

KISS LAJOS ANDRÁS

A BŰNBAK: VALLÁS, ERKÖLCS ÉS POLITIKA KAPCSOLATA RENÉ GIRARD KULTÚRAFILOZÓFIÁJÁBAN

■ A René Girard munkásságával foglalkozó szakirodalom szinte egyöntetű megállapítása, hogy a francia kultúrfilozófus korunk egyik legfontosabb, ugyanakkor „besorolhatatlan” gondolkodója. Vallástörténész, antropológus, esztéta, filozófus stb. Számot vetve a fenti állításból egyenesen következő nehézségekkel, írásommal mégis kísérletet teszek arra, hogy valamiképpen szisztematizáljam a Girard-féle elméletet. Ehhez azt találtam a leginkább célravezető megoldásnak, ha az címben jelzett összetett kérdéskört három fő vagy vezérfogalom köré csoportosítom. Először tehát az *utánzás* (imitáció, mimézis), majd az *erőszak*, végül pedig az *áldozat* (vagy bűnbak) fogalmainak középontba állításán keresztül igyekszem bemutatni a hominizáció ellentmondásos folyamatának René Girard-féle értelmezését.

A mimetikus vágy szerepe a kulturális differenciálódás folyamatában

■ Girard szerint az *utánzás vágyát* (esetleg belső kényszerét) tekinthetjük annak az általános kategóriának, amely összeköti egymással az állatvilág magasabb rendű fajainak viselkedését és az ember által megteremtett kulturális világ működését. Igazság szerint a mimetizmus eredetének és működésnek kutatása már a 19. század végétől meglehetősen népszerű témának számított a folyamatosan önállóodó társadalomtudományok körében (például szociológia, kulturális antropológia), de az imitáció kérdése nem hagyta hidegen az emberi és az állati viselkedést természettudományos eszközökkel vizsgáló tudósokat sem. Girard tehát viszonylag gazdag és sokrétű tudományos teljesítményre támaszkodhatott, midőn nekilátott a maga mimetikus elméletének kidolgozásához. Egyrészt nagy hatást gyakorolt rá Konrad Lorenz etológiai munkássága, kiváltképpen az agresszióról szóló könyve, illetve a mára szinte teljesen elfelejtett francia szociológus, Gabriel Tarde *Les lois de l'imitation* című munkája, amelyre egyébként Girard többször is hivatkozik.¹

Egy lecsupaszított (és hagyományos) modell segítségével az utánzást egy kétszereplős játékként képzelhetjük el, amelyben A viselkedését és cselekedeteit B elkezdje utánozni. Ebben a sematikus értelmezésben az imitáció gyakorlata egy primitív kibernetikai folyamatként jelenik meg, amelyben a visszacsatolás (vagy visszacsatolások, amennyiben A-t nemcsak B, de C D, E... is utánozza) egy önmagát mindig ugyanazon a szinten ismétlődő körként áll elő. Az állatvilágban – beleértve az emberszabású majmok között megjelenő utánzási formákat is – alapvetően az iménti modell keretei között zajlanak a folyamatok. Azonban az emberi társadalomban az utánzás már egy *emergens* szint megjelenéséhez kapcsolódik, amely két megkülönböztető jeggyel rendelkezik az állati utánzáshoz képest. Az egyik a nyelv és a szimbolikus gondolkodás, a másik pedig a vágy tárgyának megváltozott státusza. Nevezetesen az emberi utánzás lényegét az teszi ki, hogy benne a vágyott tárgy (innenről kezdve O) nem elsősorban önmagában és önmagáért értékes, hanem azért, mert – Herbert Mead ismert fogalmával élve – valamilyen közvetítő szerepet betöltő *szignifikáns másik* számára bír értékkel. Girard-ról írott monográfiájában Stéphane Vinolo arra hívja fel a figyelmünket, hogy a francia

kultúrfilozófus a *Mensonge romantique, vérité romanesque* című munkájában az ember utánzási kényszere (mimetizmusa) – immáron magasabb rendű, csak az emberi világra jellemző szintekhez kapcsolódóan – önálló alakzatokban és jól analizálható, tiszta formákban jelenik meg.²

Ebben a differenciált értelmezésben a mimézis egy *háromelemű struktúrává* (*la structure triangulaire*) alakul át: a vágyakozó és a vágyott tárgy közé beekelődik az a személy, aki értékeltetett teszi a vágyott tárgyat, amely innentől kezdve a profán világból átkerül a valorizált javak világába.³ Girard a sznobizmus példáján keresztül teszi szemléletessé ennek a hármas struktúrának a működését. „A hármas struktúra működése legalább annyira érzékelhető a mondén sznobizmusban, mint a szerelemféléseben. A sznob maga is egyfajta imitátor. Szolgai módon utánozza azt a lényt, akitől irigyli a születési előjogot, a szerencsét vagy éppen a *sikket*. [...] A sznob nem meri vállalni saját értékítéletét, éppen ezért vágyik a mások által vágyott dolgokra. Ezért tekinthető a divat rabjának.”⁴

Az olyan nagy regényekben, mint amilyenek Cervantes *Don Quijotéja*, Stendhal *Vörös és feketéje* vagy Dosztojevszkij *Karamazov testvérekje*, a mimetikus vágy helye nem önmagában a főhősben található, hanem azt mindig egy közvetítő személy (mediátor) hívja életre, ilyenformán az utánzási vágy ezekben a regényekben is egyfajta háromszög formájú mátrixban modellezhető. Nyilvánvaló, mondja a francia filozófus, hogy az emberi kultúra kontextusában a dolgok sohasem önmagukban értékesek, hanem azért, mert mások értékesnek tekintik. „Tehát egyértelműen megerősíthetjük, írja Stéphane Vinolo, hogy Girard számára az ember sohasem pusztán csak valamire vágyik, hanem a vágya »már mindig itt van«, mégpedig egy olyan harmadik személyben, aki már eleve rendelkezik azzal a tárggyal, melyre én vágyok, azaz itt már egy harmadik által vágyott tárgyról van szó.”⁵ Az iménti idézetben megjelenő harmadik a romantikus regények hőseit jelenti, akik természetesen nem tárgyakra, hanem más személyekre vágnak, tehát az objektum (O), azaz a szerelmi vágyakozás tárgya maga is személy. A regényekben ez a harmadik személy leginkább az olyan típusú „külső közvetítő” alakjában jelenik meg, mint például a Cervantes *Don Quijoté*-ben szereplő lovagarchetípust, azaz Adamís de Gaula, akinek vágya nem akadályozza Don Quijotét abban, hogy elérje a maga által óhajtott tárgyat. Vagy a *Vörös és fekete*-ben Napóleon alakja is hasonló funkciót tölt be, aki ugyanakkor nagyon távol van Julien Soreltől ahhoz, hogy valaha is konkurensen legyen céljai elérésében.⁶

