# „Dzięki przyjęciu apokalipsy taką jaką ona jest, można się otworzyć na nadzieję i uniknąć rozpaczy, w której grzęźnie nowoczesność odrzucająca prawdę.” – z dr hab. prof. AIK Andrzejem Gielarowskim rozmawia dr Łukasz Bartkowicz

*Andrzej Gielarowski*
*Akademia Ignatianum w Krakowie*
*ORCID: 0000-0002-6421-3967*

*Łukasz Bartkowicz*
*Akademia Ignatianum w Krakowie*
*ORCID: 0000-0002-2542-5844*

***Andrzej Gielarowski***, dr hab. prof. AIK, doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, prowadzi też badania naukowe w dyscyplinie nauki o kulturze i religii. Autor następujących książek: „O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka René Girarda” (Kraków 2021); „Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Levinas, Henry” (Kraków 2016); „Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela” (Kraków 2013). Ostatnio opublikował artykuł „Le christianisme en tant que réponse à la crise de la culture contemporaine. La pensée apocalyptique de René Girard” (DOI : 10.32060/Gregorianum.103/3.2022.539-560, „Gregorianum”, Roma 2022, nr 103, vol. 3, s. 539-560). Od 2006 r. pracuje w Instytucie Kulturoznawstwa AIK, gdzie od 2010 r. pełni funkcję kierownika katedry Filozofii Kultury i Religioznawstwa (dawniej Filozofii i Teorii Kultury). Od 1 IX 2022 r. Dziekan Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie.

*Łukasz Bartkowicz*, doktor filozofii, absolwent kulturoznawstwa Akademii Ignatianum oraz Uniwersytetu Ekonomicznego kierunku zarządzania; absolwent studiów podyplomowych z zakresu zarządzania projektami oraz metodykami zwinnymi; ostatnio opublikował artykuł Proliferacyjny sens transhumanizmu. Pomiędzy fiction a non-fiction (2021); Członek Polskiej Sieci Filozofii Ekonomii; publikacje doktora dotyczą obszarów takich jak: współczesne problemy etyczne, próby łączenia filozofii i ekonomii czy próby definiowania współczesnej kultury. Zainteresowania naukowe to przede wszystkim: etyka oraz filozofia ekonomii.

lukasz.bartkowicz@ignatianum.edu.pl

*Facta Ficta.*
*Journal of Theory,Narrative & Media*

Published by Facta Ficta Research Centre in Wrocław under the licence Creative Commons 4.0: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). To view the Journal's policy and contact the editors, please go to factafictajournal.com

DOI: 10.5281/zenodo.7494505

**Łukasz Bartkowicz:** Panie Profesorze, główny tytuł Pańskiej książki to *O możliwym końcu kultury*[1]. Jak wiemy, sam termin kultury jest bardzo złożony, zatem w jaki sposób można mówić o „końcu kultury" – jest to koniec pewnego rozumienia, kim jest człowiek i jego wytwory, czy generalnie koniec naszego gatunku, a może jeszcze coś innego?

**Andrzej Gielarowski:** Książka, o której Pan mówi, poświęcona została koncepcji apokaliptyki wypracowanej przez René Girarda. Według tego myśliciela stoimy wobec końca kultury takiej, jaką znamy współcześnie, zwłaszcza w kręgu tradycji atlantyckiej. Tradycja ta, wywodząca się z europejskiego oświecenia, rozwijała się w Europie, jak też w Ameryce Północnej, ale ostatecznie, w wyniku globalizacji, znana jest na całym świecie, także tam, gdzie nie jest akceptowana, na przykład w kręgu kultury muzułmańskiej. Girard uważa na przykład, że islamscy terroryści posługują się narzędziami wypracowanymi przez kulturę zachodnią, z którą przecież walczą. Przywołane zjawisko terroryzmu jest o tyle znaczące, że wedle francusko-amerykańskiego antropologa świadczy ono o czymś symptomatycznym dla końca kultury w jego ujęciu, a mianowicie o zaniku fenomenu wojny jako pojedynku. To ostatnie pojęcie, jak sądzi Girard, opisywało jeszcze walki II wojny światowej, ale już nie to, co dziś znamy jako przemoc rozprzestrzeniającą się bez żadnych granic i bez jakiejkolwiek racjonalnej przyczyny. Istotą apokalipsy, o której pisze Girard w ostatniej swej książce, w języku polskim wydanej pod tytułem *Apokalipsa tu i teraz*, jest wzmaganie się przemocy do ostatecznych granic, których przekroczenie oznaczać będzie koniec nie tylko europejskiej kultury, o którym najczęściej – w wyniku pewnej ostrożności – mówi Girard, ale być może także, koniec historii, ludzkości czy świata. Te ostateczne konsekwencje nieograniczonej niczym przemocy pojawiają się w wypowiedziach tego filozofa

