

Bojevniška eksistenca v delih Ernsta Jüngerja in Stanislava Krakova

Časlav D. Koprivica

Univerza v Beogradu, Fakulteta za družbene vede, Jove Ilića 165, 11040, Beograd, Srbija
<https://orcid.org/0000-0002-9548-6597>
caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

Prispevek predstavlja fenomenološko razlago bojne situacije oziroma bojevniške eksistence na podlagi esejistične literature Ernsta Jüngerja in vojne proze Stanislava Krakova, dveh izjemnih junakov in prič prve svetovne vojne. Razlaga temelji na motivu situacije, ki ga tu uporabljamo v skladu s Heideggerjevim konceptualnim posegom v delu Ontologija – hermenevtika faktičnosti. Razprava izhaja iz uvida, da je pojem situacije splošna osnova dojemanja vsakršnega konkretnega življenja, paradigma situativnosti pa naj bi igrala odločilno vlogo v filozofiji eksistence, se pravi v samorazumevanju poznomodernega človeka. Ta uvid je predpostavka poglobljene razgrnitve vojaške situacije in njenega pomena za refleksijo o človeškem položaju v sodobnem svetu. Razmišljanja ob Jüngerjevi esejistiki in Krakovovi avtobiografski prozi lahko pokažejo, da je bila prav rovovska eksistenca na frontah prve svetovne vojne merodajna tako za zlom kulture, ki se je zgodil pred izbruhom vojne, kakor za obdobje po versajski pogodbi in »miru«, ki je neposredno sledil.

Ključne besede: literatura in vojna / avtobiografska literatura / prva svetovna vojna / Jünger, Ernst / Krakov, Stanislav / bojevanje / filozofija eksistence / hermenevtika faktičnosti

Morda drži, da ni noben kolosalni spopad v evropski in svetovni zgodovini tako silno odmeval med ljudmi in ljudstvi kot prva svetovna vojna. Čeprav je sama vojna pojav, ki po starosti sovpada s človeško kulturo kot tako, je bil ta izredni dogodek za povojno javno zavest na začetku stoletja nekaj radikalno »novega«: evropski človek je s tem končno dobil priložnost, da se o sebi samem – o posamični in skupni, kulturni eksistenci – marsikaj in zanesljivo nauči. Na dramatičnost doživetja svetovne vojne je bržkone vplivala tudi korenita sprememba prejšnjega svetovnega stanja. Osnovni vtis o velikanskem spopadu je bila dominacija modernih tehničnih sredstev. Vojna strategija in vojaško izkustvo v celoti ni nikoli prej bilo toliko močno in odločilno zaznamovano s fenomenom tehnike. Zaradi eklatantnega nesoglasja med humanističnim idealom in množičnimi poboji, ki so po vsej Evropi pustili

globoke, neizbrisne sledi, je eden glavnih doživljajskih otenkov te neprimerljive vojne bil tudi očitni in povsod vladajoči *nesmisel*.

Bivanje v situaciji modernega človeka

Srbski pisatelj Stanislav Krakov in nemški literat Ernst Jünger se nista *znašla* v ognju prve svetovne vojne po naključju. Videti je, da sta bila oba avtorja epohalna *avantgarda* (ali v vojaškem besednjaku: predstraža) človeštva v skrajno zaostrenih časih. Na prvih bojnih položajih sta tako rekoč v živo izkusila propad starega in rojstvo novega sveta. Linija fronte je bila zanju vidik, linija obzorja celotnega obdobja. Pisec vojak je z nje lahko prebiral tisto, kar se je silovito in bliskovito pojavljalo na zgodovinskem odru. Razbiral je nenavadne fenomene, ki so postajali reprezentativni za razumevanje novega, drugačnega planetarnega prizorišča.

Veliko razpotje sveta, cezura svetovne zgodovine, je v svetovni vojni paradokсно najbolj razvidno s točke, na kateri je fizično vidno polje najožje: iz rova. V Krakovovi in Jüngerjevi prozi lahko opazimo implicitne »filozofske« prikaze takšne eksistencialne situacije. Šele ko je človek spravljen v izkopano luknjo ali – simbolično – v prepad »zemeljskega Hada«, lahko živo začuti svet in sebe v svetu, lahko zazna temeljno nelagodje *vrženosti* (nem. *Geworfenheit*) v eksistenco. V jarek vrženi vojaki so prototip poznomoderne eksistence, njihovo prebivanje v rovu pa se – kot je postalo jasno takoj po vojni – v bistvenem smislu nikakor ne končuje na fronti. *Biti vržen* pomeni biti *prisiljen* prebivati v situaciji, ki je človek nikoli ni dejansko izbral. Celo več: to situacijo nuje, ne glede na vso svojo prilagodljivost nelagodnemu in neznanemu, si lahko komaj naknadno eksistencialno *prisvoji* (v heideggerjevskem pomenu *prisvojitve* iz spisa *Bit in čas*). Človek ne živi le *v* situaciji, pač pa tudi eksistira *iz nje*. Bivati iz situacije, katere *konceptualno moč* določa pojem *vrženosti*, v tem kontekstu pomeni bivati iz okoliščin, ki jih ne določa človek sam. Biti vržen se pravi pre-našati eksistenco, nositi dano, dodeljeno bitje kot *tegodno breme*, kot nekaj tujega, s čimer je huda usoda »zadolžila« in obremenila človeško bitje.

