

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 575—592

UDK: 14:27-185.36

Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 11/2014

Robert Petkovšek

Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije

Povzetek: Namen prispevka je, prikazati, kako Martin Heidegger z vidika svoje eksistencialne analitike in mišljenja biti in René Girard z vidika svoje mimetične teorije razumeta genezo zgodovinskega nasilja in v čem vidita izhod iz nasilja. Človek sam je v svoji biti in v svoji naravi kontroverzen. Sam v sebi je prvo žarišče konfliktov in spopadov. Namesto da bi se spoprijel s »strašnim« v sebi, samovoljno beži pred sabo v brezimni svet, si ustvarja lažne utvare o sebi in se pusti voditi volji po moči. V tem je izvor zgodovinskega nasilja. Po Heideggerju in po Girardu je rešitev v tem, da se človek v sebi odpove volji po moči. Paradigmo te odpovedi oba vidita v znamenju križa, na katerem se je Kristus odpovedal svoji volji po moči.

Ključne besede: Martin Heidegger, René Girard, Sofokles, eksistencialna analitika, mimetična teorija, Gelassenheit, odpoved, etika križa, nasilje

Abstract: **Violence and Ethics of the Cross in the Light of Existential Analytics and Mimetic Theory**

The paper intends to show how Martin Heidegger on the basis of his existential analytics and thinking of being and René Girard on the basis of his mimetic theory understand the genesis of historical violence and where they see a way out of it. The man himself in his being and nature is rather controversial. In himself he finds the basic focus of conflicts and collisions. Instead of fighting against the "terrible" within himself, he runs away from himself into a anonymous world, creates false illusions about himself and lets himself be led by his will to power. This is the origin of historical violence. Heidegger and Girard see a solution in that man gives up his will to power. Both see the paradigm of this renunciation in the sign of the Cross, on which Jesus Christ renounced his will to power.

Key words: Martin Heidegger, René Girard, Sophocles, existential analytics, mimetic theory, Gelassenheit (letting-be), renunciation, ethics of the Cross, violence

»Mnogo je strašnih stvari, ničesar pa ni, kar bi bilo strašnejše od človeka (Polla ta deina kouden anthrōpou deinoteron pelei),« je v *Antigoni* (vv. 332–333) izpovedal starogrški dramatik Sofokles. To »strašno« se od samih začetkov človeštva kaže na vseh ravneh življenja: v nasilju med posamezniki, v družini, v širši skupnosti, vse do vojn med plemeni, narodi, državami ali drugimi transna-

cionalnimi zvezami. Danes pa se je za realno pokazala tudi možnost apokalipse, to je možnost samouničenja človeštva.

Človeško nasilje se bistveno razlikuje od živalske napadalnosti. Avstrijski zoolog in etolog ter Nobelov nagrajenec Konrad Lorenz je v knjigi z naslovom *Tako imenovano zlo: k naravni zgodovini napadalnosti* (*Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, 1963) zapisal, da se od živalskih vrst razlikuje človek predvsem po tem, da je zmožen uničiti samega sebe. »Sad, ki sta ga z drevesa spoznanja utrgala Adam in Eva, ni bil zrel.« (1966, 230) Razlog za to, da je človek zmožen uničiti samega sebe, vidi Lorenz 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. To misel je Lorenz osvetlil z odkritjem pekinškega pračloveka iz vrste *homo erectus*, starega okoli pol milijona let: »Pekinški človek, Prometej, ki se je naučil ohranjati ogenj, je tega uporabil za sežiganje svojih bratov; ob prvih sledovih običajne uporabe ognja ležijo pohabljeni in sežgane kosti pekinškega sinantropa samega.« (231) 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.

To »strašno« v človeku, ki ga je izpovedal Sofokles, bomo poskušali osvetliti v ontološki in v antropološki luči. Po Martinu Heideggerju, ki velja za očeta eksistencialne analitike in ga poznamo kot misleca biti, »strašno« izraža srečanje človeka z ničem, ki ga odkriva v svoji lastni biti. René Girard, oče mimetične teorije, po kateri človek svoj nastanek dolguje svoji nezaustavljivi želji po posnemanju (mimetična želja), pa vidi »strašno« v nasilju, ki ga mimetična želja ustvarja istočasno, ko omogoča človeku kulturni napredek. Posnemanje – mimetizem – vodi v tekmovalnost in k napredovanju; vodi pa tudi v izključevanje in h konfliktom. Heideggerjeva razlaga »strašnega« je torej ontološko-eksistencialna, ker izhaja iz pojma biti, Girardova je antropološka, ker izhaja iz človekove želje po posnemanju. Oba pa imata pred očmi isto vprašanje: možnost ničā. Bit človeka je torej »strašna« v svojem bistvu; nenehno je v možnosti samoizničanja, smrti, pogubljenja. Naravni odziv ali – z Girardovim izrazom – »naravni elementarni zakon« je, da si tega človek ne prizna, ampak beži v laž, v slepilo, v iluzijo o samem sebi. Temu nasprotna je možnost, da človek izkušnjo ničā in nevarnost samouničenja, apokalipse, sprejme kot spodbudo k streznitvi in spreobrnjenju. Nič in apokalipsa sta pred človekom kakor opomin, naj se odpove lažni podobi o sebi, kakršno sta o sebi ustvarila že prva človeka, Adam in Eva, in z njo sprožila plaz zla nad vse svoje potomstvo. Odpoved lažni podobi o sebi je Heidegger videl v odpovedi volji po moči, po tem torej, da bi se človek »prepustil« biti, in to je označil s pojmom *Gelassenheit*, sposojenim pri Mojstru Eckhartu. Za Girarda odpoved pomeni odpoved mimetični želji (fr. *renoncement*), ki je v svojem bistvu hotenje, »biti kakor Bog«. Heidegger in Girard sta tako vsak po svoji poti – prvi po poti mišljenja tubiti in biti (eksistencialna analitika in ontologija), drugi po poti analize mimetične želje (antropologija) – prišla do prepričanja, da človek »strašnega« v sebi ni zmožen obvladati sam od sebe in ga narediti nena-

silnega. Na meji ontologije in antropologije ugotavljata, da se racionalnost, ki izhaja zgolj iz biti ali iz človekove narave, slej ko prej izčrpa, ne da bi ustvarila zdravilo proti nasilju. Človeška racionalnost nima odgovora na »strašno«. Zato se mora človek odreči volji po moči, to je: prepričanju, da se je zmožen iz nasilja rešiti sam. Po Heideggerju odrešuje bit, ki se ji človek brezskrbno prepusti (*Gelassenheit*), po Girardu pa odrešuje križ, na katerem je Jezus Očeta prosil za odpuščanje.

Girard je jasen: odrešenje – odpoved mimetični želji – pomeni, odločiti se za Jezusa Kristusa, ki se je na križu odpovedal svoji volji in sprejel Očetovo. Prav tako pa idejna in zgodovinska analiza pojma »*Gelassenheit*«, ki vodi Heideggerja v mišljenju biti, kaže, da ta pojem označuje duhovno držo izročnosti in odpovedi; Heidegger je pojem, kakor že rečeno, našel pri Mojstru Eckhartu, ki je z njim na mistično-filozofski način tematiziral skrivnost Jezusove izročnosti na križu in ponižnost božje Matere Marije (*humilitas*) (Petkovšek 2014, 343–344; Štrukelj 2014). Skrivnost križa torej nosi v sebi odgovor na vprašanje, na katero niti ontologija niti antropologija nista več zmožni odgovoriti. Nanj odgovarja teologija: njen predmet je skrivnost križa, ki pa se najprej kaže kot »moč nemočnosti« (*power of the powerlessness*), to je kot šibkost, kot ljubezen, ki premaguje svet.

Kako naj torej razumemo »strašno«, ki je o njem spregovoril Sofokles? »Strašno« je nasilje, ki se kaže v raznih zgodovinskih oblikah. A to nasilje, ki ga je človeška zgodovina polna, ni le posledica človekovih dejanj. Korenine tega nasilja in zla so globlje in gredo k samemu bistvu človeka. »Strašno« je človek sam v sebi, v svoji biti, v svoji naravi. To je hotel reči Sofokles in to za njim ponavljata Heidegger in Girard. Temeljna zmožnost človeka je ustvarjanje novega; ta ustvarjalnost pa je istočasno tudi že rušilna. Ko človek ustvarja novo, ruši staro. Človek sam v sebi je ustvarjalnost in je rušilnost; naravno stanje človeka je boj. »Boj je oče vsega,« je bil prepričan Heraklit. Tu, v samem bistvu človeka, je treba tudi iskati odgovor na to, kaj je »strašno«. Že samo s tem, *da je*, je človek nekaj strašnega in nasilnega. Od tod se nasilja razteka čez vso človeško zgodovino. A prav od tod tudi prihaja izziv človeku, naj se spreobrne, preseže samega sebe, se odpove nasilju in naredi prostor novemu človeku, pripravljenemu, da sprejme vase rešilno. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno (*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*).« Tej paradoksní Hölderlinovi misli iz himne *Patmos* sta se v svojih razmišljanjih o nasilju pustila voditi Heidegger in Girard. Hölderlinova misel le izrazi spoznanje, da zdravilo nastaja znotraj bolezni. To spoznanje so Grki shranili v besedi *pharmakon*, ki istočasno pomeni strup in zdravilo. Heidegger in Girard poskušata v svoji misli najti odgovor na to, kje in kako znotraj človeškega nasilja raste odrešilno.

