

*Jon Grošelj*  
**DIONIZ IN  
KRIŽANI V  
PERSPEKTIVI  
NIETZSCHEJA IN  
GIRARDA**

*23-40*

NOVO POLJE CESTA I 4  
SI-1260 LJUBLJANA  
JON.GROSELJ@GMAIL.COM

**::POVZETEK**

ČLANEK ŽELI POKAZATI NA RAZMERJE MED NIETZSCHEJEVIM DIONIZOM KOT "POSEBLJENJEM" VOLJE DO MOČI IN GIRARDOVIM KRIŽANIM KOT NJEGOVIM NASPROTJEM. NAJPREJ BO ORISAN VPLOV, KI GA JE IMELA NA NIETZSCHEJA GRŠKA FILOZOFSKA TRADICIJA, NADALJE NJEGOV ODNOS DO KRŠČANSTVA KOT "PLATONIZMA ZA LJUDSTVO" TER NATO ŠE KONCEPT VOLJE DO MOČI KOT REŠITVE ZA "EVROPSKI NIHILIZEM". NADALJE BO V OSPREDJE POSTAVLJENA GIRARDOVA MISEL; SPRVA NJEGOV KONCEPT MIMETIČNE ŽELJE V ODNOSU DO NASILJA IN ŽRTVENE SPRAVE TER NATO PRIKAZ TEGA NA PRIMERU GRŠKEGA MITA O DIONIZU, KATEREMU GIRARD ZOPERSTAVI KRIŽANEGA. SLEDNJI JE PO NJEGOVEM S SVOJO ODPOVEDJO ŽELJI PO MAŠČEVANJU PREKINIL CIKEL NASILJA, KI GA GIRARD RAZBIRA V DIONIZIČNI VOLJI DO MOČI.

Ključne besede: Nietzsche, Girard, volja do moči, nasilje, Dioniz, Križani

**ABSTRACT****DIONYSUS AND THE CRUCIFIED IN THE PERSPECTIVE OF NIETZSCHE AND GIRARD**

*This article wants to demonstrate the contrast between Nietzsche's Dionysus as the "personification" of the will to power and the Girard's Crucified as its opposite. Initially it outlines the influence of Greek philosophical tradition on Nietzsche, and exposes Nietzsche's critique of Christianity as the "Platonism for the people", presenting his will to power as the solution to "European nihilism". The second part of the article is focused on Girard's philosophy; his concept of mimetic desire in relation to violence and sacrificial atonement; the case of Greek myth of Dionysus, to whom Girard finds opposition in the Crucified. The latter, with his denunciation of the desire for revenge, interrupted the cycle of violence, which is according to Girard the essence of Dionysian will to power.*

*Key words: Nietzsche, Girard, will to power, violence, Dionysus, the Crucified*

**::UVOD**

Nietzsche in Girard; ne najbolj "kompatibilna" avtorja, tudi ne sodobnika. Prvi nemirni duh nemške filozofije, ki je s svojim filozofskim "vagabundstvom" želel pretresti sokratsko-krščanske idejnozgodovinske temelje, po njegovo virom "evropskega nihilizma". Drugi pa francoski antropolog in filozof

krščanske usmeritve, ki je prišel do globokih uvidov v razumevanju izvora kulture, svetega ter nasilja.

Oba avtorja sta se vsaj posredno ukvarjala s podobnim problemom, in sicer razumeti “duhovno zgradbo” evropske kulture in njenih posebnosti; mednje spada ščitenje žrtve (Girard), po drugi strani pa zmagoslavje “čredne morale” (Nietzsche), v kateri je volja do moči nekaj tujega. Lahko bi rekli, da sta oba, tako Girard kot Nietzsche, “obsedena” s krščanstvom ter v njem vidita novost, ki je privedla do današnje evropske civilizacije.

Nietzsche, kot kritik metafizične zapuščine, se vrača k mitološki govorici arhaičnega grštva, še posebno k Dionizu. Junaku, ki doživi bridko smrt razkosanja, vendar pa se nenehno vrača v življenje – njegova volja do moči je neusahljiva. Nasprotno pa Girard vidi novost ravno v Križanem, ki po njegovo razkrinka tisto, kar je bilo “skrito od začetka sveta”; mehanizem žrtvene sprave, ki je v arhaičnih skupnostih služil kot način razreševanja kolektivnega nasilja – kar pa je po njegovo lastno tudi mitu o (“anti-junaku”) Dionizu.

## ::NIETZSCHE, GIRARD IN (PRED)METAFIZIČNA TRADICIJA

Za Nietzscheja se problem evropske kulture začne s sokratsko zapuščino, ki “intelektualizira spoznanje” ter ga vzpostavlja v kontekstu metafizične dihotomije med imanentnim in transcendentnim; manj vrednim čutnim in duhovno-presegajočim – kot edinim kriterijem avtentičnega spoznanja. Sokratsko filozofsko tradicijo je Nietzsche nadalje smatral za “poskus, kako spraviti moralne vrednote do prevlade nad vsemi drugimi: da bi bile vodnice in sodnice ne samo življenja, temveč tudi 1. spoznanja, 2. umetnosti, 3. državnih in družbenih prizadevanj” (Nietzsche, 2004: 165). Lahko bi rekli, da se je v tem zgodovinskem snutju po Nietzschejevo zgodilo, da je svet metafizične “idealitete” postal merilo vsega; tako v etičnem kot epistemološkem smislu.

Nietzsche je s tem v zvezi pisal o fanatizmu, “s kakršnim se je vsa grška misel vrgla na umnost kot izraz neke stiske ali nevarnosti; imeli so samo eno izbiro: bodisi propasti ali biti *absurdno umni*” (Nietzsche, 1989: 21). Za kaj je torej šlo pri tem prehodu iz *mythosa* v *logos*?

Stara mitologija je bila v očeh nosilcev sokratske tradicije<sup>1</sup> “infantilna”, saj ni bilo neke umne urejenosti ali stanovitnosti, temveč je vladala mnogoterost, naključnost in moralna dvomljivost. Tako tudi Platon bogove “ljudskih religij”

<sup>1</sup>Čeravno je sokratska tradicija še posebno razvila “filozofsko religijo”, pa je treba obenem pripomniti, da pri nekaterih vprašanih umne urejenosti veselja in narave Platon “črpa iz zamisli, ki so bile v zraku že dolgo pred njegovim časom. Diogen iz Apolonije, na primer, je predložil smotrnostni dokaz o vrhovnem Umu na zelo podoben način, kot je storil Platon v *Fajdonu*” (Charlesworth, 2011: 29). Podobno bi lahko snutj filozofskega pristopa k religiji pripisali že kakšnemu Ksenofanu (prav tam: 30).

opredeljuje v luči njihove nezadostnosti, antropomorfnosti, zapadle moralnosti in nestanovitnosti (Država, 364–367). Kot odgovor na “dvomljive” arhaične bogove, Platon daje filozofiji nalogo “demitologizirati tradicionalno mitologijo in jo nadomestiti z resnično, racionalno osnovano teologijo.” (Charlesworth, 2011: 28) Izhajajoč iz slednje, pa je nesmiselno govoriti “o različnih metamorfozah bogov, saj je Bog nesoven in se ne more spreminjati; poleg tega je resnicoljuben in nas ne more varati.” (prav tam) Platon denimo zavrne pesniški govor o Zevsovem dajanju deleža dobrega ali zla, saj je Bog v celoti dober in potemtakem ne more biti vzrok zla (Država, 379a–380d).

