

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 75 (2015) 4,659—680
 UDK: 2-53:17Girard
 Besedilo prejeto: 10/2015; sprejeto: 11/2015

Robert Petkovšek

Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«

Povzetek: Prispevek v luči teorije govornih dejanj in mimetične teorije analizira moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« in ga postavi v okvir evangeljskega pogleda na človeka, kakor se kaže v klicu »Glej, človek!«. Teorija govornih dejanj prikaže povezanost med jezikovno semantiko in pragmatiko. Vsak izrečen stavek je govorno dejanje, ki predpostavlja vključenost govorca. V nekaterih govornih dejanjih govorec jezika ne uporablja le kot sredstvo, ampak jezik sam deluje kot eksistencialni induktor, ki spreminja govorcevo eksistencialno držo. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« deluje kot eksistencialni induktor; nesmiselno bi ga bilo izgovarjati, če eksistenca ne bi bila oblikovana v skladu z imperativom. V drugem delu analizira prispevek vsebinski del imperativa »zlo nasilja« z vidika mimetične teorije. Vsako nasilje nosi v sebi težnjo k zaostrovanju nasilja do skrajnosti. V arhaičnih kulturah to težnjo zadržuje mehanizem grešnega kozla; v moderni kulturi omejevalni mehanizem kot posledica demitologizacije, ki jo je sprožil dogodek križa, ne deluje več, zato je moderna kultura v nevarnosti, da se nasilje razvije do skrajnih demoničnih in apokaliptičnih razsežnosti. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« pomeni upor proti težnji nasilja k skrajnim oblikam, možen pa je le na podlagi treh eksistencialnih drž, ki so resnicoljubnost, ponižnost in odpuščanje. Te tri drže omogočajo evangeljski pogled na človeka, kakor se kaže v klicu »Glej, človek!« in ki zaobjame človeka v njegovi antropološki in teološki razsežnosti.

Ključne besede: teorija govornih dejanj, mimetična teorija, zlo, nasilje, imperativ, René Girard, nova etika, odpuščanje, resnicoljubnost, demonično, apokaliptično, *Ecce homo*

Abstract: **Imperative "Evil of violence never again!" in the Light of Gospel Call "Ecce Homo"**

In the present paper, the moral historic imperative "Evil of violence never again!" is analyzed in the light of theory of speech acts and in the light of mimetic theory, and placed within the framework of gospel attitude towards man, as evident from the call "Ecce Homo". The theory of speech acts shows connection between linguistic semantics and pragmatics. Each sentence spoken is a speech act which presupposes involvement of an utterer. In certain speech acts, the utterer does not make use of the language merely as a tool, but the language itself acts as an existential inductor that changes the existential stance of

the utterer. The imperative "Evil of violence never again!" acts as an existential inductor; it would be pointless to pronounce it unless the existence is shaped in accordance with the imperative. In the second part of the paper, the thematic part of the imperative "evil of violence" is analyzed from the aspect of mimetic theory. Any violence contains within itself the tendency towards escalation of violence to the extreme. In the archaic cultures, this tendency is restrained by the scapegoat mechanism; in the modern culture, however, as a consequence of demythologization triggered by the event of the cross, this restraining mechanism is no longer viable, therefore the modern culture is in danger of violence escalating to extreme demonic and apocalyptic dimensions. The imperative "Evil of violence never again!" represents a rebellion against the tendency of violence to develop into its extreme forms; this is nevertheless possible only in the presence of the following three existential stances: veracity, humility and forgiveness. These three stances enable development of the gospel attitude towards man, which is evident from the call "Ecce Homo" and which encompasses man in his anthropological and theological dimension.

Key words: Theory of Speech Acts, Mimetic Theory, Evil, Violence, Imperative, René Girard, New Ethics, Forgiveness, Veracity, Demonic, Apocalyptic, "Ecce Homo"

Starogrški pregovor »Nasilje rojeva nasilje« razodeva bistvo nasilja: vsako, tudi najmanjše nasilje skriva v sebi težnjo k več nasilja, k nasilju brez meja, končno k absolutnemu, totalnemu nasilju. Zato nasilje nikoli in v nobeni obliki ni nekaj dobrega, tudi takrat ne, ko je v funkciji dobrega, ko, na primer, poskušamo z manjšim zlom preprečiti večje zlo. Dobrost nasilja je le lažni zunanji videz – samo v sebi pa je vsako, tudi najmanjše nasilje potencial absolutnega zla.

Ta potencial absolutnega nasilja ni nekaj »pritičnega«, nekaj, kar bi bilo človeku »od zunaj dodano«. Nasprotno, ta potencial sodi k bistvu človeka in človeške kulture. Zgodovina človeka je obenem zgodovina razvoja in zgodovina nasilja, njun skupni izvor pa je po prepričanju Renéja Girarda, h kateremu se bomo vrnili, v medsebojnem posnemanju in v tekmovalnosti.¹ Posnemanje omogoča obenem razvoj in odpira vrata medsebojnemu izključevanju in sovraštvu.

Od samih začetkov človeške kulture pa nasilju stoji nasproti imperativ »Ne ubijaj!«, katerega namen je: zajezi val nasilja in obvarovati človeka pred samouničenjem. Eden najstarejših dokumentov človeštva, zgodba o Kajnu in Abelu (1 Mz 4,1–24), ki govori o bratomoru, nastalem iz tekmovalnosti in zavisti, se konča z zapovedjo Boga: »Ne ubijaj!« (Girard 1987, 146; Girard, Antonello in de Castro Rocha 2004, 84) Ker je skozi zgodovino človeštva nasilje vedno bolj kazalo svojo

¹ Mimetična teorija Renéja Girarda je le ena od teorij o izvoru in o naravi nasilja, ki pa je danes zelo odmevna. Martin Heidegger je glavni izvor nasilja v zahodnem izročilu videl v metafizičnem razumevanju resnice, ki resnico enači z idejo (Klun 2014), Jan Assmann pa nasilje povezuje z religijskim fundamentalizmom (Osredkar 2014). Našo razpravo postavljamo v kontekst mimetične teorije, ki vidi izvor nasilja v mimetični želji.

pravo, resnično podobo, ki je absolutno nasilje, se je tudi človek vedno bolj zavedal, da ne bo preživel, če imperativa ne bo vzel v brezpogojni, absolutni obliki, ki se glasi: »Nikoli več zla nasilja!«

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« deluje kot navodilo človeku, kakšno *obliko* naj dá svojemu življenju in kakšno eksistencialno *držo* naj zavzame, da zlo nasilja ne bi moglo zavladati nad njim. Imperativ je odgovor na skrajne oblike demoničnega in skorajda apokaliptičnega zla, ki jih je prineslo 20. stoletje. Imperativ je govorno dejanje; navodilo, ki se v njem izraža, na človeka deluje, ga opominja, usmerja in določa. V naši razpravi nas bo zanimala predvsem moč in zmožnost jezika, da človeka določa in oblikuje. Jezik ni samo sredstvo, po katerem se človek izraža – nasprotno, je tudi moč, ki človeka oblikuje. V tem smislu govorimo o različnih življenjskih likih: lik krepostnega človeka, lik svetnika, lik znanstvenika, lik vsakdanjega človeka in podobno. V moči lika, ki ga vzame za svojega, razumeva človek življenje in ga živi. »Lik« (lat. *forma*) je sinonim za duha, za kulturo, za »kako«, ki določa način človekovega življenja. Tisto, kar človeka v njegovem bistvu določa, je način oziroma slog njegovega življenja, njegove *biti* – beseda »eksistenca« označuje prav način, kako človek, ki sam o sebi svobodno odloča, svojo *bit* oblikuje. »Slog je človek sam!« je zapisal grof Buffon (1707–1788) v svojem *Govoru o slogu* ob sprejetju v francosko akademijo.

Isto življenje (= vsebina; lat. *materia*) lahko torej človek živi na mnogotere načine; isti vsebini lahko dá različne oblike; svoje življenje lahko živi kot heroj ali strahopetnež, kot svetnik ali zlikovec, kot znanstvenik ali nevednež. Lik, ki ga človek privzame in živi, govori o vrednotah, ki jih je ta človek izbral za svoje smernice in cilje. Lik, ki opredeljuje način zajemanja življenja, pa se kaže v jeziku, v načinu, kako nekdo govori, to je: v govornih dejanjih ali govornih igrah, ki jih človek uporablja. Zato bomo poskušali najprej analizirati imperativ kot »govorno dejanje«, kot lik, ki določa način ali slog nekega življenja, nato pa bomo imperativ obravnavali tudi z njegovega vsebinskega, materialnega vidika. Vsebina moralno-zgodovinskega imperativa »Nikoli več zla nasilja!« je »zlo nasilja«. Do »zla nasilja« se človek opredeli v besedah »Nikoli več!« in v skladu z njima oblikuje svoje življenje oziroma svojo bivanjsko, eksistencialno držo.

