

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
TEOLOŠKA FAKULTETA**

**Jon Grošelj**

**NASILJE V MIMETIČNI TEORIJI:  
PRIMER EKONOMIJE**

**MAGISTRSKO DELO**

**Ljubljana, 2016**

PRAZNA STRAN

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**TEOLOŠKA FAKULTETA**  
**DRUGOSTOPENJSKI ŠTUDIJSKI PROGRAM**  
**RELIGIOLOGIJA IN ETIKA**

**Jon Grošelj**

**NASILJE V MIMETIČNI TEORIJI:**  
**PRIMER EKONOMIJE**

**MAGISTRSKO DELO**

**Mentor:izr. prof. dr. Robert Petkovšek**

**Ljubljana, 2016**



## **ZAHVALA**

Dr. Robertu Petkovšku, za potrpežljivo in preudarno mentorstvo.



# KAZALO

<b>1. UVOD.....</b>	<b>1</b>
<b>2. VPRAŠANJE NASILJA.....</b>	<b>2</b>
2.1 Nekatere teorije nasilja .....	3
2.2 Nasilje v Girardovi teoriji mimetične želje.....	6
<b>3. EKONOMSKA LOGIKA REDKOSTI IN MIMETIČNO NASILJE.....</b>	<b>13</b>
3.1 Solidarnost in nasilje v arhaičnih (primitivnih) skupnostih.....	14
3.2 Mimetično nasilje in ekonomija v krističnih (sodobnih) družbah .....	19
<b>4. ZAKLJUČEK.....</b>	<b>44</b>
<b>POVZETEK .....</b>	<b>46</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>47</b>
<b>REFERENCE.....</b>	<b>49</b>



## 1. UVOD

Girard v svoji misli izpostavlja človeka kot hipermimetično bitje (gr. *μίμησις*, *mimēsis*: posnemanje), kar označuje njegovo nagnjenost k primerjanju in tekmovalnosti. Če je to sprva neškodljiv proces, pa lahko sčasoma privede do rivalstva in neslutene eskalacije nasilja. Navidezno rešitev pred pretečo katastrofo je v arhaičnih kulturah predstavljal pojav grešnega kozla, ki je začasno spravil pohujšano množico.

Mit (gr. *μῦθος*, *mýthos*: bajka) je po Girardu ravno naracija zakritega ustanovnega umora, v katerem grešni kozel postane nekakšen (anti)junak, figura mitološke pripovedi, vendar pa ni razkrito bistveno – smrt kot posledica nasilne množice. Krščanstvo je po mnenju Girarda prineslo novost, saj je razkrilo mimetičnost nasilja in pokazalo na nedolžnost žrtve. S tem pa pripravilo pot novi, kristični kulturi, ki je zmožna presegati demonsko logiko žrtvene krize.

Vendar pa so tudi v tej venomer prisotne sledi arhaičnega, ki še naprej tli ter lahko v obdobjih kriz vznikne kot neobvladljivo družbeno stanje. Danes smo priča delovanju mimetičnega mehanizma na različnih ravneh, še posebno pa se kaže v prostotržni ekonomiji in njeni »logiki redkosti«. Če je postulat gospodarskega razvoja zadostna proizvodnja in torej preseganje redkosti, pa nas Girardova mimetična teorija uči, da jo mehanizem mimetične želje vedno znova poustvarja.

V magistrski nalogi bom najprej obravnaval vprašanje nasilja v njegovih splošnih značilnostih ter se nato osredotočil na Girardovo teorijo. Teorijo mimetičnega nasilja bom skušal aplicirati na razumevanje družbenoekonomskih odnosov tako v arhaičnih kot krističnih družbah, še posebno pa se bom osredotočil na prostotržni sistem in njegov postulat osebnega interesa. S tem v zvezi bom orisal razmerje med mimetično željo, osebnim interesom in pregreho kot soodvisnimi dejavniki ekonomskega nasilja. Zatem bom skušal pokazati, da se v globalni ekonomiji nasilje kaže v množici anonimnih »grešnih kozlov«, ki so ekonomsko izkoriščani v brezpravnih delovnih razmerjih.

Nazadnje pa bom razmišljal o alternativni za stanje družbenoekonomskega nasilja, in sicer na individualni in sistemski ravni. Na prvi z novim, krščanskim modelom posnemanja – *imitatio Christi*, na drugi pa z upoštevanjem temeljnih postulatov družbenega nauka Cerkve, kot sta solidarnost in bratstvo.

## 2. VPRAŠANJE NASILJA

Nasilje<sup>1</sup>, staro toliko kot človeštvo, se je v vsej zgodovini kazalo v brezštevilnih pojavnih oblikah. V različnih obdobjih je pustošilo, povzročalo razdejanje, ogrožalo nadaljnji obstoj mnogih civilizacij ter na razne načine razkrivalo svojo strašnost.

Človekovo zmožnost nasilja je grški antični dramatik Sofokles v *Antigoni* dobro zajel z besedami: »Mnogo je strašnih stvari, ničesar pa ni, kar bi bilo strašnejše od človeka (*Polla ta deina kouden anthrōpou deinoteron pelei*)« (vv. 332–333). Človeška zgodovina sama dobro pričuje o tem, kako se je to »strašno« vedno znova razkrivalo in sprožalo navidezno neustavljive cikle rušilnega nasilja. Vendar nasilje ni samo sporadično dogajanje v človeški zgodovini, temveč je njegova »logika« sčasoma postala del kulture same.

Pojav nasilja je sicer lasten vsem živalskim vrstam, vendar pa je v človeškem nekaj, kar ga loči od drugih vrst – zmožnost samouničenja (Petkovšek 2014; Lorenz 1966). Avstrijski nobelovec Konrad Lorenz poda zanimivo prisposodbo: »Sad, ki sta ga z drevesa spoznanja utrgala Adam in Eva, ni bil zrel.« (1966, 230)

Priznani zoolog je na podlagi svojega znanstvenega dela prišel do zanimivih zaključkov glede posebnosti človeškega nasilja. Po njegovo je razlog takšne človekove uničevalne

---

<sup>1</sup> Nasilje lahko v ožjem smislu definiramo kot »namerno uporabo fizične sile ali moči, preteče ali dejanske, proti sebi, drugi osebi ali proti skupini ali skupnosti, ki ima za posledico veliko verjetnost povzročitve ali dejansko povzročitev poškodbe, smrti, psihološke škode, ogrožanje razvoja ali prikrajšanje.« (Svetovna zdravstvena organizacija 2002, 5) Nadalje je potrebno razlikovati tudi med samopovzročenim, medosebnim in organiziranim nasiljem, pri čemer slednje zajema družbeno, ekonomsko in politično raven (6–7).

posebnosti v »zmožnosti spoznavanja, ki človeka dela simbolno, duhovno bitje in ga s tem dvigujejo nad živalsko naravo. Védenje pa človeka ne napravi samo ustvarjalnega, ampak tudi uničevalnega; védenje je kakor ogenj, ki ustvarja in uničuje hkrati. /.../ Človek se od živalskega sveta razlikuje tudi po tem, da je med duhovnim razvojem izgubil instinktivne kontrolne mehanizme, ki živalskim vrstam onemogočajo ubijanje znotraj vrste. Drugače od živali je človek zmožen sovražnost obrniti nase in se uničiti.« (Petkovšek 2014, 576)

Razumska zmožnost, ki jo je človek krepil tekom procesa evolucije, je povzročila zaobrnitev, zmožnost umevanja, ki presega raven biološke zamejenosti. Umevanje in posledično samozavedanje je človeka deloma »odlepilo« od bioloških instinktov kot varovalk, ki so ga vseskozi ščitile pred pretečo nevarnostjo, bodisi ognjem bodisi zverjo. Zgodovina človeškega razvoja je pravzaprav potekala v nekakšnem sosledju osvojitvev-uporaba-zloraba.

Ponovno se lahko spomnimo ognja, ki so ga človeški predniki uspeli »ukrotiti« pred več sto tisoč leti, vendar pa je bil pa že od začetka zlorabljen proti sočloveku. »Pekinški človek, Prometej, ki se je naučil ohranjati ogenj, je tega uporabil za sežiganje svojih bratov; ob prvih sledovih običajne uporabe ognja ležijo pohabljene in sežgane kosti pekinškega sinantropa samega.« (Lorenz 1966, 231)

## **2.1 Nekatere teorije nasilja**

Četudi je nasilje lastno vsem živalskim vrstam, je človeško (kot nakazano) v marsičem posebno. Antropološke vede ga obravnavajo z različnih vidikov, med njimi pa prevladujeta predvsem biološko-evolucijska in kulturno-simbolna razlaga (Accomazzo 2012, 538–539).

Sledeč prvi sta človeku lastni agresivnost in tekmovalnost, ki sta mu v evolucijskem boju za redka naravna sredstva pomagali zagotavljati preživetje (Schroeder in Schmidt 2001, 5). Takšen pogled korenini v prelomnem znanstvenem prispevku biologa Darwina, ki je usodno vplival na razumevanje položaja človeka v drevesu bioloških

vrst. Uspelo mu je pokazati, kako skozi proces evolucije in naravnega izbora preživijo najbolj prilagojeni predstavniki neke vrste, medtem ko ostali izumrejo.

Po evolucionistični teoriji je nasilje sredstvo, s pomočjo katerega so si pripadniki bioloških vrst zagotavljali boljši dostop do hrane in spolnih partnerjev ter ne nazadnje s tem povezani družbeni status. Antropolog Patton je to potrdil na podlagi proučevanja ekvadorske plemenske skupnosti Conambo, ki je bila znana po številnih spopadih z drugimi plemeni. Pri moških članih skupnosti je veljala jasna povezava med izkazanim borbenim junaštvom in statusom v skupini, s tem pa tudi do dostopnosti razpoložljivih dobrin (Patton 2000, 419). V tem primeru je bilo (usmerjeno) nasilje v instrumentalni funkciji družbenega statusa.

Biološka oz. evolucijska teorija nasilja<sup>2</sup> je v razumevanju pojava nasilja nekoliko redukcionistična, saj ga zamejuje v koncept borbe za obstanek in statusa ter zanemarja to, da je 1) človeško nasilje za razliko od živalskega, kot omenjeno, specifično, 2) k čemur prispeva tudi to, da je človek kulturno in simbolno bitje, kar postavlja zahtevo po novem, bolj humanistično naravnem uvidu v samo »ontologijo nasilja«.

Teoretično perspektivo na nasilje dopolnjuje kulturno-antropološka razlaga. Ta se skuša bolj izrekati tudi glede »neulovljive« razsežnosti človeškega nasilja, ki za razliko od živalskega ni zamejeno le v instinktivne in evolucijske težnje po preživetju. S tem v zvezi se je postavilo vprašanje, ali nasilje korenini v dejavnikih, ki bi veljali v vseh družbenozgodovinskih kontekstih. Franz Boas, eden od utemeljiteljev kulturne antropologije, je zagovarjal anti-evolucijski in anti-teoretični pristop, po katerem je vsaka kultura zaključena celota in plod čisto posebnih ter kompleksnih zgodovinskih okoliščin.

Tako različnih kultur ni mogoče zvesti v nekakšno enotno teleološko shemo družbenoevolucijskih »faz razvoja« (Layton, 1997), prav tako tudi ni mogoče govoriti o občih dejavnikih nasilja, temveč so ti vedno kulturno-specifični. Pojasni jih lahko edino le terensko opazovanje posamezne kulture.

---

<sup>2</sup> Evolucijsko-antropološka teorija odpira perspektivo, ki se ne nazadnje dobro povezuje z logiko nasilja v ekonomiji. Tudi pri slednji gre za nekakšno borbo za status in redke dobrine.

K teoriji nasilja je pomembno prispeval tudi antropolog Riches, ki je prav tako pripomogel k uveljavitvi postmoderne teorije nasilja. Predlagal je teorijo »racionalne preprečitve«, ki poskuša nasilje pojasniti kot posledico predhodnega dejanja enega od vpletenih, ki si s takšnim dejanjem želi zagotoviti prednost pred svojimi tekmeci (Riches 1986, 2–4).

Pravzaprav ima nasilje po Richesovo dvojno vlogo: 1) ekspresivno in 2) instrumentalno. Ekspresivna vzpostavlja nasilje kot performativno dejanje, s katerim, kot rečeno, njegov izvrševalec pridobi neko prednost pred tekmeci. Instrumentalna vloga pa pomeni, da ima z njim nasilnež namen doseči določen cilj, zaradi česar se ga posluži prvi (4–8). Riches z vidika določene ciljne usmerjenosti nasilja (kot je želja po dominaciji) zavrne domnevo o njegovi neracionalnosti.

Podobno kot Girard tudi Riches dojema nasilje v njegovi trikotni strukturi (»trikotnik nasilja«), po kateri v »predstavo« praviloma vključeni trije igralci: izvrševalec nasilja, žrtev in opazovalec (priča) (15–17). Poudari, da je nasilje v tem trikotniku vedno enosmerno legitimirano s strani izvrševalca, obstajajo pa tudi primeri, ko je nasilje legitimirano s strani žrtve, kar bi lahko veljalo za nekatere primere žrtvovanjskega oz. »svetega« nasilja.

V zadnjih desetletjih se je vprašanje nasilja začelo proučevati bolj z vidika perspektiv, ki vključujejo probleme globalizacije, kolonializma, političnih procesov ter simbolnega in strukturnega nasilja, ki sta povezana s prvimi tremi. V kontekstu navezave na kasneje obravnavano nasilje v ekonomiji velja izpostaviti pomen simbolnega in strukturnega nasilja.

Pojem »simbolnega nasilja« (1977) je utemeljil sociolog Bourdieu. Značilnost te oblike nasilja je, da ga omogoča obstoj nezavednih družbenih struktur, ki so legitimirane s strani nosilcev simbolne moči in se nadalje reproducirajo preko različnih ideoloških mehanizmov (Acomazzo 2012, 546).

Navsezadnje se ga da dobro aplicirati tudi v razmerja družbenoekonomskih odnosov, predvsem v smislu tihe legitimacije izkoriščevalskih delavskih razmerij, ki so danes v globalni ekonomski resničnosti močno razširjena. S pojavom simbolnega pa je povezan pojav strukturnega nasilja. Slednjega izvršuje družbena sila, ki vpliva na družbena razmerja, ki imajo za posledico izkoriščanje in nasilje.

Kljub pomembnim teoretskim uvidom različnih humanističnih in družboslovnih teorij nasilja pa se zdi, da je temeljno vprašanje o samem izvoru nasilja ostalo. In o tem, kako povezati »mikro-nasilje« s tistim, ki je del širših družbenih struktur (Scheper-Hughes in Bourgois, 2004). V proučevanju nasilja se je tudi zaradi tega pojavila močna težnja po interdisciplinarnem pristopu, ki bi zajel tako biološko kot kulturno antropologijo, hkrati pa vključil še družbenoekonomske, psihološke, sociološke, teološke in druge teorije nasilja (Stewart in Strathern 2002, 4).

Reneju Girardu do neke mere uspe sinteza različnih vidikov. Njegov prispevek k razumevanju nasilja je zanimivih poskus vstopanja v svet kulture, mita in nasilja. Na podlagi poglobljenega interdisciplinarnega pristopa, ki sega v polje antropologije, literarnih ved, filozofije in sociologije, Girard bistroumno prispeva k teoriji nasilja.