Más a helyzet a „belső mediátorok” esetében. Mert amíg a külső közvetítés esetében a cselekvő szubjektum sohasem lép „fizikai” kapcsolatba modelljével, ezért konfliktus sem keletkezhet közöttük, addig a belső közvetítést illetően már jóval összetettebb helyzetben találjuk magunkat. A belső közvetítés során a *Másik* mindig valamilyen rivális funkciójában jelenik meg. Természetesen, mondja Girard, a regényirodalomban bőven találhatunk példát a belső közvetítés illusztrálására (pl. Flaubert *Madame Bovary* című regényében, ahol a párizsi előkelő társaság belső mediátorként működik),⁷ de a belső közvetítő kapcsán mégis inkább a mindennapi életben állandóan újjászülető konkurenciaküzdelemre célszerű utalni. Voltaképpen az erőszak és a bűnbak genezise is egyértelműen a belső mediációhoz köthető, pontosabban abból születik meg.

Ezen a ponton kénytelen vagyok egy rövid kitérőt tenni és Bertrand Valiorgue megvilágító erejű tanulmányához kapcsolódva röviden megemlíteni, hogy Girard mimetizis- és erőszakelmélete eltér a modernitás két, széles körben elfogadott erőszakkoncepciójától. Az első változatnak a Rousseau-i jelenti az ideáltípusát, amely szerint az ember eredendően jó, csak a társadalom tökéletlensége hívja elő belőle a rosszat (pl. a rossz nevelés, a társadalom alsó osztályainak elnyomása az uralkodó csoportok részéről stb.). Közismert, hogy Rousseau megkülönbözteti egymástól a természetes *önszeretetet* (*amour de soi*) és a mimetikus *becsvágyat* vagy *hiúságot* (*amour propre*). Rousseau úgy látja, hogy „az önszeretet mindig jó, s mindig megfelel a dolgok rendjének”.⁸ Ellenben az utóbbi működéséről a következőket írja: „Gondoljátok meg, hogy mihelyt a hiúság kifejlődött, a viszonylagos *én* szüntelenül működésbe lép, s hogy a fiatal ember sohasem figyel meg másképpen, mint hogy visszatér önmagára, s összehasonlítja magát velük.”⁹ A másik elmélet biológiai megalapozottságú, és általában a következőképpen érvel: noha az állati létben alapvetően a békés együttélés ural-

kodik, de mégis van egy csoport, az emberi faj, amely egyetlenként képes az erőszakra. Amíg Freud a halálösztönről beszélt, addig napjainkban az agresszív génekben szokás a „felelősöket” megtalálni. Girard egy harmadik utat képvisel, amely – mint fentebb látuk – a mimézisben találja meg az erőszak forrását.¹⁰

Visszatérve a belső közvetítés problémájához, Girard szövegeit olvasva elég egyértelmű, hogy a francia tudós érvelése nagyban támaszkodik a Hobbes *Leviatán*jában kifejtett gondolatokra. Hobbes azt írja klasszikus munkájában, hogy „ha két ember ugyanazt a dolgot óhajtja, amit azonban együttesen nem élvezhetnek, egymásnak elenségei lesznek, s céljuk elérése érdekében (ami elvileg önfenntartás, de olykor csak pusztá élvezet) igyekeznek kölcsönösen elpusztítani vagy leigázni egymást”.¹¹ A mimetikus vágy ambivalens szerepet játszik a történelemben: egyrészt a közösségi kohézió forrása, hiszen a mimézis által megjelenített vágyott tárgyak egyúttal kommunikációs médiumként is szolgálnak a társadalomban, másrészt viszont ugyanez a forrása a társadalmi konkurencia végtelen eszkalálódásának is. Vinolo interpretációjára támaszkodva magam arra a felismerésre jutottam, hogy Girard gondolatai némelykor kísértetiesen emlékeztetnek Carl Schmitt érvelésére. Azaz: az emberi közösségben mindig egyszerűbb koalíciós partnereket találni azokkal *szemben*, akik valóságosan vagy állítólagosan rendelkeznek a vágyott tárgyak egy meghatározott részével (akár anyagi, akár szimbolikus javakról van szó), mintsem valamilyen pozitív program megvalósítására rábírní őket. (Lentebb látni fogjuk, hogy bűnbakkepzés logikája hasonlóan működik: mindenki egy ellen.)¹²

A belső közvetítés eredetének két reprezentatív formáját érhetjük tetten a történelemben: az egyik az adomány rituáléjához, míg a másik az áldozat és a bűnbak konstrukciójához kapcsolódik. Marcel Maussnak az adományról szóló híres tanulmánya már az úgynevezett primitív társadalmakban is felvillantja az erőszakspirál létrejöttének lehetőségét. Arról van szó, hogy a viszontadománynak egy kicsit illik mindig többnek vagy értékesebbnek lenni, mint amilyen az eredeti adomány volt. Ez a probléma a modern, ún. ipari társadalmakban teljesedik ki, ahol gyilkos küzdelem folyik az anyagi javak birtoklásáért. Úgy tűnhetne, hogy a jóléti társadalmakban élő emberek számára elérhető árutömeg feleslegessé teszi a mimetikus harcot, de ez valóban csak a látszat szintjén van így. Mert például érdemes tekintetbe venni azt a fejleményt, hogy amíg a Napkirály által reprezentált (késő) középkorias, ún. vertikális modell jól szabályozott imitációs rendet dolgozott ki, amely ugyan korlátozta az egyéni ambíciókat, de ezzel együtt temperálta a mimetikus és versengő küzdelmet, addig a modernitás világa már nem rendelkezik efféle szofisztikáltan kidolgozott „rivalizációs etikettel”. A modern világból már hiányzik az efféle szabályozottság, ezért lehetséges az, hogy a demokratikus jogok között működő ipari társadalmakban kegyetlenebb küzdelem folyjék, mint a premodern, hierarchikus emberi közösségekben. Miként Tocqueville írja: „Ugyanaz az egyenlőség, amely minden polgárt nagy reményekkel kecsegtet, minden polgárt gyengévé tesz egymagában. Erőiket minden módon korlátozza, miközben vágyaiknak tág teret ad.”¹³ A modern demokrácia ugyan szétrombolta néhány nagy hatalmú ember előjogát, viszont ezzel egyidejűleg mindenkit konkurensévé tett.

