

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 587—610

Besedilo prejeto/Received:10/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 1Girard R.

DOI: 10.34291/BV2022/03/Petkovšek

© 2022 Petkovšek, CC BY 4.0

Robert Petkovšek

Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije¹

Conversion of Desire in the Light of Mimetic Theory

Povzetek: Prispevek obravnava Girardovo idejo spreobrnjenja mimetične želje.

Človek dolguje svoj nastanek in razvoj mimetični želji, ki ga vodi v konflikte in vojne, v moderni dobi pa tudi v apokaliptično nevarnost. Mimetična želja je relacijska – kopija želja drugih ljudi, čeprav sama živi v iluziji, da so njene želje neodvisne. To jo vodi v rivalstvo z drugimi, v nasilje, ki pa v moderni dobi nima nadzornih mehanizmov, ki bi nasilje iz skupnosti odvajali. To postavlja človeštvo pred alternativo: ali apokaliptično uničenje ali odpoved mimetični želji. Po Girardu je apokaliptično nevarnost prepoznal Hölderlin – in odgovor nanjo dobil v Jezusu Kristusu, v katerem je prepoznal odpoved mimetizmu. Mimetizem je nemogoče premagati, mogoče pa se mu je odpovedati. To dokazujejo veliki modreci in duhovni učitelji, načeloma pa je tega zmožen vsak.

Ključne besede: mimetična teorija, René Girard, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Jean-Michel Oughourlian, odpoved, apokaliptično

Abstract: The paper discusses Girard's idea of the conversion of mimetic desire.

Man owes his origin and development to a mimetic desire that leads him to conflicts and wars, and in the modern age, to apocalyptic danger. Mimetic desire is relational – a copy of other people's desires, even though it itself lives under the illusion that its desires are independent. This leads one to rivalry with others, to violence, which in the modern age has no mechanisms that would divert violence from the community. This presents humanity with an alternative: either apocalyptic destruction or the renouncement of mimetic desire. According to Girard, Hölderlin recognised the apocalyptic danger and found the answer in Jesus Christ as a model of the renunciation of mimeticism. It is impossible to overcome mimeticism, but it is possible to renounce it. The great sages and spiritual teachers prove this, but in principle everyone can do it.

Key words: mimetic theory, René Girard, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Jean-Michel Oughourlian, renouncement, apocalyptic

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“ in temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS), ter v okviru projekta „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe“, ki ga podpira fundacija „John Templeton“.

1. Uvod

Vprašanje o krizi odnosov v modernem svetu lahko umestimo v širši kontekst, ki je posledica spremembe miselne paradigme v zadnjih desetletjih. V nasprotju s tradicionalno, substancialno usmerjeno mislijo je sodobna misel usmerjena relacijsko in poudarja konstitutivno vlogo odnosov. Tradicionalna misel je izpostavljala odvisnost odnosa od subjekta, sodobna misel pa – nasprotno – odvisnost subjekta od odnosa. Že ta razmislek razkriva napetost med dvema skrajnima možnima tezama: 1) subjekt ustvarja odnose; 2) odnosi ustvarjajo subjekt. Za tezama se tudi skrivata dve podobi sveta, statična in dinamična, ki sta jima smer začrtala že dva izmed začetnikov filozofije: Parmenid (ok. 540–470) z idejo, da je bitje le eno, v sebi nespremenljivo in statično; Heraklit Efeški (ok. 535–470) z idejo, da je bitje nekaj mnogege, v nenehnem spreminjanju in dinamično. Filozofija se je torej že od svojih začetkov vrtela okoli vprašanja o odnosu in se spraševala: (a) ali je odnos le *navidezen* glede na to, da je mnogo videz in je resnično eno, ki se za njim skriva; (b) ali je odnos *resničen*, ker na njem temelji mnogo, ki je resnično in stikano iz odnosov.

Vprašanje o krizi odnosov v modernem svetu, ki si ga tu zastavljamo, pa ni ontološko, ampak antropološko vprašanje in zadeva medčloveške odnose. Te je mogoče obravnavati v različnih kontekstih (na primer sociološki, psihološki, ekonomski ali politični kontekst) (Žalec 2021, 829), naš namen pa je medčloveške odnose osvetliti v njihovem jedru, kakor se kažejo v luči mimetične teorije.² Mimetična teorija, ki jo je razvil René Girard (1923–2015), namreč verjame, da je odnos v izvoru in središču človeške kulture, da torej odnos ustvarja človeškost oziroma – recimo temu – ‚antropološko substanco‘: tisto, po čemer je človek človek. Trdi tudi, da je medčloveški odnos v svojem bistvu posnemanje: *mimesis*. Po Girardovem prepričanju namreč definicija človeka kot mimetičnega bitja razloži vso človeško kulturo – od njenih najbolj preprostih vsakdanjih oblik do najbolj zapletenih, abstraktnih oblik, pa tudi njene začetke, razvoj in prihodnost. Ni mogoče zanikati, da je *izkušnja medsebojnega posnemanja* univerzalna in temeljna. Zato danes mimetično teorijo za okvir svojih raziskav mnogokrat jemljejo tudi druge znanosti o človeku – kot na primer sociologija, psihologija, teologija ali filozofija. Ta področja tudi Girardu, ki je bil sam univerzalni duh, niso tuja: naravo človeka je raziskoval v različnih kontekstih in njegova mimetična teorija je sinteza prav teh obširnih raziskav. Njegovo antropologijo zato imenujemo ‚mimetična antropologija‘; isto oznako privzemajo znanosti, ki mimetično teorijo jemljejo za izhodišče. Primer take znanosti je ‚mimetična psihoterapija‘ Girardovega učenca Jean-Michela Oughourliana (2010, 13), na čigar delo *Geneza želje* (angl. 2010; fr. 2007) se bomo v prispevku večkrat sklicevali.

2. Značilnosti mimetične želje

Kako se v luči mimetične teorije kažejo medčloveški odnosi? Njihov izvor mimetična teorija pripisuje želji. Želja, ki je v svojem bistvu posnemanje, je osrednji

² Več o mimetični teoriji Petkovšek 2013, 2014a, 2014b, 2015, 2016 in 2018.

predmet mimetične teorije. Preprosto, elementarno dejstvo, da ljudje drug drugega posnemamo, je po Girardu ključ za razumevanje človeške kulture; to po njegovem potrjujejo klasiki svetovne literature, mitologija in sveta besedila, zlasti svetopisemska.

Kakšna je po mimetični teoriji narava želje in katere so njene zakonitosti? Izhodišče mimetične teorije je prepričanje, da se želja razlikuje od potreb in gonov, ki so značilni za živali – želja je specifična lastnost človeka. Ta želja je v svojem bistvu želja po posnemanju, po ‚biti kakor ...‘, kot se kaže že v temeljni pripovedi naše kulture, v svetopisemski pripovedi o Adamu in Evi, ki sta želela ‚biti kakor Bog‘. ‚Želeti si‘ pomeni ‚posnemati‘, želeti si to, kar drugi ima ali je. »Prava narava želje je njen mimetični značaj.« (Oughourlian 2010, 12). A mimetična teorija gre še dlje in dokazuje, da je usmerjenost želje k temu, kar drugi je ali ima, zgolj zunanja, navidezna: v resnici je želja usmerjena *k želji drugega* – želja želi željo, želja posnema željo in naše želje so zato kopije želj drugih. Dalje, želja se z željami, ki jih posnema, primerja, to pa vodi v tekmovalnost, rivalstvo, konflikte, vojne – in naposled v umor. Mimetična želja je zato smrtonosna želja. Posnemanje socializira, človeka oblikuje in ga dviguje k človeškosti, a ga tudi ogroža in uničuje. Delovanje mimetične želje je torej ambivalentno: obenem pozitivno in negativno, ustvarjalno in rušilno. Mimetična želja ima za svojo uničevalno naravo tudi zdravilo: mehanizem grešnega kozla. Ta mehanizem je mimetični želji inherenten, lasten; samodejno se sproži vedno, ko je skupnost v nevarnosti, da bi jo notranje rivalstvo in konflikti uničili. Mehanizem izbere nedolžno žrtev, jo diabolizira in nanjo prenese krivdo za nasilje v skupnosti: in ko nedolžno žrtev žrtvuje, linča, se ‚vojna vseh proti vsem‘ preusmeri v ‚vojno vseh proti enemu‘. Skupnost, ki obsodbo nedolžne žrtve enodušno sprejme, pa se spravi in izgubljeni mir se zopet vrne vanjo. Mehanizem deluje samodejno, ne da bi se skupnost njegovih zakonitosti zavedala; v skupnosti so prepričani, da je izbrana žrtev tudi v resnici kriva – v resnici je žrtev nedolžna. Bistvo mehanizma je, da nasilje transformira v spravo. Girard ugotavlja, da mehanizem grešnega kozla najdemo v vseh kulturah, čeprav pod različnimi imeni: ‚grešni kozel‘ je svetopisemski izraz (3 Mz 6), Grki pa so ta obred imenovali *pharmakos* (Burkert 1977, 139–142; Girard 1999, pogl. 6 [Sacrifice]). Mimetična želja je torej nasilna in rušilna, vendar ima za to nasilje ‚zdravilo‘ – zmožno, da nakopičeno nasilje iz skupnosti izloči.

Naslednji pomemben pojem mimetične teorije je ‚mimetični krog‘. Mimetični krog se začne s posnemanjem, v katerem „jaz“ posnema svoj model, to vodi v rivalstvo med njima in v nasilje, ki se pospešeno širi na skupnost; nasilje zaustavi mehanizem grešnega kozla, ki izbere nemočno in nedolžno žrtev, jo najprej diabolizira, po žrtvovanju – s katerim se v skupnost vrne mir – pa sakralizira in divinizira, pobožanstvi. Na tem zadnjem delu mimetičnega kroga temelji sveti red sveta. Mimetični krog se s tem sklene in začne se novi. Na takšen način krog deluje v arhaični, predevangeljski kulturi. Ta krog pa prekine Kristus, kakor ga predstavlja evangelij – predvsem v pripovedi o njegovem trpljenju, smrti in vstajenju, to je v *pasijonu*; po Girardu je to največja prelomnica v zgodovini človeštva. Mimetični krog je nad človekom in človeško kulturo ‚od začetkov sveta‘ (Mt 13,35)

pa vse do pasijona vladal na temelju laži, ki je nedolžno žrtev lažno prikazovala kot krivo za nasilje v skupnosti – in to laž, ki je skupnosti omogočala nakopičeno nasilje iz skupnosti odvajati z manjšim nasiljem, je pasijon razkrinkal.

A tudi v novi, evangelijski kulturi, utemeljeni na razodetju, mimetična želja še vedno deluje – še ustvarja rivalstva in nasilje, diabolizira nedolžne in jih žrtvuje kot ‚grešne kozle‘. Ker pa je pasijon laž o krivdi nedolžne žrtve razkrinkal, mehanizem grešnega kozla diabolizirane žrtve ni več zmožen pretvarjati v nekaj svetega in božanskega. Sodobni sekularizirani svet je rezultat evangelijskega razbožanstvenja in desakralizacije sveta, kar je svetu in družbi odvzelo sveti red. V tej novi družbi, ki jo lahko imenujemo tudi ‚kristična‘ (ker ima svoje korenine v pasijonu), mehanizem grešnega kozla ne deluje več celostno – mimetični krog se ne zaključi s svetim redom, zmožnim zadrževati nasilje. Kristična kultura je tako ostala brez ‚varnostnega ventila‘, brez zaščite pred eskalacijo mimetičnega nasilja – zato je ta kultura apokaliptična.

