W poszukiwaniu istoty agresji symbolicznej

Małgorzata Fugiel-Kuźmińska
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Zjawisko agresji wyjaśniano w psychologii na wiele sposobów, z różnych perspektyw, kładąc nacisk na różne jego aspekty. Wydaje się, że w jakiś sposób istnieje naturalna skłonność człowieka do agresji, która może rozwinąć się w zachowanie agresywne w wyniku odpowiednich czynników sytuacyjnych – sytuacji frustrującej, treningu społecznego. Faktem jest też, że człowiekowi przynosi przyjemność wyładowanie agresji (co może być funkcjonalne lub nie). Nie zawsze jednak jest to proste. W sytuacji, kiedy nie można z jakichś względów dokonać wyładowania agresji, pojawia się – obok innych mechanizmów – przemieszczenie agresji na inne obiekty, a więc wyładowywanie agresji na obiektach przypadkowych (najłatwiej dostępnych – przedmiotach martwych lub osobach z otoczenia, zwykle najsłabszych, niemogących odpowiedzieć na atak), na sobie (w akcie autoagresji), na obiektach przypominających obiekt agresji (a więc m.in. na „kozłach ofiarnych"), wreszcie – w postaci agresji symbolicznej. Agresja symboliczna przynależy zatem do zjawisk przemieszczenia agresji i wiąże się z zastępczym zaspokojeniem dążeń agresywnych.

Agresja symboliczna kojarzy się zwykle z działaniami agresywnymi wobec przedmiotów martwych oraz wizerunków i generalnie jest to dobry kierunek w poszukiwaniach istoty tego zjawiska. Jednak to, co zwykle kojarzy się z „agresywnymi działaniami wobec przedmiotów martwych i wizerunków" – a więc praktykowane w różnych kulturach działania magiczne (jak chociażby słynne „laleczki wudu") są w tym przypadku problematyczne. Zanim opatrzy się je etykietką „agresja symboliczna" lub tej etykietki się im odmówi, należy przyjrzeć się ich specyfice i zadecydować, co spełnia, a co nie, charakterystyki agresji symbolicznej.

Agresja symboliczna a magia

Problem magii – również wizerunkowej – pojawił się w antropologii dosyć wcześnie. Pierwsi badacze ze szkoły ewolucjonistycznej – m.in. Edward B. Taylor[1] i James Frazer[2] – zwrócili uwagę na to zjawisko. W *Złotej gałęzi* Frazer przywołuje przykłady tego rodzaju praktyk wraz z wytłumaczeniem:

[1] E.B. Taylor, *Cywilizacja pierwotna*, Wydawnictwo „Głosu", Warszawa 1898.
[2] J. Frazer, *Złota gałąź*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.

> Najbardziej być może znanym zastosowaniem zasady, że podobne powoduje podobne, jest dokonywana przez wiele ludów w ciągu wielu stuleci próba okaleczenia lub zniszczenia wroga przez okaleczenie lub zniszczenie jego wizerunku w przekonaniu, że w ten sposób, w jaki ucierpi wizerunek, ucierpi również i człowiek i że gdy zginie wizerunek, wówczas, wówczas zginąć musi i człowiek [...] Tak na przykład dowiadujemy się, że Indianie północnoamerykańscy wierzą, że przez narysowanie postaci jakiejś osoby w piasku, popiele czy glinie względnie traktując jakikolwiek przedmiot jako ciało danej osoby, a następnie nakłuwając rysunek lub przedmiot ostro zakończonym patykiem czy też uszkadzając je w jakikolwiek inny sposób, można uszkodzić w identyczny sposób samą osobę. Tak na przykład Indianin z plemienia Odżibuej, gdy chce komuś wyrządzić krzywdę, struga z drzewa mały wizerunek swego wroga i przebija serce lub głowę igłą lub też trafia w te miejsca strzałą w przekonaniu, że gdy igła przebija względnie strzała trafia w wizerunek, wróg w tej chwili odczuwa ostry ból w odpowiednim miejscu swego ciała[3].

Tak więc, według Frazera, stosowanie tego rodzaju praktyk jest wynikiem wiary w to, że podobne powoduje podobne, a więc wiary w skuteczność magii, którą Frazer nazwał „sympatyczną". Frazer sformułował dwie zasady działania magii – zasadę podobieństwa i zasadę kontaktu. Jak pisze: „...pierwsza zakłada, że podobne powoduje podobne, względnie że skutek podobny jest do przyczyny; druga, że rzeczy, które kiedyś pozostawały w styczności ze sobą, nadal działają na siebie nawet wtedy, gdy kontakt fizyczny przestał istnieć"[4]. Z prawa podobieństwa początek bierze magia homeopatyczna, z prawa styczności – magia przenośna. Oba typy magii Frazer zalicza do magii sympatycznej, która wynika z działania szerszego prawa powinowactwa – a więc z wiary, że wszystko jest powiązane ze wszystkim i że oddziałując na dany element rzeczywistości (połączony tajemnymi powiązaniami z innymi elementami), można wywołać skutek w innym elemencie rzeczywistości. Dla człowieka pierwotnego magia jest więc działaniem utylitarnym, praktycznym, zakłada, że znając naturę przenikających cały świat powiązań i sposoby oddziaływania na rzeczy poprzez nie, można oddziaływać na odległość na obiekty.

Podobnie problem magii ujmuje Bronisław Malinowski:

> ...wszelkie czyny magiczne, od pierwszych ofiar składanych duchom do ostatniego fragmentu formuły dotyczącej banana, polegają na zabiegach jednego typu. Każdy rytuał ma bowiem na celu „wyprodukowanie" lub „wytworzenie" jakiejś siły oraz przeniesienie jej pośrednio lub bezpośrednio na jakiś przedmiot, który – zgodnie z wiarą tubylców – pozostaje pod wpływem tej siły. Na Wyspach Trobrianda mamy więc do czynienia z wytwarzaniem i stosowaniem melanezyjskiej *mana* – magicznej siły, która nie ma swojej nazwy w etnografii, ale która realnie istnieje w sferze wiary i zachowania[5].

Najważniejszymi elementami obu ujęć jest właśnie wiara w skuteczność takiego postępowania. Magia istnieje realnie jako byt psychologiczny, gdyż odwołujący się do jej pomocy ludzie uznają ją za rzeczywistość. Wiara ta przejawia się w ich zachowaniach, powoduje też realne psychologiczne skutki.

---

[3] *Ibidem*, s. 39.

[4] *Ibidem*, s. 37.

[5] B. Malinowski, *Etnograficzna teoria słowa magicznego* [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, s. 241.

Frazer zakłada, że przedstawiciele kultur pierwotnych popełniają swego rodzaju błąd poznawczy, zakładając identyczność przedmiotów podobnych i wieczysty związek przedmiotów, które weszły z sobą w styczność[6]. Stąd założenie, że oddziałując na wizerunek lub figurkę wroga, można wyrządzić mu realną krzywdę. Tak więc magia i wiara w jej skuteczność wynikałyby w tym ujęciu ze specyficznego postrzegania świata, ukształtowania umysłu, mentalności człowieka żyjącego w kulturze pierwotnej. Michał Głowiński podsumowuje:

> ...umysłowość pierwotna pojmowała przy tym porządek pozakauzalny szerzej, niż to opisał Jung, dopuszczając, oprócz manifestacji poprzez synchronię, również jako realne – związki różnorakich analogii i homologii. Bez takich przeświadczeń – jak sądzę – nie powstałyby praktyki mające na celu skutek realny, obierające jednak drogę różną od wpływania przyczynowo-skutkowego, a przy tym niedemonologiczną. Praktyki, o których myślę, zyskały nazwę magii sympatycznej. Przykładem ich może być zadawanie ran (także śmierci) *in effigie*[7].

W tym ujęciu wbiciu igły w wizerunek wroga towarzyszyłaby głęboka wiara w to, że takie działanie przyniesie rzeczywisty i natychmiastowy skutek – śmierć lub chorobę „ofiary".

Warto tutaj przyjrzeć się pojęciu umysłowości pierwotnej u Luciena Lévy-Bruhla[8], choć jego koncepcja wpisuje się w ewolucjonistyczną wizję rozwoju społeczeństw i – podobnie jak cały ewolucjonizm – była wielokrotnie kwestionowana jako anachroniczna. Według Lévy-Bruhla, dla człowieka o umysłowości pierwotnej nie istnieje rozróżnienie na pierwowzór i obraz – zarówno jedno, jak i drugie jest dla niego jak najbardziej rzeczywiste i stanowi ten sam byt. Lévy-Bruhl pisze:

> ...jest rzeczą powszechnie znaną, że ludzie pierwotni, a nawet członkowie społeczności bardziej już zaawansowanych w rozwoju, którzy mniej lub bardziej zachowali umysłowość ludzi pierwotnych, uważają plastyczne odwzorowanie istot – czy to namalowane, czy wyryte, czy też wyrzeźbione, za rzeczywiste w tym samym stopniu, co same istoty[9].

Co więcej, obraz i pierwowzór mogą podzielić między siebie „siły życiowe". Stworzenie obrazu np. człowieka oznacza w tym wypadku oderwanie części ludzkiej osoby: „...tak więc większość Indian odmawiała, gdy miano namalować ich portret; byłoby to przekazaniem części ich własnej substancji i zdaniem się na łaskę każdego, kto wszedłby w jego posiadanie"[10].

Tak więc według Lévy-Bruhla wizerunek jest częścią człowieka – jak wynika z powyższego fragmentu, najbardziej bezbronną, zdaną na łaskę lub niełaskę otoczenia. Może stać się też obiektem agresji, co jest szczególnie bolesne, gdyż wizerunek nie może się bronić, jest bierny, a to, co go spotyka, spotyka też człowieka, którego przedstawia. Lévy-Bruhl uważa, że wynika to z odmiennego postrzegania samej istoty ludzkiej (i – w konsekwencji, wszystkich innych bytów). I tak jak człowiek współczesny postrzega

[6] J. Frazer, *Złota gałąź*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965, s. 38.
[7] M. Głowiński, *Magia, mit, fikcja*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 53.
[8] L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
[9] *Ibidem*, s. 69.
[10] *Ibidem*, s. 70.

generalnie obiektywne cechy przedmiotu lub człowieka, tak dla człowieka pierwotnego nie odgrywają one aż tak wielkiej roli – „najczęściej są one dla niego tylko znakami, nosicielami tajemnych sił, mocy mistycznych i takich, które każda istota, zwłaszcza istota żywa, może ujawnić”[11]. Podobnie rzecz ma się z nazwami i imionami, które nie są dla człowieka pierwotnego jedynie znakami odsyłającymi do istniejących obiektywnie przedmiotów, ale bytami powiązanymi w jakiś sposób ze swoimi desygnatami. Podobnie jak wizerunek, imię narażone jest na agresję:

> Indianin traktuje swoje imię nie jak zwykłą etykietkę, ale jak odrębną część swojej osoby, tak jak oczy czy zęby. Uważa on, że musiałby cierpieć tak samo na skutek nieżyczliwego użycia jego imienia, jak na skutek rany zadanej jakiejś części jego ciała[12].

Wszystko to odbywa się według Lévy-Bruhla na zasadzie mistycznej partycypacji, poddane jest prawom rządzącym prelogicznym wyobrażeniem zbiorowym. Tutaj nic nie dzieje się przypadkowo, a w działanie zasady przyczynowości wkrada się działanie zasady partycypacji, kiedy to jeden element partycypuje w wielu porządkach rzeczywistości jednocześnie, a wszystko powiązane jest ze wszystkim przy pomocy mistycznej więzi – partycypacji. Dokładnie tak samo jest z obrazem:

> ...wszelki obraz, wszelkie odtworzenie „partycypuje” w naturze, we właściwościach, w życiu tego, czego jest obrazem. Partycypacja nie powinna być rozumiana jako sposób dzielenia, jak gdyby portret np. zabierał cząstkę sumy własności lub życia, które posiada model. Umysłowość pierwotna nie widzi żadnej trudności w tym, by życie to i te własności były zarazem i w modelu, i w obrazie. Na mocy istniejącej więzi mistycznej między nimi, więzi przedstawionej pod postacią prawa partycypacji, obraz jest modelem, tak jak Bororo są ararami[13].