Girard komolyan hisz abban, hogy a mimetikus vágy elmélete képes magyarázatot adni arra a fundamentális filozófiai/szociológiai dilemmára, hogy miként válhatott a modernitás világának egyenlőségeszméje – egy sor transzformáció beekelődéssel – a kegyetlen konkurenciaküzdelem forrásává. Girard-i terminológiával fogalmazva: ezt a konstruktív/destruktív metamorfózist a gyakorlatban a belső közvetítés hegemon szerephez jutásának folyamata indította el. Ez a meglehetősen összetett történeti-társadalmi processzus a következőképpen foglalható össze: a külső közvetítéssel ellentétben a belső közvetítés *in fine* egy kettős közvetítésbe torkollik, ahol folyamatosan megfordul a modell és az imitátor szerepe. Ugyanis a modernitás „folyékony” világában korántsem rögzül olyan egyértelműen a modell és az utánozó szerepe, miként a külső közvetítés esetében. A külső közvetítés realizálódása során a modellnek (például Adamásnak) nincs szüksége arra, hogy vágya „visszhangra leljen” egy rajta kívüli másikban (például Don Quijote alakjában), „ilyenformán az ide-oda játék már azelőtt véget ér, mielőtt megkezdődött volna”.¹⁴ Könnyen belátható, hogy a külső közvetítés esetében az imitálás sohasem kap valódi visszaigazolást, ahogyan mondani szokás: ezt a

játékot egy kapura játsszák. Ellenben a belső közvetítés kapcsán mindennek az ellenkezője történik, hiszen a modell a maga részéről úgyszintén utánzóvá válhat, és ilyenformán egy összetettebb imitációs rend valósul meg, azaz „most már egy szubjektum-közvetítővel és egy közvetítő-szubjektummal, egy modell-tanítvánnyal és egy tanítvány-modellel rendelkezünk. Mindenki utánoz mindenkit, ezzel igyekezve megerősíteni önnön vágyának prioritását és korábbiságát.”¹⁵ A kettős imitáció ezen kiterjesztett változatát Vinolo teljes joggal nevezi mimetikus spirálnak. Ugyanis itt már nemcsak a vágy mimetikus természetéről van szó, hanem annak kóros, szinte metasztatikus növekedéséről. „A mimézis effajta transzformációja egy folyton szélesedő formába csap át. A vágyak utánzását most már nem egy olyan tükörként kell elképzelnünk, amelyben egyszerűen csak láthatóvá válnak a többiek vágyai. Innentől kezdve ez már egy nagytükör, amely átalakítja a tárgypercepciót és ezen túlmenően annak kívánatosságát is.”¹⁶ De a mimetikus küzdelem kiszélesedése újabb transzformációkat is eredményezhet. Tudniillik egy idő után nemcsak arra törekednek a vágyakozó szubjektumok, hogy maguk is birtokolják a mások által értékesnek tekintett anyagi és szimbolikus javakat, hanem legalább olyan fontos lesz számukra, hogy *megfosszák a többieket* az említett javaktól. Ahogy mondani szokás, a legjobb öröm a káröröm. „Lassanként nem az lesz a fontos, hogy magam birtokolom-e vagy sem a vágyott dolgot. Ami igazán számít az az, hogy a másik ember ne élvezhesse azt.”¹⁷

A mimézisben megjelenő vágyfenomén további jellegzetessége szintén a belső közvetítés paradox működésében érhető tetten. Tudniillik szinte elkerülhetetlen, hogy a vágyakozó szubjektum ne ruházza fel a közvetítőt olyan demiurgikus erővel, amelynek korlátlan hatalmát ő maga képtelen megérteni, következésképpen a közvetítővel szembeni kiszolgáltatottsága úgyszólván örökre fennmarad. Mindezt másképpen megfogalmazva: a vágyakozó szubjektum hiába szerzi meg a közvetítő által értékesnek tekintett anyagi vagy szimbolikus tárgyat, a tárgy egyszerű birtoklásából sohasem fakad olyan erő, amely a szubjektumot felvilágosíthatná önnön vágya valódi természetéről. „Mert még ha meg is nyerjük a tárgyért folytatott harcot, akkor is elveszítjük azt a metafizikai küzdelmet, amely a közvetítő isteni státuszának megértését szolgálná.”¹⁸ Az ilyenkor szükségszerűen bekövetkező kiábrándultság két lehetőséget kínál számunkra: vagy egy új tárgyat keresünk a régi közvetítő segítségével, vagy egy másik közvetítőt próbálunk felkutatni. De válasszuk is bármely lehetőséget, a végtelenbe futó mimetikus spirál hatalmát nem tudjuk megtörni.

További sajátossága az „elvadult” mimetizmusnak, hogy olykor benne és általa a szubjektum teljesen elveszíti léte belső centrumát. „A mimetizmusban elmerült alany megfélelkezik magáról és céljairól. Ahelyett hogy rivalizálna a modellel, ártalmatlan bábfigurává lesz; megszűnik minden ellenállás; a vágy ellentmondása feloldódik.”¹⁹

Habár Girard elismeri, hogy a modern demokrácia találmánya sok jót is hozott az emberi történelemben, a mimetikus erőszakspirál megfékezésére önmagában alkalmatlan. Ennek talán legfontosabb oka abban rejlik, hogy az ember a természet és az ember-társai elleni küzdelemben nemcsak a fizikai erejére hagyatkozik, hanem az általa létrehozott hatalmas technikai instrumentáriumra is. Az egyik helyen sokatmondóan jegyzi meg Girard, hogy ha a csimpánzok nemcsak gallyakkal dobálnák egymást (amit egyébként gyakran megtesznek), hanem kővel is, az katasztrofális következményekkel járna számukra. S most érdemes a bevezetőmben említett második fontos problémakör kérdéseire rátérni, nevezetesen az erőszaknak a hominizáció folyamatában játszott ambivalens szerepére.

Az erőszak és a hominizáció kapcsolata

■ A prehumán életközösségek mindennapjait az általános bizonytalanság és a minde-nütt megjelenő erőszak jellemezte. Girard álláspontja ebben a kérdésben nem áll távol Hobbes fentebb idézett felfogásától. A precivilizatorikus erőszak szinte nem ismer határt, és az általánossá váló mimetizmus közepette úgy sokszorozódik meg, mint a pestis. „Az erőszak mind horizontálisan, mind pedig vertikálisan ragályként terjed.”²⁰ Ezt a szituációt a minden egyes embernek minden egyes emberrel folytatott harca jellemezte. Fontos lehet itt azt megemlíteni, hogy Vinolo szerint a francia Hobbesfordítások közül azt tekinthetjük a valóban autentikus változatnak, amely nem a „min-

