

Razmišljanje o zlu

Peršić, Vjera

Master's thesis / Diplomski rad

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:221983>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-15**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU:
KATEDRA ZA ONTOLOGIJU

DIPLOMSKI RAD
RAZMIŠLJANJE O ZLU

MENTOR: PROF. DR. SC. LINO VELJAK

STUDENTICA: VJERA PERŠIĆ

ZAGREB, PROSINAC 2016.

Sadržaj

Uvod.....	3
Zlo i Bog.....	4
Tri razgovora ili Priča o Antikristu.....	7
Radikalno zlo.....	11
Prokleti.....	15
Banalno zlo.....	18
Auschwitz.....	23
Zaključak.....	29
Literatura.....	30

Uvod

(Zbog zakona u nama kojem se najviše divimo¹ i čudimo, svi želimo biti dobri.)

Razmišljanje o zlu koje slijedi provlači se kroz opise teorija nekih filozofa, pristupe autora i određena učenja. Premda smo s obzirom na određene filozofe pristupali u skladu s njihovim razlikama, naslov samo jednog razmišljanja ostao je kao pokušaj da se u svakoj od tih teorija pronade vlastito razumijevanje i jezik. Nastojali smo promisliti o podrijetlu zla s obzirom na početke koje znamo o njemu iz vjernih spisa. Kako je ono neodvojivo od te perspektive, služili smo se teodicejskim teorijama sv. Augustina i kasnijom razradom Tome Akvinskoga, koji su „negirali“ zlo kao lišenost dobra. Ovoj se teoriji suprotstavilo specifično viđenje zla u književnoj dijaloškoj formi *Triju razgovora* ruskoga filozofa i mistika Vladimira Solovjeva, gdje je ono zbiljsko i pozitivno u liku Antikrista. Kantovom moralnom filozofijom propitivali smo antropološko zlo u prirodnom (i samoskrivljenom) nagnuću čovjeka ka zlu. U poglavlju o njegovoj banalnosti razmatrali smo slobodu, savjest, volja i djelovanje iz uvjerenja nasuprot pukoj moralnosti iz navike.

Možemo reći da se o zlu govori čak i onda kada ono ne postoji, a kada mu je „užasna pozitivnost očita“, ne znamo što bismo govorili. Kada se krije pod krinkom dobra, želimo mu služiti. Čak i onda kada vjerujemo da smo ga se konačno otarasili i smatramo da na njega više ne moramo misliti jer smo iznašli nove načine, ostaje zmija kojoj nikada nije smetalo rajsko drveće. Moguće je zanimati se za temu iz destruktivnih razloga, a iza stvarnog se upuštanja u problematiku često krije duboko predanje pozitivnoj vrijednosti. Mnogi se ne bi pretjerano uzrujavali oko pitanja iako mnoga zla uvelike nadilaze ljudske sposobnosti suočavanja („i ovaj zemljani šator pritiskuje um bremenit mislima“)².

Tko se god barem jednom u svome životu upitao kako je nešto mogao (ne) učiniti, susreo se s nepoznatim savjetnikom. U ovome su radu zabilježena takva razračunavanja s pojmom zla pod njegovim različitim imenima (istočni grijeh, grijeh u tijelu, osjetilnost, demon, radikalno zlo, malograđanština, nesnalaženje ili neznanje).

1 Kant, str. 50

2 Mudr 9, 15

Zlo i Bog

Pojam teodiceje u filozofiju je uveo Leibniz s ovim svijetom kao „najboljim od svih mogućih svjetova“. Prema Tomi Akvinskom, oblik za koji se Bog brine upravo je red u svijetu. Mnogima vjeru u postojanje dobrog Boga podriva vlastito osvjedočenje u zlu iskustvom ili viđenim. „A ovo je navještaj koji smo čuli od njega i navješćujemo vama: Bog je svjetlost i tame u njemu nema nikakve!“³ S obzirom na ovo svjedočanstvo, teodiceja želi objasniti prisutnu svjetsku tamu u svijetu koji je stvorio dobri Bog. Čitavi *Pad* i s njime ulazak zla u povijest stvaranja s obzirom na Boga kao umoljiva Dobra, mogao bi se objasniti i osjetljivošću Svevišnjega spram slobode bića koja je stvorio.⁴ Ricouer, međutim, smatra teodiceju „suludim pokušajem“, a Kant sve njezine pokušaje neuspjelima (prema Eagleton, 2011.). Nadalje, ovakav svijet sa svojim zlom nekima postaje dovoljan dokaz Božjeg nepostojanja. Ovdje se neće pokušati opravdati Boga, ali će se s obzirom na njega pokušati predstaviti učenje o zlu dvaju katoličkih svetaca.

Sv. Augustin je blizak teodiceji privacije (kao i teodiceji slobodne volje, i teodiceji cjeline)⁵ stavom da su sve stvari dobre. Zlo tako ne može biti supstancija ili narav (ono tek narav „pustoši“). Sve što je stvoreno, dobro je, pa i ono što se raspada jer se može raspadati samo ono što je već bilo dobro. Zlo nije biće jer nema bitak, a podrazumijeva takvo razobličenje volje koja se od Boga (najvišeg bića) okrenula najnižim bićima, odbacivši svoju nutrinu i žudeći za izvanjskim.⁶ Zlo tako znači zlouporabu slobode, pri čemu ju Augustin razlikuje od slobodna izbora. Dok je sloboda (od zla) upropaštena grijehom, nije i slobodni izbor koji omogućuje njezin povratak. Sloboda izbora ne znači negaciju milosti (odlučivanje za dobro uplitanjem milosti). Bog je tvorac dobre naravi, ali naša volja može biti zločesta („koje je on također pravedni regulator“)⁷ našom lošom uporabom i njezinim neskladom s dužnim poretkom (dakle bez stvarnog tvarnog uzroka). Grijeh se počinja kada se manje vrijednosti pretpostavljaju najvišima (Bogu i njegovu zakonu), što Augustin naziva neurednim sklonostima. Govori o nevaljaljoj volji kao uzroku svih zala, te o dvjema suprotstavljenim voljama u čovjeku kao posljedici istočnoga grijeha. On je prisposodiv sili protivnoj razumu, prisutnoj u čovjeku.

3 1 Iv 1, 5

4 Eagleton, str. 72

5 Svendsen primjećuje kako Augustin pritom ne pravi razlike među trima teodicejama.

6 Augustinus, Ispovijesti, str. 148; nešto slično govori Eagleton u poglavlju o prokletima

7 (De civ. Dei 11, 17)

Zlo u svijetu ima svoj korijen u krivnji (koja pretpostavlja kaznu) zbog nečega što mi sami nismo učinili, ali smo se u njoj solidarizirali s praroditeljima kao prvim krivcima (čovječanstvo je time podložno osudi). Naime, zlo u svijetu se ne može povezati s dobrotom Boga ako se čovjeku ne ubroji krivnja. Krimen praroditelja (i prema nama) velik je i stoga što su sagriješili lakoćom koja je bila preteška potpunom suvišnošću grijeha (savršeno zadovoljnih ljudi). (Adam i Eva su morali imati strašan osjećaj da čine krivo kad su posegnuli za jabukom.) Mogli bismo pomisliti kako je tadašnje savršenstvo nosilo u sebi kakvu slabost ili krhkost „ostavljenu ljudima na milost i nemilost“, prema kojoj je odnos nosio tajnu na temelju koje im se moglo suditi (možda smo zbog toga jedni drugima nedostatni suci). Čović u vezi prvoga grijeha govori kako se radilo o konkreacijskom prijestupu kojim je čovjek, doduše, postao poput Boga, ali nije stekao sposobnost moralna rasuđivanja s obzirom da je plodove koristio kao stvorene dobre zbog njega, a ne kao dobre u svome ontološkome smislu, za sebe.⁸ Nedužni, naslijedili smo tako neznanje onoga što trebamo činiti i prepreke da to učinimo, što je uzrokovalo naše posvemašnje nesnalaženje u svijetu. Jedan od primjera kazne je požuda koja osjetilima zaposjeda razum jer se razum prethodno odbio podvrgnuti Bogu (koji se protivi oholima!)⁹.

Augustin biblijski razgraničava carstvo pravednika od carstva bezbožnika (dobre od zlih), što će se očitovati na kraju vremena, dok se na zemlji ona tek prividno miješaju tjelesnim suživotom (ali ne i duhovnim). Govori i o dvjema ljubavima, među kojima je prva privatna ljubav (ljubav prema samome sebi), slično kao i kod Kanta, zla vrsta ljubavi, dok je druga vrsta ljubavi društvena (ljubav prema Bogu kojom bezinteresno ljubimo druge) ispravna, prisposobiva Kantovoj ljubavi prema moralnosti iz čiste dužnosti. Ispravno je ljubiti sebe ne ljubeći se. Ako će čovjek živjeti po sebi koji je ograničen, postat će manjim od onoga što jest, stoga Augustin uzdiže življenje po duhu koji je Bog.

U svojim *Ispovijestima*, svojom novopronađenom vjerom i iskrenom strašću preispituje uzroke i samu mogućnost svoje ljubavi prema grijehu, odnosno zlu. Prvo navodi kako je uzrok bio u samoj zloći i snazi zabrane, a kasnije prepoznaje u svakome počinjenome grijehu njegov posebni ljudski razlog. Sve više prihvaćajući kršćanstvo, ne želi više slušati kritičare „koji bi radije Bogu pripisali sve zlo nego samima sebi grijeh“. U Bogu uočava pravu mjeru svake životne zbiljnosti, te ga smatra nedužnim za zla onih „k kojima se osvećuju njihova vlastita djela“.¹⁰ Dolazi u doticaj s knjigama novoplatoničara u kojima nalazi sve kao i u

⁸ Čović, str. 57

⁹ 1 Pt 5, 5

¹⁰ Augustinus, *Ispovijesti*, str. 38

Pismu što se tiče neosobnog Boga koji je jedno i duh, ali ništa od biblijskog Boga koji se spušta u ljudsko. Augustin se dugo mučio oko protivština u vezi zla na životu i svemogućega Boga, ali se konačno smirio zadovoljivši se Gospodinovim odgovorima. Dvojeći oko realiteta i istine, prestao je sumnjati da je istina očita u svemu stvorenome. Izvor njegove spoznaje bio je u „nepromjenjivoj i istinitoj vječnosti istine iznad (njegova) promjenjivog duha“¹¹.

Za Tomu biće prethodi pojmu dobra, kao pojam bliži umu, te sadrži oblikovni uzrok samo onih stvari koje zbiljski postoje. Nepostojeće stvari su one koje nisu zbiljska bića, ali nisu ni one koje ne postoje, nego su u stanju mogućnosti. Supstancijalni bitak svake stvari sastoji se u onome u čemu se „biće naprosto“ razlikuje od „bića navlastito“ koje je samo u mogućnosti. Neka je stvar dobra ukoliko je biće, a zbiljnost svake stvari je bitak. On je predmet težnje, dok je nepostojanje slučajno. Budući da je svako biće dobro, nijedno biće ne može biti zlo ukoliko je biće, nego tek ukoliko mu nedostaje neki bitak (kao što zlome čovjeku nedostaje bitak kreposti). Samo je Bog dobar po svojoj biti, a savršenstvo po svojoj biti ne pripada nijednom stvorenju osim Bogu kojem je jedino bit istovjetna s bitkom. Sistematski oblik ovakvom argumentu zla koje ne postoji (teodiceja privacije), osim Augustina ranije su dali još Plotin i Platon.

