Friedrich Nietzsche i problem žrtve; negiranje smisla patnje i trpljenja u perspektivi višeg dobra u filozofiji Friedricha Nietzschea

Miljanić, Ante

Master's thesis / Diplomski rad

2019

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:382691

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Chatolic Faculty of Theology

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU

FRIEDRICH NIETZSCHE I PROBLEM ŽRTVE

NEGIRANJE SMISLA PATNJE I TRPLJENJA U PERSPEKTIVI VIŠEG DOBRA U FILOZOFIJI FRIEDRICHA NIETZSCHEA

Diplomski rad

Mentor: Student:

Izv. prof. dr. sc. Stjepan Radić Ante Miljanić

Đakovo, 2019.

Sadržaj

Sažetak 3
Summary 4
Uvod 5
1. FRIEDRICH NIETZSCHE 7
1.1. Biografija 7
1.2. Nietzscheovo filozofsko i pjesničko izražavanje 8

2. UMJETNOST I GRČKA TRAGEDIJA U DJELIMA F. NIETZSCHEA 10
2.1. Nietzscheova opčinjenost umjetnošću 10
2.2. Apolonsko i dionizijsko načelo 11
2.3. Zašto apolonsko i dionizijsko načelo? 12
2.4. Ples i pjevanje kao odlike dionizijskog čovjeka 13

3. TAKO JE GOVORIO ZARATUSTRA 15
3.1. Übermensch 16
3.2. Krajnje preobraženje – deva, lav, dijete 19
3.3. Volja za moć 22
3.4. Nihilizam 25
3.5. Samoprevladavanje 27

4. POJAM BOGA U NIETZSCHEOVOM NIHILISTIČKOM KONCEPTU 28
4.1. Bog koji pleše 29
4.2. Smrt Boga 31
4.3. Smrt antropološkog realiteta 35
4.4. Ludwig Feuerbach o smislu Boga 36

5. PSIHOLOŠKA POZADINA NIETZSCHEOVOG NAUČAVANJA O RELIGIJI 38
5.1. Sigmund Freud 38
5.2. Sigmund Freud o religiji 39
5.3. Psihoanaliza 39
5.4. Monoteizam i politeizam kao projekcija čovjekova uma 40
5.5. Zamjena teologije antopologijom 40

6. ATEISTIČKI HUMANIZAM 41
6.1. Henry de Lubac o Nietzscheu 41

6.2. Nietzsche o smislu patnje 43
6.3. De Lubac o (bez)smislu ateizma 44

7. SMISAO PATNJE S KRŠĆANSKOG GLEDIŠTA 45
7.1. Zašto patnja? 45
7.2. Pronalaženje smisla patnje kroz perspektivu Krista 46
Zaključak 48
Literatura 51

Sažetak

Friedrich Nietzsche i problem žrtve

Negiranje smisla patnje i trpljenja u perspektivi višeg dobra u filozofiji Friedricha Nietzschea

U radu će se prikazati Nietzscheov nihilizam, ateistički humanizam te nauk o problemu žrtve i patnje s Nietzscheova stajališta te pokušaj nadvladavanja uz kršćanski navještaj. Na početku rada prikazat ćemo ukratko život Friedricha Nietzschea te način njegova izražavanja u brojnoj literaturi koji je ostavio iza sebe. U drugom dijelu rada prikazat ćemo grčku umjetnost i tragediju te posebno prikazati apolonsko i dionizijsko načelo koje se posebno prožima u djelu Tako je govorio Zaratustra. U trećem dijelu rada posebno ćemo se dotaknuti djela Tako je govorio Zaratustra gdje smo posebno izlagali teme poput nadčovjeka, volje za moć, preobraženja, nihilizma, samoprevladavanja. U četvrtom dijelu rada govorit ćemo o smrti Boga kao načinu prevladavanja čovjeka, te ćemo ukratko predstaviti filozofiju Ludwiga Feuerbacha koja je u nekim temama bliska filozofiji Friedricha Nietzschea. U petom dijelu rada prikazat ćemo psihološku pozadinu Nietzscheovog naučavanja o religiji gdje ćemo posebno izložiti nauk Sigmunda Freuda o toj temi. U šestom dijelu rada govorit ćemo o drami ateističkog humanizma gdje izlažemo mišljenje Henryja de Lubaca o filozofiji Nietzschea i Feuerbacha kada se govori o opstojnosti Boga. U sedmom dijelu rada govorit ćemo te ujedno i zaključiti s temom kršćanskog pogleda na smisao patnje i trpljenja.

Ključne riječi: *Friedrich Nietzsche, grčka umjetnost, apolonsko, dionizijsko, Zaratustra, nadčovjek, volja za moć, preobraženje, nihilizam, samoprevladavanje, smrt Boga, Ludwig Feuerbach, Sigmund Freud, Henry de Lubac, patnja, trpljenje*

Summary

Friedrich Nietzsche and the problem of sacrifice

Negating the sense of pain and suffering in the perspective of the greater good in Friedrich Nietzsche's philosophy

In this work there will be presented Nietzsche's nihilism, atheist humanism, the doctrine of the question of suffering from Nietzsche's point of view, and a endeavour of overcoming it trough a Christian annunciation. In the beginning there will be a short biography of Friedrich Nietzsche and the way of his expressing in the numerous literature he left behind. In the next part, we will discuss Greek art and tragedy, furthermore, especially explore the Apollonian and Dionysian that imbues the piece Thus Spoke Zarathustra. In the third part, there will be showcased the latter piece. We brought up the themes such as the superman, will to power, transfiguration, nihilism, self-exceeding. In the following part, there will be presented the death of God as the way of overcoming a man and briefly described the philosophy of Ludwig Feuerbach which was, in some parts, similar to Nietzsche's philosophy. In the fifth part of this work, we will explore the psychological background of Nietzsche's religion doctrine, especially the article Sigmund Freud wrote about this same question. In the sixth, there will be word about the drama of atheist humanism where we learn about Henry de Lubac's opinion on philosophy of Nietzsche and Feuerbach when God is in question. In the last part, we will discuss and conclude with a Christian point of view on suffering.

***Keywords**: Friedrich Nietzsche, Greek art, Apollonian, Dionysian, Zarathustra, superman, will to power, transfiguration, nihilism, self-exceeding, death of God, Ludwig Feuerbach, Sigmund Freud, Henry de Lubac, suffering*

Uvod

U radu će se prikazati Nietzscheov nihilizam, ateistički humanizam te nauk o problemu žrtve i patnje s Nietzscheova stajališta te pokušaj nadvladavanja uz kršćanski navještaj, a nit vodilja nam je djelo *Tako je govorio Zaratustra* u kojem se temeljito obrazlažu ove teme. U prvom dijelu rada predstavit ćemo život i djela Friedricha Nietzschea te način njegova izražavanja. Prikazujemo Nietzscheov život kako bismo uvidjeli utjecaj odgoja i školovanja na njegov kasniji stav o religiji.

U drugom dijelu rada govorit ćemo o umjetnosti i grčkoj tragediji kao utjecaju na filozofiju Friedricha Nietzschea. Posebno ćemo spomenuti apolonsko i dionizijsko načelo koje se prožimaju kroz njegova djela, a pred kraj drugog dijela spominjemo ples i pjevanje kao odlike dionizijskog čovjeka što će se manifestirati na Nietzscheov stav o idealnom Bogu.

U trećem dijelu rada opširno ćemo izložiti djelo *Tako je govorio Zaratustra*. Iz navedenog djela uzimamo teme poput nadčovjeka, volje za moć, samoprevladavanje, nihilizam što će krajnje oblikovati tematiku ovoga rada. Uvidjet ćemo kako Nietzsche teži za samoprevladavanjem, a samim time potrebna je volja za moć kako bi se postalo nadčovjekom.

U četvrtom dijelu rada govorit ćemo o smrti Boga koju Nietzsche posebno obrazlaže kroz više djela. Naime, tu ćemo tematiku posebno obrazložiti kroz više vidova, a i opisat ćemo stav Ludwiga Feuerbacha o ovoj temi. Naime, tu ćemo opisati kako Nietzshe zapravo promišlja o smrti Boga, zašto uopće govori o smrti Boga te kako se tu povezuje Bog i patnja, religija i trpljenje.

U petom dijelu rada izložit ćemo psihološku pozadinu Nietzscheovog naučavanja o religiji. Tu ćemo spomenuti Sigmunda Freuda i psihoanalizu, gdje ćemo kritički obrazložiti stav o religiji gledano sa stajališta psihologije, te ćemo povezati Nietzschea i Feuerbacha kada se govori o temi Boga, morala i religije.

U šestom dijelu rada govorit ćemo o ateističkom humanizmu gdje ćemo izložiti stav Henryja de Lubaca o Nietzscheu, Feuerbachu, Dostojevskom kada se govori o temi religije, Božje opstojnosti i ateizmu. Tu ćemo ponajviše obrazložiti kršćanski stav o ovim temama, te ćemo obrazložiti i pojasniti određene Nietzscheove stavove i promišljanja.

U sedmom dijelu rada, ujedno i zaključnom dijelu rada govorit ćemo o smislu patnje i trpljenja sa kršćanskog stajališta. Time ćemo obrazložiti kršanski stav o ovim temama, te ujedno i dati odgovore na pitanja koja je Nietzsche ostavio otvorenima.

Kroz cijeli rad ponajviše želimo objasniti Nietzscheov stav o patnji i trpljenju, kod njega mišljeno kao proizvod religije, gdje su ljudi predstavljeni kao stado, a Bog kao pastir, gdje se očituje cjeloživotna čovjekova poslušnost, podvrgavanje pravilima samo kako bi čovjek na koncu životu zadobio spasenje. Tu Nietzsche kao izlazak iz toga predstavlja nadčovjeka, gdje je upravo potrebno samoprevladavanje običnoga čovjeka, a za to je potrebna volja za moć, a kako Nietzsche predstavlja i kako promišlja, te koji je njegov stav i obrazloženje kada se govori o smrti Boga, bit će upravo razjašnjeno kroz rad.

1. FRIEDRICH NIETZSCHE

1.1. Biografija

Friedrich Wilhelm Nietzsche rođen je 15. listopada 1844. godine u Rockenu kod Lutzena, kao prvo dijete luteranskog pastora Karla Ludwiga Nietzschea i Franciske rođ. Oehler.[1] Obitelj je poljskoga grofovskog podrijetla. Sa četiri godine izgubio je oca te obitelj dvije godine nakon smrti oca seli u Naumburg gdje je bio jedini muški član u obitelji, uz majku, sestru, dvije neudane tetke te baku koja je svime dominirala.[2]

1858. godine dobiva stipendiju za školovanje u starom internatu Pforta, čuvenom kako po svojim slavnim polaznicima (npr. Klopstock, Novalis, Fichte...) tako po strogoj disciplini i tradicionalnosti. U toj školi ostaje šest godina gdje se ističe u religiji, njemačkoj književnosti i klasičnoj filologiji.[3] Studij započinje u Bonnu 1864. godine s teologijom i klasičnom filologijom, no već nakon godinu dana napušta teologiju i prelazi na sveučilište u Leipzigu. Tamo se oduševljava Schopenhauerovom filozofijom, razmišlja o zamjeni studija i prelasku na prirodne znanosti, no ipak nastavlja revno raditi na klasičnoj filologiji, objavljujući nekoliko zapaženih mladenačkih radova. Na temelju njih dobiva već prije promocije kao dvadesetčetverogodišnjak poziv za mjesto profesora klasične filologije na sveučilištu u Baselu, gdje ostaje deset godina, sve do 1879. godine.[4]

1868. godine upoznaje Richarda Wagnera i od sljedeće godine stupa s njim u blizak suradnički odnos, pomišljajući čak i na to da uzme nekoliko godina dopusta ne bi li sve raspoloživo vrijeme mogao posvetiti ozbiljenju zajedničkih kulturno-političkih planova u duhu Schopenhauerove filozofije. 1872. godine objavljuje svoju prvu, iz obzora takvih nastojanja pisanu knjigu *Rođenje tragedije iz duha muzike,* kojom nailazi na veoma slab i nepovoljan odjek u krugovima filologa, Te iste godine napušta Basel i ulazi u prijevremenu mirovinu radi slabijeg zdravstvenog stanja.[5]

Između 1871. i 1873. nastaje niz manjih i neobjavljenih rukopisa, među kojima se originalnošću i filozofskom razinom izdvajaju prije svega *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*

[1] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 363.
[2] Usp. V. FILIPOVIĆ, *Novija filozofija zapada,* NZMH, Zagreb, 1979., str. 41.
[3] F. NIETZSCHE, *S onu stranu dobra i zla,* AGM, Zagreb, 2002., str. 271.
[4] Usp. F. NIETZSCHE, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu,* Matica Hrvatska, Zagreb, 1999., str. 55.
[5] D. BARBARIĆ, *Friedrich Nietzsche,* u: O. ŽUNEC, *Suvremena filozofija I.,* Školska knjiga, Zagreb, 1996., str. 346.

i manja nedovršena rasprava *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka.* Koncipira niz od trinaest *Nesuvremenih razmatranja,* od kojih objavljuje samo četiri.[6]