Dodać należy, że według Lévy-Bruhla dla człowieka pierwotnego operującego umysłowością prelogiczną i zasadą partycypacji mistycznej, nawet najdziwniejsze rzeczy wydają się całkowicie normalne – nic nie dzieje się bowiem z przypadku. Również Émil Durkheim pisał:

> ...jednakże tak naprawdę owe zdumiewające nas wyjaśnienia człowiekowi pierwotnemu wydają się czymś najzwyklejszym w świecie. Widzi w nich nie rodzaj *ultima ratio*, której rozum poddaje się ledwie w ostateczności, lecz najbardziej spontaniczny sposób wyobrażania sobie i rozumienia tego, co zauważa wokół. [...] Obrzędy, których dopełnia [...], nie są dlań bardziej irracjonalne niż dla nas metody techniczne[14].

Nieco inaczej problem istoty magii ujmuje strukturalizm. Edmund Leach zarzuca Frazerowi, że się pomylił[15] – Frazer bowiem uznawał za główny „błąd” czarownika

[11] *Ibidem*, s. 72
[12] *Ibidem*, s. 73.
[13] *Ibidem*, s. 106.
[14] É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 21.
[15] E. Leach, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej* [w:] red. M. Buchowski, *Rytuał i narracja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 42–46.

mylenie działań ekspresyjnych z technicznymi, gdy tymczasem ów „błąd" tkwi gdzie indziej. Leach rozpatruje taką hipotetyczną sytuację:

> Czarownik zdobywa próbkę włosów z głowy zamierzonej ofiary X. [...] Czarownik traktuje włosy z głowy X-a jako metonimiczny znak X-a, następnie przyjmuje, że jeśli zniszczy znak, to zaszkodzi X-owi. [...] W momencie kiedy włosy rosną na głowie potencjalnej ofiary, są one rzeczywiście metonimicznym znakiem X-a. [...] Ale w czasie kiedy włosy weszły w posiadanie czarownika, jedynym związkiem łączącym je z ich miejscem pochodzenia jest werbalna etykietka „to są włosy X-a". Teraz etykieta jest metonimicznym znakiem *włosów*, ale włosy i X istnieją oddzielnie; związek między etykietą i X-em jest tylko metaforyczny. [...] Czarownik popełnia potrójny błąd. Najpierw myli on symbol metaforyczny (tj. werbalną etykietę „to jest włos X-a") ze znakiem metonimicznym. Następnie zaczyna on traktować domniemany znak tak, jakby to była oznaka naturalna, i w końcu interpretuje domniemaną oznakę naturalną jako sygnał zdolny do wywołania automatycznych skutków na odległość[16].

Tak więc poznawczy błąd magii Leach odkrywa na poziomie interpretacji znaków. Tego rodzaju myślenie towarzyszy zaś nie tylko „pierwotnemu czarownikowi", ale obecne jest w codziennym życiu człowieka XX wieku, który popełnia „błąd czarownika", a więc dokonuje swego rodzaju myślowego skrótu w interpretacji znaków równie często, jak jego daleki kuzyn żyjący w kulturze pierwotnej.

Mimo wykazanych błędów poznawczych pierwotnej umysłowości, wiara w magię daje jej życie. Dla wierzących w nią magia rzeczywiście wywołuje skutki – rzeczywiste skutki. Przykładem może być tutaj zjawisko „śmierci wudu", kiedy to osoba, która wie, że stała się obiektem wrogiej magii (szczególnie magii wizerunkowej), rzeczywiście umiera lub popada w stan letargu. Znawczyni tematu wudu, Maya Deren, pisze:

> Powszechnie uznaje się fakt istnienia „nienaturalnej", czyli spowodowanej przez magię, śmierci oraz stanu transu czy zombizmu. Walter B. Cannon („American Antropologist", Vol. 44, No. 2 – April–June 1942) w artykule zatytułowanym *Śmierć w wudu* (*Voodoo Death*) wymienia przypadki ludzi, których „zaczarowano" na śmierć w wielu regionach, łącznie z dolną Nigerią. Wywód kończy konkluzją, że jest to rzeczywista śmierć wywołana przez wstrząs adrenalinowy[17].

Zjawiska tego typu są tak powszechne, że znalazły swoje miejsce w *Kodeksie karnym* Haiti:

> Za próbę morderstwa uznaje się użycie przeciwko danej osobie takich środków, które, nie powodując rzeczywistej śmierci, wywołują dłuższą czy krótszą letargiczną śpiączkę. Jeżeli po zastosowaniu takich środków osoba zostanie pogrzebana, czyn ten będzie uznany za morderstwo niezależnie od jego konsekwencji[18].

Podsumowując, posługiwanie się magią, w tym również magią wizerunkową – wynika ze specyficznego ukształtowania umysłowości. Myślący w sposób magiczny uznaje istnienie wzajemnych powiązań między pozornie niepowiązanymi obiektami i możliwość

[16] *Ibidem*, s. 44.

[17] M. Deren, *Taniec nieba i ziemi. Bogowie haitańskiego wudu*, Wydawnictwo „A", Kraków 2000, s. 358.

[18] *Kodeks Kryminalny Haiti* [w:] M. Deren, *Taniec nieba i ziemi. Bogowie haitańskiego wudu*, Wydawnictwo „A", Kraków 2000, s. 358.

oddziaływania między nimi na odległość, jak również uznaje tożsamość obrazu i obiektu, a przynajmniej ich bardzo ścisły związek. Zatem jeśli dokonuje agresywnego aktu na wizerunku jakiejś osoby, to wierzy, że dokonuje aktu agresywnego na tej osobie. Pragnie zadać ból i wierzy, iż rzeczywiście go zadaje. Zatem psychologicznie akt agresywny jest tu jak najbardziej realny – istnieje zamiar i działanie mające na celu wyrządzenie krzywdy. Nie jest to zatem agresja symboliczna, która polega na przeniesieniu agresji z obiektu na symbol – dla umysłowości pierwotnej symbol jest obiektem, zatem agresja wobec symbolu jest agresją wobec obiektu, a jej skuteczność nie podlega dyskusji.

Agresja symboliczna przemieszczona i instrumentalna

Dokonawszy rozróżnienia na magię i agresję symboliczną, wypada teraz przyjrzeć się bliżej samemu zjawisku agresji symbolicznej, które samo w sobie jest złożone. Pierwszym krokiem do dokonania „wewnętrznej klasyfikacji" zjawisk agresji symbolicznej będzie przytoczenie koncepcji Sapira – podziału symbolizmu na emocjonalny (skondensowany) i referencyjny.

Koncepcja ta znalazła się m.in. w opracowanym przez Sapira haśle „Symbolizm" w *Encyklopedii nauk społecznych*[19]. Sapir zwraca tutaj uwagę na dwie istotne cechy symbolu – symbol odsyła do rzeczywistości poza nim, jest substytutem czegoś zupełnie innego oraz w pewien sposób „kondensuje energię" oznaczania. Z tych właściwości wynikają dwa rodzaje symbolizmu – do pierwszej cechy odnosi się symbolizm referencyjny (a więc polegający na oznaczaniu, odsyłaniu do rzeczywistości pozasymbolicznej), do drugiej zaś – skondensowany (emocjonalny, pozwalający na emocjonalne wyładowanie, zakorzeniony w podświadomości, wieloznaczny).

Symbolizm referencyjny działa przez mechanizm oznaczania (odnoszenia symbolu do jego znaczenia) i według Sapira rozwinął się na podstawie symbolizmu opartego na emocjach poprzez komplikowanie się znaków. Symbolizm skondensowany opiera się na podświadomym kojarzeniu zjawisk, przy czym dużą rolę odgrywają tu emocje oraz osobowość. Na jakim więc typie symbolizmu opierałaby się agresja symboliczna? W ogólności – na obu. Zastosowanie jednak różnych typów symbolizmu daje różne rodzaje agresji symbolicznej.

W przypadku zastosowania symbolizmu skondensowanego (emocjonalnego) mielibyśmy do czynienia z prostą agresją symboliczną opartą na przemieszczeniu i wyładowaniu energii na obiekcie innym niż ten wywołujący agresję. Sam mechanizm odnoszenia i wyboru obiektu zastępczego jest tutaj podświadomy – Sapir[20] podaje przykład człowieka, który czuje wrogość i zachowuje się agresywnie wobec osoby przypominającej mu ojca, który budził w nim agresję. Symbolizm skondensowany wypracował wiele mechanizmów przenoszenia emocji z obiektów rzeczywistych na znaki – jak potrząsanie pięścią, kiedy źródło agresywnych odczuć jest nieobecne. Istotne, że mechanizm ten jest nieświadomy, a obiekty wyładowania agresji – czasem mogą wydawać się zupełnie przypadkowe i niepowiązane z pierwotnym bodźcem wyzwalającym agresję. Do wyboru

[19] E. Sapir, *Symbolism* [w:] *Encyclopaedia of the Social Sciences,* red. E.R.A. Seligman, A. Johnson, vol. 14, The Macmillan Company, New York 1935, s. 492–495.

[20] *Ibidem*, s. 493.

takiego a nie innego obiektu prowadzi wiele asocjacji, wynikających z różnych frustracji i przemieszczeń. Tego rodzaju agresję symboliczną można nazwać afektywną.

Warto tutaj przytoczyć teorię frustracji-agresji, zakładającą hierarchię reakcji na sytuację frustrującą, kiedy to jednostka testuje kolejno możliwość reakcji na sytuację frustrującą. Jeżeli pierwsza w jednostkowej hierarchii reakcja z jakichś przyczyn nie może być zastosowana – testuje się następną w kolejce. Można to odnieść również do potencjalnej hierarchii obiektów, na jakich wyładować się może agresja. Jeżeli wyładowuje się na obiekcie będącym źródłem frustracji – jest to agresja „zwykła". Jeżeli z jakichś przyczyn agresja nie może zostać wyładowana na tym obiekcie – wtedy jednostka wyładowuje swoją agresję na obiektach innych. Wybór obiektów dokonuje się podświadomie, przez „testowanie" kolejnych obiektów dobieranych na zasadzie symbolizmu skondensowanego. Łańcuch tych skojarzeń może być długi i stopniowo oddalać się od początkowego źródła agresji, dochodząc do obiektów przypadkowych (tłuczenie talerzy czy kopanie krzesła może być tu wyrazem bezsilności w wyładowywaniu agresji) i wreszcie – do aktów autoagresji (czyli przysłowiowego „walenia głową w mur").

Przykładowo więc prześladowanie czarownic i „kozłów ofiarnych" uznać należy za agresję symboliczną o charakterze symbolizmu skondensowanego. W postaci „demonicznej wiedźmy" skondensowały się bowiem wszystkie największe lęki epoki średniowiecza i renesansu, stała się ona symbolem wszelkiego zła i tego zła przyczyną. Jednak – jak już wspominałam – „demonicznych wiedźm" w takiej postaci, jakiej chcieliby prześladowcy, nigdy nie było. To konstrukt stworzony na potrzeby prześladowania. W tym wypadku to nie rzeczywistość kreowała znak, ale na odwrót – znak wykreował rzeczywistość. Skoro więc „demoniczna wiedźma" okazała się znakiem pozbawionym desygnatu, stosując znaki selekcji ofiarniczej, pozbywano się kolejnych przybliżeń demonicznej wiedźmy aż do „wyczerpania asortymentu". Mechanizm prześladowań był tu – podobnie jak i w innych przypadkach prześladowania „kozłów ofiarnych" – nieświadomy, a prześladowcy przekonani o słuszności swoich poczynań i niezaprzeczalnej winie oskarżonych.

Inaczej działa symbolizm referencyjny. Tutaj mechanizm odnoszenia symbolu do jego znaczenia jest jasny, nieskryty w mrokach podświadomości – polega na konwencji, uznaniu społecznym, że dany znak odnosi się do danego znaczenia. Symbolizm dostarcza obiektu zastępczego do rozładowania agresji, ale na poziomie świadomym – jak u osób dających wyraz swojej niechęci do polityków startujących w wyborach przez niszczenie ich plakatów wyborczych lub w przypadku porzuconej dziewczyny niszczącej zdjęcia byłego ukochanego. To jednak nie wyczerpuje możliwości zastosowania symbolizmu referencyjnego w wyładowywaniu agresji. Otóż można wyodrębnić jeszcze inny rodzaj agresji symbolicznej, różnej od przemieszczonej agresji, wynikającej z niemożności wyładowania negatywnych emocji na obiekcie je wywołującym. Rodzaj ten nazwę roboczo „symboliczną agresją instrumentalną".