Rene Girard pa proces “demitologizacije” oz. prehoda v “dobo logosa” povezuje predvsem z vprašanjem nasilja, okoli katerega sicer gradi svojo filozofsko–antropološko razumevanje arhaičnih in pa tudi sodobnih kultur. Za arhaične mitologije je bilo po Girardovo značilna prikrita pripoved o nasilju oz. ustanovnem umoru, ki je vzpostavil in utemeljeval neko skupnost. Natančneje, po Girardu gre pri mitu za nekakšno “igro preobrazb”, pri kateri gre za prikrivanje in postopno brisanje sledi kolektivnega nasilja, ki pa se ga – ob pozornem branju in interpretaciji – še vedno da izslediti (Girard, 2011: 102).

Razvoj mita naj bi imel tako težnjo, da postopoma zabriše vse sledi nasilja oz. da to postaja nesprijemljivo. In že *onkraj mita*, pri Platonu, je razvidna eksplicitna namera, da “bi odstranil mitološko nasilje” (prav tam). Glede Kronosa, boga časa, ki požre svoje otroke, Platon denimo zapiše, da njegovih “dejanj in njegove usode, ki mu jo je pripravil sin, ne bi smeli, tudi ko bi bilo vse resnično, na lahko in v tej obliki pripovedovati nespametnim in mladim ljudem, temveč bi bilo bolje molčati o njih.” (Država, 378a–b)

Platon naj bi skratka želel “cenzurirati” mitologijo oz. narediti “moralno diferenciacijo”, ki v mitološko pripoved vnaša red ter jo želi očistiti od sledov nasilja. Oziroma, kot o tem zapiše Girard:

“Homerjevi odlomki, ki jih je kritiziral Platon, kažejo zle vidike božanstva enako kot dobrodejne. Platon v želji po diferenciaciji ne trpi moralne dvoumnosti božjega. /.../ hoče izrecno cenzurirati mitologijo, jo odvrniti od njenih tradicionalnih tem. /.../ Jasno je, da ima Platon kot čistilec mitologije bližnje in daljne predhodnike, vendar so oni delali še na mitološki način; delovali so v okviru mitologije in tradicionalnega verstva; preoblikovali so mitološko pripoved. /.../ Platon nasprotuje ne samo pripisovanju vseh stereotipnih zločinov bogovom, ampak tudi pesniški obravnavi teh zločinov, zaradi katere ljudje v njih vidijo samo še manjše hibe, preproste lahkomiselnosti in banalne hudomušnosti.” (Girard. 2011: 106–110)

Težnja po očiščevanju sledov nasilja iz mitskih pripovedi se je po Girardu

kazala že pred Platonom, vendar se pri slednjem dovrši na način, da se mišljenje resničnega, dobrega in lepega loči od kakršne koli “moralne nepreglednosti”, ki je bila poprej lastna bogovom. Če kaj, Girard preko svojega filozofsko-antropološkega razumevanja nasilja nakaže, da gre pri “novi filozofiji” za opuščanje slabega, zla in dvoumnega v “arhaični metafiziki”, s čimer pa smo bližje – ideji resnično presegajočega, ki ga ne določajo človeške predstave. Ki je večno in nespremenljivo in po čemer vse spoznavamo kot bivajoče.

Nietzscheju pa takšno “napredovanje bogov” ni bilo po godu, ni se strinjal z moralističnim vzpostavljanjem umnih kriterijev, ki vežejo grški panteon na razlikovanje med resničnim *onkraj* in dvomljivim *tukaj*. Ko ima namreč ljudstvo svojega lastnega, še “necenzuriranega boga”, takrat še veruje v sebe ter v njem:

“časti pogoje, zaradi katerih je na vrhu, svoje vrline, – svojo slast na sebi, svoj občutek moči projecira v bitje, kateremu je potem lahko hvaležno za to. Kdor je bogat, je radodaren; ponosno ljudstvo potrebuje Boga, da bi mu žrtvovalo /.../ *Protinaravna* kastracija Boga v zgolj dobrotnega Boga je tu zunaj vseh želja. /.../ Nekoč je predstavljal kako ljudstvo, moči tega ljudstva, vse agresivno in moči željno v duši ljudstva: zdaj pa je samo še dobri Bog. /.../ Dejansko ni nobene druge alternative za bogove: ali so volja do moči – in tako dolgo so ljudski bogovi – *ali* pa so nemoč do moči – in tedaj so nujno dobri.” (Nietzsche, 1989: 284–285)

Z “očiščenjem” bogov se naj bi torej izgubljala avtentična izpovednost mitoloških karakterjev, ki jih dela samonikle ravno njihova čudnost in neokrnjeno hrepenenje po *celoti doživljanja*. Pretenzija umnega doseganja onkraj je le naivnost, bi rekel Nietzsche, resničnost je v stalnem spreminjanju in “vitalnosti postajanja”, ki se jo ne sme “obrezovati” s kakršnimi koli idejno-religijskimi posegi.

Po Nietzschejevo je bil takšen poseg, ki je okrnil neposrednost arhaičnih bogov ter začel zahodno zgodbo “nihilizma” – platonsko-krščanski. Krščanstvo<sup>2</sup> je imel celo za nekakšno dopolnitev vsega tistega, kar se je sicer prej začelo že s Parmenidom in predvsem sokratsko filozofsko tradicijo, ki je v ospredje postavila um ter kriterij resničnega spoznanja vezala na onkraj-bit, “svet čutnega”

<sup>2</sup>Glede Nietzschejeve kritike krščanstva je potrebno izpostaviti, da naš filozof “po eni strani nastopa proti Jezusu, potrjujoč Dioniza, ko govori o ključnosti odnosa do trpljenja, o poganski afirmaciji tuzemskega. Na drugih mestih se postavi za Jahveja in proti Jezusu, ko govori o zdravi ljubosumnosti močnega starozaveznega boga in proti Jezusu kot na torelanco zreduciranemu, ali še bolj grobo, Jezusu kot kastriranemu Jahveju. Na tretjem, nemara najosupljivejšem mestu v *Antikristu* se odločno postavi proti Pavlovem Jezusu in za Jezusa kot Budo na neindijskih tleh. Tu je še posebej v igri vse to, o čemer smo pisali doslej, namreč problem morale.” (Lozar Mrevlje, 2014: 117)

pa zapostavila ali ga – pogojno rečeno – razglasila za nizkotnega. Nietzsche je tako v krščanstvu videl dediščino do tu-svetnega zapostavljajoče idejnega sistema, ki ga je postavil ob bok platonizmu: “krščanstvo je platonizem za ljudstvo” (Nietzsche, 1988: 101).

Sokratska dediščina, združena s krščanstvom, je po Nietzschejevo sčasoma tako doprinesla do “zakoličenja” trojnega instinkta; 1) črede proti močnim in neodvisnim, 2) trpečih in neuspešnih proti srečnim ter 3) povprečnih proti izjemam (prav tam). Zgodba evropske zgodovinsko-idejne genealogije morale je v resnici po Nietzschejevo zaznamovana s koristjo črede, zaradi česar je “bridkost vseh višjih, redkejših ljudi v tem, da jim vse, kar jih odlikuje, prihaja v zavest z občutkom pomanjšanja in obrekovanja.” (prav tam: 167)

V krščanstvu, ki naj bi izšlo iz judovskega “resentimenta preganjanih”<sup>3</sup>, je Nietzsche videl “gibanje”, ki se je postavilo *proti življenju*<sup>4</sup>, “na stran vsega šibkega, nižjega, ponesrečenega, iz *oporečništva* ohranitvenim instinktom močnega življenja je napravilo ideal; pokvarilo je sam um duhovno močnih narav, ko je učilo najvišje vrednote duhovnosti občutiti kot nekaj grešnega, zapeljivočega, kot *skušnjavo*.” (Nietzsche, 1989: 274) Nietzsche je v krščanstvu prepoznal to, kar pa je po Girardu ravno njegova odlika; da je izšlo iz šibkosti in se tudi postavilo na njeno stran. Vendar o Girardovem pogledu nekoliko kasneje.