1. Strašno kot ne-domačnost v eksistencialni analitiki

Če je torej človek zmožen nasilja, je možnost za to treba iskati v ontološko-eksistencialnem ustroju človeškega bitja, v tem, da je sam v sebi nekaj »strašnega«. Misel iz Sofoklove *Antigone* (vv. 332–333) je Heidegger prevedel z naslednjimi besedami:

»Raznih vrst je *nedomačno* [deinon], a nič se
vzdigujoč nad človeka ne pne *bolj nedomačnega* [deinoteron].«
(Heidegger 1995, 148 [112])

Besedo »deinon«, s katero grščina označuje »strašno«, prevaja nemščina z besedo »das Unheimliche«, ki izhaja iz sestavljenke »un-Heim«, to je: »ne-domače«. Heidegger iz tega sklepa, da je »strašno« v človeku nekaj tujega, nedomačega. To misel Heidegger vključi v svojo eksistencialno analitiko in človekovo bit, ki jo opiše z besedo »tubit« (*Dasein*), opredeli kot nekaj nedomačnega. »Strašno« v tubiti ustvarja tisto temeljno razpoloženje nedomačnosti in tujosti, okoli katerega se ustvarja vsa dinamika tubiti: pred to nedomačnostjo je tubit nenehno na begu v brezimno množico, da bi tam našla domačnost in gotovost; obenem pa se zaveda, da se mora sprejeti v tej tujosti, če naj postane resnična in pristna. A tu je treba vložiti napor, ki ga tubit ni zmožna. Toliko bolj je to zahtevno, ker človek v tej tujosti vidi nasprotje samemu sebi – smrt. Heidegger je človeka opisal s sestavljenko »biti-za-smrt«, že Sofokles pa ga je označil kot bitje, ki so mu vse poti odprte (gr. *pantoporos*), le iz smrti izhoda ni več (gr. *aporos*). »Vedno izhod si poišče, nikdar ne zaide v zadrego, le sredstva, da smrti bi utekel, ne najde.« (*Antigona*, vv. 359–360 [prev. K. Gantar])

Niča, ki mu prihaja naproti v smrti, človek ni zmožen sprejeti. Tu se začne tragedija, beg v laž, v nasilje in v morijo. Na to je mislil Lorenz, ko je zapisal, da sad, utrgan z drevesa spoznanja, še ni bil zrel. Namesto da bi človek nič v sebi sprejel kot izziv, si ga prilastil in naredil za svojega, samega sebe zanika, zataji, si ustvari o sebi lažno podobo in beži v brezimni svet. Človekova eksistenca je odslej beg pred samim seboj, pred ne-domačnostjo, pred negotovim in »strašnim«, ki ju nosi v svoji biti. Temu je podrejena misel, ki v svetu išče domačnost, trdnost in prijetnost. Nezmožnost, sprejeti sebe v svoji lastni tujosti, je Heidegger opisal v *Uvodu v fenomenološko raziskovanje* (1923/1924), v katerem pravi, da je »branjenje pred samo seboj« »bistvo biti tubiti«. Tubit, katere najbolj bistvena možnost je, da se spozna – ker je »skozividna« –, beži pred spoznanjem same sebe. Ta beg je način njene biti. Grožnja, pred katero beži, prihaja prav iz tega, *da je* – ta »*da je*« namreč nosi v sebi tudi »nič« in »nikjer«. Namesto tega hoče tubit gotovost.

»Skrb za gotovost beži pred tubitjo, kolikor je ta v možnosti, da postane spoznana. Beg spoznavanja pred tubitjo samo je beg spoznanja pred tubitjo s karakterjem njene možne *skozividnosti*, *razloženosti*, *odkritosti* (die Flucht vor dem Dasein im Character seiner möglichen *Durchsichtigkeit*, *Ausgelegtheit*, *Entdecktheit*). Tubit je v karakterju odkritosti; je biti v svetu. Ta fenomen ima bitni karakter bivajočega, ki je na način biti-v-nekem-svetu kot biti v tu. /.../ Če si pobliže ogledamo fenomen bega tubiti pred njo samo na način *zakrivanja*, se pokaže, da je tubit na takšen način, da *se brani same sebe*. To branjenje-pred-samo-seboj za tubit ni nekaj slučajnega, ampak je bistvo njene biti. To, pred čemer se brani, *grožnja* (*Bedrohung*), leži v tubiti sami. Grožnja, pred katero se tubit brani, je v tem, da *je*. To, *da je*, je grožnja tubiti same. /.../ Skrb za gotovost označuje bit tubiti kot takšno, kateri gre za to, da bi dosegla *pomirjenje* (*Beruhigung*). /.../ Spoznanju gre za to, da bi v *bivajočem* postalo *domače*.

/.../ To, pred čemer tubit beži na način skrbi za gotovost, je negotovost. /.../ Nedomačnost je resnična grožnja, ki preti tubiti. Nedomačnost je grožnja, ki je v tubiti sama na sebi. /.../ Nedomačnost je, če kdo vpraša: kaj je?, nič; če vpraša: kje je?, nikjer.« (Heidegger 1994, 288–290)

V središču tega odlomka je izraz »ne-domačnost« (*das Unheimliche*), izraz, ki ga je Heidegger uporabil za prevod besede »to deinon« (*Uvod v metafiziko*, 1935), s katero je Sofokles opisal »strašno« v človeku.

Nemoč tubiti je v tem, da ne more sprejeti sebe v svoji tujosti, in zato beži sama pred seboj (Heidegger 1997, 255 [184]). Ta nemoč ustvarja neresnico, laž, slepilo. Beg žene človeka iz pristne v nepristno življenjsko držo: na osebni ravni se to slepilo kaže kot narcisoidno samooboževanje, na ravni širše skupnosti pa ustvarja mitologije in ideologije. Nezmožnost, da bi nekdo sprejel drugačnost v sebi, je tudi nezmožnost, sprejeti druge v njihovi drugačnosti. V samem bistvu slepila, iluzije, ki jo beg ustvarja, je izključevanje drugačnosti in s tem vsega novega; kultura bega je zato kultura večnega vračanja istega. To je po Heideggerju v jedru zahodne kulture, ki je kultura bega iz nedomačnosti v domačnost, iz negotovosti v trdnost, iz »strašnega« v udobno, iz končnega v ne-končnost. Zahod je tako izgubil stik z življenjem.

Po Heideggerjevem prepričanju je tudi tek zahodne filozofije takšen beg: privedel jo je v sodobni nihilizem. Miselni lok, ki sega od njenih začetkov pri Platonu do današnjih dni, označi Heidegger z besedama »platonizem« in »metafizika«. Po prepričanju mnogih je filozofija po svoji zasnovi platonizem. »Filozofija je platonizem.« (Cohen 1912, 245) »Zahodna filozofija je le vrsta opomb k platonizmu.« (Whitehead 1960, 63) Tako je razmišljal Heidegger: »Skozi vso zgodovino filozofije je bilo Platonovo mišljenje merodajno – spreminjalo je le svoje podobe. Metafizika je platonizem.« (1969, 63; prim. 1961, 222) V predavanju z naslovom Kaj je to: filozofija? (Was ist das – die Philosophie?) odgovarja: »Filozofija danes govori grško.« (1956, 12)

Filozofija je miselni koncentrat temeljnih prepričanj posameznega časa. Ta prepričanja se spreminjajo iz obdobja v obdobje in to se kaže v spreminjanju filozofskih pogledov samih, ki so zato heterogeni in si velikokrat tudi nasprotujejo. Nad vsemi različnostmi pa Jacques Derrida vidi platonizem kot gibanje, ki vsa nasprotja povezuje v en sam tok. »Platonizem ni samo en primer tega gibanja [tj. filozofije, op. av.], prvega v vsej zgodovini. Platonizem ga vodi; vodi vso to zgodovino. Celota te zgodovine pa je konfliktna, heterogena.« (Derrida 1993, 84)

Po Derridaju platonizem ni samo manifestacija duha nekega časa, ampak je nadzgodovinska stalnica, ki je zaznamovala vso zgodovino filozofije in ustvarila duha Zahoda. Korenine tega duha pa vidi Heidegger v biti tubiti same: njeno bistvo je beg pred samo seboj, pred končnostjo njene biti. Namesto da bi to končnost, ki zanika njeno voljo po neskončnosti, sprejela, beži pred njo v nadčasni svet idej. »Beg v ideje« (gr. *eis tous logous fugē*; Fajdon, 99 E 5) je program platonizma. To je »izvirni greh« misli, njen prvi padec: beg pred realnim v idealno. Platonizem je po Heideggerju slep za faktično, za tubit, za dramo konkretnega časa in prostora.

ra; faktično je zamenjal za idealne, nadčasovne, nespremenljive, vedno veljavne, popredmetene oblike resnice, ki pa so le slaba sled in usedlina žive resničnosti. A žive resničnosti platonizem ne zmore sprejeti, ker vidi v njej negotovost v primerjavi z nadčasovnimi miselnimi oblikami in vsebinami, v katerih se čuti varnega in gotovega.

