

# DIJALEKTIKA SMRTI BOGA I ČOVJEKA — NIHILIZAM ZAUSTAVLJEN NA POLA PUTA

Mladen MILIĆ

## 1. Uvod

U filozofiji i teologiji pitanje odnosa Boga i čovjeka uvijek je nerazdvojivo povezano, bilo kao osobni odnos, ali još više kao odnos jedne zajednice, religijske ili etničke. Odnos jedne zajednice prema božanstvu u formi religije dobiva prednost pred odnosom pojedinca, što je pogotovo vidljivo u povijesti židovskog naroda, a kasnije i kršćanske zajednice. Upravo zato povijesno iskustvo odnosa s Bogom dobiva na važnosti.

U tom kontekstu jedno od temeljnih iskustava odnosa s Bogom jest iskustvo smrti. Ono je radikalno, trajno, dijalektičko i neodgovorivo. U ovom radu pokušat će se prikazati taj odnos, i to kroz prizmu pojma smrti Boga, a onda i smrti čovjeka. Rad se sastoji od četiri dijela: u prvom dijelu bit će kratko povijesno prikazan pregled razvoja pojma smrti Boga, u drugom će se nešto reći o smrti čovjeka u odnosu na smrt Boga, u trećem posljedice koje taj pojam ima za čovjeka i društvo, a u posljednjem, četvrtom, propitat će se kroz zaključna promišljanja kontekst tragedije Vukovara u odnosu na smrt Boga.

## 2. Pregled razvoja pojma smrti Boga

Iako se sintagma »smrt Boga« čini kao svojevrsni *contradictio in adiecto*, govor o Božjoj smrti u tzv. ateističkom kršćanstvu, odnosno u teologiji mrtvog Boga, nameće opravdano pitanje: može li se uopće govoriti o Božjoj smrti?<sup>1</sup> Zbog fenomena modernog ateizma, teorijskog i praktičnog, iskustva velikih i besmislenih tragedija, pogotovo svjetskih ratova i holokausta, kao i krize metafizike, spomenuto pitanje postalo je važan dio filozofske i teološke misli. Bog je posljednjih desetljeća ponovno postao središnji problem teologije i dijela filozofije koja govori o Bogu. Iako se filozofski i teološki pojam smrti Boga uglavnom veže uz Nietzscheovu filozofiju, začetke toga pojma moramo potražiti daleko ranije u povijesti.

---

<sup>1</sup> Usp. T. IVANČIĆ (1971.), Ateističko kršćanstvo? — Teologija mrtvog Boga, *Bogoslovska smotra*, Vol. 41, Br. 4, 367-380, ovdje 363-364.

Tako se već u *Svetom pismu Staroga zavjeta* ovaj pojam susreće kao iskustvo Božje odsutnosti i skrivenosti (egipatsko i babilonsko sužanjstvo, četrdesetogodišnji boravak u pustinji, kolektivne nesreće, individualna iskustva samoće i odbačenosti itd.). U *Novom zavjetu* taj je pojam oblikovan oko smrti Isusa Krista kao središnje osobe povijesti spasenja. U novozavjetnim knjigama koje prenose iskustvo prve Crkve o životu Isusa iz Nazareta starozavjetni pojmovi poput *shekinah*, *sheo'l* i sl. dobivaju novi smisao (Kristov samrtni krik, bogonapuštenost, trodnevno počivanje u grobu). Posebnu pažnju ovaj *locus theologicus* dobiva kod suvremenih teologa poput H. U. von Balthasara, K. Rahnera, R. Guardinija itd. Uz neke filozofe i pjesnike, poput Jeana Paula i njegovog *Govora mrtvog Krista sa svjetske građevine da Boga nema*,<sup>2</sup> važno mjesto u povijesti pojma smrti Boga zauzima G. W. F. Hegel, koji u svojoj *Fenomenologiji duha* spominje taj pojam u sklopu dijalektičkog razvoja duha. Božja se smrt, prema Hegelu, događa uslijed uzdignuća duha na razinu mislećeg subjekta, zbog čega dolazi do nereligioznog stava.

*Ona je prva naprotiv obratno tragična sudbina izvjesnosti same sebe, kakva bi trebala da bude po sebi i za sebe. Ona je svijest o gubitku svake bitnosti u toj izvjesnosti sebe i gubitka upravo tog znanja o sebi — supstancije kao i vlastitosti; ona je bol što se izražava kao teška riječ, da je bog umro.*<sup>3</sup>

Izgubljena je realnost ćudorednoga duha (važnog za narodnu religiju i religiju umjetnosti), a jednostavna pojedinačnost izdiže se iznad općosti. Smrt Boga u konačnici rađa nesretnu svijest, tj. znanje subjekta o gubitku apsoluta kao objektivne stvarnosti. Za Hegela je osjećaj nesretne svijesti o Božjoj smrti povezan s ostvarenjem duha koji zna samoga sebe, koji je zbiljski duh na putu prema apsolutnom subjektu. Jean Paul iznosi svoju viziju ateizma, u kojoj se čitav svemir urušava u kaos. Govor Dostojevskog o iščezlom Kristu što ga izgovara Versilov u djelu *Mladac*<sup>4</sup> na ovom je tragu, kao i većina ulomaka iz djela njegove kasne faze, pogotovo poema *Veliki inkvizitor*,<sup>5</sup> koja opisuje društveno-političke posljedice smrti Boga.

<sup>2</sup> Usp. J. PAUL, *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei*, preuzeto s: [http://www.nwrele.at/WS11\\_A/jean\\_paul\\_christus.htm](http://www.nwrele.at/WS11_A/jean_paul_christus.htm), datum preuzimanja: 18. rujna 2013.