Od vremena napuštanja Basela živi osamljeno i povučeno, neprestano mijenjajući mjesto boravka u potrazi za klimom koja bi mu olakšala zdravstvene tegobe. Proživaljavao je iskušenja samoubojstva, svladavao ih je uz pomoć narkotika. Uz takva zdravstveno i psihičko stanje, odrazilo se to i na Nietzscheovo stvaralaštvo, pa tako se sve više uviđa tzv. Nietzscheovo pjesništvo. 1883. godine piše *Ecce homo* – prvu knjigu djela *Tako je govorio Zaratustra,* a ostala tri dijela knjige napisao je u godinu dana. Sama knjiga zauzima unutar Nietzscheova opusa jedinstveno mjesto. Idućih godina se bavi pisanjem knjiga (*S onu stranu dobra i zla, Rođenje tragedije, Ljudsko, odviše ljudsko, Svitanje i radosna znanost, Slučaj Wagner, Sumrak idola, Antikrist).*[7]

Početkom siječnja 1889. u Torinu pomračuje se Nietzscheu um, prema kasnijim dijagnozama vjerojatno kao posljedica progresivne paralize, prouzrokovane, po svemu sudeći, davnom infekcijom sifilisom. Nekoliko mjeseci boravi u psihijatrijskim ustanovama, zatim je povjeren na brigu majci, a nakon smrti majke, sestri, koja je htjela uvećati slavu svojega brata, načinila od njegovih djela i njegove filozofije instutuciju, stavljenu bez zadrške i ostatka u službu nacističke ideologije.[8]

U godinama pomračenosti uma, Nietzsche je uglavnom bio blag i opušten, u boljim trenucima uzimao je skromnog udjela u razgovoru, padajući opet povremeno u izljeve bijesa i mahnitosti. Umro je u Goetheovu Weimaru, gdje se s njim zajedno godinama ranije bila preselila sestra, 25. kolovoza 1900. godine. [9]

1.2. Nietzscheovo filozofsko i pjesničko izražavanje

Osvrćući se na djelo *Tako je govorio Zaratustra,* vidimo kako u podnaslovu knjige stoji *Ein Buch für Alle und Keinen* - knjiga za sve i ni za koga/za sve i nikoga.[10] Dio podnaslova "za sve" možemo promotriti na različite načine, dok ćemo se ovdje osvrnuti samo na dva, i to međusobno isprepletena. Sam način pisanja je izrazito pjesnički, umjetnički, s brojnim epitetima,

[6] Usp. F. NIETZSCHE, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1999., str. 56.
[7] Usp. O. ŽUNEC, *Suvremena filozofija I.*, Školska knjiga, Zagreb, 1996., str. 350.
[8] Usp. *Isto,* str. 351.
[9] Usp. *Isto,* str. 352.
[10] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 4.

usporedbama, parabolama, prožet pathosom, elementima basne, metaforama itd. Slike koje Nietzsche koristi u svom pisanju su iz svakodnevnoga života: gorje, sunce, šuma, starac, deva, lav, dijete, bogalj, rasplesane djevojke, podne, ponoć itd. Tim načinom svojega pisanja djelo čini gotovo običnim za čitanje. Poetskim izražavanjem, a ne filozofskom terminologijom čini tako svoju misao jasnom i razumljivom. Možda se ovdje može povući paralela između Nietzschea i Zaratustre gdje Nietzsche silazi s planina svojim misli radi ljudi, iz ljubavi prema njima te im govori na njima razumljiv način. Nietzsche sam u *Ecce homo*, govoreći o *Tako je govorio Zaratustra* ističe kako bi se možda smjelo čitavog Zaratustru uračunati u glazbu - a glazba do svakoga dopire, svatko ju čuje i lako je u njoj uživati.[11]

Glazbu svatko može čuti, ali ne jednako dobro, kvalitetno - nema svatko trudom i predanošću uvježban sluh koji glazbu čuje, s njom se u duboko u svom biću suočava te zbog nje i s njom rađa nešto novo, uzdižući svoje biće na višu razinu. Naime, knjiga je napisana također i *für Keinen* - ni za koga, nikomu. Unatoč stilu i formi pisanja, naočigled tekstu kojemu je lako pristupiti, misli koje razvija u djelu su bitno nove, iziskuju napor mišljenja, promjenu, donosi kopernikanski obrat cijelog dosadašnjeg načina bivanja pa zbog toga prvenstveno nije shvaćen, još manje prihvaćen. Ideje nadčovjeka kao bitno drugačijeg, poimanje tijela kao onoga koje tvori ja, ali ga ne izriče, volja za moć, samoprevladavanje, vječno vraćanje jednakoga, nihilizam koji se dovodi do krajnjih granica itd., imaju svoju unutarnju novost, kompleksnost te od pojedinca toliko iziskuju da su gotovo ni za koga. Njegov pjesnički i proročki stil u djelu *Tako je govorio Zaratustra,* daje mu privid djela jednog vizionara. Dakako, osim filozofskog te pjesničkog načina izražavanja, uočava se utjecaj bolesti na način njegova izražaja. U djelu *Slučaj Wagner,* u kojem piše protiv Wagnera, *Sumrak idola,* pa i *Ecce homo* koje je nekakva vrsta autobiografije, uočava se krajnja napetost i mentalna nestabilnost. Prekid sa skladateljem Wagnerom predstavlja kraj prve faze Nietzscheova razvoja, jer u prvom periodu Nietzsche uzdiže kulturu kao produkciju genija, kreativnog umjetnika, pjesnika i glazbenika; u drugom periodu on pjesništvu pretpostavlja znanost.[12] Posebno u djelu *Ecce homo* se vrlo jasno očituju znakovi njegove psihičke nestabilnosti.

[11] Usp. F. NIETZSCHE, *Ecce homo,* Grafos, Beograd, 1980., str. 109.
[12] Usp. F. NIETZSCHE, *Volja za moć i Slučaj Wagner,* Ljevak, Zagreb, 2006., str. 504.

2. UMJETNOST I GRČKA TRAGEDIJA U DJELIMA F. NIETZSCHEA

2.1. Nietzscheova opčinjenost umjetnošću

Govoreći o umjetničkoj filozofiji Friedricha Nietzschea, moramo imati na umu da tu nije govor o umjetnosti kao fenomenu prisutnom u zbilji koja se da ocjenjivati pomoću filozofskih pojmova. Na početku svog stvaralaštva, Nietzsche umjetnosti daje povlašten položaj te je dovodi u neposrednu vezu sa životom promatrajući filozofiju, znanost, moral i kulturu pod optikom umjetnosti, a umjetnost pak pod optikom života. Kao glasnik jednog mučnog doba u kojem se dvotisućljetni moral europskog čovjeka, oblikovan metafizičkim i religijskim naslijeđem, našao u stupici nihilizma. Nietzsche se kritički i negacijski obrušio na cjelokupan metafizički, znanstveni, kulturni i religijski sustav zapadnoeuropske tradicije.[13]

U njegovim djelima je prisutna stalna patnja jer za ono što je Nietzsche htio izraziti jezik nije dovoljan, nego samo privremen.[14] Tijekom svih razdoblja svoga filozofiranja, on je kritičar i razaratelj idealizma. Ujedno pretendira k postavljanju novih vrijednosti u maniri umjetničkog stvaralaštva koje se ne uznemirava proturječjem što stoji u osnovi života kao takvog. Završni obris njegove filozofije ogleda se u odnosu volje za moć i vječnog povratka jednakog čija se svjetotvorna igra opravdava u slici boga Dioniza ili pak u slici samog Nietzschea i duboke tragedije vlastita završetka.

Pod utjecajem Arthura Schopenhauera, čiju je volju i predodžbu Nietzsche ujedinio u protunapetost dionizijskog i apolonskog načela, naziva on svoj prvijenac, *Rođenje tragedije iz duha glazbe,* artističkom metafizikom koja stoji u oštroj opreci s dotadašnjim filozofskim, kulturnim i religijskim nasljeđem europskog čovjeka.[15]

Već u proslovu Richardu Wagneru postavlja se umjetnost – a ne moral – kao prava metafizička djelatnost čovjeka. U samoj se knjizi višestruko vraća izazovna postavka da je postojanje svijeta opravdano samo kao estetski fenomen.[16]

[13] Usp. F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, Zagreb, Matica hrvatska, 1997., str. 12.
[14] I. ŠESTAK, *Osvrt na umjetničku filozofiju Friedricha Nietzschea,* u: Nova prisutnost 15 (2017) 2, str. 247.
[15] Usp. *Isto.*
[16] F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, Zagreb, Matica hrvatska, 1997, str. 15.

2.2. Apolonsko i dionizijsko načelo

Grci su, prema Nietzscheu, dobro znali da je život strašan i neobjašnjiv, ali oni se nisu predavali pesimizmu i nisu mu okretali leđa, već su posredstvom umjetnosti mijenjali i svijet i ljudski život. Oni su izricali svijetu kao estetskom fenomenu svoj *da*. Ipak postojala su dva puta kojim se to moglo sprovesti. Nietzsche na početku svoga spisa kaže da je razvoj umjetnosti moguć jedino uz supostojanje apolonskog i dionizijskog načela.[17] Da bi približio njihov odnos uspoređuje ih, za početak, s generacijama koje na isti način ovise o dvojnosti spolova, njihovoj borbi te njihovom periodičnom pomirenju. Nazive *apolonsko* i *dionizijsko* preuzima iz antičke Grčke, koji predstavljaju nazive za njihova božanstva Apolona i Dioniza. Postojanje Apolona i Dioniza upućuje na misao da u staroj Grčkoj postoji razlika između likovne, odnosno, apolonske i glazbene, odnosno, dionizijske umjetnosti.[18]

Dioniz je za Nietzschea simbol struje života koja obara sve zapreke i ignorira sva sprječavanja. U dionizijskim se obredima obaraju sve barijere postavljene principom individuacije[19], diže se *veo Maya*, a svi su ljudi uronjeni u struju života, manifestirajući prvotno jedinstvo. Apolon je simbol svjetla, mjere, ograničenja. On predstavlja princip individuacije. U apolonskom je stavu izražen svijetao svijet snova olimpijskih božanstava. Ne možemo pustiti po strani metafizičke teorije i gledati na stvar psihološki. Pod umjetnošću koja se tako često pripisuje Grcima, pod njihovom odanošću umjetnosti, Nietzsche vidi tamnu, nabujalu i bezobličnu struju instinkta i impulsa strasti koje idu za tim da uklone sve što im stoji na putu.[20]

Dva su načina kako da nadvladamo pesimizam prema životu: jedan je u tome da nad stvarnost nadvijemo veo estetskog stvorivši idealan svijet oblika i ljepote. To je apolonski način. On je svoj izražaj dobio u olimpijskoj mitologiji, u epici i u plastičnoj umjetnosti. Druga je mogućnost u trijumfalnom potvrđivanju i prihvaćanju egzistencije u svoj njenoj tami i strahoti. To je dionizijski način i stav i on je tipičan za tragediju i glazbu. Tragedija doista

[17] F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 27.
[18] *Isto.*
[19] Individuacija - (*od lat. Individuus; nedjeljiv, nerazdruzljiv; pojedinjenje*), ono što determinira individualnost nekog bića i čini ga stvarno različitim od bilo kojeg drugog. I. je unutarnji princip individuuma s kojim se tumači kako se bit (esencija), premda ostaje specifično identična, ustvari razlikuje u mnoštvu pojedinačnih bića. Prema Suarezu razlog relativne individuacije, tj. raznih primjeraka iste vrste, dana je kontingentnošću egzistencije (*contigentia existentiae est ratio individuationis relativae*). Tomisti smatraju da je temelj relativne individuacije (*individuationis relativae*) ujedno i temelj po kome je biće materijalno, (*materia prima*), i po kojem je u svom položaju u iskustvenom području konačno određeno (*materia prima quantitate signata*). Pojam objašnjen u A. MIŠIĆ, *Rječnik filozofskih pojmova,* Verbum, Zagreb, 2000.
[20] Usp. E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1981., str. 27.

transmutira egzistenciju u estetski fenomen, ali ne navlači zastor na nju, nego je prije pokazuje u njenoj estetskoj formi i prihvaća je.[21]

2.3. Zašto apolonsko i dionizijsko načelo?

Da bi približio njihov odnos, Nietzsche ih uspoređuje, za početak, s generacijama koje na isti način ovise o dvojnosti spolova, njihovoj borbi te njihovom periodičnom pomirenju. Nazive apolonsko i dionizijsko preuzima iz stare Grčke, koji predstavljaju nazive za njihova božanstva Apolona i Dioniza.

Apolon simbolizira obrazovni nagon. On je bog jasnoće, svjetla, lika, lijepoga, dok je Dioniz bog noći i kao opreka Apolonu radosnom od slika, bog glazbe, glazbe što uzbuđuje i oslobađa sve strasti.[22] Oba su nagona gotovo u stalnom izravnom sukobu jedan prema drugom. Time se potiču na nova rađanja prema kojima nastavljaju borbu i u toj vezi rađaju umjetničko djelo zvano antička tragedija.[23]

Premda Nietzsche analizira ta dva načela prvo na kulturi, umjetnosti i filozofiji stare Grčke, koja su ujedno iz nje proistekla i govori kako su bila uvjet nastanka antičke tragedije, prenoseći načela i na ostala razdoblja i kulture, potvrđuje primjenjivost načela na bilo koju kulturu, filozofiju i umjetnost.

