

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 76 (2016) 3/4, 495—508

UDK: 1:2-538

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 12/2016

Robert Petkovšek

Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence

Povzetek: Po prepričanju mimetične teorije je človeka ustvarila hipermimetična želja; ta je izvor človeške ustvarjalnosti in obenem nasilja, ki teži k skrajnemu, absolutnemu nasilju. Hipermimetična želja nosi v sebi mehanizem grešnega kozla, s katerim je preprečevala eskalacijo nasilja do skrajnosti. V arhaičnih, pred-krističnih družbah mehanizem grešnega kozla krivdo za nasilje v skupnosti najprej prenese na nedolžno žrtev in jo okrivi za zlo (demonizacija), nato jo žrtvuje (žrtvovanje), končno jo pobožanstvi (divinizacija, sakralizacija). Sveto, ki je bilo končni produkt mimetičnega kroga, je zagotavljalo red in mir v skupnosti. Naloga mita je bila opravičiti žrtvovanje nedolžne žrtve in jo lažno predstaviti kot krivo. Mimetični krog, ki izhaja iz mimetične želje, je temelj arhaične družbe. Dogodek križa ta krog prekine; križ pomeni Kristusovo odpoved mimetični želji. Kristusova odpoved mimetični želji pokaže, da je človek sam v sebi svoboden, da mora odgovornost za svoja dejanja prevzeti nase in je ne prenašati na nedolžne, nemočne žrtve. Človeku je na križu podarjeno spoznanje, da je sam v sebi eksistencialno svoboden, da je bitje prihodnosti in ne ujetnik preteklosti. Kot eksistenca lahko gleda na svojo sedanost in preteklost v luči možnosti, ki mu jih prihodnost ponuja, v luči svojih svobodnih izbir in odločitev. V tej luči preteklost in spomin nanjo ni več usoda, ampak obljuba in znanilka prihodnosti. Odnos med preteklostjo in prihodnostjo, med spominom in obljubo ni izključujoč, ampak je dialog: preteklost odpira prihodnost; prihodnost osmišlja preteklost. Heideggerjeva hermenevtika eksistence poudari, da je treba v eksistencialni perspektivi preteklost videti v dialoškem odnosu s prihodnostjo.

Gljučne besede: mimetična teorija, nasilje, hermenevtika tu-bit, eksistenca, spomin, obljuba, arhaična kultura, križ, krščanstvo, Jezus Kristus, René Girard, Martin Heidegger

Abstract: **Memory as Promise from the Perspective of the Mimetic Theory and Hermeneutics of Existence**

According to the mimetic theory, man was created by hypermimetic desire, which is the origin of both human creativity and human violence, which in turn tends toward the absolute extreme. Hypermimetic desire harbors the scapegoat mechanism, which has prevented the escalation of violence to the extreme. In archaic pre-christic societies the scapegoat mechanism first charges an inno-

cent victim with the guilt for violence in the community; the victim is first demonized, then sacrificed, and finally divinized or sacralized. The ultimate product of the mimetic circle is the sacred, which ensures peace and order in the community. The role of the myth is to justify the sacrifice of an innocent victim by pronouncing her guilty. The mimetic circle emanating from mimetic desire is the foundation of archaic society. The event of the cross breaks the circle; the cross stands for renunciation by Christ of mimetic desire and shows that man is inherently free and thus obligated to take responsibility for his actions and not pass it onto innocent and powerless victims. Furthermore, the cross confers upon man knowledge that he is inherently existentially free and thus a being of the future and not a prisoner of the past. Therefore, he can look at the past and present in the light of possibilities offered by the future in terms of his free choices and decisions, which means that memory of the past and the past itself are no longer fate but promises and heralds of the future. The past and future or memory and promise are not mutually exclusive but constitute a dialog, whereby the past opens the future and the future makes sense of the past. Heidegger uses hermeneutics of existence to stress that one should take an existential perspective to see the past in a relationship of dialog with the future.

Key words: mimetic theory, violence, hermeneutics of existence, existence, memory, promise, archaic culture, cross, Christianity, Jesus Christ, René Girard, Martin Heidegger

1. Mimetična želja – izvir človeka

V prispevku bomo obravnavali razmerje med spominom in obljubo v mimetični teoriji Renéja Girarda. Girard, utemeljitelj mimetične teorije, razmerja med spominom in obljubo ni posebej tematiziral, čeprav je bilo vse njegovo delo posvečeno vprašanju nastanka in razvoja človeka in njegove kulture. Mimetično teorijo smo vzeli za izhodišče našega razmišljanja, ker velja za danes eno najvplivnejših antropoloških teorij. Izhaja iz ideje, da človek dolguje svoj nastanek in razvoj mimetični želji, to je želji po posnemanju. Mimetična teorija torej vidi izvir in temeljno kohezijsko silo človeške kulture v posnemanju. Posnemanje je v svojem bistvu želja – »želja po biti kakor ...«. V tej luči – to je v luči mimetične želje – mimetična teorija razlaga človeško kulturo od njenih začetkov do njenega morebitnega konca. Mimetično željo razume tudi kot najširši antropološki okvir, znotraj katerega je mogoče razložiti kulturo v vseh njenih pojavnih oblikah. Kultura je torej nastala, se giblje in se razvija znotraj mimetične želje.

Po Aristotelu (*Poetika*, 48b6–7) je posnemanje značilno za vsa živa bitja; človek pa se od drugih živih bitij razlikuje po tem, da je bolj posnemovalen. Tudi mimetična teorija opredeli človeka kot hipermimetično bitje (Girard 2007, 9), to je kot bitje, ki je v svoji želji po posnemanju nezaustavljiv. Bolj ko mu neka prepreka onemogoča doseči želeni cilj, večja je v njem želja po tem, da bi cilj dosegel. Ta nezaustavljiva želja po posnemanju je gibalno vedno hitrejšega razvoja in vedno večje družbene

