

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 63—74
 UDK: 1Girard:33
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 02/2016

Jon Grošelj

Ekonomija in nasilje v luči Girardove teorije mimetične želje

Povzetek: Namen članka je, ob Girardovi teoriji pokazati zvezo med mimetično željo in nasiljem v kontekstu prostotržne ekonomije. Najprej so obravnavane splošne značilnosti mimetične želje in z njo povezanega nasilja, nato pa je to aplicirano na področje prostotržnih ekonomskih odnosov. Gonilo teh odnosov je prav mimetična želja, ki nenehno poraja subjektivne potrebe in deluje tako ekonomsko spodbujevalno kakor konfliktno, saj vpleta tekmece v izključevalna razmerja za prisvojitve redkih dobrin. Nadalje je ekonomija izpostavljena kot novo sveto, ki z zanjo značilno učinkovitostjo zadovoljevanja potreb preprečuje mimetično nasilje širših razsežnosti. V članku so kot možna alternativa za ekonomijo mimetične želje izpostavljena glavna načela družbenega nauka Cerkev in postulat *imitatio Christi*.

Ključne besede: René Girard, mimetična želja, nasilje, ekonomija, prosti trg, alternative

Abstract: Economy and Violence from the Perspective of Girard's Theory of Mimetic Desire

The article draws on Girard's theory of mimetic desire to demonstrate a link between mimetic desire and violence in the context of free-market economy. Firstly, it discusses the general characteristics of mimetic desire in relation to violence. Secondly, those findings are applied to the context of free-market economy. It is argued that free-market economy is driven by mimetic desire, which constantly generates subjective needs by operating both as an economic motivator and as a source of conflicts through stimulation of rivalry for the appropriation of scarce goods. Furthermore, it is demonstrated that economy functions as the new sacred due to its efficiency in satisfying needs and preventing wider-scale mimetic violence. Finally, it is argued that the alternative for the economy of mimetic desire could be found in the main principles of the Catholic social teaching and in the postulate of *imitatio Christi*.

Key words: René Girard, mimetic desire, violence, economy, free market, alternatives

1. Uvod

Že Aristotel¹ je v *Poetiki* (2012) opredelil človeka kot mimetično bitje, ki sta zanj značilni primerjanje in ugotavljanje razlik, in ga od drugih živih bitij razlikoval prav po njegovi posnemovalni razsežnosti. Menil je, da je *mimesis* človekova značilnost vse od otroštva dalje in pomeni njegovo nadrejenost nad živalmi, saj se človek uči in napreduje prav s posnemanjem (Palaver 2011, 43).

*Mimesis*² (gr. μίμησις) oziroma posnemanje je po Girardu bistvena človeška lastnost in ključ za razumevanje mimetičnega nasilja, ki je v zgodovini nenehno pustošilo po človeških skupnostih. Kljub njegovi pomembni vlogi za človeško ustvarjalnost pa hkrati to posnemanje »odpira vrata tekmovalnosti, konfliktu in nasilju« (Petkovšek 2015, 235). Mimetična narava namreč deluje kot *dynamis* nasilja, saj prek mimetičnega rivalstva vodi v situacije, ko skupnost »drsi v vedno večji nered in v nevarnost samouničenja v ›nasilju vseh proti vsem«. Vse to izvira iz mimetične želje, ki skupnost vedno bolj obvladuje in v njej seje nered in nasilje.« (2013, 383)

Pri posnemanju tako ni toliko pomemben videz, temveč nekaj temeljnega – želja. Njena zavajajoča in prikrita narava povzroči v subjektu prepričanje, da si želi nekega objekta zaradi njegovih lastnosti. Mimetično rivalstvo to iluzijo le še okrepi in zastre dejstvo, da želje sprva ne spodbuja objekt želje, temveč model (posrednik) želje. Prav tako si tekmeci ne morejo predstavljati, da so si v mimetični želji, ki je prva in univerzalna, pravzaprav enaki. (Dumouchel 2014, 25)

Posnemanje želje tako pomeni ukinjanje razlik med tekmeci, to pa se še posebno opazi ob zaostrovanju mimetičnega rivalstva (Girard 2013, 79). Takrat se začnejo tekmeci vedno bolj osredotočati drug na drugega in zanemarijo objekt želje, zato so sčasoma zgolj še identični subjekti, ki jih spodbuja ista želja – uničiti drug drugega. Subjekt namreč v modelu želje prepozna oviro, ki blokira pot in ga je treba odstraniti. Mimetično rivalstvo se začne tako postopoma kazati kot nasilje, ki razkrije ničnost objekta želje, saj ima ta objekt želje vrednost le ob pogoju posredovane želje. (Dumouchel 2014, 26)

Arhaične skupnosti je pred dokončnim uničenjem zaradi mimetičnega nasilja reševala nenavadna zaobrnitev; nedolžni žrtvi je bila »dana vloga ›grešnega kozla«, ki ›nasilje vseh proti vsem« preusmeri nase in spremeni v ›nasilje vseh proti enem«. S tem se v skupnost vrnejo sprava, mir in red.« (Petkovšek 2013, 383) Žrtev

¹ V antični filozofiji se je človeška *mimesis* povezovala z nastankom umetnosti, ki s posnemanjem narave odsluškujeta tudi njeno lepoto, resnico in dobroto (Reale 2002, 140). Za Platona pa je bilo posnemanje stvari in dogodkov problematično, saj je imel čutno le za posnetek sveta idej in ne za resnično bivajoče. Posledica tega je, da so zanj upodabljajoče umetnosti pomenile dvojno posnemanje, posnemanje posnemanja (149–151). V nekem smislu Platon res ni zavračal *mimesis*; v idealni državi je odobral poezijo o dobrih možeh, o herojih in o dobrih bogovih, saj to spodbuja ljudi k dobremu posnemanju (*Država*, 500 BC). Prav tako je menil, da človek s čaščenjem bogov posnema njihove vrline in jim postaja podoben (Palaver 2011, 44–45).