denki háborúja mindenki ellen” (*tous contre tous*), hanem – az általam is használt – „minden egyes ember minden egyes ember elleni” (*chacun contre chacun*) harcaként értelmezi a hobbes-i szöveget. Tudniillik mind Hobbes, mind Girard úgy látja, hogy a *mindenki* fogalmának *politikai közösségként* való értelmezése csak valamilyen szerződés (vagy legalábbis kvázi szerződés) eredményeképpen állhat elő.²¹ Éppen ezért az eredeti *indifferencia* állapotában valójában nincs is értelme erőszakról beszélni. Girard szerint a hominizáció folyamatában akkor következnek be döntő fordulat, amikor egy olyan differenciált közösség jön létre, amelyben el lehet egymástól választani a legitím és az illegitim erőszakot. Ez természetesen analitikus megközelítés, mert történetileg lehetetlen egzakt módon meghatározni ennek a fordulatnak a „pillanatát”. A fordulat – legalábbis formailag – valahogy úgy következik be, hogy egyszer csak „mindenki egy ellen” fordul. Innentől kezdve már nem egy differenciálatlan közösségről van szó, hanem egy stabil és önmagát reprodukálni képes, tagolt közösségről. Vagyis: a közösség „normális része” áll az egyik oldalon, míg a „bűnbak” a másik oldalon. Ahogyan Vinolo fogalmaz: „a mimetikus vágy eredeti erőszakja tehát megalapozó erőszakká válik, megteremtve azt az első különbséget, amely mindenkit szembe fordít egy meghatározott individuummal, s amely egyúttal mindenkit újra kibékít egymással”.²² Itt érdemes kitérni arra a kérdésre, hogy az erőszakért kiáltó vagy azt éppen tettelesen elkövető tömeg valóban arctalan és differenciálatlan masszaként jelenik-e meg, miként azt gyakran ábrázolják a művészetben, vagy ez csak a látszat. Ugyan a külső megfigyelő számára a tömegben az „én”-t az „akárki” váltja fel, de ettől függetlenül a tömegben mindenki másnak tekinti magát a többihez képest. S van még egy újabb szempont is, amelyről érdemes az erőszak és hominizáció szoros összetartozásának hipotézise kapcsán néhány gondolatot megfogalmazni. Számos olyan politikafilozófiai vagy tágabb értelemben véve kultúrafilozófiai álláspont létezik, amely szerint az erőszak (legalábbis is a strukturált erőszak) minden hatékony közösségi cselekvés konstitutív feltétele. Némelyek a Curie-elv általános ontológiai érvényességére hivatkoznak, amely szerint egy abszolút kiegyensúlyozott és homogén rendszer képtelen lenne az önreprodukcióna, mivel a tökéletes szimmetria világában előbb vagy utóbb bekövetkezne a rendszer kollapszusa, illetve halála (lásd a filozófiai bestiárium egyik leghíresebb példáját, Buridan szamarának esetét). Sokak szerint csak a diszimmetrikus vagy az aszimmetrikus rendszerek képesek fejlődésre. Voltaképpen Carl Schmitt politikafilozófiájának is ezek az előfeltevések képezik a fundamentumát.

További fontos szempont lehet Girard mimetikus elméletének helyes megértéséhez az a kritika, amellyel a francia filozófus a tradicionális társadalmi szerződéselméleteket illeti, beleértve Freud *Totem és tabu* című munkájában kifejtett álláspontját is. Wolfgang Palaver mindezt a következő girard-i passzussal illusztrálja: „szinte az összes gondolkodó úgy véli, hogy a társadalom eredete önkéntes döntésen alapul, egy olyan döntésen, amely a kényszer egyetlen fajtáját fogadja el, nevezetesen azt a szükségszerűséget, hogy egy meghatározott dologban mégiscsak meg kell egyezni. Ez végső soron Hobbes álláspontjára is érvényes, aki szerint a bűnbakmechanizmusról szóló nem tudásban a következő végkövetkeztetésig kell eljutni: az erőszak kitöréssel fenyeget, ezért az embereknek be kell látniuk, hogy együttműködésre vannak kényszerítve. Ugyanez érvényes Freud *Totem és tabu* című munkájára is: először megtörténik az apagyilkosság, aztán a testvérek egymás elleni harca, majd ezt követően egy napon úgy döntenek, hogy asztalhoz ülnek, és békét kötnek. Vagyis hogy egyszerűen a fehér asztalhoz ülnek! Mindig is lázadtam az efféle racionálisan végiggondolt kiindulópont gondolata ellen.”²³ Az emberi civilizáció hajnalán megjelenő mimetikus káosz egyszerűen lehetetlenné teszi, hogy a kollektív hisztéria csúcspontján hirtelen a józan ész vegye át az események irányítását. „Durkheimmel, a modern kor gondolkodóinak egyik nagy kivételével együtt azt vallja Girard, hogy a társadalmiságnak vallási eredete van.”²⁴ A dolog úgy néz ki, mondja Girard, hogy az erőszaktól nem lehet ilyen könnyedén megszabadulni. Sőt kifejezetten arról van szó, hogy Girard archeo-paleográfiájában az áldozati erőszak (*pharmakosz*) valamilyen különleges gyógyszer (*pharmakon*) szerepét tölti be intézményesülése stációjában. Persze a *pharmakon* ambivalens szer: egyaránt lehet gyógyszer és mérég. Voltaképpen akkor lesz az erőszakban munkáló méregből gyógyszer, ha az képes megálljt parancsolni az erőszak eszközlációjának, és ilyenformán – legalábbis szerencsés esetben – *mint minden erőszakot kiiktató erőszak* képes hatni a társadalomban.