kohezije, s seboj pa prinaša tudi rivalstvo, izključevanje in konflikt. Prav nezaustavljivost želje za posnemanjem, ki je izvir ustvarjalnosti, razloži tudi moč človeške uničevalnosti in maščevalnosti. Maščevalnost je fenomen, ki je specifičen za človeško bitje. V konfliktu med dvema živalma, ki je posledica medsebojnega posnemanja in rivalstva za isti predmet, se premagana žival podredi močnejši; poraženec se podredi zmagovalcu. Pri človeku pa poraz željo po tem, da bi dosegel želeni cilj, še poveča in želja posnemovalca po poistovetenju z modelom, ki ga posnema in mu želi biti podoben, postane še močnejša. To človeka ne vodi samo k preseganju samega sebe, ampak ga vodi tudi v nevarnost, da uniči samega sebe. Porazenec se zmagovalcu ne podredi, ampak začne v sebi snovati načrte, kako se mu bo maščeval in ga končno premagal. Maščevanje je »stranski proizvod« človekove hipermimetičnosti. Hipermimetičnost, ki človeka s svojo ustvarjalno močjo dviguje nad naravo, nosi v sebi možnost samouničenja človeške kulture. Ustvarjalnost pomeni gibanje po skrajnih mejah človeške kulture, ki kulturo širi, a jo tudi ogroža. Ustvarjalnost torej izvira iz medsebojnega posnemanja in tekmovalnosti, ki vodita človeka k mejam njegovih zmognosti – tu pa se posnemanje zlahka spremeni v dvoboj, v rivalstvo, v medsebojno izključevanje in v nasilje. Nasilje zato ni naključna značilnost človeške kulture, ampak je njena najbolj notranja možnost, lastna človeški ustvarjalnosti. V samem jedru človeške ustvarjalnosti je možnost nasilja in samouničenja. Še več, nasilje samo v sebi teži k vedno več nasilja. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (Girard 2007, 53) »Vojna kliče vojno.« (39) Nasilje torej ustvarja vedno novo, vedno širše, vedno večje nasilje. Človeška kultura – ustvarjalnost – nosi v samem svojem bistvu možnost nasilja. V tem smislu sta nasilje in vojna pojma, ki po Clausewitzu nosita v sebi absolutno bistvo, to je: težita k popolnem uresničenju, k skrajnostim (Clausewitz 2000, knj. 8,2; 8,3A).

Po Girardu obstajata dva modela obvladovanja nasilja. Ti dve možnosti sovpadata z dvema kulturnima-družbenima modeloma: z *arhaičnim* in *krističnim*¹ modelom.

2. Arhaična kultura

Prvi kulturni model obvladovanja nasilja je arhaičen (Girard 1972; 1982; 1987; 1999a). Večina Girardovih del je posvečenih študiju arhaičnih kulturnih oblik. Po Girardu so arhaične kulture pred-biblične kulture ali, natančneje, tiste kulturne oblike, ki jih biblična, svetopisemska kultura še ni »predelala«. Biblična kultura se uveljavljala in razodevala postopno; dokončno se je izrazila v evangeliju, v dogodku križa. Bistvo dogodka križa je odpustčanje. Z odpustčanjem se je Jezus odpovedal mimetični želji; tako je premagal arhaičnega človeka v sebi in pripravil mesto novemu človeku. Arhaičnega človeka vodi hipermimetična želja; novi človek pa se hipermimetični želji odpove. Kulturo novega človeka zato imenujemo kristično.

Skupna značilnost arhaičnih kultur je fenomen »grešnega kozla«, ki je v središču mimetičnega kroga. Z izrazom »mimetični krog« označujemo temeljni proces, na ka-

¹ S pridevnikom »krističen« označujemo tiste kulturne oblike, ki so odsev Kristusove drugačnosti.

terem temelji arhaična kultura. Funkcija mimetičnega kroga je vzdrževanje ravnovesja med dvema skrajnostma – to je: med redom in neredom –, med katerima se arhaična kultura giblje. Ustvarjalnost, ki izvira iz hipermimetične želje, ustvarja pogoje za vedno močnejše rivalstvo, konflikte in nered, ki se sčasoma spremenijo v »vojno vseh proti vsem«. Funkcija mimetičnega kroga je, da v trenutku, ko bi skupnost razpadla, nered transformira v red. Ta transformacija je rezultat žrtvovanja grešnega kozla. Žrtvovanje grešnega kozla spremeni kaotično »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti enemu«, to je v enodušno nasprotovanje izbrani nedolžni žrtvi, na katero skupnost enodušno preusmeri vse nasilje in jo linča. Arhaična kultura je torej podrejena mimetičnemu krogu, katerega naloga je ohranjati ravnovesje med redom in neredom.

Pojasnilo to idejo! Človeška kultura izvira iz posnemanja, to je iz mimetične želje. Posnemanje ima strukturo mimetičnega trikotnika; sestoji torej iz treh elementov: 1) *posnemovalec*; 2) *model*, ki ga posnemovalec posnema; 3) *predmet*, ki ga ima model in ga zato hoče imeti tudi posnemovalec. Posnemovalec, ki ga vodi mimetična želja, posnema svoj model. Hoče *imeti* to, kar ima njegov model. Mimetična teorija pa pravi, da si posnemovalec ne želi predmeta zaradi predmeta, ampak zato, ker si ga želi njegov model. Posnemovalec si torej želi *biti* to, kar je njegov model; želi si željo svojega modela. Že prvi človek je želel »biti kakor Bog« (1 Mz 3,5). Bistvo posnemanja je torej »želja po *biti kakor ...*«. Še natančneje, želja posnema željo (Oughourlian 2010, 21). S posnemanjem postaja posnemovalec vedno bolj podoben svojemu modelu; tako izginjajo razlike med njima. Za posnemovalca to pomeni »napredovati«, »učiti se«, »oblikovati se«.

Ta proces nosi s seboj tudi negativne posledice. Prva negativna posledica je postopno izgubljanje razlik med posnemovalcem in modelom (Girard 1990, 201; 1972, 90; 1999a, 214). Za arhaično kulturo, v kateri medsebojna razmerja temeljijo na jasno opredeljenih razlikah in hierarhiji, pomeni izguba razlik izgubo istovetnosti in samostojnosti; izguba istovetnosti pa vodi v pomešanost, v indiferenciacijo, v kaotičnost. Videli smo, da po Girardu posnemovalec prvotno ne želi predmeta, ki ga ima njegov model, ampak njegova želja posnema željo modela. To pomeni, da si želji posnemovalca in modela postajata vedno bolj podobni, vedno manj različni.

Bolj ko posnemovalec postaja podoben svojemu modelu, bolj se bo model čutil ogroženega od svojega posnemovalca; z njim se bo začel primerjati, tekmovati, končno bo začel tudi model posnemati svojega posnemovalca. Proces medsebojnega posnemanja in tekmovanja še pospeši izgubo razlik, na katerih skupnost temelji. Skupnost je tako izpostavljena kulturnemu kaosu in nevarnosti samouničenja. V samem bistvu posnemanja je torej navzoča skušnjava, ki skupnost vleče v spiralo konflikta in nasilja, v vsesplošno medsebojno izključevanje, v vojno vseh proti vsem.

