

ROK BLAŽIČ

Kriza, Girard in Slovenci

Poskus mimetičnega branja (slovenske) sodobnosti

Kriza je. Etimološko je to čas sodbe, razločevanja, odločitve. Večinoma jo ljudje občutimo kot čas trpljenja, fizičnega in duhovnega. Živimo torej v času krize, podvrženi smo sodbi, nekateri bolj, drugi manj, v skladu z mero tega sveta, a še vedno se nam izmika sodba o krizi sami, njen izvor, njeni vzroki, njena razčlenitev. Govorimo o ekonomski krizi, krizi mednarodnih odnosov, krizi vrednot, krizi odločanja, krizi zaupanja, ... Prepričujejo nas, gre za naravno zakonitost trga, za naravni pojav, ciklično vračanje katastrof, kot so potresi, vulkanski izbruhi, epidemije ali kobilice; nasprotno čutimo, da pojav spada v sfero medosebnega, družbenega, zgodovinskega, skratka človeškega, da je nekdo odgovoren, da imajo povzročitelji ime. Iščemo izhod, iščemo vzrok, iščemo krivce. Verjamemo, da ima ta, ki je krizo sprožil, tudi moč nad njo, da ima višje vedenje, kako iziti iz nje s čim manj škode. Iščemo krivca, da bi ga kaznovali, iščemo ga, da nas odreši. Zgodba nam je nenavadno znana, vrezana je v korenine naše (in morda vsakršne) kulture; njen vzorčni primer je Ojdip,¹ junak, ki je razrešil sfingino uganko, in incestuozna, patricidna pošast, krivec *par excellence*, grešni kozel, čigar izgon iz mesta nemudoma konča krizo. Zgodba ima en sam razplet, če verjamemo Renéju Girardu in njegovi teoriji žrtvenega mehanizma, "dobro" nasilje množice proti posamezniku, linč ali izgon, ki naj konča vse zlo nasilje, nakopičeno v družbi. Bo (ali je morda že?) tak tudi izid naše krize? Je lahko žrtev danes sploh še učinkovita? Imamo danes v družbi na voljo druge rešitve, druge mehanizme reševanja?

PREOBLEKE NASILJA: OD MITA DO RAZUMA

Kako se krize začenjajo, kako jih prepoznamo? Mimetična teorija išče izvor v želji, ki je vedno mimetična, vedno posnemanje želje drugega, za katerega se zdi, da je v večji posesti polnosti bivanja.² Medtem ko je žival v sebi zaokrožena celota, je človek vedno že

usmerjen iz sebe, vedno v zavesti ontološkega umanjkanja, vedno v zavesti smrti. Nosilec polnosti življenja je drugi, zato postane zgled posnemanja, najbolj moje - želja - se zlije z njegovo. Zgled posnemanja je kot pospeševalec želje obenem tudi njena največja ovira: z njegovega vidika gre pri moji mimetični želji za napad na njegov objekt želje in s tem tudi nanj osebno. Mimetična želja dobi značaj

prilaščanja, zgled postane tekmeč. Začne se začarani krog tekmovalnosti, spopad mimitičnih dvojnikov, ki si med seboj izmenjujeta udarce. Ko se recipročnost pospeši, objekt želje zbledi, ostane le še posnemanje nasilja samega, ki se samo reproducira in širi. Za opis tega pojava Girard uporablja epidemiološko besedišče: nasilje je kot virus, ki se širi po vsej skupnosti in vase potegne vedno širši krog slednje. V tem procesu v družbi izginijo vse razlike, posamezniki postanejo vedno bolj nerazločljivi (nič ni bolj podobno kot dva obraza, spačena od sovraštva),³ saj se jasno pokaže njihova inherentna mimitičnost, kljub navidezni vedno večji diferenciaciji v spopad vpletenih strani. Nasilje nima nobenih omejitev več in zlahka pogoltne celotno skupnost, kot nam je znano iz primerov družb, ki so izginile zaradi nerešljivega kroga maščevanja.⁴

Arhaične skupnosti so bile zato do skrajnosti pozorne na znake indiferenciacije, saj jih je le majhen korak preko črte, določene s pravili in tabuji, lahko privedel na rob propada. Razpad razlik je zanje pomenil neizogiben izbruh mimitične krize. Poznale so le eno rešitev, ki jo nasilje samo ponuja za svojo samo-omejitev: katarzično nasilje soglasne skupnosti nad arbitrarno izbranim posameznikom.⁵ Ta postane nosilec vseh nakopičenih konfliktov (demonična, pošastna stran) in hkrati rešitelj, ki je skupnosti povrnil mir in blagostanje (herojska, božanska stran) – skratka, zgodi se epifanija svetega (sakralnega), ki hkrati grozi z uničenjem in podeljuje blagoslov. Mitologija prikazuje prav to epifanijo z zakrivanjem dejanske arbitrarnosti nasilja, obred pa zagotavlja kontinuiteto blažilnih učinkov "dobrega" nasilja množice s ponavljanjem žrtvovanja. Žrtveni mehanizem tako (ponovno) vzpostavi družbene razlike, daje temelj institucijam in nasploh omogoči človeško kulturo. Girard gre celo tako daleč, da trdi, da je nasilje ključni impulz v procesu hominizacije.⁶ V diahronem pogledu vedno znova prihaja do ponovitev mimitičnih kriz,

saj z oddaljenostjo od prvotnega dogodka miti in obredi postajajo vedno bolj sublimirani (človeško žrtev nadomesti živalska ali celo "duhovna" žrtev) in zato manj učinkoviti. Krog mimitičnih kriz, žrtvenega mehanizma in ponovne vzpostavitve skupnosti se tako zdi večni. Girard vidi zato v Nietzschejevem nauku o večnem vračanju enakega poskus vrnitve v arhaičnost, ki ga simbolizira Dioniz kot božanstvo poosebljene krožnosti mimitičnega nasilja.⁷ Toda žrtvovanje, Nietzscheju navkljub, danes ne deluje več. Kaj se je zgodilo?

