

René Girard

UTEMELJITVENI UMOR V NIETZSCHEJEVI MISLI

Moje predstave o »fundamentalni antropologiji« so v bistvu tako enostavne, da se jih kljub njihovim vsestranskim razširitvam morda dá zreducirati le na eno samo. Utegnilo bi iti za nekaj takega, kot je fiksna ideja. Prav to so mi zelo pogosto očitali in formula me v nobenem primeru ne sramoti. Prej me gane s svojo primernostjo. Celo namerno prevzemam odgovornost zanjo, seveda pod pogojem, da sem udeležen pri njeni definiciji.

99

Mehanizem grešnega kozla imenovati fiksna ideja, se mi zdi upravičeno toliko, kolikor fiksira vse druge ideje. Sam dolguje zahvalo za svojo moč fiksiranja edino dejstvu, da obstaja le v obliki svetega, z drugimi besedami: da sploh ni nobena ideja. Brez te odsotnosti ideje ni nobenega koherentnega »reprezentacijskega sistema«, nobene čvrste strukture. Vse se giblje v okvirih krize žrtvovanja.

Da bi torej poudaril manko zavestnega izbora v izbiranju grešnega kozla, govorim o »mehanizmu«. Ampak to takoj pomeni, da veljam za »mehaniista«. Za vsako besedo preži zaseda. Zakaj torej ne fiksna ideja?

Ali moramo v učinkovanju žrtve grešnega kozla iskati motor vsake simbolike? Prav to je moj namen. Glede tega mi očitajo ekstremno ambicioznost in njegovo sistematično naravo. Toda iti na vse ali nič nedvomno sodi k naravi teh raziskovanj. Podjetju, ki ga *zasledujem*, se lahko odpovem, ne morem pa mu slediti v duhu pluralističnih *razločevanj*, katera, tako se zdi, zahtevajo od nas številna raziskovanja in raznolikost tendenc. Nič ni bolj hvale vredno kot skrb, da ne bi nikogar prizadeli, s tem da se nobeni stvari nikoli ne zoperstavimo; toda podrediti temu principu vse, pomeni le prepovedati si izrazito mišljenje.

100

Iskati fiksno točko pomeni iskati bazo sleherne kollektivne reprezentacije. Ta namen spada k hybrisu naše *kulture*; toda v prihodnje se mi to zdi neizogibno. Vse okoliščine nas silijo k temu. V tem oziru se moje delo povezuje z veliko večino novejših raziskovanj, le da vodi do diametralno nasprotnih rezultatov. Realizem tega dela in njegovo sistematično navezovanje na religiozne tekste me vodita k religioznim sklepom, ki veliko ljudem ne ugajajo. Nekatera nasprotovanja so neizogibna, a ne vidim razloga, ki bi nasprotnike lahko oviral pri tem, da bi ostali prijatelji. Druga nasprotovanja so bržkone plod nesporazuma. Očitati mi, da vsako kulturno diverzitetu reduciram na napihnjeno tematiko, pač pomeni motiti se o naravi mojih raziskovanj, ki ni *tematska*. Ne sanjam o tem, da bi na novo uredil in hierarhiziral pozitivistično enciklopedijo. Moja fiksna ideja leži onstran vsake dekonstrukcije in je gotovo hipotetična, toda vedno bolj verjetna izhodiščna točka, ko se genetične, strukturalne in destrukturirajoče analize, ki se, izhajajoč iz nje, razgrnejo, takoj izkažejo kot učinkovite, s tem da dejansko prečešjeje fenomene religiozne, etnološke, literarne, filozofske enciklopedije.

Nujno kar mrgoli nesporazumov, kajti za razliko na primer od tega, kar se dogaja v *lakanizmu*, v katerem je simbolično skrbno izfiltrirano iz primerov menjave realnega in tako imenovanega imaginarnega, dajejo tematski reciditivi priložnost za zmešnjavo. Prikrivajo namreč bistveno dimenzijo hkrati genetičnega in strukturalnega raziskovanja.

Arbitrarna žrtev ni le *skriti* strukturirajoči princip; je tudi ritualna tema, ki jo vsakdo na mah prepozna; je bistveni del predvsem bibličnega razodetja.

Končno je dandanes razodetje isto, vendar pa je zaradi mimetične rabe iznakaženo; je vam poznani žurnalistični »gadget«. Mimetično čtivo zlahka zapade v *gadgetske* običajnost, ne da bi pri tem popolnoma izgubilo svojo celotno uglašenost. Očitno je to tisto, kar ga diskreditira v očeh občutljivih. Obžalujem nesporazume in se po svojih najboljših močeh trudim, da bi jih odpravil; vendar ta trud ne zadošča — vsaj glede na rezultate. Občasno zavidam lakanovcem njihov način, kako vse realne konflikte odpravijo v pekel *imaginarnega*, da bi se lahko nato častno skrili za njihovim nedosegljivim simboličnim. Žal tako zmago odkupijo s padcem v »romantično« iluzijo, in to se ne spleča.

Sistematičnim mislecem se nujno zdim preveč literaren, videti sem nesistematičen in repetitiven. In nič ne morem zoper to, to nedvomno tudi sem, kajti zanima me odnos vseh velikih tekstov do delovanja nasilja in svetega.

Sedaj torej vemo: kritiki »projicirajo« svoje majhne ideje v tekste, za katere se pretvarjajo, da jih kritizirajo. Svoja »odkritja« triumfirajoče razkazujejo in se navdušujejo nad njihovo pravilnostjo, ne da bi kdaj zaslutili, da na koncu dobijo vrnjeno nespremenjeno vse, kar so investirali v stroj z namenom, da bi raziskali njegovo funkcioniranje.

101

Zelo dobro razumem nezaupanje, ki ga vliva »mehanizem grešnega kozla«. Spričo obsega in popolnosti tega, kar sem imenoval njegova moč »prečesavanja«, je na meni, da raziščem vsako literarno, kulturno, religiozno delo, in naj me vrag, če v mesecu ali letu pri mojih zahtevah, moji krizi žrtve in posebej pri – vsakomur svoje – krvavem sramotnem dejanju izvirnega in utemeljitvenega akta nasilja, v katerega sem zatrapan, ne bo padel v oči kolektivni umor božanstva.

Oprostite mi ta napad melanholije. Vse okoli mene se »prenavlja« in tudi jaz sanjam o tem, da bi se »prenovil«. Vendar do tega nikoli ne pridem: kako povedati *nekaj drugega*? Na kateri tekst se obrniti, da bi prišel do *nečesa drugega*?