Pri analizi formalnega vidika imperativa bomo sledili *teoriji govornih dejanj*. Ta teorija jezika ne obravnava samo z vidika *semantičnih*, idealnih pomenskih vsebin, ampak tudi s *pragmatičnega* vidika, kot dejanje oziroma govor, v katerem govorec (angl. *utterer*) pomenskim vsebinam daje različne smisle. Teorija torej poudarja, da idealnim pomenskim vsebinam šele govorceva raba določi smisel: smisel, ki ga ima pomen besede »moč«, je različen v religijskem, znanstvenem ali vsakdanjem govoru; govori pa človek v skladu s svojo življenjsko obliko, ki jo živi kot znanstvenik v laboratoriju, kot vsakdanji človek na ulici ali kot vernik v bogoslužju. Z Wittgensteinom lahko rečemo: »Pomen besede je njena raba v jeziku.« (Wittgenstein 2001, § 43)

Vsebinski vidik imperativa »Zlo nasilja« pa bomo analizirali v luči mimetične teorije Renéja Girarda. Mimetična teorija, ki velja za eno najbolj odmevnih sodobnih razlag o nasilju, obravnava nasilje z antropološkega vidika. Izvir nasilja vidi v

dejstvu, da je človek mimetično bitje, to je: bitje, ki nezavedno, mehansko posnema (gr. *mimesis*) druga človeška bitja. Posnemanje je izvorni medčloveški odnos. Mimetična teorija pojasnjuje, da lahko s pojmom mimetične želje razložimo fenomen človeka in njegove kulture v celotnem razponu od začetkov človeške kulture do apokaliptičnih vizij, ki spremljajo človeštvo, pa tudi nasilje v njegovih najbolj različnih oblikah in na različnih ravneh življenja, od konfliktov na mikroravni medčloveških odnosov do vojn med supersilami na globalni ravni. Velika prednost teorije je, da – kakor pravi Girard – le artikulira védenje, ki ga je iz tisočletne izkušnje izluščila in uredila svetopisemska interpretacija (Girard 1999; 1987, 141–280).

1. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči teorije govornih dejanj

1.1 Ilokucijska sila imperativa

Teorija govornih dejanj, katere glavni predstavniki so John Langshaw Austin, Paul Grice, John Searle, Jean Ladrière in Donald Evans, uči, da je jezik po svojem bistvu govor – to je: dejanje – in ne trpna, mrtva slika stvari ali stvarnih stanj. Jezikovni pomen zato ni odvisen samo od idealne vsebine besed in stavkov, ki jih opredeljujeta slovar in slovnica, ampak tudi od načina, kako govorec besede in stavke uporablja in udejanja. Teorija zato razlikuje med *lokucijo* in *ilokucijo*: z oznako »lokucija« označujemo jezik, kolikor je nosilec idealne pomenske vsebine, z »ilokucijo« pa jezik kot dejanje, v katerem se kaže govorčeva raba jezika. Lokucija sodi na področje *semantike*, ilokucija pa na področje *pragmatike*; semantiko zanimajo pomenske vsebine v njihovi idealni obliki (npr. vojna kot vojna), pragmatiko pa raba pomenskih vsebin (npr. vojna kot ugotovitev, vojna kot obljuba, vojna v smislu obžalovanja ipd.). Isto idealno stavčno vsebino je torej mogoče uporabiti na različne načine, z različnimi nameni in v različnih funkcijah. Pomen stavčne vsebine »Vojna je« je jasno določen in razumljiv, a dokončno ji pomen določi šele način njene rabe, ki ji dodeli neki smisel. Vsebino »Vojna je« lahko, na primer, govorec uporabi v različnih smislih, kot:

- nekdo, ki *ve*, da je vojna;
- nekdo, ki *obljublja*, da bo vojna;
- nekdo, ki *ukazuje*, naj bo vojna;
- nekdo, ki *obžaluje*, da je vojna;
- nekdo, ki *razglasi*, da je vojna.

V načinu rabe se kaže odnos, ki ga ima govorec do vsebine izrečenega; teorija govornih dejanj označi odnos, ki jezik oživlja in ga dela dejanje, »ilokucijsko silo«. V ilokucijski sili se kaže, da govorec z rabo jezika bistveno sooblikuje pomen pojma ali stavka s tem, ko ga uporabi v nekem določenem kontekstu in mu določi smisel. Pomen besede ali pojma dobi smisel, ko ga govorec dejavno vključi v svoje življenje in v njegove situacije; odtlej pomen ni več zgolj »mrtva slika« stvari ali stanja

stvari, ampak postane operativen: v tej operativni funkciji pomen nekaj opisuje, nekaj trdi, nekaj zapoveduje, nekaj razglašča in podobno. Pomen začne dejavno graditi življenjski lik govorca in njegov eksistencialni način. Po drugi strani pa je tudi pomen besede in stavka odvisen od življenjskega lika govorca: pomen vprašanja »Biti ali ne biti?« ima povsem drugačen smisel v ustih igralca na odru kakor v ustih obupanega osamljenega človeka. Ilokucijske sile torej določajo eksistencialno držo človeka: po njih človek dosega in uresničuje svoje namene, po drugi strani pa ilokucija tudi sama oblikuje človeka. Eksistenca se torej artikulira v govornih dejanjih; govorna dejanja pa eksistenco (= način, slog biti) soustvarjajo.

Ilokucijska dejanja delimo v več kategorij. Stavke, s katerimi nekaj trdimo ali opisujemo, imenujemo »asertive« ali »representative«; stavke, s katerimi se nečemu zavezujemo, »komisive«; stavke, s katerimi nekaj zapovedujemo, »direktive«; stavke, s katerimi izražamo svoja razpoloženja in čustva, »ekspresive«; stavke, s katerimi nekaj razglašamo, »deklarative«. Besede, ki ilokucijo določajo, so »ilokucijski operatorji« (npr. vem, obljubim, ukazujem, obžalujem, razglašam idr.). Končno – smo rekli – se v ilokucijskih silah oziroma ilokucijskih operatorjih kažejo eksistencialne drže: v trditvah resnicoljubnost, v obljubah iskrenost, v zapovedovanju odločenost, v razglašanju avtoriteta. Razpredelnica prikazuje različne ilokucijske kategorije in razmerja med ilokucijo, lokucijo in eksistencialno držo govorca:

Kategorija	Ilokucija – sila (operator)	Lokucija – vsebina	Eksistencialna drža
Reprezentativ, asertiv	Vem	Vojna je	Resnicoljubnost
Komisiv	Obljubljam	Vojna bo	Iskrenost
Direktiv	Ukazujem	Vojna mora biti	Odločenost
Ekspresiv	Obžalujem	Vojna je	Iskrenost
Deklarativ	Razglašam	Vojna je	Avtoriteta

Ilokucijskih sil ni mogoče ločiti od življenjskih oblik oziroma eksistencialnih drž. Stavki brez ustrezne podpore v neki določeni eksistencialni drži so nesmiselni: nesmiselno je reči »vem, da ...«, če govorec ni resnicoljuben, ampak laže; nesmiselno je reči »obljubljam«, če govorec ni iskren, ampak vara; nesmiselno je reči »ukazujem«, če je govorec neodločen in brez avtoritete. Stavki, ki jih uporabimo v nasprotju z namenom, ki ga kažejo, so nesmiselni; takšni stavki so laži, prevare, zavajanja in podobno.

V luči povedanega bomo analizirali imperativ »Nikoli več zla nasilja!« Zanima nas, kakšno eksistencialno držo imperativ predpostavlja.

1.2 Samo-vključenost govorca v izrečeno

Različnim kategorijam ilokucijskih dejanj ustrezajo različne eksistencialne drže. To pomeni, da je govorec eksistencialno in življenjsko vključen v stavke, ki jih izreka. Že Platon je trdil, da je – drugače od pisane besede – govor »živ in ima dušo« (*Faj-*

dros, 276 A 8). To velja celo za znanstvene stavke, katerih bistvo je objektivnost, izključenost subjektivnega vpliva torej. Teorija govornih dejanj uči, da so tudi objektivni stavki dejanja, ki jih ustvarja govorec; tudi objektivni znanstveni stavki so govorčevu delo; bistvo izrekanja znanstvenih stavkov je, da se govorec v izrekanju odpove subjektivnosti, da govorec stavke izreka v duhu resnicoljubnosti, verodostojnosti in odpovedi svojim subjektivnim interesom. Ta odločitev in zavzetost sta lahko samo osebna, subjektivna odločitev. V tem smislu je subjektivnost pogoj objektivnosti; v svoji najgloblji subjektivnosti se človek odloči za objektivno, ne-subjektivno sprejemanje resničnosti. Zato ima Kierkegaard prav, ko pravi: »Subjektivnost je resnica.« (Kierkegaard 1957, 194; Torrance 1990, 22) Resnica je *skladnost* spoznanja s predmetom spoznanja – še globlje od te usklajenosti pa je resnica *privolitev*, pripravljenost, priznati bivajočemu, da je, to je: reči »da« temu, kar je. Globlje od reči, *kaj* neki predmet je, je priznanje, *da* je. Po Aristotelu je resnica reči »za bivajoče, da je, in za nebivajoče, da ni« (Met. IV, 7, 1011 b 25–28; prim. Platon, Soph. 240 E 10). Ta privolitev je subjektivne narave; ta privolitev je odločenost subjekta, da sredi svoje individualnosti in subjektivnosti odstopi prostor objektivnosti, po kateri se resnica razkriva.

Govorec – subjekt – se v izgovorjeno vključuje na različne eksistencialne načine (npr. iskrenost, resnicoljubnost, odločenost idr.) in na različnih stopnjah. Če rečem: »Vem, da ...«, to pomeni: »*Jamčim*, da je vsebina izrečenega stavka resnična.« Če rečem: »Obljubim, da ...«, to pomeni: »*Zavezujem* se, da bom obljubljeni izpolnil.« V tem se kažejo različne stopnje vključenosti govorca v izrečeno. Odgovornost za laž: »Nimam časa!« ki jo izrečem znancu, ko me vabi na kavo, je manjša od odgovornosti, ki jo ima ženin, ko pri poročnem obredu obljublja: »Jaz X., sprejemem tebe, Y., za svojo ženo in obljubim, da ti bom ostal zvest v sreči in nesreči, v boleznih in zdravju, da te bom ljubil in spoštoval vse dni svojega življenja.« Besedo »odgovornost« razumemo tu v dobesednem smislu kot odzivnost – in s tem vključenost – na nagovor.