Prvi vzrok lahko iščemo v tem, kar lahko postavimo pod skupni imenovalec z izrazom racionalizacija družbenih odnosov. Sčasoma je v kompleksnejših družbah prišlo do monopolizacije žrtvovanja in s tem religije. Med institucijami, ki so izšle iz tega monopola, je odločilno vlogo pri omejevanju slabega, recipročnega nasilja odigralo pravo. Sodni sistem nosi v sebi enako notranjo logiko kot maščevanje, saj se osredotoča na neposrednega krivca (in mu je v tem bližji kot žrtvovanje, ki nasilje spelje v stran k žrtvenemu substitutu, grešnemu kozlu), a zaradi odločilnega povračilnega dejanja učinkovito prekinja uničevalni krog maščevanja.⁸ Država s svojim represivnim aparatom prevzame monopol nad "dobrim" nasiljem in s tem imunizira družbo pred notranjo implozijo mimitične krize. Enako se zgodi na področju ekonomije: trgovanje se z iznajdbo denarja preseli s področja občutljive medsebojne menjave na neosebno, nevtralno izmenjavo vrednosti.⁹ Z racionalizacijo izmenjav, tako znotraj skupnosti kot zunaj nje (zunanje trgovanje, vojne, ki se jih omeji s kodificiranjem pravil vojskovanja), kompleksne družbe podaljšujejo učinkovitost omejevanja nasilja in se zato bolje izognejo vrzelim v razvoju zaradi ponavljajočih se kriz. Mir in red se ohranjata z omejenim nasiljem, ki je inherentno družbenim institucijam. Racionalizacija družbe na tej ravni deluje enako kot žrtveni mehanizem: preprečuje izbruh recipročnega nasilja z uporabo usmerjenega, "dobrega"

nasilja, s tem pa tudi podaljšuje mitološko zakritje žrtve.

Mitologija velja za preseženo z rojstvom filozofije v antični Grčiji. Že prej je tragedija (predvsem pri Sofoklu in Evripidu) mitološke zgodbe privedla na rob razkritja arbitrarnosti nasilja, a tega roba po Girardu ne prestopi. Platon v prispodobi o votlini že govori o nedolžni žrtvi, filozofu, ki se vrne v votlino, tam pa ga množica usmrti, ko jih poučuje o pravi resničnosti "tam zunaj".¹⁰ Vendar platonizem ne prinaša razkritja žrtvenega mehanizma; Platonova želja očistiti mite njihovih nasilnih izvorov, a se sama izkaže kot nasilno omejevanje nasilja, ki zagreši (tokrat le teoretični) izgon pesnikov iz idealne države. V tej smeri razmišlja npr. Gianni Vattimo, ki Heideggrovo kritiko metafizike povezuje z Girardovim odkritjem žrtvenega mehanizma.¹¹ Sveto arahičnih religij, ki izhaja iz nasilja, se v metafiziki preobrazi v totaliteto (Dobrega ali Duha), ki vsako drugost spelje na istost v gibanju dialektike, ki ga je do vrhunca izpeljal Hegel. Platoni- zem ne razkriva izvirnega nasilja, ampak ga v svojem obratu vključi v dialektiko vzpona duše k dobremu.¹² Lahko torej rečemo, da metafizika v sebi ohranja osnovno strukturo žrtvenega mehanizma: tako kot racionaliza- cija družbe poskuša omejiti slabo reciproč- nost in zagotavljati institucijam, predvsem pravnemu sistemu, utemeljitev razlikovanja med slabim in dobrim, legitimno in nele- gitimno rabo nasilja s transcendenčnim okvirom pravičnosti. Učinkovitost teh procesov je bistveno večja kot pri žrtvenem mehanizmu, a le do tedaj, dokler ohranja vtis, da se od njega razlikuje. Optimizem razsvetljenske misli izhaja prav iz te učinko- vitosti, za katero se je zdelo, da lahko postane podlaga za neprenehno gibanje napredka. Zato je razsvetljenski racionalizem v vsaki religiozni misli videl nižjo stopnjo razvoja, ki je dokončno presežena. Iz tega razloga se po Girardu tudi ni dokopal do pravega smisla mitov, ker ni uvidel njihove notranje logike zakrivanja arbitrarnosti nasilja nad žrtvijo.

KRŠČANSTVO, RAZGALJENJE NASILJA IN REALNOST APOKALIPSE

Razsvetljenski projekt je v prejšnjem stole- tju doživel skoraj popoln polom. Izkazalo se je, da gre pri racionalizaciji soočanja z na- silnim vrenjem recipročnosti le za suspenz, za odloženo eskalacijo, za katero se je le zdelo, da jo je možno reproducirati v neskončnost. Toda suspenz pomeni tudi kopičenje. Nasilje je izbruhnilo s prej nesluteno silo, vendar hkrati z vedno večjo zavestjo o nedolžnosti žrtve. Ta zavest je razkrila tudi nasilje mehanizmov, ki so zadrževali recipročnost mimetične krize. S tem smo se približali drugemu procesu, ki je v zgodovini potekal bolj ali manj vzporedno z racionalizacijo družbenih odnosov, a je žrtveni mehanizem presegel na drugačen način: ne z vključitvijo, ampak z razkritjem.

Drugi element razkroja učinkovitosti žrtvenega mehanizma je za Girarda ključen; medtem ko gre pri prvem le za podaljševanje učinkovitosti "dobrega" nasilja oz. preložitve izbruha krize, gre pri drugem za popoln preobrat. To je judovsko-krščansko razodetje nedolžnosti žrtve, ki razkrinka mitološko zakritje nasilnega izvora in izniči učinke njegovega obrednega ponavljanja. Žrtveni mehanizem in mimetični plaz nasilja za svoje delovanje nujno potrebujeta soglasje množice, ki je prepričana v krivdo žrtve, da lahko doseže pomiritev družbenih napetosti z njenim nasilnim izgonom. Starozavezni preroki, v polnosti pa Jezus s svojim naukom, življenjem in smrtjo, uničijo soglasje z razkritjem nedolžnosti vsake žrtve. Pasijon je ponovitev žrtvenega mehanizma, ki pa se ne konča z mitološkim zakritjem nasilja, ampak z razgaljenjem njegove nesmiselnosti. Jezus sebe ne ponuja kot izhoda iz mimetičnosti;¹³ nasprotno, ponuja se kot zgled posnemanja, ki pa ne vodi v nasilno recipročnost: njegova želja je usmerjena v Boga Očeta, je posnema- nje nesebične želje Boga, ki daje vsem enako.¹⁴ S tem ustvarja hkratno razdaljo in bližino sve- tega: če je žrtveni mehanizem obramba pred mimetično krizo z izgonom svetega (nasilja) v