■ Hogy miként lesz a potenciális áldozatból valóságos áldozat, erre a kérdésre Girard szerint csak megközelítően érvényes választ lehet adni. *A bűnbak* című munkájában a következőket írja: „Előfordul, hogy egy tömeg áldozatai teljesen véletlenül lettek azokká; de az is előfordul, hogy nem véletlenül. Megtörténik az is, hogy a bűnök, amelyekkel az áldozatokat vádolják, valóságok, de az üldözők választásában még ilyenkor sem ez a legfontosabb szempont, hanem az üldözésnek különösen kitett kategóriához való tartozás.”²⁵ Miként arra már a fentiekben is utaltam, a mimetikus erőszak „beindulása” valamilyen válság beköszöntéhez kapcsolódik. *A Les origines de la culture* című könyvében minderről a következőket írja Girard: „a válság rendszerint valamilyen objektíve létező katasztrófában gyökerezdik. Valamilyen járványban, hosszú szárazságban vagy árvízben.”²⁶ A mimetikus válság létrejöttéhez hasonlóan az áldozat vagy bűnbak konstrukciójának is léteznek történetileg tipikusnak tekinthető ismertetőjegyei. Az első ismérv, miként már részben utaltam rá, pusztán formális: ha kétszer két ember összeverekedik egymással, de egy idő után az egyikük átáll a másik csapathoz, tehát innentől kezdve hárman lesznek egy ellen, akkor ez már egyenes út a bűnbak megteremtéséhez.²⁷ Az etnográfiai, a mitológiai és a bibliai szövegeket tanulmányozva Girard messze túllép ezen az egyszerű formális sémán, és minőségi kritériumokat is felmutat. Az egyik ilyen kritériumfajta a kulturális, vallási (az újkortól kezdve nyelvi) különbözőséghez kapcsolódik. A zsidók például az egész középkor folyamán jó alanyul szolgáltak annak feltételezésére, hogy tulajdonképpen ők okozzák a pestisjárványokat. A középkorban a zsidókkal kapcsolatos sztereotípiák egész repertoárja állt rendelkezésre, amely látszólag alátámasztotta ezt a feltételezést. Ráadásul sok zsidó származású volt az orvosok között, akik természetesen hivatászerűen dolgoztak méreggel (vagyis gyógyszerrel). Gyakran vádolták őket kútmérgezéssel, ugyanakkor – paradox módon – azt is feltételezték róluk, hogy ha akarják, akkor különleges ismereteik birtokában meg is fékezhetik a pestist. A sztereotípiák másik fajtája a *fizikai, testi* különbségekhez kapcsolódik. „A betegség, az örökltség, a genetikai elváltozások, a balesetben szerzett rokkantság, illetve általában a nyomorékság mind alkalmasak arra, hogy az üldözők figyelmét magukra irányítsák.”²⁸ Girard egy sor példát említ a világkultúra alapszövegeiből, amelyek ezt a feltételezést erősítik. Pl. Oidipusz, Jákob vagy éppen Héphaisztosz sánta volt. Az emberi kultúrában azonban egészen más a helyzet, mint az állatvilágban. A fizikailag vagy mentálisan sérülteket nem egyszerűen azért kell kitaszítani vagy megölni, mert gyengék. Az a baj velük, hogy másságukon keresztül (amely sokszor éppenséggel különleges erőként jelenik meg a többiek számára) egy alternatív világ lehetőségét villantják fel, amely sérti a közösség szilárd alapokon nyugvó identitását – manapság azt is mondanánk: ideológiai egységét. Voltaképpen a pusztá létükkel megoldhatatlan hermeneutikai dilemmát jelentenek a többség számára. Tovább nehezíti a szóban forgó probléma sematikus megoldását, hogy igen gyakran az áldozat nem a társadalom periferikus csoportjaihoz tartozik, hanem nagyon is privilegizált helyzetben van – egészen feláldozása pillanatáig. Sokszor az extrém módon magas társadalmi pozícióban lévő személyt (pl. némely afrikai törzsnél éppen magát a királyt) látszik érdekesnek feláldozni, mivel a mindenki mástól való elkülönültségéből fakadóan nincs, aki bosszút álljon érte, illetve kiváltságos helyzetéből következően a legalkalmasabb személy arra, hogy az egész közösség bűnét „magára vegye”. A király feláldozása kapcsán érdemes röviden utalni Girard jelemletére is. (Ennek az összetett kérdésnek a részletezéstől itt és most el kell tekintenem.) A király egyszerre jelenti azt a személyt, aki a társadalom központjában található, ugyanakkor – vertikális szempontból nézve – a társadalom csúcsán helyezkedik el, tehát extrém helyzetben van. Éppenséggel ez a sajátos, a királyi funkció által lefedett „nem-hely” (*non-lieu*) teszi egyszerre vonzóvá és taszítóvá személyét. Részben ebből fakad az áldozati rituálé ambivalens jellege is. Az áldozat egyszer úgy jelenik meg, mint egy nagyon szent dolog, máskor pedig mint egyfajta bűntény. Girard sokszor megemlíti, hogy az áldozat monstroszus jelenség: a jó és a rossz keveredik benne. S valóban, az áldozat mint *pharmakosz* egyfajta *panacea* funkcióját tölti be. Az áldozat azért lehet egyszerre gyógyszer és mérge, mert a feláldozás „nemcsak egy erőszakféle a többi között, nem olyan erőszak, amely

hozzákapcsolódik a többihez, hanem a legutolsó erőszak, az erőszak utolsó szava”.²⁹ Valójában a mítoszok világában az áldozat feláldozása nagyon is korlátozott békét hoz létre: csak idő kérdése, hogy beinduljon a mimetikus válság, hiszen a rituálét szinte mindig újra kell kezdeni.

