

Jean Greisch

HOMO MIMETICUS

Kritični razmisleki k' antropološkim predpostavkam
o pojmu žrtve Renéja Girarda

Leta 1921 je francoski diplomat Alexis Saint Léger – Léger v majhnem, zapuščenem, s konjem od Pekinga približno dan potovanja oddaljenem daoističnem templju napisal svoj prvi veliki cikel pesmi *Anabaza*, ki ga je objavil pod psevdonimom Saint-John Perse. Iz templja je imel pesnik dober pogled na staro karavansko pot Svilene ceste, ki vodi od Pekinga proti severozahodu. Iz te pesnitve, meditacije o raznoliko prepletenih poteh in izraznih možnostih človeškega, citiram kratek pasus, v katerem je govor o »živih rečeh med nami«, kot so tu: »... žrtvovanja žrebet na grobovih otrok, obredna čiščenja vdov med vrtnicami in po dvoriščih zbiranja zelenih ptic v počastitev starcev; in na zemlji vidimo in slišimo veliko stvari, stvari, ki živijo med nami! ob obletnicah velikih dreves slovesnosti na prostem in javni obredi v čast neke lokve; posvetitve do popolnosti zaobljenih črnih kamnov, najdbe studencev na sušnatih krajih, pred prelazi blagoslavljanja na prekle nataknenih suken in silna vzklikanja pod zidovi, pri pohabljanju dorasle mladine na soncu, ob razobešanju svatbenih rjuh pred ljudstvom!«¹

121

¹ Saint-John Perse: *Oeuvres Complètes*, Paris 1972, 108. [Slovenski prevod: Slavko Kumer. V: *Zbrane pesnitve*, DZS, Ljubljana 1975, 100.]

Tu pesnik očitno zaklinja neskončno mnogovrstnost ritualov, ki oblikujejo življenje ljudi. Ta mnogovrstnost je ravno tako osupljiva in premisleka vredna, kot raznolikost naravnih jezikov ali mitov, ki jo filozofi veliko pogosteje mislijo. Na vse tri simbolne forme bi lahko aplicirali definicijo jezika Wilhelma von Humboldta: s pomočjo zelo omejenega števila elementov tvori neskončno število sporočil. Prav ta raznolikost, ki je pesnika tako močno prevzela, povzroča mislecu velike težave. Tako kakor mit in jezik ostanejo nerazumljeni tudi rituali, dokler nam ne uspe njihovih raznolikih pojavnih oblik zvesti na enoten pojasnjevalni princip. V omenjeni pesnitvi pa nahajamo izjavo, ki bi si jo za tako prizadevanje lahko prisvojili. »Un grand principe de violence comandait nos moeurs,« se glasi malo naprej v zgornjem tekstu: »Veliki princip nasilja je obvladoval naše navade in običaje.« Med sodobnimi antropologi obstaja vsaj en mislec, ki je to izjavo postavil tako rekoč v center svojih prizadevanj za razumevanje rituala. Seveda gre za Renéja Girarda, za katerega je enotni princip nasilja, ki tvori korenino vseh ritualov – še zunaj okvirov pojma žrtve v ožjem pomenu besede – mehanizem grešnega kozla. Z antropološkimi predpostavkami te razlage principa nasilja bi se želel v nadaljevanju kritično spoprijeti.

1. Mišljenje vpricho rituala

Preden se začnem pobliže ukvarjati z Girardovimi tezami, začenjam s predpremislekom, ki zadeva odnos med kompleksnim fenomenom rituala in mišljenjem. Nietzsche, »subtilen kot vedno« (G. van der Leeuw), je o mitu dejal: »Mit nima za osnovo neke misli, kakor to menijo otroci izumetničene kulture, temveč je on sam mišljenje; posreduje predstavo o svetu, toda v sosledju postopkov, dejanj in trpljenja.«² Vprašajmo se, v kolikšni meri se da to dejansko subtilno razlikovanje med mislijo, ki je osnova mitu in mišljenjem, ki ga konstituira, prenesti na ritual. Očitno so težave, ki jih občuti reflektirano in reflektirajoče mišljenje nasproti mišljenju, ki poganja ritual in ki ga ta spravlja v gibanje, še večje kot tradicionalno nasprotje med mitom in logosom. Mit in mišljenje sta si vsej različnosti navkljub še vedno so-

²Fr. Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen IV, Richard Wagner in Bayreuth*, razdelek 9, KSA I, 485, citirano po G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1977, 472.

rodna, ker so v obeh primerih miselni procesi vezani na predstavne. To sorodnost je še posebej močno poudaril francoski antropolog Claude Lévi-Strauss³ in sicer v škodo rituala. Z mitom sproženo »divje mišljenje« ostaja podvrženo zelo preciznim racionalnim kriterijem, medtem ko se rituali odvijajo takorekoč kot čisto mehanični, vsiljeni procesi.⁴ Vsi skupaj so vsiljena dejanja, v katerih ni predvidenega prostora za minimalno svobodo gibanja, ki jo potrebuje mišljenje. Seveda s to določitvijo problem odnosa med mišljenjem in ritualom še ni zbrisan s sveta, kajti najkasneje od Sigmunda Freuda naprej vemo, da tudi v vsiljenih dejanjih delujejo miselni procesi.

Tudi Ernst Cassirer je v svoji klasični raziskavi simbolnih form že posvetil svojo pozornost temu problemu in poudaril, da »vsebina religioznega ... svoje prave in najgloblje korenine nima v predstavnem svetu, temveč v svetu občutij in volje«. ⁵ Prava objektivacija religiozne zavesti se po njegovem ne odvija na ravni predstav, temveč v »aktivnem odnosu«. Ta aktiven odnos sta kult in žrtev: »Kult je aktiven odnos, ki si ga človek podarja do lastnih bogov. V njih božje ni le neposredno predočeno in predstavljeno, temveč na le-to [mišljeno je božje, op. T.K.] neposredno učinkuje.«⁶ Cassirer s tem stoji v razvojni liniji, ki se jo da zasledovati do Heglove filozofije religije, v kateri, kot je znano, pritiče kultu ključna vloga pri določitvi odnosa med končnim in neskončnim duhom. Toda Cassirer tudi ve, da se je s tem odločil za predhodnost rituala pred mitom. Ritual in mit se vedeta drug do drugega kot neposrednost in posrednost. Kult ni le kronološko predstopnja mita, temveč tudi stvarno tvori njegovo osnovo.⁶ To, da je predhoden mitu, torej ne sme biti razumljeno čisto kronološko, kot da bi nekoč obstajal čisti ritualni začetni stadij človeštva. Ima tudi filozofski smisel, ker gre v bistvu za

123

³ Prim. posebej *L'Homme Nu* (Mythologiques IV), Paris 2971, 597–611.

⁴ Za take »vsiljene procese, dejanja« se v medicinskem žargonu sicer uporablja izraz »misli vsiljivke«.

⁵ E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2. *Das mytische Denken*, Darmstadt 1973, 262.

⁶ N.n.m., 262.

⁷ S tem Cassirer misli, da je mit le narativna razlaga oz. predstavitev tega, kar je neposredna realnost (gre za neposreden odnos med človekom in božanstvom) znotraj samega kulta. Oz.: Vse se začne s človekovim delovanjem, nato šele sledi mitska razlaga tega.

⁸ N.n.m., 263.

vprašanje, katera instanca podeljuje odločilne pogoje razumevanja religioznega odnosa.

Za Lévi-Straussa je gotovo, da je to vprašanje postavljeno napačno. Na noben način ne bi smeli rituala takorekoč na transcendentalni ravni povezovati z mitom, ne glede na to, kako močno sta v svojih empiričnih pojavnih oblikah vezana drug na drugega. Oba sta vsaj toliko različna kot teoretični in praktični um pri Kantu, ali neposrednost in posredovanje pri Heglu. Seveda se moramo vprašati, za kakšno ceno je to nespravljivo nasprotje lahko odkupljeno. V isti meri, kot je mit racionaliziran, grozi ritualu nevarnost, da bo postal iracionaliziran. V skrajnem primeru bi bil na mestu vseh odnosov, ki se izmikajo vsakemu racionalnemu prijemu, in v bi svojem spremstvu potegnil za sabo še druga nasprotja: krettnjo in besedo, telo in duha, moč in čut.

Neizpodbitno je, da se taka nasprotja nehote vsilijo, če se ukvarjamo s fenomenom rituala. Vendar se je treba vprašati, ali nima univerzalno izpričana empirična solidarnost rituala in mita vseeno nekega transcendentnega pomena. Gerhardus van der Leeuw je začel svoj fenomenološki opis bistva rituala z razliko med »vedenjem« in »obhajanjem«. ⁷ Ritual nasproti drugim načinom vedenja ljudi zaznamuje, da »obhaja« smisel ali dogodek, s katerim ne razpolaga. Za fenomenologa očitno ni dvoma o tem, da je medsebojno razmerje med ritualom in mitom nerazrešljivo. Po eni strani drži, da »še le ritual pojasni mit«, po drugi strani pa je sam »potrjen« še le skozi mit. ⁸

A ko iz ravni razumevanja preidemo na raven razlage, se položaj takoj zakomplicira. O tem še posebej razločno pričajo novejša psihoanalitična dela o povezavah in razlikah med naravo mita in rituala. Od slavnih raziskav Marie Delcourts o ritualnih ozadjih tako imenovanega Ojdipovega kompleksa ⁹ je ta problem postal zelo pomemben; ali »Ojdip brez kompleksov«

⁷ *Phänomenologie der Religion*, n.n.m., 48, 382–386.

⁸ N.n.m., 469–479.

⁹ M. Delcourt: *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris 1981. (Nova izdaja prvič leta 1944 izdanega dela.)

(Jean-Pierre Vernant), ki se skriva za Sofoklejevo tragedijo, ne naredi Freudove razlage nevzdržne? V delu o »Ojdipovem kompleksu in psihoanalitični interpretacijah mitov«,¹⁰ je Didier Anzieu predlagal obravnavanje odnosa med ritualom in mitom analogno z odnosom med fantazmo in sanjami.¹¹ Če po formuli tega avtorja mit lahko obravnavamo kot kolektivni krovni spomin, potem stoji ritual prej na strani afektov.