<sup>3</sup> G. W. F. HEGEL (2000.), *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb, 481 (riječi otisnute kurzivom takve su i u originalnom tekstu).

<sup>4</sup> F. M. DOSTOJEVSKI (1982.), *Mladac*, Znanje, Zagreb, 460-461.

<sup>5</sup> Usp. F. M. DOSTOJEVSKI (2004.), *Braća Karamazovi*, Biblioteka Jutarnjeg lista »Najveća djela«, Zagreb, 273-291.

Za razliku od Hegela, koji Božju smrt promatra kao tijek zbivanja apsolutnog duha, praćenog nesretnom sviješću, Friedrich Nietzsche Božju smrt određuje kao ključ za daljnje zbivanje povijesti i kao temeljni uvjet mogućnosti za ostvarenje aktivnog nihilizma. Propast vjere u kršćanskog Boga, prema Nietzscheu, polazište je za novo poimanje čovjeka. Za njega je smrt Boga uvjet mogućnosti za dvije stvari: zahtjev za nadčovjekom i prevrednovanje svih vrijednosti.

Ona nije toliko ateistički proglas koliko nužna posljedica ukidanja metafizičkih određenja pojmova koje su, po njemu, platonizam i kršćanstvo premjestili u transcendenciju, onkraj mogućnosti spoznaje i umskog dosega. Općenito gledano, smrt Boga bila bi uvjet mogućnost razvoja ateizma i kao takva, preduvjet samooslobođenja čovjeka. Spoznavši da je Bog mrtav Nietzsche, smatra Hans Küng,<sup>6</sup> ide dalje od pukog utilitarističkog funkcionalizma, koji niječe opstojnost Boga da bi dao prostor pozitivizmu. Smrt Boga za Nietzschea nije trijumf, nego dramatičan događaj i duhovna dijagnoza vremena.

D. Bonhoeffer smatra da je praktički ateizam posljedica razvoja koji je započeo još u razvijenom srednjem vijeku. Čovjek, prema Bonhoefferu, živi kao da Boga nema (*etsi Deus non daretur*), postaje zreo i kao takvome mu nije potrebna religija. Proces sekularizacije i prosvjetiteljstva kao izlaska iz čovjekove samoskrivljene maloljetnosti (Kant) pridonio je razvoju praktičkog, ali i teorskog ateizma. Vjerski ratovi postavljaju pitanje opravdanosti uređenja pod Božjim »patronatom«, industrijski i tehnološki napredak čine čovjeka sve više nepotrebnim eshatološkog spasenja, a teodicejska problematika dovodi u pitanje opravdanost govora o pravednom i milosrdnom Bogu punom ljubavi. Sve to omogućuje ateizam, ali se s druge strane postavlja pitanje smislenosti filozofskog ateizma, odnosno je li uopće moguć do kraja dosljedan ateizam? To je u osnovi isto pitanje koje je postavio već Dostojevski preko Kirilova u romanu *Bjesovi*, a poslije njega i A. Camus u *Mitu o Sizifu*.

Prema J. B. Metz, Nietzscheov govor o smrti Boga začetak je temporalizacije ontologije i metafizike, a svaki drugi govor o Bogu postaje radikalno upitan. Osim toga, Metz o smrti Boga govori u kontekstu totalne krize pojma Boga u današnjem vremenu. Rezultat takve krize, prema Metz, je banalni ateizam, u kojem se o Bogu govori ali se zapravo na njega ne misli. Kriza *pojma* Boga u svojoj je osnovi kriza *odnosa* prema Bogu. Smrt Boga, smatra Metz, prekid je živoga odnosa sa živim Bogom, gdje pojam *Bog* postaje samo logičko-epistemološki pojam bez ontološkog temelja.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Usp. H. KÜNG (1987.), *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, Naprijed, Zagreb, 337-338.

<sup>7</sup> Usp. J. B. METZ (2009.), *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 94-96.

M. Heidegger u svojem tumačenju Nietzschea tvrdi da je Božjom smrću uzdrman metafizički pojam Boga te je omogućeno novo mišljenje bitka, a time i novo mišljenje biti čovjeka iz odnosa spram bitka. Bitak je s početkom novovjekovne metafizike pojmljen kao subjektivitet, ljudski subjekt postaje središtem čitave stvarnosti, a mišljenje predstavlja samo biće, dok mu izmiče istina bitka. Time su i bitak i Bog i čovjek zahvaćeni novovjekovnom poviješću nihilizma, u kojem se zaborav bitka produbljuje kao smrt Boga.<sup>8</sup>

Za Hansa Ursu von Balthasara smrt Boga je smrt svega onostranog i vječnog nasuprot onome zemaljskom. Kako je takav pojam Boga *proizveden* u metafizičkoj filozofiji određenoj zaboravom bitka, a zatim preuzet i u metafizičku teologiju, tako se filozofsko-teološki pojam Boga na koncu reducirao na logičko-znanstveni pojam. Tako je i metafizika, lišavajući se iskustva bitka, oduzimala teologiji njezinu teo-logičnost — smislenost racionalnog govora o Bogu kao iskustvu transcendencije u imanenciji.<sup>9</sup>

Suvremena diskusija o smrti Boga ukazala je na nužnost pretumačenja tradicionalnih pojmova i upozorila na problematiku površne racionalnosti u filozofiji i teologiji. Doprinos teologije mrtvog Boga u toj diskusiji afirmirao je tzv. negativnu teologiju i naglasio Božju nedohvatljivost i neizrecivost. Njezini predstavnici, poput D. Sölle,<sup>10</sup> govore o potrebi ponovnog promišljanja biblijskih religioznih pojmova. Sve to navodi na potrebu istraživanja uvriježenog filozofskog i teološkog govora o Bogu, promišljanja smislenosti teza suvremenog ateizma, kao i valorizacije argumenata i pojmova koji se koriste u dijalogu i suvremenoj analizi problematike.