## ::NIETZSCHEJEV PHARMAKON ZA “METAFIZIČNI NIHILIZEM”

Nietzscheju gre za obratno<sup>5</sup> gibanje, stran od metafizične zapuščine, in stran od krivde in kazni. Njegov *pharmakon*<sup>6</sup> za “bolešno” zapuščino sokratsko-krščanske tradicije je volja do moči, ki ni “onstran dobrega in slabega” (Nietzsche, 1988: 242), temveč je “onkraj dobrega in zla: je onkraj nerazdružne dvojice dobre umnosti in zlobne telesnosti (meta-fizike), onkraj zgodbe platonizma

<sup>3</sup>Židje, to svečeniško ljudstvo, ki si je znalo ob svojih sovražnikih in zavojevalcih priskrbeti zadoščenje samo z radikalnim prevrednotenjem njihovih vrednot, torej z aktom najduhovnejšega maščevanja. Samo ta način je bil primeren svečeniškemu ljudstvu.” (Nietzsche, 1988: 223)

<sup>4</sup>Potrebno je tudi poudariti, da je Nietzschejevo apriorno povezovanje krščanstva z dediščino sokratskega “primata uma” in zapostavljanja čutnosti, problematično z več vidikov. Glavni je morda ta, da krščanski nauk o *učlovečenju večnega Logosa* (Kristusa) v resnici pomeni ravno absolutno afirmacijo človeka v njegovi zemeljski konkretnosti. Potrditev tega, da je vse, kar je Bog ustvaril – dobro. Sledeč temu vidiku, bi bilo moč krščanstvo, nasprotno od Nietzschejevega pogleda, razumeti ravno kot religijo *pritrjevanja svetu* in ne nekakšnega ontološkega dualizma.

<sup>5</sup>Nietzschejev predsokratski zgled je bil predvsem Heraklit, v katerem je videl nekakšnega “preroka postajanja”, ki je učil, da je vse v nenehnem spreminjanju oz. nestalnosti.

<sup>6</sup>Grška beseda *phármakon* je pomensko zelo bogata in tudi kontradiktorna; označuje namreč lahko zdravilo, strup in tudi grešnega kozla. Kot bo pokazano v razpravi, je Nietzschejevo zdravilo ravno Girardov grešni kozel.

in hkrati njun prairizvir. /.../ Dobra, ontološko dobra volja do moči [je] tista, ki je že sama ‚srečno organizirana‘, ki lahko ustvarja iz preobilja moči.” (Lozar Mrevlje, 2015: 95) Duh volje do moči živi v nadčloveku, v tistem, ki *si upa*. Ki si upa kot alfa in omega zastaviti, da “vse težko postane lahko, vsakršno telo plesalec, vsakršen duh ptič: in resnično, to je moj alfa in omega!” (Nietzsche, 1999: 267)

Ne nazaj, volja do moči (*Wille zur Macht*) mora po Nietzscheju stremeti naprej, proti cilju, ki se mu reče *Übermensch*, nadčlovek, dokončno osvobojen *Sklavenmoral*, ki stremi po *Selbstüberwindung*, samo-preseganju. “Ne ‚človeštvo‘, nadčlovek je cilj!” (Nietzsche, 2004: 546) Ta je nad vsemi partikularnostmi, presegajoč resentment in razpetost. Nadčlovek ne zapade “dekadentni volji morale”, saj slednja predstavlja zgolj nekakšen odmik od “nedolžnosti nastajanja” tukaj in zdaj (Stres, 1998: 237).

Kje pa se dogaja ta afirmacija, polet sebstva, ki ga ne zavezujejo okviri, temveč jih nenehno premika? Predvsem v umetnosti, ki je “prva in najvišja naloga ter metafizična dejavnost *par excellence*. Je veliki stimulans življenja, eksplozivnost, kaotičnost, praznik, orgija ter prekinitev identičnosti, medtem ko znanost le ureja tisto, kar je bilo narejeno.” (prav tam: 244–245)

Volja do moči doseže svoj *mysterium tremendum* prav v umetnosti, s pomočjo katere je možno po Nietzschejevo preseči zapuščino sokratsko-krščanske tradicije, ki je naredila življenje “hladno, previdno, zavestno, brez nagona” (Nietzsche, 1989: 21–22). Nasprotno pa se po Nietzscheju umetnost zapiše nagonu kot počelu ustvarjalnosti in sreče, vsemu tistemu, kar presega dekadenco slabotnega: “dokler se življenje *vzpenja*, je sreča enaka nagonu.” (prav tam)

Če je torej Nietzsche v sokratski tradiciji grštva in “nihilističnih” religijah uvidel do življenja zanikajočo tendenco, pa je v mitskih podobah arhaičnega grštva uvidel duha prave umetnosti; še neokrnjenega panteona, ki ga poganjajo ravno dvoumnosti in nasprotja. Umetniški duh, ki bi ponudil rešitev za “dekadenco čredne morale”, je med drugim iskal v “božjem tandemu” Apolona in Dioniza<sup>7</sup>, ki razkriva tudi Nietzschejevo zaznamovanost s Schopenhauerjevo filozofijo. Ne le v razumevanju volje kot *Ur-Eine* (pra-enege), temveč v tem,

<sup>7</sup>Protipostavljanje Apolona in Dioniza temelji na romantični simbolno-spekulativni razlagi grške mitologije, ki je božji dvojec razumela “izhajajoč iz starega, iz filozofije prevzetega metafizičnega nasprotja med duhom in čutnostjo. /.../ Drugače Nietzsche. Tudi zanj je Apolon svetel bog, toda v njegovi sijajni svetlosti hkrati razbira boga upodabljačo moči in principa individuacije, torej upodabljanja in predstavljanja, sanjskega sveta podob, videza, neškodljive oziroma nezle prevare na eni strani ter artikulacije, členitve, reda na drugi. Nasprotno je temni Dioniz tisti bog, ki se postavlja po robu principu individuacije, bog opoja, ekstaze, nereda, pa tudi bolečine in trpljenja, ki ju povzročata uposameznjenost in trganje iz nje, skratka, bog vrnitve k pra-enemu.” (Snoj, 2010: 108) Predvsem grška tragedija je bila (tudi) za Nietzscheja nekakšno uravnoteženje obeh vidikov, apoliničnega in dionizičnega.

da sta protipostavljena Apolon in Dioniz<sup>8</sup> v resnici “predstava in volja v grški opravi” (Nussbaum, 1991: 93).

Nietzsche se je kasneje v *Poskusu samokritike* sicer deloma oddaljil tako od Schopenhauerja kot od Kanta in se pomaknil bolj k psihološki<sup>9</sup> razlagi volje, ki jo je “Nietzsche sicer izrecno začel prakticirati že kmalu po *Rojstvu tragedije* in z njo preobraziti besednjak schopenhauerjanske volje v besednjak volje do moči” (Snoj, 2010: 109). “Psihologizacija” para Apolon-Dioniz “pravzaprav prihaja na plan od prvega stavka *Rojstva tragedije* naprej, in sicer *prek njunega prevoda v pojma ,apolinično‘ in ,dionizično‘.*” (prav tam: 109–110) Oba vidika, tako apolinično kot dionizično, je Nietzsche videl kot “prvinski težnji človeške psihike, kot *Triebe*, ,nagoná‘ oziroma ,instinkta‘ ali ,moči” (prav tam).