3. Odnos v luči mimetične teorije

V luči teh temeljnih značilnosti mimetične želje bomo razčlenili vprašanje o krizi odnosov v modernem svetu, ki si ga zastavlja naš prispevek. Človeški odnosi izvirajo iz želj. Žival želja nima – ima samo potrebe in gone, na katerih temeljijo živalski odnosi. Odnosi med ljudmi se zato od odnosov med živalmi razlikujejo. Oughourlian v psihološki perspektivi željo razlaga kot nosilko odnosa do drugega – v tem vidi izvor počlovečevanja:

»Vedno sem mislil, da je želja srce in energija odnosa do drugega, prvi gib, ki nas nosi k življenju. Leta mojega raziskovanja in kliničnih opazovanj so me prepričala, da je želja v resnici tista, ki nas počlovečuje [angl. *humanize*], ki nas žene k temu, da smo z drugimi eno, se drug z drugim družimo, se povezujemo v skupine in smo drug drugemu podobni. Oblikuje nas sorazmerno temu, kolikor nas animira in spodbuja naše misli in čutenja.« (Oughourlian 2010, 11)

Na isto vprašanje odgovarja Girard, vendar s širšega, antropološkega vidika. Girard poudarja rivalski naboj želje: ker je mimetična želja sama v sebi primerjalna, tekmovalna in rivalska, maje in lomi hierarhični red človeškega sveta. Rivalstvo je značilno tudi za odnose med živalmi, a tu poraz ne vodi v maščevanje – v živalskem dvoboju se poraženec zmagovalcu podredi, pri človeškem dvoboju se mu želi maščevati. Maščevanje je po Girardu temeljna prelomnica med živalskim in človeškim svetom. »Hominizacija [fr. *hominisation*] se je začela, ko so notranja rivalstva postala dovolj močna, da so razbila mreže živalske prevlade in sprostila nalezljivo maščevanje.« Obenem Girard že ugotavlja, da je maščevanje človeštvu pomagala premagovati religija. »Človeštvo se je lahko *rodilo in je istočasno preživel* le, ker so že zgodaj nastale tudi religijske prepovedi, ki so tveganju samouničenja kljubovale.« (Girard 2007, 122) Če torej z nastankom človeka nastane maščevanje, potem istočasno nastanejo tudi religije, katerih naloga je maščevalnost

odvračati. Kot lahko beremo v Lessingovem *Modrem Natanu*, religija verniku pomaga »biti ljub človeku in Bogu«.

Želja ustvarja odnose, ker je mimetična – to je prva resnica o želji. Njen mimetični značaj pa ima za posledico rivalstvo in konflikte – to je druga resnica o želji:

»Druga bistvena resnica o želji je, da je rivalstvo vedno povezano z njo: ker jaz želim isto stvar kot drugi in zavračam njegov zahtevek, da je on izvor te želje – tako si ga naredim svojega rivala. In ko se to rivalstvo vzpostavi, me to vodi k temu, da si še bolj želim tega, kar si želi on, in mu to odvzeti. Tako se želja in konflikt zaostri.« (Oughourlian 2010, 12).

Izvor človeka je torej v mimetični želji. Želje pa Girard ne razlaga z vidika individualnega ali kolektivnega ‚nezavednega‘, kakor jo razlagata Freudova psihoanaliza ali Jungova globinska psihologija, temveč z vidika ‚drugega‘: mimetična teorija vidi ‚drugega‘ kot model, ki ga ‚jaz‘ posnema – izvor jaza ni v nezavednem, ampak v *drugem*. Mimetična teorija poudarja izvorni pomen drugega, ki v vlogi modela okoli sebe navdihuje in spodbuja željo po posnemanju – mimetično željo. Tako model ‚ustvarja‘ posnemovalce, ki ga posnemajo ali pozitivno kot učenci ali negativno kot marionete. Posnemanje praviloma vodi v rivalstvo, ki pa ga mimetična želja prikriva v obliki nevroz in psihoz – s tem, da jaz kot izvor svojih želj vidi samega sebe in svojo mimetično naravo zanika. S temi patološkimi oblikami obnašanja jaz prikriva svojo odvisnost od drugega – to, da ima svoj izvor izven sebe, v drugem, ki ga posnema; da je drugoten in od njega odvisen. Mimetična želja torej ustvarja patološki jaz, ki živi v iluziji, v utvari, da so njegove želje izvorne in avtonomne. Namesto, da bi sprejel resnico o tem, da so njegove želje izposojene od drugega, drugega obsoja, češ da mu hoče prevzeti to, kar si sam želi, na primer njegovo službo, ženo ali identiteto. Mimetični jaz je po Oughourlianu izvorno patološki jaz, ki je rezultat posnemanja in ki zanika, da so njegove želje sposojene od drugega, od modela. To iluzorno, lažno dožemanje samega sebe je v jedru vsakega medčloveškega odnosa: je pra-zmota, iz katere ni samoumevnega, naravnega izhoda. Človeka lahko tega lažnega dožemanja samega sebe odreši le odpoved mimetični želji.

Mimetična želja počlovečuje, ko jaz usmerja in vodi k drugemu. Odnosi, ki jih ustvarja, pa niso linearni, enostavni – brez nevarnosti in stranpoti. Mimetična želja ima ‚kameleonsko naravo‘ (Oughourlian 2010, 19), saj svoj model obenem časti in sovraži; obljub, ki jih daje jazu, ne izpolnjuje. Njeno delovanje je ambivalentno – sredi svoje ustvarjalne narave nosi še močnejšo uničevalno silo, ki se lahko zaostri do peklenskih razsežnosti. Zato je vse, kar človek ustvari, nenehno izpostavljeno nevarnosti implozije, ki se končuje v konfliktih, v ubojih in vojnah; v sodobnih okoliščinah je človeštvo izpostavljeno tudi apokaliptični nevarnosti, ki si jo pripravlja samo. Ta vidik implozivnih odnosov je Girard še posebej poudaril v svojem delu *Dokončati Clausewitz* (Achever Clausewitz, 2007), v katerem dovršuje misel, ki jo je v svojem delu *O vojni* (Vom Kriege, 1832) načel pruski general in vojni teoretik Carl von Clausewitz (1780–1831). To von Clausewitzovo delo je po Girardu »morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdaj koli napisana« (Girard 2007, 13).

Pomembna značilnost mimetične želje je tudi, da deluje kot mehanizem – Girard ga imenuje ‚mimetizem‘. Želja posnema mehanično, ne da bi se njen nosilec tega zares zavedal. Brez tega mehanizma si človeka kot družbenega bitja ni mogoče predstavljati. Socializacija temelji na mimetizmu, na nenehnem, nezavednem, mehničnem posnemanju drug drugega. Tako ljudje prevzemamo družbene vzorce, brez katerih se v družbo ne bi mogli vključiti. Mimetizem je torej okvir, znotraj katerega želja deluje, želja pa je gibalno, ki mimetizem premika in mu daje moč za prehod iz enega stanja v drugega – od slabšega k boljšemu –, za preseganje starega in ustvarjanje novega. Vprašanje o povezanosti med željo in mimetizmom ter o njuni razmejitvi je zelo verjetno celo ključno vprašanje mimetične teorije. Povezanost med mimetizmom in željo se zdi samoumevna: 1) zdi se, da želje brez posnemanja ni: želim si tega, česar si želijo drugi – želja se torej uresničuje skozi posnemanje; 2) prav tako se zdi, da posnemanje predpostavlja željo – če si nečesa ne želimo, potem ne posnemamo. Vendar pa kljub povezanosti ta pojma nista istovetna ali ekvivalentna. Treba ju je razmejiti in se vprašati: 1) Ali si nečesa lahko želim, ne da bi pri tem posnemal neki model? 2) Ali nekoga lahko posnemam, ne da bi si tega želel? Po Girardu je treba ključni moment razveze med mimetizmom (= posnemovalni mehanizem) in željo iskati v Kristusovem pasijonu, ki bi ga lahko opisali kot moment spreobrnjenja želje (Doran 2011, 171–172; Palaver 2011). Gre za vprašanje, ali lahko jaz svoj model posnema, kakor da ga ne bi posnemal – tako torej, da posnemanje ne bi bilo usmerjeno k uničenju njunega odnosa.

3.1 Odnosnost in interdividualnost želje

Oughourlian željo najprej opredeli kot gibanje, kot »psihološko gibanje« (Oughourlian 2010, 17): v psihologiji ni gibanja, ki ne bi bilo želja, in ni želje, ki ne bi bilo gibanje oziroma energija – gibanje pa ima svoj cilj, predmet, idejo ali ideal, ki željo narekuje, jo privlači in določa. Izraza ‚psihologija‘ in ‚psihološko gibanje‘ pri Girardu in Oughourlianu pokrivata ‚jaz‘: to, kar jaz je in kar ga ustvarja. Želja v svojem gibanju jaz in njegovo identiteto ustvarja, a ta ista želja lahko identiteto jaza tudi uniči. Mimetična teorija se od drugih psiholoških teorij – psihoanaliza, behaviorizem ali kognitivna psihologija, na primer – razlikuje po tem, da izvor ‚psihološkega gibanja‘ pripisuje modelu, želji drugega. Jaz na primer vzljubi določeno osebo – ta torej postane ‚predmet‘ njegove želje –, ker ga k njej usmerijo modeli in pričakovanja, ki jih je prejel v času vzgoje ali iz okolice; njegov odnos do zelene osebe pa lahko spodbudijo tudi nasprotovanja in prepovedi. Vendar pa ‚mehanizem posnemanja‘, mimetizem, ki želje jaza ustvarja, jazu ostaja skrit; jaz se giblje v okviru svojih želja in se za mimetizem, ki ga pri tem usmerja, ne zmeni – kakor gledalca v gledališču zanima igra na odru, ne pa dogajanje za odrom. Jazu se namreč zdi samoumevno, da je avtor svojih želja sam.

Jaz je torej rezultat psihološkega gibanja, ki ga nosi in usmerja mimetična želja, katere izvor je v posnemanju druge želje – zato je želja sama po sebi ‚odnosna‘. Ta odnosnost želje jaz vodi v primerjanje in rivalstvo z drugimi. Želja se primerjanju in rivalstvu ne more upreti. Zato vsak odnos v svojem jedru nosi naboj skrajnih oblik nasilja, kakor sta demonično ali apokaliptično, torej tudi najgloblje in vseob-

segajoče nasilje. Ta neobvladljivi potencial mimetičnega nasilja, navzočega v najbolj elementarnem odnosu, analizira von Clausewitz v svojem delu *O vojni*.

Ker jaz nastaja iz željá, ki so kopije željá drugih, postaja del mreže medsebojnega zrcaljenja željá – v to mrežo je jaz ‚vpoklican‘ (interpeliran). To tezo o zrcaljenju želja je potrdilo tudi odkritje ‚zrcalnih nevronov‘, ki kaže na usklajeno delovanje nevronov pri dveh posameznikih: posameznik ne posnema šele dejanj drugega posameznika, ampak že njegove namene – dejanje, ki ga kdo namerava storiti, a ga ne stori, lahko na podlagi nevronskega zrcaljenja naredi ali dovrši njegov posnemovalc (88–95). Ker mimetična teorija jaz umešča v okvir medsebojnega zrcaljenja željá, ne govorimo več o ‚individualni psihologiji‘, o psihologiji individuum (85–86), temveč o ‚interdividualni psihologiji‘: o psihologiji ‚odnosnega jaza‘.