Girard szilárd meggyőződése az is, hogy nincs olyan modern politikai intézmény, amelynek működési logikáját ne tudnánk visszavezetni az áldozat fenomenjára. Több-ször is említést tesz róla, hogy a vallási és a politikai hatalomnak mind a genezise, mind pedig a működésformája számos analógiát mutat az áldozati szertartások logikájával.³⁰ A vallási és politikai (vagy politikusi áldozata) közötti különbség az eltérő időkezelésben található. Amíg a vallási áldozat „szentté válása” általában *post mortem* következik be, addig a politikusi szerep (pl. az afrikai törzsek királyainak esetén) egyfajta *ante mortem* áldozatról beszélhetünk. A király, illetve tágabb értelemben a politikus egy elhalasztott vagy némely esetben szinte korlátlanul elhalasztható áldozati szertartás alanya. A szent áldozat olykor már a kiválasztás pillanatában sejtheti, hogy mikor kerül ténylegesen sor a feláldozására, de gyakran egészen véletlenszerű időpontban következik be az „igazság pillanata”. Addig szinte minden olyan megengedett a számára, ami a többieknek tilos. Pl. az afrikai törzsi királyok esetén nemcsak hogy megengedett, de valószínűleg kötelező is az *incestus*, ami amúgy a leginkább tiltott emberi kapcsolatok egyike. Talán nem tévedek, ha feltételezem: ehhez kísértetiesen hasonló, tehát *ante mortem* áldozatisággént jelenik meg a modern politikus személye vagy funkciója is. Tulajdonképpen addig, amíg hatalmon van, a politikusnak szinte minden megengedett, életét permanens vérfertőzésben élheti. Aztán pedig vagy kiszámítható módon (mondjuk választások útján, x év elteltét követően), vagy valamilyen politikai és társadalmi zűrzavar következtében váratlanul véget ér a politikus aranyélete, és a semmi közepén találja magát. Persze az efféle összehasonlítás nem teljesen problémátlan, hiszen miként Vinolo mondja, ahhoz, hogy az „áldozatiság funkcionáljon, szükséges, hogy a feláldozott valóban bűnösnek tekintse magát”.³¹ A totalitárius rendszerekben (például a sztálini kirakatpercek idején) az áldozat gyakran hajlandó volt magára vállalni, ha nem is a bűnbak, de legalább a kiváltságos bűnös szerepét. A modern demokráciákban már a tömegmédiá feladata a bűnbakképzés folyamatának menedzselése. Ebben az új világban meglehetősen változatos formákban jelenik meg a bűnbakmodell logikája is. Girard egyik tanulmánya éppen az anorexia problémáját elemzi, amelyet a mimetizmus és a bűnbakképzés posztmodern keverékének tekint, vagyis napjaink fogyasztói társadalmának egyik rendkívül destruktív – ugyanakkor nem kevésbé misztikus – jelenségét próbálja a mimetizmus elméletének eszközeivel leírni. Hogyan lehetséges az, teszi fel a kérdést Girard, hogy éppen a leggazdagabb, a legkülönbözőbb fajtájú élelmiszerekben felettébb bővelkedő nyugati típusú társadalmakban jelenhetett meg az a súlyos mentális és fizikai betegség, amelyet *bulimia nervosa*, illetve *anorexia nervosa* néven szokás illetni. Az a legérdekesebb az egészben, hogy az anorexia leggyakrabban éppen a legcsinosabb, legtehetségesebb, legtanultabb, legambiciózusabb és leginkább perfekcionista fiatal nők közül „szedi áldozatait”. „Az anorexiás nő egyfajta szupertípus, aki tudja, hogy különös játéka respektálja azokat a szabályokat, amelyeket kultúránk omnipotens hangjai sugalmaznak, beleértve az orvosi szakmát. A Harvard Egyetem orvostudományi karának kutatói nemrégiben felfedezték, hogy a nők súlya az ideálshoz képest 25 százalékkal több, és hogy ennek a súlynak a csökkenése úgymond »jobb túlélési esélyt biztosít a nőknek«.”³² Talán az efféle téveszmék is szerepet játszanak abban, hogy az anorexiás nők nem hallgatnak a józan figyelmeztető hangokra: szilárd meggyőződésük, hogy nekik a világon semmi bajuk, s a figyelmeztetőkből pusztán csak az irigység beszél, mert belőlük viszont hiányzik az elsőszánságnak az a foka, amely az ideális női test konstruálásához szükséges. De igazából mégis a bulimiások azok, akik magatartásukkal egyrészt kielégítik a fogyasztói társadalom „normál elvárásait”, másrészt ugyanennek a világnak a paródiájával is szolgálnak. Magatartásuk emlékeztet a Slavoj -i-ek által emlegetett - a nyolcvanas években először Amerikában elterjedt - divatra, az úgynevezett *semmizmusra* (*noneism*): sőr alkohol nélkül, sütemény cukor nélkül, hús zsír nélkül, kávé koffein nélkül, vagyis szinte minden minden nélkül. A modern vagy inkább posztmodern ember úgy élve, hogy nem élve. Pontosabban az élvezetre irányuló vágyát tarja mindig ébren.³³ Girard is hasonlóan fogalmaz: „A bulimiás nő, aki hányni képes, már egyfajta győztes. A valódi anorexiással ellentét-

ben ő látszólag problémátlanul képes a divat által megkövetelt soványságnak eleget tenni. S ez minden. Betegsége első stádiumaiban, amikor táplálkozási szokásának nyilvánvaló konzekvenciái még nem manifesztálódnak, ugyanolyan elégedettnek tekintheti magát, mint a valódi anorexiás. Ráadásul élvezheti a finom étkeket, persze az étkekben lévő kalória nélkül. Természetesen hosszabb távon tönkreteszi az egészségét, és drágán megfizet ezért a szélsőséges magatartásért, de mindez nem érdekli: ami számít, az az, hogy ne legyen súlyfeleslege.”³⁴

Napjaink másik népbetegsége a *gymnastica nervosa*, az állandó sportolási kényszer, amely az anorexiához hasonlóan úgyszintén jórészt az értelmiségi rétegből szedi áldozatait. Girard azokat a pocakosodó egyetemi kollégáit hozza fel példának, akik a Stanford Egyetem körüli dombokon zihálva, vörslő arccal kocognak, kezükben súlyzókat himbálva.³⁵ Ezek a bizarr jelenetek Dante poklára emlékeztetik a szerzőt, ahol a bűnösök hasonló szenvedéseknek vannak kitéve. De hát mit is csináljon egy öregedő egyetemi tanár a stanfordi dombokon, teszi fel a kérdést Girard maga is. Egy biztos: „engem nemigen látott úgy senki, hogy pusztán csak azért cipelek ormóttan súlyokat a kezemben, hogy nehezebb legyek, mint amilyen vagyok”.³⁶ Persze ez a humoros reflexió még mindig nem válaszolja meg az önkínzás és az „önmagát önmaga áldozatává tévő” bűnbakképzés valódi okait. Az biztos, mondja Girard, hogy például az apai tekintélyre hivatkozó freudianus magyarázatok elégtelenek. Fiatalkori tapasztalatait újra felidézve – többek között azt, amikor unokanővére szigorú fogyókúrára fogta magát –, most is arra a következtetésre jut, hogy a helyes válasz a félreértelmezett mimetizmusban rejlik. Bulimiásaink biztosan önmagukért falnak, mondja Girard, de legalább annyira biztos, hogy *mások tetszéséért hánynak!* A hollywoodi filmek, a televíziós reklámok és általában a tömegmédiá mindenütt a vékony, csinos nőket állítja be követendő modellnek. „Az üzenet mindig ugyanaz: soványnak kell lennünk bármi áron.”³⁷ A helyzet az, hogy egocentrizmusunk sohasem választható el „alterocentrizmusunktól”. Aki magának akar tetszeni, véső soron mindig a többiek tetszését kívánja elnyerni.³⁸

Munkám végéhez közeledve újra fel kell tennem az imént megfogalmazott kérdést: kiszabadulhatunk-e a bűnbakképzés és a negatív mimetizmus ördögi erőszakspiráljából? Kiiktatható-e a szervezett erőszak az emberi társadalomból? Girard válasza természetesen igenlő. Keresztény emberként úgy gondolja, hogy a Biblia s kiváltképpen az *Evangeliumok* megfelelő útmutatással szolgálnak mindehhez.

A girard-i válasz részletesebb kifejtése során már többször hivatkoztam *A bűnbak* című munkájára, amelynek utolsó fejezetei éppen a mimetikus erőszak megállításának lehetőségeit kutatják. Ezzel a könyvvel szinte egy időben jelent meg egy másik Girard-könyv is magyarul, a *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.³⁹ Ez a munka szinte kizárólag a zsidó-kereszténység erőszak- és agresszióellenes szellemiségére, erkölcsiségére koncentrált. A felületes olvasat alapján persze arra a következtetésre is juthatnánk, hogy Girard egyszerűen megismétli azokat az érveket, amelyeket a korábbi könyveiben is megfogalmazott. Én viszont most amellet szeretnék érvelni, hogy ebben a munkájában sikerült a keresztény-humanista pacifizmus meggyőző szintézisét létrehozni, amely távlataiban optimizmust sugall, ugyanakkor nélkülözi az olcsó naivitást.