Pravzaprav mu uspe vzpostaviti povezavo med razumevanjem nasilja in formacijo človeške kulture preko pojmovanja svetega. Njegovo teorijo mimetičnega nasilja pa je možno uporabiti tudi za razumevanje nasilja v ekonomiji, v kolikor to temelji na logiki redkosti (pomanjkanja), v ozadju katerega je mimetična želja.

## **2.2 Nasilje v Girardovi teoriji mimetične želje**

Girard izpostavi ontološko lastnost človeka kot hipermimetičnega bitja, ki mu je lastno primerjanje in ugotavljanje razlike. Slednje je trdil že Aristotel<sup>3</sup> v *Poetiki*, kjer človeka

---

<sup>3</sup> V antični filozofiji se je človeška *mimesis* povezovala z nastankom umetnosti, ki s posnemanjem narave odlikuje tudi njeno lepoto, resnico in dobroto (Reale 2002, 140). Aristotel je tako smatral, da je »izvor poezije v človeku samem, v njegovi zavestni in hoteni težnji po posnemanju, oblikovanju, prikazovanju. /.../ Poezija se s posnemanjem resnici približuje in je resničnejša od zgodovine.« (Gantar 1982, 17)

razlikuje od drugih živih bitij ravno po njegovi posnemovalni razsežnosti (2012). *Mimesis* je dojemal kot bistveno razsežnost človeka, ki mu je lastna že od otroštva ter pomeni tudi njegovo nadrejenost nad živalmi, saj se človek uči in napreduje ravno s posnemanjem (Palaver 2011, 43).

*Mimesis*<sup>4</sup> (gr. μίμησις, *mimēsis*) oz. posnemanje je po Girardu bistvena človeška lastnost ter ključ za razumevanje nasilja, ki se je v zgodovini nenehno javljalo kot tisto »strašno«, ki je ogrožalo obstoj človeških skupnosti. *Désir mimétique*, želja po posnemanju, je za Girarda »nezavedno, kar nas povezuje od začetkov človeštva in česar si nismo hoteli doslej priznati.« (Kovač 2006, 220) Girard je odkril pomen mimetične želje po podrobnem študiju velikanov literature (Dostojevskega, Prousta, Cervantesa in drugih). »Don Kihot je zanj 'fanatik posnemanja' in hkrati najljubši romaneskni junak, saj se v njem njegova nova znanost o človeku zelo jasno razkrije.« (221)

Človekova mimetična narava pa deluje tudi kot *dýnamis* nasilja, saj je po Girardu *mimesis* predvsem vir razdorov. Preko mimetičnega rivalstva vodi v situacije, ko »želje niso več usmerjene, ampak si želeči želi zelenega, zeleni želečega itd. V takšnem vsestranskem kaosu, ki je izgubil sleherno orientacijo, nihče – in nič – ni več varen pred nikomer in pred ničimer. Kakor v vrtincu začne nasilje naraščati vse do mere, ko postane neobvladljivo, ko iz njega ni več mogoče izstopiti, in potisne skupnost na rob propada.« (Petkovšek 2011, 15)

Povod mimetičnega nasilja je posnemanje, vendar to še vodi apriorno v konflikt; za tega je potreben *skandalon* (spotika, pohujšanje). Takrat okoliščina zlahka »nagne ljudi, da

---

Nasprotno je Platon menil, da poezija, »zlasti tragiška in epska, posnema (gr. *mimēsthai*); zato ker posnema, jo je treba zavrniti.« (14) Za Platona je bilo posnemanje stvari in dogodkov problematično, saj je čutno smatral le kot posnetek sveta idej in ne kot resnično bivajoče. Posledično so zanj upodablajoče umetnosti pomenile dvojno posnemanje – posnemanje posnemanja (Reale 2002, 149–151). V nekem smislu Platon sicer ni zavračal *mimesis*; v idealni državi je odobral poezijo o dobrih možeh, herojih in dobrih bogovih, saj spodbuja ljudi k dobremu posnemanju (*Država*, 500 BC). Prav tako je menil, da človek s čaščenjem božanstva posnema tudi njegove vrline in mu postaja podoben (Palaver 2011, 44–45).

<sup>4</sup> Potrebno je opozoriti na Girardovo pomensko razlikovanje med posnemanjem kot *mimesis* in *imitatio*. Pomen slednjega je namreč po njegovo zgolj v reprezentaciji (govora, jezika ali vedenjskih vzorcev), medtem ko *mimesis* pomeni raven odnosov, rivalstva in pridobitnega posnemanja.

se sprejo za en sam predmet. Prva kretnja proti predmetu sproži posnemanje drugih – in to posnemanje opogumi prvo kretnjo, ki hoče svoje dejanje dovršiti. Razvije se prepir.« (Kovač 2006, 221)

Vendar pri posnemanju ne gre toliko za videz, ampak nekaj bolj temeljnega – željo. 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 želja ni sprva spodbujena od objekta-želje, temveč od modela (posrednika) 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 pomeni ukinjanje razlik med dvema tekmečema, kar se še posebej izkaže ob zaostrovanju mimetičnega rivalstva (Girard 2013, 79). Takrat se začeta vedno bolj osredotočati drug na drugega ter zanemarjati objekt-želje. In ko sčasoma tega ni več, sta zgolj še identična subjekta, ki ju spodbuja ista želja – uničiti drug drugega. Subjekt v modelu-želje prepozna oviro, ki blokira pot in jo je potrebno odstraniti. Mimetično rivalstvo se začne tako postopoma kazati kot nasilje, ki razkrije ničnost objekta-želje, saj ima ta vrednost le ob pogoju posredovane želje (Dumouchel 2014, 26).

Mimetično rivalstvo naredi iz modela anti-model, saj vsak od nasprotnikov naredi vse, da bi se razlikoval od drugega, vendar pa ju »simetrična želja po razlikovanju« naredi še bolj podobna. Za dvojnike je tako značilno, da zares ne spoznajo svoje identitete; saj drugače ne bi več vztrajali v konfliktu. Takšno spoznanje pripada tistemu, ki ni vpleten v konflikt in je zunanji, onkraj rivalstva mimetičnih dvojnikov in ni okužen z njunim nasiljem (29).

Mimetično rivalstvo naredi torej tekmece med seboj vse bolj podobne, tako v sociološkem kot psihološkem smislu. Stopnjevanje napetosti sodelujoče privede k uporabi istih taktik, akcij ter vzajemnosti uporabljenih sredstev, zaradi česar bi lahko temu pojavu rekli »mimetična sinhronizacija« – stanje, ko je vse težje ločevati med zavojevalci in napadenimi.

Posledica je tudi ukinitvev socialnih zamejitev, hierarhičnih razmerij in drugih razlik med ljudmi. Ko se mimetično rivalstvo sprevrže v nasilje in doseže določeno intenzivnost, tako ni več razlik med moškimi in ženskami, otroki in odraslimi, profesorji in brezdomci (283). Pomanjkanje diferenciacije še dodatno spodbuja okužbo ter obsodi vse na posnemanje nasilnih, saj zmanjka drugih modelov. Povedano drugače, nasilje spodkoplje vsakršno hierarhijo in ustvari – »enakost v nasilju«.

V tem postopnem odpravljanju hierarhije in družbene diferenciacije pride tudi do »učinka zaprtih vrat«. Zgodi se, ko postane s poglobljajočim se mimetičnim rivalstvom pobeg iz »mimetične arene« onemogočen. Iz razmer porajajočega se mimetičnega nasilja tako sčasoma ni več izstopa, saj so »vrata pekla vedno zaklenjena od navznoter.« (Lewis 1996, 130) Stopnjevanje mimetičnega nasilja pa ne privede do dokončnega uničenja skupnosti, saj to onemogoča premeten mehanizem, ki je po Girardu lasten vsem kulturam – pojav grešnega kozla.

Do njega pride, ko že kaže, da bo vrtinčasto nasilje uničilo vse ter sprevrnilo družbeni red. Vendar še pravočasno pride do nenavadne zaobrnitve; gnev pohujšane množice se obrne proti nekemu, ki je okrivljen za nastalo situacijo.<sup>5</sup> Za preprečitev utopitve družbe v nasilju mora obstajati nekakšen zaviralni mehanizem, avtomatska kontrola, ki učinkuje, še predno je vse uničeno (Girard 2013, 67).

Zgodi se popolno zlitje, mimetična sinhronizacija »vseh nasproti enemu samemu. Takrat pride do uboja ali do izgnanstva ožigosanega posameznika. Skupina se združi, sestavi in nato znova pomiri. Pri teh dogodkih opazimo dvoje. Prvič: žrtev je predstavljena kot edini krivec za spor. Drugič: ker je njeno preganjanje, izgnanstvo ali pa smrt združila vse ostale ljudi, ima žrtev zasluge za spravo.« (Kovač 2006, 222)

Vendar, kaj je kriterij izbire žrtve, na podlagi česa je izbrana? Predvsem je njena posebnost neko »žrtveno znamenje«, kar pomeni, da v nečem izstopa, odstopa, presega,

---

<sup>5</sup> Usmeritev nasilja na skupno žrtev kaže na to, da razlike med tekmeči niso docela ukinjene, temveč bolj zabrisane in zavzemajo dvoumno srednje mesto med razliko in enotnostjo, ki je nepogrešljiva za proces žrtvene nadomestitve (Girard 2013, 161).

lahko ima telesno hibo ali je obdolžena incesta. Lahko je šepava, nema, slepa ali bolj uspešna, naprti se ji lahko karkoli, da le pohujšana množica usmeri vanjo svoj gnev ter se reši lastne norosti.

V resnici je seznam možnih žrtev zelo obširen, saj vključuje »vojne ujetnike, sužnje, majhne otroke, neporočene odrasle in hendikepirane. Je torej možno zaznati vsem skupno lastnost? Na prvi pogled gre za ljudi, ki so zunaj ali pa na obrobju družbene strukture« (Girard 2013, 12–13). Med pomembne lastnosti tistih, ki so *lahko* žrtvovani, spada ta, da ni nevarnosti, da bi njihovo žrtvovanje spodbudilo maščevanje (13).

Girard je »mehanizem« izbire žrtve ugotavljal na podlagi analiz literarnih in mitskih pripovedi. Kot klasičen primer je izpostavil Ojdipa iz Sofoklejevega Kralja Ojdipa, ki jasno ponazarja tako stereotipne okoliščine kot z njimi povezana žrtvena znamenja. Zanje velja, da več kot »ima posameznik žrtvenih znamenj, večja verjetnost je, da ga bo doletelo kaj groznega. Ojdipova telesna okvara, njegova preteklost izpostavljenega otroka, njegov položaj tujca, povzpetnika, kralja, zaradi vsega tega je prava zbirka žrtvenih znamenj.« (Girard 2011, 49)

Navkljub »logiki« mimetičnega rivalstva in izbire grešnega kozla na podlagi žrtvenih znamenj pa Girard hkrati poudarja, da nasilno prepričanje skupine ni osnovano na nobenem drugem dokazu kot neomajnem soglasju svoje ne-logike. Vse sovraštvo, poljubno razpršeno med različne posameznike ter različna nasprotja, se obrača proti osamljeni in izstopajoči figuri. Ne-logika je v samem nasilju, ki pa nato privzema določeno logiko – poenotenje vseh proti enemu grešnemu kozlu (Girard 2013, 79).

Nasilno poenotenje proti žrtvi se dovrši z njenim umorom, učinek česar je (navidezna) pomiritev nahujskane množice. Posredniška vloga žrtve v odnosu do kolektivne sprave pomeni, da je ta sedaj »hrbtenica simboličnega reda, središče pomena (fr. *Centre de signification*), ki skupnosti prinaša razlike, red, zmožnost razlikovanja« (Petkovšek 2011, 16). V žrtvi začne skupnost prepoznavati nekaj svetega in božanskega – postane divinizirana (ibid.). Žrtvovanjski dogodek postane – odrešenjski dogodek, saj prinese spravo.

Vendar tleče mimetično nasilje onemogoča trajnost miru. Njegovo ohranjanje terja ponavljanje ustanovnega umora, s čimer se istočasno ohranja logika primarnega nasilja. Institucija žrtve poustvari rešitev krize in teži k reaktivaciji katarzičnega učinka. Ustanovni umor se mora zaradi tega vedno znova ponavljati in postaja nadomestni, »da bi se z obrednimi žrtvami ubranila novega nasilja. Obredno žrtvovanje prinaša skupnosti mir in varnost.« (Petkovšek 2011, 16)

Nadomestna žrtev mora biti umorjena vsakič znova, saj le tako uspe množica ubežati pretečemu propadu. Žrtvovanje vedno znova prinaša v skupnost mir, žrtev pa del mitskih pripovedi, ki pa zakrivajo, da je bila žrtev umorjena. Osredinjajo se na posledico (pomiritev), medtem ko predhodno nasilje šifrirajo v govorico, v kateri je navzoče le še kot sled.

Mite bi lahko razumeli kot zgodbe o rojstvu ljudstev. Družbena struktura in hierarhija, rituali in prepovedi so vsi posledica časa, ko je žrtvena kriza prišla h koncu. Mit je kot igra, ki jo je arhaično božanstvo uzakonilo med ljudmi, in ko to umakne, ostanejo prepovedi in rituali. S tem je izvorni dogodek mita zunaj skupnosti, vendar hkrati ostaja v stiku z njo – ravno preko obreda. Božanstvo je v mitu razumljeno kot vzrok smrti in vir življenja: njegova vrnitev pa bi bila tragična (Dumouchel 2014, 31–35).

Po Girardu je mitska pripoved temelječa na žrtveni spravi lastna praktično vsem svetovnim ljudstvom, zaradi česar ne bi soglašal s kulturnim relativizmom antropologa Boasa, po katerem različnih kultur ni moč primerjati med seboj, bodisi po razvitosti bodisi vzrokih njihovega nasilja, ker naj bi bile plod čisto specifičnih kulturno-zgodovinskih okoliščin.

\* \* \*

Logika razreševanja nasilja s pojavom grešnega kozla je po Girardu lastna t. i. arhaični kulturi, ki »sega okoli štirideset tisoč let nazaj v preteklost in zajema okoli 95 odstotkov človeške zgodovine /.../. Njen obstanek je zagotavljal mehanizem 'grešnega kozla' – mehanizem naključne izbire žrtve, ki je nedolžna, a določena, da prevzame krivdo za

krizo, ko se začne nasilje kakor kužna bolezen širiti po skupnosti in ogroziti njen obstoj.« (Petkovšek 2011, 9)

Z »norostjo« arhaičnih družb<sup>6</sup> je po Girardu napravil konec dogodek, ki je zaznamoval potek človeške zgodovine in še posebno vplival na snovanje »zahodne civilizacije«: Kristusovo utelešenje in njegova smrt na križu. V delih sveta, ki so sprejeli Evangelij, je omogočil prehod iz arhaične v kristično družbo, v kateri je mehanizem grešnega kozla razkrinkan, s tem pa onemogočen cikel porajajočega se mimetičnega nasilja ter naknadne pomiritve.