Ta beg, imenovan »platonizem«, je torej beg tubiti pred svojo lastno bitjo, pred izvornim dejstvom, *da sem* (*Daß-Sein*), ki je nenehni »je«, nenehno izvrševanje, dogajanje. To resnico platonizem nadomešča s sedimentiranimi, usedlimi, ne več spremenljivimi oblikami biti (*So-Sein*), ki jih je prava, živa bit že davno odvrгла in pustila za seboj. V volji po trdnosti in varnosti se kaže volja po moči, ki sebe postavlja nad biti, idealno nad realno, univerzalno veljavnost nad negotovost, večno nad časno. Tu se nasprotje med hoteti-biti in prepuščati-se-biti pokaže v zaostreni obliki. Hotenje, ki postavlja »idealno nad realno«, imenuje Heidegger psihologizem (1976, 61). V tem hotenju človek sebi zapira pot do resnice o sebi in do svoje biti v njeni »strašni« odprtosti, ki drugačnosti, tujosti, niču in ne nazadnje smrti odpira vrata v tubit.

Beg je z eksistencialnega vidika beg v brezimno, v kulturo mase, ki človeku odvzema zanj značilno zmožnost, biti on sam v njegovi samolastnosti. V brezimnosti mase človek misli, kar se misli, govori, kar se govori, dela, kar se dela, in končno umira, ker se umira. To brezimno obliko bivanja izraža nemščina z neosebni zaimekom »*das Man*«, kakor na primer: »*Man spricht*«, »*Man denkt*« ipd. Slovenski prevod *Biti in časa* uporabi za »*das Man*« povratni osebni zaimek »se«, vzet iz stavčne brezosebne rabe »govori se«, »misli se« ipd. O tem »se« Heidegger tako le razmišlja: »Prepuščanje ›se‹-ju in priskrbovanemu ›svetu‹ razodeva *beg* tubiti pred samo seboj kot samolastno zmožnostjo biti-ona-sama.« (Heidegger 1997, 255 [184]). Beg je torej nemoč človeka, da bi sprejel nase svojo eksistenco v njeni izvornosti, enkratnosti, individualnosti. Človek sebe noče videti v samolastnosti. Tubit je torej odtujena sama sebi v svoji biti, zato se skriva v nepristnost in brezimnost, tako da končno samo sebe razume kot »nihče«. »Vsakdo je drugi in nihče on sam. /.../ ›Se‹ je nekaj takega kot ›splošni subjekt‹, ki lebdi nad mnogimi.« (182–183 [128]) »›Se‹ je prav tisti nekdo, ki je vsi in nihče, tista bit, za katero je vedno mogoče reči: Nihče to ni bil.« (Heidegger 1979, 340)

Vprašanje pa je, kaj je človek, še preden beži v brezimnost. Sofokles odgovarja: nekaj »strašnega«, »strašnejšega« od vseh drugih bitij. Heidegger ta uvid še zaostri in človeka v njegovi biti označi kot »najstrašnejše«. Človek je sam v sebi »na-silna krotitev silnega,« ki se lahko obrne ali »v zmago ali v poraz« (Heidegger 1995, 162 [123]). Še preden je kakršnakoli določena forma, je človek v svojem izvoru to, »*da je*« (*Daß-Sein*), čisto in preprosto pradejstvo bivanja, ki ga od nič ni nič ne loči in je torej potopljen v sredo nič. »Strašno« je to, da si človek svojo bit, svoj »*da je*«, prilašča sredi nič. »Biti« nikakor ni nekaj samoumevnega; »biti« je dogodek in je čudež; izvršuje se namreč sredi nič. Zato »biti človek« pomeni biti heroj in bojevnik, ki si svoje bivanje vsakokrat *na-silno* izbori. Človek je »*na-silni*, ustvarja-joči, ki se vrže v ne-upovedano, ki vdre v ne-mišljeno, ki izsili ne-zgodeno in ki stori, da se ne-ugledano prikaže – ta *na-silni* vselej stoji v drznosti (*tolma*). S tem

ko si drzne obvladovati bit, mora pustiti, da pride do navala ne-bivajočega ...» (163 [123]) To pomeni »biti človek«: svojo bit si človek izbori, iztrže iz še ne-zgodenega, iz ne-ugledanega, iz ne-rečenega. Izboriti in prilastiti si svojo bit pomeni, ustvarjati samega sebe – samega sebe torej človek ustvarja *na-silno* –, to je tisto »strašno«, nedomače v biti človeka. »Vemo pa: ta nasilnost (*Gewalttätigkeit*) je tisto najnedomačnejše (*das Unheimliche*). Zavoljo *tolma*, drznosti, človeka nujno zade ne slabo, a pride tudi do vrlega in plemenitega.« (173 [132]) Brez *na-silja* človek sebe ne more ustvariti, se ne more izboriti, ne more si prilastiti svoje lastne biti. Če človek tega *na-silja* ne zmore zdržati, zadržati sam v sebi in si ga prilastiti, se razteče na okolico v obliki bega, tam pa se spreminja v najraznovrstnejše oblike nasilja. Če mu ga uspe zadržati, lahko to *na-silje* preraste v nekaj plemenitega in pozitivnega – v ustvarjalnost.

Heidegger torej tematizira nasprotje med pristno in nepristno eksistenco. Pristna eksistenca pomeni odgovoren spoprijem z ničem, ki ga tubit srečuje v svoji biti. Nepristna eksistenca pa pred njim beži v brezimno maso, ki ji tudi prepušča svojo izvorno ustvarjalnost, da jo množica enodušno uporabi v različnih oblikah množičnega nasilja. To je torej napetost med posameznikom in množico, med samolastnostjo in brezimnostjo, med ne-domačnostjo tubiti same v sebi in domačnostjo sveta. Pomirjenost, varnost in gotovost, ki jih človek najde v zavetju brezimne množice, so diametralno nasprotne izvornemu nemiru, v katerem si človek tesnobno prilašča svojo enkratno, samolastno bit. »Pomirjena-domača bit-v-svetu je modus nedomačnosti tubiti, ne obratno. *Ne-udomovljenost mora biti eksistencialno-ontološko pojmovana kot izvornejši fenomen.*« (Heidegger 1997, 262 [182])

Na-silno, izvorno prilaščanje biti je tudi »možnost zgrešiti eksistenco« (Heidegger 1992, 26). Tubit v njeni biti, potopljeni v nič, navdaja tesnoba, v tesnobi pa spoznava »prostost za svobodo izbire in zajetja same sebe /.../, prostost za samolastnost njene biti kot možnosti, ki zmeraj že je« (Heidegger 1997, 260 [188]). Tesnoba je goli klic k pravi izbiri; tesnoba je brez predmeta; pred njo je zgolj nič; tesnoba varuje tubit pred ničem (Heidegger 1979, 401). Nedomačnost torej kliče tubit k pristnosti biti, k izvornemu »*da je*«; »njeno bit-v-svetu postavlja pred nič sveta, pred katerim ji je tesno v tesnobi za svojo najlastnejšo zmožnost biti« (Heidegger 1997, 377 [276]). Odgovora na vprašanje: kdo sem? človek ne bo našel v svetu, ampak v srečanju z ničem, ki ga očiščuje vsega nepristnega, nelastnega. V svojem bistvu je človek ta, ki je, ko svet odmislimo. Za Angelom Silezijem ponavlja Heidegger: »Človek, postani bistven!« (Heidegger 1987, 5) Tesnoba tubit reducira na bistveno, na to, kar človek je v »goloti« svojega »*da je*«, še preden karkoli je. »»Pred-čim« in »čemu« tesnobe sta oba tubit sama, natančneje, dejstvo, da sem; sem namreč v smislu gole biti-v-svetu.« (Heidegger 1979, 402)

Nasprotno pa tubit, potopljena v brezimno množico, v »se«, ne umira. »Ta »se« ne umrje nikoli.« (Heidegger 1997, 572 [424]) V tem je skrivnost platonizma. »Se« ne more umreti, ker je prazen življenje (*Entleben*); v brezimni množici življenja ni več, zato ne umira. Tubit, ki jo brezimnost povleče vase, postane slepa za svoje možnosti. Sebe ne vidi več v luči možnosti, ki ji omogočajo, da se uresničuje na vedno nove načine; svojo preteklost čuti le še kot usodo, katere ujetnica je, ne da bi

jo zmogla na novo osmisлити, se iz nje učiti in iz nje zajemati navdihe za novo prihodnost; prihodnost vidi zgolj kot podaljševanje sedanjosti in ne kot vstopanje nečesa novega v njeno življenje. »Slep za možnosti ni zmožen ponoviti bivšega, temveč zajema in zaobjema le preostalo »dejansko« bivšega svetno-zgodovinskega, preostanek in navzoča poročila o njem.« (528 [391]) Ker brezimni »se« preteklosti ne more zajeti v novi luči, ne more odpuščati – odpuščanje namreč pomeni prav zmožnost, zajeti preteklost v luči nove prihodnosti, pomeni zmožnost, iti naprej. Zmožnost odpuščanja človeku jemljeta potopljenost v brezimno množico in potopljenost v domačnost sveta, ki ga zadržuje v starih zamerah in v maščevalnosti.