Evropski človek se – vsaj od trenutka, ko je izgubil totalno orientacijsko moč *mita* – vselej nekako mora orientirati na podlagi *lastnih* pojmovanj, slutenj, uvidov itn. V eksistencialnem stanju vrženosti je zatorej sama orientacija postala nekaj spornega, »dezorientiranost« pa je živo znamenje primanjkljaja življenjsko-praktičnega znanja. Za

sodobno eksistenco je posledica tega manka očitna v globokem občutju *izročnosti lastni situaciji*. Od tod izvira tudi spremljajoče razpoloženje nemoči. Naravo izročnosti natančno opisuje Ortega y Gasset:

Človek krize pa je ostal brez tega sveta, znova je vpeljan v *okrožje čiste okoliščine* – v obžalovanja vredno dezorientiranost. Takšna življenjska struktura odpira širok prostor za najrazličnejše tonalnosti v čutenju življenja; pa vendar, skupni imenovalac vseh teh tonalnosti je negativen; človek izkuša hladno skepso ali jezo zato, ker čuti zablodelost ali obup ter herojsko počne veliko stvari. To pa izvorno ne poteka iz herojstva, temveč iz brezupnosti njegove situacije. (Ortega y Gasset 123)

Zadnji stavek namiguje na odločnost, ki nastaja kot življenjska *odvrnitev* (*Erwiderung* – heideggerjevski motiv). Ta izhaja iz epohalne ne(z) možnosti zastopanja trdnih intelektualnih in eksistencialnih stališč. Izročnost situaciji, ki se posledično kaže kot spoznavna nemoč, v človeku pospešuje občutek lastne efemernosti, naključnosti. Opredelitev tega stanja najdemo v naslednji formulaciji: »Ko gre za najbolj temeljne pojme, prek katerih premišljujemo stvari, ali o najosnovnejšem sloju, na katerem so one oblikovane – pravzaprav ne moremo razumeti, zakaj je nekaj takšno in ne denimo drugače.« (Withy 71)

Moja vrženost v stanje situativnosti, v samo bivanje-v-situaciji, je načeloma nespoznavna. Nikoli ne morem vedeti njenega (metafizičnega) *odkod*. Samo pradejstvo bivanja v situaciji zame zmeraj ostaja megleno in skrivnostno. Neusklajenost med prizadevanjem za uresničenjem lastnih namenov in pritiskom okoliščin je le malokdaj res presežena. Redka izjema je *entuziastična pasivnost* na bojnem polju:

Ko gre vzplameneli junak v boj, se uresničuje človekova identifikacija s silami, ki ga vzgibavajo. To je istovetnost, o kateri navadni ljudje lahko le sanjajo v svojih najboljših trenutkih. Celotakšni ljudje, najsi bodo še toliko vajeni predstavljanja in čakanja, niso povsem pozabili tistih trenutkov svojega življenja, v katerih *naj bi razmah delovanja izhajal iz samih okoliščin*. To zlitje s čisto gibalno silo bi lahko imenovali, če uporabimo izraz Roberta Musila, *utopija motiviranega življenja* (Sloterdijk 19; poudarek je avtorjev).

Utopičnost navedenega spleta razmer je v tem, da v takšnem stanju, ki so ga mnogi avtorji avtobiografske vojne proze opisovali kot zbeganost, vročni tok zavesti in telo delujeta tako, kot da bi ju vzgibaval neki čudni avtomatizem. Protagonist takrat nastopa v polnem soglasju s svojo situacijo. Ta ga več ne prisiljuje, prav nasprotno: spontano mu dopušča biti to, kar v resnici že je. Tedaj je, vsaj za hip, na delu utopija čiste identitete.

Moja situativnost je zaznamovana z vrženostjo, saj sem že vselej v njej in me v odločilnem smislu venomer nekako prehiteva. Nikoli nisem priča »lučaja«, s katerim sem vržen v svojo situacijo, v svoj eksistencialni »slučaj«. To bi bilo *a priori* nemogoče. Skrivnost vrženosti je v tem, da nikoli ne vem, *odkod* sama situacija v resnici izhaja. Za razliko od nesituativnega oziroma nadsituativnega vedenja – in to je večinoma tisto, ki se imenuje »metafizično«, v pomenu atemporalnosti in nespremenljivosti – situativno vedenje vedno ostaja neke vrste ne-vedenje. Vendar je treba situativnost kot tako skrbno ločevati od vrženosti. Slednja je na delu predvsem v primerih, kadar lastno situacijo, ne glede na morebitno začetno nelagodje, razumemo tako, kot da je ni mogoče osmisliti, saj v njej vedno ostaja težka »gošča« neprosojne, grozljive in gole *haecceitas*, mojega bivanja-iz-situacije. Takrat postajam zgolj *človek brez značilnosti*. Kot vrženi živim v svojevrstnem *brezdomnem prebivališču*, v *lastni tujini*. S tem pa postaja prepad med izkustvenim prostorom (*Erfahrungsraum*) in obzorjem pričakovanja (*Erwartungshorizont*), ki ga je izpostavil R. Kosellek, še globlji kot v zgodnji in zreli modernosti. Zato se zdi, da nam nič od tega, kar vemo, ne pomaga jasno slutiti, kaj bo iz dane situacije naposled sploh nastalo.