Nietzsche je sčasoma začel opuščati obravnavani božji dvojec, prelom pa se zgodi predvsem z delom *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), v katerem se nasprotstveno razmerje apolinično-dionizično ne pojavlja več: “Ostaja le še dionizično, ki se pri Nietzschejevem Zaratustri začne nanašati na mišljenje postajanja in na potrjevanje – zoper krščansko zanikovanje – življenja. In ostaja Dioniz proti Križanem, različnost smisla njunih trpljenj, pri Kristusu, z njegovo smrtjo na križu, zavrnitev, pri Dionizu ,*obet življenja.*” (Snoj, 2010: 111)

Oziroma kot je o “antagonizmu” med Dionizem in Križanim zapisal sam Nietzsche:

“Dioniz proti Križanemu: tu je nasprotje. Ne razlika glede martirija – samo da ima drugačen smisel. Življenje sámo, njegova večna plodnost in vračanje pogojuje muko, razdejanje, voljo do uničevanja. V drugem primeru velja trpljenje, ,Križani kot nedolžni‘, kot ugovor temu življenju, kot obrazec njegove obsodbe. Uganemo: problem je smisel trpljenja: ali krščanski ali tragičen. V prvem primeru velja kot pot k sveti biti; v drugem velja bit za zadosti sveto, da opraviči še celo neznansko trpljenje: v ta namen je zadosti močan, poln pobožujoč; kristjan zanika še tako srečno usodo na zemlji: je šibek, reven, zadosti razdedinjen, da v vsaki obliki še trpi življenje. Bog na križu /.../, namig naj se ga odrešimo; na koščke razsekani Dioniz je *obet življenja*: večno se na novo rojeva in se vrača iz razdejanja.” (Nietzsche, 1991: 570)

<sup>8</sup>Italijanski filozof Giorgio Colli se ne strinja s klasično protipostavitvijo Apolon-Dioniz, saj po njegovo, če zelo strnemo, kot prvo “bog opoja in ekstaze ni samo Dioniz, ampak tudi Apolon; in drugič, oba bogova sta lahko – in v smeri, ki pelje k rojstvu modrosti, tudi sta – sovražna do človeka.” (prav tam: 112). Nadalje pa je po Collijevo odsev skupne korenine obeh bogov *bogoblaznost*. “Apolon je kot bog vedeževanja, kakršen se pojavlja v delfskem preročišču, najprej in predvsem bog blaznosti, saj od njega prihaja vedeževalsko blazenje ter z njim blodenje in opoj; ekstaza kot entuziazem: biti-iz-sebe kot biti-v-bogu.” (prav tam: 113)

<sup>9</sup>Nietzsche je v kontekstu tega obrata k psihološki interpretaciji slednjo interpretiral kot “morfologijo in *razvojni nauk volje po moči*” (Nietzsche, 1988: 30).



\* \* \*

Do sedaj smo vsaj nekoliko razjasnili Nietzschejev “anti-nihilizem”, zaradi česar pa smo ga morali najprej postaviti v kontekst zgodovine metafizike, krščanstva, volje do moči, navezujoč se na grški panteon, kjer prav Dioniz oz. dionizično simbolizirata “neusahljiv” vir vitalnosti in življenjskega obeta. Sedaj pa se zazrimo v Girarda, ki ponuja drugačen pogled na Dioniza in celotno mitološko tradicijo. Pogled, ki kontekst Nietzschejeve volje do moči povezuje s tem, čemur pravi *mimetična želja*.

## ::NASILJE IN SVETO V GIRARDOVI TEORIJI MIMETIČNE ŽELJE

Girard v svoji filozofski antropologiji dojema človeka predvsem kot hiper-mimetično bitje, ki mu je tako lastno posnemanje in primerjanje. Podobna ideja se je sicer pojavila že veliko prej; Aristotel<sup>10</sup> je denimo v *Poetiki* (2012) človeka od drugih živih bitij razločil po njegovi posnemovalni naravi. *Mimesis* je po njegovem človeku lastna že od otroštva, vzpostavlja pa tudi njegovo nadrejenost nad drugimi živimi bitji, saj posnemanje pomeni hkrati učenje in napredovanje (Palaver, 2011: 43).

Posnemanje (gr. μίμησις, *mimēsis*<sup>11</sup>) pa je po drugi strani tudi tista človeška razsežnost, ki nam pomaga razumeti nasilje v človeški zgodovini in sedanjosti. Po Girardu je ravno *mimetična želja*<sup>12</sup> kot želja po posnemanju tista, ki nas “nezavedno povezuje od začetkov človeštva in česar si nismo hoteli doslej priznati.” (Kovač, 2006: 220) *Mimesis* pa je po njegovem tudi vir nasilja, saj povzroča situacije, ko “*želje niso več usmerjene, ampak si želeči želi zelenega, zeleni želečega itd. V takšnem vsestranskem kaosu, ki je izgubil sleherno orientacijo, nihče – in nič – ni več varen pred nikomer in pred ničimer. Kakor v vrtincu začne nasilje naraščati vse do mere, ko postane neobvladljivo, ko iz njega ni več*

<sup>10</sup>Platon posnemanju ni kaj preveč zaupal, saj je bilo zanj čutno le posnetek večnih idej in ne resnično bivajoče. Posnemanje, denimo v upodabljalnih umetnostih, je bilo tako po njegovo dvojno posnemanje – posnemanje posnemanja (Reale, 2002: 149–151). Do neke mere je Platon posnemanje videl kot dobro v idealni državi, v kateri poezija o herojih in dobrih bogovih spodbuja ljudi k posnemanju njihovega zgleda in vrlin (Palaver, 2011: 44–45).

<sup>11</sup>Girard načeloma razlikuje med *mimesis* in *imitatio*. Če slednje referira na reprezentacijo (govora, jezika ali vedenjskih vzorcev), pa *mimesis* cilja na rivalska razmerja in pridobitno oz. izključevalno posnemanje.

<sup>12</sup>Mimetična želja je po Girardu namreč v osnovi trikotna, kar pomeni, da je želja – posredovana. Želeči pri drugem vidi, česa si želeči, zaradi česar do konflikta ni več daleč, saj se za isti objekt-želje potegujeta dva rivala. Kljub temu pa to še ni začetek konflikta, do njega vodi nek *skandalon*, pohujšanje. Šele slednje “nagne ljudi, da se sprejo za en sam predmet. Prva kretanja proti predmetu sproži posnemanje drugih – in to posnemanje opogumi prvo kretanje, ki hoče svoje dejanje dovršiti. Razvije se prepir.” (Kovač, 2006: 221)

*mogoče izstopiti, in potisne skupnost na rob propada.*” (Petkovšek, 2011: 15)

Povedano drugače, po Girardu je človek, katerega “prečloveško” je ravno njegov *hipermimetizem*, in zaradi katerega se je skozi vso zgodovino loteval rivalskih spopadov, moral iznajti način, kako preživeti, kako se spopasti z demoničnim in obtoževalskim v sebi. Odgovor se je zgodil v obliki pojava grešnega kozla oziroma žrtvene sprave. Ta rešilni mehanizem se pojavi v zadnjem stadiju vrtinčastega nasilja, ko že kaže, da bo to dokončno uničilo vse pred seboj. Žrtvena sprava tako pomeni zaobrnitev kolektivnega nasilja proti posamezniku, ki mu naprtijo krivdo za nastalo situacijo. Povedano še drugače, je nekakšen “avtomatski mehanizem”, ki preprečuje, da bi se družba utopila v nasilju (Girard, 2013: 67).