### 3. Smrt čovjeka u kontekstu smrti Boga

Nietzsche ukazuje na smrt Boga u kontekstu irelevantnosti racionalno-teološkog i platonsko-kršćanskog poimanja ideje Boga. Ako uzmemo u vid takvo tumačenje, onda Boga promatramo kao *summum esse subsistens*, odnosno puninu ostvarenja bitka kao takvog.

Za razliku od Hegela, koji Božju smrt promatra kao tijek događanja apsolutnog duha koji je praćen nesretnom sviješću, Nietzscheova misao Božju smrt određuje kao ključ za daljnje događanje povijesti i kao temeljni uvjet mogućnosti za ostvarenje potpunog aktivnog nihilizma. Božjom je smrću mjesto Boga os-

<sup>8</sup> Usp. M. HEIDEGGER (1950.), Nietzsche's Wort »Gott ist tot«, u: M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 209-268.

<sup>9</sup> Usp. I. KORDIĆ (2008.), Je li čovjek izguran iz istine? Heideggerov zaborav bitka i Boga, *Obnovljeni život*, Vol. 63, Br. 4, 389-415, ovdje 400-401.

<sup>10</sup> Usp. D. SÖLLE (1983.), *Atheistisch an Gott glauben — Beiträge zur Theologie*, München.

talo prazno i otvoreno je jedno mjesto koje nije identično ni s područjem razumijevanja Boga ni s područjem razumijevanja čovjeka, a prema kojem čovjek dolazi u jedan poseban odnos. Propast vjere u kršćanskog Boga, prema Nietzscheu, jest općeeuropski događaj. Tu propast i njezine daljnje posljedice on je najintenzivnije nagovijestio u poznatoj paraboli o *mahnitom čovjeku*, u viziji oštroumnog vidovnjaka koji usred bijela dana pali svjetiljku.

*»Kamo je nestao Bog?«* povika *»Reći ću vam! Mi smo ga usmrtili — vi i ja! Svi smo mi njegove ubojice! A kako smo to uradili? Kako smo uz-mogli ispiti more? Tko nam je dao spužvu da prebrišemo čitav hori-zont? Što smo učinili kad smo raskinuli lance kojima je ova zemlja bi-la prikovana za svoje sunce? Kamo se sad ona kreće? Kamo se mi kre-ćemo? Dalje od svih sunca? Ne urušavamo li se neprekidno? Unatrag, postrance, naprijed, na sve strane? Postoji li još neko gore i neko do-lje? Ne lutamo li kao kroz neko beskrajno ništa? Ne osjećamo li zadah prazna prostora? Nije li postalo hladnije? Ne nadolazi li neprestano noć i sve veća noć? Ne moraju li i jutrom svjetiljke biti upaljene? Zar još niš-ta ne čujemo od buke grobara koji pokapaju Boga? Zar ne njušimo još ništa od njegova raspadanja? — i bogovi se raspadaju! Bog je mrtav! Bog ostaje mrtav! A mi smo ga usmrtili! Kako da se utješimo, mi ubo-jice nad svim ubojicama? Ono najsvetije i najmoćnije što je svijet do-sad posjedovao iskrvarilo je pod našim noževima — tko će sprati tu krv s nas?«<sup>11</sup>*

Djelujući na razmeđu misaonih epoha<sup>12</sup> početkom dvadesetog stoljeća, Nietzsche želi na nov način promišljati, diferencirati i izricati stvarnost. Kao iskren filozof ne bježi od pitanja govora o Bogu. On ga otvoreno postavlja bez apriornih predrasuda, ali i bez aposteriornih površnih naslijeđenih misaonih formula koje su često vladale u filozofiji i teologiji.

*Nietzsche se u svom govoru o smrti Boga ne ograničuje samo na pu-ku psihološku tvrdnju: nema Boga, ja ne vjerujem ni u kakva Boga. Tvrdnja mu naprotiv posjeduje značaj temeljne činjenice za tumačenje cjeline čovjeka i svijeta, što u sebi nosi zamašne posljedice za daljnji tijek razdoblja. Smrt Boga znači veliki slom! Bezutješnu prazninu: ispi-jeno more. Bezizgledni životni prostor: prebrisano obzorje. Beznadno*

---

<sup>11</sup> F. NIETZSCHE (2003.), *Radosna znanost* («La gaya scienza»), Demetra, Zagreb, 107-108.

<sup>12</sup> Teško je za 20. stoljeće rabiti ovaj termin zbog sve ubrzanijih i zgušnjelijih misaonih i drugih promjena. Ipak izraz «epoha» ovdje ostavljamo, kolikogod jedna epoha danas kratko trajala.