Novost kristične dobe je v novem načinu razreševanja mimetičnih kriz, za kar ima po Girardovo zasluge naracija Biblije. Meni namreč, da je med bibličnimi pisci jasna težnja postavljanja na stran žrtve oz. zagovor žrtve pred nasilno množico (2003, 147). Biblična naracija je zaobrnjena, saj ni pisana s stališča zmagovalca, temveč poraženca. Takšnega narativnega obrata po Girardu ne gre jemati samoumevno, temveč kot svojevrsten zgodovinski obrat, ki navsezadnje utemelji obči civilizacijski obrat *forme mentis*: prepoznanje nedolžnosti žrtve in krivde morilcev (148).

Evangelij najbolj jasno razglasa nedolžnost žrtve, saj pišejo o Kristusovem trpljenju in ga zgodovinsko gledano postavljajo v čisto novo perspektivo. Judovsko-krščanska naracija je s to narativno radikalnostjo omogočila premik v nov zgodovinsko-kulturni modus, ki razkrinka logiko grešnega kozla ter na glavo postavi dotedanjo moč mita, krivdo za nasilje pa naprti nahujskani množici (164). Povedano na kratko: krščanstvo je s svojim razkritjem logike mimetičnega nasilja onemogočilo mehanizem, ki je prej umetno vzdrževal človeško kulturo in določal njeno razumevanje svetega.

Kristusov pasijon je z dokončnim razkrinkanjem »ontologije nasilja« opravil svojevrstno dekonstrukcijo arhaičnega pojmovanja svetega ter z njim povezanih ritualnih prohibicij in dolžnosti. Razkril je »človeškost« žrtve, ki prej v spirali nasilja

---

<sup>6</sup> Dihotomija med arhaičnimi in krističnimi družbami nikakor ne pomeni, da so bile predkrščanske kulture »podle«, saj je človeštvo ravno v grški, rimski in tudi drugih dosegalo svoje vrhove. Girardovo razlikovanje pomeni bolj to, da je s krščanstvom in njegovim sporočilom o trpljenju samega Boga-človeka prišlo do posebnega pogleda na nasilje in dostojanstvo človeka – tudi tistega na obrobju.

kot taka ni smela biti prepoznana, saj bi se s tem dejanje ustanovnega umora razkrinkalo v svoji demoničnosti in onemogočilo kolektivni transfer.

V prehodu iz arhaične v kristično družbo se je – kot obravnavano – prejšnji način razreševanja mimetičnega nasilja razkrinkal. Evangeliji so dokončno odstrli zaveso laži (nasilja) ter osvobodili žrtev iz rok preganjalcev. Na simbolni ravni se je zgodil civilizacijski premik, s čemer pa »arhaično« še ni bilo v celoti odpravljeno, še manj je bila ukinjena človekova mimetična nprav.

Če je človek ostal *homo mimeticus*, so del družbene resničnosti ostale tudi mimetične krize, ki pa so spremenile svojo govorico, še bolj pa izplet. Praviloma ne vodijo več v situacijo, ko bi pobesnela množica gnev usmerila proti eni žrtvi ter jo kasneje divinizirala.

Girard meni, da zahodno civilizacijo – v veliki meri porojeno iz krističnega – zaznamuje določena imunost pred najbolj nalezljivo obliko nasilja, ki je – mimetično (2013, 33). Sodobnost sicer označi kot *crescendo* mimetičnega rivalstva, vendar brez katastrofalnih izbruhov nasilja (Girard 2003, 285).

Sodobni svet po njegovo ohranja krhko ravnovesje, in to navkljub cikličnim pojavom družbenoekonomskih kriz, ki jim ni uspelo uničiti »tkiva družbe« ali povzročiti vsesplošnega mimetičnega nasilja. Pritiskov, kot smo jim priča danes, arhaične družbe ne bi bile zmožne prestat, saj bi mimetično nasilje kmalu vodilo v žrtveno krizo.

V nadaljevanju bo obravnavano, kako se mimetično nasilje odraža na področju družbenoekonomskih odnosov, in sicer tako v arhaičnih kot krističnih skupnostih. V kontekstu slednjih bo predstavljena nova logika mimetičnega rivalstva in razumevanja redkosti, ki ne vodi več v vsesplošne žrtvene krize, temveč postane eden od temeljev prostotržnega ekonomskega sistema, ki je v svetovnem merilu postal prevladujoč.

### **3. EKONOMSKA LOGIKA REDKOSTI IN MIMETIČNO NASILJE**

Razliko med arhaičnimi (v nadaljevanju primitivnimi) in krističnimi (v nadaljevanju sodobnimi) družbami v načinu razreševanja mimetičnih kriz ter posledičnega nasilja dobro ponazarjajo družbenoekonomska razmerja in njihova soodvisnost od pojava redkosti (pomanjkanja). Slednja je tesno povezana ravno z mehanizmom mimetične želje, zaradi česar Girardova teorija omogoča vpogled v razumevanje »ekonomskega nasilja«, kolikor je to povezano z reprodukcijo redkosti na osnovi mimetične želje (kar bo obravnavano v nadaljevanju).

Vendar se je najprej potrebno vprašati o glavnih značilnostih družbenoekonomskih odnosov v primitivnih in sodobnih družbah, saj v vsaki od njih mimetično nasilje privzema drugačen izraz. Za prve je značilna slaba razvitost produkcijskih odnosov in sredstev, zaradi česar je težko govoriti o ekonomiji primitivnih družb. Njihova značilnost so odnosi tesne solidarnosti, ki hkrati predstavljajo tudi kanal širitve mimetičnega nasilja. V teh družbah, kjer so žrtvene krize predstavljale končno posledico mimetičnega rivalstva, je lahko že pojav zmerne redkosti pomenil vznik žrtvene krize.

V sodobnih družbah, temelječih na kristični kulturi, je drugače. Njihova značilnost je prostotržni sistem in kompleksnost družbenoekonomskih odnosov ter to, da je mimetično rivalstvo postalo sredstvo ekonomskega napredovanja, saj je zgubilo končno posledico v nasilni razrešitvi ter postalo zamejeno v neka »pravila« ekonomskega mimetičnega rivalstva. Ekonomsko nasilje pa se je začelo izražati na različne načine; tako na ravni človeka (pregrehe) kot posledičnega ekonomskega izkoriščanja množice anonimnih »grešnih kozlov« kot poražencev mimetičnega rivalstva.

### **3.1 Solidarnost in nasilje v arhaičnih (primitivnih) skupnostih**

Za primitivne skupnosti je bila značilna socialna organiziranost na način solidarnosti, ki jo je sociolog Durkheim označil kot »mehansko«,<sup>7</sup> značilno za majhne in funkcijsko

---

<sup>7</sup> Nasprotna mehanski je »organska« solidarnost, ki je značilna za visoko razvite in funkcijsko diferencirane družbe, v katerih ne gre več za soodvisnost posameznikov v neki skupnosti, temveč za soodvisnost posameznih delov družbe, ki vzpostavljajo tako nekakšno sistemsko solidarnost.

nediferencirane primitivne skupnosti (2014, 102). Kot kohezivni mehanizem je zagotavljala zadostno preskrbljenost z dobrinami, preprečevala stanje redkosti ter zagotavljala preživetje skupnosti.

Solidarnost v primitivnih družbah je torej preprečevala pojav redkosti, kar je bilo možno tudi zaradi ne-obstoja privatnega prisvajanja dobrin in sredstev. Nemogoče je bilo doživeti stanje redkosti, saj je menjava dobrin potekala na način recipročnosti.<sup>8</sup> To se je še posebej kazalo kot brezpogojno deljenje preživetvenih dobrin (22).

Zaradi potrebe po preživetju skupnosti so bila solidarnostna razmerja nekakšen moralni imperativ, ki pa je izhajal iz določenega razumevanja svetega<sup>9</sup> kot dejavnika družbene ureditve, do katerega ne sme nihče zavzeti razdalje. Dolžnost solidarnosti, ki utrjujejo skupnost v soodvisne dele, tako vzpostavlja odnose, v katerih ni nihče zunaj (Dumouchel 2014, 38).

Na solidarnosti temelječa soodvisnost je imela zaradi te tesne povezanosti članov skupnosti za posledico »nezmožnost eksternalizacije« oz. zapustitve socialnih odnosov. Če je solidarnost s preprečevanjem stanja redkosti res ohranjala obstoj skupnosti ter s tem preprečevala vznik mimetičnega nasilja, pa je po drugi strani paradokсно ravno to olajšalo hitrejšo širitev mimetičnega nasilja.

Mehansko solidarnost primitivnih družb bi lahko primerjali z dobro povezanim sistemom cest, preko katerih se učinkovito prerazporejajo dobrine, vendar pa se po njih hitreje širi tudi mimetično nasilje. V stanju vsesplošne soodvisnosti je lahko že vsakršna razlika v posedovanju dobrin povod za vznik mimetične krize. Preskrbovalna povezanost je tako paradokсно olajšala širitev mimetičnega nasilja, vendar je bil glavni

---

<sup>8</sup> Karl Polanyi je ločeval tri vrste menjave, pri čemer sta za primitivne skupnosti značilni predvsem dve: 1) na način recipročnosti (vzajemna obveza med posamezniki in skupinami), 2) redistribucije (menjava dobrin glede na družbeno hierarhijo) in 3) trgovine (trgovski odnosi v pravem pomenu besede) (Novaković 1999, 417).

<sup>9</sup> Obravnavano je bilo, da je bilo sveto v arhaičnih skupnostih utemeljeno na ustanovnem umoru kot končni artikulaciji neobvladljivega mimetičnega nasilja. Ritualne prakse so služile kot afirmacija svetega oz. so bile kot nekakšno ognjišče, okoli katerega se je zbirala skupnost. Sveto pa je utemeljevalo tudi »horizontalni vidik«; odnose tesne solidarnosti kot sredstva preskrbljenosti ter zamejenosti skupnosti.

razlog te grožnje »strašnega« pravzaprav sama nerazkritost »ontologije nasilja«. Če pa »strašno« še ni bilo poznano, se z njim tudi ni bilo mogoče učinkovito soočiti, temveč je bilo vseskozi skriti dejavnik nasilja.

Ravno na primeru solidarnostne povezanosti primitivnih skupnosti se pravzaprav najbolj jasno pokaže vzajemni odnos med redkostjo (pomanjkanjem) in mimetičnim nasiljem. Po mnenju Dumouchela je bil namreč pojav redkosti v teh skupnostih komplementaren z vznikom mimetičnega nasilja ter posledičnim nastopom žrtvene krize, ki je nasilje usmerila na grešnega kozla (Dumouchel 2014, 25).

\* \* \*

Vendar pa se je za razumevanje vzajemnosti med solidarnostjo in nasiljem potrebno vprašati tudi po družbenoekonomskih značilnostih primitivnih skupnosti. Temu se je obširno posvetil antropolog Sahlins v študiji z naslovom *Ekonomika kamene dobe* (1999). V njej »ekonomski sistem« primitivnih skupnosti umešča v njihov širši kulturni kontekst, saj ekonomija kot taka ni bila nekakšna neodvisna dejavnost (trgovanja), temveč nediferencirani del širšega družbenega tkiva (Sahlins 1999, 10).

Strukturno gledano tako o neki 'arhaični ekonomiji' ni možno govoriti, saj v primitivnih skupnostih ni obstajala funkcijska diferenciacija glede na proizvodnjo ali menjavo. Predvsem sta bili v njih prisotni dve dominantni instituciji; družina in širša skupnost, medtem ko neke proizvodne ali izmenjevalne kompleksnosti ni bilo. Po Dumouchelu je takšen, na družinsko proizvodnjo vezan proizvodni sistem razpršen in neučinkovit, saj njegovi deli niso komplementarni, temveč odvečni (se podvajajo) (2014, 17). Vsaka enota je proizvajala neodvisno od vseh drugih v skupnosti, kar je vodilo v antiakumulacijski učinek.

Nadalje je delitev dela po mnenju Sahlinsa potekala skoraj izključno na podlagi spolne delitve, medtem ko so bila proizvodna sredstva nerazvita in slabo uporabljana (Sahlins 1999, 79–80). Proizvedeno je bilo večinoma namenjeno trenutni potrošnji oz. preživetju (preživetvene dobrine), ostalo pa blagovni (nedenarni) menjavi.

Kljub temu je taka – četudi neoptimalna – količina proizvodnje, ki jo je določalo načelo socialne solidarnosti in ne maksimizacija individualnih koristi, zadoščala nediferenciranim preživetvenim potrebam. Sahlin zaradi tega celo piše o »bogastvu« primitivnih skupnosti, kajti potrebe so bile (razen v obdobjih mimetičnih kriz) zamejene s skromno proizvodno zmožnostjo (27). Poleg tega je k relativni preskrbljenosti prispevala že obravnavana (mehanska) solidarnost na način koncentričnih krogov; jedro je tvorilo domače gospodinjstvo, pri čemer je izmenjava dobrin delovala po načelu »generalizirane recipročnosti« oz. čiste solidarnosti (daru) (220–237).

V širši skupnosti, plemenu pa je šlo za načelo »uravnotežene recipročnosti«, ki temelji na pričakovanem oz. enakovrednem protidaru. Bližajoč se zunanjemu krogu so pravila recipročnosti postajala še bolj določena, medtem ko je zunaj plemena veljala t. i. »negativna recipročnost«, kar je pomenilo obstoj predpisanih ne-solidarnostnih načel blagovne menjave (237–240).

Na odnose solidarnosti v teh skupnostih so vplivala tudi hierarhična razmerja in status, ki so legitimirali prejemanje ne-sorazmernega deleža dobrin, četudi to ni veljalo toliko za najbolj osnovne dobrine, kot je bila hrana. Slednja je spadala v kategorijo neizmenjevalnih dobrin in je kot taka predstavljala bistvo solidarnosti in tudi sam obstoj skupnosti. Za pomanjkanje hrane je v resnici veljalo, da so ga občutili vsi ali pa nobeden (264–268).

Solidarnostna struktura primitivnih skupnosti pa je bila najbolj na udaru v časih zaostrenih razmer, ki so v skupnosti povzročale redkost. V takšnih okoliščinah je prišla do izraza koncentrična zasnova solidarnostnih mrež oz. to, da se je ob poglobljanju krize solidarnostni krog sprva vse bolj ožil, na koncu pa povsem izničil.

Temu pritrjujejo tudi nekatere antropološke raziskave. Eno od njih je izvedel antropolog Firth med primitivno skupnostjo<sup>10</sup> na tihomorskem otoku Tikopia (2004, 65). Opazil je, da se je na začetku zaostrenih naravnih razmer znatno povečala solidarnost in deljenje hrane. Vendar pa je z zaostrovanjem razmer prišlo do krnitve obče plemenske

---

<sup>10</sup> Enačenje arhaičnih skupnosti s primitivnimi tudi v kontekstu sodobnosti je možno, ker so te ohranile nekatere lastnosti, ki so bile lastne arhaičnim, torej pred-krističnim družbam.

solidarnosti ter njenega prenosa na raven ožje družine oz. gospodinjstva (90–100). Če bi se krizne razmere še poglobljale, pa bi zlahka prišlo tudi do nasilnega razkroja skupnosti (ibid.).