Zlo se može sastojati u izabiranju nečega po sebi dobroga, ali nečega što nam ne pripada (nije u skladu s rasporedom dužne mjere i pravila) jer se ne držimo reda. Ono ne pretpostavlja naše neznanje, nego neobraćanje pažnje na stvari koje su toga dužne. Slično kao i kod Kantova sebeljublja kao uzroka svega zla, nepoštivanje reda očituje se u stremljenju slobodnom voljom vlastitome dobru umjesto pravilu božanske volje. Griješi se u težnji (osjetilnoj, razumskoj i umnoj). Grijeih anđela (đavla) je bio u težnji da bude kao Bog na način na koji to nije bilo moguće (po stupnju naravi). Težio mu je biti sličan snagom svoje naravi tako kao da bi to bila konačna svrha blaženstva, umjesto težnjom ka nadnaravnome blaženstvu koje bi ovisilo o Božjoj milosti (Anselmo: „Težio je za onim do čega bi došao da je mirovao“). Biće i dobro se za Tomu pojmovno razlikuju, a stvarno su istovjetni. Zlo je pomanjkanje dobra koje mora postojati (biće i dobro jedino mogu biti uzrokom), čime je dobro subjekt zla koje nema oblikovnog uzroka jer je lišenost oblika. Ono je u lišenosti reda za dužnu svrhu i s mogućim uzrokom u postupku djelatnika po akcidenciji (ne po sebi). Dobro tako prouzrokuje drugo zlo od onog koje mu je suprotno po akcidenciji. Zlo se različito uzrokuje s obzirom na djelatnost (nedostatak djelatnika ili oruđa) i s obzirom na učinak. Zlo uzrokovano nedostatkom djelatnika ne može se odnositi na Boga u kojem nema nedostatka. Zlo propadanja, međutim,

11 Ibid, str. 148

odnosi se na Boga kao uzroka. No, razlikuju se dva uzroka: slabljenje drugog uzroka dovodi do opakog djelovanja, dok prvi uzrok u Bogu ne slabi.

Zato jer dobro uvijek ostaje, ne može biti vrhovnoga zla. Pogrešno je smatrati da je nešto zlo zbog snage svoje prirode (vatra). Treba uzimati opći uzrok čitavog bića. Kako je zlo pomanjkanje dobra, ono je u opreci s dobrom kojem se priključuje u mogućnosti (subjekt lišenosti je biće u stanju mogućnosti), ali ne i s vrhunskim dobrom koje je čista zbiljnost (odgovor na primjedbu da se vrhunskome dobru suprotstavlja vrhunsko zlo). Da bi sačuvao identitet Boga i svijeta, Toma Bogu pripisuje tvornu i svršnu uzročnost nasuprot tvarnoj i oblikovnoj, čime izbjegava radikalni oblik panteizma u teologiji. Bog je vrhovno dobro u kojem se dobro nalazi na najizvrsniji način kao u nečemu raznoznačnom nasuprot jednolikom i jednoznačnom (kao toplina u suncu umjesto u vatri). Izvodi Platonovo učenje o pralikovima bića i jednoga (po sebi). Biće po sebi i jedno po sebi je vrhovno dobro, dobro se podudara s bićem kao i jedno, te je dobro po sebi Bog (stvari su dobre po udioništvu u njemu). Time sve stvari imaju jednu dobrotu, kao i mnoštvo svojstvenih dobrot (sve su stvari, dakle, dobre božanskom dobrotom). Nijedno se biće ne naziva zlim zbog učešća, nego zbog prikraćenosti. Lišenost i zlo takvima postaju udaljavanjem od vrhunskoga dobra, a ne usmjeravanjem prema vrhunskome zlu. Možemo se pitati gdje je ovdje mjesto Kristovoj primjedbi o đavlu „koji kad govori laž, *od svojega* govori jer je lažac i otac laži.“¹², što bi podrazumijevalo i đavlovu pokvarenu narav.

Tri razgovora ili Priča o Antikristu

U prvome dijalogu Solovjevljeve *Priče o Antikristu*, kroz suvremenu tezu o bezuvjetnoj neopravdanosti ratovanja (čiji je pobornik u dijalozima *Knez*), autorova je namjera prividnim relativiziranjem zapovijedi *Ne ubij!* od strane *General*a i stanovitog g. Z.-a, afirmirati mogućnost isključivo prave ili krive strane, dobra ili zla, dobrog ili zlog čovjeka. Kroz metaforu o grožđanom soku koji može postati vino ili ocat, *General* razbija humanizam *Kneza* koji, budući da se „u svakome čovjeku nalazi dobro i zlo“¹³, ne može vidjeti Krista

12 Iv 8, 44

13 Solovjev, str. 44

samo na jednoj strani ratnog sukoba dviju suprotstavljenih vojski. Prema njemu su obje vojske s jednakim potencijalom da postanu „dobri razbojnici“ u evanđeoskome smislu, unatoč opisanim okolnostima sukoba. Još ga više zbunjuje realizam *General* koji u jednome trenutku govori o svojim ratnicima kao o onima koji su izvršavali Božje djelo u napadu na divlju hordu koja je netom počinila vrlo okrutna zvjerstva, a već u sljedećem trenutku o njima govori kao o tipičnim kozacima – razbojnicima. Još na samom početku dijaloga, *General* se žali zbog sveprisutne sablazni svijeta nad pojavom ratovanja. On sam na vojničku službu gleda kao na svetu. *Knez* se poziva na Kristovo učenje i osuđuje svako ubojstvo, pa tako i situacijsko. Raspravljajući pojedinačne okolnosti, *General* primjećuje kako se njegov sugovornik usredotočuje na vlastitu savjest koja ne smije ubiti, na zločinca kojeg ne smije ubiti, međutim ispušta iz vida žrtvu koju bi se ubojstvom zločinca moglo obraniti. *Knez* savjetuje kako, u situaciji u kojoj se naizgled može spasiti nečiji život tek ubijanjem napasnika, radije treba pribjeći takozvanim evanđeoskim metodama koje mogu spriječiti prolijevanje krvi. *Generalovo* objašnjenje kako evanđeoski karakter samoga Isusa Krista nije mogao ili nije htio od Jude ili Heroda učiniti kršćanina, ako ništa drugo, sugerira *Knezu* da se posluži barem manje evanđeoskim argumentima. Svoj aktivistički stav još pojašnjava riječima da se „prije jela možemo Bogu pomoliti, ali da ćemo hranu žvakati sami“¹⁴. U drugome dijalogu *Političar* ranijima „Bogu i ratu“¹⁵ suprotstavlja kulturu i diplomaciju. Na kraju 19. st. uvjeren je kako je jedna od najkorisnijih posljedica kulture uljudnost te smatra kako će se uskoro potpuno odustati od ratovanja i dvoboja. Uljudnost ne odgovara stvarnim osjećajima pojedinca ili naroda, ali zbog gađenja spram nasilja i barbarizma pristupa pitanjima na drugačiji i svrhovitiji način. Uspjeh nove mogućnosti rješavanja sukoba je u produljenju komunikacije nasuprot „pobjedi i porazu“. Ova opaska uljudnosti vrijedi i za današnje vrijeme: moglo bi se reći da je uljudnost sekularna religija. Poistovjetivši ju s miroljubivom politikom, *Političar* dodaje kako je ona simptom napretka. *G. Z.* međutim primjećuje kako je neki Turgenjevlev lik govorio o napretku kao simptomu, iz čega proizlazi da se previše govorilo tek o „simptomu simptoma“¹⁶. Identificirajući napredak sa simptomom kraja, sugovornici su se približili temi Antikrista. *Knez* se na njegov spomen brzo udaljava, a ostali nastavljaju razgovor i vraćaju pretpostavci Kristom zapovijedene ljubavi prema neprijateljima koja bi zle mogla preobraziti u dobre. Pritom *g. Z.* recitira poemu o dobrome činovniku Delarouxu koja prikazuje krajnje karikiranu ljubaznost spomenutog Delarouxu prema svome ubojici, čija okrutnost raste kako raste Delarouxova ljubaznost. Ispočetka, zločinac ima

14 Ibid, str. 45

15 Ibid, str. 89

16 Ibid, str. 92

snažne emotivne ispade plača na prvo vraćanje zla dobrim, no tek iskazom konkretne i stvarne dobrote Delarouxa u ponudi novčane pomoći i ruke svoje kćeri zlostavljaču, ovaj se doista pretvara u ubojicu činovnika, kiti ponuđenim visokim odličjem, obeščašćuje žrtvinu kćer te bježi u Tambov i Moskvu (gdje postaje cijenjenim gubernatorom, kasnije senatorom). Ispočetka je zločinac dirnut uljudnošću zbog koje rida, no suočenoga s kasnijim izrazom „jednostavne ozbiljnosti dobrote“¹⁷, izbezumljuje ga zavist jer uviđa nešto njemu nedostižno (dobrotu koja vrijeđa nemoć). Uzvraća njezinim đavolskim oskvrnjivanjem u svakoj svojoj pojedinosti. Zbog ovakvoga završetka sudionici dijaloga (g. Z.) karakteriziraju ranije kajanje kao površnu dobrotu. Moguće je i da je ovaj čovjek bio sposoban za neki njezin dio, što je pokazao dubokim ganućem nad ljubaznošću žrtve (vjerojatno u njoj prepoznajući i karakteristične slabosti), no nije bio sposoban podnijeti jasnoću istinske dobrote koja kao da mu je prijetila gubitkom života. (Vjerojatno stoga jer je ranije tješio svoje zlo srce time da ona doista i ne postoji.) Da bi preživio, morao je pokazati još nezamislivo veću zloću svakim zločinom koji je uslijedio. Pretpostavku s kojom su započeli, g. Z. pretvara u zaključak kako susretom sa stvarnom dobrotom dobri postaju još bolji, a zli samo još gori.¹⁸ Kako se *Knez* vratio, raspreda se govor o njegovu kršćanstvu kojem ne treba, ni uskrsnuće, ni Sin Božji jer se volja Očeva jasno očituje u njegovim zapovijedima danim ljudima. Njegov je pogled na život plošan i on ne smatra da je čovjeku bilo čime onemogućeno slušanje i vršenje naputaka vlastite savjesti s obzirom na to da mu je to od Boga dana služba. Dotiču se Sokratova daemona koji ipak savjetuje samo ono što ne valja činiti, dok je nemoćan savjetovati ono što treba činiti. Ovo drugo zadaća je razuma koji tako pomaže odrediti okolnosti činjenja, a savjest ima samo negativnu ulogu. Razum, međutim, ne mora služiti savjesti i zbog toga im je potreban treći čimbenik koji će se pobrinuti oko toga da se vrši Božja volja. G. Z. ga naziva nadahnućem dobra koje će jedino od pukog moralnog ponašanja načiniti život samoga dobra (kasnije će biti riječi o moralu kao o skupu navika). Radi se o „pozitivnom djelovanju dobrog načela na nas i u nama“¹⁹. Pravilo koje je davno dano neodvojivo je od nadahnuća. *Knez* se čudi što dobrotu kod njegova sugovornika mora nadilaziti okvire moralnosti, no ovaj to objašnjava vjerom u uskrsnuće. Dok je za *Kneza* dokaz dobrote Boga u njegovim zapovijedima, g. Z. zaključuje kako bi dokaz za to mogla biti jedino njegova dobra djela (mислеći na Sina Božjeg). Dok je *Knezovo* božanstvo i norma odnosa čovjeka i Boga daleki zahtjevni gospodar koji određuje čovjeku zadaće (bog ovoga svijeta), za g. Z.-a je norma u Sinu koji je uskrsnuo. Ovakvim izvodom Solovjev negira vršenje pravila kao izraza dobra.

