

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 215—234

UDK: 1Girard:172.4

Besedilo prejeto: 03/2014; sprejeto: 06/2014

Robert Petkovšek

Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni*

Povzetek: René Girard meni, da je je Karl von Clausewitz v svojem delu *O vojni* (1932) razumel vojno v smislu mimetične teorije kot mimetično vzajemnost, to je, kot dvoboj na najširši ravni, dvoboj, ki kot »totalni družbeni pojav« odpira vrata morebitni apokalipsi, se pravi: samouničenju človeštva. Clausewitz je živel v času Napoleonovih vojn, ko je vojna kot institucija začela propadati, s tem pa je začela propadati kulturna forma, katere funkcija sta bili zadrževanje in nadzorovanje mimetičnega nasilja. Odtlej nasilje ni več podrejeno nadzoru in ni več zmožno ustvarjati svetega, ampak služi le še novemu nasilju. Krščansko razodetje je možnost apokalipse prerokovalo, z Napoleonom pa se ustvarijo tudi možnost za uresničenje apokalipse. Apokalipsi se je mogoče izogniti z novo racionalnostjo, z novo etiko, ki temelji na etiki križa, na totalni odpovedi mimetični vzajemnosti po vzoru Jezusa Kristusa. To pa ne pomeni naivnega pacifizma ali filantropije, ampak herojsko držo, ki je nenehna zavest o tem, da živimo sredi nasilja, in pripravljenost, da se nasilju upremo. Razmerje med vojno in mirom je v mimetični teoriji paradokсно: želeti vojno pomeni pripravljati mir; želeti mir pomeni pripravljati vojno.

Ključne besede: Karl von Clausewitz, René Girard, vojna, mir, mimetična teorija, nasilje, apokalipsa

Abstract: **Paradoxical relationship between war and peace in the mimetic theory: Girard's interpretation of Clausewitz's work *On War***

René Girard thinks Carl von Clausewitz in his work *On War* (1932) understood war in the frame of the mimetic theory as mimetic reciprocity, that is, as a duel in the broadest sense that as a »total social phenomenon« opens the gate to a possible apocalypse, i.e., to a self-destruction of humanity. Clausewitz lived in the time of Napoleonic wars, when war as an institution began to decline, which led to the decline of the cultural form whose function was to restrain and regulate mimetic violence. From then on violence is no longer subject to regulation and no longer capable of creating the divine but serves only to create new violence. The Christian revelation had foreseen the possibility of apocalypse, whereas Napoleon creates actual possibilities for its realization. However, it is possible to avoid apocalypse through new rationality and new ethics

that is founded on the ethics of the cross, i.e., on the total renunciation of mimetic reciprocity by example of Jesus Christ. This does not entail naive pacifism or philanthropy but a heroic stance, which involves perpetual awareness of the fact that we live in the midst of violence, and readiness to resist it. The relationship between war and peace in the mimetic theory is paradoxical in two ways: wishing for war means preparing for peace; wishing for peace means preparing for war.

Key words: Carl von Clausewitz, René Girard, war, peace, mimetic theory, violence, apocalypse

1. Maščevanje in odpuščanje

Sodobna globalna družba – Marshall McLuhan jo je imenoval »globalna vas« (1962) – je družba medsebojne prepletenosti, v kateri so posameznikovo življenje, delovanje in mišljenje ujeta v mrežo odnosov, ki niso zgolj lokalni ali kontinentalni, ampak so globalni, planetarni. Za dogodek na eni strani sveta *nemudoma* izvedo na drugi strani sveta; ekonomske in finančne spremembe na eni strani sveta *nemudoma* vplivajo na spremembe na drugi strani sveta. Isti medsebojni povezanosti so zavezane ideologije, politika, trgovina, tehnika, religije in celo kultura vsakdanjega življenja (Berger 2009; Petkovšek 2012, 10–15). Po McLuhanu je treba izvore globalizacije iskati v prvi tiskani knjigi, v Gutenbergovi Bibliji (1455). »Gutenbergova galaksija« – kakor je McLuhan poimenoval ero, ki je iznajdbi tiska sledila – je doba eksponencialno razvijajoče se komunikacije, zato so začele izginjati nekdanje kulturne, prostorske in časovne meje, odpirala pa so se vrata globalni kulturi, ki danes svet prostorsko in časovno povezuje v *eno sinhronično celoto*; znotraj te celote se izgublja tudi individualne razlike.

Jacques Derrida (2001, 31–2) ali Paul Ricœur (2000, 606) med drugimi menita, da segajo korenine globalizacije veliko globlje. Vidita jih v misijonski dejavnosti latinske, torej katoliške Cerkve; za »globalizacijo« pravita, da je bila v svojem bistvu »globolatinizacija« (angl. globa-latinisation; fr. mondia-latinisation). Ko v besedi »global-izacija« namesto končnice »[l]izacija« uporabita besedo »latinizacija«, hočeta reči, da ima globalizacija svoje korenine v latinski, rimski Cerkvi, v njeni naravi in dejavnosti. Sodobna globalizirana kultura je tako v svojem najglobljem jedru odtis krščanstva. Na vprašanje, kateri krščanski element je tisti, ki je omogočil nastanek sodobne globalne kulture, oba odgovarjata: odpuščanje. Model odpuščanja so Jezusove besede na križu: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34) Po prepričanju Derridaja in Ricœurja ima torej sodobna globalna kultura korenine v dogodku križa. Silovito moč, ki jo je imelo odpuščanje v ustvarjanju sodobne kulture povezovanja in medsebojnega vključevanja, priznava tudi Hannah Arendt (1958, 237):

»Če ne bi mogli odpustiti drug drugemu, če se torej ne bi mogli medsebojno odvezati posledic naših dejanj /.../, bi bili žrtve svojega lastnega delova-

nja, kakor čarovniški učenec, ki se ne more spomniti odrešilnih besed ... Obsojeni bi bili na to, da bi nemočno in brez smeri tavali vsak v temini svojega osamljenega srca, ujeti v protislovja in dvoumja.«

Odpuščenje človeka odvezuje zlih dejanj v preteklosti in ga osvobaja za novo življenje, za novega človeka, za prerojenje. Odpuščenje – odveza od preteklosti – je možnost nove prihodnosti. Brez odpuščenja bi človek ostal ujetnik preteklosti, usode, ki ga ne izpusti iz okov pretekle krivde in mu zapira pot v prihodnost. (Osredkar 2012, 189–192)

Gornjemu pogledu na vlogo križa v zgodovini človeške kulture se pridružuje tudi René Girard. Prepričan je, da je krščanstvo svet osvojilo s križem, s tem, da v svojem misijonskem poslanstvu ni iskalo dominacije, ki ustvarja žrtve, ampak je – nasprotno – žrtve izpod dominacije odreševalo. Bistvo krščanstva je v njegovem odnosu do žrtve. Zemeljska kraljestva žrtve ustvarjajo, nebeško kraljestvo jih odrešuje. Krščanstvo v svojem bistvu ni usmerjeno v dominacijo, ampak v služenje, zato Girard (1999, 13) zapiše: »Krščanstvo ni nikoli predvidelo, da bo uspelo – v tem je njegova velika moč.«

Po Girardu je »človek izšel iz žrtvovanja – je torej sin religijskega« (2007, 9). Zato se vsa Girardova antropologija vrača k vprašanju žrtve in žrtvovanja. Za predkrščanske, arhaične družbe je značilno, da temeljijo na žrtvovanju žrtev, za katere Girard poudarja, da so nedolžne. Sveto pismo jih je označilo z besedo »grešni kozel«. Mehanizem grešnega kozla je arhaičnim družbam omogočal preživetje v trenutkih, ko je bila skupnost v nevarnosti, da se v rastočem vrtincu konfliktov vseh proti vsem sesuje sama v sebi. Rastoča moč nasilja prinaša vedno večji kaos, s tem pa se razlike med ljudmi izgubljajo in ljudje postajajo dvojniki drug drugega. Kaos je zato sinonim za indiferenciacijo, za brez-različnost, v katero vodi pospešena medsebojna imitacija, posnemanje, ki posameznike dela vedno bolj podobne drug drugemu. Edini mehanizem, zmožen, da zaustavi rušilno moč naraščajočega kaosa, je žrtvovanski mehanizem. Ta mehanizem stihijsko in nezavedno določi grešnega kozla in ustvari množično prepričanje, da je vsega zla kriv grešni kozel. V to nihče ne dvomi. V resnici pa je grešni kozel nedolžen. Žrtvovanje je nasilno dejanje, s katerim enodušna množica žrtev – grešnega kozla – izključi, jo izžene oziroma žrtvuje. Posledica tega dejanja je zaustavitev vrtinca nasilja, boja vseh proti vsem, ki je imel za posledico indiferenciacijo skupnosti. Žrtvovanje, ki žrtev izključi iz skupnosti, je nosilec nove diferenciacije, to je: obnove razlik in vzpostavljanja institucij. Izključevati pomeni, postavljati meje, diferencirati, iz tega pa nastajajo institucije, ki skupnosti omogočijo preživetje.