[1] Recenzja książki w niniejszym numerze.

z zastrzeżeniami, które wynikają, jak sądzę, z pewnej metodycznej ostrożności, chociaż często jego temperament radykalnego myśliciela każe mu wskazywać na koniec kultury ludzkiej jako takiej.

**Łukasz Bartkowicz:** Dla Girarda koniec kultury jest zarazem nowym początkiem, u którego podstaw leży niewinna ofiara – kozioł ofiarny. W dobie pandemii oraz wojny, czy można wskazać taką **ofiarę**, czy może właśnie jej brak doprowadza do rozpadu naszej kultury, w której kumuluje się agresja, ponieważ nie znajduje ujścia?

**Andrzej Gielarowski:** Pytanie to jest dwuczęściowe, więc odpowiedzieć muszę w dwóch etapach. Najpierw kwestia końca kultury i kozła ofiarnego.

Idea niewinnej ofiary, która składana jest zastępczo, aby wspólnota ludzka, mniejsza lub większa, odzyskała pokój utracony w wyniku rodzącego przemoc społeczną mimetyzmu, czyli pragnienia naśladowczego, prowadzącego ludzi do rywalizacji i konfliktów, jest zasadniczo znana czytelnikom prac Girarda, takich jak *Kozioł ofiarny*, *Początki kultury*, *Widziałem szatana spadającego jak błyskawica*, by wskazać te najbardziej znane. Objawienie prawdy o niewinności kozłów ofiarnych wszystkich czasów, które, zdaniem tego antropologa, dokonało się w ukrzyżowaniu Chrystusa rozumianym jako śmierć niewinnego kozła ofiarnego, wywołała koniec pewnego typu kultury, którym była kultura archaiczna oparta na mitach i zawartych w nich rytuałach składania ofiar, które były cyklicznie odtwarzane, zwłaszcza w momentach narastającej w społeczeństwach ludzkich przemocy mimetycznej. Niewinny kozioł ofiarny, jakim był Jezus Chrystus, z punktu widzenia antropologicznego, stał się, jak Pan stwierdził, nowym początkiem, bo przyniósł koniec kultury ofiarniczej i początek nowej kultury, którą można nazwać nieofiarniczą. Dokonało się to głównie przez ujawnienie sensu składania ofiary, którą od momentu śmierci Chrystusa należy rozumieć zawsze jako mord na niewinnej ofierze. Mord ten jednak, jako mord założycielski, był początkiem ludzkiej kultury, gdyż ludzkość mogła się wykształcić jako taka tylko dzięki zdolności składania ofiary. Proces hominizacji był bowiem, jak głosi Girard, związany ze zdolnością pierwotnych grup ludzkich do pokonywania przemocy przez rytualne jej „kanalizowanie" czy rozładowywanie właśnie poprzez wskazanie, a następnie eliminację kozła ofiarnego. Uznawany on był za przyczynę przemocy i zła, które w danej wspólnocie wybuchało w chwilach kryzysu społecznego, chociaż niemal zawsze była to niewinna ofiara mechanizmu regulującego życie społeczne, pielęgnowanego przez kulturę od jej początków do czasu objawienia prawdy o tym mechanizmie ofiarniczym w śmierci Chrystusa.

Druga część Pańskiego pytania dotyczy tego, czy można wskazać kozła ofiarnego w czasach pandemii czy wojny, czy też nie możemy takiej wskazać