Nietzsche također polazi od tumačenja apolonskog i dionizijskog načela kao ljudskih umjetničkih nagona da bi ih, pridružujući im san i opojnost, postavio kao opća načela svijeta.[24] Navodi gledanje na njih kao svjetove sna i opoja, a prvi svijet, svijet sna, obilježje je apolonskog načela.[25] Lik se tumači u cijelosti, odnosno bez suvišnosti ili manjkavosti u gledanju na odnos sadržaja i pojave lika, a u stvarnosti sna javlja se osjećaj njegova privida.[26] Tako onda filozofski nastrojen čovjek ima osjećaj da je i sama stvarnost u kojoj živimo privid i da iza nje postoji neka druga prava stvarnost.[27]

Uspoređujući filozofa i umjetnika, Nietzsche govori kako je njihov način odnošenja prema stvarnosti sna odnosno stvarnosti postojanja jednak. Umjetnik se odnosi prema stvarnosti sna

[21] F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 34.
[22] E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 26. - 27.
[23] Usp. F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 27. – 28.
[24] E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 31.
[25] F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 28.
[26] *Isto.*
[27] *Isto.*

na način da u slikama koje promatra nalazi određena tumačenja života te se na takvim tumačenjima vježba za život, dok isto to čini i filozofski nastrojeni čovjek s empirijskim svijetom.[28]

Privid je filozofski nastrojenom čovjeku bio ono što je apolonskom umjetniku bila stvarnost, odnosno empirijska stvarnost, a privid privida ono što je apolonskom umjetniku bio privid, odnosno san. Tako se Apolon kao božanstvo uzimao se kao predstavnik takvog gledanja na san.[29] Za Apolona možemo reći da u njemu postoji povjerenje u određeno načelo s kojim čovjek doživljava sjedinjenje, a samog Apolona označava simbolom načela individuacije.[30]

Nietzsche objašnjava i analogiju opoja kao obilježja dionizijskog načela. Bilo pod utjecajem narkotičkog napitka ili pod silinom nadolazećeg proljeća što sladostrasno prožima cijelu prirodu. Nietzsche navodi da uz njih dionizijski porivi rastu gdje ono subjektivno iščezava do potpuna samozaborava.[31]

2.4. Ples i pjevanje kao odlike dionizijskog čovjeka

Čovjeku koji govori i hoda Nietzsche putem dionizijskog suprotstavlja čovjeka koji pjeva i pleše.[32] Takav je čovjek, naime, zaboravio hodati i govoriti te putem plesa i pjevanja upada u nekakvo stanje začaranosti. On sebe sada doživljava bogom te se kreće poput bogova.[33] Prije je bogove u svojim snovima putem apolonskog načela samo gledao i opreznim hodom i govorom tek pokušao oponašati za razliku od sada kada ih više ne oponaša ili pokušava oponašati već se doživljava kao bog.[34] Igra, kao temeljna karakteristika plesa i pjevanja, predstavlja dimenziju ljudskog postojanja u kojoj čovjek ponajviše dokazuje svoju slobodnu čovječnost, jer samo onda kad smo oslobođeni bilo kakve vanjske prisile, kad smo oslobođeni potrebe za korisnošću, tada možemo dokraja iskazati svoje prave ljudske mogućnosti.[35]

Nietzscheov prepoznatljivi pjesnički jezik najviše dolazi do izražaja u djelu *Tako je govorio Zaratustra*. Ples se ističe među svima njima zbog jedne posebno upečatljive Zaratustrine izjave

[28] F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 28.
[29] D. GRLIĆ, *Moć umjetničkog*, u: D. GRLIĆ, *Friedrich Nietzsche*, Naprijed, Zagreb, 1988., str. 148.
[30] F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997., str. 28.
[31] *Isto.*
[32] *Isto*, str. 29.
[33] *Isto.*
[34] *Isto*, str. 31.
[35] D. GRLIĆ, *Vrijedno pomoću Nietzschea dolazi iz nas*, u: D. GRLIĆ, *Filozofija i umjetnost*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 397.

da bi vjerovao jedino u boga koji zna plesati[36] koju čini značajnom Zaratustrino inzistiranje na odbijanju božanskog autoriteta te vrijednosti, normi i pravila zasnovanih na njemu. Slika boga koji pleše pojavljuje se puno prije Nietzschea i to u drevnim mitologijama.

Nietzsche je odabrao baš Dioniza kao nositelja životnog impulsa kojeg opširnije opisuje u kontekstu dionizijskog načela u tragediji u djelu *Rođenje tragedije*, a na koncu i djelu *Tako je govorio Zaratustra*. U grčkoj mitologiji Dioniza upoznajemo kao boga vina, ekstaze, prirode i vegetacije čije štovanje uključuje glazbu i ples.[37] Bog opisivan i kao divlji Dioniz pijanac inspirirao je divljaštvo i razuzdanost svojih štovatelja, no unatoč tome uzdigao se i do štovanja u Delfima u glavnom hramu boga Apolona gdje se njegovo uskrsnuće prikazivalo svake godine, a svećenici su Apolona smatrali Dionizovim besmrtnim aspektom.[38]

Mit o Dionizu karakterističan je po neobičnoj priči o njegovom dvostrukom rođenju. Zeus, prerušen u smrtnika, zaveo je smrtnicu Semelu. Obožavao ju je te obećao da će joj ispuniti svaku želju. Karakteristično je da je Semelina trudnoća bila tako radosna da je svaki put kad bi čula frulu htjela zaplesati.[39] Sumnjala je da Zeus krije svoj stvarni identitet i zatražila od njega da joj se otkrije u svom pravom obliku te se Zeus pokazao pred njom u svom božanskom liku. Kako nijedan smrtnik ne može podnijeti pogled na boga u njegovu pravom liku, Semela je na mjestu ostala mrtva, te je Zeus izvadio dijete iz njene utrobe i zašio ga u vlastito bedro gdje ga je nosio tri mjeseca do rođenja. Tako je Dioniz dva puta rođen, prvi puta iz majčine utrobe i drugi puta iz očeva bedra.[40]

Dioniz je prikazivan kao bradati starac, a kasnije kao lijepi mladić, ponekad s izrazito feminiziranim obilježjima poput duge kose.[41] Opisivan je kao mlad i star istovremeno, ljudski, ali istovremeno i životinjski, bog je smrti i uskrsnuća, strasti, ludila i nasilja, ali i osobnog spasenja. Štovanje Dioniza naišlo je na neodobravanje, pa čak i otpor mnogih zbog izraženih raskalašenih elemenata. Za vrijeme njegovih svetkovina sudionici su se dovodili u stanje ekstaze plesom, pjevanjem, vikanjem i opijanjem.[42]

[36] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 37.
[37] Usp. N. HATHAWAY, *Vodič kroz mitologiju*, Mozaik knjiga, Zagreb, 2006., str. 214.
[38] Usp. *Isto.*
[39] Usp. *Isto.*
[40] Usp. *Isto,* str. 215.
[41] Usp. *Isto.*
[42] Usp. *Isto.*

3. TAKO JE GOVORIO ZARATUSTRA

Tako je govorio Zaratustra je djelo nastalo između 1883. i 1885. godine, a govori o Zaratustri koji se spušta sa svoje planine među narod iz želje da nauči nešto od njih i da narodu podari svoje znanje. Prilikom spuštanja u selo nailazi na razne ljude od kojih doznaje njihove tajne. Zaratustra je zapravo u potrazi za čovjekom sebi ravnim, ali mnogi ne razumiju njegovu filozofiju i ismijavaju ga, no ima i onih koji mu se dive. Nietzsche je shvatio svoj poziv životnika kao zadaću priređivanja trenutka najvišeg sebeoznanjenja čovještva u čovjeku, odnosno, izvornog sebeomogućivanja budućnosti istinskog življenja.[43]

U svom djelu *Tako je govorio Zaratustra* Nietzsche se prenosi u viziju proroka Zaratustre, koji prenosi mudrost o svijetu i životu. Kao što se Platon pozivao na Sokratovu mudrost, tako i Nietzsche uvodi apsolutnog mudraca koji će svima reći pravu i potpunu istinu. *Tako je govorio Zaratustra* ima podnaslov: Knjiga za svakoga i za nikoga. To je samo na prvi pogled proturječje, no i jedno i drugo može se obrazložiti. Život je način djelovanja i mišljenja, pa kada se o tome govori, to se tiče svakog čovjeka. Mogli bismo to reći tako, da se svaki čovjek bavi problemima filozofije iako nema na njih filozofski odgovor. No kad se o životu govori o vrlo različitim simbolima kao što je pisano to djelo, to se ne odnosi na pojedinačno rješenje koje bi onda svi drugi mogli preuzeti, već bi bilo potrebno da te simbole svatko shvati za sebe i tako dođe do svog uvjerenja. Baš zbog tih simbola to nije knjiga ni za koga. Tko uspije to razriješiti, moći će spoznati govor Zaratustre. To podsjeća na Heraklitov stav prema kojemu ljudi nisu sposobni ni da čuju ni da kažu i to zbog toga što su zasićeni riječima koje ne znače ništa, a spriječavaju da se čuju druge prave riječi.

Zaratustra mora govoriti, jer ne može istinu zadržati samo za sebe. To može biti i nezgodno, ali se na tome ne da ništa promijeniti. Zaratustra saopćava da je Bog umro, što znači da čovjek mora u sebi naći dovoljno snage da bi u svojoj volji potvrdio cilj za životom. Dakle, život bi bio volja za moć. Odatle slijedi i opći program u kojem se kaže: *Ich lehre euch den Übermenschen,* prevedeno: *Ja vas učim nadčovjeku,* odnosno, čovjek je nešto što mora biti prevladano, a Zaratustra želi upravo potaknuti na odgovor na pitanje: *Što mi činimo da bismo prevladali čovjeka?*

[43] Usp. F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 5.

3.1. Übermensch

Nadčovjek se oslobađa svih predrasuda o nadosjetilnom svijetu i svoju egzistenciju gradi jedino na samome sebi, odnosno na svojem neposrednom životu u svijetu. Premda se u Grčkoj nadčovjek *(ὑπεράνθρωπος)* pojavljuje već kod Lukijana kao oznaka za vladara, svoje filozofsko značenje ta riječ dobila je tek u djelu *Tako je govorio Zaratustra,* u kojem se radikalno kritizira kršćanski nauk o transcendenciji i koji stoga nije ništa drugo nego *platonizam za narod*. Zahtijevajući od čovjeka da ostane *vjeran zemlji,* Nietzsche ujedno zahtijeva odbacivanje svih krivih predodžbi o životu nakon smrti, kojemu se žrtvuje jedini i neodbacivi ljudski život. Zaratustra treba druge zbog svoje punine i raskoša, ne zbog praznine. Silazak s brda je ovdje kvalitativna promjena. Raniji prijezir tijela je zapravo stremljenje nadčovjeka. Nietzsche govori da nadčovjek mora proizlaziti iz preobilja duha i zdrava tijela, te da je nadčovjek uvijek i samo u skoku te da je to nikada dosegnuto stanje. Nadalje Nietzsche govori:

Učim vas nadčovjeku. Čovjek je nešto što mora biti prevladano. (...) Prevalili ste put od crva do čovjeka i puno je toga u vama još crv. Nekoć ste bili majmuni, i sad je još čovjek više majmun od bilo kojeg majmuna. (...) Nadčovjek je smisao zemlje. (...) Ne razumiju me: nisam usta za ove uši.[44]

Zaratustra doživljava nemogućnost priopćenja. Nikako nije darwinistički, jer se nadčovjek ne ozbiljuje i ne ostvaruje na takav način. Treba biti sebepreobražavajući čovjek. Nadčovjek je zapravo smisao zemlje – ostanite zemlji vjerni. Nietzsche, pripovijedajući smrt Boga, želi reći da je smisao u nadčovjeku koji sam sebi stvara smisao, stoga izražava čuđenje na neznanje:

Ta je li moguće? Ovaj stari svetac u svojoj šumi još ništa nije čuo o tomu da je Bog mrtav.[45]

Uviđamo da, po Nietzscheovu poimanju, smrću Boga zemlja onda postaje protuteža. Svijet se, naime, iz sebe postavlja, ostvaruje, ne treba mu Bog. Posljednji čovjek se zalaže za jednakost jer se ne uzmaže uzdići iznad prosjeka. S nadčovjeka, Zaratustra želi nadići čovjeka i Boga, tako da je mjera svih stvari nadčovjek. Kada nadiđe Boga, iz samoga života mora crpsti ciljeve i smisao. Bez Boga sav teret pada na čovjeka.