17 Ibid, str. 109

18 Nešto slično se može vidjeti kod Arendt, *O zlu*, str. 70

19 Solovjev, str. 127

Ono eventualno može izražavati moralno ponašanje, ali je bez nadahnuća božanskoga podrijetla beživotno. Vanjski znakovi takvog nadahnuća su radost, dobrodušni spokoj te slobodan i beskrajn zanos ljubavi. Ustvrdivši kako je svako pobjeđivanje običnog svjetskog zla besmisleno zbog neizbježnosti konačnog zla - smrti, G. Z. tek njenom pobjedom (uskrsnućem) vrednuje stvari života. Ono što i inače iritira kod samo „dobrog ponašanja“ je odsudstvo čovjekove dobre volje. Solovjevljeva je namjera bila ovim dijalozima definirati autentično i cjelovito evanđelje nasuprot kršćanstvu kojemu se oduzimaju bitni njegovi dijelovi, a istovremeno se ne napušta njegov naziv (čiji je *Knez* protagonist). G. Z. je autorov glas i ima ulogu Sokrata dijaloga, a *Političar* i *General* posjeduju djelomičnu istinu skupina koje zastupaju. Sve prigodno završava pričom o Antikristu i proročkim vizijama Solovjeva s obzirom na povijesno razdoblje kraja 19. st. u kojem je napisana. Predviđen je jedinstveni savez svih europskih zemalja koje su se prethodno othrvale mongolskim osvajanjima s Istoka. Na njihovo je čelo zasjeo stanoviti imperator koji je prije toga proživio značajnu egzistencijalnu krizu i neobično religiozno prosvjetljenje. Radilo se o čovjeku koji je posjedovao izvanrednu ljepotu, umnost, obzirnost, plemenitost i obrazovanje, kao i sve zamislive Božje darove. Po religioznom opredjeljenju bio je kršćanin, vjerovao u Sina, pisao biblijske kritike. Ono što pisac, međutim, primjećuje kod ovog nesvakidašnjeg čovjeka je i njegova snažna samosvijest koja se očekivano prometnula u još snažnije sebeljublje. Shvaćao je Kristovu ulogu onoga koji je ljude činio boljima, ali sebe je pred Bogom smatrao njegovim nasljednikom i konačnim spasiteljem. Kako su godine prolazile, on nije dočekao iščekivani Božji poziv za poslanjem te je konačno spoznao Kristovu neponovljivost. Očajan, bacio se jedne noći u provaliju želeći si oduzeti život, no u tomu ga je iznenada spriječio tajanstveni i potom novospoznati otac, izjavljujući mu ljubav i upućujući mu priželjkivani poziv. Nakon tog se događaja sve promijenilo, budući imperator piše veličanstveno djelo „Slobodan put prema svemirskome miru i sreći“, te otkriva svoje poslanje konačnog popravka svijeta. Prvo svima osigurava dugo priželjkivani mir u svijetu, zatim im omogućava sve potrebno „po pravednosti koja raspoređuje, a ne po pravednosti koja nagrađuje“²⁰ učinivši ih sitima, te im na koncu svima pruža zabavu uz pomoć čudesa svojega saveznika u velikome magu Apoloniju. Priča sadrži ključne točke Ivanova Otkrivenja u Solovjevljevoj interpretaciji, a ovaj se imperator konačno razotkriva kao Antikrist tek šaćici vjernih kršćana svojom jedinom manom, nemogućnošću priznavanja Krista „kojem se ima prignuti svako koljeno nebesnika, zemnika i podzemnika.“²¹ Vjerovanje u mogućnost Antikrista znači

20 Solovjev, str. 142

21 Fil 2, 10

priznavanje zbiljnosti zlu. No, to je i čovjek koji „nije učinio nikakvo zlo“, osim što je zasjeo na mjesto predviđeno Bogu. Toma Akvinski govori o Antikristu ne tako kao da bi đavao u njemu uzeo svoje čovječstvo (poput Boga koji je u Kristu postao čovjekom), nego kao o onome kojega se uspješnije savjetuje na zlo od drugih ljudi. Odnosno, o njemu govori kao o nekome u koga je đavao utisnuo zloću do vrhunca po učinku, a ne po jedinstvu osobe ili na način unutarnjeg stanovanja. Iako Biblija pruža baš takve primjere u nekim slučajevima poput onoga u kojem „nakon zalogaja uđe u nj Sotona“²². Antikrist u priči je na vrhuncu najveće egzistencijalne krize mogao susresti svoje čovječstvo mirenjem s božanskim poretom koji mu se razotkrio, no takvo mu je obično poštenje, međutim, bilo neprihvatljivo. Radilo se o prijeziru spram običnosti i o oholosti. Ovdje je izvor zla u nepoštivanju pravednog poretka kojim svaka stvar gubi svoje pravo mjesto i time zadobiva nepripadajuće ime. Augustin i Toma ističu važnost takve hijerarhije, kao što i Kant raspoznaje dvije vrste poticaja samovolji čovjeka od kojih je jedna vrsta poticaj osjetilnosti kojom samome sebi iskazuje ljubav, a druga je vrsta moralni zakon. Čovjek uvijek griješi ako se povodi za prvim načelom kao uvjetom za ispunjavanje drugoga. Naprotiv, moralni bi zakon uvijek trebao biti pretpostavka svakome drugome poticaju. Ovo drugo Kant naziva izokretanjem moralnog poretka poticaja. Solovjev svojim „pesimističnim pogledom“ na povijesni napredak afirmira zbiljnost zla u svijetu koje se ne da preobraziti nagomilavanjem dobra jer ono nije samo njegova lišenost. U smislu da bi zlo, budući da je bez bitka, moglo biti prevladano bez borbe jednostavnim trudom oko dobrote.²³ Izvođenju zaključka o zlu kao lišenosti bitka, naizgled se suprotstavlja zbiljnost zla u krajnjem primjeru bića poput Antikrista. Problem se komplicira nekim biblijskim navodima koji neodoljivo podsjećaju na to da je zlo stvarno jer ponekad odražava narav, a drugi put naseljava nečija tijela. Budući da se ovdje nalazimo u okvirima kršćanske teologije, navodimo Bibliju koja spominje grijeh protiv Duha Svetoga koji se neće oprostiti niti na zemlji, te „đavla koji griješi od početka“²⁴, što zajedno može govoriti u prilog mogućnosti stanja takve nepovratnosti koje konačno onesposobljava slobodnu volju do te mjere da tijelo ili biće nastavlja postojati sa sebi svojstvenom zlom naravi. Međutim, Solovjev je „optimističan“ s obzirom na svoju vjeru koja mu govori da je ono pobijeđeno uskrsnućem Isusa Krista kao ideala svake čudorednosti. Bezuvjetno načelo čudorednosti kao ishodište svih ostalih čudorednosti za njega je Bog.

22 Iv 13, 27

23 Palmowski, str. 275

24 1Iv 3, 8

Radikalno zlo

„Moral vodi, dakle, nezaobilazno religiji, čime sebe proširuje u ideji jednog samovlasnog moralnog zakonodavca izvan čovjeka, u čijoj volji je ona krajnja svrha (stvaranja svijeta), koja istovremeno može i treba biti čovjekova krajnja svrha.“²⁵ Drugim riječima, budući da je Bog kao postulat praktičkog uma nepoznatljiv, kod Kanta se religija zasniva na moralu (kojem je u osnovi sloboda). Za njega je svetost potpuna usklađenost volje s moralnim zakonom, za koju su ljudi nesposobni. Zato i uvodi ideju besmrtnosti koja može uzdići moralitet do vrijednosti svetosti, kako mu i pristaje. Naime, načela dobra i zla se nikada ne dodiruju i jaz između njih jednak je jazu između neba i pakla, a zemlja samo ponegdje može davati privid njihova ispreplitanja.

Da bismo nekoga okarakterizirali kao zlog, moramo apriori pretpostaviti da je u njegovu protuzakonitu činu bila prisutna zla maksima. Ona se pak zasniva na „nekom pravilu koje samovolja samoj sebi stvara za upotrebu svoje slobode“.²⁶ Potpuna spontanost samovolje ili sloboda može se pokrenuti jedino ako je neki poticaj prihvatila u svoju maksimu kao pravilo prema kojem će se ponašati (za um je moralni zakon sam sebi poticaj, a to je pridržavanje dužnosti). Ipak, tajna ostaje prva osnova prihvaćanja maksima ili prvi čin samovolje koji se naziva nastrojenošću (načinom uporabe slobode). Ta je nemogućnost određivanja prirodno svojstvo samovolje (zasnovane na slobodi). Karakter samovolje koja prihvaća moralni zakon u svoju maksimu je dobar i može se steći, ali je potrebna i neka predispozicija u našoj prirodi otporna na svakovrsno zlo.