Križanje Jezusa Kristusa pa je nastopilo kot nepričakovan dogodek, nepričakovana subverzija, ki je arhaični kulturi spodmaknila njen temelj – žrtvovanje. Žrtvovanju, ki je bil temeljna institucija arhaične kulture, je odvzela moč, s katero je nad njo vladalo. Na križu se je razodela resnica: »grešni kozel« je nedolžna žrtev. Razodela sta se krivičnost žrtvovanja in nasilje množic nad posameznikom, ki je prikazan kot izvor zla v skupnosti. Križ deluje kot razodetje in odrešenje; odrešuje žrtve, lažno obsojene in nedolžno žrtvovane. Mehanizem grešnega kozla je s tem

izgubil moč, ki je z njo v skupnosti reguliral nasilje v vsej njegovi pogubnosti in skupnosti omogočal preživetje.

Drugi pomembni element v zvezi s križanjem Jezusa Kristusa je odpuščanje. Jezus je na križu prosil Očeta odpuščanja za storilce. Ni se prepustil maščevanju, ki istočasno generira željo in nasilje. Odpuščanje – to je: odpoved maščevanju – je drža, ki »nalezljivi kugi« sovraštva odvzema moč in skupnost od izključevanja preusmerja k medsebojnemu vključevanju. Brez tega obrata ni mogoče pojasniti sodobne globalizirane kulture.

2. Apokaliptičnost in kristična kultura

V svojem delu *Achever Clausewitz* (2007) je René Girard svojo mimetično teorijo dopolnil z analizo mimetične situacije v sodobnem svetu. V skladu z »mimetično teorijo«¹ človek svoj izvor in razvoj dolguje zmožnosti posnemanja, to je mimetičnosti (gr. *mimēsis*), ki v človeku prerašča v nad-mimetičnost, v hiper-mimetičnost, v zmožnost ustvarjalnega posnemanja, na katerem temelji človekova ustvarjalnost tako v pozitivnem kakor v negativnem smislu. To pomeni, da se v mimetičnem razmerju posnemovalec svojemu modelu nikoli dokončno ne podredi, ampak *želi* postati boljši od njega, stopiti na njegovo mesto in si ga podrediti. Mimetičnost torej ne vodi samo k pozitivnemu razvoju, ampak tudi v rivalstvo, konflikt in nasilje. Ko je v mimetičnem razmerju eden od tekmecev poražen, poraženec poraza ne sprejme, ampak odgovori z maščevanjem. Maščevanje, ki ga v živalskem svetu ni, je fenomen, v katerem se kaže človekova hiper-mimetičnost, to je, nikoli zadovoljena želja posnemovalca po tem, da bi svoj model izrinil in stopil na njegovo mesto.

Mimetičnost je gonilo človeškega razvoja – tako v dobi pred Kristusom kakor v dobi po Kristusu. Toda pred Kristusom je nasilje, ki je »stranski proizvod« hiper-mimetičnosti, iz skupnosti izločal mehanizem grešnega kozla. Križ pa je temu mehanizmu odvzel njegovo moč, zato je družba v kristični kulturi izpostavljena nenehni nevarnosti, da jo nasilje, ki ga sama ustvarja, nekontrolirano povleče vase in jo uniči. Edina obramba, ki v kristični kulturi človeka rešuje pred totalnim samo-uničenjem, je odpoved negativnemu mimetizmu, ki ustvarja nasilje. Odpoved je torej edino zagotovilo preživetja v kulturi, ki jo imenujemo kristična, ker ima svoj temelj v križanju Jezusa Kristusa. Ker je to kultura notranje svobode, je tudi odpo-

¹ Mimetična teorija je teorija Reného Girarda o tem, da je temeljno gibalno, ki ustvarja človeka, njegovo kulturo in zgodovino, mimesis, posnemanje. »Moja hipoteza je mimetična: ker se ljudje posnemajo bolj kakor živali, so morali iznajti sredstvo, s katerim blažijo nalezljivo podobnost, zmožno, da povzroči popolno izginotje njihove družbe. Mehanizem, ki vrača razliko tja, kjer je vsak postal podoben drugemu, je žrtvovanje. Človek je izšel iz žrtvovanja – je sin religijskega.« (Girard 2007, 9) S tem Girard povzema Aristotela, ki pravi, da se človek »od drugih živali razlikuje po tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (Poetika 48b6–48b7). Človek ni samo mimetično bitje, bitje, ki posnema, ampak je hiper-mimetično bitje, to je: bitje, zmožno ustvarjalnega posnemanja. Človeška vrsta je »preveč mimetična, da bi ostala živalska« (Gans 1993). Ustvarjalni mimetizem – hiper-mimetizem – je zmožnost, da posnemovalec preseže svoj model. Zmožen je torej ustvariti nekaj novega, a tudi nepredvidljivega, dobrega, vendar tudi slabega in zla.

ved nasilju lahko le svobodna. Ta kultura ima svoje korenine v posnemanju Jezusa Kristusa.

Mehanizem grešnega kozla – polarizacija nasilja na eno, mehansko izbrano nedolžno žrtev – se lahko sproži tudi znotraj kristične kulture, a tu mehanizem ni več zmožen opraviti vloge, ki jo je imel v arhaični kulturi: to je bilo ustvarjanje bogov (divinizacija) iz grešnih kozlov (diabolizacija). Razodetje je zrušilo arhaično »verok« v krivdo, ki jo je mehanizem pripisoval nedolžni žrtvi (grešni kozel). V kristični kulturi se diabolizacija ne konča z divinizacijo, in ker nasilje ni več pod nadzorom, ustvarja samo še vedno novo nasilje.

Kristična kultura je kultura svobode, to je kultura, ki je v svojem jedru svobodna, drugače od arhaične kulture, ki jo je v njenem jedru nadzoroval in usmerjal nezavedni mehanizem grešnega kozla. Zato je kristična kultura kot kultura popolne notranje svobode pred nenehno možnostjo samo-uničenja, pred možnostjo, da svobodo zlorabi in jo uporabi kot »strašno svobodo« (Dostojevski). Ta zavest se izraža v *apokaliptični zavesti*, v *apokaliptični imaginaciji*. Apokaliptična zavest kot zavest čiste prihodnosti in čiste novosti se je lahko avtentično razvila le v krščanski kulturi, ki ni več podrejena mehanizmu grešnega kozla in maščevanju. Maščevanje namreč človeka zapira v usodo preteklosti, v nenehno vračanje istega. Arhaična zavest je zavest nenehnega vračanja k izvorom – krščanstvo pa je zavest o brezmejni prihodnosti, o neznanki, ki lahko pride kot popolno izničenje in iztrebljenje, lahko pa tudi kot novo nebo in nova zemlja. Kot kultura svobode je kristična kultura v svojem jedru ambivalentna možnost dveh radikalnih nasprotij: 1) *možnost samouničenja* v mimetičnem nasilju, 2) *možnost odpovedi mimetičnemu nasilju*.

2.1 Clausewitz o naravi vojne

Zastavlja se vprašanje, kakšno je razmerje med tema dvema možnostma v sodobni družbi. To vprašanje je predmet Girardovega dela *Achever Clausewitz*. V njem se Girard vrača h Karlu von Clausewitzu (1780–1831), pruskemu generalu in vojnemu teoretiku, ki je živel v Napoleonovem času, in k njegovemu posthumno izdanemu delu *O vojni* [*Vom Kriege*, 1832]. To delo »je morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdajkoli napisana« – napisana pa je bila »v času, ko so se evropske vojne mimetično zaostrele« (Girard 2007, 13). Ob njem so se navdihovali mnogi poznejši vojaški stratezi, kakor so bili, na primer, Lenin, Stalin ali Mao Dzedung. H Clausewitzu se Girard vrne, ker meni, da »je – ne da bi se tega zavedal – odkril ne le apokaliptično formulo, ampak tudi to, da je ta formula vezana na mimetično rivalstvo« (15).