Isti mehanizem mimetične želje pa nosi v sebi tudi obrambni mehanizem grešnega kozla, katerega funkcija je ponovno vzpostavljanje mej in razlik (diferenciacija). Mehanizem grešnega kozla je inherenten mimetični želji sami in se sproži v trenutku, ko je skupnost v nevarnosti, da uniči sama sebe. Mehanizem grešnega kozla kaotično nasilje, razpršeno po skupnosti (to je: »vojno vseh proti vsem«), preusmeri na eno nedolžno žrtev, ki je v Svetem pismu dobila ime »grešni kozel« (3 Mz 16).

Grešni kozel se žrtvuje, to je: izključi se iz skupnosti. To žrtveno dejanje povleče mejo med »znotraj« in »zunaj«, med svetim in profanim, ki se je v času kaotičnega nasilja in indiferenciacije izgubila. S tem se začnejo v skupnost vračati meje in razlike, ki ji vračajo red, spravo in mir. Nasilje, ki je bilo do sedaj razpršeno po skupnosti, se z žrtvovanjem grešnega kozla prenese na eno, nedolžno žrtev.

Analiza arhaičnih mitov, ki govorijo o žrtvovanju grešnega kozla, kaže, da je žrtvovanje imelo dve fazi. Najprej je treba nedolžno žrtev narediti krivo. To fazo Girard imenuje »demonizacijo«. Demonizacija preusmeri nasilje na nedolžno žrtev, ki jo mimetični mehanizem izbere zaradi njenih posebnih lastnosti (npr. šibki, berači, bolni, dvojčki, belini itd.). Preusmeritev vsega sovraštva na nedolžno žrtev naredi skupnost enodušno, to je: enotno v sovraštvu do nedolžne žrtve. Skupnost torej žrtvuje nedolžnega in se s tem reši pred samouničenjem. V tej moči grešnega kozla, ki reši skupnost pred samouničenjem, pa skupnost prepozna božansko moč žrtve. Tej moči skupnost pozneje pripiše moralno-pravno avtoriteto. To fazo imenuje Girard »divinizacija«. Transformacija *grešnega kozla v božanstvo* je torej arhaičnim družbam zagotavljala moralno-pravni red. S tem se mimetični krog sklene. V skupnost se vrne red, to pa je obenem tudi začetek novega mimetičnega kroga.

Za mehanizem grešnega kozla je torej značilno, da »izganja nasilje z nasiljem« (Girard 1982, 278), in sicer obredno in nadzorovano. Nasilje, ki ga ustvarja mimetična želja, je vedno večje in se praviloma konča z izključitvijo, z žrtvovanjem, z umorom. To je po Girardu pomen besed iz evangelija: »... satan izganja satana ...« (Mt 12,26) Sama v sebi je hipermimetična želja uničevalna in smrtonosna, je pa tudi zdravilna: v trenutku, ko ogrozi svoj lastni obstoj, se v njej sproži obrambni mehanizem grešnega kozla. Ta z manjšim nasiljem iz skupnosti izloči za skupnost nevarno nasilje; z žrtvovanjem posameznika reši skupnost.

Po Girardu *arhaični miti* govorijo o mimetičnem krogu; v njih prepozna vse elemente mimetičnega kroga: 1) *mimetično nasilje ali kriza* (= kaotično nasilje, ki je posledica mimetične želje), ki se razširi po skupnosti in skupnost spremeni v »vojno vseh proti vsem«; 2) *demonizacija*, ki okrivi nedolžno žrtev, da bi kaotično nasilje preusmerila nanjo in s tem rešila skupnost nasilja; 3) *divinizacija*, ki grešnega kozla pretvori v sveto in s tem vrne skupnosti božanski, moralno-pravni okvir, spravo in red.

Bistvo mita je sprevačanje resnice – to je: laž. Mit prikriva resnico o nasilju skupnosti nad nedolžno žrtvijo; to nasilje celo opravičuje. Miti torej ne prikazujejo nasilja, kakor ga prikazujejo starozavezni psalmi ali starozavezna knjiga o Jobu, ampak to nasilje skrivajo. Zato so miti privlačni za sodobnega bralca. Nasprotno pa sodobni bralec svetopisemskim pripovedim očita nasilje, ker prikazujejo nasilje. Sodobni bralec ne razume, da miti nasilja ne prikazujejo, ker ga želijo skriti; svetopisemske pripovedi pa ga prikazujejo, ker proti nasilju protestirajo.

V tem, da mit opravičuje uboje, nasilje in žrtvovanje, vidi Girard vzporednico z evangeljskim razumevanjem Satana. Satana, ki ga imenuje »diabolos«, evangelist Janez istočasno prikaže kot »morilca od začetka« in »očeta laži« (Jn 8,44). Prav smrtonosnost in laž prepoznava mimetična teorija v mimetični želji.

3. Kristična družba

Drugi model obvladovanja mimetičnega nasilja je krističen (imenovan po Kristusu). Po Girardu predstavlja dogodek križa največjo revolucijo v zgodovini človeštva (Girard 1987, 401). Na križu se je zgodilo nemogoče; na njem je Kristus premagal »naravni elementarni zakon«, ki je zakon hipermimetičnosti. Kristus se je odrekel zakonu tiste želje, ki je človeka ustvarila in ki gospoduje nad človeško kulturo. Kristus se je odrekel mimetičnemu krogu, to je krogu posnemanja, medsebojnega primerjanja, tekmovalnosti in rivalstva, konflikta, izključevanja in žrtvovanja in končno umora in laži. Hipermimetična želja neizprosno gospoduje nad človekom s svojim »naravnim elementarnim zakonom«, ki je temeljni zakon arhaičnega človeka. Kakor je Girard (2007) pokazal v svojem komentarju h Clausewitzevemu delu *Vom Kriege* (1832), je mimetična želja v svojem bistvu usmerjena k podrejanju in k obvladovanju nasprotnika, k dvoboju in končno k vojni. To je Clausewitz (2000, knj. 3,16) imenoval »naravni elementarni zakon«, ki teži k skrajnostim, vse do spopadov na najširši svetovni ravni.