Bojevniška eksistenca: uvodne opombe

Skrajna negotovost prihodnosti, eksistencialni kazalec kriznega stanja, doseže svoj vrhunec v vojaški situaciji ob koncu *belle époque*. Sovražnik, ki grozi z druge strani, izza linije izkustvene dojemljivosti, je »živa metafora« *vsakokratne* neprosojnosti življenja. Sovražnik, ki na »brisanem« prostoru med rovi ves čas in neomajno ogroža moje življenje, simbolizira nelagodno nedoumljivost moje prihodnosti. »Naši« in »njihovi« rovi so zgolj uborna nadomestila za prostor bližnjega in znanega, za gotovost doma. Rov je pribežališče v eksistencialni izgnanosti iz domačega okolja in se kot tako lahko najde kjerkoli, odvisno od diktata in logike same vojne. Če je »vojna služba neke vrste izgnanstvo iz lastnega življenja, prestavitev iz domačnosti« (Hynes 8), potem je rov kontingentno zaklonišče v stanju radikalne odsotnosti vsake bližine. Trepet pred sovražnikom in nejasni strah pred neznanim, še neosvojenim prostorom je bržkone izraz bojzani pred tem, kar se bo zgodilo v prihodnosti. A velja tudi obratno: nelagodje pred seboj samim je orodje spoznanja in razumevanja drugega kot sovražnika: nekoga, ki je do mene neprijazen in nenaklonjen. Prestrašenost od drugega je, z drugimi besedami, prefigurirana s samostrahom (*Selbstangst*). Sovrašтво drugega je

torej zgodovinski značilni simbol dejstva, da bitje, ki mi je dodeljeno, in situacija, iz katere živim, v resnici nista več moja.

Ko se na odru poznomoderne meščanske družbe pojavi »posadka« ali »moštvo«, se pravi množstvo posameznikov, ki svojo lastno eksistenco ne občutijo kot nekaj bližnjega, pride na površje *obrazec sovražnika* in univerzalna vrednostna negativnost, izkustvo človeške nedomačnosti v sodobnem svetu. Potem sovražnik – ne nujno dejanski, konkretni, temveč konceptualizirani, *ontološki* – strukturno izhaja iz posameznikovega lastnega sovraštva, se pravi iz tega, kar je njemu samemu *v njem samem* sovražno. Ideje, ideologije, kulturni programi, geopolitični projekti – vse to je nekaj drugotnega, »pena« in nadgraditev. Naj parafraziramo Sartra: drugi lahko postanejo pekel, ker je pekel *že* v meni. Sovraštvo drugega do mene je, po neki epohalnoeksistencialni zakonitosti, izid mojega lastnega samo-nelagodja, samo-nerodnosti. Pekel in raj pa obstajata zato, ker obstajajo drugi. Drugi, ali husserlovsko rečeno: *moj Ti*, meni »daruje« raj. Ne-moj drugi me »obsoja« na vrženost v pekel. Radikalna odtujenost drugega, ki je predpostavka odprtega sovraštva, je utelešenje moje zaostrene samoodtujenosti; vzajemna *hostilizacija* človeštva je znamenje odločilnega nelagodja: dejstvo, da sem sebi samemu tuj ali da čutim tujost drugega, da mi je svet postal nekaj tujega, pravzaprav razkriva to, da vsi živimo v *zgodovinski mejni in preveč napeti situaciji*.

Ta resnica je že prej dozorevala v nedrjih evropske zgodovine, vendar ni bila pravočasno preiščena. Od zadnje tretjine 19. stoletja je bilo v akademskih krogih veliko vrednih poskusov refleksije *krize kulture*, a se je evropski človek, po dolgem nabiranju raznoterih samoprevar, soočil z resničnostjo skrajne eksistencialne napetosti šele v najbolj surovi in okrutni obliki: v izbruhu »Velike vojne«. Ta konkretni zgodovinski primer je oznanil *éidos* same vojne. Rečeno s prisposodobno: heglovska Minervina sova je bila prisiljena leteti čez bojna pogorišča biološke snovi in »substanco« kulture, kmalu pa tudi čez sive pejsaže postversajskega sveta. Tedaj je na povojnem zemljevidu postalo razvidno tisto, kar so najbolj nadarjeni duhovi – izvidnice in predhodnice evropske človeškosti – izkusili že na svojih *položajih*, na bojiščih. Izkazalo se je namreč, da figuri izrednega stanja in mejne situacije sploh nista premagani, da se *frontalna eksistenca* »totalne mobilizacije« ni končala v rovih in pod vojaškimi plašči. Človeštvo se je še naprej nahajalo v dramatičnem epohalnem vrtincu in čutilo velikansko nepresojnost biti. Povojni »mir« je bil dejansko nevarno in slabo obrzdano stanje *globinske vojne za svet*.

Smoter bojevnškega življenja

Stanislav Krakov (1895–1968), korifeja srbskega literarnega ekspresionizma, nam je zapustil spomine iz obdobja vojn 1912–1918, prevedene v literarna in memoarska dela. Njegova dela so izredno spričevalo *homo bellicusa* 20. stoletja in podajajo vrhunske obrazce literarne fenomenologije bojevnške situacije. Pri njegovem virtualnem pandanu, Ernstu Jüngerju, »mislečem bojevniku« (Heidegger, *Zu Ernst* 227), ta fenomenologija postaja celo nesistemska *filozofija bojevnštva*.

Im-Kampf-Sein, »bit(i) v boju«, ni oznaka za eno samo vrsto izkustva. Gre za reprezentativno in splošno izkustvo človeštva v času zloma kulture in bankrota humanitete, ko se napetost skupnega življenja »končuje« z neusmiljenim zagovarjanjem svoje »stvari« – vse do svoje lastne ali sovražnikove smrti. Na bojni, frontni meji med »našimi« in »njihovimi« se v tem času budi barbarstvo, ki izhaja iz tega, da je civilizirani človek nezmožen razrešiti številna protislovja svoje situacije. Zato strani v spopadu oziroma bojevnške skupine in države ne morejo doseči resničnega soglasja ali vsaj nujnega kompromisa.