Z izrazom »apokaliptična formula« Girard opozori, da je bilo Clausewitzu dano uvideti najglobljo resnico modernega sveta, to je: potopljenost modernega sveta v bazen nasilja, ki lahko vsak trenutek preraste v apokalipso, v popolno uničenje. Po Girardu »je treba iti prek njega [tega besedila, R. P.], da bi razumeli dramo modernega sveta« (32). Besedilo odpira uvid v najglobljo resničnost sodobnega sveta, v »absolutno iracionalno resničnost« (14), ki je možnost »neomejene rabe sile« (32).

Girard Clausewitzu priznava, da je apokaliptično nasilje pravilno izpeljal iz mimetičnega nasilja, to je: iz človeka in iz njegove nepripravljenosti, upreti se ma-

ščevalnosti v sebi. Apokaliptičnega uničenja torej ne bi sprožil maščevalni »zli Bog«, kakor apokalipso razumejo fundamentalisti (21). Clausewitz je v to »strašno svobodo« dobil »bliskovit uvid«, a se ga je ustrašil in se mu izmaknil; svoje razmišljanje je v nadaljevanju zavil v »ton tehnične in učene razprave«, v držo, ki absolutno iracionalne resničnosti »ne-želi videti« (14). V tej luči Clausewitz v nadaljevanju svoje razprave vojne ni mislil več tako izvorno, kakor mu jo je bilo dano videti v uvidu možne apokalipse (14; 33). To držo, ki beži pred absolutno iracionalno resničnostjo, Girard označi z besedama »upornost razuma«, v njej pa vidi »enega zadnjih ognjenih zubljev razsvetljenstva, ki je čudovit – nedvomno –, a neresničen« (33–4).

Clausewitz institucijo vojne opisuje v času njene radikalne transformacije, ali bolje rečeno, deformacije, ker je vojna začela izgubljati institucionalno obliko. Delo *O vojni*, v katerem je Clausewitz dokončal le prvo knjigo z naslovom *O naravi vojne*, analizira vojno na osi politika – strategija – taktika, to je: z vidika namena, ciljev in sredstev. Vojno opredeli kot »nadaljevanje politike z drugimi sredstvi« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,24). Vojna naj bi bila torej eden od modusov politike. To mnenje pa se že oddalji od tistega, kar je bilo Clausewitzu dano v »bliskovitem uvidu« v »absolutno iracionalno resničnost«, pred katero je – tako meni Girard – Clausewitz zbežal. V skladu z uvidom tukaj vojne ne izpelje iz politike, ampak iz dvoboja:

»Tu ne bomo začeli z okorno, pedantno opredelitvijo vojne, ampak se bomo držali njene prvine, dvoboja. 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)

Po svojem izvoru je vojna dvoboj, v katerem nasprotnika poskušata drug drugega s fizičnim nasiljem premagati, potolči na tla in onesposobiti za odpor; to je nasilje, nered, kaos; to je »dejanje nasilja, da bi prisilili nasprotnika k izvrševanju naše volje« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2). Genij Clausewitza je, da je v tem kaotičnem dogajanju odkril zakonitosti, skrite za navidezno kaotičnim dogajanjem. »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) Vojne v njenem kaotičnem dogajanju ni mogoče razložiti z vidika političnih namenov – radikalno jo je mogoče misliti šele z vidika mimetičnega nasilja.

2.2 Napoleonove vojne in izkušnja absolutne vojne

Girard meni: v delu *O vojni* je Clausewitz pokazal, da vojna ne more biti razumljena kot psihološki fenomen, kakor je to poskušal v svojih zgodnjih spisih, ko je vojno razlagal kot »samopotrjevanje nekega ljudstva« (Clausewitz 1981). Prav tako je povedal, da vojna ni fenomen, ki bi ga bilo mogoče razumeti v luči politike ali razsvetljeskega razuma. Nasprotno, v Clausewitzevem času se je voj-

na začela vedno bolj kazati v svoji prvinskosti, kot nasilje, ki ima izvor v posnemaju, v mimetični vzajemnosti. Temu sledita tako razum kakor politika. »Razum mora služiti sili« (Girard 2007, 31); »... politika teče za vojno« (39).

Clausewitz je svoje delo pisal dvajset let po Napoleonovih vojnah, ki niso samo spremenile Evrope, ampak so sprožile tudi razkroj vojne kot institucije, tako da se je začela vojna bolj in bolj kazati v svoji prvinskosti. Vojna kot institucija, ki je bila podrejena točno določenim pravilom in jo je Girard označil kot »vojno v čipkah iz 18. stoletja«, je bila sedaj »preteklost« (31). Vojne so dotlej določala politična, strateška in taktična preračunavanja v kabinetih in ta preračunavanja so bila podrejena pravilom. Za omenjene vojne iz časa monarhične Evrope 17. in 18. stoletja, ki jih je Clausewitz preučeval, je bilo značilno, da so monarhi in knezi drug drugemu jemali mesta in teritorije, a drug drugega niso odstavljali s prestolov. Med njimi je obstajala tiha zaveza. Globalno tiho zavezo so razkrojile revolucionarne vojne, ki so pripravile pot absolutni vojni, v kateri nasilje ni več omejeno. To se je zgodilo, ko je Napoleon odprl vrata množicam in tako ustvaril »armado državljanov« oziroma »ljudstvo pri orožju«. Posledici sta bili dve: razkroj predmodernih zavez in eskalacija nasilja. Z Napoleonom se je vojna začela kazati v svoji absolutni in prvinski »obliki«, nezakrito in neobvladano.

»... leta 1793 se je pokazala vojaška sila, ki si je ni nihče predstavljal. Vojna je nenadoma postala zadeva naroda, in sicer tridesetmilijonskega naroda, ki so se v njem vsi imeli za državljane ... Z udeležbo naroda v vojni je namesto kabineta ali neke vojske na tehtnico stopil ves narod. Odslej sredstva, ki jih je bilo mogoče uporabiti, in napor, ki jih je bilo mogoče ponuditi, niso imeli nobenih meja več. Sila, s katero je bilo mogoče odslej voditi vojno, je bila brez protiteži – posledično je to za nasprotnika pomenilo nevarnost, ki je bila skrajna.« (Clausewitz 2000, knj. 8,3B).

Clausewitz v Napoleonu ni videl »duše sveta na konju«, kakor jo je v njem prepoznal Hegel.² V njem ni videl »teodiceje Duha, ampak čudovito indiferenciacijo na delu« in z njo »zaton Evrope« (Girard 2007, 39). Nastop »armade državljanov« in uvedba »totalne mobilizacije« (28) sta imeli za posledico razkroj institucionalizirane vojne, to pa je omogočilo Clausewitzu tudi, da je uvidel, kaj je vojna sama v sebi, se pravi: kaj je absolutna vojna, ki ni podrejena instituciji.

»Mogoče bi bilo dvomiti o resničnosti naše predstave o tem, da vojni pripada absolutno bistvo, če ne bi prav v naših dneh videli vojne v tej absolutni popolnosti. 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

² Ko so francoske sile leta 1806 zasedle Jenó, je moral Hegel, ki je dokončeval zadnje strani *Fenomenologije duha*, mesto zapustiti. Kot pristaš francoske revolucije pa je bil navdušen, da je videl cesarja Napoleona – »dušo sveta na konju«. Dan pred odločilno bitko je v pismu prijatelju Friedrichu Immanuelu Niethammerju (13. 10. 1806) zapisal: »Cesarja – to dušo sveta – sem videl jezdit v pregled enot. V resnici je čudovita izkušnja, videti takšnega individuuma, ki je tu – sedeč na konju – osredotočen na eno točko, sega po svetu in mu vlada.« (Hegel 1952, 119)

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.« (Clausewitz 2000, knj. 8,2; 8,3A)

Napoleonovi vojaški pohodi so torej ustvarili situacijo, v kateri se je vojna pokazala v svojem bistvu. »Neusmiljeni Bonaparte«, ki mu je pot odprla francoska revolucija, je vojno kmalu privedel do stopnje, ko se je njeno bistvo začelo *kazati* primarno, absolutno, popolno. Same Napoleonove vojne še niso bile *uresničenje* vojne v njeni »absolutni popolnosti« – omogočile pa so uvid v njeno »absolutno bistvo«, ki je bil dan Clausewitzu, a se ga je Clausewitz zbal in pred njim zbežal v politično opredelitev vojne. V uvidu je Clausewitz vojno uzrl kot dvoboj, v katerem si udarci sledijo brez predaha, kot dvoboj, ki brezobzirno uporablja vsa razpoložljiva sredstva in gre do skrajnosti, dokler nasprotnika ne »položi na tla«. V takšnem dvoboju ni več pravil; tu odloča le, kdo bo prehitel drugega – to pa vodi k skrajnostim. Absolutna vojna – vojna v svojem bistvu – je zato eskalacija, pospešeno naraščanje nasilja, ki gre prek vseh meja. Tu tudi preračunavanje, zavlačevanje ali pogajanje niso namenjena izhodu iz vojne, ampak zaostrovanju napetosti, k temu, da bi hitreje kakor nasprotnik pridobili prednost in moč: »... če ga ne prehitim jaz, bo on prehitel mene«. »Med vsemi cilji, ki jim vojna sledi, je uničenje sovražne borbene moči tisti cilj, ki vlada nad vsemi drugimi.« (Clausewitz 2000, knj. 1,2) To je logika dvoboja. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje,« pojasnjuje to skrivnost Girard (2007, 53). Tu se pokaže absolutno iracionalna resničnost mimitičnega nasilja, absolutne vojne in njene paradokсне narave, v kateri se izraža tudi paradokсна narava človeške eksistence same.