transcendenco, moderni (hiper)racionalizem pa razkroj transcendence v imanenco in s tem nov vstop totalnega nasilja mimetične krize v svet, pa krščanstvo s principom učlovečenja in kenoze ustvarja razmerje med imanenco in transcendenco na ravni, ki omogoča usmeritev mimetičnosti v pozitivno identifikacijo, skratka: v odnos na podlagi ljubezni.

Od razodetja nedolžnosti žrtve naprej človeštvo ni več naivno glede svojega nasilja; zase ne moremo več reči kot Jezus za svoje preganjalce: "Saj ne vedo, kaj delajo" (Lk 23, 34). To s seboj prinaša ambivalentne posledice. Zavest o nasilnih izvorih družbenih institucij postopoma raste in nikoli v zgodovini še ni bilo družbe, ki bi bila tako pozorna na žrtve, kot je naša. Že sama uporaba izraza grešni kozel v pogovornem pomenu priča o tej zavesti: arhaične družbe se ne zavedajo arbitrarnosti svojega nasilja. Po drugi strani se vsi obrambni mehanizmi, ki jih je nasilje samo produciralo za svojo samoomejitev, postopoma rušijo. Ko je soglasnost žrtvenega mehanizma porušena, začne proizvajati le še žrtve, brez epifanije svetega, ki bi lahko na novo vzpostavilo družbeni red in mir. Tudi institucije družbene racionalizacije, ki temeljijo na njem, polagoma izgubljajo svojo moč. Z uvidom v njihovo prikrito podaljševanje nasilnega omejevanja nasilja bodisi zbledijo bodisi se vključijo v negativno recipročnost, ki naj bi jo onemogočali.

V filozofski misli se težnja po razkritju nasilnih struktur izraža v postmoderni kritiki metafizike. Filozofja se obrača bodisi v (hiper)racionalizem pozitivistične in analitične smeri, ki se vpreže v službo tehno-znanosti (v kateri je Heidegger uvidel resnico metafizike), bodisi v dekonstrukcijo metafizične totalitete. Dialektika celote se v postmoderni zruši ob vdoru radikalne drugosti. Drugost pa je zopet ambivalentna; lahko pomeni etično utemeljitev človeka (Levinas) ali totaliteto tehno-znanosti - resnica slednje pa se vedno bolj kaže kot vojna. Benoît Chantre v pogovoru z Girardom tako opozori na odlomek iz Levinasovega dela *Totaliteta in neskončno*,

kjer Levinas opisuje vojno kot način izhoda iz totalitete.¹⁵ Vojna postaja vse bolj tehnična in se s tem izmika redu odgovornosti v trenutku, ko je človeštvo izgubilo upanje, da bo na koncu vodila v heglovsko spravo človeštva.

Girard vidi zato sodobnost kot apokaliptično. Tezo o tem je razvil predvsem v leta 2007 objavljenih pogovorih, ki jih je z njim vodil Benoît Chantre, z naslovom *Achever Clausewitz* (Pariz: Carnet nord, 2007). Intenzifikacija konfliktov, spopadov brez pravega središča, t.i. "nove vojne", ki se jih ne da več opisati s klasično strukturo meddržavnih napetosti,¹⁶ razkroj pravil vojnega spopada (glede civilnega prebivalstva, vojnih ujetnikov, ...) kljub njihovi kodifikaciji z Ženevsko konvencijo – vse to kaže na totalnost vojne, ki jo je opredelil že vojni teoretik Carl von Clausewitz v času napoleonskih vojn. Medtem ko je Hegel videl v vojni sredstvo za vključitev individualnega (človeka) v univerzalno (Državo), pa Clausewitz že nakazuje, da na ta način pridobljena enotnost ne pripelje do dialektičnega obrata k spravi človeštva, ampak do težnje k ekstremu, ki opredeljuje vojno v času razkroja žrtvenega mehanizma in razmaha recipročnosti.¹⁷ Vojna, ki je izgubila obredne karakteristike, se je približala svojemu izvoru: dvoboju mimetičnih dvojnikov, negativni recipročnosti, ki postaja vedno bolj ekstremna. Če se je v času hladne vojne še dalo verjeti v politično omejevanje vojne¹⁸ – grožnja uničenja našega planeta (ali vsaj človeške civilizacije) je bila preložena zaradi navidezne izenačenosti velesil in politike zastraševanja – pa zdaj npr. možnost razširitve jedrskega orožja v roke skrajnih terorističnih skupin ne dopušča več takega optimizma.

Država, ki je omejevala težnjo k ekstremu s političnim razmislekom, te vloge ne opravlja več v polnosti, saj postopoma izgublja položaj monopolnega centra moči. Na eni strani se njene pristojnosti prenašajo na večje mednarodne povezave, kot je to v primeru Evropske unije, na drugi strani pa prihaja do difuzije moči na druge ravni, na velike korporacije, paradržavne skupine, teroristične organizacije,

ipd. Na mednarodni ravni pospešuje razmah mimetičnih spopadov odsotnost oz. nemoč naddržavnih struktur ob hkratni globalizaciji izmenjav (nenasilnih, kot je trgovina, in nasilnih, kot so vojne). Kljub ustanovitvi OZN in iskanju mednarodne pravne osnove je stanje na tej ravni podobno položaju družb pred razvojem sodnega sistema – se pravi stanju neprestanih mimetičnih kriz. Znotraj držav samih se večja nezaupanje v institucije, kar lahko vidimo kot posledico razblinjanja legitimacijskih struktur. To je povezano tudi z razkrojem pravne države – zavest o notranjem ustroju mehanizmov omejevanja nasilja zmanjšuje sposobnost sodstva, da bi zavrlo negativno recipročnost znotraj družbe. Sodstvo se vedno bolj kaže kot del mimetične tekmovalnosti, namesto njene korekture.¹⁹