Kada iskustveno pretpostavimo općenitu ljudsku sklonost zlu, ne umanjujemo čovjekovu odgovornost za takvo nagnuće kao odredbe njegove slobodne samovolje jer se ne radi o predispoziciji. Ono podrazumijeva promatranje svih protuzakonitih maksima kao slučajnih zbog slobode, dok se općenitost zla objašnjava isprepletenošću njihove subjektivne vrhovne osnove sa sebeljubljem. Takvo se nagnuće naziva radikalnim i prirođenim (premda samoskrivljenim) zlom. Kriviti samo osjetilnost, kaže Kant, značilo bi pridavati previše pažnje nečemu što nije dovoljno da bi objasnilo nagnuće, budući da za nju i nismo odgovorni. Prebacivati pak odgovornost na nekakav zlobni um (sam po sebi), značilo bi „učiniti od

25 Kant, str. 9

26 Ibid, str. 25

čovjeka đavolsko biće“ jer bi se njegovo suprotstavljanje zakonu istovremeno pretvaralo u poticaj za samovolju.²⁷ Bez obzira na pretpostavku prirođenoga zla, moralni principi jednako vrijede „za dobre i za zle“. Naša je odgovornost prisutna u svim okolnostima tako da ne možemo kriviti ni „zlog duha“ jer da potajno s njime nismo bili sporazumljeni, ne bismo ga niti poslušali.²⁸

Ne radi se o ljudskoj zlobi kao takvoj, nego više o izopačenom srcu radi čovječje krhkosti (slabosti da se pridržava usvojenih načela) ili pomućenosti (nesposobnosti razlučivanja). U konačnici, djela mogu biti usklađena sa zakonom, ali ako jedina subjektivna maksima čovjeka nije zakon, srce mu se može nazvati zlim. On će se obzirati samo na posljedice svojih djela i ako one ne budu neugodne, zavaravat će samoga sebe s obzirom na ispravnost vlastitog srca. Kant razlikuje postojanje učinka u umu i učinka u vremenu. Proturječno je tražiti prvi uzrok nekog slobodnog djelovanja (zlog djela) u vremenu jer mu je osnova uvijek u umnim predodžbama. Odbacuje istočni grijeh praroditelja kao iskon našega nagnuća zlu jer, osim što ga ne možemo tražiti kao događaj u vremenu, ne možemo ga ni doista nazivati svojim.²⁹ Svakom zlom djelu moramo pristupiti kao slobodno učinjenome na način kako su ga učinili prvi ljudi. Uzrok zlome činjenju mora biti u moralnosti umjesto u osjetilnosti, no budući da prvi uzrok maksime koju prihvaćamo u svoju samovolju mora biti uračunat *nama*, nemoguće je pronaći vrhovnu maksimu koja bi bila uzrok svim maksimama. Jednako tako nam ni Sveto pismo ne dopušta dokučiti mogućnost pojave prvog zla unatoč našoj iskonskoj predispoziciji za dobro. Kant postavlja pitanje kako je jedno dobro drvo moglo uroditi zlim plodom, iako se čovjek može smatrati dobrim tek onda kada je usvojio moralni zakon u svoju maksimu (kao što je potrebno i prijeći put od dobre maksime do djela). Čovjek se, međutim, još uvijek drži maksima nekog dobra radi blaženstava koja će njima postići, a ne iz vrhovnog razloga dužnosti (svejedno se pritom smatrajući kreposnim). Ovdje se radi o legalnosti, a da bi se mogao smatrati istinski moralnim (i istovremeno Bogu dragim), mora mu se, s obzirom na svojstveno mu nagnuće zlu, dogoditi svojevrsna revolucija, promjena srca usporediva s kršćanskim novim rođenjem nasuprot običnoj postupnoj reformi ponašanja. Revolucija se mora dogoditi u mišljenju i usvajanjem novog i posve drugačijeg vrhovnog principa (principa dužnosti), što je vidljivo tek „onome koji ima uvid u inteligibilnu osnovu srca“³⁰ (dakle, Bogu), dok je ljudima takva promjena prepoznatljiva tek u postupnom pobjeđivanju prirođene

27 Kant, str. 38

28 Ibid, str. 59

29 Ibid, str. 42

30 Ibid, str. 49

osjetilnosti. Konačnom zadobivanju moralnosti se ne treba diviti jer su „učinili samo ono što su morali.“³¹

Sloboda proizlazi iz moralnog zakona, a ne obratno jer nas u napasti da ga prekršimo, upravo zakon svojim zahtijevanjem uvjerava da mu možemo ostati vjerni jer smo slobodni. Može se reći da se ideja moralnosti ogleda u moći puke ideje zakonomjernosti da nadglasa množinu ostalih poticaja. „Što je to (može se pitati samoga sebe) u nama čime se mi, koji smo po prirodi zbog tolikih potreba stalno ovisna bića, ipak u ideji neke iskonske predispozicije (u nama) istodobno tako daleko uzdižemo nad prirodu da je u cjelini držimo ništavnom, a same sebe nedostojnima života ako se njezinom užitku, koji nam ipak jedini može učiniti život poželjnim, odajemo protivno nekom zakonu kojim nam naš um snažno zapovijeda, a pritom nam niti nešto obećava niti prijeti?“³²

Kant priznaje postojanje neprijatelja u čovjeku kao tajnog zlog principa, protiv kojeg, ako se bori hrabrošću i odvažnošću (vrlinom), zaslužuje i pomoć. No, neobjašnjiva je stamena praslika moralno savršena čovjeka u njegovu umu koja se može prisposobiti slici Isusa Krista izvana. Želimo li joj se približiti, prepoznavamo u sebi njezinu nedostižnost zbog zlog principa iz kojeg joj se primičemo. Ako takav dobri princip, međutim, usvojimo u vlastitu maksimu, usvajamo i nadosjetilnu nastrojenost koja će uvijek biti veća bilo od kakva našeg dobrog djela u vremenu. Da smo ju usvojili, međutim, možemo prepoznati jedino po tim dobrim djelima koja činimo. Zahvaljujući moralnom zakonu u nama koji je božanskog podrijetla, možemo napredovati prema dobroti unatoč zlom srcu, i uz pomoć dobre volje. Iako je naše napredovanje u dobru do u beskonačnost, jer tek postaje, nepotpuno, može nam se priznati kao dovoljno. Odricanje od zla moguće je, dakle, tek usvajanjem dobre nastrojenosti. Prošla zla koja smo učinili, međutim, ne mogu se otkupiti našim novonastalim dobrim životom, niti ih netko (čak i nevin) za nas može otplatiti. Kazna za njih sadržana je u našem novome životu u kojem, poput Krista za nas, mi trpimo zlo patnje za bivšeg grešnika. Ipak je moguće nadu u naše odrješenje povezati s Božjom pravednošću potpunom promjenom našega srca. Naš je um strogi sudac i ne da se potkupiti³³, kao što bismo mogli misliti da drugoga izvanjskoga suca možemo potkupiti vlastitim preklinjanjem, kuknjavom i kukavnim prijedlozima. „(...) za ljude naprosto nema spasa osim u najdubljem prihvaćanju pravih moralnih načela u svoju nastrojenost: da se to prihvaćanje ne suprotstavlja možda tako često (...) osjetilnosti nego određenoj samoskrivljenoj izopačenosti ili (...) obmani (Sotoninu lukavstvu, kojim je zlo

31 Lk 17, 10

32 Kant, str. 50

33 Ibid, str. 75

došlo u svijet), što je iskvarenost koja postoji u svim ljudima i ničim se ne može svladati osim idejom dobra u svoj njezinoj čistoći, sa sviješću da doista pripada našoj iskonskoj predispoziciji (...)“³⁴

Um ima negativno određenje u smislu sprečavanja obmana, a pozitivna se vrijednost stječe tek u onom praktičkom u čijoj je osnovi sloboda neovisna od osjetilnosti. U interpretaciji Hannah Arendt³⁵ koja slijedi, Kant smatra kako nam za poimanje ispravnog činjenja ne trebaju ni znanost, ni filozofija jer se ono nalazi u racionalnoj strukturi našega duha. Slično sv. Augustin prenosi dio poslanice o zakonu upisanu u ljudsko srce („koje ne može izbrisati ni sama zloća njihova“)³⁶. Drugim riječima, Kant podrazumijeva da svi imamo zdravu pamet s internaliziranim principima i svakomu je dostupno znanje o moralnome djelovanju. Budući da svaki čovjek, nasuprot srcu i razumu, posjeduje osjetilnost i sklonosti kojima je neprestano kušan ponijeti se neželjeno (u neskladu s razumom), drugi je slučaj sa samim djelovanjem. Kant takvu sklonost naziva radikalnim zlom kao dijelom ljudske prirode. Budući da može prepoznati vrlinu kad ju vidi, odnosno sam po sebi ne može željeti zlo, zlikovac se nalazi u stanovite moralnome apsurd. Uzrok tomu može se nalaziti u „gadljivoj točki“ ljudske prirode da laže samome sebi. S Kantom konačno počinje moralna filozofija, odnosno njome su zatvoreni putovi kojima bi se ponovno trebalo vraćati u religiju.³⁷ Naime, religija poznaje grijeh neposlušnosti Bogu i njegovim zapovijedima koji su izvanjski, dok postavke moralne filozofije podrazumijevaju unutarnju obavezu prema samome sebi. Kant odnosu spram drugoga pretpostavlja odnos spram samoga sebe. Mjerila takvoga odnosa su samopoštovanje i dostojanstvo: zvjezdano nebo koje me podsjeća na to da sam nevažan i moralni zakon koji me uzdiže nad svaku animalnost.³⁸ Moralnost suprotstavlja legalnosti, koristeći metaforu „dobro organizirane države đavola“. Kao što je prvotna poslušnost zapovijedi počivala na tomu što je „Bog tako rekao“, sada ju zamjenjuje imperativ uma. Zapovijed zamjenjuje predodžba nekog objektivnog principa, a imperativni je način sadržan u postavci uma koji se obraća volji. Volja je pak sposobnost da odabere samo ono što um prepozna kao dobro. S obzirom na volju koju se ne može prisiliti da posluša zapovijed uma, Kant ipak uvodi koncept poslušnosti.³⁹ Ona volja koja spremno prihvaća diktate uma je „dobra volja“. Kao što se umne postavke ne daju dokazati (Sokrat), takav je slučaj i s moralnim postavkama u čovjeku. Za Kanta, slobodna je

34 Kant, str. 80

35 Arendt, *Ozlu*

36 Augustinus, *Ispovijesti*, str. 35

37 Arendt, *O zlu*, str. 26

38 *Ibid*, str. 27

39 *Ibid*, str. 32

volja dakle samovolja očišćena od sklonosti jer slobodu ne mogu određivati vanjski uzroci. Tako je zloća za njega izraz moralne apsurdnosti jer volja istovremeno ne može biti slobodna i zla.