Za našo analizo sta pomembni dve temeljni spoznanji eksistencialne analitike in osnovne ontologije: 1) pristno bit si tubit prilajša v drznem soočenju s svojo končnostjo, z ničem, ki ji v njeni biti prihaja naproti in se kaže v tesnobi kot nekaj »strašnega«, drzen spoprijem tubiti s »strašnim« v njej sami pa prinaša rast v plemenitosti (Petkovšek 2004, 410–438); 2) beg pred soočenjem tubiti s svojo lastno bitjo je bistvena značilnosti tubiti; v begu pred samo seboj si onemogoča, da bi na novo razumela preteklost, s tem pa si onemogoči, da bi odpuščala; nemožnost odpuščanja je osrednji generator zgodovinskega nasilja (467–482). Heidegger je prepričan, da prav nezmožnost tubiti, slediti svoji biti, vodi v voluntarizem, v uveljavljanje volje do moči, ki je zahodnemu izročilu »izpilo« življenje in ga preusmerilo v nihilizem. Nihilizem pa prinaša nasilje in smrt.

2. Strašno kot absolutno iracionalna resničnost v mimetični teoriji

Način, ki z njim Heidegger v svojem eksistencialno-analitičnem modelu razloži dinamiko tubiti v funkciji njene biti in tesnobe pred ničem v njej, je podoben načinu, kako René Girard v svojem mimetično-teoretičnem modelu razlaga nasilje v funkciji mimetične želje. Kontroverzna, škandalozna narave želje je vprašanje, h kateremu se Girard nenehno vrača. Želja je kontroverzna, ker deluje posnemovalno; to je želja po »biti kakor ...«. Kakor se po Heideggerju tubit v svoji biti srečuje s končnostjo, z ničem, s smrtjo, pred katero beži v brezimnost in vsakdanjost, tako se po Girardu tudi želja ne sprijazni s svojo končnostjo, ampak v želji, »biti kakor Bog« (1 Mz 3), beži v utvaro o svoji neskončnosti. Ta nezmožnost, ki se spreminja v beg, je izvor nasilja. Izvor nasilja je za Heideggerja in za Girarda človekova nezmožnost, da bi sprejel sebe v svoji končnosti. Ta nezmožnost ustvarja iluzije, ki si jih človek dela o sebi in ga vodijo v nesrečo. Na to meri biblijska prispodoba o kači iz edenskega vrta. Izvorni pomen hebrejske besede »*nāḥāš*«, s katero 1 Mz (3,1) označi kačo, je »sijati«, ustvarjati videz, ki pa ni resničen. Kača torej ustvarja privid, utvaro.

Vprašanja »strašnega« se je Girard dotaknil v enem svojih zadnjih del z naslovom *Dokončati Clausewitz* (Achever Clausewitz, 2007). Delo je komentar h knjigi pruskega generala in vojnega teoretika Karla von Clausewitza (1780–1831) z naslovom *O vojni* (Vom Kriege, 1832), »morda največji knjigi o vojni, ki je bila kdaj-

koli napisana« (Girard 2007, 13). Vojna je na videz kaos in nerazumljivi nered, Clausewitz pa dokazuje, da je v resnici podrejena neizprosni logiki. »Za videzom nereda omogoča teorija vojne najti resnico reda, ki osvetljuje izvor in tek neke vojne, kakor tudi nered, ki se po njem izraža.« (Glucksman 2010) To logiko je poskušal Clausewitz razkriti v svoji teoriji. Vojno je analiziral z vidika treh, v eno dejanje povezanih elementov: namen, cilji in sredstva. Namene izbira politika, cilje strategija, sredstva pa taktika. Med tremi elementi prvenstvo pripiše politiki in vojno opredeli kot »nadaljevanje politike z drugimi sredstvi« (Clausewitz 2009, knj. 1,1,24) Po tej opredelitvi je Clausewitz tudi najbolj poznan.

Girard pa meni, da je pravi genij Clausewitz druge, v njegovem »bliskovitem uvidu«, brez katerega ni mogoče razumeti sodobnega sveta – a tega uvida se je Clausewitz ustrašil in se mu je izmaknil, kakor da ga »noče videti« (Girard 2007, 14). V tem uvidu vojne ni videl kot funkcijo politike, ampak kot samostojno, »absolutno iracionalno resničnost« (14), kot »neomejeno rabo sile« (32). Po svojem bistvu je torej vojna antropološka resničnost, ki more uiti izpod političnega ali moralnega nadzora.

Vojna je »dejanje nasilja z namenom prisiliti nasprotnika k izvrševanju naše volje« (Clausewitz 2009, knj. 1,1,2]). To dejanje nima izvora v političnih, taktičnih ali strateških odločitvah, ampak v samem bistvu človeka, v njegovi mimetični naravi. Prava prvina vojne je dvoboj. »Vojna je le razširjen dvoboj. Če naj mislimo številne posamične dvoboje, iz katerih sestoji, kot enoto, bo bolje, da imamo pred očmi dva, ki se borita. Vsak poskuša drugega prisiliti k izvrševanju njegove volje s fizičnim nasiljem. Njegov naslednji cilj je nasprotnika potolči na tla in ga onesposobiti za vsak nadaljnji odpor.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2; v: Girard 2007, 30) Vojna je torej dvoboj »na širši ravni« (*ein erweiterter Zweikampf*).

Tu želimo pokazati povezavo, ki jo Girard ob branju Clausewitz vidi med možnostjo apokalipse kot skrajne oblike vojne in dvobojem, bistveno značilnostjo vsakega vzajemnega odnosa med dvema posameznikoma. Dvoboj, ki ga človek nosi v sebi na mikroravni kot elementarno antropološko značilnost, se lahko razširi do stopnje samouničenja človeštva na makroravni.

V razvoju oblik vojne je bil po Clausewitzu in Girardu čas Napoleonovih vojn prelomen. Pred Napoleonom je imela vojna institucionalno funkcijo: uporabljala se je za obvladovanje in usmerjanje nasilja. Podrejena pa je bila etiki časti in taktičnemu preračunavanju v kabinetih, ki je imelo svoja pravila, monarhi pa so drug drugemu odvzemali teritorije, ne da bi drug drugega odstavljali s prestolov – med njimi je obstajala tiha zaveza. (Girard 2007, 31)

Napoleonove vojne so tej regulatorni instituciji, ki je z manjšim vojnim nasiljem odvrčala absolutno, dokončno obliko nasilja, odvzele moč. Z Napoleonom je vojna postala zadeva »ljudstva pri orožju« oziroma »armade državljanov«, ki je v tistem času štela trideset milijonov. S tem se je ustvarila do takrat nepredstavljiva vojaška sila. Odtlej ne bodo odločilne vloge več imeli kabinetno vodenje vojne in za bojevanje pripravljene enote, ampak masa državljanov, ki so v vojno vstopali brez vojaškega etosa prednapoleonskih vojsk. Nevarnost za nasprotnika je s tem postala veliko večja. (Clausewitz 2000, knj. 8,3B)

Spremembe, ki jih je prinesel Napoleonov način vojskovanja, so bile zunanje, zgodovinske. V resnici pa se je v njih le jasneje izrazilo to, kar je vojna po svojem idealnem bistvu. Že v času Napoleona se je pokazalo, da vojna teži k absolutnemu, nezaustavljivemu nasilju. Po Clausewitzu vojni »pripada absolutno bistvo. /.../ Po kratkem uvodu, ki ga je imela francoska revolucija, je neusmiljeni Bonaparte vojno kmalu pripeljal do te točke. Pod njegovim vodstvom se ni zaustavila, dokler nasprotnik ni bil na tleh. Prav tako so brez predaha sledili nasprotni udarci. Ali ni naravno in nujno, da so nas ti pojavi pripeljali do izvirnega pojma vojne z vsemi strogimi izpeljavami? /.../ Prav vojaški pohodi v letih 1805, 1806 in 1809, kakor tudi poznejši so nam pomagali izluščiti pojem nove, absolutne vojne v njeni uničevalni moči.« (knj. 8,2; 8,3A)