Hipermimetična želja je torej absolutna; teži k skrajnostim; ne pozna meja; v njej ni zadrževanja in zaustavljanja; tudi, ko se zadržuje ali umika, je to z namenom večje zaostritve in eskalacije v nadaljevanju. Naravni elementarni zakon, ki mu je mimetična želja podrejena, sili k absolutnemu izničenju nasprotnika. Dvoboj na najnižji ravni in vojna na najvišji ravni sta podrejena istemu naravnemu elementarnemu zakonu, ki vedno ostreje sili k prevladi in izničenju nasprotnika. Maščevanje pa je gonilna sila v eskalaciji nasilja. Maščevanje kaže, da mimetična želja v težnji k absolutni prevladi ne sprejme omejitev, podreditev in porazov. Maščevanje ne pozablja; obrnjeno je nazaj v preteklost; prihodnost ga ne zanima; v maščevanju torej mimetična želja dokazuje svojo dominantno vlogo z zaostrovanjem nasilja.

Na tej točki se pokaže Kristusova drugačnost in revolucionarnost. »Vi ste od tega sveta, jaz pa nisem od tega sveta,« uči Kristus (Jn 8,23). Kristus se odpove »naravnemu elementarnemu zakonu«. Odpove se mimetični želji; oklene se Očetove volje in jo živi. Na križu zato ni več mesta za maščevanje – na križu zmaga odpuščanje. V tem je najgloblja logika krščanstva, ki je prelomilo z logiko sveta; krščanstvo je osvojilo svet, ker se ni pustilo voditi mimetični želji, ki je želja po podreditvi nasprotnika. »Krščanstvo ni nikoli predvidelo, da bo uspelo. V tem je njegova velika moč.« (Girard 1999b, 13)

Kakšen je bil učinek križa? 1) Drugače od mita, ki nedolžno žrtev lažno prikaže kot krivo, križ žrtev prikaže v njeni nedolžnosti. V luči križa se nedolžno pokaže kot nedolžno. Križ odrešuje. 2) Križ, ki na nasilje ne odgovarja z nasiljem, z maščevanjem, ampak z odpuščanjem, ne ustvarja novih žrtev, zato ne potrebuje laži, da bi z njo prikival nasilnost. Mit resnico zakriva v laž, križ resnico odkriva. 3) Hipermimetična želja, ki uokvirja arhaično kulturo, vrača zob za zob, oko za oko; vodi jo maščevanje, obrnjeno v preteklost, da bi povrnilo izgubljeno in dokazalo svojo premoč. V hipermimetični želji torej ni pravega prostora za prihodnost; veže se na preteklost. Nasprotno pa kristično kulturo vodi in usmerja odpuščanje, ki odpira človeku pot v prihodnost. Odpušča lahko žrtev, ki se ne ozira v preteklost z name-

nom, da bi se maščevala, ampak gleda v prihodnost. V tej drži je zmožna storilcu odpustiti. Odpuščanje ni slepo za zla dejanja storilca; nasprotno, odpuščanje priznava hudodelcu, da je večji od svojih dejanj, zato ga njegova zla dejanja iz preteklosti ne določajo v celoti; ta dejanja ga ne povzamejo v celoti vase; tudi preteklost ga ne povzame celoti vase; odpuščanje hudodelcu odpira nove možnosti, novo prihodnost. Pravi mu, da je »večji od svojih dejanj« (Ricœur 2004, 493). S tem odpuščanje žrtev in hudodelca odvezuje od preteklosti, v katero ju zapira maščevanje, in jima odpira vrata prihodnosti.

Kristična kultura, ki jo je pripravljala stara zaveza – predvsem preroki, psalmi, Jobova knjiga ali zgodba o egiptovskem Jožefu –, omogoča človeku spoznati samega sebe v svoji pravi biti, kot eksistenco, ki je odprta za prihodnost. Možnost, ki jo odpre evangelij, da človek pogleda nase z vidika prihodnosti, človeka odrešuje usode in mu daje eksistenčno svobodo, to je zmožnost, da si prihodnost sam izbere in jo oblikuje. Kristična kultura, ki je odpoved mimetičnemu krogu, človeka uči, naj krivde za zlo ne prenaša na nemočne in nedolžne žrtve, ampak naj vzame nase vso težo svoje eksistence in odgovornost za svoja dejanja; uči ga, da dejanj človeka ne vodi skrita sila usode, ampak da so njegova dejanja posledica osebnih izbir in odločitev. S tem človeka vzpostavlja v samostojnega, zase in za skupnost odgovornega posameznika, ki je odgovoren tudi za to, da se odpove nasilju, ki ga nosi v sebi. Ta odpoved človeka osvobaja preteklosti in mu odpira prihodnost.

Arhaične institucije (obred, mit, sveto, prepovedi, zapovedi idr.) so se po Girardu razvile iz izvorne institucije, ki je bila institucija grešnega kozla. Vse institucije so imele isti namen kot institucija grešnega kozla: zaščita proti nasilju, v katerem bi se skupnost utopila; zadrževanje eskalacije nasilja do skrajnosti; odvajanje in izločanje nasilja iz skupnosti. Obrambni mehanizem, ki je temeljil na žrtvovanju nemočnih in nedolžnih žrtev, se je v luči križa razodel kot nasilje in laž. V luči evangelija se pokaže resnica, prikrita v mitih, da ima arhaično sveto svoj izvor v nasilju in v laži, to je: da so žrtve, ki jih skupnost demonizira, nato pa divinizira, v resnici nedolžne. Vseeno: funkcija svetega, ki tako nastane, je zadrževanje skrajnega nasilja, ki ga prinaša maščevalnost.