Prokleti

Isus nije precizirao na što se neoprostivi grijeh odnosi (tzv. grijeh protiv Duha Svetoga), a Hannah Arendt pretpostavlja da se radi o grijehu učinjenome svjesno i od srca. Kada u *Sobi*, središnjem dijelu filma *Stalker* Andreja Tarkovskog, jedan od trojice glavnih protagonista problematizira razlog samoubojstva prethodnog stalkera Dikobraza, on slično navodi Dikobrazovu krajnju spoznaju da ga konačno i sržno, umjesto otkupljujuće želje za životom brata čiju je smrt skrivio, određuju koristoljublje i ljubav prema novcu. Tako *Soba* u kojoj se ispunjavaju jedino najskrivenije i najdublje želje, dakako ne bez vjere u to, njemu nije mogla biti od pomoći. Ljudi koji ne mogu povjerovati mogu se tako poistovjetiti s ljudima koji vjeruju da se Bog „njima ne može“ smilovati. Protagonist filma *Pisac* iz istog razloga odbija ući u *Sobu* jer će radije dovršiti svoj život opijajući se u tišini, nego se suočiti s onime što je vidio kao neizbježno. Ako se *prokleti* mogu okarakterizirati kao oni nevjerujući, Bog koji poduzima inicijativu je onaj Bog u kojeg oni ne mogu povjerovati. Istovremeno su i oni sami bogovi koji su poduzeli inicijativu u pogledu vlastite sudbine. Moguće je da je dovoljan jedan događaj koji se može okarakterizirati i kao „sistemska pogreška“, koja će konačno zatvoriti čovjeka u tragičnu i preciznu misao neumoljive jasnoće i neminovnosti propasti koja će uslijediti. Ta se misao poistovjećuje s nemilosrdnim Bogom. Takva se pogreška razlikuje od običnog prijestupa ako se radi o svojevrsnome skandalonu, kamenu spoticanja koji se ne da ukloniti.⁴⁰ S druge strane, Eagleton govori o *prokletima* koji ne žele odustati od samih sebe i time im je neiscrpno Božje praštanje nepodnošljivo. Oni su „oni koji iskuse 'dobru' vječnost Boga kao oni 'loši'“⁴¹ i ovdje se radi o otrcanom grijehu ponosa. Naizgled je razlika potpuna: prvi su osuđeni jer je jedini Bog u kojeg bi oni mogli povjerovati onaj koji im ne želi ili ne može oprostiti, a drugima je oprosta i previše. Razumljivo je da je čovjeku, koji je upoznao svoju zloću za koju se ne zna kajati, ideja o dobrome Bogu fantazija, no manje je razumljiva

40 Ibid, str. 76

41 Eagleton, str. 34

spoznaja dobrog Boga kojemu se ne želi služiti. Za Eagletona, *prokleti* se ne mogu žrtvovati jer im je njihovo sebstvo suviše vrijedno. Takoreći, bjesomučno se i vječno bore da ostanu ono što jesu. Teško je i zamisliti kakvu prijetnju za njih može predstavljati umiranje. Za razliku od njih, dobri će rado neprestano umirati za druge, dok jednom bezbolno ne primijete kako su doista već i umrli. Još jedno od Eagletonovih viđenja zla je živi mrtvac kojeg pokreće samo beskrajna i pusta volja. To biće neutaživog nagona za preživljavanjem upravo zato jer ne zna umrijeti, ne može biti živo. Ono što ustvari u takvome biću ne može umrijeti je čudovišni ego bez potrebne dubine da bi mogao sebe sama sagledati, istovremeno ga time osuđujući na vječni pakao samoga sebe. Za njega je upravo nedostatak dubine ono demonsko. On sâm i okolina zadovoljavaju se aktivizmom kojim od sebe skrivaju da su umrli. Propast *prokletih* se sastoji u bezdanu nebivanja unutar sebe samih, koje zato nastoje iznijeti iz drugoga. Na taj si način olakšavaju ogromnu bol koju osjećaju. Radi se o određenome manjku koji se nastoji iznijeti: Freud ga naziva smrtnim nagonom okrenutim prema izvanjskome.

Zlo voli transcendirati iz tijela u čisti duh jer prema tijelu osjeća gađenje. Tako je i za Schellinga zlo duhovnije od dobra upravo zato jer mrzi materiju.⁴² Zlo mrzi stvarnost, a konačna pobjeda slobodnog duha u svijetu, o kojoj bi neki mogli maštati, bilo bi i uništenje svijeta jer ono što neumitno određuje realitet upravo je svojstvo svijeta da se ispriječava nekontroliranim maštanjima. Prava vječnost je neodjeljiva od stvorenog. *Prokleti* općenito ne podnose postojanje kao takvo, ne mogu priznati da je život kao takav dobar i vrijedan življenja te da su stvari i stvoreno sami po sebi dobri. Onaj koji beskrajno žudi, uvijek će odbacivati Boga kao onog koji bi mogao zadovoljiti žudnju. Zli koji mrzi konačno i stvoreno, a naizgled ljubi samo ono što je vječno jer je postao duh, onaj je koji ne zna živjeti. Odvojen je od ljudskosti čistoćom kojom ne zna pripadati vlastitome iskustvu.⁴³

Prema Schopenhaueru, zla su djela motivirana mukom koju nam zadaje volja.⁴⁴ Ovakva volja teži za svojom neuništivošću te zapovijeda i protivno našoj dobrobiti. Ne prestaje ni kada su sve želje zadovoljene preživljavajući pritom kao bolna, neutaživa, zjapeća praznina. Prema Eagletonovoj interpretaciji, Freud je takvu volju redefinirao u smrtni nagon. Stiješnjen između udaraca ida i maltretiranja superega, izranjavani ego ne može ništa drugo nego željeti se vratiti u beživotno stanje. Smrt u takvim okolnostima predstavlja olakšanje jer pod superegom koji nadzire zakonitost našeg ponašanja mi, konačno spoznavši zakon, padamo u provalije ida potpuno i, ovoga puta bespovratno, krivi. Eagleton govori o tome smrtnome

42 Ibid, str. 55

43 Eagleton, str. 61

44 Schopenhauer, prema Eagleton, str. 118

nagonu kao o želji za uništenjem svega racionalnog, pritom doživljavajući perverznu ugodu u besmislu, neodređenosti i besciljnosti. Nevolja je sa zlima što kod njih nema upravo ničega racionalnog, čime je onemogućen svaki pokušaj rasprave.

Kierkegaardov očajnik koji se pobunio protiv života i koji sam sebe smatra dokazom protiv njegove dobrote, uvijek je spreman na iznenađujuće izmještanje stvarnosti: radije će, onemogućen vlastitim bijednim kukavičlukom, reći 'u krivu je život', nego 'u krivu sam ja'. On, međutim, ne želi otići jer bi njegova smrt značila oslobađanje svijeta od njega sâmog. Radi se o očajanju povezanom sa zavišću.⁴⁵ Eagleton slične slučajeve kao što je ovisničko ponašanje uspoređuje sa zlim ponašanjem onih koji su prepreka vlastitoj dobrobiti. Nesumnjivo je da su takvi ljudi upoznali istinsku nesreću. No oni se posvećeno drže svoje ovisnosti kao upravo onoga što im daje život. Suočiti se s njome značilo bi da su još uvijek na ljudski način živi, odnosno da ih pomisao na to da postoje ne užasava do te mjere da se moraju ubiti. Postoji i druga vrsta nesretnika. To su oni koji nemaju čak ni svoju bijednu ovisnost, a ne drže se više niti svoje nesreće. Ti su na neki način oslobođeni pukim čekanjem.

Eagleton definira kao stvarno zlo ono koje je, kao i određeno viđenje umjetnosti, svrha samome sebi, te primjećuje kako je žrtvovanje vlastitog života umjetnosti jednako vlastitom porazu i perverznome herojstvu. Umjetnik mora drugovati s nemoralom i zauvijek se pozdraviti sa svetošću jer je njegova umjetnost „mlin koji melje svu žitnicu njegovih iskustava“.⁴⁶ Autor kaže i da se onda kada ona nema razmjensku vrijednost, propast umjetnika može mjeriti veličinom onoga čemu je posvetio svoj život. Ovakvo se životno opredjeljenje također može pripisati kognitivnoj pogrešci. Također primjećuje kako je neminovno u vezi sa zlom onaj umjetnik koji svojom umjetnošću nastoji otkupiti korumpirani svijet. Na primjeru Mannovog lika Adriana Leverkühna iz djela o doktoru Faustusu, Eagleton govori o takvome umjetniku kao sekularnome Kristu. Mannov pripovjedač ga predstavlja kao onog koji je kaznu pretvorio u grijeh. Adrian Leverkühn je kompozitor koji se namjerno zarazio sifilisom da bi propadanjem mozga doživio vrhunaravne glazbene vizije i time proslavio svoju umjetnost do razine božanstva. Kad se kompozitoru zamjera takva užasavajuća preuzetnost kojom iskušava Boga i zbog koje će sigurno propasti, Mannovo shvaćanje i Eagletonovo razlaganje primjereno odražavaju teocentrični svjetonazor. Princip koji su prokleti bezuvjetno preuzeli je upravo spomenuto opetovano i tvrdoglavo pretvaranje kazne, koja ih po judeokršćanskom vjerovanju nastoji urazumiti, u grijeh. Sličnog (judeokršćanskome

45 Arendt, *O zlu*, str. 34

46 Eagleton, str. 67

vjerovanju) je optimističnog stava bio i Sokrat kada je smatrao da je kazna za zločinca lijek. Beznađe opisanih krajnjih slučajeva moglo bi se djelomično rasteretiti mislju kako je i malograđanska nada običnih slučajeva daleko od nade spašenih.

Banalno zlo

Živjeti u vremenu u kojemu se moglo svjedočiti neizrecivim posljedicama legalnog povijesnog društveno-pravnog ustroja kao što je bio nacizam, odnosno svjedočiti novouspostavljenoj društvenoj „normalnosti“ koja je unatoč *svemu* uslijedila, značilo je i „pomisliti kako s pretpostavkom da se očitost ljudske moralnosti podrazumijeva, nešto nije u redu“⁴⁷. Hannah Arendt je sintagmu banalnog zla mogla skovati na dosadi i bezizražajnosti svega što je tijekom svoga suđenja predstavljao nacistički zločinac Eichmann, koji tako vjerojatno nije mogao pružiti ni malo očajničkog smisla preživjelome ostatku (koji se naivno tomu mogao nadati). U svome vremenu, Sokrat je svojim naučavanjima predstavljao opasnost jer je uvijek postojala mogućnost da ih preuzmu oni koji ih za sebe nisu mislili. Princip po kojemu svatko sam za sebe misli i sudi navodno bi trebao vrijediti samo za teška vremena, kada se uobičajena pravila kojih se svakodnevno držimo pokazuju nedostatnima. Prema tome, pozivanje na moralnost u svakodnevici ispostavlja se kao obična prijevara⁴⁸, kao što ni Kristov princip koji bezuvjetno poziva na bdijenje ne poznaje ni mirna, ni teška vremena. Zato plaši iznenadan povratak spomenutoj „normalnosti“ nakon nacističkog režima u Njemačkoj i to odbacivanjem nacističke doktrine tek nakon Hitlerova poraza. Kada Arendt govori o zlu koje je banalno, govori o prešutnoj suradnji svih slojeva ljudi koji su sudjelovali u režimu bez osobnih uvjerenja i time samo posvjedočili o stvarnoj naravi prosječnog građanskog morala kao običnog „skupa navika“ (u etimologiji riječi moral). Eagleton je ovdje skloniji okrivljavanju institucija i sustava kao generatora zla, pojašnjavajući institucionalno zlo posljedicom raznih interesnih skupina i anonimnih procesa, dok običan neosviješteni čovjek „koji samo radi svoj posao“ u takvome sustavu nije stvarno zao. Kada kaže da je zlo metafizičko i da zahvaća cijelog čovjeka, on ne misli nužno da je ono nadnaravno upravo zbog transcendiranja koje, osim što može biti okomito, može biti i vodoravno. Iako norme i

47 Arendt, *O zlu*, str. 13

48 Ibid, str. 70

zakoni pomažu društvu zbog male vjerojatnosti da će svaki čovjek sam za sebe suditi, Arendt svejedno zanima moralnost takvog običnog puka, može se reći i više od morala osvjedočenih zločinaca. (Zagonetan je odnos istovremenog apsolutnog jaza između pogrešnog i ispravnog za moralnu filozofiju i društvenog morala na djelu koji je sličniji ponašanju iz navike.) Činjenje zla može se objasniti i ranije spomenutom kognitivnom pogreškom. Na tragu tog je mišljenja Chesterton kada kaže da više od zločina mrzi pogrešku, odnosno herezu koja je generator zločina. U tome smislu, „moralno je i kognitivno' krivo ponašati se sa psom kao da je kamen“⁴⁹, misleći pritom na zlostavljanje psa. Doista, onda kad je zloća samo stvar kognitivne pogreške, vjerojatno uvijek kad zlostavljamo psa mislimo da je taj pas kamen. Iako, „da mislimo o tom psu kao o kamenu, vjerojatno ga ne bismo ni zlostavljali“⁵⁰, na što možemo reći da se može nauditi samo živomu kada to činimo samo iz razloga što je živ. Veza između jednostavne kognitivne pogreške i njoj pripadajućeg zločina može pretpostavljati smanjenu odgovornost. Kao da smo se poskliznuli i pritom izazvali nesreću. Osim ako se mišljenje koje proizvodi kognitivne pogreške ne okarakterizira kao zlo mišljenje.