Pri logiki grešnega kozla gre za združitev “vseh nasproti enemu samemu. Takrat pride do uboja ali do izgnanstva ožigosanega posameznika. Skupina se združi, sestavi in nato znova pomiri. Pri teh dogodkih opazimo dvojje. Prvič: žrtev je predstavljena kot edini krivec za spor. Drugič: ker je njeno preganjanje, izgnanstvo ali pa smrt združila vse ostale ljudi, ima žrtev zasluge za spravo.” (Kovač, 2006: 222) Grešnega kozla nahujšana množica določi predvsem na podlagi nekega žrtvenega znamenja, neke izstopajoče lastnosti, zaradi katere postane nekdo “bolj verjetna” žrtev. Lahko gre za hibo, uspešnost, bolezen, skratka, neko izstopanje.

Med “verjetnimi kandidati” pa je Girard izpostavil predvsem “vojne ujetnike, sužnje, majhne otroke, neporočene odrasle in hendikepirane. Je torej možno zaznati vsem skupno lastnost? Na prvi pogled gre za ljudi, ki so zunaj ali pa na obrobju družbene strukture” (Girard, 2013: 12–13). Pri ugotavljanju logike izbire grešnega kozla je Girard, kot rečeno, razbiral na temelju analize bodisi literarnih bodisi mitskih pripovedi. Eden od bolj jasnih primerov iz grške mitologije je denimo Ojdip; njegova “telesna okvara, njegova preteklost izpostavljenega otroka, njegov položaj tujca, povzpetnika, kralja, zaradi vsega tega je prava zbirka žrtvenih znamenj.” (Girard, 2011: 49)

Po umoru okrivljenega za kolektivno nasilje, se drhal navidezno pomiri. Žrtev je pripomogla k vzpostavitvi kolektivne sprave, saj je množica uspela svoj gnev usmeriti proti okrivljenemu. Zaradi “učinka sprave” pa posledično pride do tega, da dogodek žrtvovanja postane dogodek odrešenja, drugače rečeno, postane “hrbtenica simboličnega reda, središče pomena (fr. *Centre de signification*), ki skupnosti prinaša razlike, red, zmožnost razlikovanja” (Petkovšek, 2011: 16).

Še ena posledica tega dogajanja: žrtev postane *post festum* divinizirana, mit pa je po Girardu pripoved o ustanovnem umoru (žrtveni spravi). Vendar “učinek žrtvene sprave” deluje le za neko obdobje, nato pa se razmerja lahko ob ponovitvi mimetičnih kriz ponovno zaobrnejo v nasilje. Povedano na

kratko, obredno žrtvovanje je bila po Girardu stalnica arhaičnih skupnosti, ki so na ta način zagotavljale svoje preživetje. Obredno žrtvovanje je v skupnosti zagotavljalo mir in varnost (prav tam).

\* \* \*

Po Girardu je dionizično voljo do moči moč razumeti ravno kot rivalsko tendenco *primerjanja in prisvajanja* in ne toliko prekipevajoče ustvarjalne sle. Logika dionizičnega je ravno logika mimetične želje (MacCormac, 2013: 10). Dionizično je tako nekakšna metafora zgodbe, ko si "želeči želi zelenega", saj se nebrzdana "kreacija moči" v končni fazi ne ustavi pred ničimer – ko je logika moči glavna, je kolektivno nasilje izraz njegove ne-moči, "prekipevajoče kreacije".

Kako pa se to kaže na primeru mita o Dionizu? Kot že rečeno, je sled kolektivnega umora v mitskih naracijah različno razvidna; bodisi je nazorna bodisi je zakrita. Za kontrast med tema dvema možnostma, v ospredje najprej postavimo mitski pripovedi o Zevsu in Dionizu, Nietzschejevemu "junaku"<sup>13</sup>. V slednji je kolektivni umor razviden, zaradi česar je Dioniza "hvaležno" postavljati ob bok Križanemu. Pa dajmo besedo Girardu, najprej zgodbi o rojstvu Zeusa:

"Bog Kronos požre vse svoje otroke in išče zadnjega novorojenca, Zeusa, ki ga je mama Rea skrila pred njim. Kureti, strašni bojovníki, skrijejo dojenčka tako, da okoli njega naredijo krog. Ker je malega Zeusa groza, kriči, kriki pa bi lahko očetu nakazali, kje se skriva. Da bi preglasili njegov glas in zavedli požiralskega velikana, Kureti rožljajo z orožjem. Zganjajo čim večji hrup in so grozeči, kot le morejo biti. Bolj ko je otroka strah, bolj rezki so njegovi kriki in bolj se morajo Kureti, da bi ga zavarovali, vesti tako, da povečajo njegov strah. Skratka, bolj ko so videti strašni, bolj so videti zaščitniški in učinkovitejši varuhi. Videti je, kot da bi otroka obkrožili, da bi ga ubili, v resnici pa se tako vedejo, da bi mu rešili življenje." (Girard, 2011: 100)

<sup>13</sup>Potrebno opozoriti, da ima Nietzsche pred očmi dva Dioniza: "Prvi je Bakh, bog vina in orgiastičnega kulta, za katerega po antičnih pričevanjih ni bila značilna le spolna razbrzdanost, ampak so bili čistilci in predvsem čistilke tega boga, tako kot na primer v Evripidovih *Bakhab*, v besnilu božanskega opoja tudi zmožni raztrgati vse, kar jim je prišlo na pot. Drugi Dioniz pa je Zagrej, ki so ga po orfičnem mitu razkosali Titani, tako da je od njega ostalo samo srce, iz katerega ga je potem vnovič spočel Zevs – bog elevzinskih misterijev, ki je sam doživel razkosanje in vnovično rojstvo. /.../ vez med ekstatikama Dioniza Bakha in Dioniza Zagreja vzpostavlja moment zrenja, ki je v misterijski duhovnosti drugega Dioniza postal nič manj kakor 'spoznanje' /.../ ki *ne zahteva ubesedenja*. Zahteva ga apolinična ekstaza." (Snoj, 2010: 113)

Girard ugotovi, da je, kot rečeno, kolektivno nasilje sicer odsotno, vendar pa je njegovo sled moč razbrati na podlagi številnih ključev. Spet Girard:

“Položaj okoli otroka je jasen, gre za oblikovanost in vedênje, ki sta značilna za kolektivni umor, ki nam ga prikličejo v spomin Kureti. Kaj drugega bi si lahko predstavljali ob teh divjih krikih in orožju, ki ga razporejeni v krogu vihtijo v smeri proti nemočnemu bitju? /.../ Mimika Kuretov in prestrašen odziv otroka tako kot lažna igra Asov ali samomor Aztekov ne bi mogli bolj spominjati na dramo, ki statistično gledano prevladuje v svetovni mitologiji.” (prav tam)