Dobim idejo: Nietzsche. Obrniti se moram na Nietzscheja. Že sto let nenehno

govorimo o njem, nihče pa v njegovem delu nikoli ne sreča najmanjšega kolektivnega nasilja, najrahljajšega suma utemeljujočega umora. Morda me bo on ozdravil moje monomanije? Ta filozof je zmeraj moderen. Med leti 1930 in 1950 je prestal nekaj slabih trenutkov, vendar se je, zahvaljujoč našim pogumnim kritikom, vedno občudovanja vredno izvlekel. Tukaj je za nas nekaj novega, čisto sveže, čisto poživljujoče. Ob mračnega misleca se je v zadnjem času postavil veseli soborec v stilu 68. let, igrivi Nietzsche, tako brezskrben in razposajen, da ga niti Lou Salomé niti Cosima ne bi prepoznala.

Prav to potrebujem. Ne da bi se še obotavljal, se obrnem na tekst, ki se zdi za moj primer religioznih prisilnih predstav pravilno indiciran, na aforizem 125 iz *Vesele znanosti*. Navidezno gre za glavni tekst o dokončnem izginotju vsake religije. Začenjam z začetkom:

»Ali niste slišali o tistem norem človeku, ki je sredi belega dopoldneva prižgal svetilko, stekel na trg in neprestano vpil: 'Iščem Boga! Iščem Boga!' – Ker jih je bilo tam ravnokar zbranih veliko, ki niso verovali v Boga, je vzbudil velik krohot. 'Se je mar izgubil?' je dejal eden. 'Je zataval kot otrok?' je dejal drugi. 'Ali pa se skriva? Se nas boji? Se je vkrcal na ladjo? Izselil?' – Tako so vsevprek vpili in se smejali.«

Množica je že moderna, ker je brezbožna. Vendar svojega ateizma ne prepozna v sporočilu norega človeka, zato se iz njega takoj norčuje. Le iz stališča te množice je govorec »nor«. Ko je nesporazum predvidel vnaprej, se – nenavadno – po najboljših močeh trudi, da bi ga še poslabšal. Svoje poslušalce provocira z nenavadnim simbolizmom, s svetilko, prižgano sredi belega dne. S tem, ko jih veliko obrne proti sebi, norec upa, da bo zbudil radovednost maloštevilnih posameznikov, ki bi ga lahko razumeli, tistih, ki se tako kot on čutijo izpostavljene sovražnosti povprečnežev.

Na eni strani je ateizem množice, vulgarni ateizem, na drugi strani domnevni ateizem norca. Avtor sam usmerja igro interpretacije. Sugerira nam, naj zavržemo vulgarni ateizem, da bi lahko izbrali drugega, bolj prefinjenega, za katerega se mu zdi pomembno, da se ga skrbno določi.

Vsi interpreti ta uvod tako razumejo. Žal želijo iskati Nietzschejev prefinjeni ateizem vsepovsod v njegovem delu, razen v aforizmu samem. S tem bi morali vsaj začeti in odnehati le v popolnem obupu. Pojasnjevalci namerno berejo prve vrstice, tiste, ki sem vam jih sam ravnokar navedel, toda takoj nato aforizem zapustijo in ta jih ne vidi nikoli več. Vzemite na primer slavni Heideggrov esej v *Gozdnih poteh*. V principu se nanaša na aforizem 125. V resnici pa filozof govori o nečem popolnoma drugem.

Tak način je slab in ga zavračam. Vedno so mi pravili, da pozorna kritika svoj tekst dešifrira od besede do besede in temu zgledu bi rad sledil. Svojega čtiva se ponovno lotevam na točki, na kateri sem se prekinil:

»Nori človek se je pognal v sredo njih in jih prebadal s svojimi pogledi. 'Kje je Bog?' je zaklical, 'Jaz vam to povem! *Umorili smo ga* – vi in jaz! Mi vsi smo njegovi morilci!'«

Tu je torej past: kolektivni umor! Ravno to, o čemer sem *dvomil*. In le samega sebe moram grajati. Ko bi bil to vsaj počel tako kot drugi! Izgubil sem svojo prekleto aroganco. Želel sem biti drugačen, uiti rutini drugih kritikov, in takoj znova padel v svojo lastno. Na srečo sem vas prehitel: to je moja edina tolažba. Vaši pogledi mi govorijo, da vaše presenečenje ni popolno.

Kar čudite se nad zvito trmoglavostjo fiksne ideje! Še nihče ni v tem tekstu videl kolektivnega umora. Samo posvetim se mu, in to v krajšem času, kot ga potrebuje psihoanalitik, da lahko reče: Ojdipov kompleks, tukaj je kot glava Janeza Krstnika na srebrnem pladnju! To ni noben uspeh več, to je fatalnost. Če bi poskušal odkriti v aforizmu tisoč osupljivih stvari, kot jih odkrivajo naši sobratje, bi klavrno končal. Kolektivni umor mi sledi kot moja senca.

Morda je prav taka napaka Pierra Klossowskega. Kadar ne najdemo tega, kar v tujejezičnem tekstu iščemo, zavzame mesto grešnega kozla ponavadi prevajalec. Zakaj bi ne bil kriv tudi takrat, kadar najdemo tisto, česar sploh ne iščemo? Poglejmo si nemški original:

»... *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!«

Ideja, podčrtati »*mi smo ga ubili*«, ni ideja Klossowskega, tudi ne moja; je Nietzschejeva. In Nietzsche je tisti, ki prisega na soglasnost umora, s podarkom, podobnim mojemu:

»*Nous l'avons tué* – vous et moi! Nous sommes tous ses meurtriers!«

Prevod je osupljivo zvest. Imam občutek, da sem znorel, morda sem norec sam, ponovno rojen, nori človek aforizma, o katerem nihče nikoli ne govori. Tako pa se vse začne. Pa vendar ne gre zaupati mojemu pristopu k tej snovi. V prvi fazi se mi pogosto posreči prikriti svojo igro, prevarati sebe samega, če ne drugih, vendar po nekaj vrsticah neizogibno padem nazaj v svojo peklensko sfero, v kolektivni umor, svoje večno vračanje k sebi samemu.

104

Zavidam ljudem, ki ne delijo mojih prisilnih predstav. V moji čudaški viziji aforizma nastopa umor v vsaki njegovi črki. V njihovi pa nasprotno popolnoma umanjka. Kaj naredi iz njega? Recept je preprost. Nikoli ne obnovijo formulacij »*mi smo ga ubili*« ali »*mi vsi smo njegovi morilci*«, ki ju uporablja Nietzsche. Tega se varujejo. Zelo krotko obžalujejo tako, da vsi ponavljajo: »Bog je mrtev ... Bog je mrtev!«, ne da bi dodali, kaj to v resnici pomeni.