Vojna presega politične in druge razumske cilje. To pomeni, da »mora razum služiti sili« (Girard 2007, 31) in da »... politika teče za vojno« (39). Vojna je usmerjena k popolnemu izničenju nasprotnika – v tem sta njena absolutno bistvo in popolnost. »Med vsemi cilji, ki jim vojna sledi, je uničenje sovražne borbene moči cilj, ki vlada nad vsemi drugimi.« (Clausewitz 2000, knj. 1,2) To pa ni zakon, ki bi začel veljati šele na makroravni vojne, ampak velja že na mikroravni, v še tako neznatnem dvoboju med dvema posameznikoma. Dogajanje na makroravni ima svoj izvor na mikroravni. Uničevanje na najvišji in najširši ravni, kakor je »uničevanje sovražne borbene moči«, ima svoje korenine v »naravnem elementarnem zakonu« (knj. 3,16), ki usmerja mimetično željo. Nemir in vojna torej nista posledici nerazumevanja v odnosih med državami, narodi, plemeni, verstvi in drugimi skupinami, ampak imata svoje korenine že v najbolj elementarnem odnosu – v vzajemnosti med posameznikoma. Stopiti v odnos vzajemnosti – nemogoče je, vanj ne vstopiti – pomeni, postati posnemovalec in tekmeč, to pa vodi v izključevanje. Že na elementarni ravni vzajemnosti vladata dvoboj in izključevanje kot »naravni elementarni zakon«.

Iz tega Clausewitz izpelje temeljno spoznanje o naravi človeka. Vojne razkrivajo dejstvo, da je mir v nasprotju s človekovo naravo. Po svoji najgloblji naravi je človek bojevnik, vpleten v dvoboj in v vojno. Naravno stanje človeka ni mir – naravno stanje človeka je vojna. »[Mirovanje je] v protislovju z naravo stvari, saj sta kot dva sovražna elementa obe vojski določeni, da druga drugo izbrišeta, kakor ogenj in voda nikoli ne moreta doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine. Kaj bi rekli za dva borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila? Vojaško dejanje je torej kakor navita ura v stalnem gibanju. /.../ Paradoks, ki se tu kaže, da človek išče in ustvarja nevarnost, ki se je istočasno boji, ne bo nikogar začudil. /.../ Revolucionarna vojna predobro kaže njegovo resničnost in predobro dokazuje njegovo nujnost. V tej vojni – zlasti pa v vojnih pohodih Bonaparteja – je vojskovanje doseglo brezpogojno stopnjo moči, ki jo opazujemo kot naravni elementarni zakon. Ta stopnja je možna – in ker je možna, je nujna.« (knj. 3,16)

Nagnjenje k dvoboju, k tekmovalnosti in k izključevanju je v samem bistvu človekove narave kot možnost. A že sama možnost nasilja tudi je nasilje. Že možnost, da tok podre jez, pomeni, da ga bo slej ko prej tudi podrl. Ni mogoče, da se ta

možnost ne bi uresničila. To pa pomeni še več – že samo nagnjenje k dvoboju je nagnjenje k skrajnostim, k eskalaciji, to je, k temu, da dvoboja ne bo mogoče zaustaviti, da bo vedno širši in močnejši, dokler nekoč, ko bodo možnosti ustvarjene, ne bo dosegel čiste in popolne stopnje nasilja in apokalipse. Možnost apokalipse torej nosi človek v sebi od začetka svoje zgodovine. To je Clausewitz imenoval »absolutno bistvo« vojne, ki nima višje nadzorne instance in zato kakor Damoklejev meč lebdi nas človeštvom skozi vso njegovo zgodovino. Če je v človekovi naravi navzoče kot možnost, to tudi že pomeni nujnost. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje,« pojasnjuje Girard (2007, 53). Zato je zgodovina napredovanje v smeri vedno večjega nasilja. Dvoboja ni mogoče zamenjati z mirom; zamenja ga lahko le nov, močnejši dvoboj. Mir, ki ga v dvoboju nasprotnika dosegata, je rezultat njunega medsebojnega tekmovanja, njunega prehitevanja v večanju moči; človek se iz strahu, da je nasprotnik močnejši od njega, umiri za čas, dokler sam ne postane močnejši od njega. V nasprotju z elementarnim naravnim zakonom bi bilo, da bi se eden od tekmecev odrekel prizadevanju, premagati nasprotnika, in bi se mu predal.

Clausewitzev »bliskoviti uvid« je torej uvid v absolutno bistvo vojne, ki je nasilje v čisti obliki. Girard ugotavlja, da se je Clausewitz pred tem strašnim uvidom tolažil z mislijo, kako je vojno mogoče obvladati s političnimi sredstvi. Girard pa, nasprotno, v uvidu prepozna Clausewitzovo slutnjo, da apokalipsa ni nemogoča in da je »nujna možnost«, ki ji sledi tok človeške zgodovine. »Rekli bi lahko, da v Clausewitzevem času »eskalacija do skrajnosti« še ne more najti pogojev za svojo uresničitve; da še nismo v času apokalipse, ampak da vedno bolj in bolj teži k temu absolutu, k uresničitvi primarne opredelitve vojne; da ljudje resnične vojne na neki način še niso zmožni združiti z njenim pojmom – da pa bodo do tega nekega dne prišli.« (34)

Ko torej izrekamo pojem »vojna«, izrekamo nekaj, kar je v svojem bistvu absolutno nasilje, totalno izničenje nasprotnika. To je resnica tega pojma, ki nam jo razkriva »logična fantazija« (33); to je zmožnost logike, da neki pojem dosledno misli do njegovih skrajnosti – resničnost pa nikoli ni daleč od pojmov. Spremembe, ki jih je prinesel Napoleonov način vojskovanja, so Clausewitzu omogočile uvid v absolutno bistvo vojne, obenem pa so pri njem tudi že sprožile slutnjo, da se resničnost lahko kmalu pridruži pojmu in človeštvo potopi v apokaliptičnem nasilju. S korenitimi spremembami v načinu vojskovanja je Napoleon ustvaril možnost, da pojem vojne postane zgodovinska resničnost.

Na naravni ravni je torej »naravni elementarni zakon«, ki se kaže v dvoboju, temeljni zakon, neizprosna sila, ki je ne more zaježiti nobena druga. Tudi če je dvoboj stvar možnosti in odločitve, je vnaprej znano, da se nasilju ni mogoče izogniti; nasilje rojeva vedno večje nasilje in to neizprosno vodi k uničenju. Ne izbrati dvoboja bi pomenilo, žrtvovati sebe sredi vojnega stanja – to pa je v nasprotju s človekovo naravo.

S tem sta Clausewitz in Girard teoretično osvetlila točko, ki je generator dvoboja: vzajemnost. »Razmerje je doma v srcu vzajemnosti (fr. *réciprocité*) – sprava

pa *razkriva* to, kar bi pomenila vojna v negativnem smislu. Takšna so »znamenja časa« – da se namreč prihodnost razrešuje v srcu sedanjosti: prerok in strateg – oba morata znati brati kazalce prihodnosti.« (22) Vzajemnost, ki temelji na mimični želji, ustvarja razmerje, to razmerje pa generira tudi izključevanje in nasilje. Nasilje, dvoboj in vojna so antropološke prvine in stalnice. Če nam jih uspe preprečiti, govorimo o odsotnosti vojne, o spravi. K temu, da to stanje ocenita in se z njim spoprimeta, sta poklicana dva: prerok in strateg: strateg, da bi zavaroval sebe in svoje; prerok, da napove odrešenika, tistega, ki bo pokazal izhod iz zla, pred katerim je človek nemočen. Strateg nasilje rojevajočo vzajemnost obrača sebi v prid, prerok – oznanjevalec upanja – pa napoveduje rešitev iz spon vzajemnosti.

Vzajemnost je torej generator skrajnosti, ki deluje po »načelu polarnosti« (*das Prinzip der Polarität*) (Clausewitz 2009, knj. 1,1,15) in je kakor »igra z rezultatom nič«. V njej je zmaga zmagovalca izničenje poraženca. Zato je vzajemnost – medsebojno posnemanje – strast, ki vodi v vedno večjo tekmovalnost. Nasprotnikov si ni mogoče predstavljati, da mirujeta, kakor si ni mogoče predstavljati dveh »borcev, ki bi ure in ure dolgo bila objeta, ne da bi se premaknila«. Izključevanje in dvoboj sta bistvo vzajemnosti: merita k »brezpogojni elementarni stopnji moči« (knj. 3,16), k skrajnosti, ki je: »onesposobiti nasprotnika in ga zbiti po tleh« (knj. 1.1,11).