I. Kešina pak govori da je nadčovjek biće koje je krajnja radikalizacija sebeutemeljenja, a određuje ga autonormativnost te bivanje unutar cikličnog koncepta vremena. Dakle, nadčovjek

[44] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 21.
[45] *Isto.*

sam sebe utemeljuje i određuje. Njegovo bivanje je utemeljeno na spoznaji i prihvaćanju koncepta vječnog povratka jednakoga. Naime, nadčovjek ima izraženu volju za moć koja predstavlja njegovu bit te shvaća da je spoznaja moguća jedino kao subjektivna odnosno perspektivistička. Spoznaja se putem perspektivizma udaljava od metafizičnosti svijeta i vodi do ontičnosti svijeta.[46]

Bivanje nadčovjeka ne isključuje bivanje čovjeka. Čovjekovo je bivanje čak i nužno, no ipak, čovjek nije ni svrha ni cilj nadčovjekove aktivnosti jer je nadčovjek individua. Naime, nadčovjek nije netko tko bi uz nekakvo znanje i moć koje posjeduje poveo čovječanstvo u bolju budućnost. Nietzsche u svojim djelima ne govori ni o kakvom „popravku čovječanstva" već uvijek o pojedinačnom čovjeku koji treba prevladati sebe da bi uopće postao onaj koji jest. Nadčovjekova ontičnost je stvaralačka, a ne propovjednička aktivnost.[47] Čovjek volje je, u odnosu na propovjedničku aktivnost metafizike trostruki stvaratelj: vlastite osamljenosti, nihilizma i budućeg nadčovjeka.[48]

Čitajući prve stranice djela *Tako je govorio Zaratustra*, uočavamo da Zaratustra treba druge zbog svoje punine i raskoša, a ne zbog praznine, dok nadčovjek, kako ga predstavlja Kešina, predstavlja krajnju radikalizaciju sebeutemeljenja onkraj svakog *bića o sebi* koje jest, jer on nije, tek treba doći i izdržati teret vječitog vraćanja, praćenog snažnim izrazom gađenja – ontičkog – prema metafizičkoj stabilnosti čovjeka.[49]

Da bi bio nadčovjek, potrebno je učiniti samoga sebe slobodnim duhom, a sloboda duha zahtjeva oslobođenje od lanaca koji sputavaju individualnost.[50] Nadčovjek ne teži ničemu izvan sebe već u samom sebi pronalazi razlog svog bivanja te u samom sebi budi volju za moć što možemo zaključiti iz Nietzscheovih prijašnjih navoda. Status nadčovjeka se postiže jakom i uvježbanom individualnom voljom kao pokušajem nadvladavanja besciljne opće volje. Prema Nietzscheovom poimanju, nadčovjek sam određuje svoj cilj i načine na koji ga postiže, bez ikakvih uputa i pravila od strane religije i institucija, stoga je najveći čovjek koji u sebi sadrži i prihvaća najveće proturječnosti, a nadčovjeka prema tome odlikuje stvaralački moral, a ne robovski ili moral stada, kako ga je on nazivao i shvaćao.[51]

[46] I. KEŠINA, M. VUČETIĆ, *Metafizičnost čovjeka i ontičnost nadčovjeka,* Crkva u svijetu, Split, 46/3 (2011.), str. 358.
[47] *Isto,* str. 362.
[48] *Isto,* str. 368.
[49] *Isto,* str. 369.
[50] Usp. E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 92..
[51] Usp. F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 53.-55.

Iz svega navedenoga možemo reći da je nadčovjek je onaj koji izdržava smrt Boga te spoznaje volju za moć kao bit svoga bića i u vječnom vraćanju jednakoga iskušava beskonačnost opstanka. Smrt Boga, volja za moć i vječno vraćanje jednakoga su ujedno i elementi koji uvjetuju stvaranje nadčovjeka. S obzirom da je smisao nad životom umro zajedno s Bogom, upravo je zadaća čovjeka samom sebi dati smisao odnosno samooblikovati se. Također, nadčovjek označava i izlazak čovjeka iz nihilizma putem odgoja i samoodgoja. Oblikovanje samoga sebe mora biti u skladu s biti bića kao volje za moći te uz razumijevanje cikličnog tijeka vremena: vječnog vraćanja jednakog. Odgoj nadčovjeka se sastoji, dakle, od dvije proturječne istine: volje za moć i vječnog vraćanja jednakog. Te se dvije istine odnose kao ono apolonsko i ono dionizijsko. Volja za moć je obrazujuća i oblikujuća moć, a vječno vraćanje jednakoga je uzgojna misao nužna za stvaranje nadčovjeka. Nadčovjek je više od čovjeka koji živi prema vlastitim, a ne izvanjskim vrijednostima, a njegova glavna osobina je promijenjena perspektiva koja mu omogućuje potpunu afirmaciju života. Nadčovjek nije vođa koji će povesti čovječanstvo u bolju budućnost već individua koja stvara velika djela.

Vrlo je važno za pojavu i život nadčovjeka to da je Bog mrtav jer se upravo time život vraća Zemlji. Naime, sve religije svijeta, a osobito kršćanstvo koje Nietzsche naročito kritizira, teže pojmovima poput *kraljevstva nebeskog*. Nietzsche želi reći da je nadčovjek onaj koji stoji s one strane dobra i zla i za njega ne vrijede moralna pravila. Moral ne postoji kao nešto po sebi, nego postoje samo moralne interpretacije. Prema tome, pojava nadčovjeka označavala bi hodajuće ostvarenje prevrednovanja vrijednosti.[52]

Faza duha kojoj odgovara bivanje nadčovjeka jest faza djeteta iz poglavlja *O tri preobrazbe*. Unutar nje grade se nove vrijednosti, onkraj dobra i zla. Upravo je ključna stavka ove faze duha - igra. Naime, igrom Nietzsche naziva najviši čovjekov stupanj postojanja kojeg određuje sloboda, neopterećenost i stvaralaštvo. Igranje je način bivanja nadčovjeka kojeg određuje stvaralaštvo i narav pozitivne slobode, a sama igra je u ovom slučaju shvaćena kao igra čovjekovog ocjenjivanja vrijednosti. Upravo taj novi i jaki čovjek mora ponovno postati djetetom koje sudbina odgaja da bi postalo ono što jest.[53]

Nietzsche ističe važnost samokonstrukcije, samoodgoja i samostalnosti u procesu prevladavanja samog sebe:

[52] Usp. E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 88.-92.
[53] *Isto.*

Ako se hoćete visoko uspeti, potrebne su vam vlastite noge! Ne dajte se uvis nositi, ne sjedajte na tuđa leđa i glavu! A ti si se bio popeo na konja? I sad jašeš hitro gore k svome cilju? Pa dobro, prijatelju moj! Ali tvoja šepava noga sjedi također zajedno s tobom na konju. A kad dođeš do svog cilja, kad skočiš sa svoga konja: upravo ćeš se tu na tvojoj visini, ti viši čovječe – spotaknuti! [54]

Nietzsche na umu ima razvoj pojedinca kao individue govoreći o samoprevladavanju , dok religije pružaju spas od boli i patnje ovog svijeta govoreći o onostranosti, pružajući nadu, a time daje soteriološki značaj. Nietzsche zapravo govori o potpunoj afirmaciji te prihvaćanju i ljubljenju nužnosti života, odnosno, negira patnju i trpljenje govoreći u perspektivi višeg dobra.

Nadčovjek shvaća da je svijet igra iz koje nemamo kamo pobjeći te da smo svi djeca te uzvišene igre. Dakle, način bivanja nadčovjeka je afirmacija cjelina. Ono podrazumijeva istodobno Heraklitovu *igru* i Kristov *agape*. Nadčovjek je prihvatio je vječitu dionizijsku igru u kojoj se uvijek iznova bez svrhe i cilja sve razara i sve opet gradi. Zaratustra ne smije samo prorokovati o nadčovjeku, nego u razgovoru s prorokom uviđa da on mora postati jedan.[55]

3.2. Krajnje preobraženje – deva, lav, dijete

Nietzsche nam u djelu daje tri stupnja čovjekova razvoja koji se mogu povezati s metaforom o devi, lavu i djetetu. Upravo to preobraženje Nietzsche smatra važnim kao načinom prevladavanja čovjeka u nadčovjeka. No, Nietzscheovu misao o prevladavanju čovjeka mnogi, većinom transhumanistički nastrojeni autori, poistovjećuju s evolucijskom teorijom Charlesa Darwina koja se temelji na borbi za preživljavanje i razvoju novih vrsta iz te borbe. Citat o putu od crva do majmuna nije nikakav pokazatelj Nietzscheove sklonosti darvinizmu već metafora duhovnog razvoja čovjeka, kao što ni u govoru o preobrazbi duha iz deve u lava i iz lava u dijete ne govori o evolucijskom putu u biološkom smislu već o metafori razvoja duha. Nietzsche se ograđuje od usporedbe njegovih teza s tezama darvinizma. Pogrešno je poistovjećivanje Nietzscheove misli o prevladavanju čovjeka i darvinističkih teza jer se kod Darwina radi o biološkom razvoju.[56] Nietzsche govor o preobrazbi, odnosno, tri stupnja čovjekova razvoja započinje sljedećim citatom:

[54] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 289.
[55] Usp. E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 88.-92.
[56] *Isto.*

Pokazat ću vam tri preobrazbe duha: kako duh postaje devom, deva lavom i najposlije lav djetetom.[57]

Već na prvim stranicama djela *Tako je govorio Zaratustra*, Nietzsche izražava svoje razočaranje čovjekom i potrebu za njegovim prevladavanjem što vidimo u sljedećem citatu:

Prešli ste put od crva do čovjeka, a mnogo toga je u vama još crv. Bili ste jednom majmuni, i još je sada čovjek više majmun od bilo kojeg majmuna.[58]

Poput deve, čovjek biva natovaren znanjima, činjenicama i tradicijom. Duh u toj fazi hoće zadaće na kojima se potvrđuje. U toj poslušnosti duh strahopoštovanja ima svojstvenu veličinu. Stoga je faza deve nužna, a Nietzsche ju poistovjećuje i sa svojom fazom kojoj odgovara figura genija. Čovjek stvara slobodu vlastitosti govoreći Ne idealističkom moralu transcendentnog utemeljenja. Dakle, duh prestaje biti *deva* i postaje *lav*. Fazi lava odgovara figura Slobodnog duha koji je *kritičar i nijekalac i smjeli moreplovac k dalekim neotkrivenim obalama*.[59] U ovoj negacijskoj fazi, duh se rješava tereta rušenjem starih vrijednosti i tako stvara svoju slobodu. No, ta je sloboda još uvijek sloboda *od*, a ne sloboda *za*. Afirmaciju i slobodu *za* ostvaruje duh tek u fazi *djeteta* kojoj odgovara figura Zaratustre. Ta je faza vrhunac čovjekova razvoja. Obilježava ju nevinost bivanja, na što će nam E. Fink reći:

Nevinost jest dijete i zaborav, novo počinjanje, igra, kotač što se okreće iz sebe sama, prvo gibanje, sveto kazivanje Da.[60]

Možemo zaključiti da kazivanje Da se odnosi na igru stvaranja koju zahtijeva duh u svojoj konačnoj preobrazbi koja je ekvivalentna djetinjoj nevinosti bivanja. Izvorna bit stvaranja odnosi se na slobodu koja stvara nove vrijednosti i nove svjetove vrijednosti nagovarajući se u metafori igre. U slobodi se događa konačna metamorfoza njezine biti – igre. U tom novom prostoru bivanje jest sloboda, a sloboda jest stvaralaštvo, naspram dosuđene konačnosti slobode u duhu težine. Time se vraćamo na prvijenac u kojem Nietzsche stavlja igru u središte razumijevanja, pristajući uz Heraklita, i time interpretira osnovicu dionizijskog. U ovom govoru Zaratustre igra još nije puna dioniska igra svijeta, nije igra pratemelja koji izgrađuje i razara pojavni svijet, ona je ovdje razumljena kao igra čovjekovog ocjenjivanja vrijednosti, kao igrački nabačaj svijetova vrijednosti. U igri djeteta, umjetnika, odnosno nadčovjeka zrcali se igra

[57] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 23.
[58] *Isto.*
[59] E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 88.
[60] *Isto,* str. 88.-89.

pratemelja sa samim sobom, što je izraženo u konceptima volje za moć i vječnog povratka jednakog, na vrlo sličan način odnosa apolonskoga i dionizijskoga.[61]

Deva je simbol opstanka u načinu bitka veličine. U njezinu liku obitava čovjek strahopoštovanja koji se otuđuje od sebe sama klečeći pred uzvišenošću Boga i ćudorednih zakona, voljno noseći velike terete. Nietzsche to objašnjava:

Što je teško – tako pita duh koji je voljan da nosi, tako pada na koljena, poput deve, i traži da ga dobro natovare. Što je najteže, vi, junaci – tako pita duh koji je voljan da nosi – da to naprtim na sebe i da se radujem svojoj snazi. Nije li ovo: poniziti se, kako bi se uvrijedila vlastita oholost. Dopustiti da sjaji vlastita ludost, kako bi se narugala vlastitoj mudrosti.[62]

Deva, dakle, označava čovjeka pod teretom transcendencije koji ne uzima stvari olako i želi životne zadaće na kojima se potvrđuje. U vlastitoj veličini strahopoštovanja i poslušnosti želi se pokoravati idealnim stvarima i podvrgava se životnom smislu koji mu je dosuđen. Okružen čvrstim sustavom vrijednosti voljno odgovara zapovijedi:

Duh koji je voljan da nosi prima na sebe sve što je najteže: poput deve koja, natovarena, žuri u pustinju, žuri i on u svoju pustinju. Ali u najsamotnijoj pustinji zbiva se druga preobrazba: tu postaje duh lavom, želi da se dograbi slobode i da bude gospodar u svojoj vlastitoj pustinji.[63]

Preobrazbom deve u lava prikazana je propast idealizma time što se iz istinoljubivosti događa samoukidanje morala. Čovjek u slici lava i svojoj posljednjoj borbi s idealizmom spoznaje vlastito prijašnje samootuđenje. On tu traži svog posljednjeg gospodara, odnosno, hoće da mu postane neprijatelj, njemu i svojem posljednjem bogu, s velikim se zmajem želi boriti za pobjedu, što potkrepljujemo Nietzsscheovim riječima:[64]

Tko je veliki zmaj, što ga duh ne može nazivati više gospodarem i bogom? 'Ti si dužan' zove se veliki zmaj. Ali duh lava kaže 'ja hoću'... Braćo moja, zašto je potreban lav u duhu? Zašto nije dovoljna tegleća životinja, koja se odriče i koja je puna strahopoštovanja. Lav ne može još stvoriti nove vrijednosti: ali može sebi stvoriti slobodu za novo stvaranje – to može snaga lava.[65]

[61] E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 89.-90.
[62] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 24.
[63] *Isto.*
[64] Usp. E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 87.
[65] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 25.