² Treba je opozoriti na Girardovo pomensko razlikovanje med posnemanjem kot *mimesis* in posnemanjem kot *imitatio*. Pomen posnemanja kot *imitatio* je namreč po njegovem zgolj v reprezentaciji (govora, jezika ali vedenjskih vzorcev), medtem ko *mimesis* pomeni raven odnosov, rivalstva in pridobitnega posnemanja.

tako postane »hrbtenica simboličnega reda, središče pomena (fr. *centre de signification*)« (2011, 16). Drugače rečeno, žrtvovanjski dogodek postane odrešenjski.

Z arhaičnim svetim, ki je bil utemeljen na ustanovnem umoru, je napravilo konec krščanstvo, ki je s Kristusovim trpljenjem in z dogodkom križa razkrilo nasilje pohujšane množice in pokazalo na nedolžnost žrtve. S to zaobrnitvijo pa je bil po Girardu omogočen premik v nov zgodovinski modus razkrinkane žrtvene sprave in Kristusa kot novega zgloda posnemanja (Girard 2003, 164).

Kljub razkrinkanju žrtvene sprave pa mimetično nasilje ni bilo odpravljeno. Girard je današnjo družbo označil celo kot *crescendo* mimetičnega rivalstva, vendar brez katastrofalnih izbruhov nasilja³ (285). Kljub vsemu pa je menil, da jo zaznamuje neka določena imunost pred nalezljivim mimetičnim nasiljem (Girard 2013, 33). Mimetična logika se danes še posebno kaže v ekonomiji: postala je novo sveto, ki »z nasiljem izganja nasilje« in je njena podstat – mimetična želja.

2. Mimetična želja in nasilje v prostotržni ekonomiji

Prostotržna ekonomija⁴ je postala del družbenoekonomske stvarnosti šele v zadnjih stoletjih, vendar ima »ontološki temelj« prav v krščanskem razkritju mehanizma žrtvene sprave. Po Dumouchelovem mnenju je namreč »desakralizacija« arhaične družbe privedla do dveh posledic, ki sta pripomogli k dolgoročnemu prehodu od primitivnega modela skupnosti k sodobnemu prostotržnemu družbenoekonomskemu sistemu: 1) do sistematične oddaljitve od tradicionalnih ritualnih prepovedi in 2) do nastopa redkosti⁵ kot posledice zapustitve dolžnosti solidarnosti.⁶ (Dumouchel 2014, 34)

Posledica je bilo tudi to, da zaveza solidarnosti ni imela več vloge inhibitorja mimetične želje, temveč se je ta želja lahko začela prosto izražati; (subjektivne) potrebe so začele preseagati količino razpoložljivih dobrin. Po Dumouchelu je redkost s tem postala pravzaprav osrednja družbenoekonomska kategorija postarhaičnih in predvsem sodobnih družb – podobno kakor je solidarnost povezovala primitivne skupnosti. (35–39)

Ekonomski trg je s tem pridobil ključno vlogo pri razporejanju ekonomskih dobrin na podlagi vzajemnega odnosa med ponudbo in povpraševanjem. Hkrati pa

³ Poudariti je treba, da je onemogočenje žrtvenega mehanizma v nekem smislu naredilo sodobnost bolj ranljivo za nenadzorovano širitev nasilja (genocidov, vojn apokaliptičnih razsežnosti) (Petkovšek 2013, 387). Vendar pa prav ekonomija to preprečuje, saj kot »novo sveto« z nasiljem izganja nasilje (Dupuy 2014).

⁴ V prostotržni ekonomiji so cene dobrin in storitev vzpostavljene glede na ponudbo in povpraševanje in v teoriji niso podrejene ekonomskim monopolom ali intervencijski politiki države.

⁵ Če bi prevladovalo obilje kot nasprotje redkosti, ekonomski trg niti ne bi obstajal, prav tako ne bi bilo potrebe po študiju ekonomije kot »vede o alokaciji redkih sredstev« (Samuelson in Nordhaus 1985, 26).

⁶ Opustitev dolžnosti solidarnosti je predpostavka, če sta bila arhaično razumevanje svetega in nastop solidarnosti neločljivo povezana. Vendar pa to ne pomeni opustitve solidarnosti kot intersubjektivne kategorije vzajemne pomoči na različnih ravneh družbene stvarnosti.

je ekonomija pridobila tudi vlogo novega svetega, ki z notranjim nasiljem ekonomskih odnosov preprečuje mimetično nasilje širših razsežnosti.