»[Mir je] v protislovju z naravo stvari, saj sta kot dva sovražna elementa obe vojski določeni, da drug 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 brez-pogojno stopnjo moči, ki jo opazujemo kot naravni elementarni zakon. Ta stopnja je možna – in ker je možna, je nujna.« (Clausewitz 2000, knj. 3,16)

Mir ni naravna danost – narava človeka je v stanju dvoboja, nasprotja, paradoksa, izključevanja, neravnovesja. To je temeljni aksiom Clausewitzeve teorije o vojni, ki ima temelj v medčloveških odnosih. Medčloveški odnosi temeljijo na posnemanju, še več, na hipermimetičnosti, ki je istočasno tudi izključevanje drugega, iz tega pa sledi eskalacija nasilja. Pred Napoleonovimi vojnami so eskalacijo nasilja zadrževale in nadzorovale različne institucije, med njimi vojna s svojimi pravili tako, da se mimitično nasilje ni moglo zaostri do skrajnosti in se razviti v absolutno vojno. To institucijo so Napoleonove vojne začele rušiti, Napoleon pa je ni nadomestil z drugo novo obliko, ki bi bila zmožna zadržati eskalacijo nasilja do

skrajnosti. V Napoleonovih vojnah se nasprotniki niso več držali pravil in to je omogočilo razvoj vojne v njenem absolutnem, nezadržanem in nekontroliranem bistvu, ki teži k zaostrovanju in eskalaciji nasilja do skrajnosti.

Razkroj starodavnih institucionalnih oblik vojne pa ne pomeni nujnosti takojšnega izbruha absolutne vojne. Za absolutno vojno so potrebni še drugi pogoji, zlasti enost prostora in časa, ki pa v Napoleonovem času še ni bila tako uresničena, kakor je v sodobni globalizirani družbi.

»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 na neki način še niso zmožni združiti resnične vojne z njenim pojmom – da pa bodo do tega nekega dne prišli.« (Girard 2007, 34)

Vojna kot institucija, ki je doslej zadrževala silno težnjo eskalacije mimetičnega nasilja proti skrajnostim, se je začela razkrajati, istočasno pa še niso bili uresničeni drugi pogoji – družbeni in tehnični –, ki bi bistvu vojne, to je absolutni vojni, omogočili uresničenje. Clausewitz pred seboj ni imel resnične absolutne vojne, ampak mu je bil dan uvid, da takšna vojna v prihodnosti lahko izbruhne, ko bodo zanjo uresničeni še drugi pogoji. Abstraktno bistvo bi tako postala zgodovinska resničnost.

2.3 Vojna: abstraktna in realna

Tu se zastavi vprašanje o razmerju med abstraktnim in realnim, med vojno v njeni absolutni »obliki« in njenimi relativnimi zgodovinskimi oblikami. Vse resnične, zgodovinske vojne imajo izvor v svojem abstraktnem bistvu, ki jim narekuje to, da težijo k popolnemu izničenju nasprotnika. Ker pa jih tradicionalne vojne oblike pri tem ovirajo in zadržujejo in sta tudi enost časa in prostora še nezadostno uresničena, tudi resnične, zgodovinske vojne ostajajo relativne, neuresničene.

Kaj se torej skriva v pojmu »absolutne vojne«? Po Clausewitzu si moramo abstraktno bistvo vojne predstavljati kot dva nasprotnika, ki težita k popolnosti, k popolni podreditvi drug drugega. Vojna ni popolna, če si to zgolj želita – vojna je popolna, ko se njuna želja tudi uresničuje. Vojna ni samo teženje k podreditvi drug drugega – vojna je resnično podrejanje in izključevanje drug drugega. Vojna je torej v svojem bistvu krutost brez primere, je resnično »iztrebljenje« nasprotnika. Vojna kot zgodovinski fenomen, ki je relativen, črpa moč iz abstraktnega, nadzgodovinskega bistva, to bistvo pa je absolutno. Da se absolutna vojna uresniči na zgodovinski ravni, je možno, ko to dopustijo zgodovinske razmere. Po Clausewitzu se lahko relativna vojna spremeni v absolutno le, če vpliv poprejšnje zgodovine države izgubi svojo moč in če nasprotnika ne preračunavata, kako bodo posledice dvoboja vplivale na prihodnost njunih življenj, odločitev za sovražno dejavnost pa morata nasprotnika sprejeti sinhrono – diahronost je namreč ovira za eskalacijo

do skrajnosti.³ Absolutna vojna torej ni zgolj abstrakcija, ki se – kakor je menil Raymond Aron – ne bi mogla uresničiti, ampak je možnost, ki tli na meji zgodovinske resničnosti in lahko v posebnih okoliščinah hipoma izbruhne v apokalipso in postane zgodovinska resničnost. To se zgodi, ko zaostrovanje potegne za seboj oba nasprotnika do te mere, da pozabita na vse okoliščine. Tedaj brezobzirno uporabita vsa razpoložljiva sredstva za to, da bi drug drugega absolutno podredila svoji sili. Čeprav se pojem »absolutna vojna« najprej kaže kot »logična fantazija« (Girard 2007, 33), je več kakor to; je možnost, ki nosi v sebi nujnost, a je tudi nujnost, ki se ji je mogoče odpovedati. To je paradokсно bistvo dvoboja, ki ima izvor v mimetični vzajemnosti oziroma medsebojnem posnemanju. Vojna in mir (sprava) imata iste korenine: vzajemnost. Vojna je v svojem bistvu dvoboj, ki izhaja iz medsebojnega posnemanja, iz mimetične vzajemnosti, ki neti nasilje – temu nasilju pa se je, kakor rečeno, mogoče tudi odpovedati.

»Ne nehamo poudarjati, da je razmerje doma v srcu vzajemnosti [*réciprocité*] in da sprava razkriva to, kar bo pomenila vojna v negativnem smislu. Takšna so »znamenja časa« – da se prihodnost razrešuje v srcu sedanjosti: prerok in strateg – oba morata znati brati kazalce prihodnosti.« (22)

Od človeka je odvisno, ali bo prihodnost prinesla apokalipso ali spravo. A zdi se, da vzajemnost sama po sebi sili v dvoboj, ki se zato kaže kot referenčna točka, ki povzema v sebi »vso različnost konfliktov, od najbolj vojaških do najbolj političnih. Pojem vojne kot dvoboja tako postane »referenčna točka«. V tem je tudi vsa ambivalentnost Clausewitzeve misli. Clausewitz v resnici ne pravi, da je resnično ločeno od pojma, ampak da resnične vojne težijo proti tej točki.« (33)

2.4 Vojna kot apokalipsa

Apokalipsa – možnost nezadržanega mimetičnega nasilja, ki bi imelo za posledico uničenje človeštva – sodi k abstraktnemu bistvu vojne. Ni si mogoče misliti vojne v njenem abstraktnem bistvu, ne da bi se razvila do skrajnosti, do apokalipse. In če to sodi k abstraktnemu bistvu vojne, ni nemogoče, da to v posebnih okoliščinah ne bi postalo tudi zgodovinska resničnost. Ta »ni nemogoče« pomeni »mogoče«; to »mogoče« pa nosi v sebi nekaj absolutnega – absolutno vojno, ki teži k temu, da bi se uresničila znotraj mogočega, znotraj zgodovinske resničnosti. Tu je »mogoče« več kakor le »mogoče«; »mogoče« je »ni nemogoče« nečesa absolutnega, to je: absolutnega bistva vojne. Zato more sredi zgodovinske resničnosti absolutna vojna nenadoma izbruhniti kot apokalipsa, kot nekaj, kar ni nujno, in istočasno kot nekaj, čemur se ni mogoče upreti. V tem se kaže paradoksnost človekove eksistence, človeške svobode. Dostojevski jo je opisal z besedama »strašna