Pomen izrečenega doseže polni smisel, če govorec izreka stavke v skladu z njihovim namenom, ki se kaže v ilokucijskem operatorju. Kljub temu pa govorna dejanja govorca različno zavezujejo. Če znancu pravim: »Jutri bo snežilo,« je to opis jutrišnjega vremena, za katerega bom, če ne bo snežilo, ugotovil, da je bil napačen ali neresničen. Povsem drugačno vrednost pa ima stavek: »Abortus ali evtanazija je etično upravičeno dejanje,« ki ga danes izreka profesor medicinske etike na predavanju študentom medicine. Čez deset let bo lahko zdravnik, ki je danes študent, spoznal, da se je profesor na predavanju motil, kakor bom lahko tudi sam jutri ugotovil, da sem se danes, ko sem napovedoval sneg za jutri, zmotil. Če se obe izjavi v prihodnosti izkažeta za zmotni, ugotovimo, da sta z epistemološkega, spoznavnega vidika obe neresnični. Z etičnega, vrednostnega vidika pa je med eno in drugo zmoto radikalna razlika.

V čem se skriva razlika, ki radikalno ločuje en stavek od drugega? Prva izjava govorca *etično ne zavezuje, da se ne sme motiti*; druga izjava pa govorca *etično zavezuje, da se ne sme motiti*. Razlika med izjavama je v moči njune *etične zavezujočnosti*, ki jo imata do govorca. To, kar daje eni in drugi izjavi moč zavezujoč-

nosti, je vsebina stavkov. Vsebina prve izjave je »napoved jutrišnjega vremena«, vsebina druge izjave je »upravičenost umetne prekinitve življenja«. Vsebina prve izjave je opisna – njen namen je opis predmetnega sveta; vsebina druge izjave pa primarno ni opisna, ampak je normativna – njen namen je normiranje in utemeljevanje človeške prakse, to je: dejanj, ki človeka konstituirajo v njegovi človeškosti (= biti človek) in v njegovi človečnosti (= biti etičen). V prvi izjavi se kaže slika sveta, druga izjava pa artikulira normo ali ideal, ki človeka dela človeka. Drugače od prve izjave, ki je opisna, deskriptivna, je druga normativna in razkriva obrise človeškosti. Če v moči prve izjave opisujemo svet, v moči druge izjave postajamo ljudje. Kot človek moralno ničesar ne izgubim, če imam napačno predstavo o svetu (npr. »jutri bo snežilo«); izgubim pa, če sledim napačnim etičnim ali svetovno-nazorskim usmeritvam (npr. »moriti mi je dovoljeno«). Namen etičnih izjav ni opis dejstev, ampak izražanje norm, ki konstituirajo moje življenje in človeškost. Zato *opisano dejstvo*, da je umetna prekinitve nosečnosti razširjena praksa, ne more postati *norma naše prakse*. Vsebina, ki jo prinaša vprašanje upravičenosti abortusa ali evtanazije, ni empirične, deskriptivne ali teoretične narave, ampak idealne, normativne oziroma praktične narave. Namen teh izjav ni, *o nečem* govoriti – njihov namen je, človeka izrehati (= človeka konstituirati).

Pomen, ki ga imata izrečena stavka za naše življenje, je torej radikalno različen. Moč etičnih stavkov se kaže v izjavi »Moriti je dovoljeno«. Da nekdo velja za nečloveškega, ni treba, da nekoga umori – dovolj je, če misli, da je moriti dovoljeno. Neetična torej niso samo *realna* dejanja; neetična so že *govorna* dejanja, kakor je to stavek »Moriti je dovoljeno«. Že ta stavek človeka dela nečloveškega. To pomeni, da jezik človeka tudi ustvarja ali ga ruši. V tem se kaže razlika v ontološkem statusu obeh izjav. Status prve izjave je instrumentalen; človek jo uporablja kot izrazno sredstvo; z njo govorec nekaj o nečem pove. Status druge izjave je substancialen, hipostatičen; kar izjava *pravi*, to tudi *je*. Izjava »Ohranjati življenje je etično« je tudi sama etična; izjava »Moriti je etično« tudi sama ni etična. Etika je avto-referenčna; etika ni predmet dogovorov in sporazumov; etika nosi kriterije o tem, kaj je in kaj ni etično, sama v sebi; zato v razmerju do govorca deluje normativno. To, kar etika izjavlja, izjavlja iz sebe in to tudi *je*. Etične izjave imajo torej svoj temelj v svoji vsebini; njihov namen ni izjavljanje nečesa o nečem drugem, ampak samo-izkazovanje, artikulacija tega, kar nosijo same v sebi, da bi usmerjale, vodile in končno preoblikovale bit govorca v etično bit. V prvem primeru je kriterij za resničnost izrečene vsebine zunanji predmet (= jutrišnje vreme), na katerega velja izjava; v drugem primeru je kriterij za resničnost izrečene vsebine vsebina stavka samega. Stavek »Moriti ni dovoljeno« je stavek, ki je etično utemeljen in razviden sam v sebi; že izreči »Moriti je dovoljeno« pa je neetično ne glede na zunanjo resničnost, ki morda umor upravičuje s sociološkega ali naturalističnega vidika. Razvidnost za resničnost torej nosijo etični stavki sami v sebi, zato si etike ni mogoče samovoljno prilagajati. Njeni zahtevki se kažejo v obliki imperativov, ki jim ni možno ugovarjati. To zmožnost etike, da utemeljuje samo sebe, imenuje Jean Ladrière *autodiction* (Ladrière 1997, 101); ti stavki izrečenemu podeljujejo tudi smisel, to je: govornicu narekujejo, kako naj jih razume in uporablja;

ti stavki so torej avto-referenčni, avtonomni. Takšni so stavki, ki jih izrekamo v etiki in v veri, človeka delajo etičnega človeka ali vernika – zato je status takšnih izjav substancialen, normativen, človeka-tvoren, drugače od drugih izjav, ki niso človeka-tvorne in jih človek zgolj uporablja. Takšne »substancialne«, normative izjave eksistenco oblikujejo, jo usmerjajo in jo celostno vključujejo oziroma povzamejo vase; človek iz njih in po njih postaja človek. Te izjave od govorca zahtevajo njegovo popolno samo-vključenost v izrečeno.

Izgovarjanje avtoreferenčnih stavkov od govorca zahteva, da se tem stavkom podredi kot njihov naslovnik. Ti stavki svojega naslovnika, obenem tudi tistega, ki jih izgovarja, povzemajo vase, ga oblikujejo in preobražajo. Delujejo kot proces, ki transformira govorcevo eksistenco, v etično ali versko eksistenco na primer. Etični stavki ga delajo odgovornega, verski stavki ga delajo vernega. Izrečena vsebina govorca zavezuje, angažira in transformira. Takšne stavke lahko govorec prevzema nase le dejavno – ob njih ne more ostati trpen, pasiven, neopredeljen. Ti stavki ne dopuščajo, da bi se govorec, ki jih izgovarja, od njih oddaljil in razlikoval; povzamejo ga vase in ukinejo epistemološko razdaljo, značilno za razmerje »subjekt – objekt«; govorec in izgovorjeno sta tu eno: vsebina izrečenega stavka je tudi vsebina govorceve eksistence. Resnica teh stavkov torej ne deluje teoretično, ampak eksistenčno, praktično; kaže se v govorcevi eksistenci, v tem, kako to, kar govori, govorec živi; eksistenca je avtentična forma vsebine. Tu »govoriti« pomeni »biti«; »biti« tu razkriva »pomen« in njegov »smisel«. Obenem pa v etiki in v veri jezik eksistenco ustvarja; v veri in etiki se resnica kaže v obliki pričevanja in ne v teoretični obliki. Tu je mogoče resnico avtentično zajeti le v eksistenci in ne teoretično.

Na isti, avto-referenčni način deluje tudi liturgični jezik. To, kar govorec v bogoslužju izgovarja, govorca povzema vase in ga transformira; njegovo eksistenco spreminja v verno, liturgično eksistenco. Izgovarjanje molitev v bogoslužju govorca dviguje v hiper-realnost, ki jo odpira vsebina liturgičnega jezika. Tako liturgični jezik transformira govorcevo eksistenco in jo izvzema iz vsakdanjega življenja. Razpoloženja, čustva ali mišljenja so v liturgični eksistenci radikalno drugačna od razpoloženj, čustev ali mišljenja v vsakdanji eksistenci. To transformativno silo imenuje Jean Ladrière »eksistenčni induktor« (Ladrière 1984, 59). Kakor liturgični jezik ustvarja in oblikuje liturgično eksistenco, tako etični jezik ustvarja in oblikuje etično eksistenco. *Etična eksistenca* je torej »proizvod« in »delo« *etičnega diskurza* oziroma *etičnega govora*.

V tej luči moramo razumeti moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!«. Ilokucijska sila imperativa kaže, da:

1. imperativ naslovnika nagovarja brezpogojno in celostno;
2. resnica imperativa je praktična, eksistencialna resnica, katere bistvo je, da jo živimo.

Imperativ deluje kot:

- *zapoved*, to je: kot »direktiv«, ki predpostavlja odločen upor zlu nasilja ter usmerja govorcevo eksistenco in oblikuje njegovo življenje;
- *obljuba*, ki predpostavlja iskreno govorcevo pripravljenost, da obljubljeni uresniči;

- *razglas*, ki predpostavlja družbeno voljo in odločenost, ustvariti novo kulturo;
- *védenje*, ki predpostavlja resnicoljubnost in hoče z njo zamenjati laž, na kateri temelji nasilje.