2.1 Mimetična želja in reprodukcija redkosti v ekonomiji

Girardova teorija zaradi teorije mimetične želje omogoča vpogled v logiko povpraševanja; povpraševanja namreč ne utemeljujejo zgolj objektivne, temveč predvsem subjektivne potrebe.⁷ Večja količina razpoložljivih dobrin privede do povečanja subjektivnih potreb, to pa je mogoče dobro pojasniti z logiko mimetične želje (Dumouchel 2014, 11), saj v ozadju nenehno deluje socialnopsihološki mehanizem *mimesis*, ki vpliva na nenehno novo porajanje subjektivnih potreb.

Po teoriji mimetične želje naša dejanja v družbenoekonomskih odnosih niso avtonomna, ampak v veliki meri odvisna od izbire drugih, to pa pomeni, da je za mimetično željo značilna trikotna struktura (Anspach 2004, 184). Subjekt si želi objekta, ki privablja poglede občudovanja, spoštovanja in ljubezni drugih.⁸ Takšna socialna strukturiranost želje pa na podlagi zavisti in sovraštva povzroči izjemno nalezljivost mimetičnega rivalstva, celo tako zelo, da je zmožno rivalstvo zajeti celotno skupnost.⁹ (Steinmar-Pösel 2005, 72)

Vloga ekonomske aktivnosti oziroma proizvodnje novih dobrin je preprečevanje sprevertitve mimetičnega rivalstva v neobvladljivo nasilje (75). Vendar nove dobrine na trgu že ustvarjajo novo redkost, saj nekatere postanejo bolj zelene in povzročijo »inflacijo povpraševanja«. Dobrine s takšnim učinkom je možno imenovati »statusne«, saj tistim, ki jih posedujejo, zagotavljajo želeni socialni status – imajo subjektivno vrednost. Vendar pa večja količina dobrin ne odpravi »subjektivnega pomanjkanja«, saj ga mimetična želja nenehno reproducira (79).

Resnično pa k reprodukciji redkosti oziroma subjektivnih potreb prispeva hitro spremenljiva narava mimetične želje – njena stalnica je sprememba. To je možno pojasniti z Girardovim konceptom mediacije kot posredništva drugega pri vrednotenju objekta želje¹⁰ (Potolsky 2006, 147). Girard ločuje med vrstama mediacije: med notranjo in zunanjo mediacijo (1965, 9). Pri zunanji je mediator želje¹¹ krajevno ali časovno tako oddaljen, da ne more postati mimetični rival, saj imitator in mediator želje ne moreta priti do stika ali bližine. Kot zgled navaja Girard Don Kihota, čigar mediator želje je vitez iz srednjeveških romanc, vendar pa zaradi oddaljenosti oziroma fiktivnosti ne more postati njegov rival (10).

⁷ Tukaj je predpostavljena delitev na subjektivne in objektivne potrebe. Za prve je značilno, da so povezane s psihološkimi oziroma sociološkimi kategorijami (npr. družbeni status), medtem ko so druge predvsem fiziološke (npr. potreba po hrani). Mimetična želja se v splošnem povezuje s subjektivnimi potrebami.

⁸ Posameznikovo vključenost v odnose tekmovalnosti, zavisti in borbe za socialni položaj potrjujejo tudi empirične raziskave na področjih socialne psihologije, ekonomije in nevroznanosti, ki nam odpirajo razumevanje vloge čustev v ekonomskem vedenju (Gächter in Thöni 2005, 62).

⁹ Pozneje bo pokazano, da razširitev mimetičnega nasilja na vse pripadnike neke družbe preprečuje prav vlogo redkosti v sodobnih liberalnoekonomskih družbah.

¹⁰ Objekt želje je tista dobrina, ki si jo želi drugi (mediator) in čigar željo posnemam.

¹¹ Mediator želje je tisti, ki v imitatorju navdihuje neko željo.

Pri notranji mediaciji je drugače: mediator želje lahko postane kdorkoli v neposredni bližini in sproži plaz mimetičnega rivalstva in kot posledico tega nasilje. Bližina rivalov sedaj zlahka povzroči, da se razkrivanje novih želja hitro razvije v rivalsko posnemanje. V takšnih odnosih je sleherno razkrivanje želja nekoga že ustvarjanje ovir za pridobitev objekta želje, saj bodo na podlagi razkritja k temu cilju sedaj težili tudi drugi rivali. Prava strategija za doseg uspeha (pridobitev objekta želje) je tako po Girardovo »disimulacija«, skrivanje želja oziroma pretvarjanje, da ne obstajajo (107).

Dober zgled za tako notranjo kakor zunanjo mediacijo je po Girardu marketing, saj spretne reklame ne skušajo prepričati, da je neki izdelek boljši, temveč da je zelen od drugega (102). Oglaševalci se zanašajo na zunanjo mediacijo takrat, ko v svojih oglasnih sporočilih uporabijo znane osebnosti in jih povežejo z nekim izdelkom. Notranjo mediacijo pa uporabljajo, ko v oglasih nastopajo »običajni ljudje«, to pa povzroči »mimetično nivelizacijo« oziroma to, da željo posreduje prav slehernik, saj se ljudje z njim lažje poistovetijo. (Potolsky 2006, 147)

Navezava mimetične želje na koncept mediacije nam tako omogoča dodaten vpogled v ključno zakonitost, ki je značilna za prostotržno gospodarstvo – to je, hitro spremenljivost povpraševanja na podlagi zamenljivosti objekta želje. Mediacija je proces, ki, denimo, prek marketinga močno sooblikuje liberalnoekonomsko logiko ponudbe in povpraševanja in prek »inflacije potreb« vpliva na nenehni občutek subjektivnega pomanjkanja (redkosti).