Girard szerint első megközelítésben a mítoszok, az archaikus vallások és a kereszténység hasonló struktúrát mutatnak. Az ember, még a legarchaikusabb vallásokban is, tiszteletben tartja az ártatlan áldozatokat, persze anélkül, hogy számot vetne az „ártatlan áldozati mivoltból” fakadó további következményekkel. De ha alaposabban szemügyre vesszük a kétfajta vallási jelenséget, akkor már láthatóvá válik, hogy ellentétben a mítoszokkal, a zsidó vallásban (elemi formában), illetve a kereszténységben (manifesztált formában) már egy olyan Isten jelenik meg, aki egyértelműen az áldozatra „fókuszál”. „A kereszténység Istene nem az archaikus vallások erőszakos Istene, hanem egy nem erőszakos Isten, aki maga hajlandó áldozattá válni azért, hogy megszabadítson minket az erőszaktól. A bizonyíték itt van, a szemünk előtt, és nincs szükségünk semmiféle teológiára ahhoz, hogy mindezt megértsük. A bizonyíték elsődlegesen antropológiai. Az áldozat ártatlanságának manifesztációja zavarba hoz minket, mivel szükségképpen egybeesik saját bűnösségünk felfedezésével. A krisztusi üzenetben, végig az evangéliumokon, folyton ezzel a tanítással szembesülünk, ami ugyanolyan jelen-

tősséggel bír, mint maga a Kinyilatkoztatás. Ez az, ami átalakítja a világot, nem egyik pillanatról a másikra, nem brutális változást előidéző, hanem fokozatosan, az üzenet progresszív asszimilációja révén, amely gyakran még azokat is magával ragadja, akik szembefordulnak a kereszténységgel, miként az a felvilágosodás filozófusaival történt. Vagy korunk ateizmusa esetében, amely alapvető feladatának tekinti a vallási áldozat elleni fellépést.⁴⁰ Girard vitatja az összehasonlító vallástörténészek többsége által vallott álláspontot, amely szerint a pogány mítoszok és az evangéliumok „logikája” egymással korlátlanul felcserélhető lenne. Pusztán strukturális dimenzióból nézve valóban léteznek formális megfelelések. Mind az evangéliumokban, mind a mítoszokban megjelenik egy úgynevezett „sátáni ciklus”, amely három szakaszra bomlik: a válságra, a kollektív erőszakra és vallásos epifániára. Viszont „a mítoszokban az üldözőknek midig igazuk van az áldozatukkal szemben. A Bibliában fordított a helyzet: Józsefnek előbb fivéreivel szemben van igazsága, majd ezután két esetben is az öt rabszolgáságban tartó egyiptomiakkal szemben.”⁴¹ Már az Ószövetség sem hajlandó komolyan venni a „sátáni befolyás” által hiszterizált tömeg vádjait, az evangéliumok pedig egyértelműen az áldozatok pártján állnak. Ráadásul az evangéliumok végérvényesen leleplezik a mimetikus erőszakra biztató világi hatalmasságok „sátáni logikáját”. „A sátáni vád időlegesen enyhítette az emberek erőszakosságát, de »ellenük szolt«, mivel a Sátánnak, más szóval a hamis isteneket tisztelő és véres áldozatokat bemutató fejedelemségeknek és hatalmasságoknak a szolgáivá tette őket.”⁴² A kereszténységet megelőző vagy azzal ellenséges vallási, társadalmi mítoszok rendre képtelennek bizonyulnak az erőszakspirál megfékezésére. A *bűnbak* című munkájában ezt a következőképpen fogalmazza meg Girard: „a hagyományos kuruzslók működése valós, de korlátozott, mivel egy X nevű ember állapotát csak egy Y nevű kárára – és megfordítva – javítják. Démonológiai nyelven ez azt jelenti, hogy X démonjai őt elhagyják, és megszállják Y-t. A kuruzslók módosítást hajtanak végre bizonyos mimetikus viszonyok, de kisdud manipulációik nem bontják meg a rendszer egyensúlyát, az változatlan marad. Olyan ez, akár egy megfáradt kormány átalakítása. Marad a rendszer, és nemcsak emberek rendszereként kell meghatározni, hanem emberek és démonaik rendszereként.”⁴³ Girard tehát egyértelműen fogalmaz: a Sátánnal nem lehet kiüzni a Sátánt. Le kell leplezni az bűnbak-képzés alapító mechanizmusát azért, hogy – luhmannianus nyelven fogalmazva – végérvényesen megszüntethetővé legyen az erőszak „*autopoiézisze*”. Ha mindenki számára világossá válik, hogy „ha a bűnbakok többé nem mentik meg az embereket, ha elszorvad az üldözői képzet, ha az igazság beragyog a börtöncellákba, akkor ez nem rossz, hanem jó hír: nincs erőszakos Isten; az igazi Istennek nincs köze az erőszakhoz, és nem távoli közvetítőkön keresztül szól hozzánk, hanem közvetlenül. Hozzánk elküldött Fia és Ő egyek. Eljött Isten országnak ideje.”⁴⁴ De egy fontos kérdés feltevésével mindig adósak vagyunk: napjainkban miféle társadalmi/politikai eszmék, ideológiák képviselik a sátáni logikát, azaz az erőszakot ellenerőszakkal megszüntetni kívánó terápiát? Kétség sem fér hozzá, hogy Girard azokra a szélsőbaloldali eszmékre gondol, amelyek az „ez a harc lesz a végső” jelmonddal egy utolsó nagy áldozathozatalra szólítják fel a világ kizsákmányoltjait és kiszolgáltatottjait. „Az egész 20. század folyamán a leghatékonyabb mimetikus erőt sohasem a náciizmus és a vele rokon ideológiák képviselték, melyek nyíltan elvetették az áldozatok iránti felelősségtudatot és felismerték annak zsidó-keresztény gyökereit. A leghatásosabb keresztényellenes mozgalom az, amely azért vállalja föl és radikalizálja egyben ezt a felelősségtudatot, hogy elpogányosítsa. A hatalmasságok és a fejedelemségek újabban »forradalmiaknak« kiáltják ki magukat, és azt róják a föl a kereszténységnek, hogy nem védelmezi kellő eréllyel az áldozatokat. [...] E másik totalitarizmus az emberiség felszabadítójaként lép fel.”⁴⁵ Hogy mit szól mindehhez Slavoj Žižek, Alain Badiou, Antonio Negri? A választ természetesen egy másik tanulmányban szeretném megadni.