3.2 Zunanja in notranja mediacija

Girard uvaja razliko med ‚zunanjo mediacijo‘ in ‚notranjo mediacijo‘, ki opredeljuje dve vrsti odnosov med jazom in modelom. ‚Mediacija‘ označuje vlogo modela v odnosu do jaza: model jaz navdihuje, je njegov srednik, mediator, prek katerega se v posnemanju jaz uresničuje; jaz samega sebe ne ustvarja sam iz sebe, ampak s posnemanjem modela, brez katerega jaza ne bi bilo.

Zunanja in notranja mediacija se razlikujeta po *razdalji* med jazom in modelom. Kjer je razdalja med jazom in modelom časovno, prostorsko ali hierarhično dovolj velika, med njima ne prihaja do rivalstva in konfliktov – dovolj oddaljen model tako Girard imenuje ‚transcendentni model‘ (2007, 183). Tu gre za zunanjo mediacijo. Na dovolj oddaljenih modelih so temeljile tradicionalne, predmoderne družbe; te so kot posnemanja vredne modele postavljale junake, ki jih je krščanstvo dopolnilo z modelom Kristusove svetosti in z modeli svetnikov. Tradicionalne družbe so bile tudi hierarhično trdno urejene: močna hierarhija jazu ni dopuščala, da bi z modelom prišel v neposreden stik in se z njim zapletel v rivalstvo. Prostorska ali časovna oddaljenost modela rivalstvo torej onemogoča, saj model ostaja zunaj praktičnega dosega posnemajočega jaza; jaz svoj model zato posnema od zunaj, od daleč ali v okviru jasno določenih, nespremenljivih hierarhičnih odnosov, ki med jazom in modelom onemogočajo neposreden stik, zaplet in konflikt.

Nasprotno pa izraz ‚notranja mediacija‘ označuje odnos, v katerem med jazom in modelom ni jasne hierarhične meje ali zadostne prostorske, časovne razdalje – tu ni zadostne razdalje, ki bi jaz in model enega pred drugim varovala (44). Notranja mediacija se je razbohotila z romantiko, ki je hierarhični ureditvi sveta odvzela veljavo in moč. Sodobna kriza odnosov izvira iz tega, da odnosov ne regulirajo več zunanji in transcendentni modeli. Odnosi jaz – model, posnemajoči – posnemani so tu prepuščeni sami sebi, stihiji in samovolji, zato sta jaz in model nezavarovano izpostavljena drug drugemu, mimetizmu in rivalstvu; ker med njima ni več zadostne *razdalje*, *distance*, je njun odnos odvisen od recipročnosti. S tem pa se tudi dotikamo jedra vprašanja o mimetičnih odnosih. V svojem jedru so mimetični odnosi recipročni. Recipročnost, vzajemnost Clausewitz (2000, knj. 3,16) označuje kot ‚elementarni naravni zakon‘: človeku omogoča, da se nad svojo na-

ravo dvigne, a ga hkrati vodi v samouničenje. Kljub temu želi Girard pokazati, da omenjeni ,elementarni naravni zakon' ni neizogiben.

3.3 Recipročnost – jedro mimetičnega odnosa

Moderna doba je torej doba notranje mediacije, čas odnosov, prepuščenih recipročnosti. Kaj to pomeni? V recipročnosti se jaz in model obnašata zrcalno: oba izhajata iz prepričanja, da sta avtonomna nosilca svojih želja, ki jih drugi odtujuje, krade. A to prepričanje vsakega o svoji avtonomiji in individualnosti je lažno, iluzorno – in vodi v rivalstvo. V recipročnem odnosu izmenično prevzemata vlogo posnemajočega jaza in posnemanega modela; ko učenec prehití učitelja, začne učitelj posnemati učenca, da bi ga ujel in prehitel. To vodi v spiralo rivalstva, v kateri postane sporni predmet ničén, nepomemben, brez pomena. Njun cilj sedaj ni več drugemu želeni predmet odvzeti, temveč drugega uničiti. To željo, ki jo žene le še rivalstvo, Girard imenuje ,metafizična želja'. »Metafizična želja – poslednja faza mimetične želje – nas privede k ,ne-več-nekaj' želeti in naredi iz nas morilce.« (Oughourlian 2010, 25) Želja tu torej preskoči s predmeta na model. Izraz ,ne-več-nekaj želeti' (angl. *to desire ,nothingness'*; fr. *désirer le ,néant'*) označuje izpraznjeno željo – to ni več želja po nečem, temveč le še želja po izničenju modela. Mimetična želja v jazu ustvarja iluzijo o njegovi avtonomiji, o izvornosti njegovih želj; iz te iluzije pa mimetična želja prerašča v metafizično željo, ki ne vidi nič več – razen same sebe kot absolutne entitete, edine in totalne. Metafizična želja ne vidi več drugega, njegove drugosti, zato je izpraznjena, brez zelenega – metafizična želja le še želi. Iz te želje nastane totalitarizem, ki ga v delu *Dokončati Clausewitz* – v poglavju ,Dvoboj in sveto' – Girard razlaga tudi ob pomoči Lévinasove kritike ontologije. Girard in Lévinas se strinjata, da je ontologija – mišljenje biti – sama v sebi nasilje, usmerjeno k totalnosti, kot se to izraža v vojni. »Izkušnja vojne bi bila razodetje, da je značaj vsake ontologije po njenem bistvu nasilen.« (Girard 2007, 180) Torej – že primarni način bivanja v sebi nosi potencial skrajnega nasilja. In tu Girard izpostavlja bistveno: recipročnost, ki vsebuje potencial skrajnega nasilja, lahko v modernem kontekstu dobi apokaliptične razsežnosti.

Pojem recipročnosti pomaga razumeti krizo odnosov v moderni družbi. Recipročnost je gonilna sila mimetičnega odnosa. Posnemanje nas medsebojno bogati – udeleženca v odnosu drug od drugega nekaj prejemata. Odnos je torej vzajemen: vzajemnost ju dela medsebojno privlačna, da se posnemata, drug v drugem se prepoznavata in sta drug drugega deležna – brez vzajemnosti odnosa ne bi ustvarila. Ta privlačna, ,koristna' vzajemnost pa nosi v sebi tudi nevarnost, ki je lahko celo večja od medsebojne koristi. Recipročnost je namreč primarno tekmovalna, rivalska, uničevalna sila; odnose, ki jih ustvarja, uničuje. V tekmi, ki jo recipročnost ustvarja, udeleženca izmenjujeta vlogi, tako da je enkrat model za drugega eden, drugič drugi – in v tem si postajata vse bolj podobna, razlike med njima se izgublajo. To izgubljanje razlik v mimetičnem procesu Girard imenuje ,indiferenciacija' (fr. *indifférenciation*), ki označuje proces izničevanja razlik ali pa končno ,brez-različnost'. Girard izraz opredeljuje takole:

»Indiferenciacija je izraz, ki ga *La violence et le sacré* uporablja za opis stanja družbene skupine v ‚mimetični krizi‘: v skupini se je nasilje tako razširilo, da so vse razlike (družbene, družinske, posamezne) izginile.« (Girard 2007, 36)

‚Indiferenciacija‘ vodi v neposredno mediacijo, k nereguliranim mimetičnim odnosom, kjer sta udeleženca drug drugemu izročena ‚na milost in nemilost‘. Ta neposredovanost, nereguliranost je usodna. Girard prevzema Clausewitzovo tezo, da je že najbolj primaren odnos dvoboj, vojna v malem – sama vojna pa je razširjen dvoboj. Clausewitz pravi:

»Vojna je le razširjen dvoboj – če naj mislimo številne posamične dvoboje, iz katerih vojna sestoji, kot enoto, bo bolje, da imamo pred očmi dva, ki se borita. Vsak poskuša drugega prisiliti k izvrševanju njegove volje s fizičnim nasiljem. Njegov naslednji cilj je nasprotnika potolči na tla in ga onesposobiti za vsak nadaljnji odpor. [...] je dejanje nasilja, da bi prisilili nasprotnika k izvrševanju naše volje.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2)

Mimetična želja torej ustvarja odnose – ti odnosi pa so v svojem jedru dvoboj; usmerjeni so k uničevanju sebe. Mimetična želja, katere dozdevni cilj je to, kar drugi je ali ima, se spreminja v metafizično željo, katere končni cilj je svoj model uničiti in stopiti na njegovo mesto; zato je mimetična želja smrtonosna. Ob tem se zastavlja vprašanje, kako da človeštvo, utemeljeno na smrtonosni želji, še obstaja? Po Girardu zato, ker vsebuje mimetična želja zdravilo proti svoji samouničujoči naravi – obrambni mehanizem, ki jo varuje pred samo seboj. Ta obrambni mehanizem – mehanizem grešnega kozla – z žrtvovanjem nedolžne žrtve nasilje iz skupnosti odvaja: žrtvovanje pomeni ‚izločiti‘, ‚izključiti‘. Žrtvovanje s tem ustvarja temeljno razdaljo znotraj: zunaj – s tem indiferenciacijo preusmerja v diferenciacijo, brezrazličnost v različnost, notranjo mediacijo v zunanjo mediacijo ter v kaotično, promiskuitetno skupnost vrača razlike in razdalje, ki odnose varujejo.

4. Moderna doba – od pasijona do apokalipse

Mimetična želja – kakor smo že pokazali – se vrti v mimetičnem krogu: posnemanje, rivalstvo, konflikt, mimetična kriza, diabolizacija nedolžne žrtve in njena transformacija v grešnega kozla, žrtvovanje in končno divinizacija oziroma sakralizacija žrtve, na kateri temelji sveti red sveta in družbe – nato se začne nov krog. Ta krog se v polnosti udejanja v arhaični, predkristični kulturi, ki se je pred mimetičnim samouničenjem varovala z žrtvovanjem nedolžnih. Obred grešnega kozla zato ni samo obrobni kulturni pojav, ampak je *utemeljitveni dogodek*, ki ustvarja simbolni, božanski red skupnosti. Brez žrtvovanja nedolžnih skupnost ne bi preživela.

4.1 Pasijon Jezusa Kristusa: odrešenje nedolžnih

Svetopisemsko razodetje³ je usmerjeno v nasprotno smer: k odrešitvi nedolžne žrtve. Osrednji moment svetopisemskega razodetja je namreč Kristusov *pasijon*, ki razodene nedolžnost žrtve. Arhaična doba je temeljila na linčanju, na žrtvovanju nedolžne žrtve, glede katere se je prej sprta množica sedaj enodušno strinjala, da je kriva – to je v skupnost vrnilo mir. Nasprotno pa je Jezus, žrtvovan kot grešni kozel, iz žrtvovanja, iz pasijona izstopil čist kot nedolžno jagnje, ki odrešuje. V pasijonu se je torej razodela resnica o nedolžnosti žrtve oziroma grešnega kozla – to je sedaj žrtvovanju odvzelo legitimnost, saj če žrtev ni kriva, potem tudi žrtvovanje ni več legitimno. Brez lažnega videza o krivdi žrtve arhaični obred iz skupnosti ni več zmožen odvajati nasilja in žrtve transformirati v sveto, žrtvovanje pa je tako izgubilo učinek sakralizacije in divinizacije – sveti red se z njim ni več obnavljal. Pasijon razbožanstvuje, desakralizira, to je sekularizira. Zato Girard v pasijonu vidi izvir modernega sveta. Moderni svet se od arhaičnega razlikuje po tem, da v njem nasilje ne ustvarja več svetega.