Bog, ki se razodene v Kristusu na križu, deluje nasprotno: nemimetično, nenasilno, nemaščevalno – kot odpuščanje. V luči križa se kaže, da prava narava Boga ni maščevanje in nasilje, ampak odpuščanje; Bog se ne potrjuje v tem, da bi človeka kot usoda zapiral v preteklost, ampak v tem, da mu odpira prihodnost in svobodo. V luči križa, ki razkrije nasilno in lažno naravo arhaičnega svetega, so začeli arhaični bogovi izgubljati svojo verodostojnost in moč ter izginjati, začela pa se je krepiti skrb za nedolžne žrtve. Skrb za zaščito nedolžnih žrtev je v središču sodobne kulture. Ta skrb ima svoj izvir v dogodku križa. Kljub sodobni kulturi skrbi za nedolžne, ki izvira iz razodetja, tudi danes človek ni povsem osvobojen mimetične želje, ki ustvarja rivalstvo, konflikte, nasilje in nedolžne žrtve. Tudi sodobni svet ustvarja grešne kozle – nedolžne žrtve –, a jih retrospektivno ne divinizira in jih ne sakralizira. Dogodek križa je razodel, da so grešni kozli nedolžne žrtve in ne božanstva. Mehanizem grešnega kozla danes zato ni več zmožen proizvajati svetega, katerega vloga je bila varovati skupnost pred eskalacijo nasilja do skrajnosti. Brez te zaščite

je zato sodobna kultura v nevarnosti, da se nasilje v njej zaostri do skrajnih demoničnih in apokaliptičnih oblik. Démonične oblike so tiste monstrozne oblike zla, ki jih je nemogoče razložiti iz človeške narave – skozi nje se torej ne kaže človek, ampak ne-človek, *monstrum*. Apokaliptično nasilje pa grozi človeštvu s popolnim samouničenjem. Po Girardu je edina možnost, ki lahko človeka reši pred skrajnimi oblikami nasilja odpoved mimetični želji. V tem vidi Girard bistvo nove etike in novega človeka (Girard 2007, 64; Petkovšek 2014a; 2014b.). Temelj moralnega reda v kristični družbi je odpoved mimetični želji, v arhaični družbi pa je to vlogo imelo sve-to, ki ga je proizvajal mehanizem grešnega kozla.

4. Spomin in obljuba v arhaični in kristični kulturi

Do hipermimetične želje, ki ji človek dolguje svoj izvor in razvoj in je obenem sila ustvarjalnosti in rušilnosti, lahko človek zavzame dve temeljni, a nasprotni drži: arhaično in kristično. Ti dve zadržanji se po Girardu v Svetem pismu kažeta v dveh najvišjih modelih: »Dva najvišja modela sta: Satan in Kristus.« (Girard 2004, 138)

Po Girardu je svetopisemska beseda Satan ime za hipermimetično željo, ki človeka zapeljuje, zaslepljuje in ga vodi v brezmejno posnemanje; prva dva človeka sta na primer hotela postati kakor Bog (1 Mz 3,5). S tem vodi človeka v rivalstvo, v izključevanje in končno v uboj nedolžne, nemočne žrtve; svoja zla dejanja nato z lažjo upravičuje in prikazuje kot dobra. Hipermimetična želja, ki je generator nasilja in laži, je v svoji eskalaciji nezaustavljiva – ustavi jo le njej lastni obrambni mehanizem grešnega kozla v trenutku, ko bi se utopila v svojem lastnem nasilju. Mehanizem grešnega kozla spremeni »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti nemu«.

Kristus predstavlja nasproten model odpovedi mimetični želji; Kristus se ne pu-sti voditi hipermimetični želji, ki v človeku uniči njegovo istovetnost. S tem, da hoče Kristus uresničevati Očetovo voljo, ohrani svojo istovetnost.

Ti dve drži določata tudi način privzajanja preteklosti in prihodnosti. Preteklost si prisvajamo s spomini, prihodnost z obljubami. Kakšno je mesto spomina in obljube v okviru teh dveh temeljnih modelov, arhaičnega in krističnega?

Gonilna sila arhaične kulture je *sprejemanje* hipermimetične želje; moč hipermimetične želje pa je maščevanje, zaostrovanje nasilja, eskalacija, težnja k popolni podreditvi nasprotnika. Hipermimetična želja ne sprejema mejá in porazov; to se kaže v maščevanju. Maščevanje pa je v funkciji preteklosti; maščujem se vedno »za nazaj«, za pretekle poraze. Hipermimetična želja – in z njo arhaični človek – je zato ujetnica preteklosti; preteklost je njena usoda; od preteklosti se ne more ločiti, zato nima prihodnosti. Arhaični spomin je zgolj spomin – brez obljube. Ta spomin vidi pred seboj samo možnost maščevanja, vračanje v preteklost; ne vidi novih možnosti, možnosti, da se spremeni in da postane drugačen, novi človek; pred seboj nima prihodnosti, zato ostaja vedno isti stari človek, kakor Sizif, ki mu kamen vedno znova uide nazaj na začetek in mu onemogoča, da bi se ločil od preteklosti.

Gonilna sila kristične kulture pa je *odpoved* hipermimetični želji; v jedru te odpovedi je odpuščanje. Križ razodene nasilnost in lažnost arhaične kulture, ki temelji na mehanizmu grešnega kozla. Križ demistificira; človeka osvobodi laži, slepil, iluzij, malikov; tako ga odpre za resnico, za eksistencialno, notranjo, duhovno svobodo in mu naloži odgovornost za lastno eksistenco. V perspektivi križa človek spozna, da nobena brezizhodna situacija ni brez izhoda, da lahko smrti sledi vstajenje. Na križu se razodene bistvo eksistence, da je človek bitje prihodnosti; da je njegova bit, ki jo Heidegger opiše kot *Zu-Sein*, namenjena novi biti, prihodnosti. Eksistenca ni ujetnica preteklosti – nasprotno, njeno bistvo je skrito v prihodnosti, v novosti. Bistvo človeka je v tem, da je v vsakem novem trenutku »novost« in zato ni le podaljšek preteklosti. Križ – dogodek in simbol – razodeva, da je bistvo eksistence prihodnost. Ta korak v prihodnost pa ni mogoč brez odpuščanja – odpuščanje je v bistvu krističnega modela.

Meja med maščevanjem in odpuščanjem je meja med arhaičnim in krističnim modelom. Razlika, ki ju ločuje, je v njunem odnosu do preteklosti in do prihodnosti. V arhaični kulturi je človek odvisen od mimetične želje – ta *odvisnost* mu onemogoča, da bi sebe spoznal v svoji eksistenci, v svoji biti-za-prihodnost, in da bi v prihodnost tudi stopil. V kristični kulturi pa se človek mimetični želji odpoveduje – ta *odpoved* ga osvobaja preteklosti in ga odpira za prihodnost. V tej perspektivi lahko spomini postanejo obljava. Arhaičen model človeka zapira v preteklost, v kletko usode, drugi ga odpira za prihodnost, za svobodo.

Spomin in obljava človeku omogočata privzemanje svoje eksistence. Spomin mu omogoča privzemanje preteklosti, obljava prihodnosti. Brez spomina ne bi imeli preteklosti, brez obljuje ne bi imeli prihodnosti. Brez spomina se ne bi mogli učiti, brez obljub se ne bi mogli razvijati. Spomini in obljube človeku omogočajo uresničevati njegovo eksistenco. Svojo eksistenco lahko torej človek uresničuje znotraj okvirov, ki mu jih določajo spomini in obljube.