*ništa: zemlju otkinutu od sunca. Za samoga čovjeka smrtonosan survival, bezmjeran na sve strane, koji ga mora rastrgnuti. (...) Ovdje se stvara kaos, dapače smrtonosna hladnoća i noć nihilizma!*<sup>13</sup>

Iz spoznaje da je Bog mrtav Nietzsche je pokušao izvući što više konzekvencija. Vrijeme u kojem je živio bilo je vrijeme velikih misaonih filozofskih zakreta u Europi. Govor o Božjoj smrti bio je manje-više moda, a prirodne značnosti u tom su prednjačile svojim naglašavanjem mehanicističko-funkcionalističke slike stvarnosti kojoj je jedini smisao onaj utilitarni — kako zahvatiti i učiniti stvarnost što više korisnom.<sup>14</sup> Međutim, Nietzsche ide dalje od pukog utilitarnističkog funkcionalizma koji Boga miče iz stvarnosti da bi dao prostor pozitivizmu, a Feuerbachovo olakšanje zbog Božje smrti, smatra Küng, čini se bezbrižno i naivno naspram tjeskobe koja se osjeća u govoru mahnitog čovjeka.<sup>15</sup> Ta tjeskoba nastavlja se pitanjem:

*Ne moramo li sami postati bogovima da bismo se tek pokazali njih dostojni? Nikad nije bilo većeg čina — i onaj tko se ikad poslije nas rodi, zbog tog će čina pripadati jednoj povijesti višoj od sve današnje!*<sup>16</sup>

O značenju fraza *postati bogovi* i *viša povijest* Nietzsche više ne govori u *Radosnoj znanosti*. U ovom dijelu jasno je naglasio samo Božju smrt koja nema alternative i koja mora biti provedena. Iako je mahniti čovjek svjestan da dolazi prerano (kao što je i Nietzsche bio svjestan činjenice da će mu filozofija biti cijenjena tek poslije smrti), on ipak, završava filozof ovaj dio, provaljuje u nekoliko crkava gdje pjeva *Requiem aeternam deo*, tvrdeći da su crkve ionako samo nadgrobnni spomenici (mrtvome) Bogu.<sup>17</sup> Možemo reći da, iako je Bog mrtav, ostaju njegove sjene, a to su posljedice vjere u Boga koje također treba prevladati, kao uostalom i Boga, da bi se došlo do *više povijesti*.

Božja smrt u Nietzscheovoj misli nije, dakle, toliko ateistički proglas, koliko je nužna posljedica ukidanja metafizičkih određenja pojmova koje su, po njemu, platonizam i kršćanstvo premjestili u transcendenciju, onkraj mogućnosti spoznaje i umskog dosega. Ako se dokine transcendencija, onda je posljedica tog dokidanja i Božja smrt. S druge strane, ako se dokine tumačenje stvarnosti utemeljene na vrijednostima metafizike, onda to za posljedicu ima i smrt čovjeka.

---

<sup>13</sup> H. KÜNG, nav. djelo, 337-338.

<sup>14</sup> Usp. N. DOGAN (2003.), *U potrazi za Bogom. Kršćanin u postmodernom vremenu*, Diacovensia, Đakovo, 197.

<sup>15</sup> Usp. H. KÜNG, nav. djelo, 338.

<sup>16</sup> F. NIETZSCHE, *Radosna znanost*, 108.

<sup>17</sup> Usp. isto, 108.

## 4. Posljedice smrti Boga

Govor o smrti Boga postao je uvjetom mogućnosti novog razumijevanja bića i stvarnosti u drugačijem bitku. Bitak je s početkom novovjekovne metafizike postao subjektivitet, koji ljudski subjekt čini središtem čitave stvarnosti koja vidi samo biće, a ne bitak, pa logično, prema bitku postupa kao ni-prema-čemu, odnosno ničemu. U toj točki se onda i bitak i Bog i čovjek (biće) jednostavno ruše u ništavilo nihilizma.<sup>18</sup> Dakle, zaborav bitka koji vodi u nihilizam i nihilizam koji održava taj zaborav bitka jest, u biti, zaborav, odnosno ubijanje Boga. Tu drama nihilizma dosiže svoj vrhunac — dokidanje transcendencije i smrt Boga s jedne, te dokidanje stvarnosti i smrt čovjeka s druge strane, jesu uvjet mogućnosti nastanka nadčovjeka. Božja smrt za Nietzschea je važna jer ju smatra osnovnom pretpostavkom i uvjetom mogućnosti za dvije stvari: zahtjev za nadčovjekom i prevrednovanje svih vrijednosti.

### 4.1. Nadčovjek

U *Tako je govorio Zaratustra* Nietzsche Božju smrt stavlja neposredno prije Zaratustrinog govora o nadčovjeku, pred građanima okupljenima na trgu:

*No kad Zaratustra ostade sam, ovako reče svojem srcu: 'Ta je li moguće! Ovaj stari svetac u svojoj šumi još ništa nije čuo o tomu da je Bog mrtav'.<sup>19</sup>*

Na govor o Božjoj smrti u djelu *Tako je govorio Zaratustra* F. Nietzsche nastavlja govor o nadčovjeku. Božja smrt je nešto što kao konzekvencu za sobom vuče nestanak čovjeka, barem na onaj način na koji nam je on povijesno bio poznat.

*I Zaratustra se ovako obrati narodu:*

*Učim vas nadčovjeku. Čovjek je nešto što mora biti prevladano. Što ste učinili da biste ga prevladali?*

*Sva su bića stvorila dosad nešto iznad sebe: a vi hoćete biti oseka te goleme bujice i radije se još vratiti životinji negoli prevladati čovjeka?(...)*

*Vidite, učim vas nadčovjeku!*

*Nadčovjek je smisao zemlje. Vaša volja neka kaže: nadčovjek neka bude smisao zemlje!*

---

<sup>18</sup> Usp. I. KORDIĆ, *Je li čovjek izguaran iz istine?...*, 400.

<sup>19</sup> F. NIETZSCHE (2009.), *Tako je govorio Zaratustra. Knjiga za sve i nikoga*, Večernji edicija, Zagreb, 21.