Najprej je potrebno spomniti, da je mit o rojstvu Zevsa po Girardu že primer bolj “sodobne mitologije”, kar pomeni, da v resnici ta mit skuša izrazito skrivati sledi žrtvenega nasilja. Zavaljo odstranjevanja nasilnega prizora, obravnavana pripoved skupini morilcev pripiše vlogo “zaščitnikov”, v čemer Girard vidi vzporednice še z nekaterimi drugimi<sup>14</sup> miti, v katerih ima kolektivni umor, “prikazan kot neresničen, enake posledice, kot če bi bil resničen. V grškem mitu pa nima nikakršnih posledic. Zevsovo dostojanstvo ni kompatibilno z njegovo smrtjo, ki jo zagrešijo Kureti. Tudi v tem primeru predpostavljam, da mora obstajati zgodnejša različica tega mita, ki bi vsebovala kolektivni umor.” (prav tam: 101)

Skozi čas in posredovanje mitov se je vse bolj zgubljala nasilna narava določenih akterjev, v tem primeru Kuretov, vloga nasilnika pa je vse bolj pripisana izključno Kronosu. Obravnavani mit je skratka že napredoval, priče “smo določeni delitvi na *dobro* in *zlo*: moralni dualizem se pojavi hkrati z izbrisom *kolektivnega* nasilja.” (prav tam) Še drugače, sčasoma se pojavi nova “verska občutljivost”, o kateri ne bi imel Nietzsche za povedati nič dobrega. Če je torej zgoraj omenjeni mit v znamenju zakritega nasilja, pa to ne velja za tistega o našem “anti-junaku”, Dionizu. Pri slednjem gre tako za nekakšno anti-teleologijo, saj kolektivni umor ni izbrisan, še več, usmerjen je proti božjemu otroku:

“Da bi Titani<sup>15</sup> pritegnili mladega Dioniza v svoj krog, stresajo nekakšne ropotulje. Otrok, očaran nad čudovitimi predmeti, se napoti proti njim in pošastni krog se sklene okoli njega. Titani družno umorijo Dioniza, potem

<sup>14</sup>Predvsem se navezuje na skandinavski mit o Baldru, kjer njegovo neranljivost in brezhibnost preizkušajo Asi (njegovih tovariši) tako, da vanj mečejo stvari in ga udarjajo z mečem, toda *nič ga ne rani*. “Dogovor o neranljivosti Baldra je prikaz umora z golj spremenil v neškodljivo igro.” (Girard, 2011: 96)

<sup>15</sup>Po grški mitologiji so bili Titáni sinovi in hčere Urana in Gaje, boga vesolja in boginje zemlje. Titani so postali prvi bogovi in boginje.

ga spečejo in požrejo. Zevs, Dionizov oče, Titane zadane s strelo in sina oživi.” (prav tam: 102)

Sedaj lahko ugotovimo, da je za razliko od Kuretov jasno artikulirana vloga Titanov kot izvršilcev umora. Prav tako pa je sedaj oče, ki Titane kaznuje, postal zaščitnik (Eliade, 1996). Že znani antropolog Lévi-Strauss je pokazal, da je mitologija “igra preobrazb”, kar potrjuje tudi Girard, vendar slednji za razliko od prvega govori o “časovni puščici” takšnega dogajanja in opozori na nezadostnost strukturalistične analize mitov, ki spregleda dogodek kolektivnega umora, ki mu – tudi kadar je navzoče – ne pripiše posebnega pomena. On pa nasprotno meni, da je mitološki razvoj od titanske do kuretske oblike jasen – drugače rečeno, obstaja “*zgodovina* mitologije”, ki postopoma izbriše kolektivni umor oz. ga v prvi fazi preoblikuje v individualnega (Girard, 2011: 103).

\* \* \*

Nietzschejev junak, Dioniz Zagrej, je “bog, ki na sebi doživlja trpljenje individuacije in o katerem čudoviti miti pripovedujejo, kako so ga Titani kot dečka razkosali in ga zdaj ljudje častijo v tej podobi kot Zagreja: pri tem je nakazano, da je to razkosanje, pravo dionizično *trpljenje*, podobno premeni v zrak, vodo, zemljo in ogenj” (Nietzsche, 1995: 62). Zagrejevo tragično razkosanje pa je vodilo v upanje novega rojstva tretjega Dioniza, ki se mu obeta “hrumeča, vriskajoča pesem epoptov.” (prav tam) Obet Dioniza je obet večnega porajanja. Dioniz ima vitalno moč, ki ga vrača nazaj, notranji gon po biti. Ciklično se poraja, končno ga niti Titani ne morejo uničiti. Njegova volja do moči je neusahljiva. Na prvi pogled tako obstajajo vzporednice med Dionizem in Križanim vsaj kolikor zadeva mitološko naracijo, kolektivni umor in *vstajenje*, vendar pa gre pri enem in drugem za temeljno razliko, ki jo bomo spoznavali v nadaljevanju.

## ::GIRARDOV PHARMAKON: KRIŽANI KOT RAZKRITJE MIMETIČNEGA NASILJA

Girard v svojem tekstu *Dionysus versus Crucified* (1984) prepoznava v Nietzschejevi obravnavi Križanega in Dioniza bistroumni uvid v logiko kolektivnega umora. Nietzsche je po njegovem namreč prepoznal, da je pripoved o Dionizu v določenem smislu *enakovredna* Kristusovemu pasijonu (Girard, 1984: 819). Enakovrednost v tem, da skorajda ni “žrvovanjske religije” brez drame v središču, kar postavlja zgodbi o Jezusu in Dionizu ob bok številnim drugim, kar je številne pozitivistične antropologe ob koncu 19. stoletja in

kasneje pripeljalo do sklepa, da so religijsko-mitološke tradicije bolj ali manj istovetne. Čemur na prvi pogled vzporedno branje zgodb o razkosanju Dioniza in Jezusovega križanja pravzaprav pritrjuje, češ, tudi Dioniz je bil linčan s strani nasilne množice.

Vendar širši kontekst zgodbe pritrjuje drugačnim zaključkom. Po Girardovo je v obravnavanem mitu žrtev res Dioniz, vendar pa je v tem mitu hkrati bog tisti, ki je lahko obenem bodisi žrtev bodisi morilec; po Girardu (in tudi Nietzscheju!) še en dokaz nezavezanosti biblični moralistični drži. Kajti, "kadarkoli se prikaže Dioniz, je neka žrtev razkosana in požrta s strani morilcev." (prav tam: 822) Girard nadaljuje, da "glede na dogodek, ko je sam Dioniz žrtev, to še ne pomeni, da samo dionizično obsoja nasilje na način, kot je to razvidno v evangelijih. Za slednje je nepredstavljivo, da bi Jezus zaukazal 'sveto linčanje.'" (prav tam)

Girard pravzaprav na tem temelju loči med "dvema Nietzschejevima religijama": prvo, ki je poganska in dionizična religija večnega vračanja enakega in dionizičnega biti onkraj dobrega in zla, v kar spada tudi "pritrjevanje trpljenju", medtem ko druga vzpostavlja moralno dihotomijo dobro-zlo in zavrača nesmiselno trpljenje. Girard se tako celo čudi, da "Nietzsche obtožuje krščanstvo zavračanja nasilja, čeravno je klasični ugovor, da ga krščanstvo afirmira. Nietzsche se je dobro zavedal, da Jezus ni umrl kot kolektivna žrtev na način Dioniza, temveč proti njemu" (prav tam). Pravzaprav naj bi Nietzsche v Križanem videl celo "duh maščevanja"<sup>16</sup>, saj se je njegova kolektivna smrt "zoperstavila" vsem ostalim (MacCormac, 2013: 24).