Drugo področje, ki nakazuje na povratek človeštva v položaj mimetične krize, je odnos med naravo in kulturo. Arhaična misel na naravo gleda kot na podaljšek kulture in išče vzroke za naravne pojave, ki vplivajo na skupnost, v družbenih odnosih. Filozofska in znanstvena racionalizacija je prinesla razlikovanje med področjema, celo ločitev na dva nezdružljiva pola. Danes človek sam posega v naravne pojave, ki realno dobivajo družbeno razsežnost, če pomislimo samo na ekološke katastrofe in genetski inženiring.²⁰ V tem lahko zopet opazimo težnjo po indiferenciaciji, ki je pglavitni znak krize.

Na splošno lahko v vseh teh procesih opazimo premik iz zunanjega v notranje posredovanje. To razlikovanje je Girard vpeljal že v svojem prvem večjem delu, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Romantična laž in romaneskna resnica):²¹ posredovanje je zunanje, če gre za posnemanje zgleda, ki je za posnemovalca dovolj oddaljen (nedostopen, v končnem pogledu transcendentni zgled), notranje pa, če gre za zgled, ki je blizu, na isti ravni in se zato hitro spremeni v tekmeča. Obrambni mehanizmi so vsak na svoj način vzpostavljali transcendenčne referente, ki so služili za speljevanje mimetične želje stran od notranjih zgledov. Ker gre pri tej konstrukciji

za nasilen proces, ki proizvaja neizogibne žrtve, je rezultat lažna transcendenca. S sesutjem najprej mitoloških, nato pa racionalističnih konstrukcij se je mimetičnost povsem usmerila v imanenco, to pa v besednjaku arhaičnih religij pomeni sestop svetega, to je nasilja, v svet. Sekularizacija je tako paradoksalno prinesla izbruh sakralnega, nasilja, ki ni več zmožno proizvajati novega družbenega reda. Če zaupamo Girardovi intuiciji, je torej kriza, v kateri živimo, trajna in tesno povezana z našim odnosom do transcendence, se pravi do religije.

20. stoletje je prineslo ideološke odgovore na položaj naraščajoče mimetične krize. Nacizem je bil svojem v bistvu "poganska" reakcija, ki je družbeno urejenost poskušal utemeljiti z dovolj visoko stopnjo nasilja, da bi mu povrnil moč katarzične sprave skupnosti. Cilj nacizma je bil izničiti krščansko skrb za žrtve in s tem povrniti vitalnost upešanim strukturam Države. Pri tem mu ni uspelo; skrb za žrtve je še pospešil, obenem pa tudi sprožil začetek slabenja nacionalne države.²² Drugo reakcijo, komunizem, lahko vidimo kot ultra-krščanstvo, krščanstvo, ki je opustilo navezavo na transcendenco, ožigosano kot vir nasilja. V imenu žrtev (proletariata) je komunizem sprožil razredno vojno množice proti nosilcem moči; če je nacizem za žrtve izbral obrobne skupine (npr. verske in narodne manjšine ter invalide), je komunizem demoniziral družbeni center (ekonomsko in politično privilegirane) – kot smo videli, se oboje ujema s strukturo preganjanj v procesu žrtvenega mehanizma. Kritiki je podvrgel inherentno nasilje dotedanjih institucij, a je z njihovim sesutjem tem sprožil še večje nasilje, ki so ga zadrževale.²³ V svojem prekoračenju krščanstva je tudi ta, drugi totalitarizem, usmerjen k vrnitvi arhaičnega svetega in zato poganski.²⁴ Oba totalitarizma sta se v realni zgodovinski uresničitvi izkazala za pospeševalca mimetične recipročnosti in odigrala vlogo pri diseminaciji nasilja. Nacizem je do skrajnosti pripeljal mimetično recipročnost na ravni narodov; komunizem pa je negativno

mimetičnost še povečal s premikom na državljansko vojno (kot orodje razrednega boja), ki je še toliko bolj mimetična, ker nasilje pripelje v srce skupnosti, ki naj bi jo varovalo.²⁵ Njuno mimetično tekmovalstvo za prevlado je pripeljalo do absolutne vojne, ki je uničila samo institucijo vojne in jo odprla v njeni resnici: mimetični dvoboj do konca. Ideološke vojne so bile po Girardu predstopnja apokalipse, ker so do konca izrabile sposobnost nasilja, da se samo opravičuje. Danes je opravičevanje nasilja takoj razkrinkano; s tem pa je odprta pot za neomejen razmah spopadov mimetičnih dvojnikov.

Liberalizem, ki je izšel ideoloških vojn, se nam zato kaže kot najbolj realna ekonomska in politična teorija sveta povišane recipročnosti. Trg oz. denar lahko dejansko prevzame vlogo omejevanja konfliktov (vojna ni dobra za trgovino), s tem ko omogoči nevtralno izmenjavo. Toda "mehanizem se lahko zaskoči. Eden od vzrokov je lahko fetišizacija denarja, z zamrznjenjem tega, kar naj bi krožilo med ljudmi in je namenjeno olajševanju njihovih medsebojnih odnosov."²⁶ Kopičenje kapitala lahko igra vlogo sprožilca novega mimetičnega kroga in proizvaja nove žrtve. "Nevidna roka trga", prisposoba Adama Smitha, danes marsikje postaja "železna pest" za poražence globalne tekme.²⁷

POSKUS APLIKACIJE MIMETIČNE TEORIJE NA SLOVENSKO STVARNOST

Mimetična teorija nas lahko prepriča s svojo prodornostjo in (nenaivno) preprostostjo, s katerima suvereno stopa od literarne kritike k antropologiji, od te pa k (duhovni) zgodovini in politiki, mestoma pa se približa tudi teologiji. Obenem nas lahko odvrča z nekaterimi poudarki, ki mejijo na gnosticizem (kar mu očita npr. Jean Greisch),²⁸ ali z apokaliptično vizijo prihodnosti, ki v nekaterih pogledih meji na fatalizem. Na tem mestu se bom osredotočil na nekaj drugega: mimetična teorija se kaže kot uporabno orodje za razumevanje pglavitnih potez