3. Križ: vrhunec nasilja in zdravilo za nasilje

Naloga temeljnih družbenih ustanov, institucij, ki jih je človek ustvarjal v svoji zgodovini, je bila, odvrnati iz skupnosti nasilje, ki samo v sebi meri k skrajnostim, k eskalaciji, in je zato brezmejno. Z manjšim nasiljem ustanove odvrta večje nasilje in tako zaustavljajo nevarnost eskalacije nasilja. Za to se je izvirno uporabljal mehanizem grešnega kozla. Na temelju tega mehanizma pa so nastale vse druge družbene in kulturne institucije, ki red in mir vzdržujejo na silo, s tem, da iz skupnosti na silo – tudi če zgolj simbolno – izločajo nasilje. Delujejo na isti način kakor mehanizem grešnega kozla: ustvarjajo grešne kozle, ki jih nato skupnost izžene in izključi. Tako ravna ustanovi politike in vojne.

Vojskovanje je polno preračunavanj, katerih namen sta zadrževanje in omejevanje nasilja. Tudi Napoleonov je imel za cilj mir, ki se ga je lahko nadejal le ob vedno močnejši armadi. V vsaki novi vojni, v katero je zdrsil iz poprejšnje, je imel za cilj mir: »Vojna kliče vojno, tudi če si je Napoleon ves čas – od Jene do Moskve – brezupno prizadeval za mir in je zato vsakič mobiliziral nekaj več svoje dežele, nekaj več vojakov.« (Girard 2007, 39)

Na isti način deluje politika, katere cilj je, varovati skupnost pred nasiljem, čeprav pri tem ni vedno uspešna. »Včasih ima lahko en sam zelo majhen političen vojni motiv učinek, ki daleč presega njegovo naravo in ustvari lahko resnično eksplozijo.« (Clausewitz 2009, knj. 1,1,11) K temu Clausewitz dodaja: »Tudi najbolj kulturna ljudstva se lahko v največji strasti vnamejo eno proti drugemu. /.../ Ponavljamo stavek: vojna je dejanje nasilja in v uporabi tega ni nobenih meja. Drug

drugemu нареkujejo zakon – ustvari se torej vzajemno učinkovanje, ki v skladu s pojmom vodi k skrajnemu. To je prvo vzajemno učinkovanje in prvo skrajno, na katerega naletimo.« (knj. 1,1,3; Girard 2007, 32)

Najnevarnejši poskus obvladovanja nasilja je po Clausewitzu filantropija, človekoljubje, ki živi iz utvare, da je mogoče nasprotnika od nasilja odvrniti po mirni poti, dobrohotno. »Kakor lepo se to lahko sliši, je vendarle treba to napako zbrisati – v tako nevarnih zadevah, kakor je to vojna, so namreč napake, nastale iz dobrovoljnosti, prav najslabše. Ker uporaba fizične sile v njenem celotnem obsegu nikakor ne izključuje sodelovanja razuma, je prevlada namenjena tistemu, ki se poslužuje sile nezadržno – ne da bi se bal krvi –, kolikor tega ne stori nasprotnik. S tem pa že нареkuje drugemu zakon – tako se oba dvigujeta k skrajnemu; omejujejo ju le omejitve, lastne protiutežem.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,3)

Mimetična vzajemnost je krog brez izhoda. To velja toliko bolj, ker človekova želja ni le posnemovalna, mimetična, ampak je hipermimetična. Ta želja se v posnemanju krepi, prehiteva samo sebe in se pospešeno spreminja v strast. Takšnemu strastnemu gibanju se tudi dobrovoljnost (*Gutmütigkeit*) ne more upirati. Le njemu enakovredna protiutež – drznost, upor tudi za ceno krvi – ga lahko zaustavi, a še to samo začasno.

Danes se po Girardovem prepričanju začenja uresničevati tista eksistencialna svoboda, ki jo je človeku prinesel Jezus Kristus na križu. Ta notranja svoboda – osvobojenost notranjega mehanizma grešnega kozla – ima za posledico razkroj zunanjih ustanov, ki so človekovega duha oblikovale in omejevale od zunaj. S tem je človek postal sam odgovoren za svojo usodo; v notranji svobodi je začel sam odločati o sebi. Odtlej ga ni omejevalo nič več: niti v smeri zla niti v smeri dobrega. Dana mu je bila možnost, da se prepusti nasilju do njegovih skrajnosti, do tega, kar imenujemo »apokalipsa«. Apokalipsi nasprotna možnost je radikalna odpoved mimetični vzajemnosti, ki sledi načelu polarnosti. Samo spreobrnjenje je zmožno zaustaviti apokalipso.

Križ je človeštvo osvobodil mehanizma grešnega kozla, ki je v arhaični družbi nadzoroval željo in tako obredno ohranjal red. Ta mehanizem temelji na slepilu, ki ga lahko imenujemo »naturalistično«: krivdo za zlo prenaša na nedolžne in nemočne žrtve ter tako ščiti in varuje prave krivce. Žrtvovanje nedolžnih skupnosti vrača mir. Bistvo naturalističnega slepila je torej laž: nedolžne in šibke, na katere prenaša krivdo, kaže kot krive, prave krivce, ki so po naravi močnejši, pa prikazuje kot nedolžne. Na takšen *žrtvovanski* način so arhaične skupnosti iz svoje srede z manjšim nasiljem odvajale večje, skupnosti nevarno nasilje.

Križ je to slepilo razkrinkal; luč križa je razodela laž, na kateri je temeljila arhaična kultura. Nova zavest, ki jo je križ ustvaril, je prepoznala žrtev za nedolžno; nova kristična kultura je svoje poslanstvo našla prav v reševanju žrtev, nedolžnih. Križ ščiti šibkega pred močnejšim, pravičnost pred krivico, resnico pred lažjo. Križ je revolucija, ki je preusmerila tek človeške zgodovine v njenem temelju: odslej nad človekom in njegovo željo nezavedni mehanizem grešnega kozla ni več absolutni vladar. Križ ga je razkrinkal v njegovi laži, zato mu človek ne verjame več; s

tem se notranje osvobodi in svoje življenje lahko vzame v svoje roke. Odslej ima možnost, da se nezadržno prepusti mimetični želji in spirali nasilja, v katero mimetizem vodi, propadli mehanizem grešnega kozla pa ga pred tem ne mora več braniti. Ima pa tudi možnost, da premaga mimetično željo v sebi in se ji odreče. Človek prihodnosti bo torej ali apokaliptični jezdec, ki bo uničil človeštvo samo, ali svetnik, ki se bo odpovedal mimetizmu, to je: avtomatizmu mimetične želje. Propad mehanizma grešnega kozla je torej v človeku sprostil duha, ki se je lahko odtlej v polnosti prepustil ustvarjalnosti in osebni rasti vse do svetosti; s tem je propadel tudi nadzorni mehanizem, ki je zadrževal eskalacijo nasilja do skrajnosti.¹ S propadom mehanizma grešnega kozla pa so svoj temelj izgubile tudi druge ustanove, kakor je na primer ustanova vojne, ki zato ni več zmožna opravljati svoje naloge in kakor nekoč uravnavati nasilje.

Kakšne možnosti ima človeška skupnost, da se upre eskalaciji nasilja, ne da bi jo pri tem ščitil mehanizem grešnega kozla, ki je človeštvo varoval pred samouničenjem skozi vso zgodovino? Temeljni zakon nasilja je še vedno isti: »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (Girard 2007, 53) »Vojna kliče vojno.« (39) Eskalacija, ki vodi k samouničenju človeštva, je zakon, vpisan v človekovo naravo od samih njegovih začetkov. Sodobni globalizirani svet je ustvaril možnosti, da se eskalacija razvije do skrajnosti, do konca sveta. Politika lahko ta tek zaustavlja, ni pa dovolj močna, da bi neizprosno logiko nasilja zaustavila. Izključevalna tekmovalnost danes svet polarizira tako, da vsak pol vidi možnost svojega preživetja v izničenju nasprotnika. To je »naravni elementarni zakon«, ki s svojim načelom polarnosti vodi sodobno tekmovalno, mimetično ureditev sveta.