Obstoj vezi solidarnosti v primitivnih skupnostih je bil v tesni soodvisnosti z obstojem zavesti o pravični prerazdelitvi dobrin ter konceptom moralno dobrega ali slabega. Študijo o tem je izvedel antropolog Radcliffe-Brown med pripadniki majhne otoške populacije na Andamanskem otočju v Indijskem oceanu. Pri njih je opazil dve izstopajoči lastnosti: 1) (kot že prej Firth) močno solidarnost ter dobro razvito socialno zavest oz. sistem moralnih pojmov o dobrem in slabem. Pomembna pa je bila ugotovitev, da 2) v skupnosti niso poznali koncepta »institucionalnega kaznovanja«, temveč zgolj zasebnega. Če je ena oseba poškodovala drugo, je bilo zgolj na strani poškodovanega, da se maščuje (1964, 52).

Girard je tako tudi na podlagi omenjenih antropoloških študij začel ločevati med privatnim in javnim maščevanjem ter prvega pripisal primitivnim, drugega pa institucionalno razvitim sodobnim družbam (2013, 17). V slednjih – nasprotno od prvih – obstajajo posebne družbene institucije, ki jim je dano pooblastilo za uporabo sile kot javnega oz. predpisanega maščevanja nad hudodelci.

Zaradi prevladujoče oblike »privatnega maščevanja« v primitivnih družbah Sahlins to primerja s Hobbesovim »naravnim stanjem<sup>11</sup>«, »v katerem pravica do bojevanja pripada posameznikom. /.../ Vsakdo hrani to možnost, ko se žene za večji dobiček ali slavo in brani svojo osebo in lastnino. Če in dokler ta razdrobljena moč ni podrejena kolektivni avtoriteti, je trdil Hobbes, ne bo zagotovila za mir« (1999, 212–213).

Zaradi dejavnikov tesne povezanosti in »privatnega maščevanja« Dumouchel meni, da so bile primitivne skupnosti pravzaprav nezmožne zares zaježiti nasilje, še posebno, če se je to le nekoliko bolj razširilo (2014, 50). Po njegovo so bile te skupnosti kos le bolj obrobni pojavom nasilja, ne pa denimo mimetičnemu nasilju kot posledici pojava redkosti (pomanjkanja).

---

<sup>11</sup> Gre za koncept naravnega stanja, ki ga je v svojem delu *Leviathan* (2006) obravnaval politični filozof Hobbes.

Nasprotno od arhaičnega »privatnega maščevanja« je v kristični družbi prišlo do pojava institucionalno zamejenega »javnega maščevanja« kot posledica družbeno-institucionalnega razvoja na temelju razkrite logike mimetičnega nasilja. Vse to pa je – kot omenjeno – pomembno prispevalo k vzponu novoveškega prostotržnega družbenoekonomskega modela. Vendar pa primerjava med pojavom mimetičnega nasilja v primitivnem in sodobnem družbenoekonomskem sistemu terja predvsem navezavo na problem redkosti v »post-žrtvovanjski« ekonomiji, kar bo obravnavano v naslednjem poglavju.

### **3.2 Mimetično nasilje in ekonomija v krističnih (sodobnih) družbah**

Judeo-krščansko razkritje logike žrtvene sprave je omogočilo vpogled v »zakulisje nasilja« ter pomembno vplivalo na spremembo družbenoekonomskih odnosov, saj so bili ti povezani tudi s specifičnim razumevanjem svetega. Posledica preobrata je bila »desakralizacija«<sup>12</sup> družbe kot izguba ukoreninjenega modela za razreševanje mimetičnega nasilja, zaradi česar je po Girardu prišlo do novega družbenega stanja obvladanega nasilja.

Po mnenju Dumouchela je »desakralizacija« privedla do dveh posledic, ki sta pripomogli k dolgoročnemu prehodu od primitivnega modela skupnosti<sup>13</sup> k sodobnemu liberalnemu oz. prostotržnemu družbenoekonomskemu sistemu: 1) sistematične oddaljitve od tradicionalnih ritualnih prepovedi ter 2) pojava redkosti kot posledice zapustitve dolžnosti solidarnosti<sup>14</sup> (2014, 34).

---

<sup>12</sup> Z izrazom »desakralizacija« je mišljena opustitev razreševanja mimetičnega nasilja s pojavom grešnega kozla.

<sup>13</sup> Primitivne skupnosti kot take seveda obstajajo tudi danes. Takšne so denimo od večinskega prebivalstva ločene plemenske skupnosti v Afriki, Oceaniji in drugod. Opazka govori o prehodu kot predpostavki uveljavitve judeo-krščanskega modela, pri katerem pride do drugačnega načina razreševanja mimetičnega nasilja.

<sup>14</sup> Opustitev dolžnosti solidarnosti je predpostavka, če sta bila arhaično razumevanje svetega in pojav solidarnosti neločljivo povezana. Kar pa ne pomeni opustitve solidarnosti kot intersubjektivne kategorije vzajemne pomoči na različnih ravneh družbene stvarnosti.

Opustitev tradicionalno razumljene solidarnosti je pomenila, da so potrebe začele presegati količino razpoložljivih dobrin oz. ni bilo več možno zadostiti željam vseh. Po Dumouchelu je redkost postala pravzaprav osrednja družbenoekonomska kategorija post-arhaičnih in predvsem sodobnih družb – podobno kot je solidarnost povezovala primitivne skupnosti (35–39).

Pravzaprav je potrebno ta obrat motriti v več ozirih. Najprej v odnosu redkosti do njenega nasprotja – obilja, kot neomejene količine razpoložljivih dobrin. Če bi prevladovalo slednje, (ekonomske) dobrine sploh ne bi obstajale, prav tako ne bi bilo redkosti. Posledično pa prav tako ne bi bilo potrebe po študiju ekonomije kot »vede o alokaciji redkih sredstev«, saj tudi ekonomski trg ne bi obstajal (Samuelson in Nordhaus 2009, 26).

Če privzamemo, da je z opustitvijo tradicionalne *dolžnosti* solidarnosti (ekonomsko gledano) nastopila redkost kot osrednji določevalec družbenih razmerij, je ekonomski trg (in z njim ekonomija) pridobil ključno vlogo pri razporejanju ekonomskih dobrin na podlagi vzajemnega odnosa med ponudbo (količino proizvedenega) in povpraševanjem (ibid.).

Girardova teorija zaradi teorije mimetične želje omogoča vpogled v logiko povpraševanja, slednjega namreč ne utemeljujejo zgolj objektivne, temveč predvsem subjektivne potrebe.<sup>15</sup> Večja količina razpoložljivih dobrin privede do povečanja subjektivnih potreb, kar se da dobro pojasniti z logiko mimetične želje (Dumouchel 2014, 11).

---

<sup>15</sup> Tukaj je predpostavljena delitev na subjektivne in objektivne potrebe. Za prve je značilno, da so povezane s psihološkimi oz. sociološkimi kategorijami (npr. družbeni status), medtem ko so druge predvsem fiziološke (npr. potreba po hrani). Mimetična želja se v splošnem povezuje s subjektivnimi potrebami. Podobno kot pri potrebah velja ločnica tudi med subjektivno in objektivno vrednostjo. Prvo določajo psihosocialni principi pripisovanja vrednosti, na kar vpliva tudi mimetična želja. Druge pa določa predvsem proizvodna vrednost dobrine.

Večja količina ekonomskih dobrin skratka ne ukinja redkosti, saj v ozadju nenehno deluje socialnopsihološki mehanizem *mimesis*, ki vpliva na nenehno novo porajanje subjektivnih potreb. Kot omenjeno, je po Girardu narava želje predvsem mimetična, njenega nosilca pa lahko imenujemo *homo mimeticus* (127).

Po teoriji mimetične želje naša dejanja v družbenoekonomskih odnosih niso avtonomna, ampak v veliki meri odvisna od izbire drugih, kar pomeni, da je za mimetično željo značilna trikotna struktura (Anspach 2004, 184). Subjekt si želi objekta, ki privablja poglede občudovanja, spoštovanja in ljubezni drugih.<sup>16</sup> Takšna socialna strukturiranost želje pa na osnovi zavisti in sovraštva povzroči izjemno nalezljivost mimetičnega rivalstva, celo tako, da je zmožno zajeti celotne skupnosti<sup>17</sup> (Steinmar-Pösel 2005, 72).

Vloga ekonomske aktivnosti oz. proizvodnje novih dobrin je preprečevanje sprewnitve mimetičnega rivalstva v neobvladljivo nasilje (75). Vendar nove dobrine na trgu že ustvarjajo novo redkost, saj nekatere postanejo bolj zelene in povzročijo »inflacijo povpraševanja«. Dobrene s takšnim učinkom je možno imenovati »pozicijske«, saj tistim, ki jih posedujejo, zagotavljajo zeleni 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 oz. 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-želje<sup>18</sup> (Potolsky 2006, 147). Girard ločuje med vrstama mediacije: notranjo in zunanjo (1965, 9).

---

<sup>16</sup> Posameznikovo vključenost v odnose tekmovalnosti, zavisti in borbe za socialni položaj potrjujejo tudi empirične raziskave na področjih socialne psihologije, ekonomije in nevroznanosti, ki nam odstirajo razumevanje vloge čustev v ekonomskem obnašanju (Gächter in Thöni 2005, 62).

<sup>17</sup> Kasneje bo pokazano, da razširitev mimetičnega nasilja na vse pripadnike neke družbe preprečuje ravno vlogo redkosti v sodobnih liberalnoekonomskih družbah.

<sup>18</sup> Objekt-želje je tista dobrina, ki si jo želi drugi (mediator) in katerega željo posnemam.

Pri zunanji je mediator-želje<sup>19</sup> krajevno ali časovno tako oddaljen, da ne more postati mimetični rival, saj med imitatorjem in mediatorjem-želje ne pride do stika ali bližine. Kot primer navaja Girard Don Kihota, katerega mediator-želje je vitez iz srednjeveških romanc, vendar pa zaradi oddaljenosti oz. fiktivnosti ne more postati njegov rival (10).

Pri notranji mediaciji je drugače, mediator-želje lahko postane kdorkoli v neposredni bližini in sproži plaz mimetičnega rivalstva in posledično nasilja. Bližina rivalov sedaj zlahka povzroči, da se razkrivanje novih želja zlahka razvije v rivalsko posnemanje. V takšnih odnosih je sleherno razkrivanje želja s strani nekoga že ustvarjanje ovir za pridobitev objekta-želje, saj bodo na podlagi razkritja k temu cilju sedaj stremeli tudi drugi rivali. Prava strategija za dosego uspeha (pridobitev objekta-želje) je po Girardovo tako »disimulacija«; skrivanje želja oz. pretvarjanje, da ne obstajajo (107).

Dober primer za tako notranjo kot zunanjo mediacijo je po Girardu marketing, saj spretna reklame ne skušajo prepričati, da je nek izdelek boljši, temveč da je zelen od drugega (102). Oglaševalci se zanašajo na zunanjo mediacijo takrat, ko v svojih oglasnih sporočilih uporabijo znane osebnosti ter jih povežejo z nekim izdelkom. Notranjo mediacijo pa uporabljajo v primeru, ko v oglasih nastopajo »običajni ljudje«, kar povzroči »mimetično nivelizacijo« oz. to, da željo posreduje ravno 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 lastna prostotržnemu gospodarstvu – hitro spremenljivost povpraševanja na podlagi zamenljivosti objekta-želje. Mediacija je proces, ki denimo preko marketinga močno sooblikuje liberalnoekonomsko logiko ponudbe in povpraševanja in preko »inflacije potreb« vpliva na nenehni občutek subjektivnega pomanjkanja (redkosti).

\* \* \*

Podobno kot je redkost soodvisna od mimetične želje, pa velja to tudi za odnos slednje do »zasebne pregrehe« – predvsem zavisti. Girard (1961) o njej razmišlja v svojih

---

<sup>19</sup> Mediator-želje je tisti, ki pri imitatorju navdihuje neko željo.

literarnih analizah, predvsem Stendhalovih in Tocquevillovih besedil. Zavist je povezal z notranjo mediacijo, in sicer s fazo, v kateri se imitator in mediator-želje zaobrmeta drug proti drugemu (postajata dvojnika) ter zapostavita sam objekt-želje.

Girard umešča zavist v trikotno strukturo želje kot »mediatorja« mimetičnega rivalstva. Je posledica zaostrovanja mimetične želje, ki preko »mimetične sinhronizacije« sčasoma vodi v ukinitve vsakršnih razlik. Lahko bi rekli, da je zavist rezultat intersubjektivno pogojenega mimetičnega procesa in hkrati tudi njegov *salto mortale* – pogoj, da se rivalstvo sprevrže v vrtinčasto nasilje.

Drugače je o zavisti pisal sociolog Schoeck (1969). Po njegovo gre predvsem za psihološko lastnost in kot tako inherentno človeku, ne glede na kulturo ali obdobje (269). Še posebno se ta določenost razvije na podlagi rivalstva med pripadniki ožjega sorodstva v zgodnjem obdobju odraščanja. Schoeck meni, da pri zavisti ne gre zgolj za onemogočanje rivala, temveč prav tako za zmožnost v cilj usmerjene samouničevalnosti. Torej za to, da je rival pripravljen sam utrpeti škodo, če bi s tem onemogočil svojega nasprotnika (Dumouchel 2014, 120). To že nakazuje naslednji sociologov poudarek; asimetričnost zavisti oz. njeno uperjenost od zavistneža proti žrtvi (8).

Nakazano je že bilo, da mimetična teorija nasprotno dojema zavist v njeni simetričnosti, saj poglobljanje mimetičnega rivalstva povzroči, da postanejo udeleženci enaki tudi v – zavisti. Girard je izhajajoč iz te izenačitve zavračal, da bi bil eden od zavistnežev sčasoma zmagovalec, kajti slej ali prej vsi postanejo poraženci (Dumouchel 2014, 121).

Razlika med Schoeckovim in Girardovim razumevanjem zavisti tako velja predvsem glede vprašanja družbene umeščenosti zavisti ter mehanizmov, ki jo zamejujejo. Za prvega je zavist prvotno psihološki, medtem ko za drugega predvsem socialni pojav. Kot zamejevalni mehanizem pa Schoeck za razliko od Girarda izpostavlja pojav grešnega kozla ter z njim povezano institucijo svetega (ibid.).

Četudi je zavist vzajemna z mimetičnim nasiljem v vseh človeških obdobjih, pa Girard pojmovno sosledje zavisti, ljubosumja in »praznega sovraštva« v analizi Stendhalovih

besedil vseeno bolj povezuje s sodobnostjo. Meni celo, da je do tega prišlo skupaj z vzponom novoveškega načela družbenopolitične enakosti, ki je legitimirala »vsesplošno nečimrnost« (Girard 1965, 14).

\* \* \*

Če je bilo nakazano, da je zavist eden od pomembnih dejavnikov pri zaostrovanju mimetičnega rivalstva, pa se s tem navezujemo tudi na njeno vlogo v razvoju post-arhaičnih prostotržnih družbenoekonomskih odnosov. Za tradicionalne oz. primitivne družbe je bilo omenjeno, da so odnosi tesne solidarnosti ohranjali ekonomsko enakost ter s tem (začasno) preprečevali vznik razdiralne moči zavisti in zasebnih pregreh.<sup>20</sup>

Ravno prehod v kristično obdobje je paradokсно omogočil vznik ekonomske neenakosti, saj je bila s Kristusovo spravno žrtvijo po Girardu razkrita logika nasilja, kar pa je pomenilo, da z zavistjo okrepljeno mimetično rivalstvo ni več ogrožalo celotne družbe. Takšna zaobrnitev pa je vsaj posredno vplivala na razvoj novih proizvodnih in izmenjevalnih načinov – denimo novoveškega prostotržnega ekonomskega sistema.