*Zaklinjem vas, braćo moja, ostajte vjerni zemlji i ne vjerujte onima koji vam zборе o nadzemaljskim nadama! Trovatelji su to, znali oni ili ne znali. Preziratelji života su to, odumirući i sami otrovani, od kojih je zemlja umorna: neka mirno odu!*<sup>20</sup>

Nadžovjek u Nietzscheovoj misli ne predstavlja neko biće iznimne snage i moći, neku nadrasu; on nije neka metafora za snažnog pojedinca koji u potpunosti prihvaća tragički karakter života, ostvaruje volju za moć i prevrednuje vrijednosti. Svakako da je ideja samoprevladavanja ključna za ideju nadčovjeka. Može se reći kako je nadčovjek razvojni pojam, subjekt koji prelazi iz stanja pasivnog u stanje aktivnog nihilizma.<sup>21</sup> Ne radi se o nekom moralno ili ontološki savršenom čovjeku, nego se radi o *neprestano-prevladavajućem* subjektu koji sam stvara vlastite vrijednosti. On nije ideal neke nadosjetilne nove vrste, nego onaj koji živi bitak bivstvjućeg kao volju za moć. Kod nadčovjeka se ne radi o pukom očovječenju, nego baš suprotno — o rasčovječenju,<sup>22</sup> samooblikovanju bića u kontekstu volje za moć, koje djeluje onkraj dobra i zla, ali ipak na neki način savjesno, jer želi stvoriti određene vrijednosti i ostati vjeran Zemlji.<sup>23</sup>

Ta metaetička pozadina sustava vrijednosti može se dovesti u korelaciju s određenim individualnim moralom u kojem svatko postavlja svoju ljestvicu vrijednosti, uvijek u kontekstu kreativnosti koju zahtijeva volja za moć. Ta kreativnost voli život, voli Zemlju i zato je dionizijska perspektiva, o kojoj Nietzsche govori, najprikladniji izraz koji ističe smisao nadčovjeka. Dionizijska perspektiva nije, kako se često misli, slobodna vladavina neobuzdane strasti. Ne kontrolira strast nadčovjeka, nego nadčovjek strasti. Kontrolirati, to znači samoprevladavati jer je sam nadčovjek u određenom smislu proces samoprevladavanja koji teži daljnjem samoostvarenju.<sup>24</sup>

Značenje uloge nadčovjeka pokušaj je da se ode onkraj ili iznad metafizike, onkraj povijesti. Preduvjet za to je Božja smrt i smrt čovjeka. Povijest može nestati samo ako nestanu oni koji ju tvore, a to su čovjek i Bog. Jer, kad je jednom odstranjen obzor Boga, povijest nestaje i pretvara se u anonimnu vremenski neoročenu evoluciju koja ništa ne traži i ništa neće osim same sebe.<sup>25</sup> Dru-

---

<sup>20</sup> F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra*, 21.

<sup>21</sup> O čemu detaljno razlaže Gianni Vattimo. Usp. G. VATTIMO (2000.), *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano.

<sup>22</sup> Usp. R. WISSER (1995.), Tri prosudbe Nietzscheova zahtjeva za nadčovjekom, *Filozofska istraživanja*, Vol. 15, Br. 4, 717-737., ovdje 732.

<sup>23</sup> Usp. D. BUTERIN (1998.), *Nietzsche. Otkrivanje zablude*, HFD, Zagreb, 123-132.

<sup>24</sup> Usp. isto, 134.

<sup>25</sup> Usp. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 111-112.

gim riječima, otvara se, ne mogućnost, nego nužnost vječnog vraćanja zasnovanog na stalnoj čežnji volje za moć za samonadilaženjem. Povijest mu nije potrebna jer je ovakav okvir moguć jedino u vremenskom diskontinuumu, vremenu *bez finala*, u kojem subjekt sebe konstruira, ne po onome što jest, nego po onome što čini. Zato je nadčovjek istovremeno ideal, ali i tragičan usud jer, s jedne strane, ostvaruje cilj — lišenost izvanjskog autoriteta u vidu Boga i tradicije, ali s druge strane, on je tragičan po tome što nikad do kraja ne može biti ostvaren, nego neprestano pleše na užetu,<sup>26</sup> balansirajući između stvaralaštva onog što tek treba biti i uništavanja onog što trenutno jest. Ideja vječnog vraćanja istoga je posljedica smrti Boga i čovjeka, a neizbježna je zato, jer je njome Nietzsche htio prevladati nihilizam, ali predstavlja i vrlo teško breme, jer taj nihilizam on sam nije uspio nadvladati.

#### 4.2. *Vječno vraćanje istoga*

Jedna od tema koja zaokružuje Nietzscheovu misaonu platformu je govor o vječnom vraćanju istoga. Već u ranijem djelu *O korisnosti i štetnosti historije za život* on pokušava historiji i vremenu pristupiti na kritički način, smatrajući da historija treba, ne samo čuvati, nego i stvarati život:

*Čovjek mora imati snage da razori i razriješi prošlost da bi mogao živjeti, a s vremena na vrijeme tu snagu mora i upotrijebiti. To postiže time da tu prošlost izvede pred sud, strogo je ispita, a na koncu i osudi. A svaka je prošlost vrijedna toga da bude osuđena jer tako to već stoji s ljudskim stvarima; uvijek je u njima moć imala ljudska sila i slabost. Ono što tu presuđuje nije pravednost, još je manje to što ovdje izriče presudu milosrđe, nego život sam, ona mračna, nagoneća, nezasitno sebe samu žudeća moć. Njegov je pravorijek uvijek nemilosrdan, uvijek nepravedan, jer nikad nije potekao iz čistog zdenca spoznaje; ali u najvećem broju slučajeva pravorijek bi glasio jednako i da ga je izrekla sama pravednost. Jer sve što nastaje vrijedno je da propadne. Zato bi bilo bolje da ništa ne nastane.*<sup>27</sup>

Vječno vraćanje implicira i zaborav kao jedini uvjet mogućnosti ljudske sreće u vremenu nakon smrti Boga. Jer ako je Bog mrtav, onda je zaborav, odnosno življenje ničega jedan novi način življenja — amnezija u kojoj se sreća može ostvariti jedino ako se može zaboraviti.<sup>28</sup> Ideja o vječnom vraćanju logični je

---

<sup>26</sup> Usp. F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra*, 21.