Te homologije med sanjami in mitom pa ne gre razumeti čisto strukturalno. Lahko ima tudi zgodovinski pomen, kakor je dokazal André Green v poskusu razumeti mit kot »tranzicionalen objekt« v smislu Donalda Winnicots.¹² Ta pojem »tranzicionalnega objekta« ne omogoča le razumevanja ene glavnih funkcij mita, temveč odpira tudi dostop k ritualu. Tovrstni objekti zavzamejo vmesno pozicijo med dvema prostoroma: zunanji svet na eni strani in duševni notranji prostor na drugi strani, dva prostora, katerih načelna heterogenost je na dlani. Različna določitev obeh prostorov tvori tudi torno površino med strukturalno in psihoanalitično razlago mita. »V moderni teoriji znanosti«, piše Green, »ne gre več za vprašanje, ali nezavedno obstaja, temveč le za vprašanje o lastnostih tega nezavednega.«¹³ Odvisno od tega, kako pojmujeemo znotrajduševni prostor, se zadovoljimo s tem, da nezavedno definiramo bodisi kot sistem čisto formalnih kategorij brez vsebine (to počne Lévi-Strauss, za katerega se mit reducira na logično tabelo kategorij, zasidrano v kolektivnem nezavednem) bodisi da v njem vidimo čvrsto z vsebinami napolnjeno vrečo, kot to stori Freud v hipotezi o nezavednem, ki da ga obvladujejo fundamentalni nagoni. René Girard deli to domnevo, seveda z znatnimi modifikacijami freudovske teorije, s katero se bomo morali še natančno ukvarjati.

125

¹⁰ D. Anzieu: »Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes«, *Les Temps modernes* 245 (1966) 675–715, ponovno izdano v: *Psychanalyse et culture grecque*, Paris, 11–52. V tem zasnutki gre za posledice ritualne interpretacije Ojdipove legende Marie Delcourts za psihoanalitično razlago. O isti temi prim. tudi A. Green: *Un oeil en trop. Le complexe d'Oedipe dans la tragédie*, Paris 1969, 219–288.

¹¹ *Psychanalyse et culture grecque*, 50.

¹² A. Green: »Le mythe: un objet transitionnel collectif«, v: *Le temps de la réflexion I* (1980) 99–132.

¹³ N.n.m., 125.

Če se odločimo za vsebinsko razlago nezavednega, postane vprašanje o zgodovinskih izvorih te vsebine in s tem tudi vprašanje o izvorih sovisnosti med ritualom in mitom zelo nujno. Pri Lévi-Straussu, ki zastopa bolj kantovsko kot freudovsko umevanje nezavednega, obstoji razlaga mitov le v dekodiranju in ne v razumevajočem prisvajanju kodiranega sporočila. To pojasni tudi nespravljivo nasprotovanje vsakemu hermenevtičnemu prizadevanju za razumevajoče prisvajanje mitskih izjav, kakršnega sicer prakticira Paul Ricoeur v svoji *Simboliki zla*. Ostane še vprašanje, ali se pojasnjevanje mitov lahko zadovolji z opisom določenega racionalnega tipa (če ga lahko razumemo čisto sintaktično) ali pa vendarle obstaja semantično jedro, ki bi zadevalo celoto nezavednih predstav in afektov v njihovi zvezi s skupno dediščino človeštva.¹⁴

126

V nasprotju z bojznimi Lévi-Straussa priznanje semantičnega jedra mitskega mišljenja ne vodi nazaj k nostalgčni, romantični ali novoromantični hermenevtiki smisla – da ne govorimo o ezoteričnih, racionalnosti sovražnih zaklinjanjih *à la New Age* – pa tudi k problemu rituala ne. Če je mit zares kolektivni tranzicionalni objekt v Winnicottsevem smislu, ki funkcionira približno kot krovni doživljaj, potem se ne nanaša le »tavtegorično« sam nase. Prav tam, kjer govori o lastnem jeziku in o lastni stvari, govori o nečem drugem, kar se dogaja v ritualu. V tem smislu bi lahko Schellingov pojem *nezamisljivo* [Unvordenkliche] aplicirali na odnos med mitom in ritualom: nasproti mitskemu mišljenju bi bil ritual še bolj nezamisljiv, ker v njem učinkuje nekaj, česar mitsko, še manj pa pojmovno mišljenje nikdar ne more popolnoma doseči. Odločilno pomembno je potem, da vidimo, kako neka taka »nezamisljivost« mišljenja ne izključuje, temveč ga vključuje. Prepogosto smo ponavljali stavek Jacquesa Lacana, da je nezavedno strukturirano kot govorica in pri tem pozabljali, da obstaja tudi nezavedno mišljenje; in ti miselni procesi so morda še bolj vznemirljivi kot nezavedni jezikovni procesi. Kak *lapsus linguae* večinoma deluje smešno, tudi kadar svojega tvorca spravi v zadrego, toda ko si Lady Macbeth pod pritiskom prisilnega umivanja rok roke tako mane, da si jih rani, hitro pozabimo na smeh. Potem se namreč zavemo, da Ono res govori, a tudi misli. S tem

¹⁴ N.n.m., 128.

načinom »mišljenja« imamo opraviti takoj, ko se resneje poglobimo v vprašanje o bistvu rituala.

V tem je seveda tudi neznanski izziv filozofskemu mišljenju, ki miselne procese, ki so v ritualnih postopkih potlačeni, prikaže še bolj nenavadne od mehanizmov mitskega mišljenja, ki so, kot vemo od Lévi-Straussa, vseskozi logične narave. Ko se danes filozofija ukvarja z ritualom, se pravi z nečim, kar bi morda lahko poimenovali »ritualni um«, potem so razlogi za to ukvarjanje predvsem v potrebi, da bi določili meje filozofskega, to pomeni tudi pojmovnega ali reflektirajočega mišljenja. V teku našega stoletja je problem meja uma znotraj filozofije pridobil različna imena, recimo kritika logocentrizma, etnocentrizma, dekonstrukcija metafizike ali celo prevladanje ontoteologije. Tudi mišljenje Renéja Girarda se vpisuje v to gibanje, ko npr. razlaga, da pri predsokratikih, h katerim teži Heidegger in sodobno heideggerjanstvo, obstaja le religiozno, in da je to religiozno treba razumeti, preden sploh lahko razumemo filozofijo.¹⁵ Če to razumemo tako, mora poskus povratka k izvorom metafizike in prek njega k začetnemu mišljenju prej ali slej naleteti na problem odnosa med ritualom in mitom. To pa s strani filozofov predpostavlja pripravljenost prevladati svojo naravno tendenco, pozabiti izvor svoje discipline, kot bi pri tem tako rekoč šlo za nespodobnost.¹⁶ Če sledimo Heidegru, potem bi šele drugače začet začetek mišljenja ustvaril možnost ponovno stopiti v ritualen odnos z božjim, saj človek k bogu metafizike, namreč k *causa sui*, ne more niti moliti ali peti, niti pred njim klečati ali plesati, in mu, razumljivo, tudi več žrtvovati ne more. Za ritualno »obhajanje« ne daje povoda niti *causa sui* niti najvišje *bivajoče* in tu ima Hegel prav, ko ta abstraktni razumski pojem predstavlja kot *caput mortuum*.¹⁷

127

¹⁵ R. Girard: *Des choses cashées depuis la fondation du monde. Recherches avec J.-P. Oughourlian et Guy Lefort*, Paris 1978 (nadalje citirano pod okrajšavo DCOM).

¹⁶ Prim. E. Weil: *Logique de la Philosophie*, Paris 1967, 14.

¹⁷ G. W. F. Hegel: »Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie«, v: *Berliner Schriften 1818–1831*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt 1986, Zv. 11, 48. »Iz tega boga in v njem«, dodaja Hegel, »se ne da niti ničesar dobiti, niti ničesar vzeti, ker on je že sam v sebi popolnoma votel. On je nespoznavno, kajti spoznavanje ima opraviti z vsebino določili, gibanjem, praznina pa je brez vsebine, nedoločena, v sebi brez življenja in delovanja« (n.n.m. 50).

S tem se pokaže, da se vsaj na robu sodobne filozofije, tudi zunaj področja filozofije religije v ožjem smislu, začenja postavljati vprašanje po bistvu ritualnega, ali če rečemo z Ludwigom Wittgensteinom, po človeku kot »ceremonialnemu bitju«. ¹⁸ V Wittgensteinovih *Vermischten Bemerkungen* se med drugimi nahaja vpis iz leta 1946, ki si v kontekstu naših razmišljanj zasluži, da ga navedemo: »Ne morem poklekniti, da bi molil, ker so moja kolena tako rekoč trda. Bojim se razkroja (svojega razkroja), če bi se omehčal«. ¹⁹ Bi bilo napačno v Wittgensteinovem strahu pred religioznim pokleknjem prepoznati strah filozofskega uma pred tistim čisto drugim umom, ki smo ga opazili v ritualu?

Danes, ko duh časa najraje šepeta v jeziku gibanja *New Age*, se lahko zdi Wittgensteinov strah brezpredmeten, ker so razočaranja, ki jih kritični um pripravlja človeškemu mišljenju, tako velika, da se vsak pobeg, popolnoma vseeno kakšen, zdi opravičljiv. Potem se je lahko sklicevati na igrivost in svečanost kozmičnega uma. In tako se zdi rešitev našega problema že odločena: izhod pokaže antropologija *homo ludens*, povzdignjena s kozmologijo igre kot svetovnega simbola, ki, tako kot pri Eugenu Finku, prevzame najboljše iz Heideggrovega in Nietzschejevega mišljenja. Tu ne gre več za to, da pokažemo, kako, izhajajoč iz fenomena igre, lahko bolje razumemo bistvo rituala, temveč le za to, da pokažemo, v kakšnih okoliščinah se veliki rituali človeštva sprevržejo v golo igrakanje. Toda celo tu se vzdigne svarilni in obtožujoči Nietzschejev glas, ki opozarja na to, koliko okrutnosti se lahko skriva za vsemi slavji. ²⁰

Tako nedolžen, kakor se kaže, pa izhod v fenomenologijo svečanega obhajanja in igre vseeno ni. V nobenem primeru ne bi smel služiti temu, da bi povezavo med ritualom in nasiljem popolnoma izgubili spred oči. Če je psihoanaliza sestanek s prastrahovi ljudi, potem bi se kot osnovnega aksio-

¹⁸ L. Wittgenstein: *Bemerkungen zu Frazers Golden Bough*, Frankfurt, Suhrkamp, tako kot J. Bouveressejev odličen uvod k francoski izdaji, Lausanne 1982.

¹⁹ L. Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt 1977, 109.