Symbole i wizerunki to niezwykle ważny element „kapitału kulturowego" danej grupy – są elementem kluczowym, niezwykle ważnym dla członków grupy, służą identyfikacji i budowaniu jej tożsamości. Takie symbole i przedstawienia są chronione, otaczane szacunkiem, ale przez to również podatne na profanację, która również jest działaniem o charakterze agresji symbolicznej.

Zagadnienia związane z fenomenem symbolizmu w powiązaniu z tożsamością grupową (a co za tym idzie – ze zjawiskiem międzygrupowego konfliktu, w którym

jedną z broni jest właśnie symboliczna agresja instrumentalna) porusza Zdzisław Mach w swojej pracy *Symbols, Conflict and Identity*[21]. Zdzisław Mach rozumie tożsamość jako dynamiczny, zmieniający się w czasie konstrukt, za pomocą którego jednostka identyfikuje się z własną grupą w opozycji do grup obcych. Nie jest to więc jeden, raz na zawsze określony stan, ale proces, który zależy od kontekstu, sytuacji, otoczenia i układu sił pomiędzy grupami. W zależności od sytuacji bowiem różne aspekty tożsamości zyskują różną wartość i stają się dominujące. Ponadto człowiek posiada wiele różnych tożsamości, które związane są z jego przynależnością do różnych grup – rodziny, klasy społecznej, grupy zawodowej, etnicznej, narodu itp. I tutaj również w zależności od kontekstu społecznego i sytuacyjnego uruchamiane są różne tożsamości.

Tożsamość budowana jest „w opozycji do" – innej grupy etnicznej, narodowej, zawodowej, klasowej itp. Jest dynamicznym procesem powstającym i rozwijającym się w czasie, polegającym na identyfikacji, postrzeganiu i interpretowaniu różnic, budowaniu relacji z innymi grupami. Szczególnej wagi różnice te nabierają w sytuacji konfliktu, kiedy to zostają wyolbrzymione, często doprowadzone do skrajności i zinterpretowane w kategoriach opozycji dobro – zło. Wtedy dominować zaczynają te aspekty tożsamości, które są najbardziej opozycyjne w stosunku do skonfliktowanej grupy, świat podzielony zostaje na „nasz" i „tych onych". Zjawisko tożsamości jest ponadto zbudowane na formach symbolicznych. Poza tym istotne jest przypisanie symbolowi cech niejednoznaczności i ambiwalencji. Symbol – jako że zawsze odsyła do zjawiska jakościowo innego od siebie, niewyprowadzalnego z niego – oparty jest na konwencji kulturowej i umowie. Symbole – podobnie jak tożsamość – mają charakter kontekstualny i w zależności od kontekstu odsyłają do innych znaczeń.

Arbitralność, metaforyczność i powiązanie z charakterystycznymi dla danej grupy kodami kulturowymi sprawiają, że symbole są hermetyczne dla grup obcych i stanowią podstawę jej identyfikacji. Granice dzielące grupy są więc oparte na formach symbolicznych – do których zalicza się też rytuały i mity. Nie trzeba przypominać, jak wielką rolę w budowaniu identyfikacji etnicznej i narodowej spełniają mity genealogiczne. Mity również zawierają wskazówki dotyczące organizacji życia w grupie, moralności, społecznego porządku itp. Usankcjonowane są one autorytetem przodków, odwieczną mądrością mitycznej przeszłości i tradycji. Podobnie rytuał konsoliduje grupę, zapewnia jej ciągłość, jak również sankcjonuje symbolicznie zmiany. Formy symboliczne legitymizują więc społeczny porządek, reprezentują normy, wartości i cele społeczeństwa – czyli kreują jego tożsamość. Symbole nigdy nie są obojętne emocjonalnie. Zawsze zawierają ładunek emocjolnalno-uczuciowy, nie są abstrakcją, ale konkretnymi, realnie istniejącymi bytami, których istnienie wywołuje pewne określone skutki. Są powiązane z ludzkimi zachowaniami, stymulują do pewnych konkretnych działań i te działania warunkują.

Tak jak w sytuacji konfliktu lub kryzysu uruchamiane są pewne aspekty tożsamości, tak również sytuacje te wymagają pewnych działań symbolicznych. Polegają one na wyznaczeniu klarownych i jasno rozpoznawalnych granic między grupami i nakreśleniu schematów interakcji między skonfliktowanymi grupami. Często dochodzi do wytworzenia „ideologii konfliktu", w której ustanawiany jest symboliczny obraz obu grup – własnej jako tej „dobrej" (we wszystkich aspektach) i obcej jako jednoznacznie

[21] Z. Mach, *Symbols, Conflict and Identity*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1989.

„złej". Świat zostaje podzielony na domeny dobra i zła, a konflikt międzygrupowy zostaje zinterpretowany w kategoriach odwiecznego zmagania światła i ciemności. Ideologia ta zostaje oczywiście wyrażona w formach symbolicznych.

Koncepcje te można łatwo odnieść do zjawiska instrumentalnej agresji symbolicznej. Skoro symbole są tak ważne dla tożsamości grupy, oprócz tego podatne na profanację oraz realne poprzez konsekwencje swojego istnienia, to agresja wobec takich symboli powinna być dla grupy odczuwalna i mieć realne konsekwencje. Taka agresja byłaby więc – z jednej strony symboliczna (bo wymierzona w symbole), z drugiej – instrumentalna (gdyż działania tego rodzaju byłyby środkiem do celu, jakim jest uderzenie w grupę poprzez atak na jej symbole). Byłaby to agresja przemieszczona, ale na obiekt powiązany z faktycznym obiektem agresji w taki sposób, że uderzenie w obiekt zastępczy powoduje reakcję obiektu faktycznego. Obiekt faktyczny – nieosiągalny, trudno dostępny dla agresora, jak np. grupa narodowa, religijna, system społeczny, polityczny, ekonomiczny itp., które do tego opierają swoją tożsamość na symbolach właśnie – jest w swoich symbolach najbardziej wrażliwy na agresję, która dotykając symbolu, dotyka wszystkich elementów systemu. Tak więc agresja symboliczna ma tutaj jak najbardziej prawdziwe skutki – właśnie dla owego faktycznego obiektu agresji, trafionego precyzyjnie wymierzonym rykoszetem, poprzez celowanie w centralne dla danego systemu punkty – jego symbole, miejsca o zagęszczonym, zwielokrotnionym znaczeniu – agresja symboliczna wywołuje realne szkody.

W takich właśnie kategoriach Jean Baudrillard interpretuje terrorystyczny atak na World Trade Center – jako gigantyczny akt agresji symbolicznej, wymierzony w punkt, gdzie kondensowały się symboliczne i kulturowe znaczenia Ameryki:

> ...choć wieże były zarówno obiektem architektonicznym, jak i symbolicznym, to oczywiście obiekt symboliczny był tu celem. Można też sądzić, że to fizyczne zniszczenie wież pociągało za sobą ich symboliczny upadek. Jest jednak odwrotnie: to agresja symboliczna pociągnęła za sobą skutek fizyczny. Jakby potęga, która aż do tej pory podtrzymywała wieże, nagle utraciła cały swój impet[22].

Tak ujęta agresja symboliczna wydaje się niebezpiecznie podobna do magii – mamy tu bowiem atak na obiekt symboliczny i realny efekt u obiektu z tym symbolem powiązanego, chłodną kalkulację skutków i precyzyjnie zaplanowane działanie. Magia jednak opiera się na innych podstawach, popełnia błąd logiczny, wierząc, że poprzez oddziaływanie na obiekt symboliczny bezpośrednio wpływa na obiekt faktyczny. Instrumentalna agresja symboliczna również pragnie oddziaływać na obiekt faktyczny poprzez obiekt symboliczny, ale czyni to pośrednio. Nie działają tu proste analogie – ukłucie lalki nie wywołuje bólu u człowieka – ale łańcuch przyczyn i skutków, w którym pierwszym ogniwem jest agresja wobec symbolu (np. flagi państwowej), a ostatnim: gniew, ból lub cierpienie obiektu faktycznego (a więc jednostek identyfikujących się jako przynależące do danej grupy narodowej). Agresja symboliczna w takiej niebezpiecznej formie wywołać może przeciwreakcję w postaci agresji realnej.

Żeby mechanizm instrumentalnej agresji symbolicznej zadziałał tak, jak powinien, muszą zostać spełnione pewne warunki. Po pierwsze, na przedmiot działania agre-

[22] J. Baudrillard, *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 45.

sywnego musi zostać wybrany taki obiekt, który jest dla grupy będącej celem owego działania istotny, ważny (o którym wiadomo, że jego sprofanowanie „zaboli"). Po drugie – akt agresji wobec tego symbolu musi zaistnieć w świadomości obiektu faktycznego. Świadomość, że ważny dla tożsamości symbol został sprofanowany, budzi gniew, ból, wściekłość i nierzadko – agresywną przeciwreakcję. W tym punkcie rysuje się kolejna różnica między instrumentalną agresją symboliczną a magią – czarownik uprawia swoje czary w zaciszu domowym, wierząc w skuteczność magii wynikającą z niej samej. Skuteczność instrumentalnej agresji symbolicznej wynika z jej publicznego charakteru, jest oddziaływaniem na świadomość powszechną.

Instrumentalna agresja symboliczna jawi się więc jako broń „terrorystyczna", w której oddziaływanie na niewielki element – symbol lub tę część całości, w której kondensuje się najwięcej kulturowych znaczeń – wywołuje szeroki oddźwięk, przy czym agresor może pozostać ukryty, unika bezpośredniej konfrontacji, gdyż jest za słaby, by stanąć wobec całej zaatakowanej rzeczywistości.

Tego rodzaju agresja jest więc bronią słabych, a także tych, którzy w hierarchii społecznej zajmują niższą pozycję. Jest doskonałym narzędziem w walce z samym systemem oraz tymi, którzy w systemie stoją „wyżej", reprezentują status lub władzę. Przed agresją symboliczną nie sposób bowiem się bronić, a w przypadku gdy agresor nie ujawnia się – nie sposób nawet zareagować.

Warto wrócić jeszcze do wspominanej przez Macha ideologii konfliktu, kiedy to międzygrupowy konflikt zostaje zinstytucjonalizowany i wpisany w symboliczny porządek istnienia skonfliktowanych grup (wrogowie uzasadniają nawzajem swoje istnienie w takiej a nie innej formie). W tej sytuacji agresja właśnie symboliczna działa na zasadzie rytuału, który pozornie atakując wroga, umacnia i na nowo ustanawia „ład konfliktu" między takimi grupami. Eric Rothenbuhler pisze:

> Konflikt społeczny ma często również strukturę rytuału, przynajmniej w dwóch postaciach. Pierwszy to rytualna ekspresja okresowych konfliktów. [...] Rytuały wykorzystywane w taki sposób w istocie podtrzymują ład, lecz jest to ład konfliktu. [...] Drugi rodzaj konfliktu o strukturze rytuału uwidacznia się w wydarzeniach o charakterze bardziej epizodycznym i antyinstytucjonalnym. Strajki okupacyjne, marsze protestacyjne, palenie kukieł, pogróżki słowne, śpiewy itd. stanowią zachowania, które – by odwołać się do naszej definicji rytuału – mają symbolicznie oddziaływać na życie poważne. Również w tym przypadku struktura rytualna wyraża i podtrzymuje ład społeczny, lecz jest to ład protestu, ekspresja niezgody[23].

Agresja symboliczna w wydaniu instrumentalnym może więc służyć do różnych celów – od „terrorystycznego" ataku na obiekt faktyczny za pośrednictwem jego symboli, do rytualnego potwierdzania ładu opartego na ideologii konfliktu. Rzeczywistość aktów agresji symbolicznej jest więc bardzo bogata, obejmuje różne zjawiska spełniające różne funkcje.

[23] E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 64.

Krótki przegląd zjawisk o charakterze agresji symbolicznej

Agresja symboliczna jest zjawiskiem bezpośrednio obecnym w naszym otoczeniu – od „wojen" widocznych w przestrzeni publicznej, zarówno tej realnej (a więc na murach), jak i wirtualnej (a więc w Internecie), po prześladowanie kozłów ofiarnych w życiu publicznym[24].