Fenomen boja je – ne glede na vso strahotnost – nekaj vseprisotnega, zgodovinsko utečenega in samoumevnega. Ravno zaradi tega je njegova pojasnitev težka in dvomljiva. Jüngerjev prispevek h konceptualizaciji tega fenomena je izredno pomemben, celo neprecenljiv. Nemški avtor razlikuje med »zunanjim« in »notranjim« doživetjem, kar je podobno diferenci med pristnim in nepristnim motrenjem tega fenomena. Ob »zunanjem« doživetju boja zlahka spregledamo dejstvo, da gre za neizogibno človeško zadevo, za specifični izraz človeškega življenja, naj se to sliši še tako paradokсно, saj se bojevnška »praksa« kaže prav v uničevanju posameznih življenj. Boj in njegov najbolj dramatičen izraz, vojna, je inherenten sami eksistenci in ni – kakor se lahko zdi z zunanjega, »humanističnega« vidika – nekaj *par excellence* nečloveškega, se pravi nekaj, kar *venomer* pomeni popolno izgubo humanosti.

Boj je, med drugim, »sel« resničnega. Sam Jünger o tem pravi: »Kar se v boju kaže kot pojav, to bo jutri os, okrog katere bo življenje še hitreje donelo.« (Jünger 70) Pojavnost boja lahko razumemo kot soočanje (vsaj) dveh načel, dveh »zadev«, ki sta med seboj nasprotni. Ključ spora je v tem, katero načelo bo zmagalo in postalo *bodoča življenjska os*. Morda ob izbruhu prve svetovne vojne noben hegemon – pretendent na to »osno« mesto ni mogel ostati blizu pristne pravičnosti ali ostati zvest kozmični perspektivi. Konec tega velikega spopada je pokazal, da je šlo za vojno, ki ima svoje faktične, formalne in znane zmagovalce, čeprav bistvenih zmagovalcev ni bilo; nihče namreč ni zmagal,

če za kriterij zmage vzamemo pravico in resnico, sam svet in njegovo prihodnost. V naglašeni humanistični kritiki so ti kriteriji postali temelj moralne (ne)sprejemljivosti vojne.

Načelo, ki se na koncu dokoplje do osnega mesta življenja, se pozneje, v obdobju miru, po navadi ne pojavlja kot problematično in sploh ne pride pod vprašaj, prav nasprotno: spokojno in skrito od javne zavesti in kritike še naprej nosi temelje nove svetovne realnosti. Mar to ni v očitni koliziji s postversajskim svetom, katerega temelji so bili nedvomno postavljeni narobe in izzvali neskončne razprave in prepire, ki so naposled pripeljali k izbruhu nove svetovne vojne?

Resnični boj je vselejšnji fenomen prepira, v katerem se življenje spopada s samim seboj, za sebe samo, se pravi za lastno avtoesencializacijo na podlagi lastne dejanskosti. Ta avtoesencializacija naj bi končno ukinila vsako nadaljnjo borbo. Dokler se ta vsegodovinski smoter ne uresniči in ne pride na plan, boj ostaja »večni« fenomen, in to ne zaradi neke človeške neozdravljive zlobe ali pokvarjenosti, temveč zato, ker se stanje boja lahko premaga le *sub specie teleologiae*, z doseganjem popolnega svetovnega reda. Pristni smoter boja kot ontološkega fenomena je torej ta, da se boj zgodovinsko/ontično konča, in sicer tako, da novih bojnih izbruhov ne bo več. Boj je potemtakem – če se na stvar ozremo sledeč Heglu – drugo ime za pojav zgodovinskosti kot bistvenega izraza vsakokratne nepopolnosti aktualnega stanja sveta.

Vendar ni vsaka vrsta spopada, se pravi izmenjave nasilnih dejanj, istovetna z bojem. Ta ima po Jüngerjevem mnenju jasen *metafizično-ontološki smisel*. Spopad, v katerem protagonisti – vsaj na nezavedni ravni – ne sodelujejo zaradi nekega višjega, »osnega« načela, ali zaradi konkretne skupnosti in »ideje blaginje«, temveč inkarnirajo slepo, breznačelno nasilje, za Jüngerja ni izraz *ontološkega pojma boja*. To bi bil zgolj »prepír«, ki ga navsezadnje najdemo tudi med živalmi. Prepír se pogosto konča z ubojem, ampak to nikakor ni boj na življenje in smrt zaradi neke *stvari*, se pravi zaradi nekega *načela* ureditve (človeškega) sveta.

Čeprav je *modus operandi* bojevanja boj za lastni obstoj in za uničenje sovražnikov ali za njihovo podreditev, je vojna v resnici »boj za boljši svet« – kakor so pogosto z utopističnim patosom pridigali predstavniki modernih progresističnih ideologij. Vojna je cezura med bivšim in prihodnjim svetom, ko je svetovni čas iztirjen, breztalnost in bivanje brez opore pa doživlja svoj zenit. Ravno to je tisto, kar človeka spravlja v najhujše nelagodje skrajne začasnosti eksistence, življenja le v trenutku, v *Jetzt-Zeitu*: tedaj je *včeraj* nepomembno, *jutri* pa popolnoma nepredvidljivo. Tu se mimogrede velja spomniti, da je bila prednost sedanosti

pred preteklostjo in prihodnostjo za Heideggerja indikator eksistencialne propadlosti (*Verfallenheit*). Vojna je zato eksemplarni vrhunec izkustva vrženosti.