Nasprotno pa se po Girardu prava kal maščevalnega obtoževanja skriva v dionizičnem, ki mu ne gre za resnico o žrtveni spravi, temveč za večno porajanje *onkraj dobrega in zla*. Girard v tem vidi "duha obtoževalca", ki pooseblja logiko izključevalne ter poblaznele mimetične želje, slednja pa si želi prisvojiti tudi tisto, kar ji ne pripada in pri tem ne izbira sredstev. Takšno željo pa je (do neke mere) možno istovetiti prav z dionizično voljo do moči, ki je onkraj etike ali metafizike, prav tako pa se ne ozira na problem nasilja ali mitološke "igre preobrazb", temveč si "kroji pravila po svoje".

<sup>16</sup>Po Nietzscheju se krščanska odpoved maščevanju še ne odrazi tudi v tem, da bi bilo *hotenje* po maščevanju preseženo. Prej nasprotno, čeravno je ne-maščevanje v krščanstvu res postalo nekakšna krepost, pa je po Nietzscheju s tem prišlo do ponotranjenega "duha zamere" (angl. *spirit of ressentiment*), ki je maščevanje zgolj predrugučilo v novo pritlehno obliko. Girard glede tega deloma pritrjuje Nietzscheju, hkrati pa je slednji po njegovem spregledal bistveno: da "duh zamere" ("šibko maščevanje") ni oče, temveč (če že) otrok krščanstva. Torej to, da je "ponotranjeno maščevanje" lahko vzniknilo le tam, kjer je bilo pravo maščevanje ukinjeno, kar pa se je po Girardu zgodilo ravno z vznikom krščanske civilizacije (Fraser, 2002: 147–148). Povedano še drugače, krščanstvu je uspelo maščevanje "raniti", ne pa ga nujno tudi dokončno uničiti. V resnici pa se je ponotranjeni "duh zamere" Nietzscheju (še) bolj upiral kot pravo maščevanje, zaradi česar je klical po Dionizu, ki prinaša zdravilo v obliki čistega, še "necenzuriranega" maščevanja (Girard, 2013).

\* \* \*

Če se za trenutek ozremo še v zgodovino, naj bi razreševanje kolektivnega nasilja z žrtveno spravo segalo kar okoli štirideset tisoč let nazaj ter zajemalo okoli 95 odstotkov človeške zgodovine (Petkovšek, 2011: 9). V logiko žrtvene sprave, pa je po Girardu dokončno posegel dogodek, ki je pustil odločilen pečat v zgodovini evropske religijsko-idejne tradicije: judovsko-krščanska Biblija in še posebno novozavezna pripoved o Jezusovi usmrtitvi. To, kar je po Nietzscheju na temelju poprejšnjega platonizma pripravilo strup evropski civilizaciji, jo je po Girardu ravno rešilo. Zakaj?

Če je bilo rečeno, da nasilje v religijsko-mitski naraciji poprej ni bilo razkrinkano, pa biblična naracija eksplicitno spregovori o nasilju na način, da se postavi na stran žrtve in razkrinka mimetično pohujšano množico, ki vpije "križaj ga!". To se po Girardu ni zgodilo ne prej, ne kasneje. Ta edinstveni dogodek naj bi pripomogel k razkrinkanju mimetičnega nasilja oziroma tistega "strašnega", čigar žrtev je sedaj postala sam Bog-človek. Girardovo stališče je torej, da ima Biblija "tendenco", da se postavlja na stran žrtve oz. jo ščiti pred nahujskano množico (Girard, 2003: 147). Evangelij je v tem smislu naravnost "prevratniški tekst", podobno pa bi se dalo govoriti tudi o drugih delih Biblije, denimo Psalmih, kjer gre za "izpoved preganjanega" in naslavljanje na zaščitniškega Boga. Girard postavlja drzno trditev, da je krščanska naracija nič manj kot *conditio sine qua non* evropske civilizacije, v kateri so šibki zaščiteni.

Še drugače, Nova zaveza zajame celotno "dogodje", ki je lastno stopnjujoči se mimetični krizi; od poglobljajočega se mimetičnega rivalstva, v tem primeru denimo med različnimi ločinami judovstva, *skandalona*, žrtvenih znamenj, stopnjujočega se mimetičnega nasilja in dokončno pohujšanja množice, ki zahteva smrt po krivem obsojenega. Biblija o tem spregovori na glas in ne postavi na zatožno klop žrtve, temveč pohujšano drhal, s čimer pa je logika mimetičnega nasilja razkrinkana. Po Girardu je tako možno govoriti o prehodu v novo, "kristično" obdobje, v katerem je razkrinkana laž "obtoževalca", pripravljena pa pot Parakletu (gr. *παράκλητος*, *paráklitos*, Sveti Duh), zagovorniku in tolažniku, razkrinkovalcu demoničnega pohujšanja in obtoževanja. Novozavezna pripoved o trpljenju Jezusa je nekakšen učbeniški prikaz kolektivnega nasilja, ki razkrije "človeškost žrtve" ter *par excellence* dekonstruira logiko žrtvene sprave oz. (ritualnega) umora grešnega kozla.

Kljub takšni religijsko-idejni revoluciji pa "arhaično" ni bilo enostavno ukinjeno, temveč se je začelo, v kolikor je človek ostal mimetično in rivalsko bitje, drugače odražati. Girard pa je bil vseeno prepričan, da naj bi bile sodobne družbe bolj varne pred mimetičnim nasiljem (Girard, 2013: 33), čeravno je ravno moderno družbo označil za nekakšno areno mimetičnega rivalstva, ki

pa se ne razplamti v nasilje, saj je tudi družba po svoje bolj odporna (Girard, 2003: 285).

Ergo, kdo je za Girarda *pharmakon*? Križani, ki ni klical k “svetemu linčanju”, temveč se je odpovedal sami volji do moči – ni terjal maščevanja, temveč je odpustil<sup>17</sup> tudi svojim preganjalcem: “Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.” (Lk 23, 24) S tem pa je postavil zgled novega, pozitivnega posnemanja (*Imitatio Christi*) in drže, ki je v nekem paradoksnem smislu ničejanska, saj v resnici želi preseči tudi “resentiment preganjanega” in pripomoči k prekinitvi cikla nasilja, ki je zarezan globoko v človeško zgodovino. Pravzaprav bi lahko v Križanem (kot Bogu, ki se “izprazni”) kot začetniku “šibke teologije”, videli antipod tako za novoveški *ego volo*, ki “hlasta” po volji do moči, kot v nekem smislu tudi za Boga tradicionalne metafizike, ki spregleda svojevrstno “moč v nemoči križa” (Vattimo in Girard, 2010).

## ::SKLEP

Dramatik Sofokles je v Antigoni *conditio humana* zajel z besedami: “Mnogo je strašnih stvari, ničesar pa ni, kar bi bilo strašnejše od človeka (*Polla ta deina kouden anthrōpou deinoteron pelei*)” (Sofokles, 1962: 332–333). Avstrijski zoolog Lorenz je to strašno lastnost videl kot zmožnost človeškega samouničenja (Petkovšek, 2014: 576). Dal je primer Pekinškega človeka, ki se je naučil ohranjati ogenj, pa je le-tega uporabil tudi “za sežiganje svojih bratov; ob prvih sledovih običajne uporabe ognja ležijo pohabljeni in sežgane kosti pekinškega sinantropa samega.” (Lorenz, 1998: 231)

To “strašno” pa po Girardu temelji v čisto preprostem dejstvu *človeške* hiperimitičnosti, ki se vali kot vse večja snežena kepa rivalske oz. izključevalne želje, dokler ne postane ogromna kotaleča gmota nasilja, ki terja pomiritev v obliki žrtvene sprave – od tod kultura in religija. Nietzsche bi dejal nasprotno, to strašno je ravno “duh metafizike”, ki nam je določil epistemološke kriterije dobrega in zla. Vendar pa v resnici ni bil tako oddaljen od Girarda.