A človeštvo, ki je ‚proizvod‘ mimetične želje, brez žrtvovanja ne more preživeti – žrtvovanje je zdravilo za mimetično nasilje, ki ga mimetična želja ustvarja kot svoj ‚stranski proizvod‘. V arhaični dobi so bili žrtve nemočni, nedolžni posamezniki, ki jih je mehanizem grešnega kozla odbral iz množice. V pasijonu je Jezus vlogo žrtve vzel nase in se daroval za ‚življenje sveta‘; s tem je mehanizem grešnega kozla prehitel. Tako je pasijon žrtvovanje pretvoril v darovanje, zgodovino sovraštva pa v zgodovino ljubezni (Petkovšek 2018). Na nasilje se namreč ni odzival z maščevanjem, ampak z odpuščanjem, ki ga je s križa izrekel svojim preganjalcem. Rekli smo, da človeka prav maščevanje loči od živali; zgodovina človeštva je zato zgodovina maščevanja, resentmenta. Ta satanski krog maščevanja, katerega generator je mimetizem, je Jezus prekinil tako, da se na nasilje ni odzval z nasiljem, ampak z odpuščanjem. V svetopisemskem besednjaku: Jezus – prvi in edini – je prehitel Satana. Arhaična doba je mimetično nasilje zdravila z manjšim nasiljem, z žrtvovanjem nedolžnega, Jezus pa ponudi novo zdravilo – odpoved mimetizmu. Jezus se recipročnosti, ‚povračilnim ukrepom‘ odreče – Jezus odpušča. V končni fazi »obstajata dva najvišja modela: Satan in Kristus.« (Girard 2004, 138) Jezusovo ravnanje – odpuščanje – ni človeško delo; odpuščanje odpušča to, kar je neodpu-stljivo, to, česar ni mogoče opravičiti; odpuščanje naredi nemogoče mogoče. Kar je s človeškega vidika nemogoče, postane v luči razodetja mogoče. V tem je skrivnost križa. Križ je satanskemu modelu žrtvovanja nedolžnih, ki deluje kot neizpro-sni naravni ‚elementarni zakon‘ (Clausewitz), odvzel moč in ga nadomestil z novo kulturo odpuščanja, ki je izven Kristusa ni možno razumeti. Znotraj bazena mimi-tičnega nasilja, ki ga ustvarja človeška narava, je Jezus odprl možnost dejavnega nenasilja, odpuščanja, ki ima svoj izvor v skrivnosti križa. Pasijon je zato trenutek radikalne preobrazbe človeštva – na mesto ustanovnega nasilja, ki je nad človeštvom vladalo vse od začetkov, stopita odpuščanje in ljubezen. Jezus Satana, go-spodarja sveta, ni premagal, ampak se mu je odrekel.

³ O raznolikosti pojma ‚razodetje‘ Greisch (2022) in Petkovšek (2022).

Nesporno je evangelij sprožil desakralizacijo, razbožanstvenje sveta: evangelij je svet razčaral.⁴ Stare, arhaične, poganske religije so izgubile vlogo regulacije; s tem je svet izgubil mehanizem za transformacijo mimetičnega nasilja v sveti red, zmožen ustavljati nasilje (Girard 2007, 208–209). Z razveljavitvijo mehanizma grešnega kozla je nasilje izgubilo zmožnost samoregulacije. Zato po evangeljskem razčaranju svet stoji pred nevarnostjo, da se utopi v mimetičnem nasilju, ki ga na njegovi poti k apokaliptičnemu samouničenju ne more nič več zaustaviti. Mehanizem grešnega kozla je proces indiferenciacije preobračal v diferenciacijo, v ustvarjanje razlik in razdalj, ki odnose varujejo. Moderni človek pa se brez tega mehanizma znajde sredi sveta brez razdalj in brez razlik, v bazenu indiferenciacije, kjer je v odnosih – ti so *per definitionem* dvoboj – vsak izpostavljen nasilju vsakega brez odvodnega regulacijskega mehanizma. Vse to nasilje sveta pasijon reprezentativno preloži na Kristusa – trpeči Kristus je sedaj kot predstavnik vsega človeštva izpostavljen apokaliptični grožnji. Obenem pa pasijon Kristusa prikazuje tudi kot model, ki človeštvo odrešuje iz tega mimetičnega, satanskega »pekla želje« (232). S tem pasijon sporoča, da drži moderni človek svojo usodo v svojih rokah.

4.2 Friedrich Hölderlin in Carl von Clausewitz: apokaliptična misleca

V moderni dobi, ki je po svojem izvoru kristična – s koreninami v pasijonu Jezusa Kristusa – Girard prepozna dva apokaliptična duhova, pruskega generala in vojaškega teoretika Carla von Clausewitza (1780–1831) in pesnika Friedricha Hölderlina (1770–1843); v času Napoleona sta oba zaznala nevarnost apokaliptičnega uničenja, na nevarnost pa sta se odzvala diametralno nasprotno, eden kot heroj, drugi – posnemajoč Jezusa Kristusa – z odpovedjo.

Moderna doba je po Girardu čas širjenja in zaostrovanja mimetizma, ki ima za posledico vedno večjo antropološko in kulturno indiferenciacijo, izgubo razdalj in razlik, stapljanje in zlivanje duhov v anonimno množico. Mimetično nasilje, ki ga mimetizem ustvarja v moderni dobi, ni več ustvarjalno in se ne vrača v red, ampak se stopnjuje in zastruje – nasilje je tu dobro le še za nasilje. Clausewitz je to prepoznal v možnosti absolutne vojne, to je v eskalaciji nasilja do skrajnosti, Hölderlin pa je uvid o grozeči nevarnosti strnil v svoji himni ‚Patmos‘: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Petkovšek 2020; 2014b) Po Girardu sta bila oba, Clausewitz in Hölderlin, mimetična duhova – otroka svojega časa –, kar ju je delalo razpoložljiva, da sta ujela apokaliptični utrip trenutka.

Girard poudarja, kako je Hölderlin, navdušen nad antično mitologijo, zaznaval indiferenciacijo antičnega panteona že v času Jezusa Kristusa – njegove himne prikazujejo brezrazličnost, zlivanje (fr. *fusion*) in ‚promiskuiteto‘ v odnosu med grškimi bogovi in ljudmi. V tem antičnem bazenu izgubljenih identitet, zlivanja,

⁴ Rémi Brague (2003, 155) je zapisal: »Povzemimo neko misel grških očetov v nekoliko spremenjenem smislu: ›Beseda se je zgostila‹ (*ho logos pachynetai*). Ali recimo s sv. Bernardom, Kristus je ›povzeta Beseda‹ (*Verbum abbreviatum*). To dejstvo prelamlja z razpršeno sakralnostjo, ki je bila značilna za stari svet, za ‚poganski svet‘, če hočete, vendar pa tudi za svet Stare zaveze. Če je Oče vse dal v svojem Sinu, nam nima ničesar več dati, in kakor si upa reči sv. Janez od Križa, Bog ostane kakor nem. Neposredna posledica učlovečenja je torej nekakšno ‚odčaranje sveta‘. Novozavezna besedila to dejstvo izražajo z besedami, da ›so prvine sveta‹ izgubile moč ...«

promiskuitete in nasilja je bil Jezus Kristus, Edini, drugačen – ni deloval mimetično, promiskuitetno, ampak se je mimetizma, posnemanja vzdržal. Odrekel se je medsebojnemu ‚mešanju‘ in se umaknil na samo, v samoto Očeta – s tem se je indiferenciaciji in nasilju izognil. Ta Kristusov model samoosamitve je Hölderlin vzel za svojega in se za šestintrideset let, vse do smrti, osamil v sobi hišnega stolpa v Tübingenu. To je bil Hölderlinov odgovor na čas stiske, ki je drsel v apokaliptično indiferenciacijo. Tako se je Hölderlin po Jezusovem zgledu mimetizmu umaknil.

V svojem komentarju Clausewitza Girard posebej izpostavi čas med pasijonom Jezusa Kristusa in Napoleonom, ki mu je Clausewitzovo delo *O vojni* posvečeno. Ta časovni lok Girard razume kot progresivno indiferenciacijo, to je kot erozijo medsebojnih odnosov na vseh stopnjah – ne samo v vsakdanjem življenju, ampak tudi na ravni institucij, kakor so religija, morala ali vojska, ki so se začele raztapljati in izgubljati vlogo zunanje mediacije. V tem novem okolju notranje mediacije prihaja med jazom in modelom do rivalstva, v katerem je vsak od njiju prepričan, da ga tekmovalstvo dela bolj in bolj suverenega, samosvojega, enkratnega – v resnici pa se oba spreminjata v dvojnika, izgubljata svojo identiteto in se z drugimi zlivata v brezimno množico. Proces moderne indiferenciacije tako ustvarja idealno podlago za izbruh apokaliptičnega zla. Rešitev, ki jo Hölderlin v tej situaciji uvidi, je prevzem drže Kristusa v pasijonu. Ta drža je drža odpovedi mimetizmu. Kristus mimetičnega nasilja ni premagal tako, da bi z njim tekmoval, ampak tako, da se je tekmi odpovedal – in s tem se je odpovedal svoji mimetični naravi. Zato pa je ohranil svoj jaz, svojo identiteto. Tako Kristus tudi svojim posnemovalcem omogoča, da ohranijo za odnos temeljna elementa: razdaljo in identiteto. V nasprotju z arhaično družbo, v kateri je red, drugačnost, identiteto zagotavljal mehanizem grešnega kozla, v kristični družbi identiteto z odpovedjo mimetizmu, ki vleče v anonimno, indiferencirano množico drug drugega posnemajočih posameznikov, ustvarja vsak sam.

Zakaj je moderni čas, kakor sta ga zaznala in naznanila Clausewitz in Hölderlin, apokaliptičen? Odgovor je preprost: ker uničuje odnose – temelj družbe torej. Odgovor pa je tudi paradoksen: kako je lahko naš čas, spleten iz odnosov kakor še noben drugi pred njim, za odnose poguben? Videli smo, da je odnos odvisen od vloge, ki jo model igra. Girard ponavlja, da se je prehod od zunanje k notranji mediaciji dokončno zgodil v času Napoleona. »Na neki način se je v 18. stol. končalo najsvetejše spoštovanje do transcendentnih modelov. *Exempla* v modernem svetu ne obstajajo več.« (Girard 2007, 234) Čas Napoleona je prelomnica zato, ker je model izgubil svojo transcendentno vlogo, to je nedosegljivost in nedotakljivost. Transcendentnega modela si ni mogoče spremeniti v sredstvo, v cilj. Z notranjo mediacijo pa se zgodi prav to: model se spremeni v sredstvo in cilj, v mimetični model, ki se posnema zaradi posnemanja. Naslednji odlomek pojasnjuje transformacijo transcendentnega modela v mimetični model – v model, ki ni vzgójen, ampak spodbuja le še k posnemanju zaradi posnemanja, k tekmovalnosti in rivalstvu.