Arendt na primjeru Platonova Teeteta govori o sebstvu i ja koji nisu jedno: u sebi razgovaram sam sa sobom. Oni su jedno tek prema svijetu i u djelovanju, čemu prethodi odlučivanje. Pretpostavlja se da je zločincu stran razgovor sa samim sobom. Ono čega je zločinac također depriviran je sjećanje. Zločinac se ne sjeća onoga što je učinio već se brine oko toga da ne izgubi život. On nije klasični očajnik kojega bi mogla progoniti krivnja. Nadalje primjećuje kako se zločinci ne sjećaju jer ne traže korijenje. Njihovo zlo time nije radikalno, već je sposobno neopazice se proširiti po cijelome svijetu, zbog čega je, površnošću koja omogućava društvenu integraciju, ovakvo zlo opet banalno. Suprotno tomu, osoba (ne nužno i moralna osoba) u stranome se svijetu ukorjenjuje upravo putem mišljenja i sjećanja.⁵¹ Zločinac, dakle, ne voli razgovarati sam sa sobom vjerojatno iz razloga jer nema s kime. No, u toj je kategoriji i onaj koji je elaborirao svoj zločin i, dakako, moralno ga opravdao, na što se, ako ništa drugo, ne može reći da nije „mislio“. Kako kaže Eagleton, zlo nije besposleno, nego je prezauzeto. Odnosno, ono nije samo besmisleno, ono ponekad, posve suprotno, sadrži i previše smisla. Zagovornici moralne filozofije, kao i oni religiozni, raskorak između znanja o ispravnom i njegova vršenja raztješavaju imperativom o odgovornosti i dužnosti. Prvi utvrđuju odgovornost prema samima sebi, a ovima je drugima krajnja čovjekova odgovornost prema Bogu kao darovatelju života i egzistencije. Time se utvrđuje naša obvezatnost vršenja onog

49 G. A. Schrader, prema Arendt, *O zlu*, str. 45-46

50 Ibid, str. 46

51 Arendt, *O zlu*, str. 66

što je moralno ispravno, izricao tu ispravnost naš bitak ili Božje zapovijedi. Suprotno očekivanjima, ne bismo trebali pretpostavljati čovječju potpunu autonomiju kada govorimo o ljudskoj samoodgovornosti. Uz potpunu se neovisnost prije može povezati zlo koje voli biti posebno i neuobičajeno.⁵² Ljudskost, naprotiv, proistječe iz umreženosti ljudskih osobnosti, odnosa, okolnosti i zbivanja. S time ne treba miješati Kantovo ekskluzivno poimanje moralnosti. No, možda ga može malo ublažiti. Histerija majke koja ne može nahraniti svoju djecu se jednostavno ne može uspoređivati s histerijom majke koja kasni odvozeći svoju djecu na satove plesa. Vjerujem da se upravo svijest o odgovornosti stvarno suprotstavlja problemu moralnosti kao pukog skupa navika. Odgovornost nas jedina stavlja u odnose i time mjeri našu ljudskost. Savjest je pak u etimologiji *svijesti* za većinu jezika te uz to što se određuje i kao organ koji sluša Božje zapovijedi, označava i *svijest o sebi*. Upravo zato jer je moguće lagati i samome sebi (Kant), moralnost se odnosi i na samo sebstvo u kojem se odnosimo prema sebi. Moralna filozofija pritom podrazumijeva određeni samoprijezir, a kršćanstvo uz ljubav prema sebi obuhvaća i svojevrsnu mržnju spram svog života. U kontekstu rečenog može se promatrati „običan čovjek“ koji zaokuplja „povijesnu pažnju“ i koji baš sve preživljava, uključujući i moral. Onaj pak koji se tomu čudi, u napasti je da jednako tako preživi i vlastito čuđenje. Isus Krist je stupnjevao težinu grijeha prema svjesnosti, a tako i Eagleton mnoge „ispričava“ lažnom svijesću. Takva lažna svijest ne može proizvesti spoznaju o osobnoj odgovornosti. Svijest pojedinca općenito nije glavna stavka opravdanosti izricanja nekomu presude ili kazne. Za Eichmanna tako, unatoč tomu što ga je lakše usporediti s „iscrpljenim činovnikom nego arhitektom genocida“⁵³ i unatoč nedostatku uživanja u užasu za koji je odgovoran, odnosno unatoč njegovoj malograđanskoj svijesti koja nikad nema veze sa stvarnom svijesću, kazna je nužna i opravdana. Zbog čega je potrebno reći kako smo odgovorni za vlastitu svijest. (Kao što je Toma spominjao „grijev odsutnosti promatranja stvari koje se trebaju promotriti“⁵⁴.) Kada je Sveti Pavao rekao kako je sve ono što se ne čini iz uvjerenja grijeh, time je afirmirao uvjerenje kao nešto neodvojivo od ljudske svijesti i njoj pripadajuće odgovornosti jer mu je suprotstavio grijeh ili u kršćanskom poimanju zlo. U ovome kontekstu za ljude koji „samo rade svoj posao“ bez posebnih uvjerenja, možda nije prenategnuto reći da su to ljudi koji griješe ili „samo rade zlo“. Ovdje je zlo u naviknutu ponašanju (banalno) i prisposodobivo Augustinovoj primjedbi tajne sile u nama (baštinjenog istočnog grijeha) zbog koje ne znamo što trebamo činiti i kako. Kant govori o tri kategorije predispozicija ljudi za dobro. Uz prvu i drugu predispoziciju za životinjsko i čovječnost, treća

52 Eagleton, str. 64

53 Ibid, str. 141

54 Akvinski, str. 389

je predispozicija za osobnost. Ona znači moralni zakon kao dostatan samovolji za moralno djelovanje. Pritom je shvaćanje osobnosti ovdje jednako samoj ideji moralnog zakona. On razlikuje čovjeka dobra ponašanja i moralno dobrog čovjeka čiji su postupci u skladu sa zakonom iako za prvoga zakon nikada ne znači jedini poticaj. Duh moralnog zakona se sastoji u tome da on mora biti jedini i dostatan poticaj za izvršavanje zakona, „a tko ne djeluje iz te vjere zgriješio je prema načinu mišljenja.“⁵⁵

Savjest, volja i pogotovo slobodna volja donekle su nepoznati antici (koja je razum pretpostavljala strastima) iz razloga što, budući da razum može djelovati presudno, a strasti tek kao reakcija na izvanjsko, sloboda ne može biti sadržana ni u razumu, ni u žudnji. Antika predstavlja slobodu kao sposobnost da činimo ono što možemo, a ako nam je zbog okolnosti onemogućeno nešto što želimo, jednostavno pomicanje objekta žudnje ponovno će nam omogućiti osvajanje unutarnje slobode. Sokratova se etika naslanja na razum i na mišljenje, te je prvenstveno negativno određena u smislu da sprečava zlo činjenje. Za njega je uvijek bolje trpjeti zlo nego ga činiti.

Tzv. fenomen volje ušao je (sa svetim Pavlom) među razum i strasti kao treća, njima nadređena moć utoliko što im služi kao arbitar i dopuna njihove nedostatnosti. Kršćanska moralnost podrazumijeva aktivnost jer uzdiže voljni princip, no istovremeno podrazumijeva i stanovitu nesposobnost čovjeka da sam od sebe čini dobro. Bog kršćanstva je Bog koji proizvodi htijenje i djelovanje u čovjeku da bi mu se mogao svidjeti⁵⁶ i ne možemo zaključiti da bi oboje bilo izvan sadržaja pravednosti. Ako smo pak robovi zlih strasti, nisu nam krive želje kao da bi bile neovisne o našoj volji. U vršenju, razum se pokazuje nedostatnim, ali velika je nevolja i s voljom: Augustin govori o njenoj podvojenosti, tj. o volji koja istovremeno hoće i neće, a sv. Pavao o dobroj volji koja želi, a ne može. Volja međutim treba zapovijedi ili ne bi bila volja. Postojanje zapovijedi i nužnost volje da ih se vrši svjedoče o stanovitoj neslobodi čovjeka. Ako smo, prema Kantu, slobodni jedino u dobroj volji, slobodni smo jedino ako smo dobri. Pojednostavljeno, nismo dobri. Zato je nama nužno da ta volja može i dug je put do mirenja s voljom koja ne može. Do tog trenutka, a još više u tome samome trenutku borimo se na život i smrt. Kršćanstvo ovu nevolju razrješava Božjom milošću u osobi Isusa Krista.⁵⁷ Ako je razum, dakle, zajednički svim ljudima, strasti svim

55 Kant, str. 33

56 Fil 2, 12-13

57 Rim 7,24-25 Jadan li sam ja čovjek! Tko će me istrgnuti iz ovoga tijela smrtonosnoga? Hvala Bogu po Isusu Kristu Gospodinu našem! Ja, dakle, umom ja služim zakonu Božjemu, a tijelom zakonu grijeha.