Ko je namreč Nietzsche razglašal smrt Boga in ko je skozi usta blazneža razglašal, da smo ga umorili ljudje, je (ne)vede prišel do temeljnega uvida, da se je nekje zgodil *umor*. Kot drugo pa, da je ta umor storil nekdo z nekim razlogom. Prav tako bi lahko rekli, da nekdo postane Bog šele *po umoru*. Tudi

<sup>17</sup>“V odpuščanju se kaže vsa ostrina paradoksa, ki omogoča razumeti ‘*pharmakon*’, to je rešilno-v-apokaliptičnem. Odpuščanje je radikalno nasprotje ‘naravnemu elementarnemu zakonu’ in načelu polarnosti, ki človeštvo vodita v apokalipso. Odpuščanje je resnično takrat, ko odpušča neodpustljivo, to je, ko stori nekaj nemogočega; odpuščanje je, narediti nemogoče mogoče.” (Petkovšek, 2014: 590) Zaradi človekove nemoči, “da bi odpuščal v svoji moči”, je Paul Ricoeur v (radikalnem) odpuščanju videl “religijsko avro” (Ricoeur, 2000: 487), saj je odpuščanje “božje-v-človeškem”. Izraža pa, da je *nekdo* vreden več kot njegova *dejanja* (prav tam: 642).



Nietzsche je prepoznaval nasilje v mitu, to, denimo, kako so mladega Dioniza razkosali Titani. Vendar se ni pustil odgnati, v grškem mitu (in tragediji) je prepoznaval neko celovitost, odsotnost cenzure, voljo do moči. Pravzaprav je ravno prisposoda dionizičnega postala njegova “zastavonoša” v borbi proti Križanemu kot poražencu in *zadnjemu kristjanu*. Za njim, tako Nietzsche, le še *Sklavenmoral* in pred njim zgodovina metafizike, ki je ubila vsakršno voljo do moči.

Mitsko razpoloženje je Nietzscheju odgovarjalo. V njem je zaslutil avtentičnost, ki torej še ni imela pretenzije po *jasnem razločevanju*. Mitsko videnje še ni zapadlo “dialektični puščobi”, v njem so si bogovi še upali biti *blazni*. Drugače Girard, po njegovem miti predvsem skrivajo tisto, o čemer bi morali kričati. Njihova logika je ne-logika nasilja, o katerem sicer spregovorijo, vendar ne povedo, za kaj pri vsem skupaj gre. Drugače rečeno, po Girardu “miti drugega prikazujejo kot krivca, ki ga lahko obtožim in nanj preložim krivdo za nasilje v skupnosti; temeljijo na toženju, na obtoževanju.” (Petkovšek, 2013: 385)

V mitski naraciji Girard najde predvsem sled nasilja, kar ga popelje na pot ugotavljanja, iz kje izvira “vse to strašno”. Že v prvem delu naloge je bila predstavljena Girardova interpretacija prehoda v sokratsko filozofijo, ki se je hotela znebiti dvoumnosti mitskih božanstev. V ozadju naj bi bila tendenca ali celo “teleologija” mitov, da so sčasoma vse bolj zakrivali ali odstranjevali zlohodne in nasilne elemente ter se čistili. Osvobajali “navlake”, ki pa je po Nietzschejevo ravno ključna zgodba, ki ne podlega “moralni dihotomiji” oz. novi umnosti, ki hoče razvodeneti “zdravilni strup” arhaičnega.

Nietzsche se ne bi pustil zapeljati, treba je slediti volji do moči, ki jo “pooseblja” dionizično, četudi gre pri tem na neki način le za zadnji krik (zgodovine) metafizike. Če je Nietzschejeva dionizična volja do moči (kot neobrzdana mimetična želja!) po Girardu tisti *pharmakon*, ki je pravzaprav grešni kozel, pa sam vidi drugo rešitev. Resnično zdravilo je po njegovem samo-preseganje, ki ga pooseblja Križani. Slednji je na križu odpustil celo svojim preganjalcem ter se docela odpovedal ne samo pravemu maščevanju, temveč v resnici tudi “duhu zamere”, ki pa ga je preziral tudi Nietzsche. Girard in Nietzsche imata več skupnega, kot se sprva zdi.

## ::LITERATURA

- Aristoteles. (2012): *Poetika*. Ljubljana: Študentska založba.  
 Charlesworth, M. (2011): *Filozofija in religija: od Platona do postmodernizma*. Ljubljana: KUD Logos.  
 Eliade, M. (1996): *Zgodovina religioznih verovanj in idej*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.  
 Fraser, G. (2002): *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*. New York: Routledge.  
 Girard, R. (1984): “Dionysus versus the Crucified.” V: *French Issue*, 99 (4), str. 816–835.

- Girard, R. (2003): *Things Hidden Since the Foundation of the World*. New York: Continuum.
- Girard, R. (2011): *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Girard, R. (2013): *Violence and the Sacred*. London: Bloomsbury Publishing.
- Kovač, E. (2006): "Rene Girard. Od romantičnih laži do krute resničnosti." V: Girard, R.: *Gledam Satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos, str. 219–223.
- Lorenz, K. (1998): *On Aggression*. New York: Harcourt.
- Lozar, M., J. (2014): "Nietzschejeva filozofija religije." V: *Anthropos*, 1–2, str. 107–120.
- Lozar, M., J. (2015): *Nietzsche skozi nihilizem*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- MacCormac, J. (2013): *Saved from salvation : Friedrich Nietzsche in the work of René Girard* (master thesis). Halifax: Saint Mary's University.
- Nietzsche, F. (1988): *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale: polemični spis*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (1989): *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (1995): *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija.
- Nietzsche, F. (1999): *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2004): *Volja do moči: poskus prevrednotenja vseh vrednot: iz zapuščine 1844/1888*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2005): *Človeško, prečloveško: v spomin Voltairu ob obletnici njegove smrti 30. maja 1778*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nussbaum, M. (1991): "The Transfigurations of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus." V: *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 1 (2), str. 75–111.
- Palaver, W. (2011): *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Petkovšek, R. (2011): "Grešni kozel' – ključ do razumevanja človeške kulture." V: Girard, R.: *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta, str. 7–19.
- Petkovšek, R. (2013): "Samomor in genocid v luči mimetične teorije." V: *Bogoslovni vestnik*, 73, str. 377–388.
- Petkovšek, R. (2014): "Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike." V: *Bogoslovni vestnik*, 74, str. 575–592.
- Platon. (2009): *Zbrana dela*. Ljubljana: KUD Logos.
- Reale, G. (2002): *Zgodovina antične filozofije*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Ricoeur, P. (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Pariz: Seuil.
- Snoj, V. (2010): "Filozofija in modrost: Colli, Nietzsche, Heraklit." V: Colli, G.: *Rojstvo filozofije*. Ljubljana: KUD Logos, str. 89–190.
- Sofokles. (1962): *Kralj Oidipus; Oidipus v Kolonu; Antigona; Filoktetes*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Stres, A. (1998): *Zgodovina novoveške filozofije*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Vattimo, G., Girard, R. (2010): *Christianity, Truth and Weakening Faith*. New York : Columbia University Press.