ofiary i dlatego przemoc grozi rozpadem naszej kultury? Idąc wciąż za koncepcją Girarda, możemy stwierdzić, że nasze czasy to epoka nowożytna w tym sensie, że nie podlegają one już w sposób konieczny mechanizmowi prowadzącemu do wskazania i wyeliminowania kozła ofiarnego. To dobra strona objawienia prawdy o niewinności kozłów ofiarnych, które dokonało się w śmierci Chrystusa. Jednak samo chrześcijaństwo, zdaniem Girarda, przyniosło też, paradoksalnie, trudność polegającą na tym, że trwający wciąż w społeczeństwach mimetyzm, który prowadzi do rywalizacji i przemocy, nie znajduje granic, gdyż ofiar zastępczych już nie składamy. Rytualne ofiary, kanalizujące przemoc społeczną – w myśl zasady, że lepiej, aby jeden zginął za naród nich miałby zginąć cały naród, jak wyraził się arcykapłan żydowski w obliczu wyroku śmierci wydanego przez Sanhedryn na Chrystusa – znalazły pierwotnie swe przedłużenie w wojnie, pojmowanej jako pojedynek. To przekonanie zaczerpnął Girard od pruskiego generała z czasów Napoleona Carla von Clausewitza. Wojna, w kształcie pojedynku, przestała jednak współcześnie istnieć. Dziś zasadniczo mamy do czynienia z wojnami, które są prowadzone na sposób terroryzmu. Tak czy inaczej wojna dziś nie kanalizuje przemocy, jak sądził jeszcze Hegel, lecz jest ekspansją nieracjonalnej przemocy. Być może jedynym sposobem opanowania przemocy na wielką skalę w Europie i na świecie był do niedawna lęk przed wojną atomową, ale, jak widać, dzisiaj nie dla wszystkich jest to argument do powstrzymania się od przemocy. Doskonale jednak widać, że krajach zachodnich, przynajmniej w niektórych, groźba użycia broni atomowej wzbudza strach związany z groźbą końca naszej kultury i świata.

Podsumowując odpowiedź na Pańskie złożone pytanie: współczesny brak mechanizmu kozła ofiarnego w naszych społeczeństwach – spowodowany jego nieskutecznością, związaną z objawieniem istoty tego mechanizmu jako przemocy na niewinnej ofierze – może prowadzić do upadku kultury, gdyż nie ma ona żadnych barier dla nieracjonalnie kulminującej przemocy społecznej. Przywołane przez Pana okoliczności epidemii czy wojny są w tym kontekście niejako dwoma stronami tego samego problemu. Wobec epidemii rodziły się zachowania przemocy – na przykład między zwolennikami i przeciwnikami szczepień. Z drugiej strony, wojna w Ukrainie, jako realny konflikt zbrojny, zapewne nie jest pojedynkiem. Inna sprawa, czy można zgodzić się z tezą Girarda, który wskazuje, że II wojna światowa była takim pojedynkiem. Chociaż nie jestem politologiem, śmiem twierdzić, że była to już terrorystyczna wojna, zgodnie z kategoriami francusko-amerykańskiego antropologa zaczerpniętymi od Clausewitza. Ten ostatni bowiem wojnę jako pojedynek, gdy walczący posługują się regułami i kodeksami ustalonymi na czas wojny, odróżniał od wojny absolutnej, wiodącej do apokalipsy. To odróżnienie dobrze pokazuje problem z wojnami naszych czasów: brak reguł i brak racjonalności

w ich prowadzeniu pozwala utożsamiać je z działaniami terrorystów. Wojny, tak jak epidemie, to sytuacje, które budzą przemoc, ale wojna klasyczna (jako pojedynek) niosła ze sobą sposób zaradzenia swej własnej przemocy. Tymczasem wojna absolutna nie pełni już żadnych funkcji, które mogłyby przemoc kanalizować i prowadzić do jej powstrzymania. Tym samym wojna przestała być instytucją kulturową, która, jak składanie ofiar, zarazem przemoc wzbudzała i powstrzymywała.

**Łukasz Bartkowicz:** Pisze Pan Profesor w swojej książce „Dzięki przyjęciu apokalipsy taką jaką ona jest, można się otworzyć na nadzieję i uniknąć rozpaczy, w której grzęźnie nowoczesność odrzucająca prawdę" (Gielarowski 2021: 185). W jaki sposób myślenie apokaliptyczne może uchronić człowieka przed rozpaczą, czy chodzi wyłącznie o nadzieję pod postacią paruzji? Jak takie myślenie może pomóc w rozwoju wewnętrznej duchowości człowieka?