»Mimetični model je sredstvo, ki ga vzamemo za cilj. Ne morem se usmerjati k predmetu, ne da bi se usmerjal k sredniku, ki mi predmet neizogibno

oporeka: to moje obzorje zapre. Srednik tako postane to, čemur pravim model-ovira in čigar *bit samo* si bom vse bolj silovito prizadeval prilastiti. To, čemur bi želel reči ‚herojska skušnjava‘, je oblika hipnoze, mimetične zaustavitve, fiksacije na model: blokada procesa identifikacije, ki bi – da bi bil uspešen – moral prosto potovati z enega modela na drugega.« (234)

Mimetična želja odnos vzpostavlja, vendar pa se v situaciji, ko ji postane model dosegljiv in si ga spremeni in cilj, spreminja v ‚pekel želje‘. Model tu postane jazu ovira, zato se jaz nanj fiksira; fiksacija pa blokira proces identifikacije jaza, ki je uspešen le, če se jaz ne fiksira na en sam model. Jaz začne izgubljeni svojo istovetnost, mimetična želja pa se razvije v metafizično željo, to je v željo po prilastitvi *biti* modela – zato je ta odnos uničevalen. Nasproten, ustvarjalen je odnos, ki ga ima jaz do transcendentnega modela, to je do modela, ki si ga ne more prisvojiti in se nanj ne fiksira, zato se lahko prosto giblje od enega modela do drugega. V fiksaciji jaza na model, ki deluje kot hipnotična blokada, se kaže bistvo mimetičnega odnosa, ki je dvoboj oziroma recipročnost: recipročnost, želja po izenačenju je želja po izničenju razlik in razdalj. V tem odnosu – Girard ga imenuje ‚metafizična želja‘ – predmet, zaradi katerega jaz model posnema, postane nepomemben. Cilj metafizične želje je namreč zavzeti mesto modela.

Kako se lahko moderni čas uničenju odnosov, temu ‚peklju želje‘, tej apokaliptični nevarnosti izogne? Nekateri vidijo odgovor v razumu, v zamenjavi mimetičnega modela z racionalnim, vendar Girard poudarja neizprosno mimetičnega modela: v sodobnem življenju je mimitizem močnejši od razuma. Za racionalni model Girard ugotavlja, da

»se poskuša upirati *mimetičnemu modelu*, vedno fiksiranemu na eno podobo, ki je postala rival ali ovira. A racionalni model ne more biti ovira za mimitizem. Zakon mimitizma je neizprosen, kakor nas Clausewitz na to ne neha spominjati. Razlikovanje med dvema modeloma priča o tem, da smo nepreklicno prešli od zunanje mediacije k notranji mediaciji.« (232)

Omenili smo, da je po Girardu do prehoda od zunanje k notranji mediaciji prišlo z Napoleonom, zlasti z uvedbo ‚totalne mobilizacije‘, ki je uničila vojno kot institucijo s pravili vojskovanja, z omejitvami in etiko časti. ‚Totalna mobilizacija‘, ki je k vojskovanju pripustila vse ljudstvo, je odpravila institucionalizirane norme in odprla vrata eskalaciji nasilja vse do apokaliptičnih razsežnosti. Kljub temu racionalnega modela ne smemo povsem spregledati. Girard nadaljuje takole:

»Vendar pa racionalni model ni izven veljave. Omogoča misliti tisto, kar je onstran dvoboja in kar sam imenujem ‚kraljestvo‘ [fr. *Royaume*]. To ustreza temu, kar je Pascal imenoval red duha – nujni prehod v red Božje ljubezni [fr. *charité*]. Absolutno nemočen pa je, da bi spremenil tek stvari, tudi če dopušča, da ga razumemo. Mimetični model nas nenehno obrača navzdol v pekel želje. Opustiti moramo ves optimizem: mimetičnega nasilja ni mogoče vključiti v dialektiko.« (233)

Tudi razum jaza ne more odvrniti od neizprosnega mimetizma: mimetični model je privlačnejši od razumskega. Ta teza se v sodobnem svetu potrjuje; svet danes tekmuje na vseh ravneh in na vseh področjih. Razum sicer red duha in ljubezni res prepozna, vendar mimetizma ne more predvideti ali ga preusmeriti, saj mimitična pota niso razumska, dialektična. Nasprotno, razum sam pred močjo mimetizma popusti in samega sebe zataji. Girard (235) ponavlja za Pascalom: »Nič ni z razumom bolj skladnega, kakor da razum zataji sebe.«⁵ Nekaj več možnosti odvrata mimitizem imajo tisti, ki so imeli v mladosti dobre vzornike, modele posnemanja. Mimitizem, ki človeka ustvarja, končno vodi v uničenje človeških odnosov in človeka. Ko govori o človeku brez transcendentnih modelov, tako Girard zaključuje: »Tu je na delu resnična fatalnost, ki je ne zmore zaobrniti nobena psihoanaliza, nobena psihoterapija.« (234) Žrtev prav take fatalnosti je bil Clausewitz – zastavonoša pri dvanajstih letih. »Preveč je bil potopljen v kult heroizma, da bi se mogel upreti magnetizmu Napoleona [...] Spričo fatalnosti mimitičnih modelov je težko opredeliti model, ki bi ostal racionalen.« (234)

5. Jezus Kristus – model odpovedi mimitizmu

Fatalnost mimitizma je usmerjena v uničenje človeštva – o tem sodobni človek ne dvomi več. Kako se lahko človeštvo v svetu, v katerem ne vlada več sveti red, v času, v katerem je zaostreni mimitizem razvrednotil odnose, uničil razdalje in različnosti ter odprl vrata indifferenciaciji, te fatalnosti reši? V arhaični dobi je indifferenciacijo, brezrazličnost pretvarjal nazaj v sveti red mehanizem grešnega kozla, moderna doba pa indifferenciacije ni več zmožna ,reciklirati', je pretvarjati v hierarhični red, ki temelji na razdaljah in različnosti. Moderna doba je namreč doba enakosti, brezrazličnosti, neposrednosti (Žalec 2019, 417). Kako se je torej mogoče nasilju izogniti znotraj bazena moderne indifferenciacije, ki je ostala brez mehanizma za reciklažo nasilja nazaj v spravo, za transformacijo indifferenciacije v diferenciacijo, v obnovo odnosov? Most, ki je v arhaični dobi vodil iz notranje v zunanjo mediacijo, je porušen.

Clausewitz je rastočo indifferenciacijo, ki so jo prinesle napoleonske vojne, prepoznal – tej nevarnosti se je postavil nasproti kot strateg, kot heroj, v prepričanju, da je nasilje mogoče premagati z nasiljem, z zaustavitvijo Napoleona. Clausewitz še vedno stoji znotraj mimitizma: njegova drža je tekmovalna, rivalska. A znotraj mimitizma nobena zmaga ni dokončna; zmaga izzove maščevanje in še ostrejšo nasilje – z zmago se rivalska tekma ne zaustavi in nevarnost končnega uničenja se le prestavi na pozneje.

Hölderlin pa je videl drug izhod – rešitev je prepoznal v pasijonu, v zgledu Jezusa Kristusa. Spoznal je, da je človeštvo pred alternativo: ali *eskalacija* mimitizma do skrajnosti ali *odpoved* mimitizmu. Prva izbira vodi k uničenju človeštva, druga k ,novemu človeku' in ,novi etiki'.

⁵ Misel »Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison« je prevajalec Pascalovih *Misli* Janez Zupet poslovenil takole: »Nič ni tako skladnega z razumom kakor to nepriznavanje razuma.« (Pascal 1986, 124 [§ 272])

Benoît Chantre, ki je v knjigi *Dokončati Clausewitza* vodil intervju z Girardom, povzema Girardovo apokaliptično slutnjo:

»Atomizacija individuumov, od katerih je vsak fiksiran na svoj model, kaže na neuspeh, na zlom gibanja k spravi, ki ga je sprožilo krščanstvo in katerega dedinja je moderna družba. Zdi se, da se vam tu vsiljuje apokaliptično gledanje. Vseeno pa je treba iskati poti, da bi se izognili najhujšemu – in te poti so lahko samo *individualne*. Zato Bergson govori o ‚herojih in svetnikih‘ kot o izjemnih osebnostih, zmožnih, da svoje skupnosti odprejo univerzalnemu.« (Girard 2007, 231)

Ta odlomek krščanstvo opredeljuje kot moč sprave v morju mimetičnega nasilja moderne dobe, a mimetizem je močnejši. V našem atomiziranem času, v katerem vsak živi sam zase, spravo onemogoča individualizem, rivalsko uveljavljanje samega sebe. In posledica tega je hipnotična blokada, fiksacija jaza na model, ki mimetično željo spreminja v metafizično, to je v željo po uničenju modela, v nasilje. To je ekonomija individualizma! Po Girardu sistemske rešitve pred nasiljem ni. A Girard ne obupuje. Verjame, da obstajajo posamezniki, ki lahko svojo »skupnost odprejo univerzalnemu« in jo od neizprosnega apokaliptičnega uničenja odvrnejo – heroji, geniji, svetniki. A herojski odpor, poln dobre volje, še vedno deluje mimetično, kar pa vodi v zaostrovanje – vleče v le še večje nasilje: bolj ko se trudi za dobro, globlje tone v zlo – ima dobre namene, a napačno taktiko. Drugače je z geniji in svetniki. »Uiti mimetizmu [...] je lastno genijem in svetnikom. V red Božje ljubezni [fr. *charité*] bi se umestil tisti, ki bi od herojske skušnjave prešel k svetosti – od tveganja regresije, lastnega notranji mediaciji, k odkritju mediacije, ki bi jo bilo treba imenovati ‚intimna‘.« (235) Ključ je torej – v svetosti! Tu se dotaknemo jedra Girardove ideje spreobrnjenja, to je prehoda iz herojstva v svetost.

Herojstvo je v naravnem, mimetičnem redu pozitivna človekova lastnost: je krepost vztrajnosti, pripravljene za zmago dobrega nad slabim iti do skrajnosti. Namen heroja je odvrniti slabo. »Heroj je torej tisti, ki se pripravlja na najslabše, in ne tisti, ki najslabšemu omogoči, da se zgodi.« (232) Toda njegova želja, da bi dobro zmagalo nad slabim, je še vedno mimetična in takrat, ko se bori za dobro, ustvarja tekmovalnost, konflikt in ne nazadnje kliče apokaliptično uničenje. In prav v tem je svetnik drugačen kot heroj. Tudi svetnik je vztrajen, nepopustljiv – toda ne v tekmovalnosti, pač pa v odpovedi tekmovalnosti, recipročnosti. Pot svetnika ni pot dvoboja in želje, da bi nasprotnika premagal, temveč pot odpovedi, umika in zatajevanja (fr. *renoncement*). V jedru svetništva je torej odpoved tekmovalnosti, mimetizmu; s tem se odreče mehanizmu, ki uničuje odnose. Po tem se razlikujeta Hölderlin, ki je prevzel nase držo Jezusa Kristusa iz *pasijona*, in Clausewitz, vztrajen za dobro, a vendar ujet v mimetično tekmovalnost – v željo, da bi v dvoboju dobrega in slabega zmagalo dobro. Clausewitzeva želja je herojska, Hölderlinova pa svetniška, kristična; prva želi slabo uničiti, druga se mimetizmu kot izvoru slabega odpoveduje. Vidimo, da heroj in svetnik dobro razumeta vsak na svoj način. Herojsko dobro je bojevito, s slabim tekmuje in se z njim bojuje; svetniško dobro pa se ne bojuje, ampak se bojevanju, mimetizmu odpove – mir, ki ga odpo-

ved prinaša, ni le odsotnost vojne, ampak je dejaven, ker ga jaz ustvarja dejavno, z odpovedjo.