²⁰ Prim. Fr. Nietzsche: *H genealogiji morale*, 2. razprava, »Krivda«, »Slaba vest« in sorodno: »Ni slavja brez okrutnosti: tako uči najstarejša, najdaljša zgodovina človeka – in tudi na kazni je toliko slovesnega!« [Slovenski prevod: Teo Bizjak. V: *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, 253.]

ma antropologije Renéja Girarda držali sledečega stavka: vsa religija je sestanek z nasiljem. Seveda se je *homo sapiensu* lažje izdajati za Adamovega vnuka kot za Kajnovega sina. Toda, kot je Leopold Szondi, utemeljitelj analize usode, izrecno poudaril, ne bi smeli pozabiti, da je Kajnov kompleks vsaj tako univerzalen kot Ojdipov kompleks.²¹

Kot vsak človek se tudi filozof temu sestanku z nasiljem ne bi smel ogibati. Morda ima še posebne razloge, da se ukvarja z njim, saj če že ni rojstna, pa je ena od zvezdnih ur zahodne filozofije vsekakor neposredno povezana z ritualom grešnega kozla: kot *pharmakos* je bil Sokrat obsojen na smrt. Prav kolikor se vsak mlad filozof še vedno razume kot Sokratov učenec, se zato ne sme ukvarjati le z njegovo usodo, temveč mora tudi razmišljati o »logiki« tistega nasilja, katerega žrtev je postal Sokrat.

Prav na tej točki je mišljenje Renéja Girarda velikega pomena. Zanj sta idioma rituala in nasilja na področju svetega povsem zamenljiva. Tudi če nam je težko v njem uzreti Alberta Einsteina veroslovja, kot je to želel nek ditirambski kritik, se splošča spoprijeti z njegovim mišljenjem; in sicer ne le z njegovimi izsledki in aplikacijami na bibličnih ali literarnih tekstih – naj bo to, če imenujem le dva posebno zanimiva primera, biblična zgodba o obglavljenju Janeza Krstnika ali pa Shakespeareova drama Hamlet²² – ampak tudi z njegovimi antropološkimi temeljnimi predpostavkami.

Girard sam se prej razume kot neke vrste Darwin izvorov religioznega in prav ob tej zahtevi moramo pretresti njegove teorije. Od začetka stoletja se veroslovje premika v epistemološkem kvadratu, ki ga označujejo imena Durkheim, Weber, Freud in Malinowski. (V Franciji bi dodali še Dumézila in Lévi-Straussa, da obdržimo heksagonalno strukturo!) V svoji knjigi *The Interpretation of Cultures* Clifford Geertz vsekakor trdi, da od druge svetovne vojne religiozna antropologija ni zmogla nobenega pomembnega teo-

²¹ Prim. L. Szondi: *Kain. Gestalten des Bösen*, Bern³1973; isti: *Moses. Antwort auf Kain*, Bern 1973.

²² Prim. R. Girard: *Hamlet*, Pariz, primerjaj z razlago A. Greena: *Hamlet et Hamlet. Une interprétation psychanalytique de la représentation*, Paris 1982.

retičnega napredka več.²³ Če ta analiza drži, boljše razumemo Girardovo namero, da bi v religiozologijo vpeljal neke vrste kopernikanski obrat.

Misleč z Girardom, bom moral v nadaljnjih razmišljanjih več kot enkrat misliti proti njemu, tako da bo pogovor pogosto spoprijem, toda brez polemične zaostritve. Svojih kritičnih ugovorov ne bi želel na noben način prikrivati, temveč jih razložiti kolikor je le mogoče razločno. Še enkrat poudarjam, da pravih spornih točk ne gre iskati v deloma sijajnih analizah literarnih ali religiozskih tekstov ali v njegovih nesakrifičnih razlagah judovsko-krščanske tradicije, temveč v njegovi antropologiji. Moja polemika se zato namerno odmika od osrednjih tez, ki so Girarda naredile slavne, in obrača svojo pozornost k drugim, večkrat spregledanim in s strani Girarda samega večkrat zgolj v obrisih predstavljenim temam. V glavnem gre za sledeča aspekta: za njegovo razlago hominacijskega procesa (in s tem povezano določitvijo razlike med človeškimi rituali in rituali živalskega sveta) ter za čisto mimetično določitev človeških zahtev in želja. Šele po razjasnitvi teh tem bi se želel, končno, na kratko vrniti k Girardovi teoriji žrtve in s tem povezani tezi o zamenljivosti idiomov nasilja in svetega. Nanjo bom navezal nekaj opomb k vprašanju radikalne deritualizacije judo-krščanstva. Gre za mojo tezo, da ne obstaja celostna rešitev problema nasilja, temveč več nastavkov, ki jih moramo primerjati med seboj. Posebno zanimiva bi bila primerjava z budistično rešitvijo, ki se v določenih ozirih najbolj približa Girardovem dojemanju »luciferske« narave človeške želje. Tudi filozofija, ki jo Girard največkrat obravnava zelo zaničljivo in jo pritegne le ob določanju metafizičnega bistva želje, bi morala kaj prispevati v tem velikem konfliktu interpretacij, tudi če ni konkurenčna religioznim nastavkom. Svoja izvajanja bom sklenil s karakterizacijo Girardovega »apokaliptičnega« stila mišljenja.

130

2. Transcendentalni označevalec in hominacijski proces

V nadaljnjem se v glavnem navezujem na Girardove izjave iz zvezka, izdanega leta 1978, skupaj z J. P. Oughourdianom in Guyem Lefortom, pod

²³C. Geertz: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, 87.

naslovom *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Čeprav gre le za vrsto intervjujev, želi ta knjiga predočiti bralcu sistematično koherenco Girardovega miselnega nastavka, od fundamentalne antropologije, predstavljene v prvem delu, do tako imenovane »interdividualne psihologije«²⁴ tretjega dela.

Če se najprej obrnemo k filogenetskemu aspektu njegovega mišljenja, potem neposredno bije v oči protest proti čisto nominalistični definiciji hominacijskega procesa, procesa, ki je opisan s pojmi kot evolucija, kultura, simboliziranje. Girard želi zaobjeti resnični potek hominacije, kar ga prisili v to, da zasnuje sintezo iz različnih nastavkov etologije in etnologije, nekakšen razumski zakon Konrada Lorenza in Clauda Lévi-Straussa. Empirično rdečo nit njegovih analiz tvori primerjava med rituali na živalskem in človeškem področju. V obeh primerih gre za očitne mimetične načine vedenja, tudi če živalski rituali, v nasprotju s človeškimi, ne tvorijo nobenega sistema. Če želimo zaobjeti specifično človeških ritualov, ne smemo ostati pri čisto materialnih, deskriptivnih podobnostih, temveč je potrebno izhajati iz definicije bistva človeškega. Ta po Girardu obstoji v presežni naravi nasilja. To naravo je nepotrebno utemeljevati na kaotični nagonski naravi človeka; zadostuje, da v njej prepoznamo naravni odpadni produkt izredne simulacijske mašine, ki jo predstavljajo človeški možgani. Hominacijski prag je dosežen, takoj ko se prisvajalska mimesis, ki jo najdemo že pri višjih sesalcih, izrodi v mimesis antagonist. Zadostuje, da se agresivnost, ki že v živalskih ritualih vsebuje fenomen manevra zvrčanja na osebo »nedolžnega« tretjega, dobi podobo smrtnega »vsi proti enemu«, da bi lahko iznenada vzniknila človeška družba. Pravi hominacijski prag obstoji torej v kolektivnem umoru, katerega žrtev pa ni oče prakrdela kot pri Freudu, temveč najšibkejši ud družbe, torej prvi grešni kozel.

Če domnevamo, da je bil to resnični potek razvoja, da je torej človeštvo prišlo k sebi in se zavedlo sebe v prelivanju krvi, potem se postavlja dodatno vprašanje: kako da človek prav skozi ta proces postane to, kar Cassirer imenuje »*animal symbolicum*«²⁵ Drugače rečeno: v kolikšni meri uspe

²⁴ DCOM 11–165, 307–454.

²⁵ DCOM 108–113.

hipotezi grešnega kozla pojasniti strukturalno najodločilnejše bistvene značilnosti človeške religije in kulture? V primeru, da ji to ne uspe, ostane gola *lucus a non lucendo*. Kako na osnovi te hipoteze pojasniti nastanek znaka in pomena, ki tvorita specifični red človeškega kot takega? Ali ne prisilijo Girardovi stalni manevri odvratanja od Skile strukturalizma Girarda samega k temu, da se raztrešči na Karibdi zastarelega naturalizma?

Namig bi morda lahko podčrtal pomen problema. Lévi-Strauss je v zelo zanimivem komentarju k pojmu »mana« pri Marcelu Maussu postavil hipotezo, da ta pojem predstavlja neke vrste »razpoložljivi označevalec«, katerega odkritje ima enak pomen kot zmožnost govora sploh:

»Karkšna koli sta že bila trenutek in okoliščine nastopa govora v živalskem svetu, tako je govorica lahko nastala le nenadoma. Nepredstavljivo je, da bi reči le postopoma dobile nek pomen. V toku preobrazbe, ki ni predmet družbenih znanosti, temveč biologije in psihologije, se je zgodil prehod od stanja, ko nič ni posedovalo pomena, k stanju, ko je vse imelo nek pomen. Vse je potekalo tako, kot bi človeštvo v trenutku dobilo velikansko področje in natančen načrt, z namigom na njuno vzajemno razmerje, pri čimer pa je potrebovalo tisočletja, da se je naučilo, kako se posamezni simboli načrta nanašajo na določene aspekte področja.«^{26**}

132

* Tako je izraz, ki se v originalu glasi *ce signifiant flottant* (v nemškem prevodu: »flottierendes Signifikat«, dobesedni prevod je torej »plavajoči označevalec«) v prevodu Straussovega uvoda k Maussovem delu prevedel Rastko Močnik. Opozoril je, da gre pri izrazu »lebbeči označevalec«, kot so ta izraz pri nas v glavnem prevajali doslej, v slovenščini za kroatizem ali serbizem. Močnik tudi dodaja, da bi izraz lahko prevajali kot »dodatni« ali »dopolnilni označevalec«, saj naj bi označevalci tipa *mana res* »dopolnjevali« označevalni niz in tako zagotavljali »komplementarnost« niza označevalca z nizom označenca in s tem, po Močnikovih besedah, *zapolnjevali* simbolno vesolje. Prevajalec pa se za ta prevod ni odločil, ker naj bi »še preveč dobesedno zadel konceptualni pomen«, s tem pa bi se izgubila metafora. (V: M. Mauss: *Esej o daru in drugi spisi*. Claude Lévi-Strauss: *Uvod v delo Marcela Maussa*. Studia Humanitatis, Založba Škuc, Ljubljana 1996, 264.)