Z razkrinkanjem mimetičnega nasilja se je začela rahljati tudi brezpogojna soodvisnost, v kateri je lahko že zmerno pomanjkanje pahnilo ljudi v spiralo nasilja. Vendar sama zavist s preходом v nov družbenoekonomski modus, ki se razvije v kristični dobi, ni bila odpravljena, temveč se je začela drugače manifestirati. V soodvisnosti z mimetično željo je paradokсно postala celo eden od dejavnikov ekonomskega napredka.

Rekli bi lahko, da so se tako zasebne pregrehe kot mimetična želja začeli v ekonomiji kazati preko osebnega interesa, ki je postal ena od ključnih kategorij prostotržnega ekonomskega sistema. Na družbeni ravni osebni interes označuje množico posameznikov, ki stremijo po zadovoljevanju lastnih koristi ter s tem izgrajujejo ekonomski sistem. Mimetično rivalstvo pri tem ni več začetek neobvladljivega nasilja, temveč usmerjen proces, v ozadju katerega je želja biti tržno uspešnejši od rivala.

---

<sup>20</sup> Kot »zasebni grehi« so mišljeni: napuh, pohlep, zavist, lakomnost, nečistost, požrešnost, lenoba. V obravnavi izpostavljam predvsem zavist, ki dobro ponazarja logiko »ekonomskega nasilja«.

V okviru subjektocentričnih in vse bolj monetiziranih družbenoekonomskih odnosov je prišlo tudi do osamosvajanja posameznika kot legitimnega nasledovalca lastnih koristi. Poudarjanje osebnega interesa se je povezovalo z vznikom zavesti o posamezniku kot nosilcu določene suverenosti, zaradi česar je vse bolj postajal avtonomni izvajalec ekonomske vloge, kar se razume v navezavi z ostalimi področji<sup>21</sup> v procesu novoveškega »odčaranja sveta«, to pa se je naposled začelo kazati tudi v sferi proizvodnih<sup>22</sup> oziroma družbenoekonomskih odnosov.

Osebni interes pa bi v kontekstu mimetične želje lahko opredelili tudi kot težnjo po zadovoljevanju objektivno in subjektivno pogojenih potreb, kar v perspektivi mimetične želje pomeni njihovo neomejenost. Pri obravnavi mimetične želje je bilo nakazano, da se te nenehno porajajo ter so pravzaprav gonilo prostotržnih družbenih odnosov, saj težijo k optimalni proizvodnji dobrin, po katerih je povpraševanje, hkrati pa tudi nenehno porajajo redkost, ki je povod novih želja in samega nasilja.

V obdobju, ko je prostotržni sistem postajal prevladujoč ter se je osebni interes vzpostavljal kot osrednji smoter v družbi redkih dobrin, je to sprožilo nelagodje med takratnimi filozofi in družbenimi kritiki, ki so v diktatu (ideologiji) sledenja lastnim koristim videli nevarnost razkroja družbe oz. simptom vsesplošne ekonomizacije družbenih razmerij.

Eden teh je bil škotski filozof Ferguson (ki je v tržni družbi videl tudi prednosti). Lucidno je zapisal, da človek v prostotržni družbi včasih deluje kot samostojno in samotno bitje; našel je namreč objekt, zaradi katerega stopa z drugimi v konkurenco ter z njimi ravna kot bi s svojim govedom in zemljo, zavaljo dobička. »Mogočni stroj, za katerega smo mislili, da tvori družbo, v resnici bolj povzroča neskladje med njenimi

---

<sup>21</sup> Vprašanje osebnega interesa je potrebno vpisati v celoten okvir novoveškega osamosvajanja subjekta kot nosilca spoznanja, povzročitelj in pokazatelj česar je bila tudi kartezijanska filozofska zaobrnitev.

<sup>22</sup> Denimo v navezavi na vprašanje spreminjajočih se proizvodnih odnosov oz. funkcijske diferenciacije kot delitve dela v ozko specializirane naloge. Slednje je poleg večje učinkovitosti proizvodnega sistema prispevalo tudi k znanemu »problemu alienacije«; odtujitve delavca od delovnega procesa kot celote in njegove podreditve v nekakšen »stroj« za opravljanje nalog.

člani oz. umetno ohranja odnose med njimi, kljub temu, da vzajemne naklonjenosti ni več.« (Ferguson 1966, 169)

Podobno kot Ferguson se je spraševala tudi kopica mislecev v obdobju vzpona industrijske družbe. Ti so se bali, da bi osebni interes lahko zavladal vsem družbenim poljem ter družbene odnose preoblikoval v koristoljubnost ter rivalstvo, s tem pa pokončal vrlino kot njihovo »najstvo«. Povedano drugače, bali so se, da bi odnosi redkosti, s tem pa nasilja začeli tvoriti ekonomsko paradigmo. Marx je za takšno družbo menil, da v njej »ni preostala med dvema človekoma nobena druga vez kot goli osebni interes oz. brezbrizno gotovinsko plačilo.« (Marx, v: Horne 1981, 553)

Vse bolj se je torej postavljalo vprašanje, kako moralno opravičiti družbo, ki spodjeda vezi družbene in moralne vzajemnosti. V ozadju kritike osebne interesa pa je bilo tudi prepoznanje, ki se dodobra navezuje na mimetično željo. Namreč, da osebne interesa ne vodi zgolj zadovoljevanje materialnih potreb, temveč želja po priznanju s strani drugega, kar pa je ravno logika mimetične želje.

V zvezi s to je namreč objekt-želje pojmovan v odnosu do pripisanega družbenega statusa, ki ga poseduje mediator-želje. Sledenje lastnim koristim ni ne-socialno udejanjanje lastnih interesov, temveč rivalstvo kot omogočanje lastnega »statusnega preživetja«. In ravno preko tega *amour propre* pridejo do izraza tudi napuh, zavist, domišljavost in ostale pregrehe (ibid.).

Želja po prisvajanju subjektivno vrednih dobrin je nenehna, saj se te tudi stalno pojavljajo, zaradi česar moralni problem prostotržne družbe ni zgolj v nasprotju med osebnim interesom in družabnostjo, temveč v »konfliktu med različnimi vidiki družabnosti, med skrbjo za dobro drugega kot njegovo mnenje. Povezano je torej z načinom, kako lahko rivalstvo za bogastvo postane problem zavisti, prav tako pa domišljavosti in pohlepa.« (554)

\* \* \*

Kljub številnim kritikam prostotržnih družbenih odnosov in s tem povezane ekonomizacije družbe pa so nekateri filozofi menili, da je ekonomska rast posledica

ravno (odgovornega) zasledovanja osebne interesa, ki učinkuje ekonomsko-motivacijsko. Če so nasprotniki v osebnih interesih dojemali kal koruptivnosti ter nasilja, pa so zagovorniki ravno v prostotržnem »sistemu želje« videli možnost za vzpon družbe obilja in miru kot posledice samodejnega tržnega usklajevanja mnogoterih želja (552).

Eden od vplivnih zagovornikov osebne interesa je bil francoski filozof Montesquieu, ki je sicer res svaril pred »monetizacijo« medčloveških odnosov, vseeno pa menil, da je naravni učinek trgovanja, da vodi k miru (Hirschman 1997, 80). Podobno so menili prvi filozofi prostotržnega sistema, ki so v osebnem interesu ali celo »zasebnih pregrehah« videli pomemben dejavnik za (ekonomsko) izpopolnjevanje družbe. Mandeville je takšen pogled strnil v kratki in povedni obliki: »*private vices, public benefits*«<sup>23</sup> (Mandeville, 2010).

Menil je, da se ekonomski napredek ne zgodi prvotno kot posledica neke vrline, temveč nasprotno – zasebne pregrehe, ki paradokсно povzroči javno korist. Pregrehe spodbujajo ekonomsko aktivnost s tem, ko si nekdo želi prisvojiti vse več dobrin, pri tem pa nehote »proizvaja« tudi pozitivne družbenoekonomske posledice (zaposluje delavce, troši denar itd.). Trošenje za užitek in luksuzne dobrine so po njegovo bistveni del vsakega ekonomskega sistema.

Zavist, denimo, po njegovo odvrča ljudi od lenobe in apatije ter jih spodbuja k posnemanju in koristnemu delu (2014, 12). Podobno je menil za napuh in domišljavost, ki naj bi bili gonilni sili trgovanja in proizvodnje, kljub temu je priznaval, da so iste pregrehe tudi vzrok družbenih krivic in nasilja (ibid.). Mandeville je resda menil, da so ljudje zmožni pristne vzajemne pomoči, še vseeno pa dodajal, da prevladuje s pregrehami podkrepljena skrb za lastno dobrobit in stremljenje po dobremu mnenju s strani drugega (Horne 1981, 555). Drugače povedano, človeška razmerja določa rivalstvo za družbeni status, ki stremi k doseganju prepoznavnosti kot redke dobrine (556).

---

<sup>23</sup> Zasebni grehi, javna korist.

Mandeville je zavist dojemal kot enega najmočnejših vzgibov za človeško (ekonomsko) delovanje. Dojemal jo je kot z napuhom in domišljavostjo tesno povezano človeško lastnostjo, ki v sreči drugega najde povod za žalost (2010, 10). Prav tako pa v uspehu drugega vidi grožnjo in si ga tako zada izriniti z lastno dejavnostjo.

Tudi sam je bistroumno prepoznaval razliko v manifestaciji zavisti med primitivnimi in sodobnimi družbami. Če je po njegovo zavist v primitivnih družbah dokaj hitro vodila v odkrito fizično nasilje, pa je v sodobni »družbi vljudnosti« spremenila svoj modus ter se začela drugače kazati<sup>24</sup> (Mandeville 1924, 136).

Mandeville je odnose »rivalstva za prepoznanje« bolj umeščal v urbano družbo prostotržnih proizvodnih odnosov, kjer ne gre več zgolj za borbo za preživetje, ampak postane družba nekakšen oder primerjanja, obrekovanja in rivalstva, zaradi česar med drugim luksuzne dobrine in moda pridobijo toliko večji pomen (ibid.).

V takšnem okolju, ki postane nekakšna arena primerjanja, vse bolj prihaja do izraza »eksczesna potrošnja«, ki izhaja ravno iz primerjanja in subjektivno porajajočih se potreb. Je težnja po preseganju rivala, vendar hkrati to ostaja nezmožnost; pretirana potrošnja in luksuzne dobrine ustvarjajo nove subjektivne potrebe. Mandeville je menil, da lahko ekonomija dobro deluje ravno s spodbujanjem takšne potrošnje, pri čemer zavist, domišljavost in napuh ta učinek le krepijo (Horne 1981, 556).

Nikakor Mandeville takšnega stanja ni moralno opravičeval, saj je pregrehe označeval za »nadloge in pošasti«, ki pa so po njegovo potrebne »zavoljo zagotavljanja spodobnega preživetja množice revnih delavcev.« (Mandeville 1921, 355) Nenehno porajajoče se subjektivne potrebe po »statusnih dobrinah« ohranjajo proizvodnjo v delovanju preko zagotavljanja povpraševanja po vedno novih dobrinah.

Ravno takšno delovanje ekonomije, na temelju vedno novih potreb in statusnega rivalstva, je napeljalo Mandevilla k tezi, da v moralnih problemih ekonomije istočasno tiči možnost njenega napredovanja; da je torej v privatnih pregrehah tudi kal javne

---

<sup>24</sup> Takšno Mandevillovo opažanje se zelo dobro vklaplja v Girardovo razlikovanje med arhaično in kristično družbo. V slednji namreč zavist obstaja še naprej, vendar se spremeni njen izraz.

dobrobiti (Horne 1981, 557). Menil je celo, da bi bilo škodljivo, če bi uredili družbo v skladu z vrlino, kajti v takem primeru ne bi mogli pripraviti mož k vztrajnosti ali tveganim početjem (Mandeville 1921, 332–333).

Čeravno je po njegovem pravo zadovoljstvo v odmaknjenosti od sveta in zamejenih željah po materialnih dobrinah, se Mandeville nadalje sprašuje, »kako bi takšna početja koristila ali prispevala k bogastvu, slavi in posvetni veličini narodov« (333). Nasprotno pa je v zavistnežu nenehna težnja po samopotrjevanju, ki se kaže sčasoma tudi v neki javni koristi.

Obravnavani avtor je bolj konkretno izpostavil tri načine, s pomočjo katerih je možno osebni interes usmeriti v javno korist. Prvi je s pomočjo zakonodajne moči vlade kot zamejitve negativnih posledic osebnega interesa. Drugi je zbujanje zavedanja, da je končni rezultat posledica truda vseh vpletenih, četudi vpleteni v delovni proces, ki išče osebnih koristi, opravlja le svoj del naloge. Tretja možnost družbenega nadzora pa po Mandevillu izhaja iz *amour propre* ter želje, da bi takšno mnenje z nami delili tudi drugi (Horne 1981, 557).

Zadnji način je Mandeville poudarjal še posebej, saj posameznikovo stremljenje po biti cenjen s strani drugih pomeni delovanje tudi v njihovo korist, zaradi česar osebni interes v resnici ne more biti docela v nasprotju s splošno koristjo, pa čeprav človeške pregrehe vidi tudi kot del zgodbe ekonomskega vzpenjanja in ne (le) pogube.

Mandevillu je s tem obratom uspelo bistroumno pokazati na »moralno ontologijo« in s tem tudi na dileme prostotrnega sistema, v katerem vladajo odnosi rivalstva za redke dobrine. Zasebne pregrehe niso neka abstraktna kategorija, temveč imajo konkretne, paradoksnе pozitivne družbenoekonomske posledice.

Njegova opažanja so bila deležna številnih kritik zaradi zapostavljanja pomena vrline ali celo religije v javnem delovanju in družbenoekonomskem napredku. Gotovo je Mandevillovo delo simptom obdobja, ko se je prostotržni sistem tudi simbolno začel osamosvajati kot »alokacijski« mehanizem, in tako pravzaprav »ekonomiziral« same odnose. Iz česar pa je izhajalo tudi, da naj ekonomiji ne bi bilo več potrebno »gledati

pod prste«, saj sama in neodvisno od moralnih načel skrbi za družbeno blaginjo in mir, pa četudi so v ozadju »zasebne pregrehe«.