Podobno kakor je redkost soodvisna od mimetične želje, pa velja to tudi za odnos te želje do »zasebne pregrehe« – predvsem zavisti. Girard (1961) je zavist povezal z notranjo mediacijo, in to s fazo, v kateri se imitator in mediator želje obrneta drug proti drugemu (postajata dvojnika) in zapostavita sam objekt želje. Zavist je umestil v trikotno strukturo želje kot »mediatorja« mimetičnega rivalstva; menil je, da je to posledica zaostrovanja mimetične želje, ki sčasoma vodi v ukinitve vsakršnih razlik med rivali. Lahko bi rekli, da je zavist pogoj in obenem *salto mortale* mimetičnega rivalstva – pogoj, da se rivalstvo sprevrže v vrtinčasto nasilje.

Tudi če je zavist medsebojno povezana z mimetičnim nasiljem v vseh človeških obdobjih, pa Girard pojmovno sosledje zavisti, ljubosumja in »praznega sovraštva« v analizi Stendhalovih besedil kljub vsemu bolj povezuje s sodobnostjo. Meni celo, da se je to zgodilo skupaj z vzponom novoveškega načela družbenopolitične enakosti, ki je legitimirala »vsesplošno nečimrnost« (Girard 1965, 14).

Tako za zasebne pregrehe (npr. zavist) kakor za mimetično željo pa velja, da se je oboje začelo v ekonomiji kazati prek osebnega interesa, ki je postal ena od ključnih kategorij prostotržnega sistema, v katerem množica vstopa v ekonomsko-tržne odnose. V teh odnosih človek na neki način deluje kot samostojno in samotno bitje; »našel je namreč objekt, zaradi katerega stopa z drugimi v konkurenco ter z njimi ravna, kakor bi s svojim govedom in zemljo, zavoljo dobička. Mogočni stroj, za katerega smo mislili, da tvori družbo, v resnici bolj povzroča neskladje med njenimi člani oziroma umetno ohranja odnose med njimi, kljub temu da vzajemne naklonjenosti ni več.« (Ferguson 1966, 169)

2.2 Ekonomija kot novo sveto

Vzpon na osebnem interesu temeljčega prostotržnega *laissez-faire* kapitalizma je v 18. in v 19. stoletju skupaj z drugimi družbenoekonomskimi dejavniki¹² vplival na izjemno koncentracijo kapitala v nekaterih (predvsem zahodnoevropskih) državah, na razcvet mednarodne trgovine in na zgodovinsko neprimerljiv dvig evropskega bruto domačega proizvoda. Kljub dramatični razslojenosti in bedi slabo plačanih delavcev v industrijskem svetu je to vendarle pomenilo postopno izboljšanje življenjskih razmer množice, ki je bila aktivno vključena v delovni proces.

Prostotržna ekonomija in bogastvo sta s tem še dodatno pridobila moralno vrednost *per se*, zato je v obdobju vzpona prostotržnega sistema v 18. in v 19. stoletju ekonomija tudi doživela nekakšno »divinizacijo«. Antropolog Dumont je v tem razraščanju vloge »ekonomije osebnega interesa« prepoznal začetek njenega osamosvajanja¹³ od normativnega okvira politike in od preostalih družbenih sfer (1977, 35), vendar ne v tem smislu, da bi se ekonomija zamejila v kontekst prostega trga, temveč da je s svojo »metafiziko učinkovitosti« vzpostavila dominantnost osebnega interesa kot kriterija raznoterih družbenih odnosov.¹⁴

Pravzaprav je ekonomija s svojo »alokativno« zmožnostjo postala prepoznana kot nekakšen družbeni mehanizem za doseganje miru, saj učinkovito odpravlja pomanjkanje, z njim pa pravzaprav tudi nasilje. Z zgodovinskim prispevkom dvigovanja množic iz revščine se je prostotržna ekonomija nekako začela celo istovetiti z obiljem in mirom (Dumouchel 2014, 5).

Z odpravljanjem pomanjkanja, predvsem v smislu zadovoljevanja objektivnih potreb, pa je prostotržna ekonomija postala prepoznana še po neki drugi, že omejnjeni »učinkovitosti« – po generiranju novih potreb, ki pa ponovno proizvajajo novo redkost. Ta redkost prek mimetične želje ponovno učinkuje in motivira ekonomske agente za premagovanje te redkosti. V takšnem smislu je redkost kakor nekakšen *dynamis* ekonomije začela ščititi pred strukturnim nasiljem in pred »socialnim samomorom« zahodne družbe (13).