Na prvi pogled in nič posebnega, vendar popolnoma spremeni smisel teksta. Formula »Bog je mrtev« je v našem univerzumu izkusila izredno usodo in jo izkuša še danes. Poseduje tako hudo moč, da se je tisoč in en Nietzschejev naslednik – toda ali so to res Nietzschejevi nasledniki? – dan za dnevno polaščajo in jo aplicirajo na nova področja, da bi si med ljudmi ustvarili ime. Taka taktika je dolgo dajala spektakularne rezultate. Zahvaljujoč njej je metafizika mrtva. Vsi smo bedeli ob njeni smrtni postelji. Končno smo žalovali za vso filozofijo. In približno od leta 1890 smo vsako posamezno generacijo slovesno poučevali o tem, da je mrtev človek sam. Vsakokrat je senzacija velikanska. Resnica je že dolgo mrtva, od nedavnega samo moda, s katero se odevamo. Sam sebi pa sem dejal, da se smrt Boga pravkar dogaja

in da jo brez dvoma pravkar ponavljam. Nihče ne uide tej neukrotljivi strasti do pisanja osmrtnic. Nietzsche je svoj aforizem naslovil *Nori človek*, vendar smo to komaj vzeli na znanje. Intelektualno mnenje ga pozna le pod njegovim naslovom *Bog je mrtev!*. Da bi lahko sami sebe slišali s čudnim zamolklim tonom ponavljati »Bog je mrtev, Bog je mrtev!« zadostuje že najmanjši namig na aforizem 125 ali na Nietzschejevo delo sploh. To je Pavlov refleks moderne. Nietzsche velja za velikega profeta *naravne* smrti Boga.

Formula »Bog je mrtev« ne figurira le v tekstu, temveč tudi v naslovu omembe vrednega števila sestavkov o aforizmu 125. Najbolj iztrošenega sem že navedel, Heideggrovega. Ta je – samoumevno – naslovljen: *Nietzschejev rek 'Bog je mrtev'*. Dopolnjuje obsežno literaturo, ki ima le nejasen odnos do teksta, za katerega se pretvarja, da ga komentira.

Tega slavnega »Bog je mrtev« pa komentatorji vendarle niso izumili. Mora pač obstajati nekje v aforizmu 125. Čista transfigurativna moč mojih prisilnih predstav ne bo zadoščala, upam tako, da ga odčara. Če ga bom iskal, ga bom na koncu vendarle našel.

105

Berimo dalje. Nič. Ampak vendar: deset vrstic nižje končno ta tako pogosto ponavljani stavek. Celotukaj se ponovi: »Gott ist tot! Gott bleibt tot!« Bog si, hvalabogu, ne upa ponovno vstati. Ta formulacija tvori najlepši dan mojega življenja. Lahko da me bo zopet naredila za kritika, kakršni so vsi drugi.

Opremljen s tem filozofskim rešilnim pasom ponovno povzemam svoje čtivo pri sijajnem »Bog je mrtev ...«:

»Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev! In mi smo ga umorili! Kako naj se tolažimo, morilci vseh morilcev? Najsvetejše in najmogočnejše, kar je svet doslej posedoval, to je izkrvavelo pod našimi noži – kdo bo izpral to kri z nas?«

To je pretresljivo. Takoj, ko poskušam uiti svoji prisilni predstavi, me že

preganja. Prenova, kje si? »Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev!« To je bilo perfektno. Zakaj ni Nietzsche ostal pri tem?

Veliki duhovi že 100 let v vse smeri vrtijo in premetavajo aforizem 125, nikoli pa ne naletijo na to grozno pošast, ki me neprestano muči. Drugi pojav je še temnejši kot prvi. Kri, ki teče, nož ... To je skrajno neokusno. Prav gotovo Nietzsche to počne namerno.

Po tem, ko je napisal »Bog je mrtev«, se Nietzsche takoj odločno vrne k svoji ideji – ali morda k moji, ne vem več. Rekli bi lahko, da skuša prehiteti poneverbo, katere objekt je njegov aforizem 125 vedno bil. Prerokuje zahtevo, ki jo bodo bralci imeli: uiti umoru. Zlobni, kot so, bodo izkoriščali nekoliko nevtralnno formulo »Bog je mrtev«, ki jim jo je avtor nespametno podal. Da bi odvrnil to nevarnost, Nietzsche vztraja pri umoru. Karikaturnost tega opisa kategorično nasprotuje odmevom, ki jih običajni konzumenti tega aforizma venomer podeljujejo rečenici »Bog je mrtev«, njihovim zanikujočim odmevom na kolektivno nasilje.

106

V svojem kontekstu »Bog je mrtev« nikakor ni nenatančen. S tem, ko ga zapiše, Nietzsche ne pove ničesar, kar bi njegovi nameri nasprotovalo ali jo kakorkoli omililo. O nekom, ki se je dal zahrbtno umoriti, lahko med drugim vedno rečemo, da je mrtev. Ne tvegamo nobene prevare. Pasivna formulacija je vedno točna. Če umreš umorjen ali ne, rezultat je vedno isti. Samoumevno pa imamo v mislih naravno smrt, ki je v našem univerzumu končno najpogostejša, kadar nam o nekom preprosto sporočijo, da je umrl, ne da bi natančno povedali kako.

V aforizmu je »Bog je mrtev« uokvirjen z dvema grmečima naznaniloma kolektivnega umora. Izven konteksta označuje »Bog je mrtev« spet popolnoma normalno naravno smrt Boga. Ne da bi opazili, se kot po pomoti enostavno odvrnemo od umora. Občudujte učinkovitost tega toliko bolj običajnega manevra, ker ignorira svoj lasten trik. Nietzscheja citiramo očitno točno in popolno, vendar v resnici pohabljeno, tako da preprosto poudarimo citat, naredimo iz njega naslov aforizma. »Bog je mrtev«, ki v našem svetu kroži, ne povzema pa govora *norega človeka*, na grob način ga popači.

Za razsvetljensko filozofijo lahko Bog umre le naravne smrti. Takoj ko se naivna perioda človeštva enkrat izteče, religiozno preneha biti, kakor pravimo danes, »verodostojno«. Racionalistični optimizem žc dolgo velja za mrtvega, načeloma kot žrtev epidemije, sprožene s smrtjo Boga. Dejansko pa preživi ravno v ideji Boga, ki umre zaradi starostne oslabelosti. Ta prva predstava sproži naslednjo: moderni ateizem naj bi bil *razumnejši* kot predhodni religiozni. Za »zrela« bitja, kar si laskamo, da smo, je le to zares »verodostojno«. Drugo je čisti srednji vek, predpotopna vera.