²⁶ C. Lévi-Strauss: »Introduction a l'oeuvre de Mauss«, v M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, XLVII–XLVIII. [Slovenski prevod: Rastko Močnik. V: M. Mauss: *Esej o daru in drugi spisi*. Claude Lévi-Strauss: *Uvod v delo Marcella Maussa*, 227–266.]

** V prevodu R. Močnika se ta odlomek glasi: »Ne glede na to, v katerem trenutku in v kakšnih okoliščinah je v območju živalskega sveta vzniknila govorica, porodila se je lahko le naenkrat.

Če pobliže sledimo Lévi-Straussovem opisu razpoložljivega označevalca, ne da bi se zadovoljili s čisto formalno razlago, potem se lahko vprašamo, ali se tu v novi preobleki v svojem pomenu za razumevanje biti ne pojavlja stara misel »*animo est quodammodo omnia*«.

Če slednje tako razumemo, potem imamo tu opraviti z vselej pomembno antropološko mislijo, ki je temeljna kljub temu, da se v posameznih kulturah različno artikulira. Girard je seveda prepričan, da mu je v mehanizmu grešnega kozla uspelo odkriti biološke in psihološke aspekte hominacijskega procesa, katerega podrobnejšo naravo je Lévi-Strauss pustil nedorečeno. Vendar pa bo morala tudi njegova lastna hipoteza o nastanku transcendentnega označevalca položiti račune. In prav to je njegova zahteva: če transcendentni izvor simbolnega reda razumemo iz žrtvenih ritualov, ki imajo konec koncev svoj izvor v ritualu grešnega kozla, potem ta red ne dopušča več pojasnjevanja v okvirih neke čisto binarne strukture (tako ves strukturalizem ostaja ujet v binarne modele pojasnjevanja, še posebej strukturalna antropologija Claude Lévi-Straussa v svojem stalnem navezovanju na Saussurovo lingvistiko), temveč zahteva drugačno označevalno paradigmo. Ta paradigma bi bila, če sledimo Girardu, tisti način simboliziranja, ki se odraža v reku »potegnil je krajši konec«. Dejansko se zdi, da v mnogih ritualih igra ta vrsta naključne izbire veliko vlogo. Če to tako razumemo, se zdi, da grešni kozel izpolnjuje vse pogoje, ki vodijo k nastanku transcendentnega označevalca: označevalec je žrtev, označeno je ogrožena enotnost skupnosti in iz njune povezave izvira znak *par excellence*, praznak sploh: ponovno spravljen žrtev. Tako bi bil ritual grešnega kozla transcendentna matrika vseh znakovnih redov in s tem seveda tudi artikulirane govornice.²⁷

133

Stvari niso mogle začeti pomenjati postopno. Po vrsti preobrazb, katerih preučevanje ne sodi v družbene vede, temveč je predmet biologije in psihologije, je prišlo do prehoda od stopnje, kjer ni nič pomenilo, k stopnji, kjer je pomenilo vse. (...) Vse se je zgodilo, kakor da bi človeštvo nainkrat dobilo v last velikansko posestvo in njegov podrobni načrt, pa tudi vednost, v kakšnem odnosu sta drug do drugega, a je potem porabilo tisočletja, da se je naučilo, kateri simboli na načrtu predstavljajo katere vidike posestva. (« *Uvod v delo Marcela Maussa*, 262).

²⁷ DCOM 112–113.

3. Mimetično bistvo želje: od *double-bind* do interdividualnosti. Girardova teorija intersubjektivitete

Girardova pojasnitev hominacijskega procesa predstavlja zanimivo, čeprav zelo drzno delovno hipotezo. Če se sedaj posvetimo njegovi drugi temeljni antropološki tezi, naletimo na trditev, ki po mojem mnenju tvori centralni *crux* njegovega mišljenja. To je teza o čisto mimetičnem bistvu človeškega poželenja oziroma želje. Gotovo ni naključje, da se v sociološkem oziru Girard odvrne od durkheimovskih nastavkov sociologije in iz sociološke ropotarnice ponovno izveleče teorije Gabriela Tardesa, ki je poskušal vse strukture socialnega sveta pojasniti s pomočjo posnemovalnega nagona.²⁸ Seveda postavlja Girardov pojem mimesis nove poudarke nasproti staremu Tardovemu pojmu *imitacije*. Osnovni zakon mimesis je pri njem nedvoumno rivalstvo med enakimi. Prezvem pojma »*double-bind*« iz šole Palo-Alta od Paula Watzlawicka in Gregoryja Batesona, ki sta mehanizem psihoze poskušala razložiti v okvirih komunikacijskoteoretskega modela, je tukaj še posebej poučen. To, kar velja za psihotično zavest, naredi Girard za bistveno značilnost želje sploh: v korenini vsakega akta želje najdemo paradoksalen imperativ sledeče vrste: »Posnemaj me (kot vzor) / Ne posnemaj me (kot rivala)«. Da taka struktura predstavlja *double-bind*, je jasno; seveda to pomeni, da v tako razumljenem poželenju razen njegove mimetične temeljne strukture ni nič nezavednega.

134

Prav tako je le nerazumljeni mehanizem mimetičnega rivalstva tisti, ki želji podeljuje »ontološko« ali »metafizično« globino. Saj pravzaprav želja ni nič drugega kot odpadni produkt razkrojevalnega procesa svetega. Želja obstaja toliko, kolikor sveto v strogem pomenu besede, to pomeni sveto, ki je še neposredno zakoreninjeno v mehanizmu grčšnega kozla, ne obstaja več. Metafizična dimenzija želje tej torej še ne podeljuje gostote resničnosti v pravem pomenu, temveč prej nekakšno vrtoglavo neresničnost. Nanjo bi lahko aplicirali Heglov opis stanja religioznega ob koncu razsvetljenstva: »golo potegovanje črt hrepenenja v praznino«,²⁹ seveda z dostavkom, da to

²⁸ G. TARDE: *Les lois de l'imitation*, Pariz 1895; prim. DCOM 16.

²⁹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt 1986, zv.3, 423.

hrepenenje ne nosi nobenih nostalgčnih potez. V resnici gre le za v absolut stopnjevano strategijo neuspeha. Ker se želja slepi z nečim, čemur v resničnosti nič ne ustreza, tudi zavaja. Le neskončna ovira, s katero se želja vname, je lahko adekvaten predmet takega, na paradoksalnem kategoričnem imperativu temelječega akta. Konstitutivna ambivalenca svetega, *tremendum fascinosum* v smislu Rudolfa Otta, tu dobi svoj najmočnejši, toda tudi svoj najbolj smrtni izraz. Zato se da dobro razumeti, da mora Girard proti tako dvoumnemu božjemu vpeljati »popolnoma drugega« boga.

Če intersubjektivnost utemeljujemo na tej analitiki želje, nastane to, kar Girard imenuje »interdividualnost«. ³⁰ Za željo konstitutivna sobit je v odnosu do sočloveka kot hkrati občudovanega in osovraženega dvojnika. Med ljudmi, natančneje, med njihovimi željami ni nobenih pravih diferenc. Mogoče bi bilo s tega vidika potrebno govoriti o transcendentalni iluziji želje: diferenca, za katero ji edino gre, namreč diferenca med menoj in mojim rivalom, je navidezna diferenca, saj me on zanima le kot moj dvojnik. Želja nikoli ne prestopi tega zrcalnega odnosa, v katerem je prestiž v bistvu edina prava vrednost. Zato igrajo v sekularizirani družbi, iz katere so žrtveni in iniciacijski rituali skoraj popolnoma izginili, prestižni rituali še vedno najpomembnejšo vlogo. Če pomislimo na prestižno obnašanje, na primer pri olimpijskih igrah ali pa na nogometnih in teniških igriščih, potem pridobijo Girardove teze neko resnično verjetnost/prepričljivost, saj vsaka zlata medalja ali nogometni pokal igra vlogo antične *hibris*. ³¹ V tem je tudi edina zvijača, ki je je želja zmožna: ko stalno išče nek obskuren predmet, ki naj izvršuje hkrati funkcijo vzora in ovire, se dela zanimivejšo, kot v resnici je, in tako zakriva večno vračanje enakega, v katero se izteka stremljenje po diferenciranju za vsako ceno. S tem v zvezi govori Girard celo o luciferskem bistvu želje. »Želja prinaša luč, ki jo postavlja v luč lastne obskurnosti ... želja sama je tista, ki vodi k blaznosti in smrti, razen če je mehanizem žrtve znova ne spametuje.« ³²

135

³⁰ DCOM 323.

³¹ R. GIRARD: *La Violence et la Sacré*. n.n.m. 212.

³² DCOM 328.

To so seveda hude besede, ki imajo za posledico to, da že postuliranje mimetičnega bistva želje zadostuje za to, da lahko hkrati nastaneta um in blaznost. Tu se razločno pokaže absolutna nekompatibilnost med Freudovim in Girardovim dojemanjem želje. Za Girarda zavedno in nezavedno izvirata sočasno iz diferenciacijskega procesa, ki ima svoje korenine v predkulturnem in predsakrificialnem stanju nereda, v katerem so vsi medčloveški odnosi popolnoma simetrični.³³ Toda kako mu uspe pojasniti, da iz tega izvirnega zrcalnega stadija lahko izhajajo tako različni sistemi, kot sta zavedno in nezavedno? S hipostaziranim pojmom želje postopa tako kot s hipostaziranim pojmom uma in norosti. Želja poseduje reflektirajočo osnovno strukturo: to pomeni, da ve več, kot se dela, da ve:

»Daleč od tega, da bi bila identična z nezavednim v Freudovem smislu, ki se manifestira le v naših sanjah, je želja ne le opazujoča, ampak tudi stalno reflektirajoča smisel svojih opazovanj; želja je najprej vedno refleksija o želji. Izhajajoč iz te refleksije, od časa do časa določa in modificira svoje strukture.«³⁴

136

Pripisovanje takšne refleksivne strukture dopušča, da se želja prikazuje v čudni racionalistični luči, kot da bi vedno že dojela svoje lastno bistvo, od katerega jo ločuje le moč neke iluzije. V taki teoriji lahko seksualnost igra le podrejeno vlogo. »Posnemalni nagon je motorno kolo in seksualne potrebe sedijo v njegovi prikolic.«³⁵ Ali to ne pomeni, da v Girardovem pojmovanju človeštvo prej izvira od Kajna in Abla kot od Adama in Eve?