1.3 Sklep

Po teoriji govornih dejanj imajo govorna dejanja smisel le znotraj ustreznih življenjskih oblik in eksistencialnih drž, v katerih se jezik udejanja kot govor. To velja tudi pri izrekanju opisnih stavkov (npr. v znanosti), ki so v funkciji čiste objektivnosti; tudi objektivnost je namreč rezultat odločitve subjekta, da se svoji subjektivnosti odpove. Eksistencialna drža torej konstitutivno sooblikuje smisel pomena. Vlogo eksistence pri spoznavanju in izrekanju resnice je prepoznal že Kierkegaard, po katerem temelj resnice ni v skladnosti spoznanja s predmetom spoznanja, ampak v pripravljenosti duha, da stopi na pot spoznavanja resnice. Način eksistiranja – eksistencialni način – omogoči spoznavanje resnice; resnica je najprej tisti »kako« duha, ki spoznanje omogoča. Zato Kierkegaard zapiše: »»Kako« resnice je pravzaprav resnica.« (1958, 24)

»Če je »kako« tega odnosa v resnici, je v resnici tudi individuum, tudi če bi se nanašal na neresnico.« (Kierkegaard 1957, 190) Po Kierkegaardu je skladnost duha s predmetom spoznanja drugotnega pomena; zanj je bistvena začetna odprtost: začetni »kako« duha. To je zlasti pomembno, ko govorimo o Bogu: ker je Bog presežen, je skladnost med spoznanjem in Bogom nedosegljiva; pomembno pa je, da duh tudi do skrivnosti, do presežnega, do paradoksnega zavzame pravo naravnost, pravi »kako«. Že ta naravnost na poseben, eksistencialni način govori o Bogu. Pravi »kako« postavlja duha v resnični odnos do Boga, tudi če o njem ne more povedati ničesar. Negativna teologija je torej lahko resnična v svoji drži do nedojemljive skrivnosti Boga: tu resnica ni v vsebini, v »kaj« izrečenega, ampak v eksistencialnem načinu, v »kako«, ki ga govorec zavzame do neizrekljive skrivnosti. Tu resnica pomeni »resnico delati, resnico živeti – to je: biti resničen« (Torrance 1990, 23). Ker je po Kierkegaardu Bog »absolutna resnica«, resnice ni mogoče zajeti teoretično – mogoče pa je do nje zavzeti pravi, resnični odnos, ki je pričevanje, to, da to resnico živimo in jo »delamo«, tudi če je teoretično ne moremo tematizirati. (Žalec 2014)

Odnos do zla nasilja je analogičen. Tudi o zlu nasilja ni mogoče govoriti, ker je po Girardu »absolutno iracionalna resničnost«. V imperativu »Nikoli več!« pa se kaže drža, ki jo duh zavzame do zla: lik oziroma »kako«, ki ga govorec duh privzema. V njem se kaže drža absolutne odpovedi čaru zla in nasilja. Zlo se predstavlja v obliki čara in iluzije, ki resničnost prikazuje v lažni luči. Človek se torej tu spopada z lažjo, ki človeka sredi njegovega duha zapeljuje, ga ločuje od resnice in ga podreja utvari, da je vreden tekmeča izriniti in stopiti na njegovo mesto.

2. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči mimetične teorije

Od formalnega se sedaj selimo k vsebinskemu vidiku imperativa, k »zlu nasilja«, ki ga bomo analizirali z vidika mimetične teorije. Po Girardu dolguje človeštvo svoj izvor in razvoj zmožnosti medsebojnega posnemanja (gr. *mimesis*), to je »mimetizmu«, ki pravi, da človek posnema že po svoji naravi, nezavedno in mehansko. V njem ima izvor človeška kultura v vsem njenem razponu od pozitivnih, ustvarjalnih zmožnosti do negativnih, rušilnih sil.

2.1 Mimetizem, mimetični krog, mimetična kriza

»Mimetična želja je tista, ki nas dela človeške.« (Girard 2004, 9) V svojem bistvu je človek bitje želje, želja pa je posnemovalna – »želja po biti kakor«. Človek posnemovalec pa ima model, katerega posnema: hoče *imeti* to, kar ima model; hoče *biti* to, kar je njegov model. V posnemanju modela napreduje in se razvija; s tem pa tudi sam postopoma postane izziv za svoj model in model začne posnemati svojega posnemovalca. Med posnemovalcem in modelom se tako oblikuje odnos vzajemnosti, recipročnosti: posnemovalec posnema model – model posnema posnemovalca. Ta odnos ju dela vedno bolj podobna, vse dokler ne postaneta dvojnika. Sama sta prepričana, da sta si vedno bolj različna – v resnici pa sta si vedno bolj podobna. Vedno večja podobnost in izginjanje razlik med njima ju delata tekmeča in rivala, to pa vodi v konflikt in v boj za prevlado, ki se začne eksponentno širiti na okolico. Kakor »hitra nalezljivost kuge« – s to metaforo so eksponentno širjenje nasilja opisovali miti – začne nasilje spreminjati skupnost v kaos in končno v »vojno vseh proti vsem«. V takšni nevarnosti samouničenja skupnosti se sproži mehanizem grešnega kozla, ki deluje mehanično, avtomatično in nezavedno. Vloga mehanizma je prenos krivde za kaos, v katerem se skupnost utaplja, na žrtev, ki je v resnici nedolžna; svojo žrtev izbere mehanizem zaradi njenih posebnosti in drugačnosti (npr. tujec, belin, dvojčki, pohabljeni idr.) in jo žrtvuje.

Žrtvovati pomeni, izključiti nekoga iz skupnosti, potisniti nekoga od znotraj ven. Žrtvovanje je dejanje, ki vzpostavlja mejo med notranjostjo in zunanostjo; to je dejanje obnavljanja razlik, ki so se v fazi vedno večjega posnemanja izgubile. Žrtvovanje je torej ustvarjanje razlik, brez katerih skupnost tone v kaos. Nihanje skupnosti med redom, ki temelji na razlikah, in neredom, ki je posledica izgube razlik, Girard imenuje »mimetični krog«. Tisti del kroga, ko je skupnost najgloblje potopljena v kaos, v »vojno vseh proti vsem«, ki ogroža njeno preživetje, imenuje »mimetično krizo«.

2.2 Hiper-mimetizem in človeška narava

Poskušajmo sedaj bolje razumeti naravo mimetičnega kroga, ki v jedru določa človeško kulturo kot takšno in vse druge kulturne fenomene.

2.2.1 Človek kot hipermimetično bitje

Ključ vse Girardove antropologije je prepričanje, ki ga deli z Aristotelom in po katerem je človek hiper-mimetično bitje, to je: bitje, ki je bolj mimetično od drugih

živih bitij. Posnemanje vodi k podobnosti in vzajemnosti, a te vzajemnosti »ljudje ne uspejo zadržati, ker se veliko preveč posnemajo in so si zato vedno bolj in vedno hitreje podobni« (Girard 2007, 55). Tudi Aristotel je menil, da se človek »od drugih živali razlikuje v tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (*Poetika*, 48 b 6–7). Vsa živa bitja se torej posnemajo; človek pa ni samo mimetično, ampak tudi hipermetično bitje: v svojem posnemanju je nezaustavljiv (Gans 1993). Maščevanje, ki je značilno le za človeka, je posledica tega nezaustavljivega posnemanja: posnemanje vodi v tekmovalnost, v izključevanje in v konflikte; in ko je eden od tekmecev v dvoboju poražen, se svojemu posnemanju in rivalstvu ne odreče, ampak se vanj še globlje zaplete. Ta nezaustavljivi, hipermetični odnos je izvir rušilne maščevalnosti, ki človeške skupnosti nenehno rine na rob samouničenja (Maros 2015).

2.2.2 Želja posnema željo

Prvotni predmet hipermetičnega posnemanja pa niso predmeti, ki jih ima model, ampak želja modela. Usmerjenost mimetične želje k zunanjim predmetom (objektom), ki jih ima tekmeček, je zgolj navidezna; za to zunanjo usmerjenostjo k predmetu se skriva usmerjenost želje k želji svojega modela; želja posnemovalca si v resnici želi željo svojega modela; želja posnema željo. V tem se po Girardu skriva najgloblje gibalno kulturnega razvoja – ta pa je obenem tudi najbolj nevaren generator nasilja. Predmete, ki jih model ima, si posnemovalec želi samo zato, ker pripadajo modelu, katerega željo posnema. (Petkovšek 2015b, 45)

2.2.3 Indiferenciacija

Odnos, ki ga ustvarja mimetična želja med posnemovalcem in modelom, pa vedno bolj prerašča v odnos vzajemnosti, v katerem se razlike izgubljajo. Udeleženca v vzajemnem posnemanju – posnemovalec in model – se ne zavedata vedno večje podobnosti in izgube medsebojnih razlik; prepričana sta – a napačno! –, da ju konfliktnost dela vedno bolj različna. Prav to pa je za skupno življenje usodno; nezmožnost medsebojnega razlikovanja odpira vrata izključevanju, dvoboju, ne nazadnje »vojni vseh proti vsem«.