**Andrzej Gielarowski:** Przywołana przez Pana myśl należy oczywiście do Girarda, za którym ją przytaczam, ale ta perspektywa zasadniczo jest mi bliska. Oznacza to, że, podobnie jak francusko-amerykański antropolog, skłonny jestem dostrzegać nadzieję głoszoną przez chrześcijaństwo, które mówi o powtórnym przyjściu Chrystusa. Nadzieja ta polega na tym, że koniec świata nie jest chciany przez Boga ani przez niego zesłany na ludzkość za karę. Z drugiej strony ktoś powie, że jest to nadzieja, która miałaby nas zwrócić tylko ku oczekiwaniu, w postawie kwietystycznej, na to, co nazywa się w teologii chrześcijańskiej paruzją. Trzeba jednak pamiętać, że nadzieja daje siły do myślenia o przyszłości i do kształtowania jej. W przywołanej przez Pana wypowiedzi nadzieja, o której możemy twierdzić, że jest chrześcijańska, przeciwstawiona została rozpaczy cechującej nowoczesność odrzucającą prawdę. To przeciwstawienie wskazuje na warunki możliwości działania człowieka w świecie. Musimy mieć nadzieję na przyszłość, żeby działać w świecie. Jednak ta nadzieja nie może zrodzić się tam, gdzie ludzie nie zdają sobie sprawy ze stanu kryzysu, który może prowadzić do końca kultury. Uznanie prawdy o nieuchronności apokalipsy może, paradoksalnie, stać się źródłem nadziei na przyszłość i energii, która pozwala działać w świecie dla dobra ludzkości, przede wszystkim w celu ograniczenia przemocy i zła. Broniłbym się przed rozumieniem nadziei, w tym nadziei chrześcijańskiej na ponowne przyjście Chrystusa, czyli paruzję, które prowadziłoby do kwietyzmu, czyli bierności wobec tego, co dzieje się w otaczającym nas świecie. To rozpacz nas paraliżuje i każde skupiać się na swym ego do tego stopnia, że zapomina się o innych, o tym, że trzeba walczyć z przemocą w każdej jej formie. Postawę takiej rozpaczy można przezwyciężyć przez otwarcie się na prawdę o ostatecznym końcu świata, który kiedyś wszak nastąpi, choćby jako koniec naszego własnego

świata, czyli nasza śmierć. Jeśli zaś mowa o chrześcijaństwie, to jest to oczywiście propozycja religijnego pojmowania rzeczywistości, która prowadzi po konkretnych ścieżkach nauki chrześcijańskiej. Ale to o czym mówimy, czyli koniec kultury lub koniec świata, nawet jako możliwość, domaga się rozstrzygnięć egzystencjalnych. Dlatego także Girard w swej ostatniej książce nie waha się przywołać perspektywy chrześcijańskiej swej myśli, co wszak rodzi wiele problemów epistemologicznych związanych z metodologią badań humanistycznych, które on prowadzi.

**Łukasz Bartkowicz:** Równocześnie jaką możemy mieć nadzieję na przyszłość, co może nastąpić po tak rozumianym końcu?

**Andrzej Gielarowski:** To, co może nastąpić, jest kwestią wielkości nadziei, jakie niesiemy w sobie. Nikt nie wie, co nastąpi w rzeczywistości. Nadzieja nie ma nic wspólnego z wiedzą, zwłaszcza gdy wiedzę utożsamiamy z jakimiś przekonaniami, które mają potwierdzenie w kategoriach obiektywnych. Tutaj jednak możemy mieć kłopot z postawionym przez Pana pytaniem, gdyż jeśli mówimy o końcu świata czy kultury w jej całości, to albo wchodzimy w kwestie życia po śmierci, albo grzęźniemy w jakichś przepowiedniach, które nie mają za sobą racjonalnych argumentów. Dla niektórych zresztą propozycja oczekiwania paruzji nie różni się od tych ostatnich. Stąd, jak sądzę, o ile ważne są nasze nadzieje, co podkreślałem w odpowiedzi na poprzednie pytanie, to jednak analizowanie tego, co nastąpi po końcu kultury nie ma sensu, przynajmniej z punktu widzenia antropologii czy filozofii zwróconej do życia społecznego. Oczywiście, treści naszych nadziei czy jej kształt, jak mówił ksiądz Józef Tischner, wpływają na nasze działania w świecie. Ważne jest, jak wielkie i odważne są nasze nadzieje, bo tylko wielkie nadzieje nie dają się pochłonąć rozpaczy, która niszczy nie tylko jednostki, ale też społeczności i może zniszczyć całą ludzkość. Zarazem jednak te nadzieje nie mogą nas odwracać od świata, w którym żyjemy i w którym realizuje się nasza egzystencja. Dlatego ważne jest, jak te nasze nadzieje przełożymy na działanie w świecie, który nas otacza i w jakim stopniu zaangażujemy się w pokonywanie przemocy, rozpaczy i zła wokół nas.