Ali takšna antropološka konstrukcija vzdrži? Poskus, utemeljiti človekov bitnostni ustroj v religiozni fundamentalni antropologiji, se, kot se zdi, tukaj izteka v aporijo, katere temelj je aksiom principiелne zamenljivosti idiomov religioznega in nasilja. Enostransko »mimološka« naravnost Girardove antropologije za določitev bistva človeške želje ne zadošča. Konec koncev dobimo vtis, kot bi bil v Girardovi predstavitvi Lacanov pojem »zrcalnega

³³ DCOM 336.

³⁴ DCOM 353.

³⁵ DCOM 357.

stadija« razširjen na izvore človeštva v celoti. Nasprotno je Piera Aulagnier v svoji knjigi *La violence de l'interprétation*³⁶ podala hipotezo, ki se mi v celoti zdi verodostojnejša. Praoblika nasilja, vsaj na individualno psihološki ravni, ima svoje korenine v dejstvu, da je duša od začetka naprej brutalno konfrontirana z nerazpoložljivo heterogenostjo zunanjega sveta in soljudi. Da ta svet lahko izkusimo kot k smislu stremeč, potrebujemo nasilje interpretacije, ki je v tem, da nekdo prevzame razlago tega sveta kot izpolnjenega s smislom in to tolmačenje subjektu tako rekoč vsili. Ta praoblika nasilnosti sploh nima nič skupnega z zatiranjem, represijo itd. Prav nasprotno: tam, kjer to »nasilje interpretacije« umanjka, svet ostane brez smisla. Prav ta učinek je Girard spregledal.

4. Ritual in bistvo religioznega

Strategija vpraševanja, ki nas je vodila k osnovnim predpostavkam Girardove antropologije, meče tudi tu novo luč na njegovo pojmovanje religioznega sploh. Njegova pretenzija je tudi, da se ne zadovolji s čisto empiričnim zbiranjem gradiva ali z natančno preračunanimi raziskavami področja, kot to po njegovem pojmovanju počne večina religiologov, temveč želi predložiti teoretični model, ki bo vrh tega predstavljen tudi kot odločujoča nova paradigma. Se mu ta utemeljitev, ki izhaja iz »principa nasilja«, posreči? Ta princip nas vabi zaradi svoje velike enostavnosti, ki mu dovoljuje, da veliko število empiričnih dejstev zvede na skupni imenovalc. Prafenomen je očarujoče jasen: zmožnost nasilja je, da se podvoji in v tem podvojitvenem efektu izgubi kontrolo nad samim seboj. Od Rudolfa Otta le fenomenološko opisana ambivalenca *tremendum et fascinosum* dobi na ta način nedvoumno teoretično pojasnilo. Kajti v bistvu obstoji religiozna zavest v enem samem genialnem dejanju, ki je hkrati tudi dejanje nasilja: edino sredstvo za ustavitve širjenja nasilja, premagati ga takorekoč z njegovim lastnim orožjem, obstoji v iznajdbi mehanizma grešnega kozla. »Bolje je, da umre en človek za vse ljudi« se glasi aksiom, v katerega se na koncu izteka celotna reli-

³⁶P. Castoriadis-Aulagnier: *La violence de l'interprétation. Du pictogramme a l'énoncé*, Pariz 1975, posebno 33–80.

giozna vednost. Vse ostalo je že prikrivanje in brisanje sledi. Krvavim dejstvom moramo pogledati v obraz; v tem smislu bi lahko Girard apliciral Husserlovo izjavo »Mi smo resnični empiriki« na samega sebe. Patos empirizma prepreda vse njegove razlage, skoraj do onemoglosti. Wittgenstein je v svojem komentarju k Frazerjevi knjigi *Golden Bough* opazil, da so na koncu v Frazerjevi razlagi vsi šamani podobni angleškim podeželskim župnikom. Podobno bi lahko rekli, da so na koncu Girardovih pojasnil vsi templji postali laboratoriji, v katerih eksperimentiramo s pristopi do nasilja in njihovo razrešitvijo. Niti ena sama pojavna oblika religioznega ali rituala se ne izmakne pojasnjevanju s principom nasilja, v katerem temelji človeški-predčloveški izvor religioznega.

138

V *La Violence et la Sacré* predstavi Girard svoj pojasnjevalni princip še v stadiju odkritja, tako da še ohranja značaj delovne hipoteze, ki se mora najprej dokazati z empiričnim materialom. V kasnejših spisih isto pojasnjevanje vse bolj privzema dogmatične poteze. Odkriva vedno nova področja uporabe in jih vključuje v žariščna območja razlage (npr. polarnost ritualov in prepovedi, ki tvorijo oba osnovna stebra religioznega). Za Girarda temeljna prepoved ni prepoved incesta, temveč prepoved mimetičnega v vseh njegovih oblikah.³⁷ Namesto da bi torej red človeške kulture utemeljeval na prepovedi incesta, kot to počnejo psihoanalitiki in etnologi, uzre Girard v tej prepovedi le eno od izraznih oblik mimetičnega nasilja, ki je povezana z vsemi drugimi vedénjskimi načini posnemanja, ti pa vsi v svojem končnem efektu vodijo k sprostitvi mimetičnega nasilja. V tem smislu trdi, da se prepoved »bolje kot družboslovje spozna na pravo naravo našega konflikta«. ³⁸ V svojih elementarnih oblikah se vse prepovedi nanašajo na načine vedénja, ki so povezani s tako imenovano imitacijsko magijo. Toda zunaj ozkega kroga magije zadevajo vse, kar je sorodno z mimetičnimi načini vedénja. To velja celo za filozofijo. Za Girarda ni nobenega dvoma, da še v Platonovi filozofski zavrnitvi mimesis spet najdemo sledi starega sakralnega strahu.

³⁷ DCOM 18–24.

³⁸ DCOM 21.

Toda zakaj so te sledi tako zabrisane, se pravi, zakaj ne moremo dokazati nobene religiozne prepovedi, ki bi direktno ubesedila mimetični konflikt?³⁹ Girardov odgovor je poučen in za njegovo razumevanje »teologij« v širšem smislu, se pravi religioznega mišljenja in njegove predstavnostne ali pojmovne artikulacije, odločilen: vse religiozno znanje je že v svojih elementarnih pojavnih oblikah v službi funkcije prikrivanja, ki popači izkustva, katerim ritualne zapovedi in prepovedi dolgujejo svoj nastanek. V resnici rituali le naravno predstavljajo nekaj, kar je skrito v prepovedih.⁴⁰ Reproducirajo mimetično krizo, ki naj bi jo prepovedi preprečile. Tako razumljeno je ritual »narobe svet«, a v popolnoma drugačnem pomenu kot v slavni Heglovi formulaciji.⁴¹ Številni fenomeni ritualne inverzije zakonov vsakdanjega reda (incest, ritualna homoseksualnost, tempeljska prostitucija itd.) dokazujejo, da rituali »paradoksalno obstajajo v tem, da konfliktni razkroj družbe spremenijo v akt družbenega sodelovanja«. ⁴² Saj so v resnici vendar vsi udje družbe udeleženi pri identifikaciji in eliminaciji grešnega kozla.

Tudi tu vodi princip nasilja nazaj k rečem, zakritim od začetka sveta. V dolgem zgodovinskem razvojnem procesu je ritualom uspelo, da so se domesticirali in pojavili v miroljubni preobleki, tako da je izvorna nasilnost,

139

³⁹ DCOM 21.

⁴⁰ DCOM 28.

⁴¹ Prim. G. W. F. Hegel: *Fenomenologija duha*, Izdaja teoretičnih del, Frankfurt, zv. 3, 126–130. V poglavju z naslovom Moč in razum, pojav in nadčutni svet Hegel raziskuje oblike zavesti, kateri so »v dialektiki čutne gotovosti pošli sluh, vid itd.« (107) in mora sedaj operirati le še s pojmom moči. Razum, ki skozi »sredo igre moči gleda v pravo ozadje reči« (116), zazna nasprotje med nadčutnim in pojavnim. V ta kontekst Hegel vpelje pojem *svetega* (118). Glede na Girarda je pomembno videti, da Hegel narobe sveta ne razlaga le na fizikalnih primerih (severljug, sladko/slano, kisik/vodik itd.) temveč tudi na odnosu zakona in kazni: »V neki drugi sferi je po neposrednem zakonu maščevanje nad sovražnikom največje zadoščenje ranjene individualnosti. Ta zakon, kazati me tistemu, ki me ne obravnava kot samostojno bitje, kot bitje nasproti njemu, in njega, nasprotno, kot bitje izničevati, pa se zaradi principa drugega sveta sprevrže v nasprotno, v ponovno vzpostavitev mene kot bitja skozi odpravo tujega bitja v samouničenju. Če se sedaj to sprevrčanje, ki bo predstavljeno v kazni hudodelstva uzakoni, je tudi to le zakon nekega sveta, ki si je nasproti postavil sprevrženi nadčutni svet, v katerem to, kar je v tistem zaničevano, postane v čast, kar pa je v tistem v čast, postane tu zaničevano. Kazen, ki je po zakonu prvega človeka oskrunjena in uničena, se v svojem narobe svetu spremeni v pomolstitev, ki ohranja njegovo bistvo in mu je v čast« (128–129).

⁴² DCOM 29.

ki ji dolgujejo svoj izvor, lahko prešla v pozabo. Vendar čim dlje nazaj sledimo temu razvojnemu procesu, tem močneje kaže nasilnost svoj pravi obraz. Ritualni ples, na primer islamskih dervišev ali mehiških *voladores*, ki z vrha jambora v krožnem gibanju drsijo proti zemlji, se zdi gledalcu in njim samim posnemanje kozmičnega plesa. Za Girarda pa je ta kozmična razlaga le poznejše opravičilo, ki zakriva pravi in izvorni pomen tega obnašanja: spor dvojnikov in vrtoglavica, ki se pojavi na vrhuncu mimetične krize, ko so vse diference porušene in ko nihče več ne ve, kdo pravzaprav je. Prav take učinke ima Salomin ples v bibličnem poročilu o obglavljenju Krstnika, in Girardovo sijajno razlago tega teksta bi lahko primerno rezimirali z naslovom »Izgubili smo glavo«.

140 Tukaj je zelo poučna primerjava med analizo raznoterih oblik igre, ki jo je podal Roger Caillois v svoji knjigi *Les Jeux et les Hommes*⁴³ in Girardovim preinterpretiranjem ustreznih tez. Caillois je poskušal, v nasprotju z *homo ludensom* Johana Huizinge, podati obsežno tipologijo temeljnih oblik igre, ki jo sestavljajo štiri osnovni tipi tekmovanja: *agon* ali oblike boja, *mimicry* ali oblike posnemanja in predstavljanja, *alea* ali igra na srečo, in končno *illinx*, raznolike igre z vrtoglavico. Caillois sam pa se ni ustavil pri povsem deskriptivni tipologiji, temveč je poskušal predložiti teorijo kulturnega razvoja, glede na to, kateri tipi stopajo v odnos eden z drugim: tam, kjer sta v ospredju *agon* in *alea*, nastane apolinični kulturni tip, tam, kjer dominirata *mimicry* in *illinx*, pa imamo opraviti z dionizičnim kulturnim tipom.