človeškega razvoja, družbenih teženj in (vsaj zahodne) "duhovne" zgodovine. S tem nočem zmanjšati ali prezreti pomena resničnosti Girardove intuicije; ta je pravzaprav ključna, kar tudi sam vseskozi poudarja. Ni dovolj le zavrniti nasilje, temeljni korak je zanj uvid v resnico nasilja, ki je v temeljni usmerjenosti človeka izven sebe. Kot zapiše v dialogu z Giannijem Vattimom: "Osebnost se strinjam z Vattimom, ko pravi, da je krščanstvo razodetje ljubezni, a pri tem ne izključujem, da ni tudi razodetje resnice. V krščanstvu namreč resnica in ljubezen sovpadata in pomenita isto stvar. Mislim, da moramo vzeti ta koncept zelo resno: pojem ljubezni, ki v krščanstvu pomeni rehabilitacijo krivično obtožene žrtve, je resnica sama, je antropološka in krščanska resnica."²⁹ S tem v mislih bom v nadaljevanju (z ljubeznijo) poskušal podati nekaj iztočnic, ki nam jih Girardova teorija nudi za vpogled v slovensko zgodovino³⁰ in sedanjost, v izvore krize in možnosti njene (nenasilne?) razrešitve, kar si gotovo zasluži nadaljnjo raziskavo v okvirih, ki bodo širši od pričujočega prispevka.

Kot relativno majhna skupnost, ki ji ni uspelo do konca razviti lastnih družbenih struktur, se je slovenski narod razvil s posnemanjem večjih sosednjih skupnosti. Ker je pri tem šlo pglavitno za "zunanje posredovanje", posnemanje oddaljenih zgledov, je bila mimetičnost izgradnje naroda v 19. stoletju še relativno nekonfliktna. V prvi svetovni vojni, ki je kot prva prinesla totalni recipročni spopad na globalni ravni, smo bili Slovenci vključeni še bolj ali manj pasivno; bolj kot objekt mimetične tekme ekspanzivnih teženj "velikih". V naslednjo mimetično krizo v času druge svetovne vojne smo nasprotno vstopili kot aktivni igralci na obzorju do tedaj neslutene ekstremnosti nasilja. Poleg spopada z zunanjim zgledom (Nemci) se je razvil notranji spopad, ki je črpal iz predvojne mimetične polarizacije liberalnega in katoliškega tabora. Z nastopom komunistov se je stava postavila še višje, na spopad med krščanstvom in njegovim popačenim prekoračenjem. V spopadu je

zmagala stran, ki je bila bolj mimetična – to je, bolj krvoločna. Slovenski komunisti so v času vojne načrtno ustvarjali reakcijo na svoje nasilje; z likvidacijami in terorjem so poskrbeli, da se je načelno nasprotovanje katoliške strani spremenilo v oborožen odpor.³¹ Rdeča garda je za izvedbo revolucije potrebovala belo gardo, potrebovala je svojega mimetičnega dvojnika. Povojne poboje lahko v tej luči vidimo kot izbruh žrtenega mehanizma, ki pa ne more več sprožiti katarzične sprave. Žrtvovanje producira le še nasilje samo. Sveto, ki je njegov rezultat, nastopi močno popačeno, kot bleda različica sakralnega v obliki Titovega kulta osebnosti in partije.

Komunizem se je utemeljil na množici žrtev, a je hitro spoznal neučinkovitost nasilja v družbi, prežeti s krščanskim spoznanjem o nedolžnosti žrtve. Zato je postal sistem paranoje, sumničavosti do svojih državljanov, saj je v vsakem (upravičeno) slutil možnost nesoglasja z žrtvenim dejanjem. Znana je misel, da v idejo komunizma ni na koncu verjel več praktično nihče, še posebej v krogih oblasti ne;³² država je razkrila svojo notranjo resnico – golo tekmo za oblast oz. mimetično konfliktnost. To pa je postajala vedno bolj tudi resnica navadnih državljanov; vrednota je postala sposobnost prilagajanja (posnemanja) in politični oportunizem, povzet v reku "znajdi se".

Pozornost do žrtev zamolčanih pobojev je bila na koncu eden glavnih impulzov za izhod iz komunizma in osamosvojitve. Kriza, ki jo je sprožil razkroj komunistične ideologije v Jugoslaviji, je povzročila nov val nasilja, ki si je nadel masko nacionalizma in verskih vojn. Slovenija jo je iz tega položaja odnesla še najboljše, kar lahko razumemo kot manjšo mimetičnost; ali bolje, medtem ko je predstavljala zgled drugim republikam, ki so se zapletle v mimetično recipročno izmenjavo in ustvarile nove množične žrtve, je sama iskala svoj zgled v zunanjem, "transcendentnem" Zahodu. Slovenski odmev balkanskih vojn s konca prejšnjega stoletja, ki je bil manj izrazito nasilen, zato pa nič manj "žrten",

lahko vidimo v problematiki "izbrisanih". V njej lahko najdemo vse stereotipe žrtvene krize:³³ sprožilec je bila splošna kriza v času osamosvajanja, izbrisani so pripadniki manjšine, podvrženi so stereotipnim obtožbam (pomoči zunanjemu sovražniku oz. v manj radikalni obliki nasprotovanja slovenski neodvisnosti) in končnemu simbolnemu "izgonu" iz skupnosti. Zanimiva je izvedba "izgona", ki je tehnična, birokratska, kar se ujema z zgoraj omenjeno tehnizacijo nasilja v času razkroja omejevalnih mehanizmov.³⁴