Razumevanje redkosti v prostotržni ekonomiji to redkost, skratka, prikazuje v temeljnem razcepu: po eni strani namreč označuje razkroj in nasilje, po drugi pa ima ekonomsko motivacijsko vlogo; hkrati je seme nasilja in seme napredka (8). Ločnica med tema dvema možnostma je predvsem v zaostrenosti in družbenoekonomskem kontekstu njenega nastopa. To pomeni, da za prostotržne razmere

¹² Med temi dejavniki je najpomembnejša industrijska revolucija, ki je bistveno izboljšala proizvodna sredstva in pospešila akumulacijo kapitala. Poleg tega velja omeniti vsaj še funkcionalno diferenciacijo (profesionalizacija posameznih področij človeške dejavnosti) in razpoložljivost surovin v evropskih kolonijah.

¹³ Karl Polanyi je trdil, da je fenomen od družbe samostojnega trga odvisen od stopnje njene institucionalne razvitosti. Po njegovem so imeli trgi v predmodernih (primitivnih) skupnostih zelo omejeno vlogo, saj je bila ekonomija v resnici »vsajena« v preostale družbene institucije, menjava pa je potekala na način recipročnosti in redistribucije (Novaković 1999, 416). Šele družbenoinstitucionalni razvoj držav in (med drugim) delitev dela sta omogočila vzpostavitev trga kot prostora samoregulirajoče denarne menjave po načelu koristi (Polanyi 2001, 41).

¹⁴ Takšno logiko je Smith ponazoril z zgledom: potem ko sem plačal peku za kruh ali pivovarju za pivo, mu nisem dolžan ničesar več (Anspach 2002, 59).

velja zahteva nenehne proizvodnje, ki nadomešča umanjkanje *zavezujoče* solidarnosti, značilne za primitivne skupnosti. Prav tako pa nenehna proizvodna dejavnost odseva stanje ves čas spreminjajočega se povpraševanja po dobrinah, to pa narekujejo subjektivne potrebe.

Relativno dojeta redkost je v resnici permanentno stanje in *modus operandi* prostotržne ekonomije, tudi če ta ekonomija obenem razpolaga še z nikoli primerljivo učinkovitimi sredstvi za njeno odpravljanje. Možno je pravzaprav govoriti o nenehnem dinamičnem odnosu med redkostjo in obiljem; ti dve podobi poganjata mimetično rivalstvo in vzdržujeta cikel želja – rivalstvo – ekonomska aktivnost. Nasilje pa je temu ciklu inherentno vsaj na treh nivojih, v tem, da je že 1) stanje pomanjkanja nekakšno nasilje, da 2) ekonomsko rivalstvo nenehno proizvaja ekonomske poražence in da sta 3) že mimetična želja in osebni interes omadeževana s pregreho, predvsem z zavistjo in s pohlepom.

S povedanim je bilo nakazano, da je mesto ustanovnega umora kot izvora svetega v sodobnih družbi zavzel kar ekonomski trg sam. Ekonomija v tem smislu pomeni nadaljevanje svetega: kot sveto onemogoča nasilje z nasiljem, le da so sredstva, ki jih uporablja, povsem različna (Dupuy 2014, 13). Tržna razmerja to dosežejo, ko prek denarne menjave odvežejo drugega obveznosti protidaru, ki je bila značilna za primitivne skupnosti.¹⁵

Denarna menjava in osebni interes začneta popolnoma novo razumevanje družbe in v njej navzočega nasilja, saj »tako kot dar zlomi cikel maščevanja, denar zlomi cikel daru. /.../ Ko prostotržni mehanizem prekine vez med menjalnimi partnerji; preneha obstajati tudi vsa dolžnost recipročnosti.¹⁶ Če je tvoj sosed lačen, ga nimaš dolžnosti nahraniti, če je prisilno izseljen iz svojega doma in zmrzuje na mrazu, mu nimaš dolžnosti pomagati.« (Anspach 2001, 50)

Redkost v prostotržnih družbah torej ščiti pred širitvijo mimetičnega nasilja, ko družbene odnose oddalji ne le prek tega, da jih zreducira v ekonomsko-tržne, ampak tudi prek tega, da nas naredi odvisne od »vzajemne indiferentnosti« in nas tako odveže medsebojne zavezanosti (Geras 1998, 95). Ritual ne utemeljuje več skupnosti, njena »zavezanost« je postalo vstopanje v prostotržne odnose z moti- vom osebnega interesa.

Kako se torej kaže mimetično nasilje v kontekstu sodobnega prostotržnega sistema? Nasilje je resda še dalje del tega, kar se imenuje *societas moderna*, vendar – kljub neobstoju tradicionalnih žrtvenih obredov – nima takšnega učinka, da bi sprevrnilo družbeni red in uničilo družb; v tem Girard prepozna temeljno razliko med primitivno in današnjo družbo (2013, 15).

¹⁵ Recipročna ekonomska razmerja primitivnih skupnosti so temeljila na daru, ki je zavezoval prejemnika k protidaru, le tako se je namreč vzdrževalo ravnovesje in preprečevalo nasilje. Prostotržna denarna menjava pa družbo te »nujnosti protidaru« osvobaja (Anspach 2001, 49). Antropologijo daru je drugače utemeljil Marcel Mauss, predvsem na podlagi opazovanja ameriških in melanezijskih domorodcev. Med drugim je ugotovil, da dar zajema najrazličnejše vidike plemenske skupnosti: ekonomske, religijske in politične vidike (49).