Warto najpierw przyjrzeć się aktom agresji symbolicznej, które spotkać można na ulicach naszych miast – na murach. Nadawcami tego rodzaju agresywnych komunikatów są głównie młodzi, a przecież agresja symboliczna w jej „terrorystycznym" instrumentalnym wydaniu jest bronią słabych, a do takiej grupy zaliczyć można młodzież – szczególnie tę zmarginalizowaną, poddaną nieustannej frustracji wynikającej z braku perspektyw i nierzadko patologicznej sytuacji społecznej, w której zmuszona jest dorastać. Akty agresji symbolicznej w tym przypadku mogą mieć charakter indywidualny lub grupowy, tj. podmiotem lub przedmiotem aktów agresywnych może być jednostka lub grupa, we wszystkich możliwych konfiguracjach, tj. jednostka – jednostka (np. „Renata, ty zgnity zębie"), jednostka – grupa („Łysy pie...li konfidentów"), grupa – grupa („Wisła ch..., Cracovia was wymorduje"), grupa – jednostka („Balcerowicz musi odejść"). Napisy te w przypadku inwektyw – są narzędziem w „interpersonalnej walce".

Akty agresji tego rodzaju mają oddziaływać niejako rykoszetem – skierowane do konkretnej osoby, ale umieszczone w przestrzeni publicznej, mają odnosić skutek właśnie przez upublicznienie okazywanych w ten sposób intymnych uczuć i emocji. Umieszczenie w przestrzeni publicznej inwektywy pod czyimś adresem jest bolesne dla adresata dlatego, że jego imię szargane jest publicznie, słuszne lub nie oskarżenie lub potwarz mają szansę napotkać potencjalnie nieskończenie wiele odbiorców, podczas gdy ofiara takiego ataku nie ma w zasadzie szans obrony. Jeżeli zna swojego adwersarza, może najwyżej odpowiedzieć inwektywą na sąsiedniej ścianie. Często zdarza się jednak, że osoba będąca adresatem tego rodzaju przekazu nie wie, kto jest jego nadawcą – może się jedynie domyślać, a często w ogóle jest on jej nieznany. Rysuje się tutaj ciekawa sytuacja komunikacyjna, w której nadawca pozostaje zakryty, podczas gdy odbiorca wystawiony jest na widok publiczny. Sytuacja tego rodzaju odpowiada sformułowanej przeze mnie definicji agresji instrumentalnej – używając agresji symbolicznej wobec wartości, jaką jest imię (które należy do symbolicznego kapitału, jakim zaatakowana osoba dysponuje), umieszczając dodatkowo widzialny znak aktu agresji – napis – tak, aby zaatakowana osoba wiedziała o jego istnieniu, agresor dokonuje „terrorystycznego" zamachu za pomocą agresji symbolicznej na godność zaatakowanej osoby.

Komunikacja tego rodzaju pomaga ponadto uniknąć bezpośredniej konfrontacji, nadawca (a więc agresor) pozostaje bezpiecznie ukryty, uniemożliwiając przez to odbiorcy obronę. Podobny sposób wyrażania swoich negatywnych emocji – jednak dużo bardziej kurtuazyjny – opisuje Zofia Podobińska w przypadku zanzibarskich kobiet[25]. Wypisują one na niewielkich, noszonych przy sobie chustach, zwanych *kanga*, hasła i sentencje (najczęściej o charakterze metaforycznym) komentujące bieżące wydarzenia

[24] Agentów, gejów, liberałów, żydów, masonów itp. – tym zagadnieniem nie będę się zajmować – jest to temat na oddzielną publikację.

[25] Z. Podobińska, *Złość wypisana. Kanga jako forma komunikacji zanzibarskich kobiet* [w:] *Anatomia gniewu. Emocje negatywne w językach i kulturach świata*, red. A. Duszak, N. Pawlak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 189–199.

(najczęściej ze sfery kontaktów międzyludzkich), np. nieprzyjazne zachowanie sąsiadki. Owe sentencje są często tak wieloznaczne, że można zaprzeczyć ich „agresywnemu" charakterowi. Tak więc nadawca jest chroniony przez wieloznaczność wypowiedzi, chociaż odbiorca zwykle domyśla się, że przekaz jest skierowany do niego. Do otwartej konfrontacji jednak nie dochodzi – napisy załatwiają sprawę.

Unikatowym i bez precedensu wydarzeniem o charakterze również agresji symbolicznej było „zjawisko Józefa Tkaczuka" – woźnego z jednej z warszawskich podstawówek, który stał się bohaterem niezliczonych napisów na murach początkowo tylko Saskiej Kępy, później – całej Warszawy. Fenomen Tkaczuka szczegółowo opisuje Roch Sulima[26]. „Tkaczukland" staje się dla niego punktem wyjścia szerszej refleksji na temat kultury młodzieżowej, sytuacji młodzieży oraz pisania po murach. Sulima wspomina, jak to na warszawskiej Saskiej Kępie pojawiać zaczęły się napisy z Tkaczukiem w roli głównej – początkowo były to standardowe inskrypcje „Józef Tkaczuk" lub „Tkaczuk"[27]. Potem inskrypcje zaczęły się różnicować – nazwiskiem Tkaczuka „nazywano" różne miejsce – była „Szkoła im. Józefa Tkaczuka", „Most Józefa Tkaczuka", „Park Tkaczuka", Tkaczuk witał i żegnał podróżujących przez Pragę i Saską Kępę. „Niech żyje Józef Tkaczuk", „Oddać kwiaty Tkaczukowi", „Tkaczuk naszym idolem", „Witamy w Tkaczuklandzie" – pisano po murach. W czasie kampanii wyborczej Tkaczuk „został" kandydatem – pojawiły się napisy „Tkaczuk na prezydenta", „Tkaczuk naszym kandydatem". Wikipedia (zamieszczająca obszerny artykuł pod hasłem „Józef Tkaczuk") podaje:

> ...w okresie wyborów parlamentarnych w roku 1993 fenomen ten przekształcił się w happening – Józef Tkaczuk posiadał własne plakaty jako osoba startująca z fikcyjnej listy nr 68 wraz z programem wyborczym. Tego typu napisy pasożytowały także na plakatach wyborczych innych kandydatów czy partii politycznych[28].

Tkaczuk był zjawiskiem niepowtarzalnym – próbowano jeszcze później powtórzyć ten fenomen z różnymi innymi nazwiskami, nigdy jednak nie udało się osiągnąć takiego zasięgu, takiej rozpoznawalności. Tkaczuk stał się „osobą publiczną", bohaterem dowcipów, komiksów, „ikoną kontestacji" wczesnych lat dziewięćdziesiątych.

Kim zatem był Tkaczuk i dlaczego akurat on stał się w krótkim czasie „osobą publiczną"? Sulima argumentuje, że klucz do rozwiązania zagadki Tkaczuka znajduje się w znaczeniu samej sytuacji – mamy tu po jednej stronie groźnego woźnego, symbolizującego represyjny porządek szkoły, i uczniów, którzy z jednej strony Tkaczuka się boją, z drugiej – pogardzają nim. Szanse w tej walce są nierówne, a bezpośrednia konfrontacja niebezpieczna. Co zatem robią uczniowie? Sulima pisze:

> Z psychologicznego punktu widzenia inskrypcje „JT" są swego rodzaju identyfikacją z nosicielem tego imienia, czy też – jak powiada psychologia stresu – identyfikacją ze stresorem, odbieraniem mu „czegoś" (tu: zawładnięcie jego imieniem), osłabieniem jego siły, ujawnieniem jego tajemniczej (medialnej) funkcji. To swego rodzaju „zastąpienie" jego osoby, przejęcie funkcji i atrybutów, a ostatecznie przemiana statusu (JT – idolem, premierem, prezydentem, posłem). Napisy „JT" mogą więc symbolizować wszelkie zagrożenia, obawy

[26] R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 53–93.

[27] *Ibidem*, s. 56.

[28] http://pl.wikipedia.org/wiki/J%C3%B3zef_Tkaczuk

> i niepokoje: szkolne, domowe, publiczne; mogą znaczyć chwilowe przejęcie jego (dozorcy, woźnego) pozycji strukturalnej, innymi słowy – kreację quasi-rzeczywistości, zgrywę, zabawę. Jest to ostatecznie agresja symboliczna zamiast realnej, agresja znana chociażby z sytuacji karnawałowych, sprowadzająca się do rzucania wyzwisk, obelg, inwektyw oraz aktów „przemianowywania"[29].

Tak ujęty Tkaczuk nie jest już Tkaczukiem – woźnym z warszawskiej podstawówki – staje się „królem karnawału", „księciem głupców"[30]. Cała sytuacja nabiera zaś cech karnawału, agresji symbolicznej i komunikowania rytualnego[31]. Podobne sytuacje często zdarzają się w szkołach, gdzie ofiarami aktów agresji symbolicznej padają nauczyciele. Szarganie autorytetów – takich jak nauczyciel, wychowawca, dyrektor szkoły – jest w środowisku młodzieży na porządku dziennym, ujawnienie imienia nielubianego nauczyciela w towarzystwie inwektywy odbiera mu moc, ośmiesza, sprowadza na bezpieczny poziom.

Innym aspektem tego problemu jest fakt, że zachowania agresywne wśród młodzieży rodzą się często z frustracji i bezsilności wywołanej sytuacją w szkole, w której niejednokrotnie stosuje się różne rodzaje przemocy jako „metody wychowawczej". Na problem ten zwraca uwagę Marek Jędrzejewski:

> Jak dowodzą badania m.in. z socjologii wychowania – młodzież polska doświadcza różnych form jawnej i ukrytej przemocy, w tym przemocy symbolicznej. Przemoc w polskiej szkole stała się swoistą metodą wychowawczą, dosyć rozpowszechnioną. Polega ona na wymuszaniu, częstokroć szlachetnych celów wychowawczych, za pomocą różnego rodzaju form jawnej i ukrytej przemocy. [...] Surowe karanie dzieci, co jest najbardziej rażącą formą wychowawczą [...] nie jest problemem pojedynczej szkoły, jest wręcz normą obyczajową, często prawnie usankcjonowaną. Występuje w wielu instytucjach wychowujących i opiekuńczych[32].

Przemoc rodzi więc przemoc, jednak ani jedna, ani druga przemoc nie wyraża się wprost – tak jak przemoc nauczycieli wobec uczniów manifestuje się bardziej w szykanowaniu niż w aktach otwartej agresji, tak też agresja uczniów wobec nauczycieli znajduje ujście m.in. w aktach agresji symbolicznej – w wypisywaniu na murach szkoły, w ubikacjach i na szkolnych ławkach niecenzuralnych określeń pod adresem nauczycieli.

Tego rodzaju „bazgroły" w funkcji inwektyw można uznać za akty agresji symbolicznej, przemieszczonej z obiektu na jego imię, rozładowanej za pomocą wypisywania inwektyw w miejscach publicznych. Sulima – komentując pracę W.J. Żelwisa o kulturowych funkcjach inwektywy – pisze:

> ...inwektywy, przekleństwa, wyzwiska to wykładniki progów kultury, innymi słowy, werbalna agresja zamiast fizycznej („albo zaklnie, albo uderzy") [...] Rytulano-magiczne znaczenia

[29] R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 70.

[30] J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1995, s. 151.

[31] E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.

[32] M. Jędrzejewski, *Młodzież a subkultury*, Wydawnictwo Akademickie „Żak", Warszawa 1999, s. 53–54.

przekleństw czy inwektyw osłabły na rzecz znaczeń katartycznych. *Katharsis* leży u podstaw inwektywy jako zjawiska socjologicznego[33].

Rozważając problemy związane z agresją symboliczną w kontekście młodzieżowym nie sposób nie dotknąć problemu skonfliktowanych grup subkulturowych. Jednym z ich konstytutywnych elementów jest „święta wojna", w której niezwykle istotne są właśnie symbole i emblematy. Do najgłośniejszych i najlepiej widocznych zjawisk tego rodzaju należała (bo w sumie odeszła już w przeszłość) wojna między subkulturami skinów i punków.

Swoistym warunkiem istnienia obu grup było istnienie grupy przeciwnej, która stawała się wrogiem. Wokół walki z owym wrogiem konsolidowała się grupa. Afirmacji własnych wartości towarzyszyło napiętnowanie wartości grupy przeciwnej, stygmatyzacja obcego. Subkultury młodzieżowe charakteryzowały się bowiem silną polaryzacją i rozgraniczeniem na swoich i obcych, które mogło przybierać różne nasilenie. Bardzo ważnym elementem dla obu subkultur była swoista „walka na murach" – polegała ona na atakowaniu subkultury przeciwnej oraz przemalowywaniu napisów umieszczonych przez wrogów – do symboli grupy przeciwnej domalowywano „szubienicę", przekreślano je, a „powieszone" symbole własnej grupy przemalowywano na symbole wrogiej subkultury.