Pa vendar: tudi v situaciji bojevanja je, po Jüngerjevem mnenju, treba res živeti – in ne samo biti vegetativno in borbeno funkcionalen. Pristni bojevnik v *eksistencialnem* smislu postaja tisti, kateremu kljub vsej neznosnosti *takšne* vrženosti uspe, da si nekako *prisvoji* vojno situacijo. Ta bojevnik se v vojni pravzaprav *udomi* in najde začasno, a vendar dovolj dobro nadomestilo doma sredi brezdomnosti vojnega stanja. Jünger o tem piše:

... ko sem še pred štiriindvajsetimi urami povsem bil pračlovek, ki se v pečinah udomačuje (*sich häusert*) in se bori za golo življenje. Zdaj čutim, da je obstoj opitost, življenje, divje, sijajno, vroče življenje pa je – goreča molitev. Moram se izraziti, moram se izraziti za vsako ceno, da bi trepetavo spoznal: živim, še živim. (Jünger 63)

Odsotnost osebnega izražanja lastne situacije – še posebno njenega bojnega vidika – potencialno izziva eksistencialno aberacijo. Kdor namreč v boju ostane le na ravni »objektivnosti« situacije, pogosto dezertira ali znori. Kdor se pa z bojem opije in se v opitosti tudi »naseli«, dejansko izgubi zvezo z življenjem, postane odvisen od takšnega stanja in se celo po vojni nikoli več ne vrača v »normalno« stanje: »Namesto strahu, da ne bom ubit, nastaja strašna opitost: ubijati.« (Krakov, *Život* 88) Ko mejna situacija mine, ko bojevnik ni več na robu med obstojem in propadom, nastopi (živčna) umiritev, ki lahko, če se ob tem le pospeši doživetje lastne življenjskosti – izraz tega je Jüngerjevo: »živim, še živim« –, prispeva k takšnemu izkustvu duha, ki je mirnodobni eksistenci seveda povsem tuje.

Mejna situacija se v teh trenutkih pretvarja v hiperepistemično izkušnjo. »Živim, še živim« tu ne pomeni »preživel sem, spet sem se izognil smrti«, temveč »*res* sem živ, zdaj bolje čutim lastno življenjskost«. Bolje čutiti pa ne pomeni jasno in v celoti razumeti »smisel življenja«, duhovno zapopasti neki inteligibilno-čustveni »ekstrakt« celotne »snovi« tega, kar vsakdanje življenje s seboj nosi, temveč doseči višjo raven doživljanja in višjo prosojnost lastne življenjskosti, ki naj bi bila v prihodnje vodilna predpostavka vseh posameznih doživetij. Vojno življenje na robu propada, v neposredni bližini smrti, podaja temelj nekega bolj poglobljenega izkustva poznejše eksistence. Vojna tako postaja prava učiteljica življenja.

Dom v ne-lastnem

Za tiste, ki so vrženi v kotel vojne – ali množičnega trpljenja –, *novi dom* dane mejne situacije postaja vojna enota na položaju, bojišče, taborišče, morišče. Gre za kraj, kjer bo človek ostal za vekomaj, telesno ali duhovno. Drugi dom vojakov, trpinov, junakov in žrtev se le pre-pisuje, nikoli ne briše. Prizorišča trpljenja, uničenja in slave so njihovo novo, pogosto tudi zadnje in odločilno *odkod*. Stanislav Krakov skladno z Jüngerjevim uvidom o tem piše v delu *Življenje človeka na Balkanu*: »Tu, pod tem nizkim, sivim nebom, za planino v megli, je moje *pravo življenje*, ali, morda, moja [pristna] smrt. Toda to je *moj svet*.« (Krakov, *Život* 196; poudarek je avtorjev)

Pristni bojevnik pristaja na še neznano usodo, ki je ob izbruhu vojne ni izbral svobodno, in ne more niti zaslutiti, kakšen bo njen končni izid. S sprejemanjem nekega naključnega predela in trenutka, s katerim je povezan brez lastne volje, bojevnik izraža svojo *amor fati*. To je predpostavka vojne vrline in drža, ki lahko »fatalistu« pomaga ohraniti življenje. Ko se z usodo pomiri, jo namreč lahko celo spremeni, tako da njegovo življenje na koncu preraste v delo svobode, ne le slepe nujnosti, pod katero nemočno krevsa. Bojevnik lahko premaga usodo le tedaj, ko sprejme lastno vrženost v neizbrano vojno življenje, in naposled, če se mu posreči uiti puščici smrti, živi dostojanstveno in brez sramote. *Pristni bojevnik* v dogodku vojne najde *sekundarni, začasni dom*, in sicer v pristanku na situacijo temeljne *brezdomnosti* (saj v vojni nikjer ni doma, negotovost pa je tolika, da je sleherna varnost domovinskega in domačega bivanja načeloma izključena). Bojevnik hkrati upa, da bo z zmago nekako na novo pridobil ali zgradil svoj resnični dom, svoj domači, rojstni kraj. Kljub vsej izpostavljenosti grozi bojišča tako ohranja *personalno in eksistencialno integriteto*.

Kako se nekdanji bojevniki lahko vračajo iz vojne v povsem različnih duhovno-psihičnih stanjih? Tu gre bržkone za različna razmerja do celotnega vojnega izkustva. Mark Hewitson v neki pomembni žanrski primerjavi zato po pravici zapiše: »Tako za Jüngerja kot za Remarquea je bilo ogroženo vojaško čustvo samstva« (Hewitson 315). A Jünger je bil kljub tej ogroženosti še zmeraj pripravljen govoriti o vojaški časti, medtem ko pri Remarqueu ne obstaja malone nihče, ki bi si lahko privoščil radost časti in slave. To pa lahko doživi in »uživa« le tisti vojak, čigar samstvo je skoz vojno res *prekaljeno*. Toda če je bojevnik samo prekaljen, in s tem zaščiten pred prodorom vojnih grozot v globino njegove identitete, bo dejansko imel zgolj negativno izkustvo vojne. Za ponos zaradi potrjene časti in dosežene slave je nujno nekaj več: vojne