¹⁶ Drugače pa ne drži, da je z vzponom prostotržne ekonomije denar docela nadomestil dar, saj ima »ekonomija daru« tudi danes znatno vlogo. Po nekaterih podatkih za Francijo ta neformalna ekonomija – gledano primerljivo – dosega tri četrtine BDP (Anspach 2001, 50).

Predvsem lahko rečemo, da se je z individualistično zaobrnitvijo v osebni interes in z razpustitvijo tradicionalnih družbenih vezi začelo oglašati »nasilje brezbriznosti«, ki je – ne nazadnje – povezano z nasiljem osebnega interesa kot osrednje resničnosti ekonomskega trga. Čeprav smo rekli, da ga ne zaznamuje nujno pregreha, pa se – če sledimo obravnavanim avtorjem – kaj hitro zgodi prav to. Poleg tega je njegova določenost z mimetično željo dodaten povod, da se ekonomsko nasilje dogaja kot zavist, kot ljubosumje in kot sovraštvo, ki najedajo prostotržne rivale (Dumouchel 2014, 51).

Vendar Dumouchel meni, da sodobno mimetično nasilje ni najbolj zaznamovano z nasiljem med dvema ali nekaj ekonomskimi rivali, temveč bolj z nasiljem med njima in množico preostalih, ki to nasilje sejejo s svojo brezbriznostjo (52–53). Na globalni ravni brezbriznost nadalje povzroča tudi neko drugo stanje specifičnega nasilja: zameglitev jasne povezave med ekonomsko–finančnim ravnanjem in njegovimi posledicami.¹⁷ Brez takšne razvidnosti ključni ekonomski odločevalci svojo pristojnost jemljejo zgolj tehnokratsko, v smislu maksimizacije podjetniškega dobička. Ne zmorejo pa videti »stranske škode« v množici grešnih kozlov in brezpravno podjarmljenih v sužnjelastniška delovna razmerja na globalni ravni.

»Lokalnosti« konfliktov navkljub začne vsesplošna redkost proizvajati vse večje količine frustracije in ta frustracija lahko – ob neobstoju potrebne katarze – vendarle postane grožnja vsesplošne mimetične krize, ki kliče po novem spravnem mehanizmu grešnega kozla. Ta kozel lahko morda postane kar sistem sam, ki nima več pred očmi človeškega dostojanstva, temveč zapade v vrtinec osebnega interesa in finančnih špekulacij.

3. Alternative za ekonomijo mimetične želje

Ob prepoznanju nekaterih značilnosti nasilja v ekonomiji pa se zastavlja vprašanje o možnih alternativah za sodobno ekonomijo osebnega interesa, ki jo poganja mimetično rivalstvo za redka sredstva in nenehno poraja nove potrebe. Kakšna je lahko posledica globalne tekme v mimetični areni, ki ne »proizvaja« zgolj množice anonimnih grešnih kozlov, temveč tudi ideologijo brezbriznosti in ekonomske nenakosti?

Ponovno se je torej treba vrniti k izvornemu vprašanju o svetem. Če namreč drži, da je sodobna ekonomija postala nekakšen nadomestek za sveto, ki z nasiljem izganja nasilje, pa se postavlja vprašanje o *resnično* svetem, iz katerega bi lahko izšla nova ekonomska razmerja, ki ne bi bila odvisna od logike rivalstva in izključevanja. Šele na podlagi tega povratka k svetemu bi bilo možno misliti o družbenoekonomski stvarnosti, v kateri bi »objekt želje« presegel imanentno odvisnost od »statusnih dobrin«.

¹⁷ Financijalizacija ekonomije je dober zgled tega, saj lahko (virtualni) borzni trg hitro postane le nekakšen poligon za udejanjanje brezbriznega osebnega interesa, ne da bi bila znana kakršnakoli realnoekonomska posledica takšnega ravnanja za milijone posameznikov. Vse postane le še špekulacija, ki ji ni dosti mar za usode anonimnih »grešnih kozlov«.

Resnično sveto lahko vidimo v razodetju, ki je spreobrnilo tok zgodovine, saj je prekinilo »nemost« mimetičnega nasilja in razkrilo v človeku tisto strašno, ki je pred dvema tisočletjema vpilo: »Križaj ga!« Evangelij je prinesel na svet novo razumevanje žrtve, razkril je »mehanizem« negativne *mimesis* in v Kristusovi odpravi nasilju odprl smer nove, pozitivne *mimesis* prek notranje in zunanje mediacije, prek Kristusa kot človeka in kot Boga – to je: *imitatio figurae Christi*.

Posnemanje Kristusa pomeni temeljni antropološki zasuk, ki ga arhaični človek, simbolno utemeljen na žrtveni spravi, ni bi zmožen. Kristusov zgled je namreč predvsem v »zmagi nad samim seboj, nad mimetično željo v njem. Kristus se je osvobodil samega sebe, »naravnega elementarnega zakona«, ki človeka štiti tako, da izključuje drugega« (Petkovšek 2014, 590–591).