Apokalipsa sama po sebi ni nujnost, ampak možnost. Nujnost postane, ko človek sprejme logiko mimetične želje za svojo in se vzajemnosti ne upira več. S tem popusti logiki slepila, ki ga vzajemnost ustvarja v nasprotnikih o njih samih in o drug drugem. Ko nasprotnika postaneta ujetnika slepila, se ju polasti nasilje in izgubita svobodo. Tedaj je apokaliptični konec nujnost. Nasprotnika v vzajemnem odnosu sta sprejela logiko nasilja, ki ne pozna meja. Vstopa v spiralo nasilja pa ni mogoče ločiti od metafizičnega pojmovanja svobode. V tej luči razumeva človek svobodo vedno bolj kot negativno svobodo, kot svobodo od vseh omejitev, to je: kot absolutno svobodo, ki gre onkraj vseh realnih meja. Tako sta svobodo razumela prva človeka, Adam in Eva. Njunjo razumevanje svobode je aktualiziral Dostojevski v *Besih* v razmišljanjih Kirilova: »Če bog je, potlej je vsa volja njegova in se ne morem izviti iz njegove volje. Če pa ga ni, je vsa volja moja in moram pokazati, da imam svobodno voljo.« (Dostojevski 1979, 659) V mimetični luči razume človek

¹ »Za to, da delujejo, zahtevajo arhaične religije skritje ustanovnega umora, ki se je v obrednih žrtvovanjih brezmejno ponavljal in je človeške družbe tako varoval pred njihovim lastnim nasiljem. Z razkritjem ustanovnega umora pa krščanstvo uniči nevednost in praznoverje, nujno potrebni za te religije. Omogoča torej vzlet do takrat nezamisljivega vedenja. Človeški duh, osvobojen žrtvovanjskih prisil, je iznašel znanost, tehnike – vse najboljše in najslabše v kulturi. Naša civilizacija je najbolj ustvarjalna, najmočnejša od vseh, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhka in najbolj ogrožena, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko. V pomanjkanju žrtvovanj kar najbolj tvega, da uniči samo sebe, če se pred tem ne bo varovala – to se tudi vidno dogaja.« (Girard 2007, 16–17)

svobodo kot možnost, da svojo voljo uveljavlja neomejeno do skrajnosti; zato mora po načelu polarnosti izničiti vsako nasprotno voljo. V tem je bistvo negativne svobode, ki poganja mimetično željo. Dokler Bog je, človek ne more biti svoboden. »Zame ni večje stvari od ideje, da ni Boga,« sklene Kirilov (660).

Mimetična vzajemnost omogoča ustvarjalnost, ta ustvarjalnost pa posledično vodi v spiralo nasilja, k vedno večji akumulaciji nasilja, k rezultatu »nič«, k popolnemu samouničenju. Vedno večja akumulacija nasilja končno potegne vase tudi močnejšega nasprotnika; nasilni postane sam žrtev svojega nasilja. V tem je poslednja skrivnost »absolutno iracionalne resničnosti«, ki se manifestira v apokalipsi. V samem ustanovnem umoru, to je v žrtvovanju prvega »grešnega kozla«, s katerim se človekova zgodovina začne, je apokalipsa zapisana kot *telos* tega prvega dejanja, ki se mu človekova zgodovina ne bo mogla izogniti. Vzajemnost, ki ji človek dolguje svoj nastanek in ustvarjalnost, je neizprosna. Sama izhoda iz samouničenja ne pozna.

Izhod iz apokaliptičnega je po poti »elementarnega naravnega zakona« nemogoč. Nemogoče, ki postane resnično, pa je čudež. Križ je ta čudež. Na križu je Jezus dokazal, da ni ujetnik elementarnega naravnega zakona. Nemogoče je na križu postalo možno in resnično; križ je zato temeljna prelomnica v zgodovini človeštva. Ta čudež je Jezus, Sin človekov, ki je obenem Kristus, Sin božji. Tega antropologija ni več zmožna misliti.

Grožnja apokalipse porine človeka na rob njegove narave in biti; postavi ga pred nič, pred možnost samouničenja. Izkušnjo te groze je Sofokles opisal kot »strašno«, Heidegger pa kot tesnobo tubiti, ki se v svoji biti sreča z ničem. Heidegger in Girard se ob tem sklicujeta na Hölderlina: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« Nevarnost, ki jo je človeštvo od vseh začetkov nosilo v sebi, stopi v novem veku »pred vrata«. Po Heideggerju je to rezultat voluntarizma – in mimetična želja ni nič drugega kakor želja volja po moči, po izključevanju. Mimetična želja je v svojem bistvu bolj uničevanje kakor ustvarjanje.

Ustavimo se pri pojmu »rešilno« (*das Rettende*). Rešilno nastopi, ko se človek v antropološkem redu izčrpa in stopi pred nič in ko možnost samouničenja postane bližnja. To, kar je v antropološkem redu nemogoče, tu postane možno. Rešilno je zato čudež, paradoks, nekaj, kar ni v človekovi moči. Po Girardu je bil Clausewitzev uvid v »absolutno iracionalno resničnost«, v absolutno bistvo vojne, uvid v to skrajno mejo človeške narave in eksistence, uvid, ki je dan le še preroškim duhovom. Preroki prerokujejo o skrajni stiski, ki ji gre človeštvo naproti, in o božjem maziljencu, ki bo nastopil sredi te stiske. A maziljenca človeštvo ne bo odkrilo, če se nanj ne bo pripravilo v odpovedi: »Sprejeti [mora] obnašanje, ki ga je priporočil Kristus: popolna vzdržnost glede povratnih ukrepov, odpoved zaostrovanju do skrajnosti. Če se namreč ta nekoliko podaljša, nas bo to vodilo naravnost v izničenje vsega življenja na planetu.« (Girard 2007, 18)

Skrivnostno, paradokсно zvezo med samouničenjem človeštva in odrešenjem človeštva je videl tudi apostol Pavel: »Kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost ...« (Rim 5,20) Te povezave ni mogoče logično opredeliti. Poznamo

tisto vzvišeno mesto, kjer se je vzpostavila: križ, »Judom v spotiko, poganom norost« (1 Kor 1,23). Razlagati jo je mogoče v podobnosti z boleznijo in z zdravilom, ki se razvija znotraj bolezni istočasno z boleznijo. To spoznanje je grški jezik uskladiščil v besedi »*pharmakon*«, ki nosi v sebi nasprotna pomena: »zdravilo« in »strup«. Temu prepričanju pritrjuje Girard, ki vidi v križanju Jezusa Kristusa kot paradigmatičnem zgledu nasilja zdravilo: človekovo nagnjenje k nasilju križ zdravi v samih koreninah. Zdravilno moč je križ izkazal v prošnji za odpuščanje, s katero se je Jezus obrnil na Očeta. Jezus je odpustil preganjalcem, ki so mu zadali smrt, a tega ni storil v svoji lastni moči, ampak v moči svojega Očeta: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34) Človekovo nemoč, da bi odpuščal v svoji moči, je Paul Ricoeur izrazil z mislijo, da je pojem odpuščanja obdan z »religijsko avro« (2004, 487), da je torej treba izvor odpuščanja iskati v religiji in da je odpuščanje »božje-v-človeškem«.

V odpuščanju se kaže vsa ostrina paradoksa, ki omogoča razumeti »*pharmakon*«, to je »rešilno-v-apokaliptičnem«. Odpuščanje je radikalno nasprotje »naravnemu elementarnemu zakonu« in načelu polarnosti, ki človeštvo vodita v apokalipso. Odpuščanje je resnično takrat, ko odpušča neodpuščljivo, to je, ko stori nekaj nemogočega; odpuščanje je, narediti nemogoče mogoče. (Derrida 2001; Jankélévitch 1967; Maros 2014) Odpuščanje je torej čudež, čudežev pa je zmožna samo ljubezen, ki je edina prava brezmejnost. Mera ljubezni je ljubezen brez mere – samo ljubezen se meri na takšen način (Caputo 2001). V odpuščanju se torej kaže paradoks v vsej polnosti: brez tega paradoksa odpuščanje ni odpuščanje. Samo v tej luči je odpuščanje za tistega, ki mu je podarjeno, čisti zastonski dar. Če bi si nekdo odpuščanje zaslužil, bi mu ga bili dolžni in zato ne bi bilo dar (fr. *don*; angl. *gift*) in končno ne bi bilo odpuščanje (fr. *par-don*; angl. *for-giveness*). Odpuščanje drugemu podeljuje to, česar si drugi ne zasluži. Odpuščanje je dar.

Odpustiti torej pomeni: storiti čudež, narediti nemogoče mogoče, možno samo v moči ljubezni, ki je božje-v-človeškem. Samo Bog je edini suveren odpuščanja. Odpustiti pomeni reči storilcu: v mojih očeh si ti vreden več kakor tvoja *dejanja* (*Tu vaux mieux que tes actes*) (Ricoeur 2000, 642). S tem se vračamo k abrahamskemu izročilu in k ideji o tem, da se človek, ustvarjen po božji podobi, ne izčrpa znotraj antropološkega reda.