Slovenski narod je svojo državnost dokončno postavil v času, ko so močne strukture nacionalne države že v zatonu (znak tega je že pojav množice manjših držav, kar ustreza množitvi tekmovalnih dvojnikov v mimetični krizi), kar razloži tudi našo negotovost glede poudarjanja narodne pripadnosti. Neuspehi pri izgradnji narodne države, ki v sedanjem času prihajajo vedno bolj v družbeno zavest, so posledica tega dejstva v vsaj enaki meri kot interni mimetični spopadi t.i. leve in desne politike. Politika ima pravzaprav vedno manj nadzora nad mimetično recipročnostjo. Kot najvidnejši primer lahko izpostavimo sodstvo, ki deluje kot orodje mimetičnih spopadov, ker se ne utemeljuje na nobeni transcendentni resničnosti več. V sedanjem kriznem obdobju se trend še pospešuje. Iskanje krivca, ki nosi značilnost žrtenega mehanizma, namesto sprave, kot v arhaičnih družbah, proizvaja le še večjo polarizacijo. Od začetka krize dalje se javna pozornost usmerja v zdaj že precejšnje število sodnih procesov, kjer so obtoženi vidni predstavniki gospodarstva in politike. Razklana javnost dosega pri teh procesih zavidljivo stopnjo enotnosti, soglasnosti pri vnaprejšnji obsodbi. Sodstvo tako realno prevzema vlogo v žrtenem mehanizmu. Pri tem nas ne sme zavesti dejstvo, da "grešni kozli" ne izhajajo z obrobja, ampak iz samega družbenega centra; takšen je bil navsezadnje tudi Ojdip.³⁵

Ni naključje, da se žrtveni mehanizem pri nas osredotoča na problematiko družbene vloge lastnine: liberalni model smo pridobili tako rekoč od zunaj (če zanemarimo

preostanke predvojne gospodarske kulture) in je zato v večji meri kot v zahodnih družbah podvržen zaskokom v svojem delovanju, ki so povezani s kopičenjem kapitala. Pri nas je gospodarski liberalizem takoj postal sredstvo osebne (in zato intenzivno mimetične) uveljavitve, namesto (neosebne) tekmovalnosti gospodarskih subjektov.

Girardova teorija nam lahko osvetli tudi trenutno aktualno obsodbo Janeza Janše. Ne glede na to, kako ga ocenjujemo kot politika, je v tem primeru očitna kolektivna mimetičnost polarizacije proti posamezniku, kopičenje sovražnega, nasilnega čutenja proti eni osebi, ki sicer ne dosega enotnosti, ki bi omogočala vznik nove mitologije, je pa temu dokaj blizu. Specifična krivda je v obravnavanem primeru potisnjena v ozadje. Prevladuje občutek, da je nekoga potrebno kaznovati za grehe družbe. Kolikor vem, o tem še ni narejena nobena sociološka raziskava, a prepričan sem, da bodo rezultati morebitne prihodnje analize pokazali, da gre v primeru javne percepcije obsodbe Janeza Janše prav za pojav mimetične krize, ki išče svojo razrešitev v žrtvenem mehanizmu. Naključni pogovori ali branje komentarjev v različnih medijih nam hitro dajo klasično sliko mitoloških preganjanj: za krizo, ki je prikazana predvsem kot moralna indifferenciacija (propad vrednot), je obtožen posameznik, ki se je s svojim delovanjem javno izpostavil, obtožen je prav moralnih prestopkov, ki razkrajajo družbo, predlagani načini kaznovanja pa odslikavajo ves spekter obrednega nasilja, od izločitve, prek izgona do linča. V tem primeru se je sodstvo izkazalo za povsem nezmožno upreti se valu negativne mimetičnosti. V nekaterih javno izrečenih mnenjih lahko čisto odkrito najdemo celo trditve, da konkretna krivda sploh ni pomembna, ker gre za absolutno zlo, ki ga je potrebno zaustaviti z vsemi sredstvi. Demonizacija osebe je že znak prehoda na religiozno raven, a se sveto pojavlja pretežno le v svoji negativni obliki (čeprav se na strani zagovornikov občasno pojavlja težnja, če že ne neposredno po "pobožanstvenju", pa gotovo

po heroizaciji). Dogajanje bi lahko opisali kot poskus, da bi dokončno razrešili mimetični spopad dvojnikov, v našem primeru "levice" in "desnice", z odločilnim izgonom žrtve. V današnjem svetu povišane zavesti o žrtvenem mehanizmu tak poskus ne more delovati, lahko pa sproži še večji izbruh nasilne konfrontacije med seboj vedno bolj podobnih nasprotnikov. Janez Janša je tako neuspeli "grešni kozel". Stran njegovih zagovornikov postaja radikalnejša in iz obrambne države prehaja v napadalno. S protinapadom na sodni sistem pa aktivno prispeva k njegovi vse večji neodpornosti za razsev negativne mimetičnosti.

Vse to ne pomeni, da so vse strani enake. Ljudsko prepričanje o tem, da so "vsi isti", se uresniči v natančno določenem trenutku: v spopadu vseh proti vsem v mimetični krizi. Ker danes živimo v pospešeni mimetičnosti, smo vedno bližje temu "sovpadanju nasprotij". Vsaka stran je prepričana, da v vsakem trenutku le odgovarja na prejšnji napad nasprotnika. Z vsakim udarcem je potrebna še večja sila za dokončni udarec, ki bo končal nasilje. A ta mehanizem zdaj poznamo. V nasprotju z arahičnimi družbami imamo razločevalni kriterij: nedolžnost žrtve. In tudi zdravilo: odpoved nasilju. Ne v smislu naivnega pacifizma, ki misli, da bo cilj dosegel z razorožitvijo držav – danes so glavni zastavonoše nasilja povsem drugače. Razkrinkanje novih in novih grešnih kozlov je danes samo postalo objekt mimetičnega tekmovalstva. Bolj kot kadarkoli se zavedamo grešnih kozlov, a vedno le grešnih kozlov *drugih*.³⁶

Odpoved nasilju se zgodi s posameznikovo zaobrnitvijo (*metanoia*), s prepoznanjem lastnih žrtev. Ne z navideznim pobegom iz mimetičnosti, ki ga ponuja ideologija "izvirnosti" in vodi v hiper-mimetičnost potrošniške družbe, ampak z usmeritvijo posnemanja v pozitivne zgleda, ki si sami ne privajajo svoje želje, ampak jo dajo v dar drugemu. Ne z gradnjo novih struktur lažne transcendence (Svetega, Religije, Države, Naroda, Proletariata, Stranke, Trga, končno Nasilja samega),

ampak z zaupanjem v transcendenco, ki je ne vzpostavljamo sami, ampak prihaja k nam v našo notranjost, v našo željo. Identifikacija s takšno transcendenco, ki s seboj prinaša tudi pravo, nenasilno identifikacijo med ljudmi, je tisto, kar bo uresničilo renesančno obljubo "osvobojenega posameznika". Kljub svoji temeljni mimetični naravi bo sposoben največjega ustvarjalnega dejanja – sposoben bo ljubezni.