Spomin in obljava lahko delujeta neavtentično, neskladno s svojim eksistencialnim potencialom in poklicanostjo. Spomin deluje neavtentično, ko ni obljava prihodnosti. Spomin, ki ni v službi prihodnosti, je le mitologija v službi preteklosti; obljava, ki je izgubila stik s preteklostjo, pa je utopija. Prihodnost ni podaljšek preteklosti in preteklost ni predprostor prihodnosti – vseeno sta neločljiva. »Poreklo vedno ostaja prihodnost,« je zapisal Heidegger (1995, 98). Preteklost in prihodnost nista izpeljanki ena iz druge, lahko pa ena drugo osvetljuje in razkrivata v novih, neslutelih možnostih.

Te avtentične prepletenosti med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo ne najdemo v *metafizičnem času*, v *mitološkem času* in v *utopičnem času*. 1) V *metafizičnem času* sedanost prevlada nad preteklostjo in prihodnostjo (Klun 2014a, 193); Aristotel v sedanosti vidi edini pravi čas – preteklost, ki je ni več, in prihodnost, ki je še ni, imenuje »odpadnika« (*Fizika*, 223 a 5). 2) Neavtentičen je tudi *mitološki čas*, v katerem preteklost prevlada nad sedanostjo in ji zapira prihodnost; mitologija ne pozna prihodnosti; vse se dogaja znotraj izvirnega časa; sedanost je le podaljšanje preteklosti. 3) *Utopija*, ki je vsa usmerjena v prihodnost,

revolucionarno zavrača sedanost in preteklost. V njima ne vidi nobene vrednosti, zato je »strast po uničevanju tudi ustvarjalna strast!« (Bakunin 1974, 204)² Človek lahko torej razume in živi svoj čas neavtentično, to je neskladno z eksistencialno naravo časa, ki je časenje. Takšno razumevanje je lahko konzervativno (izhaja zgolj iz preteklosti in je proti-razvojno), utopično (izhaja zgolj iz prihodnosti in je destruktivno) ali metafizično (izhaja zgolj iz sedanosti in je totalizirajoče, devitalizirajoče in dehistorizirajoče).

5. Heideggerjeva tipologija različnih razumevanj zgodovine

Po Girardu torej obstajata dva temeljna odnosa do časa in do preteklosti: arhaičen in krističen odnos. Prvi je neavtentičen, drugi avtentičen. Tudi po Heideggerju šele krščanstvo omogoči avtentično razumevanje časa. Girard in Heidegger sta si enotna v tem, da se je avtentičen odnos do časa razodel v krščanstvu. To prikaže Girard z antropološkega, Heidegger z eksistencialno-ontološkega vidika; prvi razlaga človeka kot rezultat hipermetimetične želje, drugi kot tu-bit (*Da-sein*). Heideggerjeva hermenevtika človeka kot tu-bit nam lahko pomaga razumeti vlogo, ki jo ima po Girardu dogodek križa za razumevanje časa.

Po Heideggerju časa ne smemo razumeti kozmološko-fizično kot treh ločenih razsežnosti, ampak psihološko-eksistencialno kot prepletenost preteklosti, sedanosti in prihodnosti. To prepletenost je Heidegger imenoval »časenje« (*Zeitigung*). V eksistencialni luči – z vidika tu-bit – ima preteklost svoje mesto v prihodnosti in prihodnost v preteklosti. Zato tudi ni mogoče ločevati spomina od obljub; v spominu se kažejo obljube – v obljubah se kaže spomin. Drugače kot Grki, ki so ostali ujeti v kozmološko-fizično razumevanje časa, je po Heideggerju prvotno krščanstvo dojelo ta eksistencialni pomen časa; po Girardu je to razumevanje časa omogočil dogodek križa.

Leta 1920 je Heidegger v svojih predavanjih z naslovom *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1993, 43–44 [§ 6]; prim. Heidegger 1986, § 5; Petkovšek 2004, 23–29) razvil tipologijo različnih zgodovinskih pogledov na preteklost. Zgodovina je način razumevanja preteklosti; je pogled na preteklost; je določena strategija ohranjanja preteklosti za sedanost in za prihodnost. To prisvajanje pa je lahko avtentično ali neavtentično. Kaj pomeni za Heideggerja avtentično ohranjanje preteklosti? Heidegger odgovarja: »... narediti umljive smisel in motive izvirnega življenja.« (Heidegger 1993, 59) Heidegger je jasen: misel je v službi življenja – izvirnega življenja; njena naloga je, pomagati človeku, da bi v svoji konkretni, faktični situaciji razumel *smisel* življenja in *motive* življenja. Izvorno življenje je življenje, ki ga človek še ni objektiviral, to je spremenil v teoretični predmet. Preteklost, ki v obliki spomina prihaja k človeku na avtentičen način, je v službi izvirnega življenja. To pomeni, da preteklost, na katero ne gledam z vidi-

² »The passion for destruction is a creative passion, too!«

ka izvirnega življenja, ni avtentična, in da človek, ki ne živi iz avtentične zgodovine, nima dostopa do izvirnega življenja. Zakaj? Razumevanje časa je najbolj izvirna pot, po kateri človek prihaja k sebi. Človek ima dostop do izvirnega življenja znotraj avtentičnega razumevanja časa. Izvorno življenje je torej v središču Heideggerjeve misli, avtentično razumevanje časa pa je osnovni pogoj, ki človeku omogoča živeti življenje na izvoren način, to je: ne-objektivirano, ne-teoretično, ne-odtujeno. Spomin in zgodovina človeku odpirata pot do izvirnega življenja, lahko pa mu to pot tudi zapreta. Kakšno je torej avtentično razumevanje zgodovine? Heidegger našteje šest pogledov na preteklost – torej: šest pomenov pojma »zgodovina« –, od katerih je le eden povsem avtentičen, takšen, ki človeku omogoča vzeti nase izvorno življenje. Zgodovino lahko torej razumemo:

- kot znanost;
- kot objektivno zgodovino, ki obsega celoto zgodovinskih dejstev;
- kot izročilo;
- kot zgled ali model;
- kot dogodek;
- kot najbolj lastno preteklost.