Operacija »smrt Boga« prežene nietzschejansko idejo, da bi se potihoma vrnili k lažji ideji, k banalni ideji, k *vulgarni* ideji. Nietzsche se varuje tega, da bi postavil piko na i. Z eno polovico vedno uživa v tem, da je nerazumljen, nor. Aforizem nam postavlja neke vrste past, ki jo vsak odkrije, vseeno pa pade vanjo, past vulgarnega ateizma.

Resnična razlika med ateizmom množice in mišljenjem norega človeka ni nič drugega kot razlika med smrtjo in umorom.

S pomočjo formule »Bog je mrtev« se na koncu vrnejo vsi tisti, ki se noremu sprva rogajo, k aforizmu, da bi ga reducirali na dimenzije svojega lastnega mišljenja. Zahtevajo, naj sledeč Nietzscheju zavržemo vulgarni ateizem, vendar ga s poudarjanjem zaklinjajoče formule »Bog je mrtev ... Bog je mrtev« povsem mirno ponovno vstavijo v sam tekst, ki ga zavrača.

Interpreti citirajo le prve vrstice aforizma, ker je neposredno za tem govor le še o kolektivnem umoru. Še preden o njem govor steče, vsi zbežijo kakor mladeniči v trenutku strasti. In isti razlogi, ki vodijo do tega vesplošnega pobega, naredijo umor neviden prav za tiste, ki v njem sodelujejo. Vztrajajte na umoru in takoj vas bodo imeli za »norega«. To izkušam vsak dan.

Vidite – moja prisilna predstava triumfira. Veliko močnejša je od mene. Odpovedujem se temu, da bi se ji uprl. Pripravite se na to, da boste preostanek aforizma gledali pomešanega s preostankom sistema. Poznate vse in zato vam bom prihranil svoje komentarje. Teorija ravna samovoljno in pustil ji bom, da se sama ukvarja s svojimi stvarmi.

Kaj ta teorija oglašuje *pred* kolektivnim umorom? Krizo žrtve, seveda, odpravo razlik. Vse to v aforizmu obstaja, vendar *po* prvem naznanilu umora.

Kriza se najprej zdi posledica tega umora in ne predhodni pogoj. To je majhna anomalija, za katero se vam oproščam. Vsekakor je kmalu popravljena. *Po* krizi žrtve pride drugo naznanilo, ki sem vam ga pravkar prebral in v odnosu katerega najde naša kriza žrtve svoje pravo mesto, takoj *po* umoru.

Prebral vam bom odlomek, ki stoji med dvema naznaniloma, tistega, katerega sem preskočil v upanju, da bom srečal smrt, ki ne bi bila rezultat umora:

»Toda kako smo to storili? Kako smo lahko izpili morje? Kdo nam je dal gobo, da smo izbrisali ves horizont? Kaj smo storili, ko smo to zemljo odvezali od njenega sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se gibljemo mi? Stran od vseh sonc? Ne padamo neprenehoma? In nazaj, stran, naprej, na vse strani? Še obstaja ta zgoraj in spodaj? Mar ne blodimo skozi neskončni nič? Se nas ne dotika piš praznega prostora? Se ni shladilo? Se ne noči kar naprej in vedno bolj? Niso dopoldne prižgane svetilke? Ne slišimo še nič hrupa grobarjev, ki pokopavajo Boga? Ne vohamo še nič božje trohnobe?«

108

Zelo pogosto ta tekst razlagamo *filozofsko*. Lahko ga primerjamo s Pascalom. Dve jasno razločeni neskončnosti, velika in majhna, še ovekovečata senco fiksne točke, njenega presečišča, na katerega človek postavlja sam sebe. Kraj, na katerem tvorimo realno, ostane neke vrste center. V našem aforizmu je izginil celo fantom nekega centra. To stanje naš aforizem približuje mitom, ritualom in grški tragediji. V »primitivnih« tekstih bo kolektivni umor vsepovsod povezan z zamenjavo dneva in noči, neba in zemlje, bogov, ljudi in živali. Pošasti kar mrgoli. Vse se začne z razpustitvijo razlik: pošastni dvojčki, Shakespearova »evil mixture«, zmešnjava tega, kar je priporočljivo ločevati.

To je dejansko tisočkrat opisana žrtvena kriza, še bolj pa maškarada starega karnevala, zamenjava vlog in hierarhij v času kratkega slavnostnega, strogo omejenega obdobja. Zadeva se zdi resnejša; vse oporne točke v prostoru in

času so izgubljene. Niti razlike niti zmožnosti razlikovanja ni več, nobenega horizonta in nobene fiksne točke, ki bi osmišljala in usmerjala. *Humanizacija* dejanskosti je temeljila na starem Bogu, in tisto malo, kar je od nje preostalo, obstaja v stanju pogubljenja.

Vse se predstavlja v obliki vprašanja, nobena enoumna izjava ni več mogoča. Sklepati smemo, da gre za verzijo »radikalnejše«, vse »moderneje« in modernejše krize; prav zato ker je radikalna. Morda pa je to le verzija za nas same, ki je nismo zmožni relativirati. Tudi ritualizirati je ne moremo. Morda celo še enkrat potrebujemo kolektivni umor ...

Vztrajamo pri naši žrtveni krizi, vztrajamo pri našem kolektivnem umoru. Da bi dovršili kroženje nasilja in svetega, potrebujemo zdaj povratek k ritualnemu redu. Ali ga res lahko zahtevamo od aforizma, ki ga razlagamo izključno kot posvečenega izginotju religioznega v modernem svetu? Brez dvoma sprašujemo preveč; vendar zanesite se na »fiksno idejo«, v njenem območju bomo priklicali vse tisto, kar potrebuje:

Drugi opis umora vodi k nasprotju prvega, drugače rečeno: k temu, kar iščemo:

»Kako naj se potolažimo, morilci vseh morilcev? Najsvetejše in najmogočnejše, kar je svet do sedaj imel, je izkrvavelo pod našimi noži – kdo spere to kri z nas? S kakšno vodo se lahko očistimo? Kakšna pravna slavja, kakšne svete igre bomo morali iznajti?«