Prehod od herojstva k svetništvu omogoči ‚intimna mediacija‘ – Girard razlaga, da gre tu za ‚zabrnitev‘ (fr. *inflexion*) notranje mediacije. Rekli smo, da vrnitev od notranje k zunanji mediaciji v kristični kulturi ni več mogoča, ker se je v pasijonu mehanizem grešnega kozla, ki je v arhaični kulturi nasilje transformiral v sveti red, raztopil. Pasijon je svetemu redu odvzel moč – pasijon je svet desakraliziral, razbožanstvil, sekulariziral in indifferencijsko legaliziral. »Pasijon je povsem spremenil sveto.« (Girard 2007, 301)

Indifferencijska pa apokaliptični nevarnosti ni zgolj odprla vrata, ampak je s seboj prinesla tudi alternativo – zdravilo zanjo. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Hölderlin) Znotraj indifferenciranega kaosa, ki ga ustvarja nebrzdani mimetizem, namreč najdemo Jezusa Kristusa. V pasijonu je mehanizem grešnega kozla izgubil svojo moč ustvarjanja iluzije, laži, ki mu je omogočala nedolžno žrtev lažno predstaviti kot krivo in iz nje narediti grešnega kozla – ta laž je bila s pasijonom razkrinkana, in to je mehanizmu moč sakralizacije in divinizacije odvzelo. Prav pasijon predstavlja moment, ko se Jezus mimetizmu odpove. Na nasilje preganjalcev ni odgovoril recipročno, povratno, maščevalno, ampak z umikom iz mimetizma. Ta trenutek Girard v francoščini označuje z besedo *inflexion* – samostalnik označuje dejanje, nasprotno recipročnosti: da se ‚ne gre v napad‘, ampak naredi ‚korak nazaj‘; gibanje torej, ki označuje vzratnost, obrat navznoter. Gre za nekakšno ‚zabrnitev‘ ali ‚navznoter-obrnitev‘. To gibanje prostora pred seboj ne zavzame, ampak ga opusti. Jezus se je iz mimetizma umaknil vzratno, skozi izhod, prek katerega mimetizem vstopa; ta vhod/izhod v polju mimetizma ni viden – je njegova slepa pega. Drugje Girard (232) namesto besede *inflexion* uporablja izraz ‚notranja mutacija‘ (fr. *mutation interne*). Jezus Kristus torej predstavlja notranjo mutacijo človeštva – ne fiksira se na preganjalce, ki naj bi jih po svoji človeški naravi v njihovem nasilju posnemal tako, da bi se jim maščeval. Tako se Jezus ‚odlepi‘ od svoje človeške narave, od mimetizma, in lahko osvobojen starega človeka mutira. Mutacijo *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (elektronska izdaja) v 1. pomenu razlaga kot »spreminjanje glasu iz deškega v moškega v dobi pubertete«, v 2. kot »dedno spremembo«, v 3. (stilno zaznamovano) pa tudi kot »spreminjanje, prilagajanje«. Tu torej ne gre za to, da bi mimetizem premagali od zunaj in ga nadomestili z nečim drugim, pač pa za moment, ki je mimetizmu notranji, nenačrtovan in nepojasnljiv – ta moment mimetizmu njegovo moč odvzame. Ta moment Girard pojasnjuje kot odpoved – mimetizma ni mogoče premagati, lahko se mu samo odpovemo. V kontekstu tega razmišljanja Girard ponavlja misel sv. Avguština, ki za Boga pravi, da »mi je bolj notranji od moje najgloblje notranjosti« (*interior intimo meo [Izpovedi, 3,6]*) – tu je treba tudi iskati izvor ‚duhovne mutacije‘. Spreobrnjenje – odpoved staremu človeku – je torej človeku skrivnostno podarjena od znotraj, iz njegovih skrivnostnih globin, v katerih Bog je in deluje. Duhovna preobrazba ni rezultat naravnih silnic in je zato tudi ni mogoče opisati z naravne perspektive – in vendar je mogoča! Kot primer takšne notranje mutacije vzemimo sv. Frančiška Asiškega. Rodil se je bogatim staršem, sam si je želel viteške slave, ude-

leževal se je vojn, nato pa je doživel spreobrnjenje in svoje svetniško življenje zgradil na odpovedi, na Jezusovih besedah: »Nebeško kraljestvo se je približalo [...] Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte. Ne oskrbujte se ne z zlatom ne s srebrom ne z bakrom v pasovih, ne s popotno torbo ne z dvema suknjama ne s sandali ne s palico [...].« (Mt 10,7-10)

To spoznanje o odpovedi je Girard osvojil postopoma. Na vprašanje, ki mu ga zastavlja Benoît Chantre, odgovarja:

Girard: »[...] Silite me, da se ne zaustavim pri dvoboju, ampak da grem čezenj [...].«

Chantre: »Torej naj bi se odnos odpiral v naročju recipročnosti – temu pravite dobra transcendenca ...«

Girard: »Ostane nam – to vam zagotavljam – notranja mutacija mimetičnega principa, ki je odpoved avtonomiji naše želje.« (Girard 2007, 232)

Ta odlomek naravo mutacije opredeljuje še jasneje. Mutacija zadeva bistvo človekove narave – mimetični princip, silo, ki je človeka ustvarila, sedaj pa določa željo in jaz. Mimetizem željo jaza usmerja k drugemu, zaradi česar se z drugim primerja in z njim tekmuje. Pri tem ga vodi zakon recipročnosti, zato jaz vzvratne perspektive, retrospektive, možnosti, da bi stopil nazaj in se recipročnosti odpovedal, ne pozna. To slepo pego mimetizma (točko, ki v polju mimetizma ni vidna) odkrije Jezus. Jezus se mimetizmu odpove, stori korak nazaj; ta korak nazaj poimenuje Girard ‚dobra transcendenca‘ – z odpovedjo je Jezus svoj mimetizem presegel. To Girard opredeljuje kot ‚odpoved avtonomiji naše želje‘ – ta besedna zveza izraža skrivnostni *salto mortale*, ki se v naravni, vsakdanji, mimetični perspektivi zdi nemogoč: kako se lahko jaz svoji avtonomiji odpove in svojo željo sprejme kot nesvojo, sposojeno, prevzeto?

Pasijon je po Girardu najpomembnejša, revolucionarna prelomnica v zgodovini človeštva, ko odgovornost za svet s svetega reda preide na človeka: če je doslej življenje uravnaval sveti, božanski red, je odslej v rokah človekovih odločitev. Ta prehod pa je bil mogoč le v okolju, ki ni hierarhično urejeno – v okolju indiferenciacije. V takšnem okolju se lahko razvijejo skrajne oblike nasilja, o katerih je pisal Dostojevski. Toda indiferenciacija ljudi tudi zbližuje in jih dela medsebojno odgovorne. Ta bližina zahteva novega človeka, saj so odnosi v tem okolju brez zunanje srednika. In prav v teh koordinatah se giblje moderni človek.

»Naš svet je obenem najslabši od vsega, kar je bilo, in najboljši. Pravijo, da ubije največ nedolžnih; moramo pa tudi reči, da jih reši več kot katerikoli drugi doslej. Vse se pomnoži. Razodetje je sprostito mogoča čuda in druge grozne stvari. V Svetem pismu je torej oznanjeno nekaj, kar je zgodovinsko nujno – in to je zelo pomembno!« (231)

Povečano zmožnost za dobro Girard označuje z izrazom ‚pozitivna indiferenciacija‘ (232). V nasprotju z mimetičnim zlivanjem (fr. *fusion*), ki identiteto jaza uničuje in ustvarja negativno indiferenciacijo, pozitivna indiferenciacija identiteto

ustvarja in bogati. A od kod prihaja moč za pozitivno indifferenciacijo, ki zmore premagovati negativno indifferenciacijo, mimetizem? Odgovor: pozitivna indifferenciacija temelji na posnemanju Kristusa in njegove odpovedi. Po Girardu je Hölderlin v antičnih božanstvih prepoznal njihovo mimetično naravo, ki jih je vodila v bakanalije, v ,promiskuiteto' s človekom, končno v uničenje odnosov in identitet. Kristus pa z odpovedjo, s ,korakom nazaj' odpira prostor za odnose (Petkovšek 2020, 315–6); njegova drža ni recipročna, usmerjena k merjenju moči, k dvoboju ali k zlivanju, ampak je odpoved in umik v samoto Očeta. Po Girardu je Hölderlin s svojo šestintridesetletno (dosmrtno) osamitvijo posnemal Kristusov umik (Girard 2007, 219–221) in izstopil iz »mimetičnih vrtincev svetne eksistence«, polne bipolarnih nihanj, magnetizma in očaranosti (fr. *fascination*). Girard ta umik razlaga kot Hölderlinovo spoznanje, da

»je odrešenje v posnemanju Kristusa, v posnemanju njegovega ,odnosa odmika' [*relation de retrait*], ki ga poveže z njegovim Očetom.«

Kristusov odnos odrešuje z odklikom, z odpovedjo recipročnosti, in to je za nov tip odnosa, ki ga Kristus ustvarja, bistveno:

»Ta odnos posvečuje, medtem ko recipročnost sakralizira s tem, ko prekomerno navezuje: bolj kot kdorkoli drugi lahko to razume Hölderlin, ki je toliko trpel zaradi modelov, ki jim je sledil.«

Vloga Kristusa je tu edinstvena in nenadomestljiva:

»Kristus je edini, ki nas takoj postavi v pravo oddaljenost [*à la bonne distance*]: on je obenem ,blizu in težko dojemljiv'; prisotnost ni bližina [*la présence n'est pas la proximité*]. Pogled, ki nas ga Kristus nauči na drugega tako položiti, da se z njim poistovetimo, nas reši nihanja med preveliko bližino in preveliko oddaljenostjo tistega, ki ga posnemamo. ,Poistovetiti se z drugim' bi pomenilo ,pametno ga posnemati'.«

Prava bližina predpostavlja pravo oddaljenost. Posnemanje Kristusa jazu pomaga, da tudi druge posnema pametno – s *prave oddaljenosti*, ki ne vodi k zlitju, v promiskuiteto, v uničenje odnosov in identitete. Z drugimi besedami:

»Posnemati Kristusa pomeni izigrati vsako rivalstvo in božansko odmakniti tako, da mu damo obraz Očeta: mi smo bratje ,v' Kristusu. S tem Kristus dovrši to, kar so poganski bogovi le očrtali: ko se pogrezne v odklik svoje Očeta, Kristus vsakega vabi, da svojo voljo upodobi po Očetovi. Prisluhniti tišini Očeta pomeni se prepustiti njegovemu odkliku in se mu priličiti. Postati ,Božji sin' pomeni ta odklik posnemati in ga izkušati s Kristusom. Bog torej ni dosegljiv neposredno, ampak posredno: po Sinu in po zgodovini odrešenja, za katero smo videli, da prevzema paradoksen videz zaostrovanja do skrajnosti.« (220)