W przypadku symbolicznej wojny między skinami a punkami mamy do czynienia z dwoma aspektami – wewnątrzgrupowym, polegającym na umacnianiu spoistości grupy, integrowaniu jej wokół wspólnych symboli, haseł i wyrażanych w nich idei (o wyraźnie rytualnym charakterze), oraz międzygrupowym, polegającym na wymianie ciosów między dwiema zwalczającymi się grupami. Obiektem ataków werbalnych jest wroga grupa subkulturowa oraz jej symbole. Publiczny zaś charakter owej „wymiany ciosów" zaostrza konflikt między grupami, które nierzadko w realnej przestrzeni nie miały nigdy okazji się spotkać. Jednocześnie działania o charakterze agresji symbolicznej są formą agresji przemieszczonej – a więc przez nie dokonuje się rozładowanie frustracji, a sam akt agresywny zamiast w człowieka – zostaje wymierzony w obiekt zastępczy lub w sposób zastępczy zaspokojony. Jednak jednostkowe rozładowanie nie przyczynia się do rozładowania agresji między wrogimi grupami – a raczej tę walkę zaostrza. Akty agresji symbolicznej w tym wypadku prowadzą do eskalacji konfliktu, w grupowym wymiarze. Mamy tu ponadto do czynienia z instrumentalnym wymiarem agresji symbolicznej – obie subkultury traktują swoje symbole bardzo poważnie i każde ich nadużycie jest obrazą dla grupy.

Warto tutaj zastanowić się nad niezwykłą nośnością miejskiej ściany jako kontekstu działań o charakterze agresji symbolicznej. Najprawdopodobniej kluczem do rozwiązania problemu jest właśnie publiczny charakter tego rodzaju działań, umożliwiający agresorowi pozostanie w ukryciu oraz atakowanie społecznego wizerunku swojego przeciwnika inwektywami i szarganiem jego symboli. Zjawisko pisania po murach, umieszczania w przestrzeni publicznej różnego rodzaju *graffiti*, w tym aktów agresji symbolicznej, jest podobno tak stare, jak nasz gatunek. Artysta plastyk Edward Lutczyn tak streszcza jego historię:

[33] R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 74.

> ...a przecież historia „graffiti" jest tak stara, jak historia ludzkości. Groty mieszkalne w Lascaux w Montignac do 1963 r. cieszyły oczy zwiedzających rysunkami naskalnymi. Zamknięto je dla publiczności, gdyż wzmożony ruch turystyczny zagrażał zniszczeniem powstałym 15 000 lat przed n.e. malowidłom. Wykopaliska w Pompei odsłoniły liczne „graffiti", spośród których napis „Festus hic fitutit cum Sodalibus" (co w przybliżeniu oznacza „W tym miejscu Festus robił to z Sodabiusem") jest jednym z bardziej niewinnych. Z wielkim zapałem oddawano się również modzie wykonywania „graffiti" w starożytnym Egipcie, umieszczając hieroglify gdzie się tylko dało[34].

Jerzy Duda-Gracz wspomina znaki Polski Walczącej, tużpowojenne „3 x TAK"[35]. Komunizm przyniósł spiętrzenie tego rodzaju przekazów w przestrzeni publicznej, o wyraźnie antagonizującym się charakterze – z jednej strony były to wiernopoddańcze „Partia z Narodem", z drugiej – opozycyjne „wrona skona". Wysyp spontanicznych napisów przyniosły lata osiemdziesiąte, z karnawałem Solidarności i stanem wojennym. Wtedy na murach pojawiać zaczęły się napisy w stylu „Telewizja kłamie", „Zima wasza, wiosna nasza"[36]. Bohaterami napisów stali się generał Jaruzelski oraz symbolizująca go wrona, Jerzy Urban i inni. Za pomocą absurdu – również na murach walczyła „Pomarańczowa Alternatywa"[37], atakująca świętości komunizmu, przewrotnie i symbolicznie podkopując fundamenty systemu. Tak więc *graffiti* oraz inne formy pisania po murach w funkcji aktów agresji symbolicznej mają długą tradycję i nie muszą odnosić się tylko do interpersonalnych przepychanek między uczniami podstawówek.

Dzisiaj na murach miejsce wojny skinów i punków zajęły boje pseudokibiców. W pewnych aspektach stali się oni spadkobiercami subkultury skinheadów, ze względu na kult siły, rasizm i agresywność. Członkowie grup pseudokibiców najczęściej pochodzą z jednego osiedla (co często podkreślają), można nawet mówić o swoistym dziedziczeniu przynależności klubowej (np. tradycyjnie osiedle Azory kibicuje klubowi TS Wisła), swoistej socjalizacji, wychowaniu przez rodzinę, grupę rówieśniczą (szczególnie grupy odniesienia starszych chłopców) do kibicowania określonej drużynie piłkarskiej. Sympatie wobec grupy obcej są postrzegane w kategoriach wstydu, zdrady.

Kibice krakowskich drużyn piłkarskich są mocno skonfliktowani, a w „świętej wojnie" między Wisłą a Cracovią, a także między każdymi innymi grupami pseudokibiców – oprócz noży i kijów baseballowych – udział biorą emblematy, symbole – a więc szaliki, wlepki, napisy na murach.

Napisy umieszczane na murach przez kibiców mają dwojaki charakter – są albo afirmatywne w stosunku do własnej drużyny („Wisła pany", „Cracovia rządzi" itp.) lub obraźliwe i agresywne w stosunku do drużyny przeciwnej („Wisła k..." itp.). Repertuar haseł oraz sloganów jest ubogi i schematyczny, często to tylko nazwa wybranego klubu piłkarskiego (może występować z nazwą miasta lub dzielnicy, z której pochodził malujący – „Wisła Azory", „Siarka Tarnobrzeg"). Spotkać się można z próbami wyjścia poza

[34] E. Lutczyn [w:] *Polskie mury. Graffiti – sztuka czy wandalizm?*, oprac. R. Gregorowicz, J. Waloch, Wydawnictwo „Comer", Toruń 1991, brak numeracji stron w albumie.

[35] J. Duda-Gracz [w:] *Polskie mury. Graffiti – sztuka czy wandalizm?*, oprac. R. Gregorowicz, J. Waloch, Wydawnictwo „Comer", Toruń 1991, brak numeracji stron w albumie.

[36] K. Andracki [w:] *Polskie mury. Graffiti – sztuka czy wandalizm?*, oprac. R. Gregorowicz, J. Waloch, Wydawnictwo „Comer", Toruń 1991, brak numeracji stron w albumie.

[37] M. Jędrzejewski, *Młodzież a subkultury*, Wydawnictwo Akademickie „Żak", Warszawa 1999, s. 207–210.

schematyczny kształt napisów, próbami „stadionowej poezji" („My zdobywcy wielu głów podniesiemy rękę i krzykniemy znów – TO MY CRACOVIA ŁOWCY PSÓW!" – nieistniejący już napis umieszczony w klatce schodowej bloku przy ulicy Marii Jaremy 23, osiedle Azory) lub patetycznymi wyznaniami przywiązania do własnego klubu („Żyjemy dla Wisły" – Azory, ul. Makowskiego). Język tych wypowiedzi stosuje równie często patos („Siarka Tarnobrzeg – lordowie Podkarpacia", nieistniejący napis umieszczony na dworcu PKS w Tarnobrzegu), jak i wulgarność, dosłowność oraz brutalność („Zaj... my was wszystkich siekierami" – osiedle Ruczaj, ul. Rostworowskiego).

Krakowska – i nie tylko – „święta wojna" kibiców ma też wymiar antysemicki. Klub Cracovia stereotypowo łączony jest z pochodzeniem żydowskim, jednym z symboli, którymi posługują się kibice tego klubu, jest gwiazda Dawida, zaś bojówka pseudokibiców sama siebie nazywa Jude Gangiem. Z założenia antysemicką postawę prezentują zaś kibice Wisły – przekreślone lub „powieszone" gwiazdy Dawida z antysemickimi komentarzami są równie popularne jak standardowe inwektywy.

Pseudokibice przykładają ogromną wagę do swoich symboli – nazwy podziwianego klubu, jego znaku (w przypadku kibiców Wisły – białej gwiazdy, „pasów" w przypadku Cracovii), szalika i flagi. Dlatego „profanowanie" (w postaci znieważania na murach) symboli klubowych (a więc akty agresji symbolicznej) nie służą tutaj do rozładowywania agresji, ale do jej podsycania. Mordercy dwudziestolatka (o których należałoby mówić raczej „bandyci", niż chociażby pseudokibice, gdyż to ostatnie obraża kibiców), kibica Wisły zamordowanego po meczu krakowskiej Wisły z Cracovią, mścili się za odebraną im przez innych kibiców Wisły flagę Cracovii[38].

Wojny kibiców mają podobnie rytualny charakter, jak komunikacja skinheadów i punków – z jednej strony celem jest integracja grupy, potwierdzanie jej statusu i skupienie wokół wspólnego wroga, z drugiej strony w grę wchodzi klasyczny antagonizm „swoi" – „obcy", przy czym wzmacniany jest on przez kryzysową sytuację społeczną, w której dorastają pseudokibice. Brak wyrazistych wzorców, z którymi można się identyfikować, niemożność określenia własnej tożsamości powoduje powstawanie sztucznych i arbitralnych podziałów. Kolejny – rytualny – aspekt tego zjawiska to umacnianie swoistego ładu pomiędzy dwiema skonfliktowanymi grupami pseudokibiców poprzez mechanizmy agresji symbolicznej. Jest to jednak ład specyficzny – ład konfliktu.

Zjawiskiem pokrewnym „efektowi Tkaczuka", ale o zdecydowanie szerszym zakresie oddziaływania, jest zjawisko CHWDP. Działa tutaj ten sam mechanizm – osłabiania oddziaływania instytucji wzbudzającej strach, stresora. W czasach stanu wojennego, przed rokiem 1989 ten sam mechanizm – a więc ośmieszanie przy użyciu napisów na murach – dotykał MO. Sulima interpretuje to jako „»rozbieranie z munduru«, obnażanie z powagi, tajemnicy i strachu"[39]. Policja – symbol represyjnej instytucji, systemu, państwa, a także szerzej: wychowania, przymusu – zostaje tutaj obnażona z autorytetu. CHWDP jest – zdaniem autora definicji tego skrótu w Wikipedii „swoistym wyrazem buntu wobec władz i całego otaczającego systemu, choć nie jest to bunt ideowy, a raczej charakterystyczny przejaw stosunku do otaczającej rzeczywistości"[40].

[38] S. Jadczak, *Zamordowali, żeby pomścić flagę*, „Gazeta Wyborcza", 13.03.2006, http://miasta.gazeta.pl/krakow/1,44425,3209140.html

[39] R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 55.

[40] http://pl.wikipedia.org/wiki/CHWDP

O dziwo, skrót CHWDP okazał się pod pewnym względem twórczy. Popularne stało się wymyślanie alternatywnych rozwinięć skrótu: „Chwała Wszystkim Dobrym Policjantom, Chcę Wstąpić Do Policji, Hannawald Wreszcie Dzisiaj Piąty, Chowaj Windows Do Piwnicy, Chwała Wszystkim Dzielnym Politykom"[41], „Chomik Wpadł Do Piwa", „Chwała Wartownikom Dobra Publicznego"[42].

Można też próbować interpretować zjawisko CHWPD w kategoriach „kozła ofiarnego". Jednak w przypadku CHWDP i kibiców należałoby raczej interpretować policję nie jako kozła ofiarnego (bo mamy tu do czynienia ze skonfliktowanymi grupami – kibicami i policją, nie z szerszą grupą prześladującą i mniejszościową grupą prześladowaną), ale jako „obcego", wroga, wobec którego nawet podziały klubowe tracą na znaczeniu.