<sup>27</sup> F. NIETZSCHE (2004.), *O korisnosti i štetnosti historije za život*, MH, Zagreb, 30.

<sup>28</sup> Usp. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 99-101.

završetak »mahnitosti ničega« u kojem nadčovjek prevladava stari metafizički sustav i samoga sebe.

Vječno vraćanje ukida suprotnost prošlosti i budućnosti, daje prošlosti karakter otvorene potencijalne budućnosti, a budućnosti čvrstoću i neizmjenjivost prošlosti.<sup>29</sup> To znači da, osim što ontologija postaje temporalizirana, i sam bitak postaje promjenjiv, odnosno podložan vremenu bez finala, u kojem je sigurna i stalna samo promjena i neprestano vraćanje.

U tom i takvom ozračju vječnog povratka, uzrokovanog smrću Boga, subjekt, odnosno čovjek postaje fikcija. Božja smrt za posljedicu ima čovjekovu smrt i to zbog ukinuća oročenog vremena i zbog nastanka vremena bez finala. Ukoliko je čovjek do sada bio definiran kao nešto samostojno, drugotno i različito od Boga i bio definiran uvijek u odnosu na Boga (kontingentan u odnosu na apsolutno, vremenit u odnosu na vječno), on je sada zbog Božje smrti (p)ostao nedefiniran, bez odnosa. Nedefiniranost je značila nestanak čovjeka zbog gubitka stožera, a nestanak čovjeka valjalo je prevrednovanjem vrijednosti nadomjestiti nadčovjekom. Vrijeme postaje određeni postmetafizički nedohvatljivi *fascinosum* koji ne želi ništa osim sebe i svoga krajnje obvezujućega veličanstva; vrijeme u kojem ne postoji sjećanje i povijest, vrijeme u kojem ne postoji subjekt, apsolutni ni ikakva vrijednost, onkraj dobra i zla, onkraj istine i laži, onkraj početka i kraja.<sup>30</sup> No, naličje takvog poimanja stvarnosti, što je posebno vidljivo na primjeru vukovarske tragedije, krije u sebi mogućnost, ili stvaranja jedne nove »pseudometafizike«, pseudomorala, ili daljnju mogućnost ništavila.

#### 4.3. Prevrednovanje vrijednosti

Prevrednovanje svih vrijednosti je premosnica nad prazninom koju je uzrokovala dekonstrukcija sadržaja pojma *Bog* i pojma *čovjek*. Tom dekonstrukcijom Nietzsche je htio uspostaviti novi filozofski ne-metafizički poredak. Međutim, smatra D. Buterin, on je nužno stvorio jednu implicitnu metafiziku, a samo prevrednovanje, završava u metafizici drugačije vrste. Da bi se postavio iznad dosadašnjeg misaonog i filozofskog sustava, on mora ići onkraj ili iznad njega, presuditi mu tako da ga obezvrijedi i negira, odnosno proglasi *mrtev*.<sup>31</sup> A da bi išao onkraj tog sustava, mora učiniti određeni prijelaz u novi sustav.

<sup>29</sup> Usp. D. GRLIĆ (1983.), Smisao i sudbina filozofije Friedricha Nietzschea, u: F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra. Knjiga za svakoga i ni za koga*, (pogovor djelu), Mladost, Zagreb, 307-358, ovdje 340.

<sup>30</sup> Usp. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 174-175, 185.

<sup>31</sup> Usp. D. BUTERIN, *Nietzsche. Otkrivanje zablude*, 148.

Taj prijelaz moguć je jedino ako se obezvrijede stare vrijednosti i na njihovo mjesto dođu nove. Obezvrjeđivanje starih vrijednosti mora početi »rušenjem« njihovog stožera ili nositelja, a to je Bog, i to kršćanski Bog. Ostale vrijednosti, poput istine, dobra po sebi, morala, same će se urušiti. Ako se ukloni Bog, to znači da nema više vrijednosti po sebi ni objektivne biti, treba ukloniti licemjerne ideale koje su izmislili nemoćni i slabi, a nakon toga živjeti stvarajući i iznalaziti nove vrijednosti.

*Uistinu, ljudi su sebi davali sve svoje dobro i zlo. Uistinu, nisu to uzeli, nisu to našli, nije im to palo kao glas s neba.*

*Tek je čovjek položio vrijednosti u stvar, kako bi sebe održao — tek je on stvorio stvarima smisao, ljudski smisao! Stoga i naziva sebe 'čovjekom', to jest: procjeniteljem.*

*Procjenjivanje je stvaranje: počujte to, vi stvaratelji! Sâmo procjenjivanje jest blago i dragocjenost svih procijenjenih stvari.*

*Tek procjenjivanjem ima vrijednosti: i bez procjenjivanja orah bi opstanka bio šupalj. Počujte to, vi stvaratelji!*

*Mijena vrijednosti — to je mijena stvaratelja. Vazda uništava onaj tko mora biti stvoritelj.<sup>32</sup>*