Sloboda lava, odnosno sloboda nijekanja idealističkih iluzija samootuđenja, to znači transcendencije vrijednosti, morala i metafizičke stvari, po sebi još nije dovoljna za stvaralačko htijenje novog nabačaja vrijednosti. Htijenje nove volje u lavu još uvijek nema istinsku opuštenost stvaralaštva. To ima tek treća preobrazba duha, dijete:

Sebi prisvojiti pravo na nove vrijednosti – to je najstrašnije prisvajanje za duh koji je voljan da nosi i koji je pun strahopoštovanja. Doista, za nj je to grabež i stvar grabežljive zvijeri… Ali kažite mi, braćo moja, što to još može dijete, što nije mogao ni lav? Zašto mora grabežljivi lav postati još i dijete? Dijete je nevinost i zaborav, stalno otpočinjanje, igra, kotač, koji se iz samog sebe okreće, prvi pokret, sveto kazivanje Da.[66]

Iz svega možemo zaključiti da Zaratustra nipošto ne proglašava moralne vrijednosti pukim proizvoljnostima. Dapače, one su nešto vrlo duboko i ukorijenjeno, nikako nešto što valja tek tako podcijeniti. One su ono najvrednije, sve dok postoji vrednovanje. Ipak, i odbijanje je, kao i prihvaćanje, još uvijek reagiranje, nije nešto vlastito, nešto iz sebe samog. Zadnja preobrazba pokazuje što dolazi nakon podnošenja najtežeg i odbijanja najvrednijeg. Ona odvodi iza svakog odabira da - ne.

3.3. Volja za moć

Nietzscheovo iskustvo bitka izraženo je u intuitivnom konceptu: volji za moć. Nietzsche na početku knjige *Tako je govorio Zaratustra* zaziva vjernost zemlji i navodi nadčovjeka kao njen smisao. U poglavlju *O tarantulama* određuje život kao neprestano samoprevladavanje u procesu jedinstva nastajanja i nestajanja, stoga život nije određen kao beskonačno penjanje u visinu, već kao istodobno stvaranje i razaranje, rast i propadanje.[67]

Volja za moć je zaokret prema promjeni opstanka u stvaralački samo-bitak čovjeka. Dok je smrt Boga, odnosno vrhunske vrijednosti, borba protiv onoga što bi htjelo biti iznad čovjeka, svojstvena svima jer smo u njoj svi jednaki, volja za moć očituje stvaralačkog čovjeka.

Temelj Nietzscheova promišljanja jest da se sve može izvesti iz volje za moć. Volja jest određeno htijenje ili težnja za nečim, a ne može biti samo neko puko htijenje bez svoga cilja htijenja. U *htjeti* postoji još i afekt zapovijedanja, volja da se zapovijeda, da se bude gospodar.

[66] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 25.
[67] Usp. F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 150.-160.

Volja je ono htijenje koje hoće zapovijedati nečemu što sluša zapovijed, odnosno pokorava se, u čemu odlučuje stupanj snage. Moć predstavlja neku djelotvornu silu. Sve živo teži za što više moći, odnosno izvršenju svojega zapovijedanja, osjećaju vlasti, ojačavanju svoje snage. Tako se moć okušava u rastu, širenju, zapovijedanju, imanju više i gospodarenju time.

Volja za moć kao spoznaja nije, kako se često razumije, samo neka spoznajna teorija; ovaj odsjek sadrži Nietzscheovu negativnu ontologiju stvari. A napokon odsjek o umjetnosti nije drugo negoli njegova 'teologija', teologija bez Boga, to znači bez kršćanskog Boga kao stvoritelja svijeta, ali teologija koja opravdava opstanak kao estetski fenomen, u sjaju onog lijepog saznaje ono neokrnjeno svijeta, religija-umjetnost igrajućeg boga Dioniza. (...) Spoznaja volje za moć otpočinje spoznajom volje za moć u spoznaji.[68]

Volja za moć se nalazi u samom htijenju spoznaje kao nekakav nagon asimiliranja i nadvladavanja, ali je čak i više od toga, naime, proces spoznaje već stoji pod uvjetima volje za moć. Dakle, ono što označavamo kao proces spoznaje nije samo organ mogućnosti spoznaje volje za moć već to jest volja za moć koja se, kao ono oblikujuće samog spoznavanja, ne može dohvatiti pomoću spoznaje.[69]

Volja za moć je temeljni karakter života i kao takva, teži postizanju, njenoj punini, stoga možemo reći da je život volja za moć, jer volja kao volja ne želi sebe kao tek običnu volju, nego želi više od volje i to je onda volja za moć. Volja za moć ima dvije temeljne forme: volja za životom i volja ni za čime. Takva volja nastaje kada život postaje dekadentan, osiromašen i iscrpljen, propao i stran samome sebi. No i to je volja za moć, ali nemoćna: volja koja neće sebe samu, nego hoće ništa. Njezino je obilježje negirati sve što je jako, moćno i što pogoduje rastu života. To je njezina jedina moć. Ona je ujedno i posljednji stupanj potpunog nihilizma – *Sve je ništa.* Nasuprot toj volji, postoji volja za moć koja je potvrdna svemu što je jača i obogaćuje. Volja za moć mišljena kao bit svega živog, s jedne strane, podrazumijeva da život uvijek teži nadilaženju samoga sebe, a s druge strane on uvijek nastoji proširiti doseg vlastite moći. S obzirom na to, kaže S. Arnautović:

Sve Nietzscheove kritičke intencije imaju priliku da se realiziraju samo s obzirom na dinamičko shvaćanje spoznavanja, u kojem se postojanje neposredno dovodi u vezu s aktivitetom, koji se, zapravo, u bitnom izražava kroz spoznavanje… Aktivitet spoznaje,

[68] E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1981., str. 199.
[69] Usp. E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 199.-200.

razumljen kao dinamika volje za moć, ovdje u prvi plan dovodi razumijevanje, odnosno izvorno Da-seinovo ophođenje sa svijetom, način njegova bivstvovanja u svijetu.[70]

Po Nietzscheovom poimanju može se tumačiti da pri falsificiranju stvarnosti koje provode metafizika, logika, jezik, religija i moral, stoji volja za moć. Fikcija jest tvorevina volje za moć koja kao spoznaja „smiruje" tijek bivanja i laž podvrgava pojmu, a da svoje „nasilje" nad zbiljnošću zaboravlja vjerujući u samo-ostvarenost kategorijalnih pojmova kao realnih prodora u zbiljnost.[71] Čovjek nije neka posljednja pojedinačnost, on je sam sebi fikcija. Ono što tvori fikcije jest život, volja za moć. Ona oblikuje fikcije intelekta jednako kao što oblikuje konačnu tvorevinu čovjeka. Kao što je u prvijencu Apolon oblikovao ne samo lijepi privid, već i privid individuacije, tako volja za moć stvara konačne likove u životnoj struji promjene i djeluje kao intelektualni falsifikator. S obzirom na to, osvrnut ćemo se na Nietzscheovo poimanje:

Koncepcija svijeta na koju se nailazi u pozadini ove knjige iznimno je tmurna i neugodna: među dosad poznatim tipovima pesimizma čini se da nijedan nije dosegao taj stupanj zloćudnosti. Nema tu protivštine istinita i prividna svijeta: postoji samo jedan svijet, a on je lažan, grozan, protuslovan, zavodljiv, bez smisla… Tako ustrojen svijet pravi je svijet… Da bismo došli do pobjede nad tom realnošću, tom 'istinom', to znači da bismo živjeli, potrebna nam je laž… Da je laž potrebna da bi se živjelo, i to se poklapa s tim strašnim i upitnim značajem postanka… Metafizika, moral, religija, znanost – na njih se ova knjiga obazire samo kao na različite oblike laži: uz njihovu se pomoć vjeruje u život. 'Život treba ulijevati povjerenje': zadaća, tako postavljena, silna je. Da bi je riješio, čovjek već svojom naravi mora biti lažljivac, nada sve drugo mora biti umjetnik. A to on i jest: metafizika, religija, moral, znanost – sve tek izrodi njegove volje za umjetnost, za laž, za bijeg od istine, za nijekanje istine. Sama sposobnost zahvaljujući kojoj on putem laži siluje istinu, ta umjetnička sposobnost čovjekova par excellence – njemu je zajednička sa svime što jest.[72]

Volja za moć jest pogled u srce svijeta, ono je prodor kroz sav vanjski privid stvari. Nietzsche koncipira nadčovjeka kao konkretnu zadaću samo-oblikovanja čovjeka. Takvo samo-obvezivanje kao protuteža raspuštenosti nihilizma, stoji sada u svjetlu njegovih filozofijskih pogleda u dubinu. Nietzsche ide još dalje i dotadašnje vrijednosti tumači kao nihilizam, odnosno kao volju za ništa (*nihil*). To *ništa* predstavlja onostrani ideal kojega nema, koji ne

[70] S. ARNAUTOVIĆ, *Nietzscheovo »antiprosvjetiteljstvo« i prosvjetiteljski obrat,* u: D. BARBARIĆ, *Nietzscheovo nasljeđe*, Zagreb, Matica hrvatska, 2002., str. 26.
[71] *Isto,* str. 27.
[72] F. NIETZSCHE, *Volja za moć. Pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti*, Zagreb, Mladost, 1988., str. 407.-408.

postoji, koji je ljudska tvorevina i izmišljotina i koji je suprotan najdubljim instinktima života. Jaki, istinski život koji hoće sebe, hoće rast i nadilaženje samoga sebe u volji za moć. To je život koji sebe spoznaje u volji za moć, a ne u volji za nemoć ili volji ni za čime. Zato je potrebno prevrednovanje dosadašnjih starih i nihilističkih vrijednosti. Cilj je povratak života samom sebi. Nietzsche se ustrajno borio protiv onostranih vrijednosti kojima se kroz vladajuće sisteme kršćanstva, morala i filozofije mjerio ovaj život i ovaj svijet. Ti sistemi nisu mišljeni odvojeno, već su zajedno mišljeni u pojmu Boga. U životu nema ničega što ima vrijednost osim stupnja moći, uz istodobnu pretpostavku da je sam život volja za moć. Nietzsche je stare ideale odredio kao silazeći život, kao dekadenciju u kojem volja za moć ima mali stupanj vrijednosti, te se pokazuje kao ono slabo, iskvareno, ništavno, bijedno, ponizno i kukavno.[73]

Jakost volje se očituje u tom a ne vrednuje čovjek, nego volja za moć u čovjeku, dakle, ona je mjerilo vrijednosti. Govoreći o vrijednosti, najveća vrijednost metafizike je istina. Jedna od manifestacija volje za moći jest volja za istinom, pa možemo reći da je volja za moć ujedno volja za istinom. Istina metafizičkog svijeta nema vrhonaravnu vrijednost i ne postavlja vrijednosti po kojima se mjeri život. Istina je vrsta zablude, bez koje određena vrsta živih bića ne bi mogla živjeti. Život nije samo sredstvo za spoznavanje istine. Naprotiv, istina je sredstvo kojim se jača život, odnosno njegova bit: volja za moć.

3.4.Nihilizam

Sva bitna unutrašnja ambivalencija i dvoznačnost Nietzscheovog iskustva i razumijevanja istine, znanja i znanosti, na koncu i života samog, zaoštreno se sabrala i očitovala u dvosmislenosti nihilizma.[74] Unutrašnja logika nihilizma se sastoji u obezvrjeđivanju vrijednosti u volji za istinu. U potpunom nihilizmu je moguće prevladavanje nihilizma u kreiranju novih vrijednosti. Naime, život je smislen ako ima određenu svrhu, a upravo to nihilizmu nedostaje. Potpuni nihilist vjeruje da su vrijednosti bezvrijedne, da ne vrijede same po sebi.

Život se mora osmisliti stvaranjem, neprestanim umiranjem i rađanjem. Prorok, iako predstavlja nepotpuni nihilizam, pomaže Zaratustri da se prevlada. Trebalo bi dostići stupanj djeteta koje u svakom trenutku stvaralačke igre stvara život, tako stvoreno mora biti daljnji poticaj na stvaranje, konstantno sebenadilaženje. Krajnji nihilizam ukida nihilizam kao

[73] Usp. D. GRLIĆ, *Friedrich Nietzsche,* Zagreb, Liber, 1981, str. 81.
[74] D. BARBARIĆ, *Friedrich Nietzsche*, u: Ozren Žunec, *Suvremena filozofija, Hrestomatija filozofije,* sv. 7, Zagreb, Školska knjiga, 1996., str. 366.

nihilizam. On uništava da bi stvorio prostor za nove vrijednosti. Nihilizam se prevladava da se kroz njega može proći, ono je kao bolest koja se mora preboljeti.