³ »Vse drugače pa je, če se iz abstrakcije vrnemo v resničnost. Na ravni abstrakcije je moralo biti vse podvrženo optimizmu: enega in drugega smo si morali predstavljati, ne samo kakor da stremita k popolnosti, ampak jo tudi dosegata. Ali pa to tudi kdaj bo tako v resničnosti? Bilo bi, če:

- bi bila vojna osamljeno dejanje, ki bi nenadoma vzplamtela in bi bila brez predhodne povezave z življenjem države;
- bi nastala iz edinstvene odločitve ali iz vrste istočasnih odločitev;
- bi v sebi nosila dovršeno odločitev in na preračunavanje ne bi že povratno delovalo politično stanje, ki bo vojni sledilo.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,6; Girard 2007, 34–5)

svoboda«, Sofokles pa je za človeka v Antigoni (vv. 332–333) dejal: »Mnogo je strašnega – a ničesar strašnejšega ni od človeka [*polla ta deina kouden anthrōpou deinoteron pelei*].« Absolutne vojne si ni mogoče predstavljati, a kljub temu sodi njena možnost k najgloblji resničnosti, ki kot »naravni elementarni zakon« spreminja človeško skupnost v bazen nasilja. Najgloblje v sebi je človek grožnja samemu sebi; njegova zmožnost samo-ustvarjanja je istočasno zmožnost samo-uničenja. V svojem bistvu je strast, paradoks, skrivnost, ki je o njej Blaise Pascal zapisal:

»Brez te skrivnosti, od vseh najbolj nedoumljive, smo sami sebi nedoumljivi. V tem breznu se vozla in razvozlava uganka našega bitja in žitja; tako da je človek bolj nerazumljiv brez te skrivnosti, kakor je ta skrivnost nerazumljiva za človeka.« (Pascal 1986, 176–177 [§ 434]; Girard 2007, 60)

Tej skrivnostni, strašni sili dolguje človek samega sebe. Hipermimetičnost človeka ustvarja, lahko pa ga tudi uniči. Mimetična vzajemnost med ljudmi prinaša dvoboj in nasilje – to vzajemnost pa more človek kakor po čudežu spremeniti tudi v spravo, v »miroljubno vzajemnost«. Kljub vsemu pa Clausewitz ne skriva svoje ga vzhičenja nad to čudovito ustvarjalno silo, dano v »strašljivem apokaliptičnem razsvetljenju«, ki mu vsakdanjost stoji nasproti kot »siva, žalostna realnost« (Girard 2007, 34).

Absolutna vojna, ki je v svojem abstraktnem bistvu zunaj realnosti, je vendarle resničnejša od realnosti. Ni nemogoča – nasprotno: v svoji apokaliptičnosti je izziv, ki se mu človek v svoji hipermimetični strasti ne more upirati; hipermimetičnost omogoča človekov razvoj, še bolj pa ga vleče v konflikt in v nasilje. Tu se zastavlja vprašanje, kako se je mogoče tej pogubni hipermimetični strasti upreti. Princip polarnosti, ki mu je hipermimetična strast podrejena, je »kakor ogenj in voda, ki ne moreta nikoli doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine«. Kakor si je nemogoče predstavljati »borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila«, tako si ni mogoče predstavljati človeka v njegovi hipermimetičnosti, ne da bi v posnemanju modela ustvarjal tudi nujni stranski proizvod: nasilje in izključevanje. Ta »naravni elementarni zakon« se je v vsej moči pokazal v revolucionarnih in v Napoleonovih vojnah; v njih je »vojskovanje doseglo brezpogojno elementarno stopnjo moči«. Zanj Clausewitz pravi: »Ta stopnja je možna – in ker je možna [*möglich*], je nujna [*notwendig*].« (Clausewitz 2000, knj. 3,16)

Apokalipsa se kot cilj zarisuje na obzorju mimetičnega nasilja. Ima obliko paradoksa, ki ga sestavljata *možnost* nujnega in *nujnost* možnega. V njeni možnosti vidi Clausewitz več kakor možnost – nujnost; v njeni nujnosti vidi manj kakor nujnost – možnost. V silni apokalipsi prepoznava možnost sprave; v možni spravi vidi nevarnost apokalipse. Mir lahko nenadoma izbruhne v absolutno vojno, v najstrašnejše; absolutna vojna lahko znotraj sebe ustvari spravo, najkrhkejšo. Ta skrivnost je – ponovimo Pascala! – človeku nerazumljiva, brez nje pa je človek še bolj nerazumljiv samemu sebi.

2.5 Vojna in politika

Eska-lacija do skrajnosti je paradoks – možnost in nujnost obenem –, ki ga Clausewitz opiše kot »naravni elementarni zakon«. Tudi če se eskalacija, ki vodi k absolutni vojni, neusmiljeno vsiljuje skupnosti kot zakon, se ji more skupnost upreti in odreči. Proti temu elementarnemu zakonu delujejo politični cilji, ki vojno omejujejo in eskalacijo do skrajnosti zadržujejo; ti cilji temeljijo na »verjetnostnem računu, ki izhaja iz določenih oseb in odnosov«. Politični cilji se uveljavijo, ko »zakon skrajnega«, katerega namen je, »onesposobiti nasprotnika in ga zbiti po tleh«, oslabi (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11; Girard 2007, 37). Politika s svojimi cilji se je zmožna upreti elementarnemu zakonu skrajnega. S tem vojne nadzira, jih usmerja in določa njihove oblike, ki segajo od uničevalne vojne [*Vernichtungskrieg*] do oboroženega opazovanja [*bewaffnete Beobachtung*] (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11).

Politika je torej zmožna zadrževati, nadzorovati in usmerjati potenciale nasilja in zagotavljati relativno stabilnost. A vloga politike je relativna; dokončne stabilnosti ni zmožna nikoli zagotoviti. Tudi v času po Napoleonovih vojnah, ko je dunajski kongres zagotovil relativno stabilnost vse do leta 1870 oziroma 1914, politiki ni uspelo preprečiti pokolov, organiziranja proletariata kot borbenega razreda in uveljavljanja družbenega darvinizma. Kakšno je torej razmerje med politiko in mimetičnim nasiljem, ki se lahko razraste v absolutno vojno? Ali »politika teče za vojno«? Girard odgovarja:

»Vsekakor so strasti tiste, ki vodijo svet ... Te strasti pa so se strgale z verige z revolucionarnimi in Napoleonovimi vojnami. Skrito in do takrat zadržano počelo vojne se je osvobodilo. Pravilneje bi bilo reči: »Skoraj se je osvobodilo,« kajti resnične vojne niso še sorazmerne njihovemu pojmu. /.../ 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)

Politika je zmožna vojno nadzorovati in zadrževati v okviru relativnih vojn. V svojem jedru pa vsaka relativna vojna teži k svojemu abstraktnemu bistvu, k absolutni vojni. To težnjo politika na različne načine omejuje, s pripravami na vojno na primer, večjo vojno pa lahko prepreči tudi z manjšo. V modernem ponapoleonskem svetu pa se je z razgradnjo vojne kot institucije osvobodilo »skrito in do takrat zadržano počelo vojne«. S tem se je izgubil tudi vpliv, ki ga je nad vojno imela politika – odtlej je bolj kakor kadarkoli prej vojna prepuščena hipermetični strasti, ki je človeka v modernem svetu privedla na rob apokalipse. V tej situaciji pa »ima lahko en sam zelo majhen političen vojni motiv učinek, ki daleč presega njegovo naravo in ustvari lahko resnično eksplozijo« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11). To pomeni, da politika še zdaleč ne obvlada več vojnega počela, ki ga odtlej vodijo strasti.

»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 narekujejo 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)

2.6 Vojna in filantropija

Kakšna je po Clausewitzu pravilna drža sredi naraščajočega mimetičnega nasilja? Clausewitz zavrača pacifizem in filantropijo in ju označi za naivno, lahko kotno razmišljanje.