2.2.4 Dvoboj

Mimetični odnos deluje kot kohezijska, povezovalna sila, omogoča pa tudi medsebojno primerjanje in vzajemnost, ki v okolju vedno manjših medsebojnih razlik – razlike v medsebojnih odnosih delujejo kot zaščita – omogoči vedno večje nasilje. Ta negativni odnos postane celo prevladujoč; bolj kakor medsebojno pozitivno dopolnjevanje je vzajemnost dvoboj, to je: iskanje prevlade. Girard tako prevzema Hobbsovo misel o tem, da je temeljni medčloveški odnos vojna, kakor je mislil tudi Heraklit, ki je zapisal: »Vojna je oče vsemu.« Vojna torej ni izjemno stanje človeka, ampak le prehod temeljnega medčloveškega odnosa, dvoboja, na širšo in višjo raven. Ključni cilj tega odnosa pa je izničenje nasprotnika. (Girard 2007, 107–196)

2.2.5 Utemeljiteni umor

V tej perspektivi postanejo razumljivi najstarejši miti, ki govorijo o bratomorih. V mitih o bratih Kajnu in Abelu ali o Romulu in Remu se kažejo kot najstarejše človeške intuicije o tem, da se je človeška kultura rodila iz umora, ki ga Girard imenuje »utemeljitveni umor«. Intuiciji, izraženi v omenjenih mitih, potrjujeta mimetično teorijo, po kateri je izvor nasilja v vzajemnosti, v rastoči podobnosti torej in v izgubi razlik, ki jo simbolizira odnos med brati. Bratje živijo skupaj, se posnemajo, postajajo si podobni, s tem pa se izgublajo razlike in meje, ki jih ščitijo druga ga pred drugim, pred neposredno, nasilno posnemovalno željo po »biti kakor ...«, ki je izključujoča. Metafora »bratov« v mitih torej govori o indiferenciranosti, o izgubi razlik, ki je po mimetični teoriji izvor mimetične krize in končno umora. Prav umor oziroma žrtvovanje nedolžnega (= mehanizem grešnega kozla) je dejanje, ki vrne skupnosti enodušnost in spravljenost. Mehanizem grešnega kozla spremeni »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti enemu«, proti grešnemu kozlu, ki deluje kot odvod nasilja iz skupnosti. Utemeljiteni umor je utemeljitven, ker omogoča skupnosti zaživeti na novo. (Girard 1987, 105–125; 1999, 133–154)

2.2.6 Nastanek simbola in institucije

Lahko si mislimo, da se je nekoč v davnini zgodilo prvo žrtvovanje »grešnega kozla«; bilo je mehansko in nenačrtovano in prvo skupnost je rešilo propada. Zaradi hipermimetičnosti človeka so se mimetične krize – »vojna vseh proti vsem« in nevarnost samouničenja – v zgodovini človeštva nenehno ponavljale. Vsakič znova pa se je v skupnosti mehansko ponovilo žrtvovanje grešnega kozla, ki je skupnost prvič odrešilo samouničenja. Vsaka ponovitev je bila nekakšen spomin na prvo žrtvovanje, na utemeljitveni umor, ki je »vojno vseh proti vsem« preusmeril v enodušno »vojno vseh proti enemu«, proti nedolžni žrtvi. Dejstvo, da arhaični človek v nekem določenem konkretnem žrtvovanju grešnega kozla vidi prvi, »utemeljitveni umor« in njegovo odrešenjsko moč, je po Girardu začetek simbolnega. Obredno žrtvovanje je simbol, ker spominja na »utemeljitveni umor«; tako kaže onkraj samega sebe; pravi pomen žrtvovanja ni realen, ni v njem samem, ampak onstran njega, v utemeljitvenem umoru, na katerega kaže. Takšno simbolno žrtvovanje ima moč, da – kakor prvo žrtvovanje – iz skupnosti izloči nasilje, ki uničuje skupnost. Žrtvovanje grešnega kozla je torej prvi in temeljni simbol, obred grešnega kozla pa prva in temeljna institucija, iz katere se nato razvijejo vse druge (npr. mit, religija, umetnost). (Girard 1987, 99–104)

2.3 Arhaična kultura v očeh Renéja Girarda

Zgoraj naštetih antropoloških stalnic, ki jih je izluščil iz mitov in pripovedi vélikih psiholoških piscev, kakor sta bila Dostojevski in Shakespeare, je Girard najprej uporabil v razlagi arhaične, pred-moderne kulture.

Miti kažejo, da arhaična kultura ni bila linearna, premočrtna, ampak krožna. Arhaična kultura je bila nihanje med redom in neredom, med mirom in nasiljem, med spravo in mimetično krizo. Arhaično kulturo je uokvirjal mit o večnem vrača-

nju. Kako mimetična teorija razloži to kroženje? Človek kot hipermetimetično bitje generira maščevanje, ki je izvir vedno večjega nasilja. V trenutku, ko je skupnost v nevarnosti samouničenja, nezavedni mehanizem grešnega kozla izbere nedolžno žrtev in jo kot grešnega kozla, na katerega mehanizem preloži vso krivdo, izloči iz skupnosti. Tako se iz skupnosti izloči nasilje, vanjo pa se vrnete mir in sprava.

Žrtev, ki jo mehansko in nezavedno izbere, mehanizem grešnega kozla najprej *diabolizira*: okrivi jo za zlo. Prenos krivde na nedolžno žrtev poveže druge člane skupnosti, naredi jih enodušne in jih spravi. S tem so oprani krivde. V drugi fazi pa skupnost v žrtvi, ki jo je izločila, prepozna nadčloveško, božansko moč, ki je bila zmožna rešiti skupnost pred samouničenjem. Ta faza je faza *divinizacije*, v kateri skupnost v grešnem kozlu prepozna božanske lastnosti. Diabolizacija in divinizacija sta temeljni okvir, ki arhaični skupnosti omogoča preživetje. Hipermetimetična želja, ki človeka konstituira, ga naredi tekmovalno, ustvarjalno bitje; ta ustvarjalnost pa kot stranski proizvod ustvarja nasilje, zmožno uničiti človeštvo. Diabolizacija in divinizacija hipermetimetično željo uokvirjata, nadzorujeta in usmerjata: diabolizacija spreminja nedolžnega v grešnega kozla, ki pritegne nase vse nasilje in ga kot odvod odnese iz skupnosti; divinizacija v isti nedolžni žrtvi prepozna božansko moč, ki je zametek moralnega in pravnega reda skupnosti.

Prve institucije temeljijo na prepovedih (fr. *prohibition*), ki so utemeljene na božanstvih, na diviniziranih žrtvah. Arhaična kultura torej temelji *na mehanizmu grešnega kozla*, ki tej kulturi daje okvir in jo varuje pred propadom, *na žrtvovanjskem obredu*, ki je temeljno simbolno dejanje in s tem prvotna institucija, in *na prepovedih*, ki so izpeljane iz božanskega in so temelj drugih institucij. Temeljni prvotni namen teh institucij je bil en sam: zadrževati človeško hipermetimetično naravo in omejevati nasilje, ki je njen stranski proizvod in samo v sebi teži k absolutnemu, nebrzdanemu nasilju. Človek torej od samih začetkov nosi v sebi možnost popolnega samouničenja, ki jo poznamo pod imenom »apokalipsa«. Namen institucij je zadrževanje temeljne težnje človeške simbolne narave k vedno več nasilja, k univerzalnemu in absolutnemu nasilju.

2.4 Moderna kultura v očeh Carla von Clausewitz

Moderni človek se od arhaičnega ne razlikuje; oba svojo človeškost dolgujeta hipermetimetični želji in njeni ustvarjalnosti, ki človeka dviguje nad živalski svet. Druge pa so okoliščine, v katerih je živel arhaični in v katerih živi moderni človek. Arhaični človek je podrejen institucijam, ki so se v človeški zgodovini razvile iz temeljne institucije grešnega kozla. Moderna kultura pa se je razvila znotraj krščanskih okvirov. Krščanstvo je življenje demitologiziralo; v luči križa se je grešni kozel pokazal kot nedolžna žrtev in mit kot lažna pripoved, ki opravičuje preganjalce, nedolžno žrtev pa lažno prikazuje kot krivo za nastali kaos. S tem ko je demitologizacija zamajala institucijo grešnega kozla, ki je temelj vseh institucij, se je zamajala celotna institucionalna zgradba. Demitologizacija je najprej oslabilo diabolizacijo, ki nedolžno žrtev enodušno prikazuje kot krivo (= linčanje). Tako je svojo moč in funkcijo izgubil tudi mehanizem divinizacije, ki je grešnega kozla transformiral v božanstvo zaradi njegove nadnaravne zmožnosti, da skupnosti vrne

mir in spravo. Božanstva in sveto, ki jih je divinizacija ustvarjala, so skupnosti pri-
našala prepovedi, meje in razlike; to je bil temelj arhaične družbe, iz katerega so
se razvijale druge institucije. Demitologizacija, ki jo je krščanstvo sprožilo, je začela
dvomiti v krivdo grešnega kozla, zato je mehanizem diabolizacije (= prenos krivde
na nedolžno žrtev oziroma diabolizacija) začel propadati. Zato pa je začel propadati
tudi mehanizem divinizacije, ki je grešnega kozla spreminjal v božanstvo. Propad obeh
mehanizmov – diabolizacije in divinizacije – je odprl pot moderni, sekularizirani družbi.
Mejnik, ki je omogočil prehod iz arhaične mitične družbe v moderno sekularno družbo,
je bil po Girardu dogodek križa. Človeka je osvobodil mitičnega sakralnega božanskega
okvira in mu podaril notranjo eksistencialno svobodo. Želja človeka odtlej ni več podre-
jena dvojnemu mehanizmu diabolizacije in divinizacije. V moči eksistencialne svobode
se je človek lahko v moderni družbi dvignil nad prepovedi in institucionalne okvire,
ki so bili v arhaični družbi posledica divinizacije. Novost eksistencialne svobode se je
z vso močjo pokazala v Sartrovem pojmovanju svobode, ki zavrača sleherni zunanji ome-
jitev, najboljšo ilustracijo tega razumevanja pa najdemo v enem od sloganov študentskih
demonstracij iz »maja 68'«: »Prepovedano je prepovedovati!« To pomeni: dovoljeno je
vse – prepovedane so le prepovedi in omejitve. Modernost torej prepoveduje
prepovedi, ki so imele v arhaični kulturi to nalogo, da so človeka varovale pred
pogubno indiferenciacijo. V skladu z eksistencialno svobodo, pridobljeno na križu,
moderna kultura samo sebe razume kot samo-konstituiranje. Moderna kultura
noče, da bi jo konstituirale zunanje prepovedi ali zapovedi; nasprotno, vzpostavlja
se hoče sama iz sebe, svobodno. Toda ko je moderna kultura zavrnila starodavne
prepovedi in institucionalne okvire, sama ni prevzela zadostnega nadzora nad
smrtonosno mimetično željo, ki ga je v arhaični družbi opravljala institucija
grešnega kozla. Temeljna Girardova teza glede moderne kulture je, da je zavrnila
starodavne institucije, ni pa našla pravega mehanizma za nadzor smrtonosne
mimetične želje, ki nosi v sebi težnjo po zaostrovanju k skrajnim oblikam nasilja:
k demoničnemu in k apokaliptičnemu nasilju.