Smrt Boga je temeljni događaj osvještavanja i nadilaženja nihilizma. Usmrćen je metafizički, moralni, kršćanski Bog. Smrt Boga je temelj osviještenog nihilizma jer je Bog temelj starih vrijednosti. Volja ni za čime je također volja za nešto, te ju treba prevladati kao posljednju. Kod nepotpunog nihilizma volja se bori jer nema kontrole nad prošlošću pa se očituje u bezvoljnosti.

Nietzsche razlikuje aktivni i pasivni nihilizam. Pasivni nihilizam označava propadanje i nazadovanje moći duha, odnosno predstavlja iscrpljeni duh u kojem više nema vjere.[75] Pasivni duh tako onda ne djeluje kako bi uništio ništavilo koje se nalazi u temeljima svega što se smatra vrijednim. Njegova moć je isključivo reaktivna i izrazito slaba. Zatim, aktivni nihilizam, kao znak povećane moći duha, može postati nasilna snaga razaranja.[76] Naime, on uništava pred sobom sve ono artificijelno i utire put za postavljanjem novih vrijednosti, vadi čovjeka iz određenosti čistom pripadnošću cjelini ljudstva i daje mu njegovo *ja*. Gledajući općenito, nihilizam je problem odnosa čovječanstva prema prirodi, predstavlja krizu u čovjekovoj slobodi i volji, uništenje hijerarhijski uređene prirode u kojoj čovjek ima svoje mjesto.[77]

Nietzsche začetke nihilističkog duha moderne Europe nalazi u platonističko-kršćanskom moralnom tumačenju svijeta i stvarnosti. Naime, u zlatnom dobu Grka, ljudskim životima je vladala harmonija dionizijskog i apolonskog. Sokrat je svojim naučavanjem potaknuo nagnuće tadašnje kulture prema apolonskom te ju učinio previše racionalističkom što je, prema Nietzscheu, neprijateljsko životu, a tu dekadenciju je produbilo kršćanstvo sa svojim moralom za slabe i metafizikom dvaju svjetova. Prema takvom shvaćanju, tada su kršćanstvo, tradirani moral i metafizička filozofija *nihilistički pokreti*, odnosno, životne tendencije koje hoće prema *Ničemu*, makar one dugo vremena ovo *Ništa* maskiraju kao *summum ens*, kao Boga.[78]

Glavni problem morala u Nietzscheovoj kritici jest to što moral negira ovaj *naš* svijet, a afirmira *drugi* svijet, što bi značilo da zahtijeva gušenje čovjeka i umanjivanje njegove volje te krepostan život obilježen stremljenjem onom nebeskom, dok se sve zemaljsko zapostavlja. U

[75] F. NIETZSCHE, *Europski nihilizam*, u: F. NIETZSCHE, *Volja za moć i Slučaj Wagner,* Ljevak, Zagreb, 2006., str. 15.
[76] *Isto,* str. 20.
[77] *Isto,* str. 22.
[78] E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 188.

tako postavljenom društvu, onaj mentalno i/ili fizički inferiorniji se čini jačim jer je *moralno jači*, živi za *onaj* svijet te obezvrjeđuje zemaljsku zbilju i sve što se u njoj može ostvariti.[79]

Svojom bi krepošću htjeli iskopati oči neprijateljima svojim; i oni sebe uzdižu samo stoga da bi druge ponizili. A ima i takvih koji sjede u svojoj baruštini i govore iz šaša: "Krepost je mirno sjediti u baruštini.[80]

Nietzsche ovdje ističe licemjerje ljudima koji se Bogu mole zbog njihova načina odnošenja prema životu i ljudima. Mirno prihvaćanje lošeg života je nešto što Nietzsche mrzi i aktivni nihilizam je upravo ono na što Zaratustra nagovara ljude: *Ne savjetujem vam rad, već borbu. Ne savjetujem vam mir, već pobjedu. Vaš rad neka bude borba, vaš mir pobjeda!*[81]

Naime, ne boriti se i mirno sjediti u svojoj slabosti za Nietzschea nije nikakav život, jer život je volja za moć. Nietzsche traži upornu aktivnost, a ne pasivnost loše odnošenje prema životu i ljudima.

3.5. Samoprevladavanje

Metafizička filozofija je oduvijek težila da čovjeka na neki način prevlada. Naime, svatko teži biti gospodarem slabijemu, stoga postavljamo pitanje koga sluša najjači? Dakle, on sam sebi zapovijeda, te se izlaže nečemu jačem od sebe. Život je ono što mora uvijek sebe samoga nadmašivati, prevladavati, a sam nastavak života je odbacivanje staroga života. Dekadentna tradicija, prema Nietzscheovu uvjerenju, započela je onda kada je Sokrat poremetio pravu mjeru i harmoniju između dvaju stvaralački suprotstavljenih i plodonosnih elemenata, tu se misli na dionizijsko i apolonsko, odnosno, dviju izvornih snaga grčkoga svijeta i kulture. Naime, Nietzsche je optuživao Sokrata da je svojim etičkim intelektualizmom poremetio rečeni sklad u korist apolonskoga elementa prouzročivši tako dekadenciju kulture, a to se iskazivalo u okolnosti da su logičko i racionalno mišljenje, umjerenost i askeza obeskrijepili i zabacili tragičko razumijevanje svijeta, te time zatomili u čovjeku ono iracionalno i instiktivno, usmjereno na potvrđivanje i rast života. Ta navodna dekadencija kulture što ju je pokrenuo Sokrat, a koja se proširila posredovanjem njegova učenika i nastavljača Platona, prisutna je, kako je mislio Nietzsche, ponajviše u kršćanstvu, religiji koja zbog askeze i svojega

[79] V. JELKIĆ, *Nietzsche: povratak vlastitosti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2001., str. 22.
[80] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 94.
[81] *Isto,* str. 46.

pokorničkog i samilosnog *morala stada* te vlastite metafizike dvaju svjetova, što Nietzsche omalovažava i prokazuje kao *platonizam za narod,* biva velikom zaprekom istinskoj afirmaciji čovjekovih životonosnih poriva te iz njih proizlazećoj volji za moći. U takvome su Nietzscheovu poimanju jedine istinske vrijednosti one materijalne, tjelesne, životne, odnosno, vrijednosti koje pripadaju zemlji.

Utjelovljenje volje za moći je nadčovjek, Übermensch, kojeg smo predstavili u prethodnome poglavlju. Dakle, tu je riječ o nadmoćnoj vrsti čovjeka koji je uzmogao prevladati sam sebe, oslobodivši se svih predrasuda o nadosjetilnome svijetu te je tim samooslobođenjem postao smisao zemlje. Nietzsche zapravo želi reći da je cilj čovjekova života samoprevladavanje gdje je potrebno imati volju za moć, a samoprevladavanjem čovjek postaje nadčovjek.

4. POJAM BOGA U NIETZSCHEOVOM NIHILISTIČKOM KONCEPTU

Ovdje se govori o svijetu bez vrijednosti, predstavlja se prijelaz od ukidanja metafizički utemeljenih moralnih postavki, prevladavanja čovjeka kao ovce koja je do sada bio i slijepog slijeđenja izvana nametnutih pravila, do uspostave novih vrijednosti, do dolaska nadčovjeka koji zna za nužnu i neuklonjivu *lažnost, konačnost i jednostranost* svih životnih očitovanja, ali je upravo kao takvu hoće, i to hoće uvijek iznova.[82]

Govoreći o smrti Boga, uvijek treba imati na umu nihilizam kao temeljni izričaj filozofije Friedricha Nietzschea. Nietzsche pokušava pronaći izlaz iz nihilizma. Devalvirajući postojeće vrijednosti, nihilizam ih želi prevrjednovati i tako prevladati. Prevrjednovanje svih vrijednosti jest ugođaj ili ozračje u kojemu se događa nihilizam sa svojim temeljnim oznakama, a to su smrt Boga, nadčovjek, volja za moć i vječno vraćanje istog. Smrt Boga ujedno označava i smrt čovjeka, odnosno, smrću Boga treba biti prevladan čovjek da bi se napravilo mjesta nadčovjeku.[83] Nietzsche stoga govori o nadčovjeku, kako bi ukazao na nužnost prevladavanja čovjeka, čime Nietzsche ukazuje sljedećim riječima:

[82] D. BARBARIĆ, *Friedrich Nietzsche*, u: Ozren Žunec, *Suvremena filozofija, Hrestomatija filozofije,* sv. 7, Zagreb, Školska knjiga, 1996., str. 365.
[83] Usp. M. MILIĆ, *Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu*, u: Diacovensia, Br. 3., Đakovo, 2012., str. 326.-327.

Učim vas nadčovjeku. Čovjek je nešto što mora biti prevladano. Što ste učinili da biste ga prevladali? ... Sva su bića učinila dosad nešto iznad sebe: a vi hoćete biti oseka te goleme bujice i radije se još vratiti životinji negoli prevladati čovjeka?[84]

4.1. Bog koji pleše

Ples se ističe među svim metaforama u djelu *Tako je govorio Zaratustra* zbog jedne posebno upečatljive Zaratustrine izjave da bi *vjerovao jedino u boga koji zna plesati*[85] koju čini značajnom Zaratustrino inzistiranje na odbijanju božanskog autoriteta te vrijednosti, normi i pravila zasnovanih na njemu.

Zaratustra ne govori o pojmu plesa s odmakom nezainteresiranog promatrača, štoviše, ne govori o pojmu plesa uopće. Zaratustra je plesač. Njegov je govor živ, dinamičan i strastven, čitatelj ga lako može zamisliti kako skače, trči i pleše. Zaratustra živi u duhu radosnih dionizijskih svetkovina, smijeh proglašava svetim, a svoje učenike poziva da se nauče smijati:

Mi jesmo nešto drugo nego učenjaci: premda ne treba zaobići to da smo mi uz ostalo, učeni. Mi imamo druge potrebe, drugi rast, drugu probavu: mi potrebujemo više, a i manje. Koliko je toga jednom duhu potrebno da bi se nahranio, za to ne postoji formula; ali ako mu je ukus usmjeren spram nezavisnosti, spram brzog dolaženja i odlaženja, spram lutanja, možda spram pustolovine kojoj su dorasli samo oni najbrži, onda radije živi slobodan uz slabu ishranu nego prejeden. Ono što dobar plesač od svoje prehrane želi nije mast, nego najveća gipkost i snaga – a ne bih znao čemu bi to duh jednog filozofa mogao više htjeti biti, nego biti dobrim plesačem. Ples je, naime, njegov ideal i njegovo umijeće, najposlije i njegova pobožnost, njegovo bogoslužje…[86]

Ples za Nietzschea ukazuje na vertikalnu misao koja se uzdiže nadilaženjem same sebe. Međutim, podrijetlo toj vertikali više nije na nebu već na zemlji, a takva je interpretacija u skladu s prizemljenom metafizikom koja nakon smrti Boga kao transcendentalnog označitelja, antitezom traži novo mjesto svoje svetosti.[87]

[84] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 21.
[85] *Isto*, str. 37.
[86] *Isto*, str. 226.
[87] Usp. E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 85.