**Łukasz Bartkowicz:** Według Bierdiajewa dramat historii polega na nieustannej walce zasady wolności z zasadą przymusu i nieustannym przechodzeniem od jednej zasady do drugiej, doprowadzając tym samym do „złej nieskończoności". Człowiek ma twórczo przemieniać świat, uświadamiając sobie jak najdokładniej ostateczne niepowodzenie swojego zamiaru (Bierdiajew 2002:131 – 137). Koniec świata musi zatem nastąpić, a człowiek będzie w tym dramacie aktywnie partycypować. Czy możemy uniknąć tej „złej nieskończoności", czy

los historii jest już może przesądzony?

**Andrzej Gielarowski:** Zasadniczo Bierdiajew nie może wyobrazić sobie, w jaki sposób nieskończony świat mógłby mieć jakąkolwiek wartość dla ludzi. Chodzi o to, że gdyby świat był nieskończony, a my z nim (jako jednostki a nawet jako ludzkość), bo to jest istotą całego problemu postawionego przez Pana za rosyjskim myślicielem, to nie można byłoby wyobrazić sobie jakiejś ostatecznej pełni, do której świat zapewne zmierza. Nie byłoby też możliwe pojawienie się jakiejkolwiek odpowiedzi na ludzkie cierpienie, na zło i przemoc, której wielu niewinnych ludzi staje się ofiarami w tym świecie. Tragiczny los, którym jest dla Bierdiajewa historia, musi znaleźć swe rozwiązanie, które możliwe jest tylko poza historią. Trzeba pamiętać, że w metafizyce historii, którą rozwija rosyjski myśliciel, mamy do czynienia z pewną paralelną rzeczywistością wobec ziemskiej historii, z historią niebiańską, z wiecznością, która stanowi autentyczny kontekst tej naszej ziemskiej i obiektywnej, a więc nie w pełni rzeczywistej egzystencji. W tym kontekście nie tylko Bierdiajew, ale także Girard, a nawet Kant są zgodni, że aby uniknąć ostatecznego bezsensu świata, który wyraża się w niesprawiedliwym prześladowaniu niewinnych ofiar i złu w innych jego formach, musi nastąpić koniec tego świata a następnie jakaś forma dopełnienia świata i przezwyciężenia tego zła i przemocy. Girard i Bierdiajew widzą to zwycięstwo nad tym światem w paruzji Chrystusa, która wszak wiąże się z sądem, o którym pisze też Kant, gdy uznaje tak zwane postulaty rozumu praktycznego, wśród których wyróżnia postulat nieśmiertelności ludzkiej duszy, wolności woli oraz konieczność istnienia Boga, który gwarantuje najwyższe dobro, czyli Królestwo Boże (w języku chrześcijańskim). Odpowiadając więc na Pańskie pytanie: wydaje się, że w tym sensie los świata i historii, jego skończoność, jest przesądzony.

**Łukasz Bartkowicz:** W książce podkreśla Pan wpływ Nietzscheańskiej koncepcji "śmierci Boga" na Girarda, który w odróżnieniu od Nietzschego upatruje w tych słowach antropologicznej prawdy na temat ofiarniczego wymiaru chrześcijaństwa, aniżeli końca kulturotwórczej roli mitów. Czy jednak współczesny człowiek wciąż nie tworzy nowych mitów, tylko tym razem w przestrzeni technologiczno-cyfrowej? Zatem czy w takiej przestrzeni może dojść do wyznaczenia ofiary, która mogłaby stać się fundamentem nowego odłamu kultury, na przykład kultury technologicznej? Pomimo wejścia technologii do naszego życia, czy człowiekowi wciąż potrzebne są mity?