Samo v 6. primeru je po Heideggerju razumevanje zgodovine avtentično. Kaj torej pomeni pojem »zgodovina« v naštetih primerih:

– *zgodovina kot znanost* – ta tip razumevanja zgodovine se kaže v izjavi: »Priatelj študira zgodovino.« Zgodovino tu razumemo v teoretičnem smislu kot védenje, ki je ločeno od eksistence, od tu-bití; podrejena je teoretičnim kriterijem in ne odgovarja na vprašanja tu-bití.

– *objektivna zgodovina kot celota zgodovinskih dejstev* – ta tip se kaže se v izjavi: »Poglejte zgodovino – moj prijatelj dobro *pozna zgodovino filozofije*.« Zgodovino tu razumemo kot zbirko dejstev, povezanih v *celoto* v skladu z določenimi apriornimi kriteriji; podrejena je vnaprejšnjemu kriteriju (*a priori*), ki določa, kaj je celota, jo uokvirja in jo dela objektivno. V ozadju tega pristopa je drža platonskega idealizma, ki omogoča znanost. To pomeni: po vnaprej izbranem kriteriju subjekt izbira idealne predmete in tudi sebe razume na isti način kot absolutnega, od ničesar odvisnega idealnega opazovalca, zmožnega s svojim pogledom zajeti zgodovino kot celoto pozitivnih dejstev, ločeno od življenja in od subjekta opazovanja. Zgodovinar v zgodovino ni vpleten; je le opazovalec; njegova naloga je abstrahirati in idealizirati, v skladu z apriornim kriterijem; smisel zgodovine tu določa *a priori*, in ne eksistenca. Zgodovina tu ne problematizira pravega problema zgodovine, ki je človek v svoji *tu-bití*, v svoji eksistenci, v konkretnosti (Heidegger 1993, 86); zgodovina je tu ločena od »lastnega sveta« (*Selbst-welt*); posameznika ne nagovarja in ga pozablja. Tako deluje platonski idealizem. Tej objektivizirajoči, idealizirajoči, platonizirajoči zgodovini pa je nasproti »/.../ zgodovina, ki smo mi sami« (*/.../ Geschichte, die wir selbst sind*) (Heidegger 1978, 5). To je tudi naloga filozofije: odpirati pot k takšnemu zgodovinskemu razumevanju, ki omogoča izkušnjo faktičnega, še ne objektiviranega življenja. »Izkušnja faktičnega življenja pripada filozofiji v čisto posebnem izvornem smislu.« (1993, 38)

– *zgodovina kot izročilo oziroma tradicija* – ta tip se kaže v izjavi: »*So ljudstva brez zgodovine.*« Po Heideggerju ta izjava kaže, da je mogoče zgodovino razumeti tudi kot izročilo, ki oblikuje okolje, ambient (*Um-Welt*), v katerem nekdo živi, in s tem pomenskost, iz katere se napaja. To pomeni, da človek ne živi iz svoje eksistence, ampak iz izročila. To ga lahko spodbuja k temu, da sprejme nase svojo eksistenco, svoj *lastni svet* (*Selbst-Welt*), svojo prihodnost, a končno o njem odloča njegova pripadnost izročilu. Zaradi tega človek bremena svoje eksistence ni zmožen vzeti nase. Zanj velja: »*Pripadam, torej sem.*«

– *zgodovina kot vzorčna zgodovina* – ta tip se kaže v izjavi: »*Historia vitae magistra.*« Tu človek smisla svoje eksistence ne išče v sebi, ampak v zgodovinskih likih, ki jim sprejema in jim sledi kot svojim zgledom. Ta odnos do preteklosti je lahko poglobljen in domačen, a preteklost je tu še vedno nekaj zunanjega in ni del eksistence same.

– *zgodovina kot (posebni) dogodek* – ta tip se kaže v izjavi: »Danes se mi je pripetil neprijeten *dogodek.*« V tem pojmu se kaže »faktično razumevanje« besede *zgodovina*: dogodek tu pomeni nekaj, kar se zgodi izven človeka in nanj vpliva.

– *zgodovina kot najbolj lastna preteklost* – ta tip se kaže v izjavi: »Ta človek ima za seboj *žalostno zgodbo.*« Po Heideggerju se v tej izjavi kaže avtentičen odnos do preteklosti. Tu preteklost ni več nekaj zunanjega, ampak je človeku lastna in ga dela to, kar je; ta preteklost ni preteklost, ki je minila, ampak ostaja in *je* tu tako, da jo lahko človek vedno znova uporabi, vsakič z novega vidika in v novem smislu. V jedru tega razumevanja preteklosti je »možnost ponovljivosti« (*Wiederholbarkeit*). Prihodnost se tu kaže kot možnost nenehnega obnavljanja in prenavljanja eksistence. Preteklost tu ni »dokončnost«; k njej se je mogoče vračati, jo ponovno zajemati in jo ponavljati do mere, da jo na novo iznajdemo. Spomin tu ni mrtev, objektivni, dokončen, ampak je živ. Ta živi spomin ima moč transformacije in ustvarjanja novega. Takšno razumevanje preteklosti je najbližje »hermenevtiki *tu-bit*«. Človek – *tu-bit* – sebe najbolj pristno razume in jemlje nase, ko lahko k sebi in svoji preteklosti vedno znova pristopa tako, da se odkriva in ustvarja na vedno nove načine.

V naštetih primerih Heidegger prikaže različne kriterije prisvajanja in razumevanja preteklosti in poskuša odgovoriti, kaj pomeni avtentično razumevanje preteklosti. Avtentično razumevanje preteklosti ni pogled na preteklost, ki se podreja *apriornim kriterijem*, ki enemu delu preteklosti dopuščajo, da vstopi v sedanost, drugi del pa izključujejo. Takšen odnos do preteklosti ni dialoški. Prav tako ni avtentično razumevanje preteklosti *faktično*. Takšno razumevanje razume preteklost zgolj kot zbirko zunanjih dogodkov in dejstev, ki so zunanji glede na subjekt. Tu subjekt tudi sebe razume kot zunanjega, neodvisnega opazovalca, dvignjenega nad dogodke in zmožnega – kakor od zunaj – zajeti celoto preteklih dogodkov. Tudi tu med subjektom in preteklostjo ni dialoga. Isto velja za zgodovino, ki jo človek razume kot zbirko zgledov, po katerih se lahko ravna, in za zgodovino, ki jo razumemo kot izročilo, ki določa pomenskost okolja, v katerem živimo. Tudi zgodovina kot zgled in zgodovina kot izročilo sta zunanja glede na subjekt. Preteklost tu ne

deluje kot del subjekta, kot del tu-bit, ki bi jo človek nosil v sebi kot svojega so-govornika, s katerim je v dialogu. Avtentično razumevanje zgodovine pomeni razumeti »zgodovino, ki smo mi sami«; z njo je eksistenca v dialogu.