Zaratustra uči ljude radosti života te upravo nedostatak radosti imenuje kao praroditeljski grijeh. Zaratustra je plesač i on se često smije. Ples je. dakle, izraz radosti, sreće i slavlja.[88] Zaratustra ruši stara shvaćanja kreposti pa tako hvali i sebičnost, zdravu sebičnost koja liječi, sebičnost koja je potrebna za život, kojoj je izvor moćna duša prepoznatljiva po tome što joj pripada skladno, lijepo, gipko i samouvjereno tijelo koje prikladno odražava svoju dušu, a to je tijelo plesača. Plešući slavimo snagu i ljepotu svoga tijela, zato Zaratustra uči da svaki dan kada nismo plesali treba smatrati izgubljenim.[89]

Zaratustrina pjesma za ples pjeva o životu i mudrosti. Nakon prve pjesme za ples, Zaratustru hvata sjeta, nostalgija, a to je raspoloženje koje podsjeća na tugu koja je popratila Dionizovo otkriće vina, a u drugoj pjesmi za ples Zaratustra pjeva o svom plesu sa zbiljom života.[90] Ples se otkriva kao Zaratustrin način odnošenja prema životu, što ga postavlja u samo središte njegova nauka. Kritizirajući one koji se smatraju višim ljudima reći će Zaratustra da im je najveća mana što nisu naučili plesati.[91] Ples tu znači prevladavanje, stoga treba biti plesač, jer se plešući ide prema nadčovjeku. I upravo najveći trenutak lakoće kada leti i gleda samog sebe pod sobom Zaratustra doživljava kao trenutak kada u njemu pleše Bog.[92] Zaratustra širi vijest da je Bog mrtav, razotkriva bogove kao ljudske metafore, pa ipak govori o Bogu u kojega bi mogao vjerovati, a to je Bog koji bi znao plesati. Plesanje je ovdje ono što bi boga učinilo vrijednim, dostojnim vjerovanja.[93]

Boga koji pleše možemo zamisliti kao kretanje ili promjenu. Božansko ovdje znači vječno, stoga kao vječnu promjenu ili Zaratustrinim riječima - vječno vraćanje istoga. U čast Boga koji pleše ne ispisuju se nikakve kamene ploče, on ne daje čvrsta pravila niti mu odgovaraju nepromjenjive, neprolazne vrijednosti. Zaratustra kaže da je *Bog umro od samilosti prema ljudima*[94], što razmijemo kao da je umro jer je prekršio svoja vlastita božanska pravila koja su dio njega, umro je jer se nije mogao promijeniti, odnosno u ovom kontekstu, umro je jer nije znao plesati. Prateći Boga koji pleše mogli bismo naučiti plesati preko samih sebe. Bog koji pleše neodoljivo podsjeća na Dioniza, divlji bog pijanac i plesač mogao bi čak i Zaratustri biti

[88] Usp. F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 81.
[89] *Isto,* str. 194.
[90] *Isto,* str. 207.
[91] *Isto,* str. 271.
[92] *Isto,* str. 37.
[93] *Isto.*
[94] *Isto,* str. 83.

po volji. Takvog boga priziva Zaratustra, a takvog se boga ne priziva riječima nego plesom i zato Zaratustra poziva na ples.[95]

Zaratustra svoje učenike naziva plesačima i uči ih da budu lagani, jer đavao je duh težine, a plešući postajemo lagani. Plesom prikazuje oslobađanje od duha težine, tijelo postajući sve lakše postaje plesač, dok duh postaje ptica. Volja za moć u čovjeku plesaču spoznaje samu sebe i raduje se prevladavanju čovjeka.[96] Naime, u plesu tijelo postaje stvaralačko, a ples se pokazuje kao utjelovljenje stvaralačke volje i to one najčišće koja stvara preko same sebe.[97] Kao proslava ljepote i gipkosti tijela ples je ono tjelesno što uspostavlja čvrstu vezu sa zemljom, a kao izraz stvaralačke volje ples je uzdizanje prema nadčovjeku. Zaratustra predstavlja simbol nadčovjeka koji se pojavljuje istovremeno sa smrću Boga. Nietzsche ga tvori kao antipoda kršćanskih vrijednosti te kroz opreku s božanskom transcendentnom naravi postulira tjelesnu, zemaljsku i imanentnu svetost koju se postiže sebe-prevladavajućim plesom.[98]

4.2. Smrt Boga

Iz spoznaje da je Bog mrtav Nietzsche je pokušao izvući što više konzekvenci. Vrijeme, u kojemu je živio, bilo je vrijeme velikih misaonih filozofskih zaokreta u Europi. Govor o Božjoj smrti bio je manje-više moda, a prirodne znanosti u tom su prednjačile svojim naglašavanjem mehanicističko-funkcionalističke slike stvarnosti kojoj je jedini smisao onaj utilitarni – kako zahvatiti i učiniti stvarnost što više korisnom.[99]

Nietzsche Božju smrt određuje kao ključ za daljnje događanje povijesti i kao temeljni uvjet za ostvarenje aktivnoga nihilizma. Propast vjere u kršćanskoga Boga i njezine daljnje posljedice on je najintenzivnije nagovijestio u poznatoj paraboli o mahnitu čovjeku, u viziji oštroumna vidovnjaka koji usred bijela dana pali svjetiljku. Najočitiji izričaj o smrti Boga možemo vidjeti djelu *Radosna znanost* gdje Nietzsche govori sljedeće:

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 uzmogli ispiti more? Tko nam je dao spužvu da prebrišemo čitav horizont? Što smo učinili kad smo raskinuli lance kojima je ova zemlja bila

[95] Usp. D. GRLIĆ, *Friedrich Nietzsche,* Zagreb, Liber, 1981., str. 173.
[96] E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 85.-86.
[97] Usp. F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 116.
[98] Usp. E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981., str. 86.
[99] Usp. N. DOGAN, *U potrazi za Bogom. Kršćanin u postmodernom vremenu*, Biblioteka Diacovensia, Đakovo, 2003., str. 197.

prikovana za svoje sunce? Kamo se sad ona kreće? Kamo se mi krećemo? Dalje od svih sunca? Ne urušavamo li se neprekidno? Unatrag, postrance, naprijed, na sve strane? Postoji li još neko gore i neko dolje? 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 ništa 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 ubojice nad svim ubojicama? Ono najsvetije i najmoćnije što je svijet dosad posjedovao iskrvarilo je pod našim noževima – tko će sprati tu krv s nas?[100]

Nietzsche jasno naglašava Božju smrt koja nema alternative i koja mora biti provedena. Mišljenja je da treba provaliti u nekoliko crkava i pjevati *Requiem aeternam deo,* te tvrditi da su crkve samo nadgrobni spomenici mrtvome Bogu. 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.[101] Što zapravo za nas znači smrt Boga, kako ju Nietzsche donosi, govori nam H. Kung:

Nietzsche se u svom govoru o smrti Boga ne ograničuje samo na puku 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: ispijeno more. Bezizgledni životni prostor: prebrisano obzorje. Beznadno ništa: zemlju otkinutu od sunca. Za samoga čovjeka smrtonosan survaj, bezmjeran na sve strane, koji ga mora rastrgnuti. (...) Ovdje se stvara kaos, dapače smrtonosna hladnoća i noć nihilizma![102]

Iz stava da je Bog mrtav otkriva se čovjekova sumnja u sve što postoji i u sve što se govori. To se odnosi na svaki oblik isključivosti pa je stoga negiranje apsolutnosti način čovjekova oslobađanja od navika i tradicije. Kad je to jednom učinjeno, što ostaje i preostaje? Čovjek. To što čovjek proizvodi, stvara i misli jest opet samo njegovo djelo. A gdje su tada svjedoci i tko su oni? Najveći svjedok jest povijest. To se ne može ukloniti niti to može umrijeti i prestati postojati. I doista povijest je postala čovjekova apsolutnost, no ne kao nešto transcendentalno već kao čovjekova najbitnija imanentnost. Povijest je prošlo, sadašnje i buduće kao cjelina čovjekove egzistencije u svijetu bića. Iz povijesti čovjek vidi što je bio, a kritičkim

[100] F. NIETZSCHE, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003., str. 107.-108.
[101] Usp. F. NIETZSCHE, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003., str. 108.
[102] H. KÜNG, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novom vijeku*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. 337.-338.

razmišljanjem o svemu tome čovjek može stvoriti novo, drukčije i bolje. Povijest je čovjekov smisao i mjesto djelovanja.[103]

No kad Zaratustra ostade sam, ovako reče svojemu srcu: 'Ta je li moguće! Ovaj stari svetac u svojoj šumi još ništa nije čuo o tomu da je Bog mrtav.[104]

Ako je Bog mrtav, to znači da je on nekada bio živ. Zaratustra ne ide u neke teorijske izvode, odnosno Nietzsche ostaje kod svoje konstatacije, a ona je da je Bog umro. No ako Bog više nije živ, što učiniti s njim mrtvim? Da li je to riješeno time da bude zaboravljen? No zaborav nije rješenje jer se radi o tome da uvijek može biti ljudi koji još nisu čuli da je Bog umro, kao što se i Zaratustra čudio starcu koji se sprema da izvrši religiozne obrede budući da još nije znao da je Bog umro. Starac ne zna da je Bog mrtav. To neznanje nužno znači nastavak onoga što se i do tada mislilo. Ako bi se reklo da Boga nikada nije bilo, onda bi to bio ateistički iskaz o biću za koje se vjeruje da je uzrok svega što postoji. Bog je Bog živih, a ne mrtvih (Lk 20, 38), što znači da pojam *mrtav* ne ide u taj odnos, ni na Boga ni na čovjeka. Jer ako je jedno u tom odnosu mrtvo, tada ni drugo nema svoje mjesto u tom izvodu. Vrijednost ima: *živi Bog i živi čovjek*. Drukčije to ne bi išlo. No ako se živi čovjek ohrabri te reče: Bog je mrtav, tada on ipak negira Boga kao živo biće i ide nužno na stav ateizma u kojem je osnovno to da čovjek sebe izuzima iz tog cilja i stanja.[105]

Ako smrt definiramo kao prekid svih odnosa, onda bi to značilo razoriti odnos s Bogom, uništiti pojam Bog, ubiti taj odnos bez odnosa. Jer ako ne postoji Bog kao stvarnost, onda je pojam Bog samo logičko-epistemološki izraz bez ontološkoga temelja. A ako je takav, onda se radi o praznomu pojmu. Rečenicom *Bog je mrtav*, Nietzsche je sažeo svu bremenitost nihilizma kao povijesnoga preokreta. Ova rečenica navodi čovjeka da osjeti konačnost, napuštenost, jedinstvenost i osamljenost, izloženost smrti i ništavilu.[106] Nietzsche nikad nije likovao ni bio sretan zbog Božje smrti, nego je to bio problem koji ga je zaokupljao cijeloga života. Mišljenje je onda da zaborav bitka koji vodi u nihilizam i nihilizam koji održava taj zaborav bitka jest, u biti, zaborav, odnosno ubijanje Boga.[107]

---

[103] B. BOŠNJAK, *Teizam i ateizam u formulaciji: „Bog je mrtav“,* u: Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti, 39 (1984.) 3-4, Zagreb, str. 208.
[104] F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra*, Moderna vremena, Zagreb, 2001., str. 21.
[105] Usp. B. BOŠNJAK, *Teizam i ateizam u formulaciji: „Bog je mrtav“,* u: Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti, 39 (1984.) 3-4, Zagreb, str. 210.
[106] Usp. I. KORDIĆ, *Je li čovjek izguran iz istine? Heideggerov zaborav bitka i Boga,* u: Obnovljeni život 63(2008.)4, str. 398.
[107] *Isto*, str. 399.

Nietzsche tu stvarnost smrti Boga nije prouzročio, nego dijagnosticirao i predvidio, tvrdeći da je Bog za mnoge ljude jednostavno umro i više ne egzistira u njihovu životu. Nietzsche je govorom o smrti Boga predvidio nemogućnost održanja govora o Bogu koji je udaljen od svijeta i postaje nemoćan da mu udahnjuje novi život. Govor o Bogu jest govor o idejama kojima čovjek ovladava i više im se ne divi, više govor o Bogu koji je jamac ljudskih nauma, a manje govor o Bogu koji je misterij. Tako je i metafizika, lišavajući se iskustva bitka, oduzimala teologiji njezinu teo-logičnost – racionalno-antropološki doživljaj iskustva Boga.[108]

Sada, kada Bog više nije živ, čovjek se pita, a što ostaje i kako je moguće živjeti. Nietzsche će reći da čovjek mora izgraditi svoj smisao za život, a to je volja za moć. Mrtvi Bog tu ništa ne pomaže, pa iz doslovnog shvaćanja tog stava slijedi zahtjev da se u volji za moć ostvari mogućnost novog života koji ide od čovjeka i za čovjeka.

Božja smrt znači upravo to da su ga u povijesnom razvoju vjernici onemogućili jer su radili ono što nije moglo biti prihvaćeno kao Božje djelo. To dovodi do spoznaje da je Bog mrtav, dakle, ateizam je nužno konzekvencija stanja u kojem je čovjek bio apsolutno određen i osuđen na trpljenje i patnju. Time se iz etike poslušnosti ipak oblikovalo stanje revolta pa se i dogodilo da je s povijesnim izbačeno i metafizičko koje je u početku bilo prihvaćeno kao početak nove ere, odnosno, nečega što do tada nije bilo poznato, naime, Bog šalje svojega Sina da iskupi grešni ljudski rod.[109]

Nietzsche, govoreći o Božjoj smrti, govori o proglašenju mrtvim onoga Boga koji je djelo čovjekove misaone konstrukcije. On zahtijeva prevrjednovanje svih vrijednosti koje se na tu platformu vežu. Nietzsche u svojoj teoriji mora nadvisiti sustav odviše ljudskoga čovjeka, koji misli da spoznajno dohvaća objektivnu stvarnost, a samim time mora nadvisiti i odviše ljudskoga Boga. Kako bi to učinio, Nietzscheov nadčovjek mora preuzeti na sebe toga Boga, mora sam postati nositelj božanskih atributa. Post-postmoderni čovjek mora uvidjeti da mu Bog nije uzrok problema, prijetnja ni konkurencija, nego dijaloški partner koji ga ispunjava sadržajem i smislom.

[108] Usp. I. KORDIĆ, *Je li čovjek izguran iz istine? Heideggerov zaborav bitka i Boga,* u: Obnovljeni život 63(2008.)4,, str. 401.
[109] Usp. B. BOŠNJAK, *Teizam i ateizam u formulaciji: „Bog je mrtav“,* u: Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti, 39 (1984.) 3-4, Zagreb, str. 212.

4.3. Smrt antropološkog realiteta

Nietzsche ne vidi ateizam kao nekakav zaključak kojeg treba donijeti, već aksiom kojeg treba iskoristiti. Dakle, nevjera je njegova polazna točka, a ne odredište, te ne možemo reći da on u strogom smislu zagovara ateizam. Ako Bog ne postoji, život nema smisla, te ispada da je moral iluzija, a moralna prosudba postaje puka interpretacija. Božja smrt tako podrazumijeva kraj smisla, morala i razuma. Nietzsche vidi te posljedice kao oslobađajuće, a ne kao slabu točku. Ni Bog, odnosno moral, niti razum nas ne ograničava. Slobodni smo živjeti kako nam se prohtije, i činiti sa svojim životima što želimo. Samo u smislu tog radikalno usmjerenog čovjeka Nietzsche potvrđuje život.