To dramo sodobnega sveta, ki je drama neobvladane in celo nebrzdane svobode,
je po Girardu prvi in najbolje dojel pruski general Carl von Clausewitz (1780–1831)
in jo opredelil v delu *O vojni (Vom Kriege, 1832)*, ki je – tako Girard (2007,
13) – verjetno najboljše teoretično delo o vojni. V čem je pomen tega dela?

Girard verjame, da je bil Clausewitzu dan uvid v samo bistvo vojne, ki je »vzajemno
delovanje, nagnjeno k zaostrovanju do skrajnosti« (angl. *reciprocal action tend-
ing to escalate to extremes*). Clausewitzev uvid v bistvo vojne pa po Girardu tudi
dobro kaže pravo naravo *mimesis*, posnemanja. Kakor posnemanje je tudi vojna
»vzajemno delovanje«, izzivanje, v katerem vsaka gesta, vsak gib izzove odgovor
na nasprotni strani, pri nasprotniku. Clausewitz je torej prepoznal povezanost med
mikro- in makroravnjo človeškega delovanja. To, kar je dvoboj med dvema tekme-
cema na mikroravnji, je vojna na makroravnji. Nasilje, ki ga ustvarja dvoboj med
dvema individualnima tekmečema, je po svoji naravi enako kakor vojno nasilje
med različnimi državami; nasilji se razlikujeta le po obsegu. V obeh zgledih je izvor
nasilja vzajemno posnemanje, ki uničuje razlike in s tem red in omogoča vedno

večje izključevanje in nasilje. Vojna je torej dvoboj na najširši ravni – v samem bistvu pa eno in drugo nasilje teži k več nasilja, k absolutnemu nasilju. Ta zakon je zapisan najgloblje v človeško naravo. Clausewitz ga je poimenoval »elementarni naravni zakon« (Clausewitz 2009, knj. 3,16).

Clausewitz je prvi uvidel, da so začele z modernostjo institucije slabeti; s tem je začel popuščati jez, ki si ga je človeštvo ustvarilo kot obrambo pred težnjo nasilja k absolutnemu nasilju. Clausewitzovo intuicijo, da je v bistvu vsakega »vzajemnega nasilja« (angl. *reciprocal violence*) »težnja po zaostrovanju do skrajnosti« (angl. *tendency to escalation to extremes*), imenuje Girard »apokaliptična formula« (2007, 15). Moderni svet je ostal brez obrambe pred nevarnostjo apokaliptičnega, popolnega samouničenja. V tem smislu je bil Clausewitz prerok modernosti. Razumel je, da že najbolj osnovna medčloveška razmerja nosijo v sebi možnost absolutne, popolne, neusmiljene vojne, ki jo je imenoval »absolutno iracionalna realnost« (14).

Izraz »absolutno iracionalna realnost« hoče reči, da vojna kot takšna teži k popolnemu iztrebljenju in uničenju nasprotnika. Vojna, ki svoja temeljna pravila črpa iz »vzajemnega posnemanja«, nosi v sebi silovit potencial uničevanja, ki prevlada nad politiko in nad razumom. V svojem bistvu je vojna ničenje drugega in drugačnosti; politika in razum sta v resnici podrejena zakonu vojne. Absolutnost vojne se kaže v njeni nameri, ki je popolno uničenje sovražnikove borbene moči. Vojna je skrajni izraz uničevalnega nasilja v človeku. Mir je torej v protislovju s človeško naravo: kakor ne moreta biti eden ob drugem ogenj in voda, tako ni miru med posnemovalcem in njegovim modelom (Clausewitz 2000, knj. 3,16).

V jedru vseh človeških razmerij je posnemanje, v jedru posnemanja pa je dvoboj, ki je mikrovojna. In ker je makrovojna možna, je tudi nujna. Izvirni status človeške narave na vseh ravneh je torej vojna in ne mir. Elementarno, najbolj temeljno človeško razmerje je posnemanje in zato že mikrovojna. Clausewitz verjame, da se je človeštvo rodilo iz vojne. Z Napoleonom pa začenja najbolj notranja silnica vzajemnosti, ki je težnja k zaostrovanju do skrajnosti, dobivati realne možnosti. Mikrovojna, ki določa primarna razmerja med ljudmi, se začne širiti v makrovojno, makrovojna pa postaja močnejša od vseh meja in jezov. Ta možnost je bistvo modernosti. V Napoleonu, v katerem je Hegel videl spravo nasprotij, gleda Clausewitz prav nasprotno: začetek propada Evrope, »vojno, ki kliče po vojni« (Girard 2007, 39).

Absolutna vojna, ki se je dotlej kazala le kot čista oblika, kot ideja, kot abstraktni pojem, kot logična nujnost, dobi z Napoleonom možnost, da postane zgodovinska resničnost. Forma čistega zla, ki sama po sebi teži k uresničenju, sedaj to možnost uresničenja tudi dobi. Zgodovinske okoliščine so postale zanjo sprejemljive. Napoleon je zamajal tradicionalne institucionalne okvire, katerih namen je bil zadrževanje absolutne vojne; usodno je zamajal prav institucijo vojne, katere prvotna funkcija ni bila promocija vojne, ampak zadrževanje nasilja in njegove težnje k skrajnostim – kakor je bila to tudi funkcija institucije grešnega kozla. Clausewitz je dojel, da ima Napoleon osrednjo vlogo v genezi modernosti, ki je uveljavitev neomejene človekove svobode. Napoleona je razumel, ker ga je sam stra-

stno, hipermimetično posnemal do te mere, da je v Napoleonu videl »boga vojnec« (176). Tudi za Clausewitza je bila vojna religija, strast. Takšna hipermimetična napetost je določala odnose med Prusijo in Francijo. Posledica te napetosti je bil začetek razpada vojne kot institucije. Clausewitz je dojel, da sta tekmovalnost in rivalstvo dosegla tisto ključno fazo, ko lahko tudi najmanjši politični vzgib sproži dogodke, ki bodo neizmerno preseglili pomen svojega vzroka in bodo imeli za posledico nesorazmerno uničenje.

Bistvo modernega sveta je torej nezmožnost, obdržati pod nadzorom nasilje, ki so ga v arhaičnih kulturah zadrževale v ta namen ustvarjene institucije – med njimi institucija vojne. V arhaični kulturi je bilo nasilje podrejeno krožnemu toku diabolizacije in divinizacije; nasilje je bilo rušilno, a tudi ustvarjalno; »vojno vseh proti vsem«, ki jo je ustvarilo, je z diabolizacijo nedolžne žrtve usmerilo v »vojno vseh proti enemu«, nato pa je nedolžno žrtev diviniziralo. Nasilje je torej krožno sledilo vnaprej pripravljenim potem. Teh poti v moderni kulturi ni več; nasilje ne deluje več krožno kot diabolizacija in kot divinizacija; deluje le še premočrtno kot nasilje, ki kliče k vedno več nasilja, k zaostrovanju do skrajnosti. Nasilje je tu dobro le še za nasilje.

Moderno kulturo torej vodi zakon zaostrovanja in eskalacije: ker se bojim nasprotnika, ga moram prehiteti; in ker se nasprotnik boji mene, me hoče prehiteti, da ga ne bi prehitel jaz; in ker se bojim, da me hoče nasprotnik prehiteti, da ne bi jaz prehitel njega, ga moram prehiteti ... Začarani krog zaostrovanja do skrajnosti, v katerega je ujeta mimetična želja, je temeljni zakon modernosti. Meje, ki so jih zaostrovanju postavljale arhaične in tradicionalne prepovedi in institucije, so pustile in omogočile zaostrovanje. Zdi se, da za mehanizem grešnega kozla, s katerim je arhaična kultura? zaostrovanje zaustavljala, moderni sekularizirani svet ne najde nadomestnih načinov in sredstev.

2.5 Demonično in apokaliptično nasilje

Človek nosi možnost nasilja v samem svojem bistvu, v hiper-mimetični želji, ki ga je naredila človeka in ga dvignila nad živalski svet. To nasilje visi nad njim z grožnjo samouničenja kot Damoklejev meč. Bistvo moderne demitologizirane kulture pa je, da je odpravila mehanizem, s katerim je mimetična želja težnjo nasilja k absolutnemu nasilju nenehno nevtralizirala in preusmerjala v spravo. Bistvo problema sodobne kulture je torej v formi duha; forma modernega duha te preusmeritve in transformacije ni več zmožna opraviti. S tem odpira vrata dvema skrajnim oblikama nasilja, demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju.

2.5.1 Demonično nasilje

Demonično nasilje razkriva ne-človeka v človeku, zato ga ni mogoče razložiti z antropološkega vidika. Intenzivnost njegovega delovanja – ta sega globlje od zmožnosti človeka – je mogoče osvetliti šele v teološki, metafizični perspektivi, ki govori o poslednjih, nad-antropoloških resničnostih, katerim je človeška zgodovina podrejena. To skrivnostno, človeku nedoumljivo obliko skrajnega zla so avtorji, kakor je

Primo Levi, Emmanuel Lévinas ali Alexander Wat, opisali kot vdor demoničnega in diaboličnega v človeško zgodovino (Levi 1987; Lévinas 1976; Wat 1988; McGinn 1994). Demonično nasilje kaže, da ima zlo, ki ga Girard na antropološki ravni razlaga kot posledico vzajemnega posnemanja, globlje, metafizične in teološke korenine. Razlaga zla z antropološkega mimetičnega vidika torej ni dokončna.