Kljub kritikam so Mandevillovi argumenti izpostavili in v novi luči prikazali problem razmerja med družbo in moralo ob razcvetu novoveškega kapitalizma v 18. stoletju. V tem smislu je naloga reševanja morale iz Mandevillovega primeža postala enakovredna reševanju prostotržne družbe od njenih moralnih pomanjkljivosti. Mandevillovi kritiki in zagovorniki prostotržne družbe so morali pokazati, da lahko ekonomska aktivnost vznikne na osnovi motivacij, ki niso omadeževane s pregreho.«<sup>25</sup> (557)

Eden teh, na katere je Mandevillova misel močno vplivala, je bil filozof in ekonomist Adam Smith. S svojim epohalnim delom *The Wealth of Nations*<sup>26</sup> (1776) spada med utemeljitelje klasične prostotržne ekonomske teorije. Za razliko od predhodnika je Smith manj poudarjal moralno zapadlost osebnega interesa. V delu *The Theory of Moral Sentiments* (1759) je o človeški naravi tako zapisal, da »ne glede na to, koliko je človek sebičen, obstajajo v njegovi naravi določena načela, ki spodbujajo zanimanje za prihodnost drugih.« (2002, 11)

Pravzaprav je za Smitha značilen »moralni realizem«, ki sicer prepoznava pomen vrline oz. naklonjenosti, hkrati pa izpostavlja, da so lahko družbeni odnosi »med različnimi ljudmi in trgovci vzpostavljeni na občutku koristnosti, brez kakršnekoli vzajemne ljubezni ali naklonjenosti« (100). Po Smithovo tako vprašanje, ali bomo dobili večerjo, ni odvisno od prijaznosti mesarja, peka in pivovarja, temveč predvsem od njihovega osebnega interesa po dobrobiti (1976, 26–27).

---

<sup>25</sup> To vprašanje bi v navezavi na temo naloge lahko postavili tudi kot: je mogoče osebni interes in ekonomsko motivacijo argumentirati zunaj polja ontologije nasilja oz. njegovih sestavnih delov (kot sta zavist in napuh)?

<sup>26</sup> Smith se umešča v obdobje industrijske revolucij ter spada med utemeljitelje klasične politične ekonomije. Med drugim je postal znan po zagovoru načela nevidne roke, ki pomeni, da tržni mehanizem deluje v dobro vseh takrat, ko vsak udeleženec zasleduje svoj osebni interes.

Kot poprej Mandeville je tudi Smith dajal velik pomen osebnemu interesu kot obliki ekonomske motivacije, vendar ga je hkrati hotel rešiti njegove pogojenosti s pregreho. Četudi je Smithu do neke mere uspelo opravičiti moralnost osebnega interesa v prostotržnih odnosih, pa je pravzaprav temeljni problem zavisti in drugih pregeh kot skritih vzgibov osebnega interesa nekoliko obšel.

Bolj konkretno je Smith izpostavil nekaj razlogov, zaradi katerih lahko uspešna prostotržna družba svoj obstoj utemelji na vrlini in ne le na pregrehi (Horne 1981, 561):

- Prvi razlog je videl v človekovi naravni težnji po delovanju za dobrobit in ohranitev družbe (Smith 2002, 90). Sledeč temu bi bila omejitev ekonomskega motiva v ozko polje iskanja osebnih koristi nerazumevanje *celote* človeške narave, ki jo določajo tako strasti kot razum.

- Nadalje je Smith menil, da so nekatere oblike osebnega interesa bodisi moralno dobre bodisi nevtralne, ne pa tudi škodljive oz. pregrešne. Osebni interes, denimo, ki nima škodljive posledice za drugega, je za Smitha moralno nevtralen (Horne 1981, 562). *Določen* osebni interes je tako dober ter ga je v človeka vsadil sam Bog kot pomagalo pri skrbi za lastno življenje (561).

- Nazadnje pa je osebni interes zagovarjal s tem, da uspešno delovanje prostotržnega sistema terja prisotnost določenih vrlin, kot so poštenost, moralnost in skrbnost (562). Kar pravzaprav pomeni, da prostotržna družba daje pomen vrlini, ampak ne zaradi nje same, temveč dobrega učinka na poslovanje (563).

Navkljub poskusom, da bi osebni interes rešil pregrehe, je Smith realistično prepoznaval, da sta za *conditio humana* velikokrat bolj kot vrlina značilna domišljavost ali zavist (Smith 2002, 61). Podobno kot Mandeville je prepoznaval vlogo, ki jo ima pri osebnem interesu primerjanje; je tako povod pohujšanja kot ekonomskega naprezanja.

Želje se namreč porajajo iz primerjanja in so po Smithu – podobno kot pri Girardu – družbeno pogojene. Primerjanje vzbudi občutek manjka oz. razlike med redkostjo in obiljem, ki je subjektivno pogojena. Posledica je zaobrnitev človekove predstave zmožnosti na užitek in blagostanje drugega, kar pa pomeni že okoliščino za vznik zavisti kot motivatorja ekonomske aktivnosti (Horne 1981, 564).

Mediator (ekonomskih) želja so po Smithu premožni in prepoznavni, ki v ljudeh sprožajo zaporedje primerjanje-zavist-manko-želja-motivacija.<sup>27</sup> Najpomembnejši razlog občudovanja premožnih je, da so opaženi. Ljudje tako stremijo in delajo, da bi postali opaženi predvsem iz motiva primerjanja in želja (ibid.). Obstoj, predvsem pa *zavedanje* ekonomskih razlik je tako generator ekonomskega nasilja, saj množico navdaja s frustracijo in požene v nevarno ekonomsko rivalstvo, kjer ne morejo biti vsi zmagovalci. Smith je zaradi takšnih posledic primerjanja menil, da »je poudarjanje razlik med eno in drugo trajno situacijo velik vir bede in nereda v človeškem življenju.« (Smith 2002, 173)

Izhod iz tega »začaranega kroga« bi bil po Smithu v neki sprijaznenosti posameznika z lastnim družbenim položajem ter zavedanjem, da resnična dobrobit ni odvisna od materialnega blagostanja. Vendar pa tega ni realistično pričakovati, predvsem »zaradi moči nezadovoljstva, ki izhaja iz zavisti in domišljavosti« (Horne 1981, 564).

Navkljub Smithovemu poskusu, da bi rešil »etos ekonomije«, pa se je na nekaterih mestih zelo približal Mandevillu in njegovi razlagi delovanja ekonomije kot »zasebne pregrehe, javne koristi«. Podobno je bil tudi velikokrat v soglasju z Girardovo teorijo mimetične želje in njeno vlogo v prostotržnem rivalstvu, predvsem v bistvenem prepoznanju, da so želje pogojene družbeno in so hkrati vir nasilja.

Vsekakor Smith ni problematiziral osebnega interesa ter tekmovalnosti za redke dobrine, saj navsezadnje ravno to določa ustroj prostotržne ekonomije in njen napredek. Pri Smithovem lovljenju ravnotežja med obema človeškima poloma, sebičnim interesom in sočutjem, gre bolj za prepoznanje, da postane tržno dogajanje nasilno, ko ga začneta pogojevati zavist in brezobzirnost, kajti takrat se rivalstvo spremeni v boj za redke dobrine (Horne 1981, 565).

Temeljno razlikovanje med Smithom in Mandevillom velja tudi glede vrste rivalstva. Za razliko od slednjega je namreč Smith z moralno zapadlostjo povezoval spodletelo stanje hotenja po zadovoljevanju vedno novih potreb, zaradi česar se ljudje na koncu

---

<sup>27</sup> Podobno kot za zavist velja tudi za druge pregrehe.

zaobrnejo drug proti drugemu, čemur botruje ravno zavist, ki uniči sposobnost čutenja z drugimi in onemogoča nepristransko presojanje osebnih in drugih interesov (ibid.).

Smith je zato poudarjal ekonomski sistem, ki bi ga gibal moralno neoporečen ali vsaj nevtralen osebni interes, vsekakor pa se je zavedal človeških domišljavosti ali zavisti, ki so preko »zapostavljanja in zanemarjanja ekonomsko podrejenih, četudi v skladu s hierarhičnim obstojem in ohranjanjem razlikovanja in reda v družbi, najbolj pogost povod za trohnenje naših moralnih občutij.« (Smith 2002, 72)

Prepoznaval je, da je osebni interes lahko usidran tudi v globokem hrepenenju po dobrem, ki ga – tako kot ljubezni do lepote, harmonije in plemenitosti – ne moremo smatrati kot nekaj slabega (Horne 1981, 564). Po njegovo ima množica nagnjenje enačiti omenjene trajne (duhovne in estetske) dobrine s slavo in močjo, katerih nosilci postanejo nekakšni usmerjevalci ekonomije. Ravno v prevari pretiranega ukvarjanja z vplivnimi je dojemal enega od motorjev svetovne industrije (2002, 214).

Tako ponovno zjasni moralni problem, ki v prostotržni ekonomiji privzema svojstveno vlogo – neukrotljivost želja. Bolj kot je ekonomija uspešna v »zagotavljanju dobrin, bolj se mora zanašati na domišljavost in zavist, da zbuja povpraševanje ljudi po luksuznih dobrinah. Ko tako ekonomija pri ljudeh vzbuja nove želje in postane od njih odvisna, zavist in domišljavost nista več le človeški problem, temveč tudi samega sistema.« (Horne 1981, 565) Kako torej prostotržni sistem uspeva zamejiti nasilje, ki izhaja iz cikla nenehno porajajočega rivalstva za redke dobrine?

Zapuščina razsvetljenskih političnih filozofov, kot so Tocqueville, Mandeville in Smith, je močno vplivala na nadaljnji razvoj omenjene klasične in kasneje neoklasične,<sup>28</sup> pa

---

<sup>28</sup> Eden njenih predstavnikov je bil pomemben avstrijski ekonomist Friedrich Hayek, ki je (podobno kot Smith) v osebnem interesu videl pogoj za vznik »spontanega reda«, ki onkraj neke centralne ekonomske politike prispeva k samodejnemu usklajevanju interesov. Hayek osebnega interesa sicer ni dojemal zgolj kot sledenja nekim ozkim egoističnim težnjam na način izključevanja (O'Neill 2007, 67), je pa po njegovo človek večinoma zamejen v ozke socialne kroge in stremi k udeležanju koristi tudi glede na obstoječi institucionalni okvir (Rodrigues 2013, 570).

tudi drugih ekonomskih šol, ki so v večji meri zagovarjale aktivno vlogo države v ekonomiji.<sup>29</sup>

Obravnavani avtorji so med drugim pokazali, da osebni interes kot vodilo in »temeljni kamen« prostotržnega delovanja pravzaprav že vsebuje kal nasilja, saj pripravlja pot rivalstvu med različnimi ekonomskimi akterji, ki stremijo za istim objektom-želje. S tem v zvezi je treba osebni interes brati skozi koncept mimetične želje, ki ga – podobno kot pri Smithu – določa družbena umeščenost preko primerjanja (Smith) oz. posnemanja (Girard).

\* \* \*

Vzpon na osebnem interesu temelječega prostotržnega *laissez-faire* kapitalizma je v 18. in 19. stoletju skupaj z drugimi družbenoekonomskimi dejavniki<sup>30</sup> vplival na izjemno koncentracijo kapitala v nekaterih (predvsem zahodnoevropskih) državah, razcvet mednarodne trgovine ter zgodovinsko neprimerljiv dvig evropskega bruto domačega proizvoda. Navkljub dramatični razslojenosti ter bedi slabo plačanih delavcev v industrijskem svetu je to vseeno 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*, zaradi česar je v obdobju vzpona prostotržnega sistema v 18. in 19. stoletju prišlo tudi do nekakšne »divinizacije« ekonomije. Antropolog Dumont je v tem razraščanju vloge »ekonomije osebnega interesa« prepoznal začetek njenega osamosvajanja<sup>31</sup> od

---

<sup>29</sup> Primer tega je državni intervencionizem, ki ga je utemeljil John Maynard Keynes. Za razliko od klasične ekonomije ta šola zagovarja državno spodbujanje potrošnje, denimo preko javnih del. Keynes je med drugim priznaval Mandevillu, da je s svojo apologijo »zasebnih pregreh« razumel pomen »agregatnega povpraševanja«, ki označuje celotno povpraševanje po dobrinah in storitvah v neki družbi v določenem času.

<sup>30</sup> Med temi je najpomembnejša industrijska revolucija, ki je bistveno izboljšala proizvodna sredstva ter pospešila akumulacijo kapitala. Poleg tega velja omeniti vsaj še funkcionalno diferenciacijo (profesionalizacija posameznih področij človeške dejavnosti) ter razpoložljivost surovin v evropskih kolonijah.

<sup>31</sup> Karl Polanyi (2001) je pojav od družbe samostojnega trga pogojeval s stopnjo njene institucionalne razvitosti. Po njegovo so imeli trgi v predmodernih (primitivnih) skupnostih zelo omejeno vlogo, saj je

normativnega okvira politike in ostalih družbenih sfer<sup>32</sup> (1977, 35). Vendar ne v 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.<sup>33</sup>

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 doprinosom dvigovanja množic iz revščine se je prostotržna ekonomija na nek način 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 omenjeni »učinkovitosti« – generiranju novih potreb, ki pa ponovno proizvajajo novo redkost. Ta preko mimetične želje ponovno učinkuje ter motivira ekonomske agente k premagovanju redkosti. V takšnem smislu je redkost kot nekakšen *dynamis* ekonomije začela ščititi pred strukturnim nasiljem in »socialnim samomorom« zahodne družbe (13).

Razumevanje redkosti v prostotržni ekonomiji jo tako prikazuje v temeljnem razcepu: po eni strani namreč označuje razkroj in nasilje, po drugi pa ima ekonomsko motivacijsko vlogo; je hkrati seme nasilja in napredka (8). Ločnica med tema dvema možnostma je predvsem v zaostrenosti in družbenoekonomskem kontekstu<sup>34</sup> njene pojavitve. Kar pomeni, da za prostotržne razmere velja zahteva nenehne proizvodnje, ki

---

bila ekonomija v resnici »vsajena« v ostale 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).

<sup>32</sup> Do takšnega premika naj bi po njegovo – navkljub očitnemu konfliktu z zasebno moralo – prišlo tudi v sicer močno tradicionalnih družbah.

<sup>33</sup> Takšno logiko je Smith ponazoril z naslednjim primerom: ko sem enkrat plačal peku za kruh ali pivovarju za pivo, mu nisem dolžan ničesar več (Anspach 2002, 59).

<sup>34</sup> V primitivnih skupnostih je lahko že zmerna redkost sprožila neustavljiv cikel mimetičnega rivalstva, ki je terjal pomiritev v spravnem mehanizmu grešnega kozla.

nadomešča umanjkanje *zavezujoče* solidarnosti, značilne za primitivne skupnosti. Prav tako nenehna proizvodna dejavnost odraža stanje venomer spreminjajočega se povpraševanja po dobrinah, kar narekujejo subjektivne potrebe.

Relativno dojeta redkost je v resnici permanentno stanje in *modus operandi* prostotržne ekonomije, četudi ta obenem razpolaga še z nikoli primerljivo učinkovitimi sredstvi za njeno odpravljanje. Možno je pravzaprav govoriti o nenehnem dinamičnem odnosu med redkostjo in obiljem, za dve navzoči pojavnosti, ki 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 ter da sta 3) že mimetična želja in osebni interes omadeževana s pregreho, predvsem zavistjo in domišljavostjo.

Potrebni so torej neki družbenopravni okviri,<sup>35</sup> ki urejajo razmerja med ekonomskimi agenti ter zagotavljajo, da redkost ne povzroči mimetične krize in v končni posledici nasilne<sup>36</sup> zaobrnitve vseh proti vsem. Sodobne družbe, ki utemeljujejo svojo ekonomijo na prostotržni ekonomiji, morajo imeti v sebi vgrajene preprečevalne mehanizme,<sup>37</sup> zaradi katerih je bil – za razliko od primitivnih družb – sploh možen razvoj sodobnih kapitalističnih družb.