izkušnje morajo osmolično priti do jedra vojakove personalne biti, ne da bi postavili pod vprašaj prejšnji občutek njegovega samstva. Te izkušnje ga pravzaprav nadgrajujejo, bogatijo. Vojaški ponos terja premagovanje tistega, kar Remarque v svojem poglavitnem delu paradigmatično izrazi z besedami: *Nikogaršnja zemlja je zunaj in znotraj nas*. V »nas«, se pravi v takšnem junaku »prebiva« nekaj, kar ne pripada nikomur, niti njemu samemu ne. Moderni človek, posebno po prvi svetovni vojni, veliko težje čuti globoko zadovoljstvo zaradi vojaške časti predvsem zaradi naraščajoče tehnizacije in racionalizacije vojne, kar večkratno pospeši gostoto vojnih dogajanj. Krhkost same forme modernega samstva je posledica temeljne okoliščine, da človek ni več usklajen s svetom kot s stabilnim redom in se je soočil z veliko teoretsko in praktično nalogo projiciranja in oblikovanja lastne identitete. Identiteta je za modernega človeka predvsem naloga, se pravi nekaj, na čemer je treba vedno znova delati. Predmoderni človek je svoje samstvo lahko razumel kot mimetični odgovor na veljavni kozmični red, se pravi na socialno merodajno, morda razredno diskriminativno podobo sveta. Posameznik v predmodernem obdobju ni bil individuum v normativnem pomenu besede, temveč svojevrstni tipski »odliček« stabilnega reda realnosti. Gradnja lastne identitete je, nasprotno, za modernega človeka stalno in močno breme. Njegova eksistenca je zato tudi v mirnodobnem stanju *a priori* krhka, v situaciji vojne pa postaja še šibkejša in temeljno ranljiva.

Bojovník na fronti se bori proti vsiljenosti situacije – ki jo kot tako želi spremeniti – in hkrati zbira vse sile, da bi sovražnika premagal. V takšni *aktivni angažiranosti* postaja bojni položaj del njegove lastne biti, »njegova« situacija je del njega samega. Teža vrženosti je vsaj za hip ublažena, čeprav seveda ni odstranjena. Bojovník *vzpostavlja* svoj trenutni položaj, a ne kot nekakšno zunanjo vrženost v situacijo, temveč kot nekaj, kar je prodrlo do »mesa« njegove usode, se pravi kot nekaj, kar on *eksistencialno sprejema*. Bojovník zato kljub ogromnem pritisku vojne vendarle lahko so-odloča o sebi samem. Četudi je izpostavljen skrajni nuji, oblikuje *pristno bojevniško-eksistencialno držo* in se s tem vsaj deloma razbremeni vrženosti, relativizira njen domnevno nepremagljivi realni fatalizem. Te usode v miru nikakor ni mogel dojeti, kaj šele obvladati.

Ko »polne« svobode, zaradi pritiska skrajne nuje, ni, bojovník lahko pridobi *pristno svobodo z odločno prisvojitvijo nujnosti*. Takrat, stoiško rečeno, usoda neha vleči človeka. Predpogoj za to ni le pogum, ampak tudi prisvojitvev imanentne, intencionalne logike vojne, reševanje personalne integritete. Zato je nujno, da vojna, v kateri bojovník sodeluje in

ki mu je vsiljena – čeprav je morda z veseljem šel vanjo – postane zares *njegova*. Če se to ne zgodi, ga bo vojna zmlela, pogoltnila in nepreklicno ugasnila njegovo življenje.

Iz te »interference« nujnosti vojne situacije in *ustvarjalnega doživetja* njegove eksistencialne, etične, estetske težavnosti izhaja tudi ubijalska volja v boju, če si je bojevnik seveda prisvojil lastno situacijo in če je to v konkretnih okoliščinah etično dovoljeno (saj prisvojitve nepravičnih, zločinsko izpeljanih vojnih akcij lahko uniči osebno identiteto vojaka). S tem se značaj konkretne *vojne pozicije* kot integralnega dela celotne bojevnikove situacije v temelju spremeni. Namen tega je popolna ukinitve vojne pozicije oziroma *konec vojne*. Ni nujno, da bojevnika k ubijanju prisiljuje le »ontično« sovražstvo do nasprotnika ali sovražstvo do ideje, ki jo nasprotnik zastopa. Lahko ga prisili še *prisvajajoče* se sovražstvo, ki je inherentno izrecnemu, »ontološkemu« odnosu do lastne situacije, hkrati pa je poskus premagovanja začetnega nelagodja z radikalno prisvojitvijo, ne z eksistencialnim begom od nje. Takšen beg bi dejansko pomenil umik od svoje biti, od sebe samega.

»Polno (osebno) svobodo« bojevnik navsezadnje lahko pridobi samo, če vedno znova in s strašno silo orožja odriva sovražnika z njegovih trenutnih položajev. Dosledni uspehi na tem planu vodijo h gotovi, končni zmagi. Tako *njegova*, bojevnikova svoboda na fronti, kot prisvojena nujnost, postaja pogoj in del povojne svobode skupnosti, se pravi svobodnega življenja v miru. V tem se kaže dinamična povezava izsiljenosti situacije in aktivne *eksistencialne responzivnosti pogumne in samozavestne bojevniške eksistence*. Vojna zmaga, ki jo razglašča in slavi ljudstvo, je izraz bojevnikove/ljudske vojne ne-svobode. Tudi poraz je seveda nekakšen izhod – saj se tako končuje bojna prisila –, ampak izhod brez timotične izpolnitve (iz gr. *thymós*), kar se pogosto doživlja kot padec v stanje, ko je čast izgubljena. Na sledi takšnega uvida Krakov v opisu lastnega soočanja s sovražnikom lahko zapiše: »Treba ga je umoriti, ker smo zato tu, v tej široki podtalni *temnici brez strehe*.« (Krakov, *Život* 200; poudarek je avtorjev) Sovražnik je torej »kriv« zaradi bojevnikove nesvobode, in bojevnik se lahko znova osvobodi samo s tem, da sovražnika odrine, prisili in (ne naposled) ubije. Dokler tega ne stori, dokler hipotetično ne *ukine* sovražnika kot sovražnika, bojevnik ostaja podjarmljen s svojo »tiransko« voljo do nadaljevanja vojnih akcij.