Podsumowując, można stwierdzić, że dla zwalczających się grup subkulturowych, pseudokibiców, a także szeroko pojętej młodzieży zwracającej się przeciwko szeroko pojętemu „światu dorosłych", agresja symboliczna staje się często jedyną (i przez swą anonimowość, ukrycie nadawcy oraz brak bezpośredniego kontraktu z odbiorcą) formą wyartykułowania swoich agresywnych emocji. Mamy tu do czynienia z oboma rodzajami agresji symbolicznej – instrumentalną i afektywną. Z jednej strony działania agresywne wymierzone są tak, aby za ich pomocą dosięgnąć wroga, atakując jego symbole, do których jest on niezwykle przywiązany, z drugiej zaś strony sam konflikt ma głębsze podłoże, zasadzające się na łańcuchu frustracji, stłumień i przemieszczeń agresji.

Kolejnym zjawiskiem z zakresu agresji symbolicznej jest profanacja. Profanacja – podobnie jak agresja symboliczna – ma sens tylko wtedy, gdy szargane świętości są rzeczywiście świętościami dla będącej obiektem ataku grupy. Dobrym przykładem mogą stać się tutaj karykatury proroka Mahometa, które 30 wrześnie 2005 roku opublikował duński dziennik „Jyllands Posten". Wywołały liczne protesty społeczności muzułmańskich na całym świecie. Doszło do ataków na ambasady krajów Unii Europejskiej, aktów palenia duńskich flag (a więc do aktów agresji symbolicznej), protestów i demonstracji, podczas których żądano nawet ukarania śmiercią twórców karykatur.

Dlaczego karykatury proroka Mahometa wywołały tak ogromną reakcję wśród Muzułmanów, choć z naszego, europejskiego punktu widzenia były zupełnie „niewinne"? Islam nie dopuszcza sporządzania wizerunków, szczególnie ludzi, zaś prorok Mahomet jest dla Muzułmanów największym z ludzi. Islam jest religią, która przenika całe życie Muzułmanina, reguluje wszystkie jego aspekty – od codziennego rytmu dnia, przez obyczajowość, filozofię, styl życia, kwestie rodzinne, społeczne, szkołę, ekonomię, po politykę i sprawy międzynarodowe. Prorok Mahomet jest zaś dla Muzułmanów wysłannikiem Boga, człowiekiem, który stworzył muzułmańską *ummę*, zjednoczył ją politycznie, dał jej prawo oraz świętą księgę – Koran. Należy mu się za to największa cześć i szacunek. Dlatego też potraktowanie Mahometa bez należnego szacunku, wyśmianie go, zostało uznane za atak nie tylko na jedną z największych świętości islamu – ale jako atak na cały islam.

Dodatkowo sprawę zaostrza fakt, że wizerunek świętego proroka sprofanowali niewierni, ludzie Zachodu. Zachód – prezentujący zupełnie odmienne wartości, obce islamowi, postrzegany często jako wróg, jako „obcy", jako zagrożenie dla muzułmańskiego stylu życia. Zaostrzana przez odrodzenie islamskiego fundamentalizmu,

[41] *Ibidem*.
[42] http://www.republika.pl/mendy/-7k

międzynarodowy terroryzm i ujmowaną w kategoriach „krucjaty" wojnę z tymże terroryzmem – retoryka konfrontacji, walki Wschodu z Zachodem, sprzyja interpretowaniu tego rodzaju działań w kategoriach symbolicznego ataku na same podstawy religii i cywilizacji. Znając kontekst sprawy, przyjąć można, że autorzy świadomi byli reakcji na tego rodzaju potraktowanie proroka islamu, a efekt agresji był zamierzony. Jest to więc akt instrumentalnej agresji symbolicznej – nie zaś „niewinna" prowokacja.

Warto dodać, że karykatura jako oręż w walce symbolicznej – również na tle religijnym, znana jest od dawna, warto wspomnieć chociażby wizerunki papieża jako antychrysta tworzone w dobie reformacji. Obiektem tego rodzaju ataków był papież Leon X, a poprzez niego – katolicyzm, idea papiestwa i kształt zachodniego chrześcijaństwa w XVI wieku.

W kulturze Zachodu, gdzie sporządzanie wizerunków nie jest obwarowane zakazami, a religia nie tak wszechobecna, manipulowania symbolami religijnymi nie uznaje się za aż takie poważne wykroczenie. Twórcze przekształcanie religijnych symboli traktowanych jako motywy artystyczne, artystyczne prowokacje z symbolami religijnymi w roli głównej (jak chociażby obraz Maxa Ernsta przedstawiający Madonnę dającą klapsa Dzieciątku) są w zasadzie społecznie dopuszczalne. Jednak warto zwrócić uwagę na fakt, że tego rodzaju działania były i są podejmowane w obrębie grupy religijnej oraz kulturowej – tj. nie przez „obcych", „niewiernych". Stanowią więc rodzaj wewnętrznej krytyki lub wewnętrznego artystycznego eksperymentu lub prowokacji, nie zaś atak na wartości, akt agresji symbolicznej. Film *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, plakat reklamujący film *Skandalista Larry Flint*, kontrowersje wokół *Kodu Leonarda da Vinci*, okładka „Machiny" wpisująca zdjęcie piosenkarki pop, Madonny, w wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej – wszystko to budzi kontrowersje, ale nie jest traktowane jako zamierzony akt agresji wobec grupy religijnej poprzez jej symbole. Przypomnijmy definicję agresji – agresją jest akt z zamierzenia mający wyrządzić jakąkolwiek krzywdę odbiorcy. Tego rodzaju zjawiska nie są orężem w żadnej walce, są prowokacją, nie zaś agresją. Naginają pewne granice akceptowalności (dla niektórych odbiorców te granice przekraczają), ale w intencjach nieagresywnych.

Dystans, z jakim Zachód podchodzi do swoich świętości o charakterze religijnym, powoduje, że Jezus Chrystus oraz postacie biblijne stawały się nierzadko bohaterami dowcipów, karykatur, satyry, jak chociażby w filmie komików z grupy Monthy'ego Pytona *Żywot Briana* (w którym to filmie ukrzyżowany Jezus śpiewa piosenkę *Always look in the bright side of life*). Należałoby jednak zadać pytanie – co stałoby się, gdyby autorami takiej satyry byli ludzie „spoza" kultury i religii chrześcijańskiej? Można postawić hipotezę, że szarganie świętości jest w naszej kulturze dopuszczane, o ile te świętości szargamy sami. Można się zastanawiać, jaka byłaby reakcja, gdyby świętości te szargali np. Muzułmanie lub inni „obcy", szczególnie w sytuacji międzygrupowego konfliktu (hipotetycznego „zderzenia cywilizacji").

W przypadku Muzułmanów atak na religijne świętości jest niezwykle bolesny i wywołuje natychmiastową, gwałtowną reakcję, nie zawsze zrozumiałą dla człowieka Zachodu. I tak pogłoski (ostatecznie zdementowane) na temat profanowania Koranu przez załogę bazy Guantánamo (dokładnie chodziło o przypadki rzekomego wyrzucania Koranu do toalet na oczach więźniów, co miałoby stanowić wyrafinowaną torturę) wywołały falę gwałtownych protestów, w których zginęło 14 osób[43]. Akty agresji wobec

[43] http://english.aljazeera.net/NR/exeres/66C40F25-F870-4981-A722-83C87FE12134.htm

jednej z największych świętości (Koran jest uznawany za słowa samego Boga), i to dokonywane przez amerykańskich żołnierzy (a więc obcych, wrogów) w celu poniżenia muzułmańskich więźniów, zostały zinterpretowane jako próba poniżenia samego islamu, jako symboliczny atak na islam. Byłaby to w takim razie wyjątkowo perfidna forma agresji symbolicznej o charakterze instrumentalnym.

Podobne mechanizmy zna również chrześcijaństwo. Motyw profanowania świętości w sposób symboliczny przez niewiernych jest w chrześcijaństwie obecny. Anna Niedźwiedź w swojej książce poświęconej wizerunkowi Matki Boskiej Częstochowskiej wspomina o legendarnym motywie ranienia obrazu, obecnym w historii chrześcijaństwa:

> ...zasadniczy schemat opowieści zamykał się w następującej sekwencji zdarzeń: ikonoklasta albo niewierny (w kategoriach etnologicznych możemy powiedzieć *obcy*) dokonuje ataku na obraz przedstawiający świętą postać, w wyniku czego zostaje ukarany [...] Otóż Żyd, niewierny, obrazoburca (*obcy*) przy użyciu ostrego narzędzia lub broni uszkadza wizerunek. Wówczas pojawia się krwawiąca rana, a na świętokradcę (gdyż za takiego uważano dokonującego aktu zniszczenia obrazu) spada kara – oślepienie, gwałtowna śmierć, paraliż. Bywa też, że zdarzenie kończy się nagłym olśnieniem i nawróceniem *obcego*[44].

Można uznać atak niewiernego na obraz za akt agresji symbolicznej, profanację. Jednak ranienie obrazu, fakt, że stał się on obiektem ataku, wzbogaca go o nowe znaczenie i nowy religijny wymiar. Legendarne wątki o swego rodzaju reakcji na akt agresywny – wyrażającej się w ukaraniu agresora oraz w pojawieniu się na wizerunku ran, blizn, krwi – sugerują, że w wyobrażeniach ludowych zraniony, zaatakowany został nie wizerunek, symbol, ale – realna osoba.

Sacrum w ranionym obrazie funkcjonuje w sposób szczególny. Obraz cierpi, ale jest to również cierpienie symboliczne – Matka Boska cierpi za ludzkie grzechy, cierpi razem z Polską przez jej bolesną historię (a więc rozbiory, komunizm, stan wojenny itp.). Staje się czymś więcej, niż tylko przedstawieniem odsyłającym do postaci Madonny – staje się samą Madonną, więcej – Matką Boską Częstochowską, Królową Polski, symbolem patriotycznego cierpienia, postacią o charakterze narodowym. Ikona jasnogórska nie jest już tylko przedstawieniem Madonny, uniezależnia się od swojego pierwotnego znaczenia i modyfikuje je, zaczyna żyć własnym życiem w ludzkiej świadomości.

Wizerunki o charakterze religijnym stawały się często obiektem ataków o charakterze agresji symbolicznej w sytuacjach międzyreligijnego konfliktu, „nawracania ogniem i mieczem". Próbom narzucenia siłą jednej religii przedstawicielom innej religii towarzyszyły zwykle ataki na przedstawienie i symbole starej religii. W naszych czasach podać można przykład niszczenia posągów Buddy przez Talibów w Afganistanie. Niszcząc wizerunki dawnych świętości, kapłani nowej religii pragną zniszczyć uosobione w nich *sacrum*, jak również ugodzić grupę religijną, której własnością są owe wizerunki i rozbić jej spoistość.

Na pograniczu zjawisk o charakterze agresji symbolicznej w kontekście religijnym znajdują się ataki na dzieła sztuki. David Freedberg[45] wspomina m.in. o atakach na

[44] A. Niedźwiedź, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 67–68.

[45] D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 414–448.

dzieła takie, jak *Nocna straż* Rembrandta, *Pieta* Michała Anioła, *Upadek potępionych* Rubensa, *Wenus z lustrem* Velásqueza i inne. Autor zwraca szczególną uwagę na ataki wymierzone w obrazy odznaczające się zmysłowością, wywołujące podniecenie. Sztuka, która również posiada moc oddziaływania, budzi podobnie ambiwalentne uczucia jak *sacrum*. Według autora niektóre dzieła sztuki – jak np. *Pieta* – stały się celem ataku, gdyż w świadomości agresora budziły uczucia, których budzić nie powinny. Tak więc Matka Boska z rzeźby Michała Anioła nie powinna budzić pożądania – dlatego trzeba ją oszpecić. Jednak takich aktów agresji nie należy uważać za akty agresji symbolicznej – nie ma tu bowiem elementu przemieszczenia agresji, ostateczny cel zostaje zaatakowany wprost, nie przy użyciu środków symbolicznych. Problemy z własnym *libido*, które prowadzą do tego rodzaju złego postrzegania zmysłowości, objawiają się i w naszych czasach, choć zmieniły obiekt – dzisiaj w podobny sposób atakuje się billboardy oraz plakaty reklamowe, zawierające silny komponent zmysłowości, jako budzące zgorszenie, zagrożenie dla własnego (i w odbiorze agresora – ogólnospołecznego) „spokoju wewnętrznego".