2.5.2 Apokaliptično nasilje

Apokaliptično nasilje je skrajno po svojem obsegu: človeštvu grozi s samo-uničenjem. Ta vrsta nasilja arhaični kulturi ne grozi, saj nima vizije prihodnosti, ampak čas razume krožno, kot nenehno vračanje k začetkom. Zato najdemo apokaliptične napovedi zlasti v bibličnih in teoloških besedilih, ki na zgodovino gledajo v eshatološki perspektivi; apokaliptično nasilje so napovedovali tudi nekateri duhovno-psihološki pisci iz 19. stoletja. Genocidi in holokavst, ki jih je prineslo 20. stoletje, dajejo misliti o resničnosti apokaliptičnih napovedi. Kažejo namreč, da nasilje lahko doseže nečloveške oblike tudi po obsegu, ne samo po globini in po intenzivnosti. Genocid ne nosi v sebi nobenih varovalk, ki bi nasilju preprečevale širitev do tiste stopnje, ko bi človeštvo uničilo samo sebe. S psihološkega vidika je Dostojevski (2005, III, 6) to grožnjo opisal kot »strašno svobodo«, ki je zmožna največjih strahot in je ni mogoče obvladati z zakoni – in če je to tako, se Dostojevski (1961, 234) sprašuje, zakaj ne bi mogel »moriti brez meja« – torej: do zadnjih meja človeškega rodu.

3. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči klica »Ecce homo!«

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« smo analizirali z njegovega formalnega in materialnega vidika, prvega v luči teorije govornih dejanj in drugega v luči mimetične teorije.

Teorija govornih dejanj kaže na povezanost med izrečenim in eksistencialnimi držami. Imperativ »Nikoli več!« sodi med tiste stavke, ki eksistenco celostno vključujejo, obvezujejo in določajo. Ilokucijska sila imperativa ima moč preoblikovanja eksistence. Ilokucijska sila govornih dejanj kaže, da jezik ni sredstvo, ki bi ga govoriec samovoljno uporabljal, ampak deluje ontološko samostojno in ima zato svoje zahtevke do uporabnika. Jezik ima moč, da človeka oblikuje v njegovih eksistencialnih držah in življenjskih oblikah. Nespoštovanje zahtev, ki jih nosijo v sebi ilokucijske sile, ima za posledico eksistencialno zmedo. Ta zmeda se kaže kot neskladnost med teorijo in prakso, med izrečeno besedo in načinom življenja, ko »človek eno govori, drugo pa živi«. Reči »Nikoli več zla nasilja!«, nato pa »zlo« delati, ne razodeva šibkosti jezika, ampak šibkost eksistence; tu ne tava jezik, ampak eksistenca. V svoji šibkosti eksistenca ne živi tistega, kar se v jeziku kaže kot eksistencialna norma in smisel.

Teorija govornih dejanj uči, da se v govornih dejanjih izražata eksistenca in njena logika, obenem pa poudarja, da govorna dejanja eksistenco tudi obliku-

jejo, preoblikujejo, usmerjajo in ji razodevajo smisel. Govorec se torej vključuje v svoja govorna dejanja; če parafraziramo Heideggerja, lahko rečemo, da so »govorna dejanja hiša eksistence«. Zato govornih dejanj ni mogoče ločiti od eksistence: opis nekega dogodka, na primer, predpostavlja, da je govorec resnicoljuben; nasprotno pa je opis dogodka iz ust lažnivca nekaj nesmiselnega, neverodostojnega in v nasprotju s tem, kar je namen opisa. Najmanj, kar je treba reči, je to, da se v ilokucijski sili stavkov kaže neka določena logika eksistence.

Imperativ »Nikoli več!« izhaja iz materialne narave predmeta, ki je zlo nasilja. Ob dejstvu, da mimetično nasilje v moderni kulturi ni podrejeno omejitvam, kakor jim je bilo v arhaičnem času, in da zato grozi z zaostritvijo do skrajnosti, je imperativ »Nikoli več!« tista eksistencialna drža, ki more v razmerju do nasilja edina nadomestiti arhaični mehanizem grešnega kozla. Moderni človek mora sebe konstituirati tudi v etično bitje; iznajti mora novo logiko, ki ji bo mimetična želja sledila. Te logike pa ne bo brez resnicoljubnosti, ponižnosti in odpuščanja.

3.1 Resnicoljubnost: resnica kot nedolžnost

Temeljni kamen imperativa »Nikoli več!« je resnicoljubnost. Preizkušnja resnicoljubnosti je, da močnejši vidi šibkejšega v njegovi nedolžnosti. V tem se kaže, da se močnejši odpoveduje svoji moči v prid resnice. To je jasno videl Pascal. Zgodovina je po Pascalu boj na najgloblji, metafizični ravni, boj med nasiljem in resnico: samo resnica vodi iz nasilja; nasprotno pa laž nasilje skriva, brani in upravičuje. (Pascal 1963, 429; Girard 2007, 7) Solženicin (1974) je Pascalovo povezovalo med lažjo in nasiljem potrdil in zapisal, da je laž zavetje nasilja. Nasilje se torej skriva v laž in ustvarja lažne pripovedi, kakor je bil to z zgodovinskega vidika najprej mit. Po Girardu je funkcija mita, prikrivati resnico o nedolžnosti žrtev; mit ustvarja utvaro, iluzijo, to je: laž, da je nedolžni kriv in krivec nedolžen. Arhaična družba temelji na tej iluziji. Povezanost in stabilnost arhaičnih družb temeljita na enodušnosti, ki jo ustvarja linčanje (= prenos krivde na nedolžno žrtev). Žrtvovanje je izključevanje nemočnih, obrobni ali tujcev. Po istem modelu delujejo institucije, ki so nastale iz žrtvovanjskega obreda kot prve institucije. Institucije povezujejo in vključujejo, ker istočasno izključujejo in z izključevanjem ustvarjajo mejo med notranjimi in zunanji.

Temu bloku iluzije in mita, ki oklepa arhaično kulturo, stoji nasproti resnica, ki demitologizira in mite razkraja. Globlje od razuma pa demitologizira križ. Križ je po Girardu radikalen protest proti najbolj sprevrženi laži, ki nedolžnega naredi krivega, da upraviči žrtvovanje. Ni vsaka laž enako globoka; najgloblja je laž, ki najvišje človeške vrednote sprevrže v njihovo nasprotje, ko – na primer – nedolžnega naredi za krivega. V tej radikalni zmožnosti, seči v te globine in grešnega kozla razglasiti za nedolžnega, je odrešenjska moč križa. Križ »preganja zlobo, izmiva krivdo, vrača grešnim nedolžnost ...« (*Rimski misal*, Velikonočna hvalnica). Bistvo križa je, da je odvzel laži prvenstvo, ki ga je imela laž v mitu, in s tem odrešil človeka. (Matjaž 2015)

Zato na križu izključeni, žrtvovani, zavrženi, ubogi in nemočni zasije v siju nedolžnosti. Po svojem bistvu je resnica lahko samo neomadeževanost, nedolžnost, čistost, ki ne potvarja. Križ tistemu, ki mu je bila beseda odvzeta, vrača besedo; nevidnega dela vidnega; nedolžnost postavlja v sredino človeške zgodovine. S tem je križ nasilnemu in krivičnemu mehanizmu grešnega kozla odvzel moč, razkrinkal je mit v njegovi laži in osvobodil človeka.

3.2 Ponižnost: resnica kot sočutje

Ponižnost je drugi eksistencialni pogoj, ki ga predpostavlja imperativ »Nikoli več zla nasilja!«. Nasilje generira neresnico, laž in iluzijo. Resnica pa ne deluje nasilno, slepo, brez posluha, ampak nenasilno, »nemočno«, sočutno, tako, da ne potvarja in da ne sprevača. Resnica daje videti in daje slišati, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2,9). Zato je radikalne resnice zmožen le duh, ki živi iz ponižnosti.

Ponižnost je srednjeveška krščanska filozofija slavila kot temeljno filozofsko krepost, ki jo je uresničevala božja Mati Marija, »filozofija kristjanov« (*Christianorum philosophia*, Gennadius Scholarius, v: Coreth idr. 1987, 32; Petkovšek 2014, 343–344; Štrukelj 2014). Tudi Mojster Eckhart (1993, 341 [Predigt 30, Praedica verbum]) je v ponižnosti prepoznal temelj filozofije. Duh ponižnosti je duh izročnosti, ki ga je Eckhart opisal z znano besedo *Gelassenheit* (= prepustitev ali izročitev, kakor se to kaže v besedah iz Gospodove molitve: Zgodi se tvoja volja!). Po Eckhartu povzema »izročnost« evangeljskega duha, ki se je v najbolj vzvišeni obliki razodel na križu. Resnica, dojeta v duhu ponižnosti in izročnosti, se dotika najglobljih skrivnosti. V tem – v sočutju – je moč evangelija; evangelij je sočutje. Evangelij ni slep za to, kar je nemočno, obrobno in nepopolno. Nasprotno, v duhu ponižnosti omogoči evangelij tudi najšibkejšemu, da vstopi v svetlobo resnice; svetloba evangelija naredi vidne tudi najbolj edinstvene, najbolj skrivnostne, najbolj notranje resnice o človeku. Svetloba evangelija razkriva človeka v njegovi najgloblji resnici in kliče: *Ecce homo!* – *Glej, človek!* Ponižnost resnici omogoči, da ne ostane teorija, ampak da se človeku približa kot sočutje in v njem prepozna bližnjega.

3.3 Oduščanje: resnica kot nova možnost

Pojdimo k bistvenemu! V luči ponižnosti Jezus ni spoznaval le empiričnih dejstev ali teoretičnih zakonitosti, v katerih se kaže svet, ampak je videl onstran sveta, v notranjost ljudi, v srca svojih preganjalcev, na področje eksistencialnih resnic, ki niso resnice o tem, kar je, ampak resnice o zgrešenih možnostih, predvsem pa resnice o novih možnostih. V luči svojega videnja je Jezus Očeta prosil oduščanja za svoje preganjalce.