6. Sklep

Vrnimo se k Heideggerjevi »hermenevtiki tu-bit« in se vprašajmo, kako Heidegger razume človeka v njegovi eksistenci in kakšna je v eksistenci vloga preteklosti? Z analizo odnosa, ki ga ima človek do mimetične želje, je Girard pokazal odločilno vlogo, ki jo ima za avtentično razumevanje časa dogodek križa. Križ – kot dogodek in simbol – razkriva zmožnost človeka, da sprejme nase svojo bit, svojo eksistenco, svojo prihodnost. Križ pokaže, da človek ni samo funkcija preteklosti, kakor je to v arhaični kulturi, ampak da je zmožen sprejemati nase prihodnost. Avtentična zgodovina je časenje; je »dogajanje« (nem. *Geschehen*; fr. *l'advenir-historial*). Dogajanje pa je preseganje samega sebe; je nenehno prihajanje nečesa novega – to je izviren način *lastne biti* (*Selbst-welt*).

Razumevanje preteklosti – zgodovina – je avtentično tedaj, ko omogoča, da preteklosti ne vidimo le kot preteklosti, ampak kot dogajanje, ki človeku omogoča, da presega samega sebe, se odpira novim možnostim, novi prihodnosti in tako živi izvorno življenje. V tem je bistvo eksistence, ki ne stoji izven zgodovine ali nad njo, ampak je sama časenje, dogajanje, odpiranje v v prihodnost (Klun 2014b, 194). V tej luči je treba razumeti tudi odnos človeka do njegove preteklosti. Preteklost je ena od razsežnosti eksistence, zato preteklost ni nekaj zunanjega glede na eksistenco. Zgodovina izvorno ni nekaj zunanjega, objektivnega, ampak je *dogajanje eksistirajoče tubiti*. Po svojem izvoru zgodovina niso apriorni kriteriji, pretekla dejanja, vzorci ali izročilo, ampak je eksistenca sama, ki sebe dojema kot dogajanje, kot dialog s preteklostjo in preseganje te preteklosti. Tudi zato je zgodovina kot znanost bistveno povezana s pripovedjo. Ne gre in ne more iti le za nabor zgodovinskih dejstev, kajti pomen pripovedi »občutno presega golo vsoto atomarnega pomena teh dejstev in njihove resničnosti« (Strahovnik 2015, 256). Če preteklost razumemo kot nekaj, kar je izven človeka, razumemo zgodovino ne-eksistenčno, ne-zgodovinsko, ne-dogodkovno, ne-življenjsko. Takšno razumevanje zgodovine je neavtentično. Avtentično razumevanje preteklosti izhaja iz pravega razumevanja človeka: eksistenca – to je: bit človeka – je *Zu-Sein* (Heidegger 1986, 42; 440); je bit, ki nosi v sebi obljubo prihodnosti. V eksistenci stoji možnost nad dejanskostjo. »Možnost stoji višje kot dejanskost.« (38) Biti pomeni »moči-bit« (*Seinkönnen*). Bistvo človeka torej ni v tem, kar že-je, ampak v možnostih, ki jih njegova bit ima. Temu je podrejeno razumevanje preteklosti. Preteklost je torej v službi prihodnosti in spomin je v službi obljuje. Takšno razumevanje človeka omogoči križ kot dogodek in simbol.

V odnosu do preteklosti torej človek ni objektivni opazovalec ali posnemovalec, ampak soigralec na polju časenja, v katerem se v eno spletajo preteklost, sedanjost in prihodnost. V tem prepletanju preteklost človeku odpira novo prihodnost

– in prihodnost človeku omogoča novo razumevanje preteklosti. V teku časa človek pozablja in, še več, odpušča. Prav odpuščanje je tisto, po čemer prihodnost kaže, da je avtentična in da služi svojemu namenu. Prihodnost razumemo prav, ko jo razumemo kot čisto novost, ki ni podaljšek preteklosti. Eksistencialno resnico dojamemo, ko dejanskost podredimo možnostim. Resnica o človeku – eksistencialna resnica – je resnica o možnosti njegove transformacije in spreobrnjenja. O tem govori križ; v tem je resnica križa. Križ ne govori o »elementarnem naravnem zakonu«, o nujnosti maščevanja, o tem, da se človek ne more spreobrniti in da je ujet v kletko usode. Nasprotno, križ govori o tem, da je človek v svojem bistvu svoboda; govori torej o preseganju preteklosti, o možnosti odpuščanja, o možnosti, da postane novi človek, o možnosti nemožnega. V tej luči spomin ne deluje več kot usoda, kot silnica, ki človeka neizprosno vodi v maščevanje, v ponavljanje in zaostrovanje starih nasprotij, v spiralo nasilja, ampak se kaže v svoji preroški, mesijanski razsežnosti, ki osvobaja in nosi v sebi obljubo novega sveta, novega neba in, končno, novega človeka.

Reference

- Bakunin, Michael.** 1974. *Selected Writings*. New York: Grove Press.
- Clausewitz, Carl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1972. *La violence et le sacré*. Pariz: Grasset.
- . 1982. *Le bouc émissaire*. Pariz: B. Grasset
- . 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1990. *Shakespeare, les feux de l'envie*. Pariz: Grasset.
- . 1999a. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- . 1999b. *La vraie mondialisation, c'est le christianisme*. *L'express*, 14. 10.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Entretien avec Benoît Chantre. Pariz: Carnets nord.
- Heidegger, Martin.** 1978. Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen (1919/21)*. V: *Wegmarken*, 1–45. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*. Gesamtausgabe 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1986. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Niemeyer.
- Klun, Branko.** 2014a. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74:191–199.
- . 2014b. Early Heidegger's Methodology and its Challenges for the Future. *Toronto Journal of Theology* 30, št. 2:191–210.
- Oughourlian, Jean-Michel.** 2010. *The genesis of desire*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2004. *Le statut existentiel du platonisme: Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*. Bern, New York: Peter Lang.
- . 2014a. Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija. *Bogoslovni vestnik* 74:215–234.
- . 2014b. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- . 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Ricœur, Paul.** 2004. *Memory, History, Forgetting*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75:253–263.