No, prevrednovanje vrijednosti ne svodi se na puku oprečnost, prema kojoj bi se stare vrijednosti zamijenile svojim suprotnostima. Obnova i prevrednovanje vrijednosti znači da one uopće nemaju unutarnje stabilnosti, da su neprestano podložne obnovi, uslijed životnosti koja se sama obnavlja.<sup>33</sup> Ono ne označava samo slom svih ustaljenih nazora ili iskretanje svega što je do tada bilo vrednovano, već prije svega predstavlja zahtjev za povratkom određenom temelju, koji bi ujedno bio i cilj. Radi se o volji za moć koja je utemeljenje, ali, kako smo vidjeli, problematično je što to utemeljenje može biti i utemeljenje ničega. To ništa gura vrijednosti u neodređenost, a nositelje vrijednosti u gotovo religiozno iskustvo bezdana.<sup>34</sup>

To za posljedicu ima dvojako tumačenje čovjekove egzistencije spram moralnih normi: nove vrijednosti postaju relativne, zbog fluidnosti i relativnosti subjekta, koji ih nameće na temelju krive percepcije i zloupotrebe volje za moći. Lišen teonomije morala, moćan subjekt pokušava se ponašati prema principu kojeg je prikazao Dostojevski preko Ivana Karamazova: »Ako Boga nema, sve je dopušteno«. Čovjek bez transcendencije više nema instance s kojom bi

---

<sup>32</sup> F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra*, 63.

<sup>33</sup> Usp. H. DE LUBAC (2008.), *Drama ateističkog humanizma*, Ex libris, Rijeka, 75.

<sup>34</sup> Usp. D. BUTERIN, *Nietzsche. Otkrivanje zablude*, 163.

mogao biti u suprotnosti, u drugotnosti, u dijalogu ili u procjepu; bez transcencije čovjek se vrti oko vlastite osi, često postaje tup za svaku tragičnost, kako svjedoči i današnje postmoderno okruženje.<sup>35</sup> Lik Ivana Karamazova označava tu nihilističnu tragičnost bez Boga, koji je teoretski zabrinut zbog tragične patnje, ali praktično bez želje da se patnju ukine.

S druge strane, J. Lacan će na tragu Freuda konstatirati: »Ako Bog ne postoji, više apsolutno ništa nije dopušteno. To svakog dana vidimo kod neurotika.«<sup>36</sup> Gubitkom stožera autoriteta i morala, suvremeni čovjek manifestira anksioznost i psihotično ponašanje, zbog nedostatka parametara vrijednosti koje živi i prema kojima se ravna u osobnom i društvenom životu. Onkraj kategorija dobra i zla, pravde i nepravde, istine i laži, izmišlja pseudovrijednosti nametnute diktatom moći koje uljepšano zove politička korektnost. Ona je način odnosa spram drugoga u neslobodi, strahu i laži, umjesto u slobodi, ljubavi i istini.

## 5. Zaključna promišljanja — gdje je bio Bog kad je Vukovar stradavao?

Dijalektika smrti Boga i čovjeka i redefiniranje sadržaja u odnosu na opseg tih pojmova u modernom i postmodernom vremenu postaje uvjet mogućnosti činjena zla na izrazito brutalan način u vremenu sveopće humanizacije, i to zbog nemogućnosti dosljednog ostvarenja ljudskoga unutar prostora božanskoga. Osnovni problem današnjeg vremena postaje pitanje tko je čovjek i na čemu se utemeljuje njegova čovječnost. Pošto je u teoretskom diskursu eliminiran metafizički govor i Bog kao stožer čovjeka, ostavljen je prostor za redefiniranje čovjekovog identiteta i biti. Ontološko redefiniranje ostavilo je i etičke implikacije. Relativizacija etičkih normi povratno je, pak, utjecala na spoznajnoteoretske okvire suvremenog čovjeka. To je posebno vidljivo u kontekstu spoznaje odnosa apsolutne i relativnih istina i u poimanju čovjeka.

Imajući u vidu tragediju Vukovara kao jednu od najvećih poslije Drugog svjetskog rata, u ovom kontekstu postavljaju se mnoga pitanja na koja nije ni moguće dati odgovor. No, filozofsko propitivanje pokušava doumiti barem neke od uzroka događajima koji su prethodili konačnom onečovječenju čovjeka.

Jedan od uzroka vukovarske tragedije je jugoslavensko društvo. Ono je stvaralo fluidne identitete lišene pripadnosti određenom narodu, gradilo ateis-

---

<sup>35</sup> Usp. I. RAGUŽ (2008.), Što teologija treba čuti, dobiti i preuzeti od Antikrista? Hans Urs von Balthasar o Friedrichu Nietzscheu, *Obnovljeni život*, God. 63, Br. 4, 417-442, ovdje 435.

<sup>36</sup> J. LACAN (1988.), *The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, Norton, New York, 128.; vidi također: S. ŽIŽEK — B. GUNJEVIĆ (2008.), *Bog na mukama: obrati apokalipse*, Ex libris, Rijeka, 255-256.

tički humanizam u totalitarnim okvirima, afirmiralo površnu etiku bratstva i jedinstva bez stvarnog i apsolutnog stožera, kao i zaborav povijesti. Izgradnja takvog društva mogla je otići u dva smjera: prvi je utopija — što je iz povijesnog iskustva malo vjerojatno, a drugi je krvoproliće — što je bilo, s obzirom na povijesno iskustvo, puno vjerojatnije. Zato je pitanje koje se nametnulo posljednjih desetljeća, a to je svirepa želja za potpunim uništenjem čovjeka, postalo teško odgovorivo i kao takvo teodicejski izazov za filozofiju. U Vukovaru se nisu događala samo ubojstva, nego i plansko uništenje čovječnosti kod preživjelih. Ako govorimo o smrti subjekta, možemo reći kako on umire ili biva umoren. A u pitanju smrti Boga, možemo reći kako Bog sam od sebe ne umire, on očigledno biva umoren, ili ubijen. Kako i na koji način?