Ali bo do takšne identifikacije prišlo na globalni ravni, ne vemo. Girard je mnenja, da je to človeško nemogoče. V vsakem primeru je gotovo, da bo do nje prihajalo vedno znova na ravni posameznikov, ki bodo izstopili iz začaranega kroga mimetičnosti. To, kar krščanstvo imenuje svetost, se realno dogaja med nami in je edino, kar svet zadržuje v drvenju proti svojemu koncu.

1. Izčrpano analizo Ojdipovega mita in Sofoklove tragedije je Girard podal že v svojem temeljnem delu *Nasilje in sveto* iz leta 1972, predvsem v 3. poglavju z naslovom Ojdip in nadomestna žrtev (v članku navajam iz angleške izdaje: René Girard, *Violence and the Sacred* (London: Continuum, 2005)).
2. "Ko enkrat poteši svoje osnovne potrebe (včasih celo pred tem), je človek podvržen intenzivni želji, čeprav morda ne ve natančno, po čem. Razlog je v tem, da si želi biti, to pa je nekaj, kar njemu samemu manjka in za kar se mu zdi, da ima v lasti neka druga oseba. Subjekt se tako obrne na to drugo osebo, da bi ga poučila, kaj naj si želi, da bi si pridobil bit." (Girard, *Violence and the Sacred*, 155.)
3. Prim. Girard, *Violence and the Sacred*, 2.
4. Girard navaja primer plemena Kaingang iz Brazilije: Girard, *Violence and the Sacred*, 55-56.
5. Rešitev ni nekaj čudežnega, ampak sledi logiki mimetične krize: ko predmet posnemanja postane nasilje samo, se spopadi vedno bolj polarizirajo proti vedno manjšemu številu nasprotnikov, dokler ne ostane le še en sam (posameznik, manjšinska skupina znotraj družbe, ...). Kdo bo žrtev kolektivnega pregona, je vnaprej nemogoče napovedati; v naknadnih mitološko predelanih prikazih krize jih krasiyo t.i. "stereotipi preganjanja", so bodisi marginalni člani družbe (tujci, invalidi, ...) bodisi tisti, ki jih iz družbe izloča njihov izvzeti status (npr. kralji). Prim. René Girard, *Grešni kozel* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011), 35-46. Nasilje, ki samo sebe omejuje s pomočjo žrtvenega mehanizma, Girard enači s svetopisemskim likom Satana (prim. René Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba* (Ljubljana: KUD Logos, 2006), 46sl.).
6. Prim. npr. René Girard, *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre* (East Lansing: Michigan State University Press, 2010), 62 (angleški prevod dela: René Girard, *Achever Clausewitz* (Pariz: Carnets nord, 2007)).
7. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 193.
8. Prim. Girard, *Violence and the Sacred*, 16, 21-23.
9. Prim. Girard, *Battling to the End*, 58.
10. Platon, *Država* VII, 517a.
11. Prim. Gianni Vattimo, *Mislim, da verujem* (Ljubljana: KUD Logos, 2004). Vattimo predlaga opustitev močnih struktur (ki so tako ali tako izgubile svojo veljavnost) in premik k načelu *caritas*, ljubezni, ki ne potrebuje nobene druge omejitve. V zanimivem dialogu z Renéjem Girardom se njegov optimizem glede sposobnosti človeka, da se reši nasilne recipročnosti samo z opustitvijo močnih metafizičnih struktur in moralnih zapovedi, kreše z Girardovim pesimizmom (ali realizmom?), ki vidi v postmoderni opustitvi zapovedi vzvod za izbruh še večjega nasilja. Prim. René Girard, Gianni Vattimo, "Krščanstvo in modernost", v: *Tretji dan* 41, št. 3-4 (2012), 5-14.
12. Zanimivo vzporednico lahko najdemo pri Janu Patočki, ki v svojih *Krivoverskih esejih* govori o dveh obratih na poti od orgiastičnosti k odgovornosti: prvega prinese platonizem, ki orgiastičnost (to lahko povežemo z žrtvenim mehanizmom pri Girardu) vključuje v odgovornost, drugega pa krščanstvo, ki platonizem (in v njem vključeno orgiastičnost) potlači v razvoju odgovornosti človeka kot osebe. Prim. Jan Patočka, *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1997). Patočkov esej za iztočnico jemlje Derrida v svoji analizi odgovornosti, ki jo povezuje z (za)dajanjem smrti in Abrahamovim žrtvovanjem Izaka: Jacques Derrida, *Dar smrti*, (Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2004).
13. To bi bilo nerealno, tako kot sodobni diktat avtentičnosti in izvirnosti, ki se paradoksalno širi v času pospešene mimitičnosti. Bodi sam svoj, posnemaj mene, ki se ne zgledujem po nikomur: to je paradoks idolov, modnih ikon in gurujev.
14. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 25-26.
15. Prim. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (La Haye: M. Nijhoff, 1961). Navaja Girard, *Battling to the End*, 97.
16. O t. i. "novih vojnah" ("new wars") v povezavi z mimetično teorijo na zgledu konflikta med Izraelom in Palestino prim. Roberto Farneti, "Bipolarity redux: the mimetic context of the 'new wars'", *Cambridge Review of International Affairs*, 26 (2013), št. 1, 181-202, <http://dx.doi.org/10.1080/0957571.2012.737305> (pridobljeno 12.11.2014).
17. Prim. Girard, *Battling to the End*, 32-33, oz. celotno 2. poglavje z naslovom *Clausewitz in Hegel*.
18. Clausewitz kot omejitev težnje k ekstremu, ki jo vidi kot definicijo "absolutne" vojne, navaja "izjemno trojico", ki vodi vsako "resnično" vojno: (1) naravno silo sovraštva kot strasti množic, (2) igro slučajja in verjetnosti, ki jo vodi taktični poveljnik, in (3) razumski razmislek, ki ga vodi politika in si podreja vojno kot sredstvo za doseganje svojih ciljev (prim. Girard, *Battling to the End*, 54). Girard trdi, da omenjena trojica postopoma razpada in da absolutna vojna postaja vedno bolj resnična. Postaje na tej poti so ideološka vojna, državljanska vojna in terorizem.
19. Prim. Girard, *Violence and the Sacred*, 24: "Če je funkcija [pravnega] sistema postala očitna, je razlog v tem, da ne uživa več zamegljenosti, ki jo potrebuje za učinkovito delovanje. Jasen vpogled v notranje delovanje kaže na krizo sistema; je znak dezintegracije. Ne glede na to, kako vzdržljiv se zdi, se aparat, ki služi zakrivanju pogleda na pravo naravo legalnega in nelegalnega nasilja, sčasoma