Kako definirati vodo, pravna slavja, svete igre, če ne kot ritualne in iz kolektivnega umora izvirajoče modalitete, ki se od njega razlikujejo toliko, kot npr. kretnja umivanja rok; tako da moramo opis umora povzeti, da ne bi nobene kretnje izpustili? Ponovno si prikličemo v spomin umor, »da bi se potolažili«, ponovno uprizarjamo dramo, da bi obdržali nek znosen spomin, s tem, da jo spreminjamo. In nenadoma se zopet znajdemo pred novim religioznim. Uničenje starega religioznega kulminira v kolektivnem umoru in kolektivni umor prek ritualov ustvarja novo religiozno. Ritualna reprodukcija in religiozna produkcija sta isto:

»... Katere svete igre bomo morali iznajti? Ali ni veličina tega dejanja prevelika za nas? Ne bi morali sami postati bogovi, da bi ga bili vredni? Nikoli ni bilo večjega dejanja – in kdorkoli bo šc rojen za nami, pripada, zavoljo tega dejanja, višji zgodovini, kot je vsa zgodovina doslej bila!«

Popolnoma očitno gre za Zaratustro in nadčloveka, ki se pojavljata ravno v Nietzschejevem mišljenju. Kadar mi priznani nietzschejanci pravijo, da teh religioznih tem ne bi smeli preценjevati, se globoko priklonim pred njihovo preudarnostjo, verjamem jim na besedo, vendar sem bržkone preveč kratkoviden, preveč fiksiran na besedo, da bi se odpovedal svojemu aforizmu. Ne želim razumeti nič drugače kot dobesedno. Prav v trenutku, ko teorija nasilja in svetega točno besedo potrebuje, mi jo daje besedilo – »bogovi«: »Ne bi morali sami postati bogovi?«

In ni še konec. Sledeči odlomck nam kaže neko drugo gonilo žrtvenega mehanizma, paradokсно *neprepoznanje* umora s strani morilcev samih.

110 »Na tem mestu je nori človek umolknil in znova pogledal svoje poslušalce: tudi oni so molčali in ga začudeno pogledovali. Končno je vrgel svojo svetilko na tla, da se je razletela na koščke in ugasnila. 'Prihajam prezgodaj', je nato dejal, 'moj čas še ni prišcl'. Ta neznanški dogodek je še na poti in prihaja – ni še prodrcl do ušes ljudi. Strela in grom potrebujeta čas, svetloba zvezd potrebuje čas, dejanja potrebujejo čas, tudi po tem, ko so že storjena, da so vidna in slišana. To dejanje jim je še vedno bolj oddaljeno od najbolj oddaljenih zvezd – *in vendar so ga storili!*«

Množica nič ne razume o umoru in vendar ga je prav ona zagrešila. Komentatorji aforizma neutajljivo padejo, tako kot množica v aforizmu, v držo, kateri so se skušali izogniti, v držo vulgarnega ateizma, ki taji umor. Aforizem postane torej objekt tistega tipa neprepoznanja, ki ga nori človek denuncira.

Naravna smrt Boga je alibi morilcev, ki tajijo realnost svojega morilskega dejanja. Le kako naj bi umorili bibličnega Boga, ti ponavljajo, ko je vendar brez pomoči kogarkoli nazadnje umrl zaradi senilnosti.

Edini s smrtjo Boga stalno povezani tekst, edini tekst, ki se ga resnično lahko spominjamo, je aforizem 125. Obstajajo drugi, ki dejansko povedo to, česar aforizem 125 ne pove, toda kljub temu je aforizem 125 tisti tekst, za katerega želimo, da to pove. Teksti, ki zares govorijo o smrti Boga, ne zanimajo nikogar.

Posebna naklonjenost naših ateistov do teksta, ki meri na spodkopavanje lastnih vizij, ima nekaj presenetljivega. Niti literarna niti filozofska kritika ne moreta razložiti tega paradoksa, ker ga v resnici ne vidita, prepričani o tem, da spoštujeta aforizem, kadar mu ekstrahirata svojo neopredeljeno »smrt Boga«.

Da bi te nenavadne fenomene označili in zapopadli, moramo imeti za ritualno tisto rabo, katero uporabljamo pri aforizmu; v prav tistem smislu, na katerega nas je ravnokar spomnil Nietzsche. Ritual sestoji iz reprodukcije kolektivnega umora prek neprepoznanja reproduciranega dogodka. Točno tak je tip odnosa, ki ga moderna inteligenca vzdržuje do aforizma – vendar prej na ravni reprezentacije kot akcije.

Umor je nepogrešljiv za ritualno prakso, dokler ostaja neprepoznan. Da bi postal posvečen, mora tekst prikrivati kolektivni umor, pač natanko v tistem pomenu besede prikrivanje, ki implicira pretvarjanje. Če svojo pozornost usmerite nanj, se celoten pomen, katerega mu želimo nuditi, takoj prenese v področje »estetike« ali, še boljše, »retorike«. Dejali vam bodo, da njegov jezik podeljuje aforizmu neke vrste superiornost, ki je ne smemo ali ne moremo natančno določiti. Estetska kvaliteta je neizrekljiva.

Moramo se ločiti od umora, *ne pa, da bi ga popolnoma eliminirali*. O njem se torej da govoriti na ganljiv in dramatičen način, v obliki metafore dejanskosti, ki jo imamo za popolnoma banalno. Na kratko: zgolj naravna smrt Boga se zdi resnična. K njej se vedno znova vračamo. Modernistična tradicija vedno podpira približke, ki naj bi prikrili umor, da bi se vrnila k svoji nepopačeni »smrti Boga«.

Do grške tragedije imamo podoben ritualen odnos. Velja za »kritično«, in v

resnici ni nič manj kritična kot ritual. Kolektivni Pentejev umor ne more biti neudeležen pri fascinaciji, ki jo sprožajo Evripidove *Bakhantke*: toda če si zadevo natančneje ogledate, boste opustili imperativ hinavščine in vaš »diskurz« ne bo umesten.

Aforizem 125 ohranja svoje mesto med nami v nesporazumu, katerega objekt je. Fascinira iz istih razlogov kot tragedija. Moderna inteligenca hlina v tem svojo lastno tragedijo. Le malo, ne veliko, smo si morali opeči prste pri kolektivnem umoru. Stoletje po aforizmu ura *norega človeka* še ni prišla. Svojo svetilko mora razbiti še enkrat.

Da bi pregnali grozljivi umor, poveznemo čezenj tančico modnih filozofij. Religiozna narava operacije se razkrije v svečanem, kvazi-sakralnem stilu, ki ga neopazno prevzamemo, takoj ko namignemo na »smrt Bogak«. Ta uporaba rituala je sprevrnjena evharistija.