Ako Boga definiramo kao *summum esse subsistens*, ali također i puninu ljubavi kojemu stvorenje, čovjek i priroda, ne treba, ali ga stvara u potpunoj slobodi iz ljubavi, kao svoju sliku, onda čovjeka promatramo upravo kao odraz, ikonu Boga u prolaznom svijetu. Tri su temeljne transcendentalne osobine: jednost, dobrota i istina, a njima se još tradicionalno dodaje i ljepota. Bog kao bitak posjeduje ih u punini, a biće ih posjeduje ovisno o visini stupnja participacije na božanskom bitku. U kontekstu kršćanskog stvaranja, možemo govoriti da čovjek kao Božja slika između svih bića najviše participira na božanskom bitku i na transcendentalima jednosti, dobrote, istine i ljepote. Ako njih uzmemo u obzir, onda možemo zaključiti kako se Boga ubija svaki put kad se dirne u istinitost, dobrotu i ljepotu stvorenja, posebno čovjeka. Kontekst ljubavi omogućuje da propitujemo odnos prema Bogu kroz odnos prema čovjeku i pitamo: kada se i na koji način se kroz kontekst govora o čovjeku ubija i Bog? Evidentno, onda kada se u čovjeku eliminira ono u čemu se ogleda njegova slika? Zato je proces tragedije Vukovara išao za tim da se u početku u čovjeku morala prekriti njegova čovječnost, odnosno moralo ga se proglasiti nečovjekom. Eliminirajući transcendentale u čovjeku, istovremeno se eliminira i Bog iz njega i svega što čovjek stvara. Zato na teodicejsko pitanje »Gdje je bio Bog kad je Vukovar stradavao?«, uvijek možemo odgovoriti: Bivao je ubijan u svakom čovjeku u Vukovaru, u svakom spomeniku kulture, u svakom nasilju nad dobrotom, istinom i ljepotom.

Zlo se moglo dogoditi jer je bio redefiniran pojam i sadržaj čovjeka i njegova odnosa spram Boga, a u budućnosti se može jedino izbjeći ako se uspostavi ispravan spoznajni, etički i ontološki odnos Boga i čovjeka. Uz taj odnos, bit će potrebno afirmirati stvarnosti sjećanja, odnosno memorije, kao i supatnje, odnosno kompasije.

Poteškoća nadilaženja problema leži, prema Metzju, u postmoderni kao življenju *vremena bez finala* u kojem je čovjek, ako ga još ima (jer govorimo o nad-

čovjeku), osuđen na vječno ponavljanje, vječno vraćanje istog, odnosno na neprestano eksperimentiranje nad samim sobom, koje mu donosi samo neobuzdanost. Amnezija spomena postaje kultura zaborava i opčinjenost kulturalnom amnezijom. Čovjek postaje *hodočasnik bez cilja, nomad bez puta, dionizijski nastrojen vagabundo*, bez ikakvog težišta u odnosima prema stvarima i ljudima. On kao fleksibilan pojedinac želi zaborav bitka, zaborav povijesti i zaborav sebe i to najčešće kroz kulturu spektakla koja od sebe tjera svaki spomen. Tako postaje sve manje čovjek, a sve više svoj vlastiti eksperiment. Jedna crvena nit Metzove misli je ideja koju želi ponuditi: umjesto postmodernog zaborava ponuditi spomen; umjesto kulturalne amnezije ponuditi anamnetičku kulturu. Jednom riječju, za Metza stoji alternativa: ili ničeansko vrijeme ili kršćanska apokaliptika.<sup>37</sup> Da bi se postigla takva istinska dijalektika, mora se ponuditi anamnetička, a ne tehnička racionalnost — sjećanje, a ne puko birokratizirano provođenje zakona. Umjesto toga, u Vukovaru se danas događa tiranija glasnika nedostatne dijalektike i promašenih ničeovaca.

Zaključno, na pitanje koje se možda provlači kroz Nietzscheovu misao: »Mora li se maknuti Boga da bi se dalo mjesto čovjeku?«, možda bi se moglo odgovoriti stavom koji se provlači kroz misao Dostojevskog: »Ne, jer Bog nije zatvor nego *stožer* ljudskoga *ja*«. Drugim riječima, ukoliko se želi *spasiti* čovjeka, treba se otvoriti humanizmu koji počiva na ideji Bogočovjeka, na što ukazuje Dostojevski. Ali tada se treba distancirati od ateističkog humanizma, izgrađenog na nihilističkim temeljima, koji može završiti tragedijom čovjeka, što je suvremeno povijesno iskustvo i pokazalo. Zato je rješenje pogled u lice čovjeka, ikonu Božju, pogotovo lice onoga koji pati. Lica djece i nemoćnih staraca iz Vukovara, lica su koja stoje spram nas, u akuzativu — optužuju nas i propituju o istini, ljubavi, ljepoti i dobroti, tragičnosti umiranja Boga i čovjeka. Odgovora na optužbe možda nema, ali ostaje pitanje. To je pitanje Boga, a ono i za vjernike i za ateiste, nije samo pitanje kulture, nego pitanje opstanka svijeta, njegovog lica i njegove sutrašnjice.

---

<sup>37</sup> Usp. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 185. Kršćanska apokaliptika jedan je od načina odnosa prema postmoderni, ali nije jedini i presudan. Spomenimo ovdje samo da Metz daje izvrsnu dijagnozu, ali profilaksa mu je slabija, to više jer kao hermeneutski ključ i polazište uzima patnju, a zaborav kao posljedicu. U kontekstu promišljanja o postmoderni, možda bi se moglo reći i da je zaborav polazište.