Agresją symboliczną byłby natomiast atak sufrażystki Mary Richardson na obraz Velásqueza *Wenus z lustrem*. Obraz ten – również zmysłowy – dla atakującej go kobiety był symbolem seksizmu, przedmiotowego traktowania kobiet przez mężczyzn. Pocięcie nożem obrazu miało być elementem „walki o słuszną sprawę", można zatem traktować je jako akt agresji symbolicznej o charakterze instrumentalnym.

Warto przyjrzeć się roli agresji symbolicznej w konflikcie międzygrupowym. Według interpretacji Jeana Baudrillarda (i nie tylko), terrorystyczny atak 11 września był również aktem agresji symbolicznej. W przyjętej na potrzeby tej pracy typologii aktów agresji symbolicznej, byłby to akt agresji instrumentalnej. Można się z tym nie zgadzać – w końcu w zamachach 11 września zginęło kilka tysięcy ludzi. Jednak to nie oni byli tutaj celem – cel terrorystów był symboliczny. Według Baudrillarda, obiektem ataków był światowy system, globalizacja i Ameryka ucieleśniająca światową potęgę opartą na finansowych przepływach, technologii, rynku, liberalizmie i uniwersalizacji wartości. Baudrillard pisze:

> Nowy Jork jest jedynym miastem na świecie, które zawsze, z cudowną wiernością, naśladuje aktualny kształt systemu i wszystkie jego perypetie. Trzeba więc przyjąć, że zawalenie się wież – wypadek dotąd nieznany w historii nowoczesnych miast – jest prefiguracją dramatycznego upadku tej formy architektury oraz systemu, który ona ucieleśnia. Wymodelowane na swój informatyczny, finansowy, rachunkowy, cyfrowy sposób, wieże były tego systemu mózgiem. Uderzając w wieże, terroryści dotknęli jego newralgicznego centrum[46].

Zamach na WTC był więc precyzyjnym ciosem, zadanym systemowi i Ameryce poprzez jej symbole. Zaatakowane zostały właśnie jej newralgiczne punkty, WTC jako symbol jej potęgi finansowej i Pentagon jako symbol jej militarnej hegemonii. Śmierć kilku tysięcy ludzi była tutaj swego rodzaju „efektem ubocznym", gdyż według Baudrillarda walka terrorystów z Ameryką rozgrywa się w przestrzeni symbolicznej:

> Taki jest duch terroryzmu. Nigdy nie atakować systemu w kategoriach stosunku sił. To jest (rewolucyjne) wyobrażenie samego systemu, który trwa tylko dlatego, że wciąż zmusza swoich przeciwników, by walczyli z nim na terenie rzeczywistości, który na zawsze należy do niego.

[46] J. Baudrillard, *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 43.

> Zamiast tego przenieść walkę w sferę symboliczną, gdzie regułą jest wyzwanie, rewersja, podbijanie ceny. Gdzie regułą jest *to, że odpowiedzią na śmierć może być tylko śmierć równa lub wyższa*. Rzucić systemowi wyzwanie w postaci daru, na który może on odpowiedzieć jedynie własną śmiercią lub zawaleniem[47].

Odpowiedzią na taki „dar" mogłoby być jedynie samobójstwo samego systemu – ale na to system nie może sobie pozwolić, poza tym byłoby to dokładnie to, co było celem terrorystów.

Agresja symboliczna jest bronią słabych, sfrustrowanych, niemogących stanąć twarzą w twarz z wrogiem. Terroryści atakujący WTC nie byli bynajmniej słabi, zaś broń, jaką wybrali – czyli atak w najbardziej wrażliwe miejsce systemu, symboliczny atak na całość systemu przez jego najbardziej reprezentatywną część – okazała się niezwykle skuteczna. Tego rodzaju atak mógł zostać przygotowany jedynie z wykorzystaniem ogromnych funduszy, to nie było dzieło zdesperowanych, gotowych na wszystko przedstawicieli uciskanej mniejszości, ale ludzi niezwykle bogatych. Według Baudrillarda, to bardzo znaczące – policzkiem wymierzonym Ameryce jest fakt, że ludzie bardzo bogaci nie chcą korzystać z dobrodziejstw globalizacji i amerykańskiego stylu życia, ale przeciw temu porządkowi występują. A przecież porządek globalizacji ma być porządkiem uniwersalnym.

To, co przydarzyło się Ameryce 11 września, to symboliczny policzek, który okazał się bardziej bolesny, niż inne fizyczne ciosy. W Pearl Harbour Ameryka została zaatakowana – i była w stanie podjąć wyzwanie. W WTC – została upokorzona bez możliwości rewanżu.

> Najgorsze, co może spotkać globalną potęgę, to nie agresja czy zniszczenie: to upokorzenie. I 11 września potęga ta została upokorzona, ponieważ terroryści wyrządzili jej wtedy coś, czego nie można im zwrócić. Wszystkie represje, jakie teraz stosuje, to tylko aparat fizycznego odwetu, podczas gdy ugodzona została symbolicznie. Wojna jest odpowiedzią na agresję, lecz nie na rzucone wyzwanie. Jedynym sposobem na podjęcie wyzwania jest ponowne upokorzenie przeciwnika (ale z pewnością nie zasypywanie go bombami czy zamykanie jak psa w Guantánamo)[48].

Popularnym przekonaniem, deklarowanym przez Amerykanów po ataku, było przekonanie, że poprzez atak na WTC zaatakowane zostały „amerykańskie wartości", „amerykański styl życia". Można pokusić się o zrekonstruowanie swego rodzaju łańcucha przemieszczeń agresji na poziomie symbolicznym: WTC, jako symbolu potęgi USA, wyrażającej się w „amerykańskich wartościach" i „amerykańskim stylu życia", których zaatakowanie wywołało konkretne skutki w codziennym życiu Amerykanów. W obronie swoich wartości Amerykanie się ich wyrzekli i zaczęli terroryzować się sami – w zasadzie terroryści osiągnęli więc swój cel. „System", „Ameryka", „Zachód" – pojęcia niekonkretne, trudne do uchwycenia, zdefiniowania, zaatakowania, sprowadzone zostały do symboli i poprzez te symbole zaatakowane, zaś atak ten okazał się niezwykle skuteczny. Skoro zaatakowane zostały wieże WTC, samo serce systemu,

[47] *Ibidem*, s. 20–21.

[48] J. Baudrillard, *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 103.

to okazuje się, że system wcale nie jest taki wszechwładny, stabilny, jedyny, jakby się mogło wydawać. Według Baudrillarda, to właśnie globalizacja, rozrost systemu w skali światowej i światowa centralizacja dały możliwość takiego ataku:

> Im bardziej w skali globu system się centralizuje, tworząc jedną sieć, tym bardziej cios zadany mu w jednym miejscu staje się dotkliwy dla całości[49].

To, co nastąpiło po atakach 11 września – a więc „wojna z terroryzmem" i swego rodzaju symboliczna (i nie tylko) konfrontacja Zachodu z „osią zła" oraz szeroko rozumianym światem islamu, a także wybuch nienawiści do Ameryki jako globalnego hegemona roszczącego sobie prawo do bycia „żandarmem świata" i załatwiania w imię demokracji oraz praw człowieka swoich własnych interesów, obfitowało w klasyczne akty agresji symbolicznej, znane od wieków i praktykowane przy okazji większości konfliktów, a mianowicie niszczenie symboli narodowych i grupowych, palenie flag, kukieł przywódców itp. (można się tutaj odwołać również do symboliki ognia – spalenie kukły to jej absolutne unicestwienie, przemienienie w proch, tak aby znikła z tego świata, a wraz z nią to, co symbolizuje). Obiektem szczególnych ataków stał się prezydent G.W. Bush, jako swego rodzaju symbol ucieleśniający to, co w Ameryce najbardziej aroganckie. Palenie wizerunków prezydenta Busha, karykatury, a nawet laleczki wudu z przedstawieniem prezydenta (nie ma to nic wspólnego z magią, to raczej zabawa z elementami agresji symbolicznej) – to tylko kilka przykładów agresywnych działań o charakterze podwójnego przeniesienia – najpierw agresji wobec Ameryki na osobę prezydenta Busha, następnie zaś – na jego wizerunki. Tego rodzaju agresja ma charakter rytualny, jest skonwencjonalizowanym operatorem międzygrupowego konfliktu.

Potraktowanie tego rodzaju aktów agresji jako działania rytualnego otwiera ciekawe możliwości interpretacyjne. Rytuał jest niewątpliwie działaniem symbolicznym. Posługując się symbolami o odniesieniach związanych z pewnym porządkiem społecznym, rytuał spełnia zadanie symbolicznego wyrażania znaczeń powiązanych z daną grupą. Aby działanie symboliczne było skuteczne, pojawiające się w rytuale symbole muszą być powszechnie rozumiane. Rytuał posługuje się „symbolami skutecznymi"[50] (van Gennep). Polega to na tym, że nadwyżka emocjonalna zawarta w tego rodzaju symbolach ma moc zmieniania sytuacji – wypełnia je znaczeniem. Stąd moc performatywna rytuałów – zwłaszcza rytuałów przejścia – mająca siłę kreować za pomocą „symboli skutecznych" pewne zjawiska społeczne, dokonywać zmian statusu i pozycji społecznej elementów systemu.

Rytuały agresji symbolicznej niewątpliwie operują powszechnie znanymi symbolami – są to flagi, godła, wizerunki grupowych przywódców, wyrażają znaczenia i wartości w danej grupie obecne (a mianowicie nienawiść wobec wroga). Jednak ich „skuteczność" w oddziaływaniu na rzeczywistość nie polega na magicznym oddziaływaniu na desygnat atakowanego symbolu. Tego rodzaju rytuały mają znaczenie dla grupy atakującej, integrując ją wokół ataku na symbolicznego wroga. Wiadomo, że zagrożenie i istnienie konkretnego wroga oraz obrona przed nim (a najlepszą obroną jest atak) ma siłę mocnego spajania wewnętrznego grupy. Jeżeli do tego atak jest „bezpieczny" – to

[49] *Ibidem*, s. 10–11.
[50] *Ibidem*, s. 33.

znaczy wywołuje rozładowanie agresji, natomiast nie pociąga za sobą natychmiastowej i konkretnie wymierzonej przeciwreakcji. Symbole stanowią bardzo istotny element grupowej tożsamości, należą do kapitału znaczeń, jakie dana grupa posiada. Dlatego agresja symboliczna w międzygrupowym konflikcie jest swego rodzaju bronią propagandową (wroga propaganda często posługuje się np. karykaturą, którą należy interpretować jako agresję właśnie – ma ona bowiem za zadanie zniszczyć, naruszyć wizerunek obrażanej w ten sposób osoby), służy niszczeniu morale wroga. Zjawisko to nasila się, gdy w grę wchodzi ideologia, a grupy z tą ideologią się identyfikujące przywiązują wielką wagę do swoich symboli i wizerunków, jak w przypadku skinów i punków, czy chociażby w przypadku kampanii wyborczej, kiedy to dochodzi do szczególnie częstych aktów agresji symbolicznej, której obiektem są plakaty wyborcze z wizerunkami kandydatów. Co ciekawe, zwykle obiektem ataków są oczy polityków – wydaje się, że praktyka ta wpisuje się w mechanizm opisany przez Davida Freedberga:

> ...są one [tj. oczy, przyp. autorki] najbardziej oczywistym dowodem życia i żywotności przedstawionej postaci. Im bardziej żywo wyglądają oczy, tym bardziej ożywiona jest przedstawiona istota. Zniszcz oczy, a usuniesz oznakę życia[51].

W dobie informacji i Internetu tego rodzaju konflikty przenoszą się do rzeczywistości wirtualnej. Konflikt między zwalczającymi się grupami, a także konflikty międzynarodowe oraz wewnętrzne posiadają swoje odpowiedniki również w Internecie w postaci „cyberwojen" i „wojen sieciowych"[52]. Te pierwsze mają ściśle informatyczno-militarny charakter, te drugie – bardziej społeczno-symboliczny, polegają na ścieraniu się przekazów w rzeczywistości wirtualnej; jest tu też miejsce na akty agresji symbolicznej. Szerokie możliwości wyrażania agresji – również symbolicznej, ale częściej werbalnej, dają fora internetowe i strony WWW (ciekawe zjawisko po wyborach prezydenckich w Polsce stanowi rozmnożenie się stron internetowych atakujących prezydenta Kaczyńskiego – wiele umieszczanych tam przekazów ma charakter agresji symbolicznej). Wirtualna przestrzeń publiczna funkcjonować zaczyna jak „wirtualny mur", na którym różni ludzie o różnych poglądach umieszczają swoje komunikaty.