Ta odlomek je nekakšna anatomija *odpovedi*, ki jo je Hölderlin odkril v Jezusu Kristusu, Edinem, drugačnem od antičnih mimetičnih božanstev. Ta Jezusov odklik

oziroma odpoved je Girard s francosko besedo *inflexion* opisal kot notranjo mutacijo – Jezus je edini drugačen, ker se je umaknil: ni se gibal naprej, temveč nazaj; ni rasel, ampak se je manjšal. Posnemanje Kristusa naredi človeka drugačnega, novega: razpoložljivega za nekaj, kar je v njem globlje od njegove najgloblje človeške narave; tu človek mutira, doživi spremembo, ki v njegovi naravi ni bila zakodirana, predvidena – preklopi se na drugi program, s človeškega na Kristusovega; to mu omogoči, da izstopi »iz mimetičnih vrtincev svetne eksistence«, se odmakne v zavetje Očeta in postane ‚Božji sin‘. Svoje mimetične narave človek ne more premagati, lahko pa se ji odpove – iz nje izstopi tako, da naredi korak nazaj v prostor, ki mimetizma še ni poznal, v prostor nedolžnosti. Sprava torej ni rezultat dialektike, kakor je menil Hegel, ampak odpovedi. To je prepoznal Hölderlin, za katerega Girard pravi:

»Pesnik je bil v tem neizmerno bolj luciden kot njegov prijatelj Hegel. Vse je tako, kakor če bi slutil to ponorelo drvenje in kakor da bi ljudje bili nezmožni doumeti to resnico. Zato v tem odmiku ne vidim samo apokaliptične drže, ampak tudi neko obliko na novo odkrite nedolžnosti – naj rečem! – svetosti. Morda je to edini odpor, ki bi ga mogli postaviti nasproti nacionalnim herojstvom.«

Moderna kultura je po svojem bistvu apokaliptična; zato iz nje v paraapokaliptično, alternativno kulturo vodi samo en izhod – to so vrata nedolžnosti oziroma svetosti, ki jih je odprl Jezus Kristus. S to resnico, ki jo označi kot »bistveno antropološko odkritje« (235), Girard poimenuje ‚slepo pego‘, ki je mimetizem ne vidi in ne prepozna, čeprav je osrednji del resnice o človeku. Na njej je apostol Pavel utemeljil verigo pozitivne indiferenciacije z naročilom: »Posnemajte me!« (Fil 3,17) Ta veriga, utemeljena na posnemanju Jezusa Kristusa, ustvarja trdno, zdravo antropološko podstat – ustvarja kristično kulturo. Znotraj bazena indiferenciacije, ki je po svoji naravi negativna, se tako oblikuje pozitivna indiferenciacija, ki odnosov in identitete ne uničuje, temveč jih bogati.

Pozitivna indiferenciacija – rezultat odpovedi, ki je zelo dejavna – ustvarja prostor ljubezni. Tu odnosov človeku ne nalaga več zunanji sveti red, ampak jih človek po zgledu Jezusa Kristusa, po meri svetosti in nedolžnosti, odmika in odpovedi ustvarja sam. Jezus Kristus, model, ki ga jaz posnema, ni zgodovinski Jezus, ampak eshatološki, se pravi po *pasijonu* v zavetje Očeta umaknjeni Jezus Kristus – prostor ljubezni odpira eshatološki Kristus. Poistovetiti se z njim pomeni služiti bližnjemu, izbrisati se pred drugim. In obratno: izbrisati se pred drugim, ker sem se z njim poistovetil, pomeni poistovetiti se z eshatološkim Kristusom. Kaj pomeni ‚poistovetiti se z drugim‘? Za poistovetenje z drugim je tu bistven motiv: poistovetenje tu ni tekmovanje in rivalstvo z drugim, ampak služenje drugemu. Drugemu lahko služim, ker z njim ne tekmujem: to pomeni odreči se mimetizmu in se umakniti v zavetje Očeta. O tem govorijo Jezusove besede: »Resnično, povem vam: Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt 25,40) V teh besedah Jezus ne kaže nase kot na fizično navzočega, ampak nase kot na eshatološkega sebe, ki se bo v drugem prihodu – v *paruziji* – vrnil sodit. Eshatološki Kristus tistega,

ki ga posnema in mu sledi v zavetje Očeta, napotuje, naj služi njegovim najmanjšim bratom. Teh odnosov pa ni brez odpovedi (v njih ni več recipročnosti) – te odnose, zgrajene na ‚pravem odmiku‘, odlikujeta nedolžnost in svetost.

Poistovetenje z eshatološkim Kristusom človeku omogoči prehod »iz reda teles v red ljubezni [fr. *charité*]« (Girard 2007, 236). Besede *charité* ne smemo razumeti zgolj kot ljubezen, ampak kot ‚darovanjsko ljubezen‘ ali kot ‚ljubezen v Kristusu‘. Ta prehod iz reda teles v red ljubezni Girard opisuje z metaforo, sposojeno pri Pascalu: da bi sliko prav videli, je ne smemo gledati niti od predaleč niti od preblizu – najti moramo ravno pravo mesto, pravo razdaljo. Ta metafora opredeljuje pravi odnos do človeka: prava razdalja, tj. pravo mesto, ki drugega človeka prikaže v njegovi pravi podobi, je po Girardovi interpretaciji Pascala ljubezen, razodeta v Kristusu (fr. *charité*): »... mi smo bratje ‚v‘ Kristusu.« (220) Kakšna je ‚prava razdalja‘ v Kristusu?

»Pretirana empatija je mimetična, mimetična pa je tudi pretirana ravnodušnost. Poistovetenje z drugim moramo torej razumeti kot korekcijo naše mimetične težnje. Slednja me preveč približa ali oddalji od drugega. Poistovetenje pa drugega omogoča gledati s prave razdalje.«

Izraz »poistovetenje z drugim« torej označuje odnos, ki je uničevalnemu mimitizmu nasproten. Svojo istovetnost jaz gradi v odnosu z drugim, do katerega pa mora najti srednjo pot med ‚pretirano empatijo‘ in ‚pretirano ravnodušnostjo‘. Odpoved mimitizmu je torej v umetnosti ohranjanja prave razdalje do drugega – v tem je umetnost evangeljske ljubezni, ki jo je živel Jezus. V obdobju notranje mediacije, ki je ostalo brez transcendentnih modelov, utemeljenih na hierarhičnem redu, je odnose s primernim odmikom od drugega in primerno bližino do njega zmožna ustvarjati le evangeljska ljubezen. V tej zmožnosti Girard prepoznava transcendenco jaza⁶; transcendenca pomeni odpoved magičnemu, magični privlačnosti, ki sakralizira: odpoved zato posvečuje.

»Ampak samo Kristus dopušča ponovno odkriti to pravo razdaljo. Zato je pot, ki jo kažejo evangeliji, edina, ki je mogoča v trenutku, ko *exempla* ne obstajajo več, in kjer nam niso več dani transcendentni modeli. Nam je zato naloženo, da vzpostavimo to transcendenco s tem, da se upremo magični privlačnosti, ki jo drugi vršijo na nas in ki vedno vodi k nasilni recipročnosti.«

Iz tega lahko zaključimo, da Girard recipročnost razume kot zapiranje v imanenco, v magijo, v sveto, odpoved recipročnosti pa – nasprotno – odpira transcendenco, svobodo v svetosti:

»Posnemati Kristusa tako, da do drugih vzpostavimo pravo razdaljo, pomeni izstopiti iz mimetične spirale: *ne več posnemati, da ne bi bili posnemani*.« (236)

⁶ O različnih pogledih na transcendenco Klun 2019a in 2019b.

Kakšno je torej razmerje med mimetično željo in odpovedjo mimetični želji? Girard razume odpoved kot transcendenco. Mimetična želja, ki ji človek dolguje svoj izvor in je človekovi naravi inherentna, je po svojem bistvu nasilna in smrtonosna, usmerjena k eskalaciji nasilja, k apokaliptičnemu uničenju. Kristična kultura, ki je v izvoru moderne kulture, pa se je znašla v paradoksnem položaju: človeštvo je sicer rešila nasilnega mehanizma grešnega kozla, ki je v predkrističnih kulturah človeštvo varoval pred eskalacijo mimetičnega nasilja – sedaj pa je sama izpostavljena eskalaciji tovrstnega nasilja. Šele v eskalaciji nasilja pa se človek zave, da ga Kristusovega lahko naredi le odpoved nasilju – in mu odpre vrata v Božje kraljestvo:

»Vsi smo lahko deležni Kristusovega božanstva pod pogojem, da se svojemu nasilju odrečemo. Danes vemo – delno tudi po zaslugi Clausewitzta –, da se ljudje temu ne bomo odrekli. Paradoks torej hoče, da evangeljsko sporočilo začnemo dojemati v trenutku, ko se eskalacija, zaostrena do skrajnosti [*montée aux extrêmes*], uveljavi kot edini zakon zgodovine.« (20)

Eskalacija nasilja ni nekaj prigradnega, ampak je v samem jedru človeške kulture. »Zaostrovanje do skrajnosti je nepovraten zakon. Razlog za to je v tem, da drug drugega nezaustavljivo privlačimo, zato prehod od vojne k spravi ni mogoč.« (183) In še več: »Vojna je v resnici zakon biti.« (182) Ta zakon, ki konstituira mimetično željo in ustvarja človeško kulturo, je nepreklicen in usoden.

Girard pa pokaže tudi na drugo plat istega pojava, ki ga je preroško oznanil Hölderlin: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« Neizprosni zakon mimetizma, ki ga ni mogoče premagati, se je mogoče odreči. Glede na apokaliptično eskalacijo nasilja je alternativa jasna: »Prej ali slej se bodo ljudje nasilju brez žrtvovanja odrekli ali pa bodo razstrelili planet; bodo ali v stanju milosti ali pa smrtnega greha.« Odgovor na nevarnost uničenja, ki ga prinaša mimetizem, je milost: odpoved mimetizmu v naravni perspektivi ni možna. Religija je v arhaični družbi iznašla žrtvovanje nedolžnih žrtev, s katerim je izločala večje nasilje in tako omogočala preživetje. Toda, »če je religija iznašla žrtvovanje, ji ga krščanstvo odjemlje.« (60) Krščanstvo nasilja ne odpravlja z nedolžnimi žrtvami, ampak tako, da se nasilju odpove in se vanj ne podaja – na mimetično nasilje odgovarja z odpovedjo. To je sporočilo evangeljskega razodetja:

»Da bi razodetju omogočili polno se razodeti v svoji dobroti, ki v ničemer ne ogroža, bi zadoščalo, da ljudje prevzamejo držo, ki jo priporoča Kristus: popolna vzdržnost od maščevanja, odpoved zaostrovanju do skrajnosti. Če se bo namreč to še nadaljevalo, nas bo pripeljalo do iztrebljenja vsega življenja na planetu.« (18)

Če nas mimetična želja, naša narava, žene v eskalacijo nasilja, to še ne pomeni, da je človeštvo apokaliptično uničenje usojeno. V svojem bistvu je človek svoboden, transcendenten.