životinjama, a volja je ona koja je samo moja⁵⁸, po njoj smo odgovorni i ona će nas opravdati ili osuditi. Prema tome, samo nas moć volje čini onima koji jesmo (Augustin), a ako ta volja neće, ostajemo oni koji nismo, sposobni tek za milost. Nasuprot tomu, Nietzsche poistovjećuje volju s moći. Takva je volja višak snage koja se nalazi u podlozi svake produktivnosti i izvor je spontanosti za djelovanje. Za njega je manje bitno u svrhu kojeg se cilja pušta takvoj volji da djeluje. Arendt primjećuje da je time omalovaženo pitanje moralne ispravnosti, iako Nietzsche navodi da takva volja i navodi ljude da vole i čine dobro.⁵⁹ Prema Arendt je on i pojasnio voljinu ulogu arbitra između suprotstavljenih nagovora. „Volja nije determinirana, ali nije ni arbitrarna“⁶⁰, što pojašnjava prirodnim gravitiranjem čovjeka ka sreći. Isto tako bi se moglo zaključiti da brojne singularne volje služe nečemu što im daje značenje i što je veće od njih samih. U tom bi slučaju Logos, odnoseći se prema ljudskoj sreći, bio dobar. Slično se može pronaći i kod Eagletona koji kaže kako povlačenje uma iz stvarnosti svijet čini besmislenom stvari pogodnom za cvat zla.⁶¹

Postoji također nečinjenje s takvom unutarnjom vrijednošću koja budi povjerenje.⁶² Ono je nasuprot svijetu, koji slavi moć i odgovornost spram zajednice u obliku djelovanja, nemoćno. Radi se o prvenstvu odgovornosti spram sebe samih u ljudi kojih su moralne postavke do te mjere internalizirane da se jedino, po Kantovom, boje samoprijezira: nesklada s vlastitom savješću. To su oni koji u kaotičnim okolnostima nisu počinili zločin ne zato što to nisu smjeli, nego zato što to nisu mogli. Bitna je odrednica takvih ljudi stamena pasivnost zbog koje će biti eventualno neodgovorni spram očekivanja zajednice, ali solidni spram svog morala, bez da su oko toga pretrpjeli pretjerana unutarnja previranja. Radi se o moralu običnih ljudi, a prema Arendt, oni su jedini kojih bi se moral i trebao ticati. Takvo je ponašanje samorazumljivo samo neiskusnima.

Auschwitz

58 Arendt, *O zlu*, str. 82

59 Nietzsche, str. 749, prema Arendt, str. 108-109

60 Arendt, *O zlu*, str. 102

61 Eagleton, str. 85

62 Arendt, *O zlu*, str. 41

U pokušaju suočavanja sa zlom, te s apstraktnim dojmovima o opravdanju i krivnji provučenima kroz Edipov kompleks u kojem nismo slobodni ljudi, nego smo tek u funkciji nesvjesnog, moguće se razračunati seleći ih u „sudnicu s optužbom, krivnjom i obranom“ (Arendt, 2006.). To se mora činiti radi reda, kako etičkog, tako i pravno-političkog, kao i zbog zadovoljenja čovječjeg moralnog osjećaja. Govoreći o Auschwitzu, Hannah Arendt je izjavila kako je to nešto što se nije smjelo dogoditi. Time razračunavanje nije onemogućeno s obzirom na govor o tomu (napisano je mnogo toga), međutim, oni koji bi jedini mogli nešto o tomu reći su tamo ostali.⁶³ Isus Krist je za onoga koji izdaje Sina čovječjeg rekao kako bi mu bolje bilo da se nije ni rodio. Za one koji bi sablaznili one najmanje od njegove braće bilo bi pak bolje da su s mlinskim kamenom bačeni u more (primjedba Arendt o Kristovu odnosu spram zla)⁶⁴. Obje ove snažne negacije podsjećaju na Arendtinu izjavu o tome kako se Auschwitz nije smio dogoditi. Suprotno dijalektičnosti koja bi omogućila životu da teče dalje, takav princip predstavlja zlo kao potpunu negaciju i poništenje, još prije nego samog dobra, života.⁶⁵ Pred takvim zlom ostajemo nijemi jer se svaki pokušaj stvarnog suočavanja s događajem u svojim razmjerima pokazuje kao zavaravanje, a racionalizacija se razotkriva kao funkcionalni, ali neistiniti psihološki obrambeni mehanizam. Njegove činjenice i njihovo razumijevanje su u raskoraku, zbog čega Agamben primjećuje kako je jednostavnije dokučiti Danteov um od uma običnog čovjeka.

Ovdje je problem tako velik da ugrožava samo pravo, koje ga ne može obuhvatiti (to je vjerojatno osjećaj svakoga koji emocionalni gubitak nadoknađuje pravnim procesom). Pravo je u svojoj nemoći počelo ispunjavati svoju svrhu time da se poistovjećivalo samo s procesom, dok su krivnja ili nedužnost ostali bezvrijedni za pojam. Proces počinje biti u službi privida razračunavanja s pitanjem. Etički nauk koji povlači svoje korijene iz prava („etika je ionako samo nauk o sretnom životu“)⁶⁶ iz istog se razloga pokazuje nedostatnim.

Siva zona Prima Levija područje je s ovu stranu dobra i zla gdje se, nasuprot Nietzscheovu nadčovjeku s onu stranu dobra i zla, nalazi pod-čovjek. To je mjesto na kojem nema osobne odgovornosti, mjesto na kojem u određenom vremenu i na određenom prostoru krvnik postaje žrtva, a žrtva postaje krvnikom. Ipak, možda ni vrijeme, ni prostor nisu određeni jer je neodređen i čovjek. Odandje nas neće moći izvući nikakvo priznanje odgovornosti, kaže

63 Agamben, str. 24

64 Arendt, *O zlu*, str. 74-76

65 Iako Augustin negdje govori o konačnoj pozitivnosti svakog bivstvovanja nasuprot njegovu poništavanju.

66 Agamben, str. 16

Agamben i upravo ondje zlo postaje „banalno“⁶⁷. Neće nas izvući takvo priznanje zato jer ono u takvim okolnostima nije moguće i jer je rasuđivanje ondje zbog nemoći onemogućeno.⁶⁸ Nije moguće jer se ogledajući jedni u drugima gubi bilo kakvo gledanje. No, više nego banalno, zlo je ovdje čudovišno. Zlo je banalno kad se ono čini bez uvjerenja i birokratski kao kad su u zločinu s nacistima prešutno sudjelovali svi slojevi njemačkoga društva. Ovdje je zlo čudovišno jer je, budući da nigdje nema dobra, apsolutno. Isto kao što je čudovišna banalnost zla jer je u sveopćoj bezizražajnosti istaknuto samo nepostojanje nedvosmislenosti dobra.

Krvnik ostaje nemoćan i neodgovoran i izvan logora, odnosno ratnoga stanja. Prilikom suđenja, Eichmann je izjavio kako se osjeća krivim pred Bogom, ali ne i pred zakonom. Općenito nije teško naići na slično rasuđivanje i tu se ogleda raskorak između pravnog i etičkog. Spustiti fantazije o vlastitoj krivnji s visina na zemlju u sudnicu ispostavlja se besmislenim (Eichmann je Boga imenovao „najvišim nositeljem smisla“). Iako je sam Isus Krist prošao kroz zemaljski sudski proces na kojem je šutke preuzeo odgovornost i krivnju. Doista, kako primjećuje Agamben, preuzimanje moralne odgovornosti bez podvrgavanja pravnoj, tek je izraz arogancije moćnika.

Problem svjedoka ogleda se u estetskoj mogućnosti nasuprot logičkoj nemogućnosti svjedočenja, uspoređujući ga s pjevanjem (međutim, prije je da svjedok svjedoči svoju prazninu).⁶⁹ Najbolji nisu preživjeli jer nikad nije produživanje života značilo pravo preživljavanje. Prema Karlu Barthu, krajnje situacije nisu kriterij razlikovanja ljudskog i neljudskog jer je moć čovječje prilagodbe nedomisliva. „Prema onome što danas možemo vidjeti, mogli bismo pouzdano reći da bi čak dan nakon sudnjeg dana svaki plesni bar, svaki pokladni klub, svaki nakladnik koji hlapi za prednarudžbenicama i oglasima, svaka skupina fanatičnih politikanata, svako mondeno skupljalište, kao i svaki kršćanski kružok sabran uz neizostavnu šalicu čaja i svaka crkvena sinoda, ako bi bilo moguće, nastojali kako-tako obnoviti svoje djelovanje i nastaviti ga kao prije, a da nisu pritom pogođeni ili uništeni, ne mijenjajući se ozbiljno od jučer do danas. Ni požari ni poplave ni potresi ni ratovi ni kuge ni pomračenje sunca ili što bilo već zamislili, nas kao takve ne mogu dovesti do istinskog straha i potom možda i do istinskog mira. „Gospodin nije bio u oluji...nije bio u potresu...nije bio u vatri“ (1 Kr 19, 11). Ne, doista ne!“⁷⁰ Iz ovoga proizlazi da ono što nam se događa u materijalnome svijetu, ma kako djelovalo sudbonosno, prijeteće i rječito nema utjecaja na

67 Arendt, prema Agamben, str. 15

68 Levi, str. 45, prema Agamben, str. 15

69 Felman, str. 139, prema Agamben, str. 26

70 Barth, str. 135, prema Agamben, str. 34

našu unutarnjost jer ne sadrži Gospodina. Dostojevski je preko Raskoljnikova u jednome trenutku spomenuo čovjeka koji bi, da može, živio i na aršinu prostora čitav život, samo da živi, te ga u sljedećem trenutku zbog toga nazvao podlacom. Ako je pred zidom morala i za Nietzschea život najveće dobro, za Arendt u tom slučaju svaki moral prestaje jer smrtnicima on to ni ne može biti.

Obični stanovnik Auschwitza je onaj koji je tamo ostao. Personifikacija neizrecivog i onog što se ne želi izreći o Auschwitzu je ljudska sjena koju su deportirci u žargonu nazivali *muslimanom*. *Musliman* je bio onaj koji nije samo odustao ili je bio poražen, nego je prije svega bio netko tko se više nije mogao vratiti. Ako postoji nevidljiva granica u čovjeku pred kojom on zna da mora ustuknuti jer se možda ili sigurno više neće moći vratiti, pred njom on čuje poziv koji ga odvraća od istovremenog pritiska da ju prekorači. Slično je mišljenje dijelio Bettelheim koji je granicu razljuđenja vidio u skrivenoj moralnoj granici koju su tijela „bez božanske iskre u sebi“ morala prijeći prije nego su takvima postala. Time uspostavlja čovječnost kao jedino stvarno pitanje ako su mu perspektiva moralne granice. Moguće je da oni nisu osvojili unutarnji prostor slobode koji im je omogućavao nepoistovjećivanje s djelovanjima na koja su bili primorani. Taj im je nevidljivi prostor omogućavao posljednji unutarnji dijalog sa samima sobom koji ih je još mogao podsjećati na njihovu ljudskost. Kako Bettelheim kaže, oni su se morali držati tih točaka koje nije valjalo prijeći makar pod cijenu smrti jer nakon njih nije više imalo smisla živjeti. Vjerojatno se radi o granicama savjesti, odnosno svijesti, naših moralnih koordinata koje predstavljaju koordinate naše ljudskosti. Nešto slično kao i kad Hannah Arendt govori o nečinjenju ili pristajanju na ono nakon čega suživot sa nama samima ne bi više bio moguć u smislu da je bolje biti u raskoraku sa čitavim svijetom nego sa samim sobom.⁷¹ Slično tomu, osoba je biće koje misli i ima granice koje neće prijeći da bi sa sobom mogla ostati. Bettelheim je otišao dotle da je *muslimana* usporedio s komandantom SS-a koji je bio utovljeniji i bogatiji od njega, ali je također prestao nalikovati i biti čovjekom kad je počeo izvršavati zapovijedi nadređenih bez sebe samoga.⁷² Ovo miješanje i prožimanje žrtve i krvnika čini da se sam govor o savjesti, djelovanju iz uvjerenja i, na koncu, o dostojanstvu i samopoštovanju „koji nas čine ljudima“ pokazuju nedostatnima. Trebao bi postojati neki viši red koji bi nam mogao pokazati tu razliku unatoč vanjskoj sličnosti.