Girard še nadalje razvija analizo, v kateri te štiri osnovne tipe razume kot štiri sukcesivne faze enotnega procesa: mimetični proces je sprožen s potrebo po posnemanju (*mimicry*), kar neposredno vodi k tekmi (*agon*), z njenimi »agonističnimi« učinki, zaradi katerih bo vso družbo obšla vrtoglavica (*illinx*). Edini učinkoviti izhod iz te smrtne krize identitete je lahko le v prostovoljni, čisto naključni (*alea*) izbiri žrtve, ki bo žrtvovana zaradi ponovne vzpostavitve družbe. V tej razlagi razločno prepoznamo odlike in tudi slabosti Girardove pozicije. Uspe mu podvreči raznolikost fenomenov

⁴³ R. Caillois: *Les Jeux et les Hommes*, Pariz 1958; prim.: R. Girard: *La Violence et le Sacré*, n.n.m., 215.

enotnemu modelu, pri čemer seveda ostaja odprto vprašanje, ali ta teoretični prisilni jopič dotičnim fenomenom ustreza. Tako bi se mogoče lahko vprašali, če navedemo le en primer, ali ne bi bila boljša metoda »rešitve fenomenov« v tem, da bi v *illinx* uzrli refleks ekstatične svobode, ki zaznamuje človeško bivanje kot tako, namesto da ga enostransko nanašamo na mimetični razmah nasilnosti.

Če je ritual, izvorno razumljen, »narobe svet«, potem je žrtev njegova »odprava« v hegllovskem smislu. Svet ponovno postavlja na noge, potem ko ga je mimetična kriza popolnoma vrgla iz tečajev. V tem je Girard tako blizu Freuda, kakor se od njega načelno razlikuje. S Freudom poudarja historično realnost kolektivnega umora, toda v nasprotju s Freudom niso nezavedni občutki krivde tisti, ki razlagajo vsiljevanje ponovitve, temveč ni ta prisila ponavljanja nič drugega kot sam mehanizem žrtve.⁴⁴

Navidezno nasprotje med ritualnimi zapovedmi in prepovedmi se s tem razreši: prepovedi želijo preprečiti izvorni greh (to se pravi razmah mimetičnega nasilja); rituali želijo odpraviti njihovo škodo po tem, ko se je zgodil izvorni greh. Med obema obstaja prav tista razlika, ki razlikuje profilaktično in terapevtsko obravnavanje bolezni.⁴⁵ Ta pojasnitev velja brez izjeme za vse rituale, ne glede na to, kako različno se kažejo na fenomenološki ravni. Tako imajo na primer iniciacijski rituali svoj izvor v izkustvu žrtve, ki predstavlja matriko religioznega kot takega. Rituali krsta so za Girarda »potopitev v nediferencirano, iz katerega se ponovno pojavimo bolje diferencirani«. ⁴⁶ Smrtna grožnja, ki zaznamuje veliko prehodnih ritualov, celo tam, kjer se pojavlja v bolj oslabiljeni obliki, ni povezana s prehodom v nov, še nenavajen in zato nevaren način eksistence, temveč z dejstvom, da ritual na novo aktualizira sakrifičialno krizo. To velja tudi za stanje ritualnih transov, ki zaznamujejo ekstatične religije: reproducirajo »interdividualni« aspekt iste krize.

Tako vse izhaja iz žrtve in vodi nazaj k njej. Vse zvrsti ritualnega obnašanja

⁴⁴DCOM 33.

⁴⁵DCOM 34.

⁴⁶DCOM 37.

moramo razumeti iz hkrati zdravilnega in usodnega prenosa, ki tvori sveto kot tako. Na sebi je ritual bistveno bolj sintetične narave. Dokler ostane prepuščen sam sebi, mu je le do ohranjanja čistosti žrvenega mehanizma. Šele religiozna zavest, ki je uspešna zaradi žrvenega rituala, uvaja analitični faktor, posledica katerega je, da se drug od drugega ločita oba osnovna pola ritualnega dogajanja. Opazovano iz rituala, ni nobene razlike, če je grešni kozel glorificiran ali ponižan, oboževan ali osovražen, oziroma, ali se je družba prisiljena udeleževati žrvenega dogajanja ali pa ostaja iz njega izključena. Vse to so razlike, ki jih je religiozna zavest šele naknadno vključila, predstave o njih pa so se od izvirnega smisla dogajanja že oddaljile.

Religiologu ostaja prepuščeno odločiti se, ali je ta monokavzalna razlaga kompleksnega fenomena ritualov res na mestu. Na vsak način se mi zdi, da si je Girard zadeve nekoliko preveč olajšal, ko je ironiziral tiste, »ki so mnenja, da je raznolikost oblik žrtve prav tako dragocena kot 300 vrst francoskih sirov«. ⁴⁷ Najprej bi želel navesti vsaj dva možna ugovora:

- 142** 1. Nikjer pri Girardu ni pomembna kozmična dimenzija ritualov. Nebeška božanstva, ki so Mirceu Eliadeju tako pomembna, ⁴⁸ se tu umikajo radikalni antropologizaciji religioznega. Komaj si lahko mislimo večje nasprotje, kot je tisto med Eliadejevim in Girardovim opisom *homo religiosus*. To je, na področju religioznega, približno tako nasprotje, kakršno obstaja med Linnejem in Darwinom. Kolikor kozmične predstave sploh igrajo kakšno vlogo v religiozni zavesti, je ta lahko le sekundarna in nima nobene zveze z osnovnim religioznim izkustvom. Sveto in nasilje sta za Girarda ravno tako konvertibilna, kot sta bila dobro in bit v starem nauku o transcendentalijah. Nebeške hierofanije so torej v najboljšem primeru lahko le sekundarne projekcije antropoloških podatkov v kozmično dimenzijo. V Girardovih očeh nima nobenega smisla razlikovati med božanstvi, ki so udeležena pri človeških nasilnostih, in tistimi, ki niso. To vse so »mitološke« projekcije, katerih dejanska funkcija je v tem, da od začetka sveta zakrite reči še bolje prikrijejo, medtem ko jih rituali razkazujejo. ⁴⁹ Prenos z antropološkega na

⁴⁷ DCOM 48.

⁴⁸ M. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, Pariz 1974, 52–55.

⁴⁹ DCOM 50.

kozmično področje pride v poštev le tam, kjer naravni procesi, kot na primer širjenje nalezljive bolezni, ponazarjajo nalezljivi karakter mimetičnega nasilja.⁵⁰

2. Girardova teorija predpostavlja možnost, da lahko potegnemo enoumno in ostro ločnico med ritualom samim in njegovo religiozno razlago, od mita tja do racionalnih konstrukcij pojmovne teologije. Tu se najrazločneje kaže pozitivistična karakteristika njegovega mišljenja. Lahko bi jo primerjali s tistimi neopozitivističnimi znanstvenimi teorijami, ki za vsemi teoretičnimi konstrukcijami iščejo določene protokolarne stavke, katerih predmet so čisto empirični podatki. Pri Girardu igrajo rituali vlogo teh protokolarnih stavkov, nasproti katerim je vse preostalo religiozno znanje siva – ali zelo barvita teorija. *Larvatus prodeo*: to bi bil aksiom vse religiozne vednosti. Dejstva, katerim ta religiozna vednost dolguje svoj nastanek, mora skriti pred samo seboj in pred drugimi, ne, ker bi želela druge speljati na krivo pot, temveč ker mora sebe in druge varovati pred eksplozivno vednostjo o pravi naravi nasilja, ki je vsebovana v ritualu.

143

Tako razumljeno, je sebe-umevanje religiozne zavesti prva epistemološka ovira, ki jo mora mimetična pojasnitev ritualov odpraviti. Tudi tu obstaja očitno nasprotje z zahtevami Mircea Eliadeja po tavegoričnem razumevanju religiozne zavesti. Ob tem bi se lahko vprašali, ali ni v Girardovem pojmovanju vsa »teologija« čisto »alegorična«, saj je njena funkcija ta, da odvrča od elementarnega dejstva nasilja.

5. Povratek absolutne religije

Pravo bistvo rituala lahko razumemo le iz zunanje perspektive, ne iz notranje. S tem predpostavljamo, da obstaja zunanja perspektiva kot zgodovinska možnost. Kot je znano, je prav to vloga, ki jo Girard pripisuje judo-krščanstvu. Že na začetku, pri prerokih in dokončno v pasijonih Jezusa Kristusa, je zavržena »modrost tega sveta«, se pravi žrtvovanjska institu-

⁵⁰R. Girard: *La Violence et la Sacré*, n.n.m., 22–23.

cija.⁵¹ Sedaj je imenovana s svojim pravim imenom: to je Satan, »knez tega sveta«. Če se sme pasijon Jezusa Kristusa imenovati razodetje, potem le zato, ker razgalja konstitutivno ambivalenco svetega. Od tedaj naprej ne more obstajati nobeno »sveto« nasilje več. Nasilje ostaja nasilje, žrtev žrtev, usmrtitev usmrtitev. Gotovo je Girardova zasluga, da je na novo poudaril tako pomen preroške kritike tempeljskih kultov in malikovanja, v nasprotju z njenimi olepšujočimi in moralizirajočimi interpretacijami, kot tudi božji gnus ob smrtni logiki vedno novih pokolov žrtev. In prav tako je njegova zasluga, da smo si razložili dejstvo, da se je križanje zgodilo zunaj svetega mesta, njegovega templja in neštetihi klavnih in žgalnih daritev v njem.⁵²

144

Vendar tudi tu ne smemo zamolčati nekaterih kritičnih vprašanj. Ali drži, da se da vse osnovne teme evangelija zbrati okoli te sredice, te radikalne kritike žrtvene institucije, ki tako postane edini ključ za interpretacijo historičnega Jezusa in Kristusa verovanja?⁵³ Tu morajo eksegeti in biblični teologi odločiti, kako daleč želijo stopati po Girardovih stopinjah. Pozornost zbujajoče je vsekakor, da v tej razlagi judovsko-krščanske tradicije pomen križa dobi skoraj gnostično dimenzijo: zavesa templja se raztrga in to pomeni, da od začetka sveta zakrita resnica leži razprostrta pred očmi. Od sedaj naprej mora človeštvo vedeti, da od žrtev ni pričakovati nobene odrešitve oziroma da je zaščita, ki jo obljublja ta institucija, le iluzorna. Toda, ali to spoznanje izčrpa tiste pomene, ki so jih prve priče verovanja povezovale s križem in vstajenjem?