- izrabl. Resnica, ki leži pod njim, se prebije skozenj in znajdemo se iz oči v oči prikaznijo recipročnih povračil."
20. Prim. Girard, *Battling to the End*, 114.
 21. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Grasset 1961).
 22. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 197-198.
 23. Sodobni marksisti ta vidik povsem spregledujejo: Negri in Hardt tako govorita o času, ko bo vnovična prilastitev bogastva iz rok kapitala s strani množice (*multitudo*) oblikovala realni dogodek, za katerega sedaj nimamo nikakršnih zgledov: "Only the multitude through its practical experimentation will offer the models and determine when and how the possible becomes real" (Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 411). Zgledov za "dogodek množice" imamo na pretek, od mitoloških preganjanj do linčev na ameriškem Divjem zahodu. Da "možno" postaja "realno". pa lahko vidimo na Bližnjem vzhodu, kjer so množice sprožile apokaliptično divjanje Islamske države.
 24. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 202-204.
 25. Prim. Girard, *Battling to the End*, 39.
 26. Girard, *Battling to the End*, 59.
 27. Prim. Mark Anspach, "Global markets, anonymous victims", pogovor vodila Yannick Blanc in Michel Bessières, v: The UNESCO Courier, maj 2001, 47-51. (Objavljeno tudi v tej številki naše revije, op. ur.).
 28. Prim. Jean Greisch, "Homo mimeticus : kritični razmisleki k antropološkim predpostavkam o pojmu žrtve Renéja Girarda", v: *Phainomena* 8, št. 25-26 (1998), 121-152.
 29. René Girard, Gianni Vattimo, "Krščanstvo in modernost", v: *Tretji dan* 41, št. 3-4 (2012), 14.
 30. Če vzamemo, da smo Slovenci v zgodovino stopili s prevzemom krščanstva in vključitvijo v evropski kulturni prostor, imamo iz časa pred tem dogodkom le odmeve v ljudski literaturi, legende in pravljice, ki odsevajo mitološko sliko sveta. Da tudi v njih lahko najdemo zakrite opise mimetične krize z žrtvenim zaključkom, je pokazala dr. Mojca Šauperl, ki je v luči Girardove teorije raziskala predvsem ljudsko izročilo o Lepi Vidi. Prim. Mojca Šauperl, "Poskus reinterpretacije mita o Lepi Vidi v luči mitogeneze Renéja Girarda", v: *Annales: anali za istrske in mediteranske študije, Series historia et sociologia*, 19, št. 1 (2009): 221-230.
 31. O tem pričajo medvojne izjave komunističnih voditeljev, predvsem v Kardeljevih pismih.
 32. Girard isti proces opisuje v primeru Sovjetske zveze, ko govori o nezmožnosti nasilja za vzpostavljane institucij: "Ljudje, ki so v največji meri eksperimentirali s to resničnostjo v 20. stoletju, so bili komunisti, ker so se zelo hitro morali zateči k nasilju in so videli in izkusili njegovo nemoč. ... Nemcev niso premagali s komunizmom. Mislim, da so se zavedli svojega popolnega neuspeha takrat, ko so dosegli zmago, ker so uporabili enega od načrtov Petra Velikega, in takrat so videli tudi, da komunizem ne obstaja, da ne more doseči zgodovinskega uresničenja. Na koncu so ljudje, ki so to razumeli, vzgajali Gorbačova in njemu podobne." Girard, *Battling to the End*, 116.
 33. Prim. Girard, *Grešni kozel*, 35-46, kjer našteva stereotype preganjanja, s katerimi lahko prepoznamo preganjalčev (mitološki) prikaz krize in njene razrešitve. Isti ključ uporabljam tudi v nadaljevanju.
 34. Izjemno pričevanje o doživljanju izbrisa, vojne v Bosni in njune navezave na povojne poboje pri nas je zapisal vodja izkopavanj v Hudi jami, Mehmedalija Alić v svoji avtobiografiji: Mehmedalija Alić, *Nihče* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2013).
 35. S tem seveda ni nič rečeno o njihovi realni odgovornosti za moralno nedopustna ravnanja pri lastninjenju premoženja ali ravnanju z delavci. Na tem mestu želim le izpostaviti, da je vnaprejšnja obsodba "ljudstva" po strukturi mitološka. Na to je pri nas prvi opozoril že lansko leto na svojem blogu mag. Branko Cestnik na primeru Hilde Tovšak: Branko Cestnik, *Mehanizem grešnega kozla na delu*, http://branenacesti.blogspot.com/2013_05_01_archive.html (pridobljeno 15.10.2014).
 36. Prim. Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 185. Če poskusimo aktualizirati: "levica" vidi le nevarnost "fašitoidnih" ali "neoliberalnih" teženj, "desnica" pa le "kontinuiteto komunizma".