Kakšna je torej vloga apokalipse? »Apokalipsa ne naznanja konca sveta, ampak utemeljuje upanje. Kdor nenadoma *uvidi* resničnost, ni v absolutnem obupu modernega nemišljenega, ampak odkrije svet, ki imajo v njem stvari smisel.« (Girard 2007, 16) Heidegger opiše srečanje tubiti z ničem v njeni biti kot tesnobo, ki tubit vodi k prenovljenemu razumevanju sveta in sebe. Tesnoba jo tako reši iz brezimnosti, v kateri je posameznik vsakdo in obenem nihče. Pri Girardu srečanje z nevarnostjo apokalipse odpre novo upanje, v novem upanju pa svet in stvari v njem zaživijo novo življenje.

Človeštvo je bilo od vseh začetkov podrejeno mimetični racionalnosti, ki je usmerjena k prevladovanju in izničevanju drugega. Dogodek križa pa je začetek nove racionalnosti, osvobodene mimetične želje. Kristična racionalnost, ki je »poganom norost«, nima korenin v izključujoči tekmovalnosti, ampak v vključujočem služenju, ne

v uveljavljanju svoje volje, ampak v odpovedi svoji volji in v sprejemanju božje volje. Bistvo takšnega mišljenja je v Kristusovi zmagi nad samim seboj, nad mimetično željo v njem. Kristus se je osvobodil samega sebe, »naravnega elementarnega zakona«, ki človeka ščiti tako, da izključuje drugega. V tem je radikalnost eksistencialne svobode, podarjene na križu. Ta svoboda ni človekov dosežek, ampak je delo Boga v človeku, kakor je delo Boga odpuščanje, ki ga je Jezus s križa podelil krivičnim preganjalcem. Kristus ni tekmoval z drugimi – tekmoval je sam s seboj, da bi v sebi premagal tistega, ki izključuje in obtožuje; svojega prvega nasprotnika Kristus ni videl v drugem, ampak v sebi, v mimetični želji, ki je tudi njega vlekla v izključevanje. V sebi imamo izvor izključevanja, konfliktov in vojn. Nasprotnika, ki ga slehernik nosi v sebi, je hebrejsko izročilo poimenovalo Satan, s tisto besedo torej, ki pomeni »obtoževati«, »klevetati«, »biti nasprotnik«. Njemu nasproti postavlja nova zaveza Svetega Duha, ki mu evangelist Janez pravi »Zagovornik«, »Paraklet«.

Nova racionalnost izhaja iz uvida v apokaliptično, ki razkriva človeka v njegovih skrajnostih. V zrcalu možne apokalipse človeku postane jasno, da brez korenitega spreobrnjenja človeštvo apokalipsi ne more uiti. To človeku narekuje radikalno novo etiko. Svet se je v zadnjem stoletju globaliziral in dokončno ustvaril vse možnosti za samouničenje. V tej novi situaciji nobena od dosedanjih etik ne zadošča več, izjema pa je evangelijska etika odpovedi mimetični želji, ki jo človek nosi v sebi. Samo evangelijska etika je zmožna človeka rešiti pred apokaliptičnim samouničenjem. Ne nazadnje je evangelijska etika, ki jo je Jezus živel in na križu potrdil, nastala iz apokaliptičnega uvida, ki je bil – kakor krščansko izročilo veruje – Kristusu dan v njegovem srečanju z zlom v čisti obliki in v vsej njegovi polnosti.

Jezusu je bilo jasno, da na zemljo ne prinaša »miru, ampak meč« (Mt 10,34). Jasno mu je bilo, da njegovo učlovečenje pomeni sestop v bazen mimetičnega rivalstva, medsebojnega izključevanja, vojn in morije; da je njegovo poslanstvo: prinesiti v dolino smrti novo življenje. Svojega poslanstva ne bi mogel opravičiti, če ne bi bil zmožen vzdržati silnega pritiska, skoncentriranega v mimetičnem nasilju. Zavedal se je, da mora biti moč njegovega kljubovanja vsaj enakovredna moči nasilja, ki se bo kot rezultanta vsega človeškega nasilja osredotočila na križ. Bilo mu je jasno, da bo to od njega zahtevalo boj – in da bo ta boj najprej bil sam v sebi, tako, da ne bo podlegel Satanovemu zavajanju, njegovim lažnim obljubam in slepilom, v katerih je Satan Jezusa njemu samemu prikazoval kot vladarja sveta. Jezus svojega poslanstva ni videl v tem, da bi vladal, da bi bil močnejši od njih. Njegova moč je bila v nemočnosti, v šibkosti, po kateri se kaže ljubezen. V bistvu njegove etike je radikalni »Ne!« volji po moči, voluntarizmu in slepilom, ki jih volja po moči ustvarja. V tem »Ne!« se kaže silovita moč Jezusa Kristusa, močnejša od nasilja vsega sveta. S tem se je Jezus spoprijemal; v tem smislu je bil bojevnik. A njegov boj ni bil namenjen temu, da bi zmagal in prevladal, ampak temu, da bi legitimiral novega človeka – človeka služenja. Bistvo etike novega človeka je v njegovi izročenosti božji volji. V samem jedru te etike je odrekanje volji po moči, v njem je odpuščanje, v njem je sprejemanje Boga v človeško življenje.

Na tej točki se srečujeta Heidegger in Girard, eksistencialna analitika v svojem mišljenju biti in mimetična teorija v analizi mimetične želje. Obe vidita v volji po

moči izključevanje, nihilizem in izpraznjenost življenja, ki se nujno konča v samo-uničenju človeštva. Misel obeh se ustavi pri križu. V križu prepoznata tisto življenjsko strategijo, ki pozna skrivnostno pot iz zaprtega kroga človeškega nasilja; to strategijo je Heidegger poimenoval *Gelassenheit* (izročenosť) – izraz si je izposodil pri Mojstru Eckhartu –, Girard pa z besedo »odpoved« (fr. *renoncement*). S tem sta dosedanje etike dopolnila z evangelijsko etiko križa, ki ni teorija, ampak drža, ki etike ne misli, ampak jo živi. Za zgled te drža ponuja etika križa Jezusa Kristusa, ki na križu prosi Očeta za dar, za milost notranje svobode, da bi mogel odpustiti – da bi torej mogel »biti svoboden od samega sebe«. V Heideggerjevih očeh to pomeni »prepuščati se biti«, v Girardovih pa »odpuščati«.

Reference

- Caputo, John D.** 2001. *On religion*. London: Routledge.
- Clausewitz, Carl von.** 2009. *On War*. [B. k.]: Wildside Press. Izvirnik, *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*. 3 zv. Marie von Clausewitz, ur. Berlin: Ferdinand Dümmler 1832–1834.
- Cohen, Hermann.** 1912. *Ästhetik des reinen Gefühls*. V: *System der Philosophie*. Zv. 3/1. Berlin: B. Cassirer.
- Derrida, Jacques.** 1993. *Khôra*. Pariz: Galilée.
- . 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič.** 1979. *Besi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Girard, René.** 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord.
- Glucksman, André.** 2010. Clausewitz (Karl von) 1780–1831. V: *Encyclopaedia universalis*. Version 15.00. Pariz: Encyclopaedia Universalis. DVD-ROM.
- Heidegger, Martin.** 1956. *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: G. Neske.
- . 1961. *Nietzsche*. 2 zv. Pfullingen: Neske.
- . 1969. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1976. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe 20. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie: mit einer Nachschrift der Vorlesung »Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums«*. Gesamtausgabe 56/57. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . 1992. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Mauvezin: Trans-Europ-repress.
- . 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1995. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica. Izvirnik, *Einführung in die Metaphysik*. 3. nespremenjena izdaja. Tübingen: Niemeyer, 1966.
- . 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica. Izvirnik, *Sein Und Zeit*. 16. izdaja. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- Jankélévitch, Vladimir.** 1967. *Le Pardon*. Pariz: Aubier-Montaigne.
- . 1986. *L'imprescriptible: Pardonner?; Dans l'honneur et la dignité*. Pariz: Seuil.
- Lorenz, Konrad.** 1966. *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Dunaj: Dr. G. Borothea-Schoeler Verlag, 1963. Citirano po angl. prev. *On aggression*. New York: Harcourt.
- Maros, Zorica.** 2014. Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popravljanje preteklosti. *Bogoslovni vestnik* 74:565–573.
- Petkovšek, Robert.** 2004. *Le statut existentiel du platonisme*. Bern: Peter Lang.
- . 2014. Liturgy through the eyes of contemporary philosophy. V: *Reformy liturgii a powrót do źródeł*, 335–351. Ur. Janusz Mieczkowski in Przemysław Nowakowski. Krakow: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- Ricoeur, Paul.** 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Pariz: Seuil.
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft. *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- Whitehead, Alfred North.** 1960 [1929]. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Harper & Row Publishers.