Ritualni proces si za žrtev ne izbere le teksta. Učinkuje tudi na Nietzschejevo osebo samo, ponavlja se tudi v naših odnosih do avtorja, seveda v oslabljeni obliki – kakor pač vsi rituali moderne. Ničesar izvornega nima. Reproducira klasično shemo velikih mož, ki za časa svojega življenja izstopajo kot grešni kozli, da bi se jih dalo po njihovi smrti bolje posvetiti.

Proces zajema dve generaciji. Prva zaničuje živeče genije, druga jih kot mrtve posvečuje v svojem složnem ogorčenju nad morilci. Vsaka generacija verjame, da popravlja krivice prejšnje, ne da bi s svoje strani delala podobno.

Vendar se bo ona sama naslednji generaciji zdela kot neusmiljena preganjalka svojih velikih napačno ocenjenih mož. V tem sestoji stari proces primitivnega svetega, ki se nadaljuje vse do nas, s tem da se vidno fragmentira in »razlikuje«. Prav njega prvič definirajo v zaslepljujoči formulaciji slavnega *Gorje farizejem*:

»Gorje vam, pismouki in farizeji, prevaranti! Prerokom zidate grobnice in pravičnim krasite spomenike in pravite: Če bi bili živeli v dnevih naših

očetov, ne bi bili sokrivi krvi prerokov! S tem sami dokazujete, da ste sinovi morilcev prerokov. Tako ste sami napolnili mero vaših očetov!«*

(Matej, 23, 29-32)

Posthumno posvečenje ne vodi k nikakršnemu resničnemu razumevanju. Način, kako množica sprejme sporočilo norega človeka, se da brati kot skica dvojnega procesa preganjanja in čaščenja, katerega objekt postaja Nietzsche *Vesele znanosti*:

Quolibetu začetka sledi po diskurzu norega človeka molk iz zadrege, ki pa je že poln spoštovanja. Množica sporočila ne razume vselej, temveč je zbegana zaradi nenavadne govorniške spretnosti sla in takoj zrela za pove-
ličevanje.

Na nekem drugem mestu Nietzsche jasno razkriva ritualni značaj svojih odnosov do občinstva. Ne brez koketnosti nasprotuje svoji bodoči posvetitvi v svetnika; vendar jo hkrati pripravlja s tem, da iz sebe dela živi škandal. Vede se kot žrtvovani, dobrodušni tepec. Spontano, ali bolj mimetično zakrivi provokacijo, ki ga sprva popolnoma usposobi za žrtvovanje in kasneje za posvetitev. Dejstvo je, da Nietzsche žrtvovanjski sistem, iz katerega izhaja kot žrtev, namerno spelje v konkurs, da ne prepreči svojega strahovitega trpljenja. V jeziku pobožnih biografov to pomeni, dajati resnični slavi prednost pred neposrednim uspehom.

Nujnost prekoračitve, predpogoj samožrtvovanja, se nam zdi zmota, nerazumljiva, če jo vidimo v povezavi s človeškimi žrtvami »v pravem smislu«; kljub temu pa se pojavlja v literarnih ritualih, ki jih moderni vsakokrat priredijo sami s seboj, takoj ko kanonizirajo brezbožnega pesnika ali zme-

* V slovenskem prevodu Svetega pisma se to glasi:

Gorjé pismoukom in farizejem

Gorjé vam, pismouki in farizeji, hinavci: ki prerokom zidate grobnice in pravičnim krasite spomenik in govorite: 'Ko bi bili mi živeli v dneh naših očetov, bi se umora prerokov ne bili z njimi udeležili.' Tako si dajete sami priščevalo, da ste sinovi tistih, ki so morili preroke. Le dopolnite tudi vi mero svojih očetov!

šanega filozofa. Proces še naprej temelji na kolektivnem umoru, ki ga ritualno reproducira v hkrati karikaturni in zmerni obliki:

»To dejanje jim je še vedno bolj oddaljeno od najbolj oddaljenih zvezd – *in vendar so ga storili!*«

Nietzsche je pravna žrtev namesto Boga. On je ta norec, ki ne more označiti smrti Boga, ne da bi sam sebe vsaj simbolično eksponiral. Aforizem zaključuje s kolektivno izključitvijo norega, ki še enkrat reproducira izvorno matriko vsega religioznega:

»Govori se še, da je nori človek istega dne vdrl v različne cerkve in tam zapel svoj *Requiem aeternam deo*. Potem ko so ga odpeljali ven in postavili na zagovor, je nenehno odgovarjal le to: 'Le kaj so potem še te cerkve, če niso grobnice in nagrobniki Boga?'«

114

Od najbolj odmaknjene predzgodovine do vseh kultov mrtvih v antičnih in primitivnih družbah, en passant tudi egiptovskih in azteških piramid, se je vse, kar je povezano s pogrebom, pomešalo z religioznim. Vsi grobovi so templji in vsi templji so grobovi.

Upoštevajte, da je to, kar je nori človek zapel, liturgična pesnitev. To, kar je predstavljeno kot blasfemično, religioznemu škodljivo, je eno z osnovnim religioznim vedenjem. In norec je objekt neke pravzaprav religiozne izključitve. Nemogoče je zaklinjati sile, ki slabijo ali razkrajajo religiozno, ne da bi hkrati zaklinjali tiste sile, ki ga restavrirajo. To so iste sile. Ponovno to ugotavljamo.

Od začetka do konca je aforizem 125 le »teorija religiozne žrtve«. Posvečeno nietzschejanstvo me bo imelo za zmešanega, toda besede v besedilu mi dajejo prav. Beseda daje prav nasilju in svetemu. Da o tem nikoli ne bi bilo potrebno razmišljati, besedo popolnoma zanikamo ali pa jo, nasprotno, fetiširamo – kar pomeni isto.

Da bi odkrili religiozno antropologijo, ki sama ne leži skrita v aforizmu, a

zaradi popolne obremenitve tega teksta s filozofijo, ki je resnični vsebini škodljiva, kljub temu postane vidna, je potrebna perspektiva nasilja in sve-tega.

V prenekaterih stavkih Nietzsche rigorozno definira prehod iz nereda v žrtveno ureditev s pomočjo kolektivnega umora in ritualov, ki iz njega izhajajo. Bogov se ne da ubiti, popolnoma vseeno je, katerih bogov, ne da bi pri tem ustvarili druge.