Imitatio Christi je radikalno »prevrednotenje vrednot«, vendar ne v ničejanskem smislu volje do moči, temveč volje do ne-moči, ki se dopolni v dogodku križa. Na križu Kristus »prosi Očeta za dar, za milost notranje svobode, da bi mogel odpustiti – da bi torej mogel »biti svoboden od samega sebe.« (592)

Izhod iz izključevalne ekonomske mimetične želje na način *imitatio Christi* je torej preobrazba mimetične želje in njena zaobrnitev v presežno, kajti človeška bitja so v bistvu religiozna in njihove želje v resnici »stremijo k neskončnemu in univerzalnemu dobremu, kar končno pomeni notranjo težnjo k Bogu. Če je to temeljno hrepenenje neizpolnjeno, ljudje iščejo začasne dobrine ter jih po božje častijo. Zavist, na primer, je ena od posledic takšne sprevrnitve temeljnega hrepenenja. /.../ V trenutku, ko nismo več usmerjeni k Bogu, začnemo častiti druge ter preko posnemanja končno stremimo za njihovimi dobrinami.« (Palaver 2005, 145–146)

Vendar pa se ob tem načinu *imitatio Christi* na individualni ravni odpira tudi vprašanje izhoda iz mimetično-ekonomskega nasilja na bolj sistemski ravni, ki ustreza današnjim prostotržnim družbenoekonomskim razmeram. Papež Benedikt XVI. se je s tem v zvezi zavzel za družbeno stanje kot »civilizacijo ljubezni«, ki bi se uresničevala v logiki daru. Ne tako, da bi se izključevala, temveč da bi se dopolnjevala s tržno pravičnostjo.¹⁸ Bistvo »prave« ekonomije je v solidarnosti in v vzajemnem zaupanju, brez katerih »trg ne more v polnosti opravljati svoje gospodarske dejavnosti. Danes se je prav to zaupanje izgubilo, izguba zaupanja pa je huda izguba.« (2009, 41)

Na pomanjkanje solidarnosti in bratstva v globalnih družbenoekonomskih odnosih danes glasno opozarja tudi papež Frančišek, ki ugotavlja, da je zaostrena ekonomska neenakost po svetu posledica »ideologij, ki zagovarjajo popolno avtonomijo trga in denarno preračunljivost. Zato izpodbijajo nadzorno pravico držav, ki so pooblašene, da bdijo nad varstvom skupne blaginje. Nastaja nova, nevidna,

¹⁸ Ta pravičnost obstaja na trgu prvotno v obliki »menjalne pravičnosti (*iustitia commutativa*). /.../ Toda družbeni nauk Cerkve je vselej poudarjal pomen delilne ali družbene (socialne) pravičnosti (*iustitia distributiva, iustitia socialis*) v samem delovanju trga. /.../ Če bi bil namreč trg prepuščen samemu načelu enakovredne izmenjave dobrin, ne bi mogel skrbeti za družbeno povezanost, ki jo za dobro delovanje vsekakor potrebuje.« (Benedikt XVI. 2009, 40–41)

virtualna tiranija, ki enostransko in neizprosno vsiljuje svoje zakone in svoja pravila.« (Frančišek 2014, 36)

Frančiškova kritika ne pomeni, da bi odpravil *sámo* prostotržno ekonomijo, temveč je to bolj poziv k njeni regulaciji oziroma normativni zamejitvi. V nasprotnem lahko hitro postane »ekonomija izključevanja in neenakosti dohodkov. Takšna ekonomija ubija. Neverjetno je, da ne vzbuja nobene pozornosti, če zmrzne star človek, ki je prisiljen živeti na cesti, medtem ko zbuja pozornost padeč za dve točki na borzi. /.../ Danes se vse dogaja po merilih konkurenčnosti in po zakonu močnejšega, kjer mogočnejši uničuje šibkejšega.« (35)

Problem ekonomskega nasilja papež torej razume v luči popolne prevlade logike trga,¹⁹ alternativo pa vidi v odpravljanju samih strukturnih vzrokov za neenako preredelitev dohodkov, a to zahteva »odločitve, programe, mehanizme in postopke, ki so povsem jasno naravnani na boljše razdelitev dohodkov, na ustvarjanje delovnih mest in na celovito podporo ubogih, ki je več kakor zgolj sistem socialne pomoči« (109).

Preseganje »ekonomije izključevanja«, ki temelji na mimetičnem rivalstvu, pa po Frančiškovo končno zahteva drugačen, radikalen obrat – k normativnemu okviru etike. Etika presega raven političnoekonomskega, zagotavlja točko metaevalvacije in »končno, kaže na Boga, ki pričakuje obvezujoč odgovor, ki je izven kategorij trga. Za te kategorije, če so absolutizirane, je Bog nevaren, ker ga ni mogoče nadzirati in z njim manipulirati.« (36)

4. Sklep

V članku sem v luči Girardove teorije mimetične želje obravnaval problem nasilja v ekonomiji. Najprej sem razpravljal o mimetični želji in jo postavil v kontekst porajajočega se mimetičnega rivalstva in nasilja, ki so ga arhaične družbe razreševale z žrtveno spravo. To spravo je krščanstvo razkrinkalo in pripomoglo k vzponu novega, na redkosti utemeljenega družbenoekonomskega sistema, saj je odpravilo zavezo recipročne menjave kot načina preprečevanja mimetičnega nasilja. Tako je bila pripravljena pot novemu svetemu – sodobni prostotržni ekonomiji, v kateri mimetična želja nenehno poraja nove potrebe in s tem tudi redkost.