Ideja bojevanja za idejo

Kakšna je idejna osnova fenomenologije boja? Na bojnem prizorišču se križajo in med seboj spopadajo identitete, zahteve za priznavanje istovetnosti in iz njih izpeljanih pretenzij na dostojanstvo. Druga z drugo so navzkriž tudi sovražne volje. Človek je, po Sloterdijku, »nadrealna žival, ki tvega življenje zaradi cunje, zastave, peharja« (Sloterdijk 37), in sicer zato, ker drugi ne želi potrditi našega samorazumevanja in noče biti »objektivni reflektor« naše samopodobe (*Selbstbild*), česar pogosto ni mogoče razločevati od samodomišljavosti (*Selbseingebildetheit*). Na to se skladno navezuje opazka Ortega y Gasseta: »Človek je velikokrat v življenju pripravljen umreti, da bi potrdil nekatere svoje domislice.« (Ortega y Gasset 177)

Med vojno so vedno na delu različne, zoperstavljene in nespravljive interpretacije. Vojna celo tedaj, ko grozi našim življenjskim interesom in postavlja pod vprašaj naš goli obstoj, predvsem ruši podobo, ki jo imamo o sebi. To samovidenje izhaja iz naše domišljije. Usmerjati svojo ubijalsko voljo proti mesu sovražnika pomeni bojevniško operacionalizirati boj za priznanje in s tem v zmagi iskati svojo (in skupno) svobodo. Sovražnik sovražniku – kot bojevniku – ne odvzema svobode le takrat, ko mi ne dovoli delati in biti to, kar sam hoče in želi biti, ampak tudi takrat, ko ne soglaša z njegovim prepričanju o tem, kdo on sam v resnici je. Če je namreč identiteta posredovana z refleksijo, potem drugi s svojo intencionalno negacijo refleksivnega priznanja preprosto ogroža nasprotnikovo istovetnost. Kot rečeno, človekova bojevniška nesvoboda je talec sovražnikovega sovraštva. Zato umor nasprotnika v boju predstavlja uničenje tiste utelešene volje, ki drugemu simbolično krati priznanje in svobodo. Moritev sovražnika je znamenje upanja, da se bo bojevnik s takšnim ovinkarjenjem – z ubojem zaradi podrejanja drugega – na koncu dokopal do cilja: do priznanja svojega lastnega dostojanstva in svobode.

Stanislav Krakov v svojem romanu *Krila* podaja značilen prispevek k fenomenologiji vojevanja. Srečanje s sovražnikovim mesom in interkarnalna interakcija na bojišču sta tu prikazana v literarno uspešni in teoretsko intrigantni podobi: »Toda neusmiljeni bajoneti so se zarivali v *zmeraj mehko meso*. Kak izmed njih bi grobo zaškripal, ko bi prodril med kosti.« (Krakov, *Krila* 36; poudarek je avtorjev). Vselejšnja mehkost sovražnikovega mesa je edini način, da to figurira kot nekaj, kar zame dejansko obstaja. Sovražnikovo meso je »vselej njegovo« (naj parafraziramo Heideggerjevo figuro »*je-sein*«). Sovražnik v boju je *zmeraj sovražno meso*, ki v samem svojem obstoju *grozi*, celo v trenutku,

ko sovražnikove krvave oči in zaostreni bajonet niso uperjeni k mesu drugega. Zato se – skladno s fenomenologijo bojevanja – bojevniki trudi, da to meso razkosa z nabojem, bombo ali konico bajoneta. To je iz bojevnikovega zornega kota *smotrno* dejanje, in še več: bojevniki ga z razdiranjem sovražnikovega mesa (zase) šele *vzpostavljajo* kot meso. Šele s trganjem tkiva sovražnega vojaka, pripadnika sovražniške »žive sile«, to za bojevnika postane potrjeno kot že obstoječe meso, saj je bilo pred tem dogodkom le njegova predstava, trodimenzionalna slika, asociacija na še nepotrjeno *predpostavko* o krhkosti sovražnikovega, vselej ranljivega telesa. Zato bojevniki svoje sovraštvo do *sovražnega mesa*, ki na bojnem polju uteleša sovražniško *idejo*, pretvarja v togoten napad nanj, na sovražnikovo telo kot *potenco ranljivosti*.

Krakovova implicitna fenomenologija boja se nadaljuje takole: Ko bojevniki razkosa meso nasprotnika, to ni več njegova gola predstava, pričakovanje, da je pojav v njegovem vidnem polju res »človek iz krvi in mesa«. Kri, ki teče iz perceptivne danosti podobe sovražnika, je »dokaz«, da je on bil, oziroma da je meso. »Sangvinalno *a posteriori*« povratno napotuje na »karnalno *a priori*«, ki s svoje strani nadalje kaže na predstavo, v obzorju bojnega pričakovanja prisotno abstrakcijo sovražnikovega jaza. Toda sovražnik se šele kot umorjeni pravzaprav vzpostavi kot bivajoči. S tem privre na dan pervertirano »priznanje« njegove (bivše) biti. Meso, ki je sicer strukturirano kot dovolj trdo tkivo, pod nasprotnikovim bajonetom postane »mehko«. Ko je prebodeno, je tudi priznано – in sicer z bajonetom kot »nastavkom« bojevnikove zavesti ali protetičnim »organom« spoznanja same bojevniške subjektivnosti.