»Filantropične duše bi tu zlahka pomislile, da obstaja umeten način zmage nad nasprotnikom, takšen, ki mu ne bi prizadejal preveč ran, pa tudi, da je to prava težnja vojaške umetnosti. Kakor lepo se to lahko sliši, je vendarle treba to napako zbrisati – v tako nevarnih zadevah, kakor je to vojna, so namreč napake, ki nastanejo 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 narekuje drugemu zakon – tako se oba dvigujeta k skrajnemu; omejujejo ju le omejitve, ki so lastne protitežem.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,3)

V okoliščinah, v katerih institucije za zadrževanje nasilja ne delujejo več, tudi filantropija ni pravi odgovor na nasilje. Samo ravnovesje je zmožno obdržati mir. »Vzajemno učinkovanje«, ki je v jedru medčloveških razmerij, v skladu s svojo logiko vodi k izključevanju, k dvoboju, k relativnim vojnem, te pa so po svojem bistvu usmerjene k absolutni vojni. To je pot zaostrovanja, radikalizacije in eskalacije hipermimetične strasti, ki prizna le eno mejo: brezmejnost. Po Clausewitzu je mogoče to težnjo zaustaviti le z neustrašnim nasprotovanjem. Po Girardu je Clausewitz odkril temeljno antropološko resnico: hipermimetičnost vodi človeka v brezmejno, apokaliptično nasilje. Za Clausewitza je to spoznanje o nezaustavljivi hipermimetičnosti človeka čudovita resnica, saj ima razvoj v tem svoj temelj. V njej pa ima svoj izvor tudi možnost absolutne vojne; k njej so usmerjene vsa človeška zgodovina in vse relativne vojne, zaustaviti pa jo more samo protitež, »ki se ne boji krvi«; ne pacifizem, ampak neustrašno kljubovanje nasprotniku. Samo močna protitež se zmore upreti nesimetričnosti, ki jo giblje skrb, »da bo drugi prvi streljal na nas, da bi nam onemogočil streljati na njega, da bi mu onemogočili streljati na nas« (T. C. Schelling, v: Glucksman 2010). Nasprotnik me zato ne sme prehiteti – samo nenehna vojna pripravljenost zaustavlja absolutno vojno.

3. Sklep: nova apokaliptična racionalnost

René Girard je vzel za izhodišče svojega razmišljanja Clausewitzovo delo *O vojni*, ker verjame, da »je treba iti prek njega, da bi razumeli dramo modernega sveta« (Girard 2007, 32). Moderni svet se je radikalno ločil od predmodernega. Drugačnega ga ni naredil samo razvoj znanosti in tehnike, ampak tudi razpad institucionalnosti, oboje pa je posledica krščanstva, ki je v svoji moči demistifikacije odvzelo arhaičnemu moč in veljavo.

»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 védenja. 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)

Novi vek je eksistencialno svobodo, pridobljeno na križu, prepustil prostemu padcu. Institucije, ki jih je ustvaril arhaični svet za nadzor nad nasiljem, so v razkranjanju. Girard meni, da smo »približno že tri stoletja priče razkroja vseh obredov, vseh ustanov« in da se je Clausewitz znašel »na stičišču dveh dob vojne« (26). V zvezi z zgodovino nasilja je to obdobje prelomno: razkroj vojne kot institucije je ustvaril realne možnosti za apokalipso. Odprl je vrata totalnim vojnám, ki lahko brezmejno zajamejo svet in potegnejo vase vse sloje družbe. Clausewitz je s tem odkril idejo »totalnega družbenega pojava«, ki sta jo pozneje opredelila Marcel Mauss in Émile Durkheim. V luči tega spoznanja je družbeno življenje celota, podrejena enemu temeljnemu principu – po Girardu je ta princip »mimetična vzajemnost«. Zаметke totalnega družbenega fenomena je Clausewitz prepoznal v Napoleonovih vojnah, vedno večja enost prostora pa je pripravila tudi podlago za absolutno vojno, za vojno torej, kakršna je vojna v svojem abstraktnem bistvu.

Novi situaciji sledi tudi nova racionalnost. Clausewitz je v Napoleonu prepoznal tisto najglobljo resničnost človeške kulture, ki so jo preroško razodevala že sveto-pisemska besedila, zlasti Razodetje. V svojem uvidu je prepoznal, da človeka žene mimetična vzajemnost, ki je ognjišče človeške kulture, zmožno človeka ustvariti in tudi uničiti. Z Napoleonom se je mimetična vzajemnost osvobodila in ušla izpod nadzora starodavnih institucij, ki so doslej uspešno nadzorovale mimetično nasilje. Institucije, kakor so bile institucije grešnega kozla, religije, politike ali vojne, so začele slabeti; vedno močnejša je začela postajati rušilna hipermimetična strast, njena moč pa je v globalizacijo dobila še boljše možnosti. Politika misli, da je vojno zmožna nadzorovati – to ni nemogoče, saj je v ta namen razvila mnogo sredstev. Res pa je tudi nasprotno: »En sam zelo majhen političen vojni motiv ima lahko učinek, ki daleč presega svojo naravo – ustvari lahko resnično eksplozijo.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11) Nedolžna politična odločitev lahko v sodobnem globaliziranem svetu sproži dogodek, ki bi neizmerno presegel začetno politično odločitev in politiko samo; tako lahko nedolžen plamen zaneti vrvico: na drugi strani bo ta vrvica spremenila sod smodnika v rušilno eksplozijo, ki neizmerno presega moč začetnega plamena. Tudi apokalipse ne more razložiti nepomembna politična odločitev – pojasni jo lahko le mimetična vzajemnost, ki kot cilj nosi v sebi zmožnost brezmejne eskalacije nasilja.

Racionalnost je v svojem načinu razmišljanja podrejena mimetični vzajemnosti. Simbolni red in posledično institucionalnost imata svoje korenine v mimetični vzajemnosti, v hipermimetičnosti. Zato je racionalnost odvisna od mimetične vza-

jemnosti: če se človek prepusti njenemu nasilju, bo tudi njegovo mišljenje nasilno; če se odpove nasilju, ki ga mimetična vzajemnost narekuje, bo človek tudi v svojem mišljenju nenasilen. Mimetična vzajemnost je vladala nad človekom, nad njegovim mišljenjem in nad njegovo zgodovino kot »zakon zgodovine« od začetkov človeštva. A znotraj tega toka se je zgodil čudež, ki ga mimetična vzajemnost v svojem nasilju ni predvidela: dogodek križa. Križ je človeka odrešil suženjske ujetosti v mimetično vzajemnost, ki je človeka v svoji silnosti kot zakon vodila od začetkov njegove zgodovine dalje. A prav sedaj, ko je človek v moči križa zaživel svojo eksistencialno svobodo v vsej polnosti, se je nenadzorovano prepustil tudi mimetičnemu nasilju vse do njegovih skrajnosti.

»Paradoks hoče, da začenjamo evangeljsko sporočilo dojemati prav v trenutku, ko se eskalacija do skrajnosti začenja vsiljevati kot edini zakon zgodovine.« (Girard 2007, 20)

Drugače od arhaične kulture – v njej je mehanizem grešnega kozla človeku jemal svobodo, a je tudi onemogočal eskalacijo nasilja v absolutno nasilje – je za moderno kulturo, rojeno iz krščanstva, značilna prepletenost dveh možnosti: radikalne svobode in radikalnega nasilja. Nova racionalnost in nova etika morata najti odgovore na te radikalne možnosti, ki jih ima moderni človek; od njiju je odvisno, ali gre človek naproti apokalipsi ali prenovljenemu človeštvu. Odgovarjati morata na vedno večjo eskalacijo nasilja, ki jo je zaznal že Hölderlin in jo izrazil v himni z naslovom *Patmos*. Občutil pa je tudi paradoks, da sredi rastočega nasilja raste rešilno: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno [*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*]«. Eskalacijo nasilja je Girard opisal z besedami: »Vojna kliče vojno.« (39) »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (53) V perspektivi, ki jo je odprlo Sveto pismo, se torej nasilje kaže kot substanca človeške zgodovine in kulture. V tej luči vidijo človeka tudi Hölderlin, Clausewitz in Girard. Nasilje pa rojeva tudi nasilno racionalnost, ki se je po Girardu artikulirala v mitologiji in v razsvetljenstvu. Ti dve racionalnosti ne prepoznata mimetične vzajemnosti, ki ustvarja nasilje; nasprotno, nezmožni, da bi jo mislili, jo celo opravičujeta. Racionalnost, ki izhaja iz mimetične vzajemnosti, po principu polarnosti krivdo polarizira: izbira nedolžne, nemočne žrtve in krivdo močnejših prenaša nanje. Svojo popolnost in višek vidi v absolutni vojni, v apokalipsi, ki krona zgodovino izključevanja, nasilja, laži, mitov, grešnih kozlov, malikov, lažnih bogov; način njenega delovanja pa je mistifikacija, ustvarjanje iluzij; z iluzijami sistematično zakriva ustanovni umor in vse poznejše obredno nasilje, ki je le ponavljanje ustanovnega umora. To je racionalnost, nastala v kontekstu mimetične vzajemnosti.