Vendar pa ekonomija na temelju mimetične želje vpleta tekmece v izključevalno rivalstvo in s tem poraja nasilje tako na individualni kakor na sistemski ravni. Prva raven označuje rivalski vidik osebnega interesa, ki ni odvisen le od mimetične želje, temveč tudi od zasebne pregrehe, medtem ko se na drugi ravni nasilje kaže v prevladi logike ekonomske učinkovitosti v vseh družbenih sferah, to pa še dalje pogloblja tekmo za redke dobrine in proizvaja množico anonimnih grešnih kozlov.

¹⁹ Janez Pavel II. je nadvlado tržne ideologije imenoval »zmota ekonomizma, ki na človeka gleda izključno pod vidikom njegove gospodarske namenskosti. To osnovno miselno zmoto moremo in moramo označiti tudi za zmoto materializma, kolikor ekonomizem neposredno ali posredno vsebuje prepričanje o prvenstvu in prednosti materialnega, medtem ko to, kar je duhovnega in osebnostnega (človekovo delovanje, moralne in podobne vrednote), neposredno ali posredno podreja materialni stvarnosti.« (Juhant in Valenčič 1994, 489–490)

Kot alternativo za ekonomijo mimetičnega rivalstva sem izpostavil rešitev na individualni in na sistemski ravni. Na prvi ravni je bila obravnavana možnost prednottenja mimetične želje v luči postulata *imitatio Christi*, medtem ko sem se na drugi ravni oprl na družbeni nauk Cerkev. Ta nauk zagovarja preseganje logike izključevalnega ekonomskega rivalstva in posamezno družbenoekonomsko ureditev presoja na podlagi »antropološkega kriterija« – brezpogojnega spoštovanja dostojanstva človeške osebe.

Reference

- Anspach, Mark.** 2001. 2001. Global markets, anonymous victims. *The Unesco Courier* 50:47–51.
- – –. 2002. *A charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*. Pariz: Seuil.
- – –. 2004. Desired Possessions: Karl Polanyi, René Girard and the Critique of the Market Economy. *Contagion* 11:181–189.
- Aristoteles.** 2013. *Poetika*. Ljubljana: Študentska založba.
- Benedikt XVI.** 2009. *Ljubezen v resnici [Caritas in Veritate]*. Ljubljana: Družina.
- Dumouchel, Paul.** 2014. *The Ambivalence of Scarcity*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Dumont, Louis.** 1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dupuy, Jean-Pierre.** 2014. *Economy and the Future*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Ferguson, Adam.** 1966. *Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Frančisek.** 2014. *Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Ljubljana: Družina.
- Gächter, Simon, in Christian Thöni.** 2005. Envy, Status, and Economy: An Empirical Approach. V: Wolfgang Palaver in Petra Steimair-Pösel, ur. *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 37–67. Dunaj: Lit Verlag.
- Geras, Norman.** 1998. *The contract of mutual indifference: Political Philosophy after the Holocaust*. London: Verso.
- Girard, René.** 1965. *Deceit, Desire and the Novel: Self and the Other in Literary Structure*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- – –. 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Pariz: Grasset.
- – –. 2003. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. New York: Continuum.
- – –. 2013. *Violence and the Sacred*. London: Bloomsbury Publishing.
- Horne, Thomas.** 1981. Envy and Commercial Society: Mandeville and Smith on »Private Vices, Public Benefits«. *Political Theory* 9, št. 4:551–569.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovač, Edvard.** 2006. René Girard: Od romantičnih laži do krute resničnosti. V: René Girard. *Gledam Satana, ki kakor blisk pada z neba*, 219–223. Ljubljana: KUD Logos.
- Mandeville, Bernard.** 2014. *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*. London: Literary Licensing.
- Novaković, Predrag.** 1999. Antropološka ekonomika vs. ekonomska antropologija. V: Marshall Sahlins. *Ekonomika kamene dobe*, 413–438. Ljubljana: Založba cf.
- Palaver, Wolfgang.** 2005. Passions in economy, politics, and the media: in discussion with Christian theology. V: Wolfgang Palaver in Petra Steimair-Pösel, ur. *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 139–163. Dunaj: Lit Verlag.
- – –. 2011. *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: René Girard. *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- – –. 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73:377–388.
- – –. 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- – –. 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Platon.** 2009. *Zbrana dela*. 2 zv. Ljubljana: KUD Logos.

Polanyi, Karl. 2001. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

Potolsky, Matthew. 2006. *Mimesis*. London: Routledge.

Reale, Giovanni. 2002. *Zgodovina antične filozofije*. 5 zv. Ljubljana: Studia humanitatis.

Samuelson, Paul, in William Nordhaus. 1985. *Economics*. New York: McGraw-Hill.

Steinmair-Pösel, Petra. 2005. Economy and Mimetic Theory. V: Wolfgang Palaver in Petra Steimair-Pösel, ur. *Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 67–85. Dunaj: Lit Verlag.