**Andrzej Gielarowski:** To kolejne złożone pytanie, które Pan stawia. Jeśli chodzi o interpretację przez Girarda myśli Nietzschego, to jest ona dość oryginalna i warta przywołania. Girard widzi w Nietzschem, dość zaskakująco

i paradoksalnie, jednego z największych teologów. Oznacza to, że od czasów św. Pawła, jak sądzi francuski antropolog, nie było nikogo, kto w tak przenikliwy sposób patrzyłby zarówno na chrześcijaństwo, jak i na samego Chrystusa oraz na mitologię. Odkrycie prawdy, że mity opierają się na prześladowaniu niewinnych ofiar, które traktowane są jako winne, a chrześcijaństwo i przed nim częściowo judaizm broniły niewinnych, burząc jednomyślne przekonanie ich prześladowców o winie, jest więc zasługą myśliciela, który ostatecznie odrzuci tę prawdę. Nietzsche bowiem opowiada się ostatecznie za Dionizosem, czyli koniecznością składania niewinnych ofiar, przeciw Chrystusowi, którego śmierć ujawniła ten zbrodniczy, choć w pewnym okresie ludzkości konieczny, proceder społeczności ludzkich.

Przechodząc do drugiej części Pańskiego pytania, przywołać możemy znakomitą książkę Ernsta Cassirera *Mit państwa*, której autor pisze nie tylko o mitach starożytnych i późniejszych ale także o współczesnych mitach politycznych, jak na przykład mit silnego państwa właśnie czy innych. Jego podejście jednak jest takie, że mity są siłami chaosu i dopóki są okiełznane przez wyższe siły ludzkiej kultury, intelektualne, etyczne i artystyczne, dotąd nie mamy z owym wywoływanym przez nie chaosem do czynienia. Ale mitologiczne myślenie wraca zawsze, gdy nowoczesny człowiek zapomina, czego nauczył się po opuszczeniu okresu mitycznego. Możemy też w tym kontekście przywołać innego myśliciela niemieckiego, który przekonywał, że myśl mityczna jest nieodłączna od naszego życia w nowoczesnym społeczeństwie, chodzi o Karla Jaspersa. W swej debacie z Bultmannem na temat demitologizacji podkreśla, że zadaniem dla filozofa nie jest demitologizacja, lecz odzyskanie prawdziwej głębi mitu, który dla niego stanowi szyfr transcendencji. Mity w tym ujęciu są niezbędne współczesnemu człowiekowi, gdyż to one nas moralnie pogłębiają i rozwijają w naszym człowieczeństwie, zbliżając do Transcendencji. Dwa przywołane podejścia potwierdzają współczesne istnienie myślenia mitologicznego, Cassirer przez jego krytykę, a Jaspers nawołując do jego odnowienia.

Tak więc, jeśli chodzi o mity w cywilizacji technologiczno-cyfrowej, to zapewne są one w niej obecne, jak w całym społeczeństwie nowoczesnym. Zapewne można by je wskazać w różnych obszarach kultury współczesnej opartej na technologii cyfrowej. Niewątpliwie bowiem, mimo prawdziwości tezy Girarda o tym, iż nowoczesność raczej opowiada się za niewinnością ofiar niż za ich winą i że współcześnie mechanizm ofiarniczy znacząco osłabł w stosunku do czasów archaicznych, możemy dostrzec mimetyzm wywołujący rywalizację prowadzącą do konfliktu także w tej współczesnej cywilizacji cyfrowej czy po prostu naukowo-technicznej. Czy ten rodzaj kultury, jak Pan ją nazywa technologicznej, musi mieć swe oparcie w składaniu ofiar? Odpowiedź nie wydaje się jednoznaczna. Z jednej strony czas ofiar wynikających z działania mimetyzmu w ludzkich społecznościach się zakończył wraz z jego objawieniem

w śmierci Chrystusa i dlatego współczesne społeczeństwa raczej popadają w coś, co Girard nazywa, dość negatywnie oceniając to zjawisko, wiktymizacją. Z drugiej jednak strony, trudno nie widzieć wzajemności i naśladownictwa w dążeniu do posiadania takich samych sprzętów: komputerów, telefonów komórkowych i wszelkich innych gadżetów, które oferuje nam rozwój technologii. To musi rodzić rywalizację i prędzej czy później doprowadzić do przemocy, zwłaszcza że chodzi wciąż o posiadanie materialnie niepodzielnych przedmiotów i technologii. Rywalizacji nie rodzi tylko naśladowanie w sferze duchowej, gdzie wszystko jest nieskończenie podzielne. Myślę, że w tej sytuacji można by szukać istnienia kozłów ofiarnych współczesnej techniki, gdyż nie należy się łudzić, że rozwój nowoczesnych technologii cyfrowych jest czymś co nie przynosi szkód lub nie mnoży tych, którzy są z powodu tego rozwoju poszkodowani w ten czy w inny sposób. Jednak wydaje się, że wymagałoby to bardziej szczegółowego namysłu, który polegałby na zastosowaniu hipotezy Girarda do analizy tego rodzaju kultury.