71 Arendt, *O zlu*, str. 54

72 Bettelheim, str. 238, prema Agamben, str. 40

Za Agambena etičke granice postaju apstraktne ako bi ih svi ljudi prekoračili jer bi to tada više govorilo o njima nego o ljudima. Mjera je čovjek. Isto tako, dostojanstvo i samopoštovanje postaju upitne etičke kategorije ako gube smisao u bilo kakvom okruženju koje je iskusila naša povijest kao ljudsko iskustvo. Poštovanje i dostojanstvo su, prema njemu, poljuljani u svom značenju jer pred nedodirljivošću patnje *muslimana* postaju neuljudni. Nijemost od nerazumijevanja mogućnosti tolike nevolje proizvodi tupost koja deformira ta značenja. Ne radi se o suosjećanju jer na drugoj strani nema osjećaja.

Mnogi su preživjeli svjedočili o stidu koji su osjećali jer su preživjeli. Pitanje tog stida je dublje nego što se čini. Postoje svjedočanstva kako su se mnogi prepoznavali u potopljenima. Čovjek se može osjećati krivim ako je preživio užasna saznanja o sebi, a možda ih ova populacija nije željela preživjeti. Levi daje metaforu slučaja kroz viđenje Gorgone. *Musliman* je netko tko je ugledao Gorgonu. Nju je, međutim, nemoguće „ne vidjeti“ u logoru. No, krajnja poteškoća nije u viđenju, nego u nesposobnosti „viđenja“.⁷³ Ako su ju u logoru morali svi vidjeti, oni koji se nisu pretvorili u *muslimane* morali su na dnu ljudskosti vidjeti nešto što ovi nisu uspjeli.

Ljudsko poznaje neljudsko jer je čovjek u Vrtu, prije nego mu je udahnut, proveo vrijeme lišen ljudskog duha. Levi to naziva tjeskobom Geneze⁷⁴, otkuda ju prepoznaju svi koji joj se nasilno vrata. Zatvorenici su podnijeli sve što su mogli i što nisu smjeli podnositi jer je ta moć podnošenja postajala neljudska, a oni njome neljudi. Krvnici, međutim, nisu mogli podnijeti, oni su to morali te tako ostali ljudima.⁷⁵

Muslimani nisu bili zanemariva skupina ljudi, ali u nju se nije moglo gledati te je bila prezrena, kako od esesovaca, tako i od deportiraca. Predstavljali su potencijal svakog čovjeka da se surva samo u tijelo. Njihov židovski Bog je u proročkim svjedočanstvima njihove svete povijesti bio moćan suhim kostima udahnuti život. *Musliman*, osim nesreće, kao da predstavlja i takvu moralnu tajnu kojom se nameće misao kako je, s obzirom na pomoć, bio možda u gorem položaju i od suhih kostiju. „I spusti se na me ruka Jahvina i Jahve me u svojem duhu izvede i postavi usred doline pune kostiju. Proveo me kroz njih, svuda oko njih, i gle, bijaše ih u dolini veoma mnogo i bijahu sasvim suhe! Reče mi: "Sine čovječiji, mogu li ove kosti oživjeti?" Ja odgovorih: "Jahve Gospode, to samo ti znaš! Tad mi reče: "Prorokuj ovim kostima i reci im: 'O suhe kosti, čujte riječ Jahvinu!' Ovako govori Jahve Gospod ovim

73 Agamben, str. 38

74 Levi, prema Agamben, str. 54

75 Agamben, str. 54-55

kostima: `Evo, duh ću svoj udahnuti u vas i oživjet ćete! Žilama ću vas ispreplesti, mesom obložiti, kožom vas obaviti i duh svoj udahnuti u vas i oživjet ćete - i znat ćete da sam ja Jahve!` I ja stadoh prorokovati kao što mi bješe zapovjedbena. I dok sam prorokovao, nastade šuškanje i pomicanje i kosti se stadoše pribirati. Pogledah, i gle, po njima narasle žile i meso; kožom se presvukoše, ali duha još ne bijaše u njima. I reče mi: "Prorokuj duhu, sine čovječji, prorokuj i reci: `Ovako govori Jahve Gospod: Od sva četiri vjetra dođi, duše, i dahni u ova trupla da ožive!` I stadoh prorokovati kao što mi zapovjedi, i duh uđe u njih i oživješe i stadoše na noge - vojska vrlo, vrlo velika."⁷⁶ No, ako za njih ne možemo vidjeti mogućnost milosti, moguće je da ne razumijemo. Posebno ako ju istovremeno možemo bez većih poteškoća vidjeti za sebe same. Osim ako *muslimani* nisu poslužili tomu kako bi svjedočili o postojanju pakla.

Pitanjem čovječnosti „kao jedinim pravim pitanjem“ više se ne bavi onaj koji se pomirio s mogućnošću *čovjeka-muslimana*, kako to, primjerice, čini Antelme koji se jednostavno odlučio na biološko pripadanje ljudskoj vrsti kao konačno. Vjerojatno je da se u toj mogućnosti ipak zbiva nešto tako tajnovito da stvarno odgovara na pitanje: mogućnost krajnjeg stanja koje uopće nije izvanredno jer ju svaki čovjek izvan logora nosi u sebi. Doista, bilo bi primjereno pred slikom *muslimana* šutjeti, no imamo sreću ako nas ona tjera da govorimo. S druge strane, kad Karl Barth, zbog nezamislivo rastezljive sposobnosti ljudske prilagodbe, ne priznaje krajnju situaciju kao pogodnu za očitovanje (ne)ljudskosti, odnosno za stvarnu promjenu, tamo gdje si čovjek ne da prijetiti ni požarima, ni poplavama, ni potresima, on na neki način vjeruje da ga može zastrašiti jedino Božja dobrot.

76 Ez 37, 1-10

Zaključak

Teodicejske pokušaje možemo razumjeti ako želimo ustanoviti iskon zla u „vječnoj prošlosti“ Boga koji je vrhovno dobro i koji je sve dobrim stvorio. No, naglašavanjem važnosti čovjeku dane mogućnosti slobodna odabiranja sa svrhom ispunjavanja bitne odrednice ljubavi (ljubavi uvjetovane slobodnom voljom), možemo najprije svjedočiti silno tankoćutnome Bogu. Ako bismo vjerovali teodiceji slobodne volje, rekli bismo da je Bog uspostavio rizik najvišeg reda koji je sadržan u naravi ljubavi jer je upravo dogmom o slobodnoj volji omogućeno rođenje ljudskog i svjetskog zla. Neposluh đavla ili prvih ljudi značio bi moralni neposluh onda kada bismo vrhovni moral vidjeli u Bogu. Zlo koje ulazi u svijet tek po izopačenju volje (odvraćanjem od Božje svrhe) znači da je ono do tada postojalo samo u mogućnosti. Ta je mogućnost konstitutivna za cijelo stvaranje. Dijalektički, definicija zla negativna je po podrijetlu (kao lišenost dobra), ali pozitivna po učinku jer u nekim slučajevima nadilazi ljudske sposobnosti suočavanja (zbog čega njegovu zbiljnost ne možemo zaniijekati).

Kao što se ne zna prvi uzrok odabiranja zlog principa volje kod Augustina, ne može se odrediti ni kvaliteta prvog čina prihvaćanja maksime samovolje za svoje djelovanje kod Kanta (njezino prirodno svojstvo zbog slobode). Također nije moguće pronaći vrhovnu maksimu koja bi bila uzrok svim maksimama jer za prvi uzrok maksime mora odgovarati svaki pojedinac osobno. Kantovu radikalnom zlu koje se očituje čovjekovim prirođenim (premda za njega odgovornim) nagnućem ka zlu, suprotstavlja se banalno zlo Hannah Arendt najviše svojom lingvističkom vanjštinom jer zlo (kao i sve drugo) može biti banalno samo svojom vanjskom pojavnošću. To ne znači da zlo mora imati dubinu, nego da povlači za sobom odgovornost koja ga čini dubokim.

Svijest (savjest), razum, volja, uvjerenja i odgovornost neodvojivi su od pitanja čovjekove moralnosti, pa tako i od njegove ljudskosti. Čovjeka čini istinski moralnim dobrota, koja se sastoji u njegovoj odgovornosti i bezinteresnoj ljubavi jedino prema vrhovnom moralnom zakonu zapisanom u njegovu srcu.

Literatura

1. Agamben, G. (2008.) *Ono što ostaje od Auschwitza*. Zagreb: Antibarbarus d.o.o.
2. Akvinski, T. (2005.) *Izabrano djelo*. Zagreb: Nakladni zavod Globus
3. Arendt, H. (2002.) *Eichmann u Jeruzalemu: izvještaj o banalnosti zla*. Zagreb: Politička kultura.
4. Arendt, H. (2006.) *O zlu: predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*. Zagreb: Naklada Breza.
5. Augustinus, A. s. (1987.) *Ispovijesti*. Zagreb: KS.
6. Augustinus, A. s. (1982.) *O državi Božjoj*. Zagreb: KS.
7. Čović, A. (2004.) *Etika i bioetika*. Zagreb: Pergamena.
8. Dostojevski, F. M. (1964.) *Braća Karamazovi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
9. Dostojevski, F. M. (1996.) *Zločin i kazna*. Zagreb: Sys print
10. Eagleton, T. (2011.) *O zlu*. Zagreb: Ljevak.
11. Filipović, V. (ur.) (1965.) *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Matica hrvatska.
12. Golosovker, J. (1983.) *Dostojevski i Kant*. Beograd: Grafos.
13. Kant, I. (2012.) *Religija unutar granica pukog uma*. Zagreb: Naklada Breza.
14. Kaštelan, J., Duda, B. (ur.) (1976.) *Biblija*. Zagreb: Stvarnost.
15. Kušan, E. (2012.) „Aspekti i implikacije Kantova pojma slobode“, *Filozofska istraživanja* 125, sv. 1 (32): 79-91
16. Oslić, J. (1994.) *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
17. Palmowski, P. (2005.) „Zbiljnost zla u *Tri razgovora* Vladimira Solovjova“, *Obnovljeni život* (60) 3: 271-278.
18. Platon (1977.) *Država* (knjiga 2). Zagreb: Naklada Jurčić.
19. Ricouer, P. (2007.) „Sablazan zla“, *Europski glasnik* (12/2007): 357-364.
20. Solovjev, V. (2007.) *Tri razgovora ili Priča o Antikristu*. Zagreb: Detecta.

21. Svendsen, L. Fr. H. (2011.) *Filozofija zla*. Zagreb: TIM press d.o.o.
22. Tarkovski, A. (1979.) *Stalker*, film, Mosfilm.
23. Živković, M. (2008.) „Znanost i religija u okvirima čistoga uma“, *Filozofska istraživanja* 112 (4): 835–855.