Kako se tedaj kaže Nietzschejev odnos do tu povedanega? Prihranil vam bom »nezavedno«. Gre za dejansko misel, toda za misel, ki nikakor ni ustvarjena tako kot druge in se ne ujema nujno z drugimi Nietzschejevimi pojmovanji glede teme religioznega. V Nietzschejevi intelektualni oborožitvi dejansko obstaja misel, ki izpolnjuje zelene pogoje. Sam Nietzsche jo imenuje »najvišje mišljenje«, misel večnega vračanja. Takoj, ko se k večnemu vračanju obrnemo s filozofsko perspektivo, neskončno zapletemo problem. Ne moremo ga rešiti in pogosto tega niti ne želimo. Skušamo vzbuditi vtis, da se tu skrivajo izvirne globine, ki so linearni viziji zgodovine, židovsko-krščanski enostranskosti, neskončno superiorne.

115

To zmešnjavarstvo moramo nadomestiti z dejanskim kontekstom večnega vračanja v predsokratičnem mišljenju, z mitičnim in ritualnim kontekstom. Misel večnega vračanja je refleksija o identiteti sil življenja in smrti v antičnem in primitivnem religioznem. Vsak razkroj je novo proizvajanje *et vice versa*. Vse je na tem, da se začne ali konča. Verjeti v absoluten cilj ali začetek je iluzija individuumov, ki ciklu, katerega del so, pripisujejo prevelik pomen. Potrebno se je postaviti nad aktualno zgodovino, da bi videli celoto ciklov in prepoznali linearni čas kot iluzorični.

V drugi polovici 19. stoletja je etnologija odkrila enotnost centralne drame v srcu svet obsegajočega religioznega, ekstremno razširitev (pogosto kolektivnega) nasilja v ritualih in mitih vsega planeta. Vrhu tega je opazila, da so najbolj nasilni rituali, tisti, ki jih je pogosto sodila kot najbolj primitivne, strukturalno največkrat primerljivi s krščanskim trpljenjem. Vsepovsod je navzoč jezik *žrtve*. Od Frazerja preko Freuda, seveda razumljivo, vse do

Marcela Maussa, vsi misleci poudarjajo simbolične analogije med primitivnimi žrtvami in krščansko teologijo žrtve. Vpliv te etnologije se pri Nietzscheju povezuje s poznavanjem grške mitologije in predsokratske filozofije, da bi vodil do sintetične vizije večnega vračanja. Lirizem večnega vračanja nam ne sme prikriti, da je sinteza antičnih izvorov zvesta in kompatibilna z racionalizmom in pozitivizmom moderne etnologije, ki trdita: »Vse religije so si podobne in vse religije so zatorej istorodne.«

Nietzsche ne zanika izročene ideje večnega vračanja. Aforizem nam to kaže. Življenje in smrt se izmenjavata. Večno prehajata eden v drugega. Ideja bi bila, kot povsod drugje tudi, banalna, če ne bi bilo v aforizmu nekaj dodatnega, ideja, narediti iz kolektivnega umora motor neprestanega gibanja. Pred izidom spisa *Totem in tabu* ta predstava v tako izraziti obliki po mojem mnenju obstaja le tu. Nietzsche skoraj za trideset let prehiteva Freuda.

116

Če bogovi nastanejo iz kolektivnega umora, ki ga opisuje aforizem 125, umrejo takoj, ko ta umanjka. Umrejo zaradi dolgega življenja v miroljubnem univerzumu, ki njihovim vernikom zagotavlja zakonitost kulta. V mimetičnem in z žrtvijo povezanim univerzumom brez krize se zde bogovi odveč, in njihova eksistenca postaja problematična. Njihovo izginjanje pa medtem vodi v nasilje in nered, iz katerega končno planejo novi bogovi.

Če religiozno v našem svetu ponovno umre nasilne smrti, bo gotovo ponovno vstalo v drugi obliki, vseeno v kateri. Kriza modernega sveta je le epizoda v teku neskončnega procesa. Izreden pomen, ki ga pripisujemo naši zgodovini, sloni na omejenosti naše vizije.

Če je dovoljeno v zatonu krščanskega Boga ugotoviti prej umor kot mirno smrt racionalistov, se bo simbolično funkcioniranje reproduciralo. Moderna nereligioznost tvori le posebno variacijo drame, ki se v osnovi ponavlja vedno enako. Odločilni prelom, za katerega so krščanski, nato deistični, nato ateistični racionalisti mislili, da so ga za nas odkrili v naši zgodovini, v zgodovini modernega zahodnega sveta, je le nepomembna guba v obleki Maje. Nietzsche je svoj aforizem ustvaril v brezčasnem in paraboličnem stilu, ki napoveduje *Zaratuistro*.

Večno vračanje izniči vse zahteve po absolutni edinstvenosti. Sredi neskončnosti svetov relativira naš svet. Nasprotuje židovsko-krščanskem pojmovanju edinega sveta, ki ga obvladuje božja volja, ki naj bi zagotavljala blagor človeštva. Nobene alfe in nobene omega ni.

V resnici je to orožje tako nasilno, da je komaj uporabno. Izprazni vsa nasprotja svoje vsebine. Uniči vsako konkretno polemiko; izkorenini čar kulturne analize. V skrajnem primeru reetablira enakost celo med Dionizom in Križanim, ki jo Nietzsche največkrat sovraži, čeprav v posebnih trenutkih navdušenja in resignacije princip sprejme. To absolutno orožje lahko resnično služi le zastraševanju. Nietzsche ga ima v rezervi, a skoraj nikoli ne seže po njem.

Največkrat Nietzscheja zanima to, kar dela vse refleksije tako podobne med seboj in kar povzroča približevanje druge k drugi, manj pa ga zanima obratno – to, kar jih diferencira, to, kar poganke religije, ki jih simbolizira Dioniz, dela neprimerljive z judovstvom in krščanstvom.

Aforizem je upoštevanja vredna, čeprav zastrta izjema. Niti Dioniz niti Križani nista omenjena, ker se tukaj namreč pojavita na isti ravni. Heidegger ima po svoje prav, da je v aforizmu pod vprašaj postavljen le krščanski Bog. A kako bi to lahko bilo res, ko pa gre za večno vračanje ...?