**Łukasz Bartkowicz:** Według Chantal Delsol (Delsol 2018: 162), nadzieja to odmowa bycia przykutym do miejsca pobytu, tak jak według Levinasa (2007) – przykuci są poganie, to znaczy ci, których bogowie żyją na tym świecie. Jest ona – nadzieja – odmową osiadłego charakteru egzystencji, niezdolnością do ostatecznego osiedlenia się. Czy uważa Pan, że dzisiaj człowiek potrzebuje takiej odmowy? Czy może należy utożsamiać tak rozumianą nadzieję z poszukiwaniem i wieczną zmianą w duchu arystotelesowskim?

**Andrzej Gielarowski:** Wydaje się, że trzeba zgodzić się z profesor Delsol, gdyż nadzieja jest, jak mówiłem wcześniej, czymś, co daje energię do działania w świecie, a nie kwietyzmem, każącym nam oczekiwać na paruzję z opuszczonymi rękami, w stanie bezczynności i samozadowolenia. Odmowa, o której Pan mówi jest, jak rozumiem, otwartością na przyszłość w najbardziej radykalnym sensie, nie tylko na przyszłość horyzontalną, jak rozumiał nadzieję Ernest Bloch, ale przede wszystkim na przyszłość wertykalną czy taką która wprowadza transcendencję w nasz świat. To, co dotąd mówiłem o nadziei i rozpaczy, prowadzi właśnie w tym kierunku. Dlatego jeśli Pan pyta, czy dzisiejszy człowiek potrzebuje nadziei jako odmowy ustabilizowania czy osiadłej egzystencji, to odpowiadam, że zdecydowanie tak. To właśnie przywiązanie do swej małej stabilizacji nas popycha ku rozpaczy, o której Gabriel Marcel pisał wiele, ale między innymi to, że można być zrozpaczonym, nie wiedząc o tym, gdy się jest zajętym codziennością do tego stopnia, że kierat codziennych zajęć nie pozwala na żaden dystans do tego, co robimy. Wtedy, nie wiedząc o tym, wpadamy w rozpacz, bo nasz horyzont ogranicza się do tego, co nas otacza tu na ziemi, a co najwyżej patrzymy w przyszłość wyłącznie

w perspektywie horyzontalnej, gdzie mamy do czynienia ze zmianą czy nawet z przekraczaniem horyzontalnym ale nie wykraczamy poza to, co ziemskie, nawet jeśli sięgamy do gwiazd, które w końcu są, jak chyba właśnie Arystoteles sądził, w wiecznym ruchu, ale nie są żadną prawdziwą transcendencją. Przynajmniej nie jest to transcendencja dość radykalna, o jakiej między innymi pisze Levinas, ani nawet transcendencja w sensie przekraczania ludzkiego świata, o której mówi cała myśl chrześcijańska, w tym Marcel, Girard i inni. Nadzieja radyklana, której jednak nie ma u Levinasa, to przekraczanie naszego świata w kierunku tego, co wieczne i co przynieść może człowiekowi ratunek przed katastrofą wiążącą się nie z przemocą, której autorem jest Bóg, lecz z przemocą, której autorami jesteśmy my sami, a wraz z nami cała ludzkość. Ostatecznie jest to nadzieja na paruzję czy na zbawienie w Bożym Królestwie, które nie jest z tego świata. To teza chrześcijańska, którą przywołuje Girard w swej ostatniej pracy, ale także teza kantowska, który nie widzi możliwości rozwiązania problemu moralności człowieka zobligowanego do najwyższego dobra inaczej niż w wieczności.

**Łukasz Bartkowicz:** Bardzo dziękuję za rozmowę!

## Źródła cytowań

Bierdiajew, Mikołaj (2002), *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przekł. Henryk Paprocki, Kęty: Antyk.

Delsol, Chantal (2018), *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy*, przekł. Małgorzata Kowalska, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

Gielarowski, Andrzej (2021), *O możliwym końcu kultury, Apokalipsa René Girarda*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.

Levinas, Emmanuel (2007), *O uciekaniu*, przekł. Agata Czarnacka, Warszawa: IFiS.