Wiadomo, że symbole nie są obojętne i niosą ze sobą ładunek emocjonalny, nadwyżkę znaczenia, wywołują silne emocje. Stąd agresywne reakcje wobec symboli znienawidzonych z różnych powodów, jak np. wobec cmentarzy poniemieckich, poradzieckich lub żydowskich (co jakiś czas słychać doniesienia na temat dewastacji takiego lub innego cmentarza). „Ojczyzna to ziemia i groby", powiedział kiedyś Ferdynand Foch – groby i cmentarze, przynależą do przestrzeni sakralnej – z punktu widzenia religijnego i narodowego, niosą silny ładunek symboliczno-emocjonalny, zatem świetnie nadają się na obiekt agresji symbolicznej.

Przykładem takiego mechanizmu mogą być akty agresji symbolicznej wobec pomników i symboli komunizmu po przełomie roku 1989. Wszechobecność tych symboli w przestrzeni publicznej, oznaczająca wszechobecność „władzy ludowej" w życiu obywatela, po upadku systemu wywołała falę agresji symbolicznej, objawiającą się

[51] D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 421.

[52] J. Arquilla, D. Ronfeldt, *In Athena's Camp. Preparing for Conflict in the Information Age*, http://www.rand.org/pubs/monograph_reports/MR880/index.html, s. 27–32.

w „karnawałach agresji symbolicznej", kiedy to spontanicznie „lud" wyładowuje swoją agresję wobec nieakceptowanej władzy w aktach agresji. Tego rodzaju wystąpienia – obok pierwiastka czysto agresywnego, mają duży komponent symboliczny, rytualny, stają się pewną cezurą, potwierdzają zmianę statusu – realne i symboliczne „zrzucenie z piedestału" dawnych wartości i symboli. W tego rodzaju kategoriach zinterpretować można m.in. burzenie muru berlińskiego, a wcześniej – np. zburzenie Bastylii, różnego rodzaju tumulty, lincze, których ofiarami stawali się przywódcy, królowie, tyrani. Jak najbardziej realna agresja, której stali się ofiarami, miała – obok tego realnego – bardzo silny komponent symboliczny i rytualny. Wraz z carem Mikołajem II, Ludwikiem XVI i Marią Antoniną umierał bowiem pewien model społeczeństwa, który ucieleśniali, nie mogli więc umrzeć „ot tak". Ich śmierć była wydarzeniem symbolicznym dla całej zbiorowości. Symbole tego rodzaju są własnością grupy, przynależą do pewnego porządku społecznego, dlatego wywołują silne uczucia grupowe, a tłum w sensie psychologicznym rządzi się swoimi prawami, jest skłonny do agresji, do działań afektywnych. Zatem celem agresji symbolicznej w takim wydaniu jest – za Davidem Freedbergiem:

> ...obalenie wszystkiego, co symbolizuje – oznacza – stary i zwykle represyjny porządek, który pragnie się zastąpić nowym i lepszym. Usuwa się więc widzialne świadectwa złej przeszłości. Obalenie wizerunków odrzuconego systemu czy też autorytarnych i znienawidzonych rządów oznacza puszczenie przeszłości w niepamięć i rozpoczęcie realizacji obietnicy utopii[53].

Podsumowując, można stwierdzić, że akty agresji symbolicznej reprezentują ciekawe spektrum zjawisk odnajdywanych w różnych kontekstach społecznych i kulturowych. Mimo wielu różnic wynikających ze specyfiki tych kontekstów, da się wyróżnić pewne cechy, które obecne są w większości tego rodzaju zjawisk. Tak więc akty agresji symbolicznej traktować należy jako akty agresji przemieszczonej, tj. trzeba szukać rzeczywistego adresata aktu agresywnego poza zaatakowanym obiektem, ale w powiązaniu z nim. Takie działanie może wynikać z różnych przyczyn – niedostępności prawdziwego obiektu, czasem jego niedookreśloności, czasem obiekt ten jest dostępny jedynie poprzez swoje symboliczne przejawy – jak w przypadku ideologii czy religii. Agresja symboliczna daje agresorowi możliwość pozostania w ukryciu, zapewnia mu bezpieczeństwo (poprzez anonimowość lub „ukrycie w tłumie"). Akty agresji symbolicznej mogą mieć afektywny (wynikający z uczuć dążących do rozładowania) lub instrumentalny (kiedy wiadomo, że działanie symboliczne „zaboli", będzie skuteczne) charakter. Agresja symboliczna jest skuteczna zwłaszcza wtedy, gdy jej cel zostanie precyzyjnie dobrany i stanowi pewną wartość dla rzeczywistego obiektu agresji – stąd wybór symboli i wizerunków stanowiących symboliczny kapitał znaczeń pewnej grupy, będących podstawą tożsamości jej członków. Agresja symboliczna często ma rytualny charakter, podatna jest na rytualizację, w konflikcie międzygrupowym silnie działa integracyjnie (dla członków grupy-agresora). Ponadto – chociaż na poziomie jednostkowym prowadzi do rozładowania frustracji i agresji, na poziomie międzygrupowego konfliktu prowadzi do jego eskalacji, gdyż „szarganie świętości" – a za takie uznaje się grupowe symbole i wizerunki – silnie antagonizuje „swoich" i „obcych".

[53] D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 395.

Korzeni zjawisk o charakterze agresji symbolicznej szukać należy w ludzkiej psychologii. Psychologowie wszystkich orientacji – od socjobiologii, przez psychoanalizę, po teorię społecznego uczenia się – zgadzają się co do faktu, że agresja wpisana jest w biologiczny oraz psychologiczny wymiar człowieka, różni ich jednak stosunek do przyczyn i sposobów przejawiania się, a także przenoszenia agresji (oraz efektu *katharsis* wywołanego wyładowaniem gniewu na innym przedmiocie niż właściwa przyczyna negatywnych emocji), która to agresja przemieszczona tkwi u podstaw zjawisk o charakterze agresji symbolicznej. Analiza przykładów działań o takim charakterze przyznaje rację hipotezie frustracji-agresji oraz teorii społecznego uczenia się. Okazuje się bowiem, że u podstaw zarówno prześladowań kozłów ofiarnych, jak i „świętych wojen" kibiców czy subkultur młodzieżowych, niszczenia pomników znienawidzonej władzy i innych (chociaż nie wszystkich) zjawisk tkwi często jednostkowa i zbiorowa frustracja, która nie może zostać rozładowana w ataku na bezpośrednią przyczynę frustracji (z różnych przyczyn – niedostępności czy niematerialności źródła frustracji), a wyładowuje się na obiektach z tą przyczyną powiązanych. Jednak okazuje się, że tak jak w wymiarze jednostkowym agresja symboliczna przynosi wyładowanie i *katharsis*, tak w wymiarze zbiorowym, w przypadku np. międzygrupowego czy międzyreligijnego konfliktu, akty agresji symbolicznej prowadzą bardziej do eskalacji niż rozładowania. Symbole stanowią bowiem dla grup wartość, budują kapitał kulturowych znaczeń, na których grupa opiera swoją tożsamość, są swego rodzaju świętością, której profanacji się nie zapomina.

Najczęściej agresję symboliczną myli się z magią, a szczególnie z magią wizerunkową. Laleczki wudu, okaleczanie wizerunków w celu wywołania ran u osób na nich przedstawionych kojarzy się z agresją symboliczną, jednak nią nie jest – działanie tego rodzaju jest czystą agresją – agresor wierzy bowiem, że okaleczając wizerunek, zadaje ból realnej osobie. Nie ma tu przemieszczenia agresji – zaatakowany wizerunek jest w magiczny sposób jednym z osobą, którą przedstawia, zatem tego rodzaju atak jest atakiem bezpośrednio na osobę. Kluczowy problem stanowi tutaj świadomość agresora – jeżeli wierzy w skuteczność magii, jego działania są agresją *senstu stricto*. Jeżeli zaś wyładowuje w ten sposób frustrację na obiekcie zastępczym – jest to agresja symboliczna.

Kolejny krok – po określeniu, co jest magią, a co agresją symboliczną – stanowi dokonanie podziału zjawisk o charakterze agresji symbolicznej. Do przeprowadzenia takiej kategoryzacji posłużyłam się teorią Sapira, rozgraniczającą symbolizm na referencyjny (wynikający z oznaczania, denotacji) oraz skondensowany (wynikający bardziej z konotacji, zawierający silny element emocjonalny i nieświadomy). Na tej podstawie dokonałam podziału na akty agresji symbolicznej o charakterze instrumentalnym (oparte na symbolizmie referencyjnym) i prostą agresję symboliczną, opartą na przemieszczeniu agresji (opartą na symbolizmie skondensowanym). Symboliczna agresja instrumentalna funkcjonuje na poziomie świadomym, jest działaniem zamierzonym, mającym na celu zaatakowanie pewnego obiektu (np. grupy) poprzez jego symbole. Tego rodzaju agresja stosowana bywa zwykle w sytuacjach, gdzie obiekt jest niedookreślony lub trudny do ogarnięcia (stanowi grupę, naród, system), dostępny jedynie przez swoje przejawy. Jej skuteczność opiera się na fakcie, że zaatakowany w ten terrorystyczny sposób obiekt wie o ataku na własne symbole, jest świadomy ich profanacji. Afektywna agresja symboliczna, oparta na symbolizmie skondensowanym, działa na poziomie nieświadomym,

zgodnie z mechanizmem poszukiwania kolejnych dostępnych przybliżeń realnego obiektu, wywołującego uczucia agresywne. W takiej sytuacji najistotniejsze jest samo wyładowanie agresji, nieważne, na jakim obiekcie.

Z analizy przykładów pochodzących ze świata współczesnego wywnioskować można, iż agresja symboliczna oprócz tego, że przynosi rozładowanie w sytuacjach frustracji, jest także znakomitą bronią w walce z różnego rodzaju wrogami – od czysto interpersonalnych przepychanek, po konflikty międzynarodowe i międzyreligijne. Agresja symboliczna ma silny wymiar grupowy, odnosi się bowiem do grupowych symboli, uderzając w tożsamość zaatakowanej w ten sposób wspólnoty. Ma też wymiar rytualny – akty agresji symbolicznej tego rodzaju mają charakter skonwencjonalizowany (można wypreparować gotowy scenariusz np. palenia kukły), operują na symbolach i mitach grupowych, a jednym z celów takich działań jest integracja grupy atakującej wobec wspólnego wroga, „obcego" i potwierdzenie „ładu konfliktu", jaki panuje między atakującymi a atakowanymi. Wydarzenia rewolucji i przewrotów, obfitujące w działania o charakterze agresji symbolicznej, mają często wymiar karnawału, są wyrazem frustracji oraz tłumionej nienawiści wobec władzy i systemu uosabiającego się w jego symbolach. Inne akty agresji symbolicznej (jak ataki na zmysłowe dzieła sztuki) wynikają ze stłumień nieświadomego łańcucha przemieszczeń opartych na symbolizmie skondensowanym.

Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że agresja symboliczna jest nie tylko „wentylem bezpieczeństwa" (nie każde przemieszczenie agresji jest agresją symboliczną), pozwalającym bez fizycznego krzywdzenia przeciwnika rozładować swój wobec niego gniew, ale perfidną („terrorystyczną") bronią w walce, prowadzącą co prawda w wymiarze jednostkowym do rozładowania, ale w wymiarze grupowym – do eskalacji przemocy. Jest bronią bolesną, operuje bowiem na elementach niezwykle ważnych dla jednostkowej i grupowej tożsamości, przez co wywołuje często daleko idące skutki (tutaj przytoczyć można chociażby przypadek rzekomego profanowania Koranu w bazie Guantánamo – akt agresji symbolicznej wobec jednej z największych świętości islamu wywołał masowe protesty i zamieszki, w których byli zabici oraz ranni). Jest także bronią skuteczną, mocną zadawać ból, ponieważ trafia w słabe, newralgiczne punkty zaatakowanego obiektu, ale wygodną dla agresora, który działać może w bezpiecznej odległości od źródła agresywnych uczuć – dlatego stała się tak popularna – od uczniów, którzy w ten sposób wyładowują swoje szkolne frustracje, po całe grupy – ideologiczne, narodowe i religijne.