Na družbenopolitični ravni je tako ključna institucija države, ki ima nalogo zagotavljanja pravnega varstva pogodb ter vzpostavlja razlikovanje med nelegitimnim

---

<sup>35</sup> Večja kapitalska akumulacijska zmožnost liberalnega prostotržnega modela je med drugim posledica mimetičnega rivalstva, zamejenega z učinkovitim pravnim sistemom.

<sup>36</sup> V svoji obravnavi pravzaprav ločujem med dvema vrstama nasilja v ekonomskih odnosih: subjektivnim in objektivnim. Subjektivno označuje zasebne pregrehe, kot sta denimo zavist in pohlep, objektivno pa je posledica prvega, se odraža v medčloveških odnosih ter postopoma onemogoča tudi širša družbena razmerja.

<sup>37</sup> Sledeč Girardu so se takšni mehanizmi lahko uspešno razvili v kristični družbi, kjer je bila žrtev prepoznana kot nedolžna oz. se je začelo nasilje razreševati drugače.

nasiljem in legitimno uporabo sile<sup>38</sup> (Dumouchel 204, 346). Ne nazadnje je v resnici težko razumeti, kako nevaren je lahko že najmanjši spor v skupnosti, ki ne pozna policije ali pravosodnega sistema.<sup>39</sup> Podobno kot »pri hemofiliji, kjer je že vsako najmanjše krvavenje lahko usodno za človeka. Brez teh družbenih institucij je namreč veljalo, da mora biti vsako nasilje povrnjeno z novim, kar pa kot verižna reakcija zajame celotno skupnost.« (Anspach 2001, 48)

\* \* \*

Mesto ustanovnega umora kot izvora svetega je v sodobnih (s procesom družbene fragmentacije in ukinitve zavez solidarnosti) zavzel kar ekonomski trg sam. Ekonomija v tem smislu predstavlja nadaljevanje svetega: kot sveto onemogoča nasilje z nasiljem, le da so sredstva, ki se jih poslužuje, čisto različna (Dupuy 2014, 13). Tržna razmerja to dosežejo s tem, da preko denarne menjave odvežejo drugega obveznosti proti-daru, ki je bila značilna za primitivne skupnosti.<sup>40</sup>

Denarna menjava in osebni interes začneta s čisto novim razumevanjem družbe in v njej prisotnega 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.<sup>41</sup> Če je tvoj sosed lačen, ga nimaš dolžnosti nahraniti, če je

---

<sup>38</sup> V primitivnih skupnostih je bilo tudi nasilje »recipročno«, saj še ni bilo razvitega institucionalnega maščevanja, ki je eden od najpomembnejših instrumentov preprečevanja izbruha mimetičnih kriz.

<sup>39</sup> Institucije pravne države tako zagotavljajo učinkovito delovanje prostotržne ekonomije, saj s pristojnostjo javnega maščevanja pretijo ekonomskim agentom, da se vzdržijo zlorablajočih dejanj (Finn 2006).

<sup>40</sup> Recipročna ekonomska razmerja primitivnih skupnosti so temeljila na daru, ki je zavezoval prejemnika k proti-daru, le na tak način se je vzdrževalo ravnovesje in preprečevalo nasilje. Prostotržna denarna menjava pa te »nujnosti proti-daru« osvobaja (Anspach 2001, 49). Antropologijo daru je sicer 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 (ibid.).

<sup>41</sup> Ne drži sicer, da je z vzponom prostotržne ekonomije denar docela nadomestil pojav daru, saj ima »ekonomija daru« tudi danes znatno vlogo. Po nekaterih podatkih za Francijo ta neformalna ekonomija – gledano primerljivo – dosega tri četrtine BDP-ja (50).

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 preko tega, da jih zreducira v ekonomsko-tržne, ampak tudi preko tega, da nas podvrže »vzajemni indiferentnosti« in nas tako odveže medsebojni zavezanosti (Geras 1998, 95). Ritual ne utemeljuje več skupnosti, njena »zavezanost« je postalo vstopanje v prostotržne odnose z motivom osebnega interesa.

Kako se torej kaže mimetično nasilje v kontekstu sodobnega prostotržnega sistema? Nasilje je sicer še naprej del *societas moderna*, vendar – kljub neobstoju tradicionalnih žrtvenih obredov – nima takšnega učinka, da bi privedel do sprevrnitve družbenega reda ter njenega uničenja, v čemer Girard prepozna temeljno razliko med primitivno in današnjo družbo (2013, 15).

Predvsem lahko rečemo, da se je z »pozunanjenjem« odnosov preko individualistične zaobrnitve v osebni interes in razpustitvijo tradicionalnih družbenih vezi začelo javljati »nasilje brezbržnosti«, ki je ne nazadnje povezano z nasiljem osebnega interesa kot osrednje resničnosti ekonomskega trga. Čeravno smo rekli, da ga nujno ne zaznamuje pregreha, pa se sledeč obravnavanim avtorjem kaj hitro zgodi ravno to. Poleg tega je njegova določenost z mimetično željo dodaten povod, da se ekonomsko nasilje dogaja kot zavist, ljubosumje in 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 med njima in množico ostalih, ki nasilje sejejo s svojo brezbržnostjo (52–53). Na globalni ravni pa brezbržnost nadalje povzroča tudi neko drugo stanje specifičnega nasilja; zameglitev jasne povezave med ekonomsko-finančnimi ravnanji in njihovimi posledicami.<sup>42</sup> Brez

---

<sup>42</sup> Financionalizacija ekonomije je dober primer tega, saj postane (virtualni) borzni trg le nekakšen poligon za udejanjanje brezbržnega 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«.

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.

Resignirana prepustitev lastni usodi v kombinaciji z brezbriznostjo množic in hladno preračunljivostjo vplivnih, ki sledijo osebnemu interesu, pa nadalje preprečuje, da bi se frustracija anonimnih žrtev sprevrgla v mimetično krizo z globalnimi posledicami. Pravzaprav so deloma odgovorni kar poraženci prostotržnega sistema, ki potrpežljivo prenašajo nasilje revščine ter resignirano opravljajo svojo službo brez ustreznih pravic (105).

Navkljub »lokalnosti« konfliktov začne vesplošna redkost proizvajati vse večjo količino frustracije, ki lahko – ob neobstoju potrebne katarze – vseeno začne predstavljati grožnjo vesplošne mimetične krize, ki kliče po novem pravem mehanizmu grešnega kozla. Ta lahko ne nazadnje postane kar sistem sam, ki nima več pred očmi človeškega dostojanstva, temveč zapade v vrtinec osebnega interesa in finančnih spekulacij.

\* \* \*

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 ter 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 neenakosti?

Če je bilo pokazano, da je krščansko razkritje nasilja predstavljalo nekakšen pogoj za prehod v novo dobo, ki je paradokсно vodilo v prostotržno »ekonomijo redkosti«, pa se moramo ob mišljenju izhoda iz ekonomskega nasilja vrniti ravno k judovsko-krščanskemu izročilu. Ne le da so religijske zapovedi, pričujoče denimo v dekalogu, prvovrstna zavrnitev »ekonomskih pregreh« (npr. zavisti ali pohlepa), tudi v Novi

zavezi pride do razodetja, ki se še uresničuje v perspektivi eshatološke dopolnitve časov.

Ponovno se je torej potrebno vrniti k izvornemu vprašanju po svetem. Če namreč drži, da je sodobna ekonomija postala nekakšen nadomestek za sveto, ki z nasiljem izganja nasilje, pa se postavlja vprašanje po *resnično* svetem, iz katerega bi lahko izšla nova ekonomska razmerja, ki ne bi bila pogojena z logiko rivalstva in izključevanja. Šele na podlagi tega povratka k svetemu bi bilo možno misliti družbenoekonomsko stvarnost, v kateri bi »objekt-želje« presegal imanentno pogojenost s »statusnimi dobrinami«.

Resnično sveto lahko uvidimo v razodetju, ki je spreobrnilo tok zgodovine, saj je prekinilo z »nemostjo« mimetičnega nasilja ter razkrilo v človeku tisto strašno, ki je pred dvema tisočletjema vpilo »križaj ga!«. Evangelij je prinesel na svet novo razumevanje žrtve, razkril »mehanizem« negativne *mimesis* ter v Kristusovi odpovedi nasilja odprl smer nove, pozitivne *mimesis* preko notranje in zunanje mediacije, Kristusa kot človeka in Boga – *imitatio figurae Christi*.

Izhod iz imanentno pogojene ekonomske mimetične želje, ki ciklično proizvaja redkost, bi bil ravno v njeni zaobrnitvi v presežno, kajti človeška bitja so v temelju 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 iščejočasne 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 *imitatio Christi* na individualni ravni odpira tudi vprašanje izhoda iz mimetično-ekonomskega nasilja na bolj sistemski ravni, ki ustreza današnjim prostotržnim družbenoekonomskim razmeram. S tem se je med drugim ukvarjala sociologinja Margaret S. Archer v okviru svoje kritike metodoloških predpostavk

sodobnega družboslovja (predvsem ekonomije in sociologije), ki temeljijo na epistemološkem individualizmu<sup>43</sup> (2011, 119).

M. S. Archer meni, da je individualizem, ki bi ga v ekonomski praksi enačili z osebnim interesom, v skrajni posledici dojemljiv za različne moralne zapadlosti, saj nima neke resnične 'metaevalvacije' oz. ne upošteva absolutne resničnosti človeškega dostojanstva. Avtorica tako dobro možnost za zagovor človeškega dostojanstva vidi v njegovi zmožnosti prijateljstva, ki se tudi bistveno razlikuje od nekega zgolj biološkega črednega nagona (127).

Ravno v družbenem nauku Cerkve pa vidi alternativo<sup>44</sup> prostotržni ekonomiji osebnega interesa (in, lahko dodamo, mimetične želje), saj poudarja dve ključni postavki: solidarnost in subsidiarnost (131). Načeli v bistvu prepoznata, da ljudje posedujejo določene talente in sposobnosti, ki jih svobodno uresničujejo in uporabljajo v dobro drugih ter s tem udeležujejo stanje, ki bi preprečevalo vznik mimetičnega rivalstva in nasilja.

Archerjeva poudarja, da imata prijateljstvo in bratstvo premajhen pomen v političnoekonomski stvarnosti (132). Če sta namreč enakost in svoboda dobili svojo institucionalno uresničitve v političnih strujah liberalcev in socialistov (strankah dela), pa ne vidi, da bi bila kjerkoli uresničena tudi »politika bratstva«, še najmanj pa jo izražajo metodološke individualistične predpostavke (ekonomske) znanosti.

Financionalizacija in birokratizacija družbe po njenem še onemogočata resnično solidarnost, povečujeta javni sektor ter vplivata na večjo potrošnjo, ki pa v dobi prostotržne ekonomije ni več vezana na resnične potrebe, temveč se je podredila kriteriju »blagovnega fetišizma« (torej mimetične želje). Pomen daru posledično zgublja

---

<sup>43</sup> Ekonomski izraz za epistemološki individualizem je *homo economicus*; predpostavka o posamezniku, ki je iztrgan iz družbenokulturnega konteksta ter sledi le udeležanju lastnih koristi. Takšna oseba ničesar ne prispeva k skupnemu dobremu oz. ni zmožna resnične solidarnosti. Omenjena predpostavka tako pomeni redukcijo človeka zgolj na raven upoštevanja osebnega interesa.

<sup>44</sup> Bolj kot nadomestitev prostotržne ekonomije, njeno nadgrajevanje z moralnimi načeli družbenega nauka Cerkve.

pravo vrednost, kar pa še nadalje pogloblja socialno dezintegracijo (135). Na podlagi povedanega lahko rečemo, da bi alternativo individualističnemu prostotržnemu sistemu prevlade osebnega interesa predstavljal takšen, ki bi na temelju solidarnosti, subsidiarnosti ter »politike bratstva« (ne kolektivizma) uresničeval družbeno stanje, v katerem ne bi bilo prostora za brezbržnost in radikalno ekonomsko neenakost.

Papež Benedikt XVI. je takšno družbeno stanje imenoval »civilizacija ljubezni«, ki se uresničuje v logiki daru, pri čemer pa se le-ta ne izključuje, temveč dopolnjuje s tržno pravičnostjo.<sup>45</sup> Bistvo »prave« ekonomije je tako v solidarnosti ter vzajemnem zaupanju, brez katerih »trg<sup>46</sup> ne more v polnosti opravljati svoje gospodarske dejavnosti. Danes se je prav to zaupanje<sup>47</sup> izgubilo, izguba zaupanja pa je huda izguba.« (2009, 41)

Na pomanjkanje solidarnosti in bratstva v globalnih družbenoekonomskih odnosih danes glasno opozarja papež Frančišek, ki ugotavlja, da medtem »ko prihodki maloštevilnih posameznikov strmo naraščajo, so prihodki večine še vedno zelo oddaljeni od blaginje tistih redkih srečnežev. To neravnotežje izvira iz 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, virtualna tiranija, ki enostransko in neizprosno vsiljuje svoje zakone in svoja pravila.« (Frančišek 2014, 36)

---

<sup>45</sup> Ta 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)

<sup>46</sup> Poudariti je potrebno, da Benedikt XVI. v okrožnici Ljubezen v resnici ne zavrača prostotržne ekonomije kot take in med drugim zapiše, da je ta »obrodila tudi dobre sadove, saj spodbuja proizvodnjo novih dobrin in menjavo med različnimi kulturami.« (2009, 46)

<sup>47</sup> Zaupanje kot »relacijska« dobrina predpostavlja obstoj skupnega družbenega moralnega temelja (kot je svetost človeškega življenja). Izguba zaupanja je tako posledica razkroja skupnega vrednostnega horizonta, kar je ravno eden od simptomov današnje družbe. Prav tako vprašanje zaupanja dodatno razkriva človeško *mimesis*, čemur pritrjujejo vsakokratne ekonomskofinančne krize, ki sprožijo verižno reakcijo izgube zaupanja med ekonomskimi agenti.