■ JEGYZETEK

1. Wolfgang Palaver a René Girard mimetikus elméletéről szóló átfogó munkájában szintén lát bizonyos hasonlóságot Lorenz és Girard mimetizmusfelfogása között. Ugyanakkor Palaver arra is felhívja a figyelmet, hogy Girard meglehetősen distanciálva viszonyul minden olyan elemülethez, amely valamiféle „természeti konstansban” próbálja az emberi erőszak fundamentumát fellelni. Lásd Wolfgang Palaver: *René Girards mimetische Theorie*. LIT Verlag, Münster/Wien, 2008. 57. Konrad Lorenz és Gabriel Tarde mellett még érdemes megemlíteni Gregory Bateson, Claude Lévi-Strauss és

- Sigmund Freud nevét is, akiknek a mimézisről és a rivalizálásról szóló elképzeléseit Girard – ugyan általában kritikus alapállásból – szintén felhasználta saját elméletének kidolgozásában.
2. Lásd Stéphane Vinolo: *René Girard: Du mimetisme à l'homínisation. »La violence différante«*. L'Harmattan, Paris, 2007. Palaver imént idézett könyvében arra is találunk utalást, hogy Hegelnek az *elimerésről* (*Anerkennung*) szóló fejtegetése, illetve ennek Alexandre Kojève által történő továbbgondolása szintén összefüggésbe hozható a Girard-féle mimetizmussal. „Az emberi vagy precízebben megfogalmazva: az antropogén vágy, amely a szabad és történetileg létező, tehát a maga öntudatos létevel és történetiségével tisztában lévő individuumbot konstituálja - szóval ez az antropogén vágy különbözik az állati Vágytól (amely természeti eredetű, és csak a lény életének megőrzését szolgáló élet-érzéként definiálható). Már csak ama egyszerű tény okán is más ez a Vágy, hogy az ember Vágya nem egy valóságos »pozitív« tárgyra, hanem egy másik ember Vágyára irányul. [...] Az a Vágy, amely egy természeti dologra irányul, csak abban a mértékben tekinthető emberinek, amennyiben ez egy másik ember – ugyanazon tárgyra irányuló – Vágya által »mediatizálódik«. Emberi értelemben vágyakozni azt jelenti: azért vágnyi valamire, mert mások is vágnak rá. Így eshet meg, hogy biológiai szempontból teljesen értelmetlen dolgok (például egy kitüntetés vagy az ellenség zászlaja) pusztán azon az alapon lesz a Vágy tárgya, hogy mások is vágnak rá. Csak az effajta Vágy lehet valóban emberi, ugyanis az emberi valóság csakis ama tény alapján különbözik az állati valóságtól, hogy az emberi világban megjelenő Vágyakat csak hasonló fajtájú vágyak elégíthetik ki: ilyenformán az emberi történelem a vágyott Vágyak története.” Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Éditions Gallimard, Paris, 2008 (1947). 13.
 3. Lásd még Boris Groys: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*. Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1992.
 4. René Girard: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Hachette Littératures, Paris, 2009. 38
 5. Vinolo: i.m. 21.
 6. Amíg Amadis de Gaula időben van távol Don Quijotétól, illetve annak korától, addig Napóleon térben és az általa betöltött társadalmi funkció szempontjából van távol Julien Soreltól.
 7. „Nyilvánvaló, hogy Cervantes esetében ez a távolság (mármint az, amely a cselekvő regényhőst és a mediátort egymástól elválasztja) meglehetősen nagy. Don Quijote és a legendás Adamis között elképzelhetetlen mindenféle személyes kapcsolat. Emma Bovary már kevésbé áll távol párizsi közvetítőjétől.” Girard: i.m. 22.
 8. Jean-Jacques Rousseau: *Emil, avagy a nevelésről*. (Ford. Györy János) Papyrusz Book, h. n., 1997. 149.
 9. Uo. 174. Természetesen a magyar fordításban olvasható „viszonylagos én” kifejezést „viszonyító én”-ként kell érteni.
 10. Bertrand Valiorgue: *Violence, mimesis et processus victimaire chez René Girard*. Cahier de recherche 2009. 10. sz. 8.
 11. Hobbes Thomas: *Leviatán*. (Ford. Vámosi Pál) Magyar Helikon, Bp., 1970. 107.
 12. René Girard a *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort* című munkájában (Bernard Grasset, Paris, 1978) kifejezetten hivatkozik Carl Schmittre.
 13. Idézi Vinolo: i.m. 39. Magyarul: Alexis de Toqueville: *Az amerikai demokrácia*. (Ford. Ádám Péter és munkatársai) Európa Könyvkiadó, Bp., 1993. 756.
 14. Vinolo: i.m. 40-41.
 15. Girard: i.m. 119.
 16. Vinolo: i.m. 41.
 17. Uo. 48.
 18. Uo. 56.
 19. René Girard: *A bűnbak*. (Ford. Jakabffy Imre és Jakabffy Éva) Gondolat Kiadó, Bp., 2014. 240. Eredeti kiadás: *Le Bouc émissaire*. Éditions Grasset, Paris, 1982. 213.
 20. Vinolo: i.m. 89.
 21. Nyilvánvaló: hogy a „minden egyes ember minden egyes másik ember elleni” háborúját felváltta a „mindenki háborúja egy ellen” állapot, ahhoz már olyan „fejlett” organizáció szükséges, amely képes tartósan megosztani, strukturálni, stabilizálni és kondicionálni az emberi kapcsolatokat. (Látni fogjuk, hogy a bűnbakképzés logikája milyen kitüntetett szerepet játszik ebben a stabilizációs folyamatban.)
 22. Vinolo: i.m. 91.
 23. Idézi Palaver: i.m. 220–221.
 24. Uo. 221.
 25. Girard: *A bűnbak* 33. (*Le Bouc émissaire* 28.)
 26. Uő: *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cesar de Castro Rocha*. Librairie Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2010. 77.
 27. „Ha valaki barátokat akar szerezni egy barátságtalan környezetben, erre a legjobb módszer: csatlakozni az ellenségeskedéshez és átvenni a többiek ellenségeit. Amit ilyenkor mondani szoktak a többieknek, nem valami változatos: »Mind ugyanahhoz a klánhoz tartozunk, egyetlen csoportot alkotunk, hiszen ugyanaz a bűnbakunk.«” Lásd Girard: *A bűnbak* 256. (*Le Bouc émissaire*. 229.)
 28. Uő: *A bűnbak* 34. (*Le Bouc émissaire*. 29.)
 29. Uő: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* 39.
 30. Uo. 76.
 31. Vinolo: i.m. 129.
 32. René Girard: *Anorexie et désir mimétique*. Éditions de L'Herne, Paris, 2008. 46–47.