Oduščanje je bistvo evangeljske racionalnosti, to je: evangeljske rabe razuma, ki človeka osvobaja od maščevanja. Kakor smo že omenili, je maščevanje mehanizem, ki ima za posledico eksponentno rast nasilja; maščevanje človeku narekuje, da nasilje vrača z večjim nasiljem. Zgodovina človeštva je zato zgodovina nasilja, ki se nevarno približuje demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju. To dejstvo

je Clausewitz pravilno zajel v svoji intuiciji, po kateri je nasilje v svojem bistvu težnja k zaostritvi nasilja do skrajnosti. V tej »naravni« perspektivi je apokalipsa edini logični cilj zgodovine nasilja.

Evangeljska racionalnost pa je drugačna. V duhu evangelija kristjan na nasilje ne odgovarja z nasiljem, ampak z resnico, ki išče nedolžnost, nesprevrženost. Resnica se proti nasilju ne bori z nasiljem, ampak s tem, da nasilju ne ustvarja podlage, ki je laž. Resnica hoče ostati neomadeževana, nedolžna, zato je neuničljiva. Omenili smo že, da sočutje resnico pogloblja; sočutje resnico dojema v njeni edinstvenosti. A krščanska raba razuma se ne zaustavi pri sočutju. Za lažmi in nasilnimi dejanji preganjalcev, ki so Jezusa po krivici pribili na križ, je Jezus videl njihova srca, njihovo bedo in nemoč. V tem pogledu se kaže bistveni preobrat, značilen za krščansko racionalnost. Jezus svojih preganjalcev ne gleda z vidika njihovih dejanj niti samo skozi prizmo sočutja, ampak v duhu odpuščanja, ki prihaja od Boga, pri katerem ni nič nemogoče (Lk 3,37). V središču Jezusovega pogleda je spoznanje, ki ga je ubesedil Paul Ricœur (2004, 493): »Ti veljaš več od tvojih dejanj.« Z drugimi besedami: kamen groba človeka ne more zadržati. V tem je zajeta vsebina evangeljskega klika: »*Ecce homo!*« Evangeljska racionalnost ne meri človeka po njegovih preteklih dejanjih, ampak po njegovih možnostih, ki so pred njim; na človeka gleda v luči Boga, pri katerem ni nič nemogoče in je zato rezervoar možnosti; pri njem je tudi nemogoče mogoče; v tej luči šele se je možno radikalno ločiti od preteklosti in od maščevanja, ki je vračanje v preteklost. Evangeljska racionalnost ne zapira, ampak odpira; ne sodi, ampak odpušča – s tem pa prinaša upanje; evangeljska racionalnost je vstajenjska. (Osredkar 2012, 189–192)

Klic »Glej, človek!« po eni strani kaže usodo človeka, ki je rezultanta konfliktov, nasilja, sovraštva in smrti. Isti klic pa gre onstran te usode. Logika, ki ta klic oživlja, je logika upanja, da pri Bogu ni nič nemogoče; je logika čudeža, ki mrtve obuja, slepim daje videti, gluhim slišati, pohabljenim hoditi. V tej luči je Jezus gledal svoje preganjalce. Ni jih gledal v luči zunanjih dejstev niti v luči njihovih notranjih čustev, ampak v luči Boga, ki je resnica v njenem izviru. Najvišja resnica o vsakem človeku ni zapisana v njegovih dejanjih ali čutenjih – ta dejanja in čutenja ne dosega najvišje ravni resnice! –, ampak v Bogu, ki je resnica sama v sebi in je zadnja Beseda o vsakem posamič – beseda Boga pa je vsaka čudež – v bistvu resnice o vsakem od nas je torej čudež – in v tem čudežu človek živi. Bolj kakor to, kar je po svojih preteklih in sedanjih dejanjih, je človek to, kar je v svojih možnostih, med katerimi tudi nemogoče ni nemogoče. Jezusova opredelitev človeka bi bila »čudež«.

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« je z naravne perspektive, ki jo je najgloblje dojel general Clausewitz, nekaj nemogočega; s teološke perspektive – v luči dogodka križa, ki kliče »Glej, človek!« – pa se tudi to nemogoče kaže kot nekaj mogočega; kaže se kot zaveza, ki ni nemogoča.

4. Za sklep

Analiza moralno-zgodovinskega imperativa »Nikoli več zla nasilja!« je pokazala, da imperativ predpostavlja popolno samovključenost govorca v izrečeno. Govorec izreka imperativ smiselno le, če vzame imperativ nase v vsej polnosti kot svoj eksistencialni način. Med imperativom in govorcem tu ni razlike: v imperativu se kaže eksistenca govorca samega. Prvi naslovnik imperativa je govorec sam; od njega ne zahteva nič manj kakor to, da ga prevede v *eksistencialni način*. V tem je smisel in namen imperativa. Vsak izrečen stavek nosi v sebi ilokucijsko silo, ki je moč spreminjanja in ustvarjanja. Ilokucijska sila prevaja govorca, ki imperativ izreka, v to, kar izreka: »Nikoli več zla nasilja!« Imperativ je avto-referenčen (fr. *auto-diction*); to pomeni, da nosi vso moč argumenta v sebi – nasprotnega si ni mogoče misliti. Narava pojma »zlo nasilja« nosi v sebi težnjo k absolutnemu, demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju, zato lahko človek (= eksistenca) do njega zavzame samo držo, ki se kaže v ilokuciji: »Nikoli več!« Imperativ je torej odgovor na naravo, ki ji je človek podrejen; ta narava je mimetična in teži k zaostrovanju nasilja do demoničnih in apokaliptičnih oblik zla. Nagnjenost k mimetičnemu nasilju, ki jo človek nosi v svojem bistvu, je možna, torej: ni nemogoča. Ker pa nasilje deluje po načelu izsiljevanja, ni mogoče, da se to mogoče ne bi uresničilo. Zlo nasilja je tako možnost, ki se ji ni mogoče izogniti. Širi se namreč s čarom, z lažjo in z zapeljevanjem, ki se kažejo kot čudovita in najbolj racionalna izbira. Temu zakonu sledi mimetizem (= mimetična želja), ki mu je zavezana človekova narava. Skušnjava torej človeka latentno usmerja k demoničnemu in apokaliptičnemu.

»Nikoli več zla nasilja!« je torej formula, ki človeka usmerja k preseganju mimetizma, njegovih čarov in iluzij, po katerih skozi zgodovino človeštva potuje zlo. Na križu je Križani pokazal, da je imperativ uresničljiv samo znotraj širšega pogleda »Glej, človek!«. Ta pogled zajema človeka v vsem njegovem razponu, od neprepoznavne zmaličenosti Kristusovega telesa, ki je posledica nečloveškega nasilja, do poveličanega Kristusovega telesa, čudežnega dela božje besede, ki vse ustvarja novo. Ta pogled je rezultanta resnicoljubnosti, ponižnosti in odpuščanja; v njej se povezujeta človeško in božje. Jezus ni odpuščal sam, ampak je odpuščanja za svoje preganjalce prosil Očeta v nebesih. Prispevek Boga je tu ključen: človeka čudežno odvezuje od preteklosti, v tem pa se odpira možnost nove racionalnosti (Girard 2007, 64; Klun 2013, 501), ki iz človeka dela novega človeka.

Reference

- Clausewitz, Karl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Coreth, Emerich, Walter M. Neidl in Georg Pfligersdorffer, ur.** 1987. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Zv. 1, Neue Ansätze im 19. Jahrhundert. Gradec: Styria.
- Dostoevsky, Fyodor Michailovitch.** 1961. *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*. New York: Horizon Press.
- — —. 2005. *The Possessed*. New York, NY: Barnes & Noble Classics.
- Eckhart, Meister.** 1993. *Werke*. Zv. 1, *Predigten*. Niklaus Largier, ur. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- . 2007. *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. Pariz: Carnets nord.
- Kierkegaard, Sören.** 1957. *Gesammelte Werke*. Oddelek 16, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Del 1. Düsseldorf: Diederichs.
- . 1958. *Gesammelte Werke*. Oddelek 16, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Del 2. Düsseldorf: Diederichs.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:495–505.
- . 2014. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:191–200.
- Ladrière, Jean.** 1984. *L'articulation du sens*. Zv. 2: *Les langages de la foi*. Cogitatio fidei 125. Pariz: Cerf.
- . 1997. *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Namur: Artel; Québec: Fides.
- Levi, Primo.** 1987. *Si c'est un homme*. Pariz: Julliard.
- Lévinas, Emmanuel.** 1976. *Difficile liberté*. Pariz: Albin Michel.
- Maros, Zorica.** 2015. Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščenja. *Bogoslovni vestnik* 75:51–64.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75:65–78.
- McGinn, Bernard.** 1994. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. San Francisco: Harpersanfrancisco.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. *Forgiveness Allows a New Creation*. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the Way of Healing and Growth*, 189–195. Zürich: Lit.
- . 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- . 1963. *Œuvres complètes*. Pariz: Seuil.
- Petkovšek, Robert.** 2015a. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 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.
- . 2015b. Suicide and genocide in the light of Girard's mimetic theory. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Understanding genocide and suicide*, 45–52. Dunaj: Lit.
- Ricoeur, Paul.** 2004. *Memory, history, forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Searle, John R., in Daniel Vanderveken.** 1985. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solzhenitsyn, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html> (pridobljeno 28. 1. 2015).
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft. *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- Torrance, Thomas Forsyth.** 1990. *Science théologique*. Pariz: PUF.
- Wat, Aleksander.** 1988. *My Century*. Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig.** 2001 [1953]. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214.