Opazovano iz bolj filozofske perspektive, se zdi, da najpomembnejši izsledek te radikalno nesakrificialne razlage obstoji v sledečem: krščanska religija (natančneje: evangelijska tradicija) znova pridobi naziv »absolutna religija«, ki ji ga je podelil Hegel v svoji filozofiji religije. Absolutna religija, to je bila za Hegla religija, ki vse ostale religije razume bolje, kot so te razumele same sebe, ker pač pomeni njihovo odpravo. Prav kot takšno radikalno odpravo religioznega sploh razume Girard krščanstvo, ko stavek »Evangelij

⁵¹ DCOM 168–202.

⁵² DCOM 254–258.

⁵³ DCOM 205.

obsoja svet« parafrazira takole: »Če bi kjer koli na zemlji obstajala oblika religije ali kulture, ki bi se izognila obtožbam farizejstva, morda celo oblike, ki se sklicujejo na Jezusa samega, potem evangeliji ne bi bili resnica o vsej človeški kulturi.«⁵⁴ Tu je očiten hermenevtični reverzibilni princip, ki obvladuje Girardovo mišljenje: to, kar se najprej kaže kot en religiozni fenomen med nešteto drugimi, postane princip razumevanja vseh ostalih fenomenov.

Je krščanstvo potem še vedno vera razodetja? To vprašanje naj bo prepuščeno teologom. Za Girarda ni dvoma o tem, da je *razodevajoča*, razkrivajoča, demaskirajoča religija, in sicer edina, ki taka sploh lahko je. Njegov izjemni status obstoji v tem, da medtem ko razkriva pravo naravo rituala, po sili razmer vodi prek njega. To, da človeštvo nasploh in tudi kristjani kljub temu še vedno prakticirajo rituale, kot da ne občutijo nobenega problema, prav tako, kakor v Heglovi filozofiji zgodovine ne predstavlja pravega problema nadaljevanje zgodovine. Kajti ritualne prakse so sedaj nekako mi- lejše: smrtna ost mimetičnega nasilja je zlomljena.

Vsekakor ta razlaga implicira zelo posebno dojemanje odnosa med staro in novo zavezo. Če imajo žrtve starega testamenta tipološki pomen, ki naka- zuje popolnoma novo žrtev križa, se lahko vprašamo, ali se radikalna anti- teza med satanističnim bistvom vseh ritualov in nasprotnim svetom, ki se začne s Kristusom, lahko obdrži v tej obliki. Poleg tega bi se v religio- filozofskem oziru lahko vprašali, ali pri taki interpretaciji nesakrifičialni motivi, ki so vsebovani v drugih religijah, ne potegnejo krajšega konca. Cassirer je ta problem jasno prepoznal, ko je opozoril na razliko med lite- raturo Ved (*rita* je tam osnovna beseda) in spekulacijami Upanišad, katerih kritiko ritualnih institucij lahko enakovredno postavimo ob bok nekaterim preroškimi tekstom iz biblije.⁵⁵ Isti Cassirer razlikuje dve možnosti pre- magovanja žrtvene institucije: budistično premagovanje, ki ohranja božje, ven- dar ga loči od vprašanja o odrešitvi; judo-krščanska, ki poudarja predvsem človekov jaz in božjo osebo.⁵⁶ Čeprav gre za antitetični rešitvi, se stikata v

⁵⁴ N.n.m., 197.

⁵⁵ Prim. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, zv. 2, 268 sl.

⁵⁶ N.n.m., 269 sl.

kritiki kulturnih žrtev. Tu bi se lahko vprašali, kakšno mesto v Girardovi teoriji pritiče budizmu. Ali ni prav budizem, »religija«, ki zaradi svoje strukture zavrača vse nadnaravne posege, vseskozi »neteološka«, čisto odrešitvena religija? Budistična veda o zveličanju predpostavlja svetovni nazor, v katerem se vse gradi na dobrih in slabih dejanjih ljudi. Prav tu je želja izenačena s trpljenjem. Ali se da to budistično predstavo o trpljenju in njegovi odrešitvi uskladiti z Girardovo mimetično definicijo želje?

6. Od samega začetka filozofije zakrite reči

»Noben čisto intelektualen postopek, nobeno izkustvo filozofskega tipa individuumu ne bo prineslo niti najmanjše zmage nad mimetično željo in strastjo žrtvovanja; v najboljšem primeru bo proizvedlo premike in nadomestne fenomene, ki individuumu morda vzbujejo vtis take zmage.«⁵⁷ Očitno si Girard zelo malo obeta od filozofije, ta se pri njem slabo odreže: čvrstemu empirizmu religiozne zavesti ni doraslo nobeno filozofsko mišljenje. Filozof si lahko privoščiči, da ignorira nasilje, ker je doma v drugem, ne v realnem, z nasilnostjo prepojenem svetom. Le če bi filozofija iznašla lastne rituale, ki bi dokazali njeno učinkovitost, bi jo morali vzeti zares. Tako ostane edini izhod, da se izroči janezovskemu Logosu, namesto da se sklicuje na heraklitski logos.

146

Ali se lahko zadovoljimo s to sumarično alternativo janezovskega in heraklitskega logosa, ki po Girardovem pojmovanju rezimira celotno zgodovino mišljenja Zahoda?⁵⁸ Imam vtis, da Girard tu zapade prav tisti zmoti, proti kateri se sicer povsod bori. Kako to, da se mora vsaka diferenca, vsaka napetost, vsaka ambivalenca izroditi v smrtni antagonizem? Če se ne zadovoljimo s tako ostrimi nasprotji, potem se problem premesti. Gotovo si nima smisla želeči religiozno, krščansko ali budistično rešitev problema nasilja v okvirih kulturnih institucij sopostavití s filozofskimi stališči in poskusi reševanja. In vendar se je vredno potruditi in vprašati filozofijo, na kakšen način

⁵⁷ DCOM 422.

⁵⁸ DCOM 288–297.

se ona sama spoprijema z mimetičnim nasiljem. Eric Weil je v velikem uvodu k svoji *Logique de la Philosophie* spor z vsemi pojavi nasilja spremenil v življenjsko vprašanje filozofije, ko piše: »Filozof bi rad, da nasilje izgine s sveta. Pripozna potrebo, prizna, da obstaja želja, prizna celo, da je človek žival, čeprav je obdarjen z umom: to, za kar mu gre, je izključitev nasilja.«⁵⁹ Če to je temeljna želja filozofov, potem bo po sili razmer postal resen sogovornik Girarda, kljub temu da ta utemeljeno dvomi o učinkovitosti filozofske rešitve problema nasilja. Za oba potem *mutatis mutandis* velja, kar je Weil dejal o filozofih: »Boji se tistega, kar je v njem samem nerazumno, in s tem strahom živi in vse, kar stori, reče in misli, je naravnano k temu, da ta strah eliminira ali miri.«⁶⁰

7. Apokalipsa zdaj?

Srečanje z nasiljem, h kateremu Girard vodi svoje bralce po vedno novih poteh, polagoma privzema karakter brezpogojne kapitulacije. To je povezano z osnovno značilnostjo njegovega mišljenja, ki je apokaliptična. Nobeno naključje ni, da zvezek *Des choses cashées depuis l'origine du monde*, na katerega so se večinoma naslanjala moja kritična razmišljanja, vsebuje namig na evangelijski verz, ki pripada apokaliptični tradiciji.⁶¹ Girardov miselni stil je v določeni meri odsev etimološkega pomena besede »apokalypsis«: želi biti veliki odkritelj in razkritelj, ki odgrinja zaveso pradavnega prizora, zakritega od začetka človeštva. Ta apokaliptični ton se da razumeti v dveh smereh:

1. Najprej zadeva objektivno apokaliptično stanje sveta, v katerem živimo, posebno apokaliptične možnosti modernih znanosti, s katerimi se je Girard poskušal spoprijeti. Zanj odločilno vprašanje ni to, kdo razpolaga z atomsko bombo, temveč to, ali ni novi morilski potencial postavljen v službo arhaičnih oblik nasilja:

⁵⁹ E. Weil: *Logique de la Philosophie*, n.n.m., 20.

⁶⁰ N.n.m., 19.

⁶¹ Mt 13,39.

»Danes je zaradi nasilja vsa Zemlja znova v situaciji, podobni tisti najbolj primitivnih človeških skupin, le s to razliko, da je *en connaissance de cause*; ne razpolagamo več s sakrifičialnimi pripomočki in svetimi nesporazumi, da bi to nasilje odvrnili od nas. Vstopamo v stadij zavesti in odgovornosti, ki je celotno človeštvo pred nami ni nikoli doseglo.«⁶²

Ta ugotovitev objektivne apokaliptične dobe, v katero je človeštvo danes vstopilo, gotovo podeljuje Girardovi razlagi religije popolnoma drugačno radikalnost od tiste, ki je zaznamovala Bultmanov program demitologizacije. Deritualizacija in ne demitologizacija je zahteva trenutka in to pomeni tudi, da apokaliptične pasaže evangelija ne smejo več postati žrtev demitologizirajoče razlage.

2. Toda tudi v bolj subjektivnem pogledu je v Girardovem mišljenju prevladujoč apokaliptični tenor, ki pa tako rekoč zbledi ob njegovi spoznavno teoretični poziciji. V tem je tudi iritirajoče tega mišljenja, ki neutrudno poudarja čisto znanstveni značaj njegovih izsledkov in vendar nastopa s pretenzijo, da je odkrilo ključ vse vednosti, vednosti, h kateri je mlačnim, to se pravi tistim, ki se takim zelo napetim pretenzijam izogibajo, vstop zaprt. Od svojega bralca Girard zahteva totalno spreobrnitev mišljenja in srca: »Vednost, o kateri govorimo celo, kadar se ne more brez vprašanj odpovedati označbi »znanstvena«, bo dostopna le v izkustvu, ki se lahko primerja s tistim, kar je človek od nekdanj imenoval religiozno spreobrnjenje.«⁶³ Kdor kljub vsej simpatiji do Girardovih želja takega obrata ni zmožen ali zanj ni pripravljen, temu bo morda v tolažbo rek Aristotela, velikega empirika, kateremu je na vseh področjih bilo do »rešitve fenomena«: »Fikcijo (plazma)«, pravi Aristotel v *Metafiziki*, »imenujem nasilje, ki ga človek stori resnici, da bi zadostil neki hipotezi.«⁶⁴

⁶² DCOM 248. R. Kearney v svojem sestavku: »Terrorisme et sacrifice. Le cas de l'Irlande du Nord«, zanimivo nakazuje možnost aplikacije Girardove teorije na fenomen terorizma v Severni Irski. V: *Esprit* 4 (1979) 29–45.