V zadnjem obdobju, v *Antikristu*, in predvsem v fragmentih iz 1888. leta Nietzscheja zanima le še ireduktibilno nasprotje teh dveh oblik religioznega. Toda to nasprotje ne nasprotuje univerzalnosti kolektivnega umora, kakor jo definira aforizem 125. Prav nasprotno. Identiteto osrednje drame si razcepi v Dionizov mit in v krščanske pasijone:

»Dioniz proti 'Križanemu': tu imate nasprotje. To *ni* diferenca glede mučeništva – le isto ima nek drug smisel. Življenje samo, njegova večna plodnost in vračanje pogojuje muke, uničenje, voljo do izničenja ... V drugem primeru velja trpljenje, »Križani kot nedolžni«, kot ugovor proti temu življenju, kot formula njegove obsodbe.« (*Dela*, zv. III, iz. K. Schlechta, S. 773)

Razlika ni v mučeništvu. Drugače rečeno, kolektivni umor je v obeh primerih prisoten. Toda pozitivisti, ki iz te identitete izvajajo enakovrednost vseh religij, kot zmeraj ne sprevidijo vloge interpretacije. Kolektivno nasilje spregovori izrecno, toda ne pove istega tistim, ki ga izvajajo, in tistim, ki so mu podvrženi.

Krščanstvo je pogled *nedolžne* žrtve na kolektivni umor, ki se na strani Dioniza in celotnega poganstva predstavlja v perspektivi preganjavcev.

Stališče pasijona Dionizovemu ni le nasprotno; gre za vojno mašinerijo proti slednjemu in proti celotnemu poganstvu; je poskus diskreditiranja kolektivnega umora, uničenja njegovih utemeljitev, uničenja vseh nekrščanskih religij, tako da dokažemo, da temeljijo na samovoljnem nasilju.

Daleč od tega, da bi krščanstvo pomešal z drugimi žrtvenimi religijami, Nietzsche večkrat ponavlja, da njegova velika naloga obstaja v »preprečevanju žrtve«, onemogočati nasilna dejanja, ki so potrebna za pravičen potek socialnega. Tu je torej na nepopoln način eksplicitna, toda nedvomna označba *mehanizmov žrtve* in njihovega delovanja na človeške družbe. Onstran te prve označbe obstaja še ena, še pomembnejša. Nietzsche dojame, da so te mehanizme imenovali že evangeliji, v katerih so vedno oznanjani; in ves vpliv evangelijev na našo zgodovino izvira iz te označbe, ki zaničuje žrtvene mehanizme in jih ovira v njihovem delovanju. Mislim, da ima Nietzsche prav. Če želi Jezus razodeti »od stvarjenja sveta zakrite« reči, potem namiguje na žrtveni mehanizem, in zadostuje, da ga priznamo, pa se nam razjasni tisoč obskurnih formulacij evangelija, od »Satana, morilca od začetka« vse do tega »kamna, ki so ga graditelji zavrgli in ki je postal temeljni kamen«.

Vedno dolžimo krščanstvo, da opravičuje trpljenje, da hlepi po njem. Nietzsche zelo dobro vidi, da to ni ustrezno. Poganski religioznež je tisti, ki »(odobrava) še najbolj trpko trpljenje: je močen, poln, dovolj pobožanjen za to« (prav tam).

Aforizem 125 ni odvisen od preproste koncepcije. Med izdelavo se je precej

spremenil. Celó z gotovostjo bi trdil, da je Nietzsche izhajal iz moderne situacije. Najprej je mislil na smrt krščanskega Boga – v še banalnem smislu, analognem eksegetom aforizma.

V nadaljevanju postane ta smrt zaradi krščanskega trpljenja umor, katerega vrnitev organizira tekst, katerega izpodrinjeno predstavlja umor. Pravkar sem pokazal na anomalijo. Prva smrt Boga ne vodi k restavraciji svetega in ritualnega reda, temveč k razkroju izvornega in nenadomestljivega smisla na način, da se pod koraki modernega človeka odpira brezdanji prepad. Imamo vtis, da se ta prepad v aforizmu končno zopet zapre, ko vodi drugo naznanilo, tokrat k ustroju nadčloveka in Zaratusstre. Aforizem potrjuje večno vračanje. Toda razodeva njegov motor, kolektivni umor poljubne žrtve. V njegovem razkritju gre predaleč. Uniči svoj lastni fundament.

Motor kroženja je „razumljivo, žrtev, izbrana kot grešni kozel, katerega enkrat razkrita nedolžnost nam preprečuje, da bi verjeli v upravičenost trpljenja drugih. Ta tokrat vodi k predstavi konca brez ponovnega začetka, s tem da uniči pogon večnega vračanja.

Ta vednost v aforizmu ni popolnoma prisotna, in vendar je implicitno navzoča že v vlogi grešnega kozla, ki jo igra nori človek, *ker razkriva resnico kolektivnega umora*. Nori človek je podoba sebe samega, ki jo Nietzsche kontrolira le na videz. Kot vse podobe samega sebe se nepresegljivo, nenavadno zadeto transformira v *Kristusov imago*. Aforizem najavlja zmago večnega vračanja nad krščanstvom. A ker večno vračanje utemeljuje v kolektivnem umoru, v njegovem pravem fundamentu, ki mora, da bi ostal utemeljujoč, ostati zakrit, to zmago skrivaj spodkopuje prav tisto, nad čimer je mislila, da triumfira; krščanstvo. Zaradi umora je svet v prvem naznanilu vržen iz svojih tečajev, pahnen v neozdravljivo krizo onstran vsake rešitve z žrtvijo, saj je *kolektivni umor razkrit*.

Moč aforizma rezultira iz njegovega nihanja med uhojeno in zoperstavljeno rešitvijo. Tukaj opažam nejasno slutnjo »Bog Judov, uspelo ti bo«, kar Nietzsche v svojih zadnjih fragmentih obupano poskuša utišati, ki pa tam ne odmeva nič manj od trobente poslednje sodbe.

Obe naznanili umora sploh nista na isti ravni. Res nimata istega pomena: prvo je neskončno grozljivo, ker je krščansko, drugo samo vodi k pritrjevanju, večnemu vračanju. Pozni Nietzsche je dojel, da razodetje nedolžne žrtve zaključi večno vračanje. Prvo naznanilo umora anulira drugega. Večno vračanje je preteklost, ki jo je krščanstvo razveljavilo. V bodoče bo zgodovina tisto breztemeljno krščanske vednosti.

Gre za isto ambigviteto kot v povzetku *Somraka malikov*. Ne vemo, ali gigantska dovršitev označuje konec le enega kroženja, obljubo tisoč ponovnih obnovitev, ali gre za konec *tega* sveta, za krščansko apokalipso, brezdanje brezno nepozabne žrtve.

Prevedla Tina Kozin

Dietmar Kamper: *Das Heilige*. Athenäum, Frankfurt / 14, 1987.