Mitološko-razsvetljenski racionalnosti stoji nasproti preroško-kristično-apokaliptična racionalnost. Izhaja iz uvida o možni apokalipsi, o radikalnem nasilju, o absolutni vojni; zanjo apokalipsa ni rešitev, ampak usodna možnost samoizničanja. Ta racionalnost ni več izključevalna, kakor je to bila arhaična mitološka racionalnost, ki je izključevala, kakor je mehansko izključeval mehanizem grešnega kozla. Zato se tudi ne more sklicevati na usodo. Izhaja iz jasne izkušnje osebne, eksistencialne svobode – ta racionalnost je torej nujno etična. Zanj apokalipsa ni usoda,

čeprav se zdi, da je usmerjenost v apokalipso »edini zakon zgodovine« – a tudi to se izkaže za slepilo, za iluzijo, ki jo je mimetično nasilje ustvarjalo skozi vso svojo zgodovino; apokalipsa je resda kot poslednji cilj zapisana v mimetično nasilje in v njegovo eskalacijo. Toda od Kristusa dalje je človek odrešen mimetičnega nasilja. Kristus je pokazal, da lahko znotraj starega človeka zaživi novi človek, zmožen, da se nasilju odpove: človek je zmožen vzeti Kristusa za svoj bivanjski model. Bistvo tega modela pa je *odpoved*. Katastrofo, h kateri vodi eskalacija nasilja, je zmožna preprečiti le odpoved, to je »sprejetje obnašanja, 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.« (18)

Odpoved je torej temelj nove racionalnosti – Branko Klun (2013, 501) jo označi z izrazom »višji razum« – in most k novemu človeštvu; v njej se človek odpove nasilnemu, negativnemu, izključevalnemu mimetizmu, ki ustvarja laž in iluzijo. Če ima stari človek izvor v mimetičnem nasilju, ki spreminja ljudi v neločljive dvojnice, potopljene v tekmovalnost, v izključevanje in v žrtvovanje, se novi človek rodi iz Kristusa, iz odpovedi mimetični vzajemnosti in mimetičnemu nasilju. To mu omogoči, da se svobodno oblikuje v odgovornega človeka s svojo lastno individualnostjo. Nasprotno mimetična vzajemnost svobodo in individualnost uničuje. Svobodo in individualno istovetnost je mogoče ustvariti z odpovedjo mimetični vzajemnosti. Odslej človek svoje istovetnosti ne bo iskal v drugem, v posnemanju in v tekmovalnosti, ampak v osebni svobodi; ta drža človeku pomaga ohraniti primerno oddaljenost od svojega modela in svobodo; odreši ga žrtvovanjskih prisil in nevednosti o njegovi nasilnosti; omogoči mu »vzlet do takrat nezamisljivega védenja« in ustvariti »najbolj ustvarjalno, najmočnejšo od vseh civilizacij, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhko in najbolj ogroženo, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko« (16–7).

Na apokaliptične razsežnosti zlorabe svobode, pridobljene na križu, so opozarjala že svetopisemska apokaliptična besedila – Clausewitz pa je spoznal trenutek, da je apokalipsa postala realna možnost. Sprememba racionalnosti je bila zato neizogibna. Girard poudarja, da »nas na sled nove racionalnosti niso postavili teologi, ampak sobni strateg« (15), pruski general z uvidom v skorajšnjo možnost apokalipse, ki ga je izrazil v svoji »apokaliptični formuli«. Nasilja v sodobnem svetu ne bodo več mogle zadrževati vojaške in politične institucije, ki jih je človek oblikoval v preteklosti, da bi z njimi obvladal nasilje. Te institucije so izgubile svojo moč – odslej je človek nasilju neposredno izpostavljen, zato mora nanj tudi neposredno, osebno odgovarjati.

»Arhaični strahovi se danes kažejo z novimi obrazi – nobeno žrtvovanje pa nas jih ne bo rešilo. Nujno je torej izdelati strategije, ki nas bodo opremile proti temu nepredvidenemu nasilju, ki ga ne zmore zaustaviti nobena institucija več. Te strategije pa ne bodo več mogle biti vojaške ali politične. V teh časih katastrof – v teh časih, v katerih mora biti katastrofa nujno vključena v racionalnost – se narekuje nova etika.« (64)

Kristus na križu je ustvaril model neposrednega odgovora na nasilje; na križu je človeku pridobil notranjo svobodo – v tej svobodi je človek podarjen samemu sebi, lahko pa jo spremeni v »strašno svobodo« (Dostojevski), ki odpre vrata sko-rajšnji apokalipsi in samo-uničenju človeka in človeštva. Uvideti možnost apoka-lipse pa ne pomeni brezizhodnega, absolutnega obupa, ampak, nasprotno, bolje razumeti pomen upanja:

»Apokalipsa ne naznanja konca sveta, ampak utemeljuje upanje. Kdor ne-nadoma *uvidi* resničnost, ni v absolutnem obupu modernega nemišljenega, ampak odkrije svet, ki imajo v njem stvari smisel.« (16)

Nova racionalnost misli »absolutno iracionalno resničnost«, pred katero si je novoveška razsvetljenska racionalnost zatiskala oči. Mišljenje »absolutno iracio-nalne resničnosti« predpostavlja smelost in zrelost. Model te zrelosti in smelosti je križ, Girard pa dodaja, da sodobni človek še ni dovolj zrel, da bi sprejel ta model, težo na križu pridobljene svobode in uvid v možnost apokalipse sredi absolutne eksistencialne svobode. »Nismo dovolj kristjani,« pravi. (10) Križ ni hrana za otro-ke. »Krščanstvo je ustanovni umor v nasprotno smer, ki razsvetljuje to, kar je mo-ralo ostati skrito za nastanek obrednih, žrtvovanjskih religij. Krščanstvo primerja sv. Pavel s hrano za odrasle, ki se razlikuje od hrane za otroke, kar so še bile arha-ične religije.« (18) Razodetje je demistificiralo arhaično religijo in pokazalo, da fascinantne mitološke pripovedi v resnici prikrivajo obredno nasilje v ozadju, ki je arhaični družbi omogočalo preživetje, ni pa ji omogočilo razvoja v humanosti. Hu-manemu napredku je temelje položilo šele razodetje, ki je človeka osvobodilo mehanizma grešnega kozla. S tem je razodetje razkrilo mimetično vzajemnost, ki je privedla do prvega, ustanovnega umora, v sodobni družbi pa se lahko razvije vse do apokaliptičnega samouničenja človeštva. Tej nevarnosti, prepoznani v raz-odetju, se danes realnost v možnostih globaliziranega sveta tudi približuje; realnost torej vedno bolj pritrjuje preroškemu razodetju.

»Realnost se začanja pridruževati resnici, ki je nismo iznašli, ampak je bila izrečena pred dva tisoč leti. Da prihaja realnost to resnico potrjevat – tega naša bolna obsedenost od nasprotovanja in inovacije noče razumeti. Para-doks je, da se s približevanjem točki alfa podajamo proti točki omega; da vedno boljše razumevanje izvora vsak dan bolje dojemamo; da nam ta izvor prihaja naproti: zapah, ki ga je pasijon odrinil z ustanovnega umora, danes sprošča planetarno nasilje, ne da bi bilo to, kar je bilo odprto, mogoče za-preti.« (11–12)

Sodobni človek stoji sredi možnosti apokaliptičnega nasilja, samouničenja sebe in človeštva. Nova racionalnost in nova etika, ki izhajata iz najgloblje zavesti o apo-kaliptičnosti trenutka, o možnosti najstrašnejšega, dajeta izhod iz tega trenutka, ki gre prek odpovedi mimetični vzajemnosti, to je: prek notranjega spreobrnjenja.