»V tem ni usode – ljudje so namreč povsem dovzetni za to, da se svojemu nasilju odpovedo. Stara Indija je imela zmožnost odpovedovanja, ki si jo Zahod še predstavlja ne more.« (132)

Ponovimo – mimitizma ni mogoče premagati, a mogoče se mu je odpovedati, če posnemamo, kot da ne bi posnemali, to je na način, ki ne vodi v rivalstvo: s pravo razdaljo. Človekova narava ni samo imanentna, podvržena mimetičnemu zakonu, ampak je tudi transcendentna: zmožna, da se mimitizmu odpove in se umakne v zavetje Očeta.

6. Zaključek

Cilj naše razprave je bil odgovoriti na vprašanje o krizi odnosov v sodobnem svetu. Naravo odnosov smo predstavili v luči mimetične teorije, ki ključ za razumevanje človeka in njegovega sveta vidi v mimetični želji. Kot kopija želje modela je mimetična želja po svoji naravi odnosna, relacijska. Želja pa je po svoji naravi tudi rivalska. To je tudi njena temeljna težava: rivalstvo uničuje tudi najsvetejše medčloveške odnose. Oughourlian (2010, 146), avtor mimetične psihoterapije, si zato zastavlja vprašanje: »Kako je mogoče zaščititi odnos pred rivalstvom, ki ga ogroža?«

Želja človeka ne le ustvarja, z njim se tudi poigrava in ga slepi. »Želja spreminja predmet in se iz nas norčuje, da imamo belo za črno. Svet, v katerem živimo, je svet iluzije.« (96) Mimetični jaz je že po svojem izvoru ujetnik iluzije; mimetična želja ustvarja iluzijo istočasno, ko ustvarja jaz. Izvorna iluzija mimetičnega jaza je iluzija, da so njegove želje avtonomne in da torej niso kopije želj drugih. To Girard imenuje ‚romantična laž‘ ali ‚romantična iluzija‘. ‚Romantično laž‘ opredeljuje kot »nepriзнano posnemanje enega samega modela« (Girard 2007, 269). Za ‚romantično iluzijo‘ pa Oughourlian (2010, 11) pravi, »da hoče vedno misliti, da je naša želja avtonomna, da ima svoj izvor v nas, da je izključno naša last«. Povezava med mimetično željo in iluzijo o avtonomiji pa je tudi generator ‚neskončnega antagonizma‘, ki uničuje medčloveške odnose:

»Prava narava želje, njen mimetični značaj, nas skupaj z zanikanjem te resnice nenehno vodi k temu, da v naši notranjosti kopiramo želje vseh, ki jih srečujemo, se podrejamo njihovem vplivu in jih s samim tem dejanjem posnemanja delamo rivale – s tem pa ovire temu, za kar mislimo, da so naše želje. Brezkončni antagonizem, ki izhaja iz naše zahteve po domnevni izvornosti in samoniklosti naših želja in torej po naši osebni avtonomiji, nenehno podžiga naša rivalska čustva ter voljo po dominiranju in priganjanju.« (12)

Posnemanje drugega in istočasno zanikanje prav te resnice sta dva obraza iste mimetične želje. Ko se jaz drugemu s posnemanjem podreja, si ga istočasno dela za rivala in oviro temu, za kar jaz misli, da je njegova želja. In obratno, prepričanje jaza, da so želje njegove, v njem spodbuja rivalska čustva.

Po Girardu mimetična želja izhoda iz rivalstva ne omogoča. V sodobni moderni družbi odpira mimetična želja eno samo in edino perspektivo – eskalacijo nasilja do apokaliptičnih skrajnosti. Takšna perspektiva torej rešitve ne prinaša. Clausewitz je na apokaliptično nevarnost prav z vidika te perspektive poskušal odgovoriti kot heroj, ki se podaja v boj v želji odvrniti slabo in v upanju, da bo z zmago ustvaril trajen mir. Mimetična teorija pa poudarja, da je takšen pristop, ki se zdi samo-

umeven, zgrešen, saj pozablja na bistveno – na moč maščevanja, zaradi katerega znotraj mimetizma poraženec nikoli ne sprejme poraza in zaradi katerega je mir le začasen. Hölderlin pa je na apokaliptično nevarnost odgovoril po zgledu Jezusa Kristusa, ki rešitve na človeško nasilje ni iskal v spopadu, ampak v odpovedi mimetizmu – v tem, da je naredil ‚korak nazaj‘: da je torej izstopil iz očarljivih mimetičnih razmerij, ki ustvarjajo iluzijo in rivalstva. To gesto Girard imenuje ‚spreobrnjenje‘ (fr. *conversion*). S tem se je umaknil iz sveta, ki temelji na mimetizmu. Mimetična teorija v tem prepozna tudi transcendenco, ki prinaša odgovor na apokaliptično nevarnost: »Nam je zato naloženo, da vzpostavimo to transcendenco s tem, da se upremo magični privlačnosti, ki jo drugi vršijo na nas in ki vedno vodi k nasilni recipročnosti.« (Girard 2007, 236) Spreobrnjenje ali strategija, ki smo jo s Heideggerjevim izrazom označili kot ‚korak nazaj‘,⁷ ne pomeni poraza oziroma bega, temveč odkritje prave prihodnosti, to je ‚dobre transcendence‘ (232). Te dobre transcendence, h kateri vodi spreobrnjenje, ni mogoče ločiti od spomina. Mimetični perspektivizem, usmerjen k svojemu poslednjemu in edinemu cilju – k zmagi nad nasprotnikom –, temelji na pozabi, na izgubi spomina o svojem lastnem poreklu: o tem, da prihajam od *drugod*, o lastni *alohtoniji*. Mimetična želja *pozablja*, da ni avtonomna, temveč sposojena, prevzeta od drugega – ‚mimetična privlačnost‘ torej uničuje spomin, identiteto in odnose in tako vodi v individualizem.

Spreobrnjenje pa človeka odpira njegovi lastni *alohtoniji*, dejstvu, da ima svoj izvor v drugem. To opisuje sv. Avguštin, ko je za Boga dejal, da je »bolj notranji od moje najgloblje notranjosti« (*Izpovedi*, knj. 3,11). Izraz ‚spreobrnjenje želje‘ označuje tisti trenutek, ko se mimetični jaz, ‚proizvod‘ mimetizma, mimetizmu odpove. Mimetična želja je antropološka konstanta in je zato univerzalna. Jaz je ne more zamenjati z nečim drugim – lahko pa iz nje izstopi. To Girard označi z besedo ‚spreobrnjenje‘ ali ‚notranja mutacija‘. Spreobrnjeni jaz prepozna, da njegove želje niso njegove, avtonomne, ampak sposojene od drugih – in da ima on sam svoj izvor v drugem. Spreobrnjenje je torej povezano s spominom jaza na pravo poreklo. In ta spomin niso vrata v preteklost, pač pa vrata v ‚dobro transcendenco‘. Tehnično-znanstveni napredek, ki je posledica mimetične želje, njene pospešene tekmovalnosti in rivalstva, zato ni izraz človeka kot transcendentnega bitja – mimetizem vodi v smer imanence, vedno večje fiksacije in zaprtosti vase, v ‚pekel želje‘. Zmožnost samopreseganja, transcendence se kaže kot zmožnost odpovedi mimetizmu, katerega ustvarjenina – obenem pa tudi ujetnica – je človeška narava. Šele dobra transcendenca omogoča odnose, v katerih jaz in drugi nastopata kot transcenden-

⁷ Izraz ‚korak nazaj‘ (nem. *Schritt zurück*) uporablja Heidegger za opis miselne strategije, nasprotne dialektiki, na kateri temelji tradicionalna filozofija – predvsem Hegel, ki delo dialektike opisuje z izrazom *Aufhebung*, to je kot ‚nadvzemanje‘ oziroma ‚nadvzetek‘. Ta izraz označuje obenem ukinitvev in ohranitev: preseženo se v novi obliki ohranja na višji ravni. Heidegger izraz ‚korak nazaj‘ opredeljuje v delu *Identität und Differenz* (GA 11). »Za nas značaj pogovora z zgodovino mišljenja ni več nadvzemanje [*Aufhebung*], ampak korak nazaj [*Schritt zurück*] ... Korak nazaj napotuje na do sedaj preskočeno področje, iz katerega je šele bistvo resnice sploh mišljenja vredno.« (Heidegger 2006, 58) »Korak nazaj ne pomeni bega misli v minulo preteklost, vsekakor pa ne pomeni ponovne požitve začetka zahodne filozofije. Prav tako tudi ne pomeni nazadovanja glede na vse, kar je nezaustavljivi napredek ustvaril – ne pomeni torej brezupnega poskusa, da bi tehnični napredek ustavili. ‚Korak nazaj‘ je prejkone ‚korak dol s‘ tirov, na katerih se dogaja napredek in nazadovanje postavljanja.« (159)

tna subjekta, ne da bi svoje želje videla kot nedotakljivo avtonomijo, za katero se morata drug proti drugemu boriti. Kulturo odpovedi mimetizmu je s svojim pasijonom ustvaril in uveljavil Jezus Kristus. Spreobrnjenje, ki temelji na prepoznanju *alohtonije*, človeku ponuja dostop do prave modrosti, ki je zmožna sprejeti resničnost. »Takšna podrejenost resničnosti je značilna za velike modrece in duhovne učitelje, načeloma pa je dosegljiva vsakomur, če je le voljan razumeti in prepoznati naravo svoje želje in svoje identitete.« (Oughourlian 2010, 101)

Reference

- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Burkert, Walter.** 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Clausewitz, Carl von.** 2000. *Vom Kriege*. München: Cormoran. Izvirnik, *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*. 3 zv. Marie von Clausewitz, ur. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1832–1834. Angl. prev., *On War*. Rockville: Wildside Press, 2009.
- Doran, Robert.** 2011. René Girard's concept of conversion and the *via negativa*; revisiting *Deceit, desire, and the novel*. *Religion & Literature* 43, št. 3:170–179.
- Girard, René.** 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort. Paris: B. Grasset.
- . 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset. Slov. prev., *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- . 2004. *Les origines de la culture*. Entretien avec P. Antonello et J. C. de Castro Rocha. Pariz: Desclée de Brouwer.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord, 2007. Angleški prevod, *Battling to the end: conversations with Benoît Chantre*. Studies in violence, mimesis, and culture series. East Lansing: Michigan State University Press, 2010.
- Greisch, Jean.** 2022. „Une autre clarté“: la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 1:15–31.
- Heidegger, Martin.** 2006. *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Klun, Branko.** 2019a. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:589–599.
- . 2019b. Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:367–379.
- Oughourlian, Jean-Michel.** 2010. *The genesis of desire*. Prev. Eugene Webb. East Lansing: Michigan State University Press. Izvirnik, *Genèse du désir*. Pariz: Carnets nord, 2007.
- Palaver, Wolfgang.** 2011. "Creative renunciation": the spiritual heart of René Girard's *Deceit, desire, and the novel*. *Religion & Literature* 43, št. 3:143–150.
- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014a. Nasilje in etika križi v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- . 2014b. Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni*. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- . 2015a. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 2015b. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega kliča »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- . 2016. Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- . 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- . 2020. »O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:293–320.
- . 2022. Exodus: matrica razodetja. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 2:315–352.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:411–423.
- . 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.