Frančiškova problematizacija avtonomije prostega trga ne pomeni tega, da bi odpravil samo prostotržno ekonomijo,<sup>48</sup> temveč gre bolj za poziv k njeni regulaciji oz. normativni zamejitvi. V nasprotnem primeru 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 padec za dve točki na borzi. To je izključevanje. Ni mogoče več prenašati, da mečejo proč hrano, ko ljudje trpijo zaradi lakote. To je družbena neenakost. 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,<sup>49</sup> alternativo pa vidi v odpravljanju samih strukturnih vzrokov za neenako prerazdelitev dohodkov, kar terja »odločitve, programe, mehanizme in postopke, ki so povsem jasno naravnani na boljšo razdelitev dohodkov, na ustvarjanje delovnih mest in na celovito podporo ubogih, ki je več kakor zgolj sistem socialne pomoči.« (109)

Prav tako naj bi bil po njegovo večji poudarek na ravni širšega političnega odločanja na globalni ravni, kajti gospodarstvo mora biti, »kakor pove grška beseda *oikonomia* – ekonomija – umetnost, dosega ustrezno upravljanje skupne hiše, in ta hiša je ves svet. Vsako daljnosežno gospodarsko delovanje, ki ga izvajajo v kakem delu planeta, vpliva na celoto. Zato nobena vlada ne more delovati izven skupne odgovornosti.« (110)

Preseganje takšne »ekonomije izključevanja«, ki temelji v mimetičnem rivalstvu, pa po Frančiškovo terja drugačen, radikalen obrat – k normativnemu okviru etike. Ta presega

---

<sup>48</sup> Frančišek ne postavlja pod vprašaj pozitivne vloge podjetništva. Pri tej dejavnosti gre po njegovo za »nekaj plemenitega, pod pogojem, da vidi izziv nečesa še pomembnejšega v življenju. To mu omogoča, da s svojim prizadevanjem množi dobrine tega sveta in jih dela dostopnejše za vse, da bi resnično služile skupni blaginji.« (Frančišek 2014, 109)

<sup>49</sup> 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)

raven političnoekonomskega, nudi točko meta-evalvacije ter »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. ZAKLJUČEK

V magistrski nalogi sem v luči Girardove teorije mimetične želje obravnaval vprašanje nasilja v ekonomiji. Najprej sem predstavil nekatere splošne značilnosti človeškega nasilja kot tistega »strašnega«, ki je za razliko od živalskega sposobno povzročiti tudi samo-uničenje vrste. Nadalje pa sem izhajal iz razlikovanja med biološko-evolucijsko ter kulturno-simbolno teorijo nasilja. Prva ga dojema skozi človeško vpetost v evolucijsko borbo za preživetje in status, medtem ko druga nasilje postavlja v odnos človeka kot simbolnega bitja.

V nadaljevanju sem se oprl na Girardovo humanistično-antropološko teorijo nasilja, ki človeka razume v njegovi pogojenosti z *mimesis*. Za slednjo je že Aristotel ugotovil, da ga ločuje od živali in pripomore k njegovi vzgoji, medtem ko jo Girard dojema predvsem kot vir nasilja, saj ga vedno znova postavlja v rivalski odnos z drugimi ljudmi.

V arhaičnih družbah se je po Girardu nasilje razreševalo s pomočjo pravnega mehanizma grešnega kozla, kar je v skupnost prineslo začasno spravo ter jo s tem tudi simbolno opredelilo. Z judovsko-krščansko biblično naracijo pa je prišlo do obrata – razkritja žrtvenega mehanizma in prehoda v novo kulturno-zgodovinsko obdobje. Na osnovi razlikovanja med arhaično (primitivno) in kristično (sodobno) družbo sem tako razpravljaj o povezavi med mimetično željo in pojavom nasilja.

Zagovarjal sem, da je bila solidarnost v primitivnih skupnostih »institucija«, ki je preprečevala pojav mimetičnega nasilja. Na tej osnovi sem ugotavljal, da je z razkritjem mimetičnega nasilja ter desakralizacijo arhaičnega svetega prišlo do (delne) ukinitve obveze recipročnih menjalnih razmerij, saj ti niso več služili kot varovalka pred

mimetičnim nasiljem. Posledično pa je to vodilo v razvoj prostotržnega ekonomskega sistema, ki v nekem smislu temelji na »ontologiji redkosti«.

V nadaljevanju sem se posvetil obravnavi nasilja v sodobni prostotržni ekonomiji ter ločeval med ekonomskim nasiljem na individualni in sistemski ravni. Na prvi ravni sem tako vprašanje nasilja povezal s problemom izključevalnega osebnega interesa, tega pa nadalje postavil v odnos do mimetične želje in zasebne pregrehe. Izhajajoč iz dela Bernarda Mandevilla in Adama Smitha sem ugotavljal moralni status osebnega interesa ter njegovega pomena pri ekonomski dejavnosti.

Smith tako osebnega interesa ni dojemal kot nujno pogojenega s pregreho, kljub temu pa je realistično prepoznaval človeško nagnjenost k primerjanju ter posledičnemu porajanju zavisti. Oba avtorja pa sta dojemala osebni interes v njegovi ekonomsko-spodbujevalni vlogi, ki v procesu spontanega usklajevanja z množico drugih osebnih interesov privede do družbenoekonomskega napredovanja.

V širšem smislu sem ekonomsko nasilje v prostotržni ekonomiji dojemal v njegovi ciklični dinamiki – učinkovitosti glede alokacijske zmožnosti ter nenehnem porajanju potreb. Pisal sem o tem, da je v zadnjih stoletjih učinkovitost prostotržnega sistema pripomogla k »ekonomizaciji družbe« oz. prevladi kriterija učinkovitosti na vseh ravneh družbe. Na sistemski ravni, sem trdil, se ekonomsko nasilje kaže v množici izkoriščanih žrtev, katerih anonimnost odgovarja brezbriznosti zmagovalcev globalnega mimetičnega rivalstva.

Možno alternativo za nasilje v ekonomiji sem iskal na individualni in sistemski ravni. Na prvi sem zagovarjal pomen pozitivnega posnemanja na način *imitatio Christi* (odpoved pridobitveni želji), medtem ko sem na drugi ravni iskal rešitev v temeljnih postavkah družbenega nauka Cerkve, ki ne zavračajo prostega trga ali podjetništva, temveč dojemajo družbenoekonomsko stvarnost skozi antropološki kriterij – brezpogojnost človeškega dostojanstva.

## **POVZETEK**

V magistrski nalogi sem s pomočjo Girardove teorije mimetične želje obravnaval problem nasilja v ekonomiji, pri čemer sem izhajal iz razlikovanja med arhaičnimi in krističnimi družbami. Ker je bilo v prvih sveto utemeljeno na žrtvenem mehanizmu grešnega kozla, sem trdil, da je prevladujoči menjalni sistem na način recipročnosti služil kot inhibitor mimetičnega nasilja.

Nadalje sem izpostavil, da je bil z judovsko-krščanskim razkritjem žrtvenega mehanizma omogočen vzpon novega, na redkosti utemeljenega družbenoekonomskega sistema. Mimetična želja namreč ni več vodila v nenadzorovane izbruhe mimetičnega nasilja, s čimer pa je bila v določenem smislu pripravljena pot za vzpon na osebni interesu temelječe prostotržne ekonomije.

V kontekstu prostotržnega sistema sem ekonomsko nasilje obravnaval na dveh ravneh: individualni in sistemski. Prva označuje rivalski in izključevalni vidik osebnega interesa, ki ga ne pogojuje le mimetična želja, temveč tudi zasebna pregreha. V zvezi s tem sem se osredotočil na Mandevillovo in Smithovo obravnavo ekonomskega osebnega interesa v odnosu do pregrehe in mimetične narave človeka. Druga, sistemska raven ekonomskega nasilja je soodvisna s prvo. Je posledica ekonomizacije družbe kot prevlade na osebni interesu pogojene prostotržne ekonomije, ki spodbuja novo mimetično rivalstvo na globalni ravni. Proizvaja nove grešne kozle, ki so danes anonimni poraženci rivalstva za redka sredstva na globalnem trgu.

Kot alternativo mimetičnemu nasilju v areni prostotržne ekonomije sem izpostavil temeljne postulate družbenega nauka Cerkve. Še posebno sem alternativo ekonomizaciji družbe videl v subsidiarnosti in solidarnosti ter »politiki bratstva«, ki bi v končni fazi lahko prispevali k uresničevanju »civilizacije ljubezni«.

## **KLJUČNE BESEDE**

Rene Girard, mimetična želja, nasilje, ekonomija, prosti trg, osebni interes, alternative.

## SUMMARY

In the master thesis, I tried to apply Girard's theory of mimetic desire to the context of economic violence, whereby I based my inquiry on the distinction between archaic and Christian era. Since the notion of the sacred in archaic societies was established on the violent scapegoat mechanism, I argued that their exchange system based on reciprocity acted as an inhibitor of mimetic violence.

Furthermore, I pointed out that the Judeo-Christian revelation resulted in desecralisation and unmasking of the scapegoat mechanism which resulted in emergence of new types of exchange relations based on scarcity. In addition to this, I argued that Christian era in a way legitimised mimetic desire as it disabled its link to a vicious mimetic circle. If this is the case, mimetic desire opened a possibility of the surge of free-market economy based on individual category of a personal interest.

In the context of free-market economy, I made a distinction between two levels of manifestation of economic violence: individual and systemic. The first denotes the rivalry based aspect of personal interest, which is shaped not only by mimetic desire, but also private vice. In this context, I focused on Mandeville's and Smith's assessment of economic personal interest in its relation to personal vice and imitative nature of people.

The second, systemic level is deeply intertwined with the first. Here, I argued, economic violence is a consequence of the process of economisation as a triumph of personal interest based free-market economic system which fosters new kind of mimetic rivalry. It produces economic inequality and "modern scapegoats", which are nowadays anonymous victims of the struggle for the scarce resources on a global scale.

Finally, as an alternative to the mimetic violence in the arena of free-trade market economy, I pointed out the fundamental postulates of the social teaching of the Church. In particular, I emphasised the principles of subsidiarity and solidarity, implemented through the normative frame of "politics of brotherhood", all together ultimately enabling "civilization of love".

## **KEY WORDS**

Rene Girard, mimetic desire, violence, economy, free market, personal interest, alternatives.

## REFERENCE

**Accomazzo, Sarah.** 2012. Anthropology of Violence: Historical and Current Theories, Concepts, and Debates in Physical and Socio-cultural Anthropology. *Journal of Human Behaviour in the Social Environment* 22: 535–552.

**Anspach, Mark.** 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.

**Archer, Margaret.** 2011. The current crisis: Consequences of neglecting the four key principles of Catholic social doctrine. V: *Crisis in a Global Economy: Re-planning the Journey*, 118–137. Pontifical Academy of Social Sciences, acta 16. [Http://www.pass.va/content/dam/scienz/esociali/pdf/acta16/acta16–archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienz/esociali/pdf/acta16/acta16–archer.pdf) (pridobljeno 15. novembra 2015).

**Aristoteles.** 2012. *Poetika*. Ljubljana: Študentska založba.

**Benedikt XVI.** 2009. *Ljubezen v resnici [Caritas in Veritate]*. Ljubljana: Družina.

**Bourdieu, Pierre.** 1977. Symbolic power. V: Denis Gleeson, ur. *Identity and structure: Issues in the sociology of education*, 272–274. Malden: Blackwell Publishing.

**Dumont, Louis.** 1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

**Dumouchel, Paul.** 2014. *The Ambivalence of Scarcity*. East Lansing: Michigan State University Press.

**Dupuy, Jean-Pierre.** 2014. *Economy and the Future*. East Lansing: Michigan State University Press.

**Durkheim, Emile.** 2014. *The Division of Labour in Society*. New York: The Free Press.

**Ferguson, Adam.** 1966. *Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

**Finn, Daniel.** 2006. *The Moral Ecology of Markets*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Firth, Raymond.** 2004. *Social Change in Tikopia: Re-study of a Polynesian Community after a Generation*. London: Routledge.

**Fračiček.** 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. Wien: Lit Verlag.

**Gantar, Kajetan.** 1982. Aristoteles in Poetika. V: *Poetika*: 5–19. Ljubljana: Cankarjeva založba.

**Girard, Rene.** 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.

– – –. 1965. *Deceit, Desire and the Novel: Self and the Other in Literary Structure*. Baltimore: John Hopkins University Press.

– – –. 2003. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. New York: Continuum.

– – –. 2011. *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

– – –. 2013. *Violence and the Sacred*. London: Bloomsbury Publishing.

**Hirschman, Albert.** 1997. *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton: Princeton University Press.

**Hobbes, Thomas.** 2006. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Horne, Thomas.** 1981. Envy and Commercial Society: Mandeville and Smith on “Private Vices, Public Benefits”. *Political Theory* 9 (4), 551–569.

[Http://girardianlectionary.net/res/anspach%20markets-victims.PDF](http://girardianlectionary.net/res/anspach%20markets-victims.PDF) (pridobljeno 20. januarja 2016).

**Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.

**Keynes, John.** 1972. *Essays in Persuasion: Economic Possibilities for Our Grandchildren*. New York: Macmillan.

**Kovač, Edvard.** 2006. Rene Girard. Od romantičnih laži do krute resničnosti. V: Rene Girard. *Gledam Satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos.

**Layton, Robert.** 1997. *An introduction to theory in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Lewis, Clive Staples.** 1996. *The Problem of Pain*. London: Harper Collins Publisher.

**Lorenz, Konrad.** 1966. *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Dunaj: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 1963. Citirano po angl. prev. *On aggression*. New York: Harcourt.

**Mandeville, Bernard.** 1989. *The Fable of the Bees*. London: Penguin Books.

– – –. 2014. *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*. London: Literary Licensing.

**Geras, Norman.** 1998. *The contract of mutual indifference: Political Philosophy after the Holocaust*. London: Verso.

**Novaković, Predrag.** 1999. Antropološka ekonomika vs. ekonomska antropologija. V: Marshall Sahlins. *Ekonomika kamene dobe*. Ljubljana: Založba cf.

**O'Neill, John.** 2007. *Markets, Deliberation and Environment*. London: Routledge.

**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. Wien: Lit Verlag.

**Palaver, Wolfgang.** 2011. *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.

**Patton, John.** 2000. Reciprocal altruism and warfare: A case from Ecuadorian Amazon. V: Lee Cronk, Napoleon Chagnon in William Irons, ur. *Adaptation and human behavior: an anthropological perspective*, 417–436. New York: Aldine de Gruyter.

**Petkovšek, Robert.** 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: Rene Girard. *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

– – –. 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74: 575–592.

**Platon.** 2009. *Zbrana dela*. 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.

**Radcliffe-Brown, Alfred.** 2013. *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

**Riches, David.** 1986. The phenomenon of violence. V: David Riches, ur. *Anthropology of violence*, 1–27. Oxford: Blackwell.

**Rodrigues, João.** 2013. Between Rules and Incentives: Uncovering Hayek's Moral Economy. *American Journal of Economics and Sociology* 72 (3), 565–592.

**Sahlins, Marshall.** 1999. *Ekonomika kamene dobe*. Ljubljana: Založba cf.

**Samuelson, Paul, in William Nordhaus.** 2009. *Economics*. 19<sup>th</sup> ed. New York: McGraw-Hill.

**Scheper-Hughes, Nancy in Philippe Bourgois.** 2004. Introduction: Making sense of violence. V: Nancy Scheper-Hughes in Philippe Bourgois, ur. *Violence in war and peace*, 1–32. Malden: Blackwell Publishing.

**Schoeck, Helmut.** 1969. *Envy: A Theory of Social Behaviour*. Indianapolis: Liberty Press.

**Schroeder, Ingo, in Bettina Schmidt.** 2001. Introduction: Violent imaginaries and violent practices. V: Bettina Schmidt in Ingo Schroeder, ur. *Anthropology of violence and conflict*, 1–12. New Yorke: Routledge.

**Smith, Adam.** 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

– – –. 2002. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.

**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. Wien: Lit Verlag.

**Stewart, Pamela in Andrew Strathern.** 2002. *Violence: Theory and ethnography*. New York: Continuum.

**Svetovna zdravstvena organizacija.** 2002. *World report on violence and health*. Ženeva: WHO.

[Http://www.who.int/violence\\_injury\\_prevention/violence/world\\_report/en/](http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/).

(Pridobljeno 25. 1. 2016).