Ozadje miselne strategije, ki ji sledita Clausewitz in Girard, je nauk Heraklita Efeškega, po katerem izvorno stanje človeka ni mir, ampak nasilje: »Boj je oče vse-ga.« Tako je človeka razumelo tudi svetopisemsko novozavežno izročilo: »Ne mi-slite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem

mir, ampak meč.« (Mt 10,34) Po Clausewitzu in po Girardu apokaliptičnega dogodka ne bosta mogla zaustaviti niti pacifizem niti filantropija, ki izhajata iz naivnega prepričanja, da je izvorno stanje človeka mir. V nasprotju s tem naivnim prepričanjem postavljata Clausewitz in Girard tezo, ki se zdi paradokсна: »hoteti vojno« prinaša mir – »hoteti mir« prinaša vojno.

»Hoteti vojno – to je po Clausewitzu tipična drža branitelja proti tistemu, ki hoče mir, to je laž in nadvlado – lahko tako postane duhovna drža. Ali Kristus ne vabi sam k temu, da bi bili »bolj zviti kakor kače«? Bolj kakor kadarkoli smo torej v vojni – v trenutku namreč, ko vojna sama niti ne obstaja več. Boriti se moramo proti nasilju, ki ga ne more nič več brzdati in jo obvladati.« (Girard 2007, 22)

Ko govori Girard o Jezusu Kristusu v kontekstu možnosti apokalipse in absolutne vojne, tudi Jezusa predstavi kot nekoga, ki je »v vojni pripravljenosti« – to je bila njegova duhovna drža. S tem hoče reči, da se Jezus ni prepuščal brezskrbnemu pacifizmu, ki gradi mir na naivni veri v naravno dobrot človeka, ampak da je bil v nenehni »bojni pripravljenosti«, katere namen je bil, premagati skušnjavo in slepilo nasilja in z odpovedjo nasilju ustvariti prostor miru. Zanj mir ni dobrina, ki bi prišla sama od sebe, ampak je dobrina, za katero se je treba v bazenu rastočega nasilja nenehno boriti in si jo izboriti. Drža Jezusa Kristusa je zato nenehno kljubovanje sili nasilja, je bitka, ki je Jezus ne bije nasilno, ampak z odpovedjo nasilju znotraj mimetične vzajemnosti, to je, silnega generatorja nasilja. To držo bi lahko opisali z mislijo C. S. Lewisa (1986, 44): »V svetu ni nevtralnega mesta; vsak kvadratni centimeter, vsako sekundo terja Bog zase in jo – njemu nasproti – terja zase satan.« Svet je boj vode in ognja, ki ga v skladu s principom polarnosti Clausewitz (2000, knj. 1,1,15) razloži kot »igro z rezultatom nič«: »Zmaga enega izniči zmago drugega.« A bitka, ki jo Jezus bojuje, je drugačna od drugih. Princip polarnosti je usmerjen k zmagi, k izničenju, k izključevanju. Svet, v katerem Jezus živi, je podrejen principu polarnosti, a Jezus tega principa ne prevzame za svojega – v tem je bistvo njegove bitke –, bije bitko, ne da bi bil usmerjen k zmagi, k izničenju in izključevanju.

»In če bitka velja več kakor zmaga? Prvenstvo zmage je triumf slabotnih. Prvenstvo bitke pa je – nasprotno – predigra v edino spreobrnjenje, ki šteje. Takšna je herojska drža, ki smo jo poskušali redefinirati. Ta edina more ustvariti povezavo med nasiljem in spravo, ali natančneje, narediti očitno možnost nekega konca sveta in sprave ljudi. Ne bo mogoče izstopiti iz te ambivalentnosti. Bolj kakor kadarkoli sem prepričan, da ima zgodovina svojo smer; da je ta usmeritev strašna; da pa »kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (22–23)

Nova etika je etika herojske drža, ki je zmožna vzdržati vedno večji pritisk nasilja. Toda na nasilje ne odgovarja z nasiljem; na nasilje, na katero je nenehno pripravljena, odgovarja z odpovedjo mimetičnemu nasilju in eskalaciji nasilja. V tej držji je zametek miru, ki ni »mir s pokopališč« in ga ta svet ne more dati. V situaciji modernega sveta bi odgovarjati na nasilje z nasiljem odprlo vrata nezadržni eskalaciji nasilja do skrajnosti. Zato ima človek prihodnost le, če se odpove »na-

ravnemu elementarnemu zakonu« (Clausewitz 2000, knj. 3,16) in ustvari prostor novemu človeku, ki je močnejši od »naravnega elementarnega zakona« in je zmožen prihodnost ustvarjati nenasilno. Novi človek – človek sprave – se rojeva iz radikalne odpovedi nasilju in maščevanju. V resnici vojna in nasilje prihajata sama od sebe, kakor po nekakšnem naravnem elementarnem zakonu. Šele ko človek sprejme sebe kot bitje, ki je po svojem izvoru nasilno, bo zmožen ta zakon z odpovedjo tudi premagovati. Vdajati se prepričanju, da je človek po naravi dober, pomeni: dopuščati elementarnemu zakonu nasilja, da vlada nad človekom in ga vleče vedno globlje v nasilje.

Girard in Clausewitz izhajata iz prepričanja, da človeka vodi mimetična vzajemnost in z njo mimetično nasilje. Zgodovina človeštva je poskus, obvladati, nadzorovati in usmerjati to mimetično nasilje, iz katerega je človeštvo tudi nastalo. To nasilje je človeštvo skozi vso zgodovino obvladovalo s pomočjo institucij, ki so bile same nasilne, žrtvovajske. Krščanstvo je človeka – človeku v dobro – osvobodilo institucij, zato bo človek v prihodnosti preživel le, če bo postal novi človek – človek z novo racionalnostjo in z novo etiko. Nova racionalnost in nova etika posnemata model Jezusa Kristusa. Jezus Kristus v svoji drži ni popuščal »miru tega sveta«, navideznu miru mimetične vzajemnosti, ki se kiti z »brez-različnostjo«, z indiferentizmom. Kristusov mir ni od tega sveta; temelji na odpovedi »človeškemu, preveč človeškemu«. Ta odpoved prinaša na novo individualnost in razlike. V tem je bistvena razlika med arhaičnim in krističnim. V arhaični dobi je razlike in meje postavljali mehanizem grešnega kozla s tem, da je izključeval; s tem je ustvarjal red in je skupnost obvaroval pred kaosom. V kristični dobi pa je temelj reda novi človek, ki svoj svet oblikuje sam v odgovornosti in z odpovedjo mimetični vzajemnosti. Če v sebi ne bo našel moči za to odpoved, ga »za vrati čaka« skorajšnja apokalipsa. Zgodovina ima namreč svoj tek, svojo smer, ki je strašna – »a kjer je nevarnost, raste tudi rešilno«.

Reference

- Arendt, Hannah.** 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Slov. prev. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina, 1996.
- Berger, Peter L.** 2009. Štirje obrazi sekularizacije. *Tretji dan* 38, št. 3/4:3–10.
- Clausewitz, Carl von.** 1981 [1812]. *Bekanntnisschrift*. V: Carl von Clausewitz. *Ausgewählte militärische Schriften*, 140–215. Gerhard Förster, Dorothea Schmidt in Christa Gudzent, ur. Berlin: Militärverlag der Deutschen Demokratischen Republik.
- . 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Derrida, Jacques.** 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Girard, René.** 1999. La vraie mondialisation, c'est le christianisme. *L'express*, 14. 10.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Entretiens avec Benoît Chantre. Pariz: Carnets nord.
- Glucksman, André.** 2010. Clausewitz (Karl von) 1780–1831. V: *Encyclopaedia universalis*. Version 15.00. Pariz: Encyclopaedia Universalis. DVD-ROM.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1952. *Briefe von und an Hegel*. Zv. 1. V: *Sämtliche Werke*. Zv. 27. Ur. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4: 495–505.
- Lewis, C. S.** 1986. *Christianity and Culture*. V: *The Seeing Eye and Other Selected Essays from*

Christian Reflections. New York: Ballantine Books.

Osredkar, Mari Jože. 2012. Forgiveness Allows a New Creation. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the Way of Healing and Growth*, str. 189–195. Zürich; Münster: Lit.

Pascal, Blaise. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.

Petkovšek, Robert. 2012. Evangelij – gibalno racionalizacije v kulturi in družbi. V: Rodney Stark. *Zmagoslavje razuma: kako je krščanstvo pripeljalo do svobode, kapitalizma in razcveta zahodne družbe*, 7–30. Ljubljana: Družina.

Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Pariz: Seuil.

Schmid, Johann. 2011. *Die Dialektik von Angriff und Verteidigung: Clausewitz und die stärkere Form des Kriegsführens*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.