⁶³ DCOM 424.

⁶⁴ Metaf. 1082 b 3.

Diskusija

Predloga:

Jean Greisch: *Homo mimeticus. Kritični razmisleki k antropološkim predpostavkam o pojmu žrtve Renéja Girarda*

Moderacija: Theo Kobusch

Povzetek: Michael Rudolphi

Za začetek diskusije je Spaemann opozoril na za Girardovo teorijo bistveno diferenciacijo med »saint« in »sacré«, ki v nemškem prevodu skozi pojem »heilig« ne pride do izraza. Da bi njegovo teorijo žrtve adekvatno razumeli, moramo nemško besedo »heilig« uporabljati v pomenu »sacré«.

Bürkle je ugovarjal, da Girard ni ponazoril, kako pride do opisane redukcije fenomena na čisto metodološki nastavek. Kajti vsebin, ki tvorijo žrtev, zaradi redukcije na antropocentrično in sociološko področje, katero je izvedel v svoji teoriji žrtve, ni več mogoče zajeti. Tako na primer *unio mystica*, v kateri se prestavi žrtev oziroma kozmična integracija, s pomočjo žrtve znotraj čisto antropoloških ali socioloških kategorij nista opisljivi. Zato predstavlja Girardova teorija žrtve izraz in izsledek spoznavnega položaja, ki za žrtev nujnega metafizičnega ozadja ne pozna več.

Po mnenju Greischa gre pri Girardu za zanimivega nasprotnika fenomenologov, katerim gre za rešitev fenomenov, saj z njim lahko demonstriramo, kakšne težave ima fenomenolog s čisto pojasnjevalno teoretičnim modelom. Vendar se ne bi smeli enostavno omejiti na prikazano alternativo fenomenološkega in pojasnjevalno teoretičnega modela, temveč bi morali poskusiti obe strani napeljati na pogovor. Kajti končno se diskusija okoli Girarda odloča ob vprašanju, ali so njegove pojasnitve izboljšale razumevanje fenomenov ali pa so jim storile silo. Greisch pri tem zastopa mnenje, da Girardovi modeli fenomene v bistvenem napačno zaznavajo. Teologiji Greisch očita, da svojo recepcijo Girarda vedno začenja na napačnem koncu. Na poseben način naj bo pozorna na biblično kritiko institucij žrtve, ne

da bi se kakor koli ukvarjala z antropološkimi predpostavkami Girardove teorije. Kritika Girarda bi morala temeljiti na tej centralni točki njegove teorije, na kritiki želje kot antropološke konstante.

O odnosu med Freudom in Girardom se je razgovoril Emrich; Girarda bi morali glede na Freuda ponovno videti kot rešitelja fenomenov, ker na zelo visokem nivoju kritizira Freudov *Totem in tabu*. Prav njegova enostranska in preveč poantirana reduktivna predstavitev je pripomogla k temu, da se na določen način znova dopušča vpogled v posamezne bistvene poglede. Kljub mnogokrat upravičeni kritiki je Girard ponazoril, da mimesis predstavlja bistveni moment razvoja.

Greisch je imel za prednost Girardovega modela to, da lahko služi pojasnitvi določenih procesov nasilnosti. Tako njegov opis nasilja na nogometnih stadionih in v čarovniških procesih popolnoma ustreza fenomenu, saj je tu v rabi mehanizem grešnega kozla, pa čeprav v maskirani obliki. Po mnenju Greischa pa se vseh oblik nasilja ne da pojasniti z Girardovim modelom.

150 Kaufmann je opozoril, da Girardov uspeh ni razložljiv, spričo dejstva namreč, da je njegovo spraševanje spraševanje 19. stoletja. Ker smo danes pripravljene priznati, da veliko reči ne moremo vedeti, se njegove spekulacije o izvoru nasilja drži pridih neresnosti.

Kot enega izmed možnih psiholoških temeljev Girardovega rezultata je Greisch navedel travmatizacijo zaradi holokavsta. Znanstveno teoretično je njegov uspeh razložljiv s tem, da v religiologiji ali antropologiji od Freuda naprej ni nihče nastopil kot čisti empirik in s pretenzijo, da lahko ves red človeškega izpelje iz enega osnovnega faktorja.

V svojem prispevku k diskusiji je Wagner pojasnjeval, da Girardov model ne predstavlja nobene teorije splošnega kulturnega fundiranja, vendar njegova teorija odpira zelo plavzibilen vpogled, ker je prav v krščanski tradiciji povezava med žrtvijo in nasiljem pogosto odrinjena. Pod vtisom trajnosti in sublimiranja, ki ju je opisal Spaemann, se postavlja vprašanje, zakaj je prav zgodovina krščanstva v svetu religij sprostila tako visok potencial trajnega nasilja. V tem kontekstu je potrebno pojasnjevati tudi vprašanje, ki ga Girard

ni tematiziral, kako je prepletenost žrtve in nasilja povezana z razumevanjem Boga, ki stoji za tem, saj ta povezava tvori bistveno dimenzijo žrtve.

V svojem odgovoru Wagnerju je Spaemann poskušal razložiti, da se da za nasilnost v zgodovini krščanstva navesti vrsto vzrokov, vendar ne ideje žrtve, ki obstaja v centru krščanstva. Kajti v trenutku, ko je bilo nasilje nad Jezusom prefunkcionirano v samožrtvovanje, kar tisti, ki so ga pokončali, niso predvideli, potencial nasilja ne pride več do veljave. Celo Girard je spregledal, da mehanizem grešnega kozla za Jezusovo smrt ne funkcioniira več, kajti z Jezusovo smrtjo je nasilje prišlo do konca, če dojamemo, da je on sam zahteval, da umre za tiste, ki so ga pokončali. Po mnenju Spaemann aje klasična kritika žrtvovanja s strani prerokov nezadosten poskus, da bi dosegli zahtevano, kajti bog je hotel srca. 50. psalm združuje misel o spreobrnitvi srca z vizijo prave žrtve. Kristusova žrtev je mišljena kot misel popolne predanosti, ki predstavlja izpolnitev žrtvovanjske intencije. Girard se na nedopusten način uvršča v to tradicijo kritike žrtvovanja, ker ima njegova teorija drugačno poanto kot klasična kritika žrtvovanja.

151

Greisch je kritiziral, da pri Girardovi teoriji ni vidno, kaj preostane od pojma krščanstva kot razodetvene religije, ker zanj razodetje ne pomeni ničesar drugega kot ozaveščenje pravega bistva žrtvovanjske institucije. Kritika žrtvovanjske institucije sugerira v religiozno zgodovinskem oziru primerjavo z budizmom in njegovo rešitvijo problema nasilja, kajti tudi tu igra odrešitev od želje osrednjo vlogo.

Girardov prispevek k teologiji je videl Schenk v tem, da ponudi model, s katerim je možno žrtev opisati kot negativ. Potrebno pa bi bilo ugovarjati, da paradigma žrtve ne obstoji v grešnem kozlu, temveč v predanosti. Toda tudi predanost ne sme biti prehitro razlagana le pozitivno, kajti tudi v predanosti lahko pride na dan moment negativnega, uničevalnega. Veljalo bi izpostaviti to dvoumnost žrtve, saj spada k samemu pojmu žrtve. Girardova teorija ponuja pomoč, da to ambivalenco žrtve spregledamo. Ambivalenco pojma žrtve, ki jo je opisal on, je vsekakor potrebno gledati v analogiji z Adornovim in Horkheimerjevim pojmom dialektike razsvetljenstva.

Koslowski je polemiziral, da se potencial nasilja kultur, zaznamovanih s krščanstvom, nanaša na močno izoblikovano sposobnost samožrtvovanja. Navzven obrnjena pripravljenost k nasilju je skoraj v vseh kulturah enako izrazita, toda njena učinkovitost je večja, ko je samožrtvovanje videno kot posebno izjemna oblika življenja. Pri Girardu je iritirajoč njegov razsvetljenski patos, ki se v taki meri izvaja *ad absurdum*, da se moramo vprašati, kaj potem stopi na mesto rituala, katerega funkcija ni zanikana, ko je družba popolnoma deritualizirana in demitologizirana. Koslowski je izrazil dvom, da bi ozaveščanje funkcije rituala samo že lahko prevzelo funkcijo, ki jo je ritual imel prej, ker ozaveščanje samo ne bi moglo zaceliti ran, ki bi jih odprlo. V Girardovi teoriji vidi moment gnoze, to je odrešitev skozi gnozo v ozaveščanju samem. Zmotno je predpostavljati, da lahko ozaveščanje odstrani to, kar obstaja v psihičnih energijah. Protirazsvetljenstvo, za katerega igra žrtev centralno vlogo, je razločno videlo, da je ta točka popolnoma nepojasnjena. Za Koslowskega je vprašljivo, zakaj lahko ozaveščanje prevzame vse tiste funkcije, ki jih je sicer imelo tisto, kar kritizira.

152 Za konec diskusije je Greisch pritrnil, da je prikazana ambivalenca najbolj zanimiva pri Girardovi teoriji žrtve. Tudi po njegovem bi morali žrtev kot predanost kritično pregledati, ker v določenih primerih vsekakor dopušča razlago mehanizma grešnega kozla, če se npr. nekdo ponudi kot grešni kozel namesto celotne družbe. Greisch se je strinjal s Koslowski, da tvori gnostični aspekt bistveni moment Girardove teorije. Če spregledamo pravo bistvo želje in žrtvenega rituala, se mu zlomi vrh, tako da ga bomo še vedno lahko prakticirali. Na tej točki je Greisch opozoril na analogijo med Girardom in Heglom, po kateri za Girarda ne predstavlja nobenega problema, da se žrtveni ritual še naprej prakticira, čeprav je bil uradno odpravljen s Kristusovo smrtjo na križu, kot se pri Heglu zgodovina odvija naprej, čeprav smo že spoznali njen filozofski pomen.

Prevedla Tina Kozin

Iz: Richard Schenk (izdajatelj): *K teoriji žrtve. Interdisciplinarni pogovor*, v: Collegium Philosophicum, zv. 1.