Šele ko bojevniki uniči nasprotnika in ga prestavi v biološko ničevost, ga ukine v prvotno reprezentacijsko abstraktnost, se pravi v značaj gole, intencionalno še nerealizirane predstave o sovražniškem drugem. V času eksistencialnega solipsizma mejne situacije »mora« bojevniki ubiti drugega, da bi s svojega vidika sploh »dokazal«, da je ta res obstajal, ne le kot sovražnik, temveč tudi kot človek. Bojevniška situacija in njena »epistemologija« je zaznamovana s pozicijo t. i. subjektivnega idealizma. Formula *esse est percipi* je ena izmed znamk moderne zahodne misli, filozofskega *Occidentia*. Na podlagi omenjenega gesla pa za bojevniško situacijo velja tole pravilo: *occidere ergo existere*. Ali še natančneje: »Ubil sem ga, torej *obstajal* je!« V tem je paradoks: dejanje bojne »evidence« vedno nastopi pozneje, *po* stvarni resničnosti svojega intencionalnega objekta. Zakaj? Ker se je v hipu, ko bojevniški jaz potrdi pravilnost lastne evidence, ta objekt že spremenil. Razen v primeru poškodbe brez smrtnega izida sovražnik preprosto ni več takšen, kakršnega bi bilo treba priznati. Ne obstaja, ni živ.

S tem se potrdi teza bojevnikovega obzorja pričakovanja, ki je posredovano s svojim lastnim mesom. V tem obzorju je podoba, ki je šla naproti z okrvavljenimi očmi, dojeta kot sovražnik, ki ga je – če ne drugače, potem zaradi lastne obrambe – bojevnik *moral* umoriti. V mesu sovražnika se stekata bojevnikov strah pred njim in sovraštvo do ideje, ki naj bi jo ta zastopal, pa tudi utelešeno morilska in uničujoča intenca, ki je usmerjena k bojevnikovemu telesu in ideji, ki jo sam zastopa in izraža. Ko bojevnik pred sovražnikom ohranja lastno eksistenco, hkrati *zase* vzpostavi tudi sovražnikovo eksistenco. Njegovo *Nicht-mehr-sein*. Dejstvo, da sovražnika *ni več*.

Sredi zanesenosti z bojem, ko lahko sluh in vid odpovesta, je razum pogosto še manj zanesljiv kot oko in uho. Kaj pa dokazuje spopad med dvema nasprotnikoma po mesu, spopad, ki je bodisi neposreden ali posredovan s smrtonosnim železom? To predstavlja kronski dokaz izhodiščne predpostavke, da je drugače oblečeni drugi, z drugačnimi znamenji na uniformi, *zares sovražnik*. Ob tem pa oba vojaka, hiteč v morilsko srečanje, drug drugemu dopuščata *sovražniško biti*. Priznanje sovražnikovega sovraštva je – po Krakovovi spominski prozi – neločljivo povezano z aktom njegovega uboja, če se v tem *kako* samega uboja potrdi dostojanstvo drugega kot *človeškega sovražnika*.

LITERATURA

- Heidegger, Martin. *Zu Ernst Jünger* (GA 90). Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann, 2004.
- Hewitson, Mark. »'I Witnesses': Soldiers, Selfhood and Testimony in Modern Wars«. *German History* 28.3 (2010): 310–325.
- Hynes, Samuel. *Soldiers' Tale*. London: Penguin Random House, 1997.
- Jünger, Ernst. *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1922.
- Krakov, Stanislav. *Krila*. 2. izd. Beograd: Filip Višnjić, 1991.
- Krakov, Stanislav. *Život čoveka na Balkanu*. 2. izd. Beograd; Lausanne: Naš dom; L'Age d'Homme, 1997.
- Ortega y Gasset, José. *Struktura krize. Suština Galilejevog učenja*. Sremski Karlovci; Novi Sad: IKZS, 2015.
- Sloterdijk, Peter. *Gnev i vreme. Psihopolitičko istraživanje*. Beograd: Fedon, 2013.
- Withy, Katherine. »Situation and Limitation. Making Sense of Heidegger on Thrownness«. *European Journal of Philosophy* 22.1 (2011): 61–81.

The Combative Existence in the Literature of Ernst Jünger and Stanislav Krakov

Keywords: literature and war / autobiographic fiction / World War I / Jünger, Ernst / Krakov, Stanislav / warfare / philosophy of existence / hermeneutics of facticity

Starting from Ernst Jünger's essay literature and Stanislav Krakov's military prose, both outstanding heroes and great contemporary witnesses of the First World War, the author presents a phenomenological analysis of the military situation, *i.e.*, the existence of the warrior. The study begins with the concept of situation, which is similar to Heidegger's early conceptual intervention in his *Ontology—Hermeneutics of Facticity*. The discussion starts from the insight that the concept of situation is the general basis for the perception of any concrete life; and the paradigm of situationality is supposed to play a decisive role in existential philosophy, *i.e.*, in the self-understanding of late modern man. This insight is the prerequisite for a deeper unfolding of the military situation and its significance for reflection on the position of man in the modern world. It becomes apparent that the trench existence on the fronts of the First World War was a decisive figure for the preceding cultural decline and the subsequent "peace time" after Versailles.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 165.62:94(100)«1914/1918»

821.112.2.09-312.6Jünger E.

821.163.41.09-312.6Krakov S.

DOI: <https://doi.org/10.3986/pkn.v45.i2.06>