Smrt Boga je prikazana kao dokinuće onog Boga koji je Bog europske metafizike i koji je u krajnjoj liniji europskog podrijetla. Naime, kršćanstvo se vezalo uz metafiziku, no kršćanstvo nije samo metafizika. Tvrdi da svijet treba stvoriti izvan morala, odnosno s onu stranu dobra i zla, a da bi se stvorio takav jedan svijet, trebalo bi ukloniti Boga koji je izvor takvog moralnog reda. Smrt Boga je zapravo dokidanje iluzije o onostranom, o Platonovom svijetu ideja, o tezi kako postoji biće izvan vremena. Pravi svijet je postao bajka i to je zabluda koje se treba osloboditi, odnosno, bajku treba svesti na realnu ljudsku zbilju. Nietzsche polazi od toga da je ono božansko samo antropološki realitet.[110]

Đavao mi je jednom ovako govorio: „I bog ima svoj pakao: to je njegova ljubav prema ljudima.“ A nedavno sam ga čuo kako govori ove riječi: „Bog je mrtav; od svoje je samilosti prema ljudima umro bog.“ [111]

Naime, Bog je umro da bi mogao vladati čovjek, odnosno, uzrok Njegove smrti je samilost prema čovjeku. Po Nietzscheovom mišljenju, samilost je najveća slabost i Boga i čovjeka, ona je rasipanje volje za moć.

U Bogu se štuje ništavilo, volja za ništavilom proglašena je svetom.[112]

Umrla je naša racionalistička pa i nihilistička slika Boga jer je Bog negacija života prema Nietzscheu. Možemo reći da Bog koji je umro je onaj Bog kojeg smo krivo shvatili smještajući ga u ograde filozofskih i teoloških teorija, odnosno, Bog kojeg smo sami stvorili. Ono božansko je samo antropološki realitet. Dakle, kada je riječ o smrti Boga, riječ je zapravo o smrti čovjeka

[110] Usp. F. NIETZSCHE, *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1980., str. 27.-28.
[111] *Isto,* str. 82.
[112] F. NIETZSCHE, *Antikrist. Prokleto kršćanstvo,* Izvori, Zagreb, 1999., str. 28.

koji ima potrebu za Bogom, odnosno, radi se o smrti *homo religiosusa*. Čovjek koji nema snage poniznost pretvoriti u moć vladanja, ne može prihvatiti smrt Boga. Ipak, smrću čovjeka, što Nietzsche ne želi, ostaje opasnost osiromašenja čovjeka, njegova nemoralnost. Čovjeka koji je *homo religiosus* zamijenit će moćni čovjek koji nadvladava samog sebe, a to je nadčovjek. Bog je umro i stoga mora vladati čovjek, a vladavinu čovjeka omogućuje volja za moć, tako da Bog ne bi mogao umrijeti da ga na to nije prisilila čovjekova volja za moć, dakle, smrt Boga rađanje je nadčovjeka.

Sa sviješću da je Bog mrtav, započinje svijest radikalnog prevrednovanja dosad najviših vrijednosti, a mjerilo svega prevrednovanja jest volja za moć, stoga, volja za moć jest volja koja hoće vrijednosti.[113]

4.4. Ludwig Feuerbach o smislu Boga

Ideja da je Bog jednostavno neka vrsta ispunjenja ljudske želje postigla je vjerodostojnost i sve se više koristi u antikršćanskoj propagandi. Navodimo Feuerbacha u radu, jer su Nietzsche i Feuerbach sličnoga stava i ponekih zaključaka kada se govori o smislu Boga pa i same religije. Feuerbach tvrdi da se ideja Boga javlja razumljivo, ali pogrešno, iz ljudskog iskustva. Religija je jednostavno projekcija ljudske prirode na iluzornu transcendentnu ravninu. Ljudska bića pogrešno objektiviziraju vlastite osjećaje. Tumače svoje iskustvo kao svijest Boga, a zapravo nije ništa drugo do samog iskustva.[114]

Žudimo za bićem koje će zadovoljiti sve naše želje i snove i zato smo izmisliti takvo biće. Za Feuerbacha nauk uskrsnuća Kristova nije ništa više od odjeka duboke ljudske čežnje za neposrednom sigurnošću osobne besmrtnosti. Biblija nam govori da je Bog stvorio ljudska bića na njegovu sliku, no Feuerbach izjavljuje da smo mi stvorili Boga na našu sliku. Bog je ljudska želja i iluzija. Kršćanstvo je fantastičan svijet u kojem žive ljudi koji nisu shvatili da kad misle da govore o Bogu, jednostavno otkrivaju svoje najdublje nade i strahove.[115]

Feuerbach nema ni najmanje zanimanje za identitet ili povijest Isusa Krista. Za njega, lik prikazan u Novom zavjetu je jednostavno fantastičan lik koji podržava ljudske nade i težnje. Feuerbach beznadno generalizira o religijama. Pretpostavlja bez ikakvog uvjerljivog argumenta

[113] M. HEIDEGGER, *Nietzscheova metafizika,* u: *Uvod u Nietzschea*, prir. Š. VRANIĆ, Znaci, Zagreb, 1980., str. 26.
[114] *Isto*, str. 229.-231.
[115] *Isto*

ili pažljivog stipendiranja da sve svjetske religije imaju iste temeljne osnovne komponente, koje se sve može objasniti na temelju svoje ateističke teorije projekcije. Svi bogovi, a time i sve religije, jednostavno su projekcije ljudskih želja.[116]

Argument koji je protiv religije izveo Ludwig Feuerbach postao je jedan od središnjih teza ateizma, te su ga kasnije preuzeli i drugi najpoznatiji teoretičari ateizma poput Marxa i Nietzschea. U djelu "Bit kršćanstva" Feuerbach svodi Boga na ljudsku projekciju, te to ovako obrazlaže:

Svijest o bogu je čovjekova sebesvijest, spoznaja o bogu je čovjekova sebespoznaja. Po čovjeku možeš prepoznati njegova boga, a po čovjekovu bogu čovjeka. Oboje je jedno. (...) *Religiozan čovjek nije svjestan da je svijest o bogu zapravo sebesvijest njegove biti i nedostatak te svijesti je bit religije*.

Zaključujemo da prema Feuerbachu, nije Bog stvorio čovjeka na svoju sliku, već je čovjek Boga stvorio prema sebi, prema svojoj slici, pa je zato zapravo čovjek čovjeku bog - *homo homini deus est*.[117]

Osim podsvjesnog, drugi važan pojam koji u Feuerbachovoj kritici religije dolazi do izražaja jest egoizam. Naime, čovjek je religiozan zato što je u osnovi egoističan, a taj se egoizam svakodnevno očituje u težnji za srećom. Težnja za srećom jest podsvjesna i nekontrolirana. Konac i krajnja svrha svih težnji za srećom jest u besmrtnosti.

Feuerbachova hipoteza nije ništa više od hipoteze. Ne leži na strogom eksperimentalnom temelju, već predstavlja niz dogmatskih tvrdnji o tome kako vjerujemo u Boga. Njegova teorija nije dokazana i ne može se izjaviti u obliku koji se može potvrditi ili krivotvoriti. Na temelju Feuerbachove analize, nije samo kršćanstvo, već i sam ateizam, koji se može smatrati projekcijom ljudskih nada.[118]

Možda najozbiljniji prigovor odnosi se na logiku Feuerbachove analize. U srcu Feuerbachovog ateizma je njegovo uvjerenje da je Bog samo projicirana čežnja. Sada je sigurno da stvari ne postoje jer ih želimo. Ali ne slijedi iz toga da, jer želimo nešto, ona ne postoji. Feuerbachova cijela kritika religije i dokaz njegovog ateizma, ipak se oslanjaju na ovaj jedinstveni argument - logičku pogrešku.[119] Naime, ne možemo se oteti dojmu da se

[116] Usp. B. BOŠNJAK, *Povijest filozofije. Razvoj mišljenja u ideji cjeline*, NZMH, Zagreb, 1993., str. 233.-234.
[117] *Isto*, str. 227.-231.
[118] *Isto*, str. 233.-234.
[119] *Isto*, str. 235.

Feuerbachova borba protiv religije nije u prvom redu oslanjala na filozofske argumente, nego je tražila filozofske argumente da opravda stavove koje je mladi Feuerbach donio. Pitamo se je li slab odnos prema zemaljskom ocu doveo do ovakvog poimanja nebeskoga Oca, no, ovdje ne možemo dati konkretan odgovor jer sve ostaje stvar pretpostavke.

Feuerbachu se može uzvratiti njegova kritika religije na način da se zapitamo nije li upravo njegovo propagiranje ateizma proizvod njegovih projekcija. Dapače, nema li moderni čovjek više razloga projicirati ateizam, nego religiju, jer kroz ateizam projicira svoju slobodu, neovisnost, samovlašće te želju da ne odgovara nikome.

5. PSIHOLOŠKA POZADINA NIETZSCHEOVOG NAUČAVANJA O RELIGIJI

5.1. Sigmund Freud

Nietzscheove osnovne ideje, kao i misli poznatog filozofa Feuerbacha imaju sličnosti u naučavanju psihoanalitičara Sigmunda Freuda. Izjava Freudovog pristupa može se naći u *Budućnosti jedne iluzije*, koja razvija redukcionistički pristup religiji. Za Freuda su vjerske ideje *iluzije, ispunjenja najstarijih, najsnažnijih i najhitnijih želja čovječanstva*. Da bismo shvatili Freuda, moramo ispitati svoju teoriju represije. Ta se gledišta najprije javljaju u *Tumačenju snova*, knjizi koju su kritičari i javnost u početku uvelike ignorirali. Freudova je teza da su snovi stanje ispunjenja želja koje potiskuje svijest - *ego*, te se time raseljavaju u nesvijest.

U djelu Sigmunda Freuda, *Psihopatologija svakodnevnog života*, Freud pak tvrdi da ove potisnute želje ulaze u svakodnevni život u više točaka. Naime, određeni neurotični simptomi, pa i snovi otkrivaju nesvjesne procese. Zadaća psihoterapeuta je otkriti represije koje imaju takav negativni učinak na život. Psihoanaliza, pojam koji daje Freud, ima za cilj gurnuti nesvjesno i netretirano traumatsko iskustvo, pomažući pacijentu da ih podigne u svijest. Kroz stalno ispitivanje, analitičar može identificirati potisnute traume koje imaju negativan učinak na pacijenta.[120]

[120] Usp. F. WATTS, M. WILLIAMS, *Psihologija religijskih znanosti*, CUP, Cambridge, 1988., str. 24.-46.

5.2. Sigmund Freud o religiji

Prva velika izjava Freudovih stavova o podrijetlu religije - koju je sve više nazivao psihogenezom religije - može se naći u *Totem und Taboo* (*Totem i Tabu*). Razvijajući svoje ranije promatranje da su vjerski obredi slični opsesivnim djelovanjima njegovih neurotičnih pacijenata, Freud je izjavio da je religija u osnovi iskrivljena forma opsesivne neuroze. Freud vjeruje da su ključni elementi u svim religijama štovanje oca, vjera u snagu duhova i zabrinutost za pravilan ritual. Freud govori da je kroz određeni dio povijesti otac imao seksualna prava nad ženama u svom plemenu, no sinovi, nesretni u tom stanju, ruše lik oca i ubijaju ga, no nakon toga su osjetili krivnju. Religija ima svoje podrijetlo u ovom pretpovijesnom događaju, krivnja kao glavna motivirajuća sila, te pokušava iskupiti ovu krivnju kroz različite rituale. Ovo objašnjenje će najviše čitatelja pogoditi kao neuvjerljivo. Možda zbog toga većina ateističkih žalbi Freudu usredotočuje se na njegov račun o izvorima religije u pojedincu, kojemu se sada okrećemo.[121]

5.3. Psihoanaliza

Psihoanaliza nas upućuje na intimnu vezu između kompleksa oca i uvjerenja u Boga. Pokazalo nam je da osobni Bog psihološki nije ništa drugo nego uzvišeni otac i donosi nam svakodnevni dokaz o tome kako mladi ljudi gube svoje vjerske uvjerenja čim se otac vlasti raspada. Tako prepoznajemo da su korijeni potrebe za religijom u roditeljskom kompleksu. Poštovanje očinskog lika ima svoje podrijetlo u djetinjstvu. Freud je istraživao podrijetlo ove projekcije idealne figure o ocu. Religija predstavlja perpetuciju dječjeg ponašanja u odrasloj dobi. Religija je jednostavno nezreo odgovor na svijest o bespomoćnosti. Religija je požudno razmišljanje.[122]

Freudova teorija o podrijetlu religije u pojedincu, poput Nietzscheove i Feuerbachove, općenito je nesposobna za testiranje. To je hipoteza, a ne činjenica. Može se reći da Freud daje kao nekakvu psihoanalitičku potporu Nietzscheu i Feuerbachu, ali ne da osigura ključne eksperimentalne podatke koji bi pretvorili hipotezu u činjenicu. Na relativno malo točaka na kojima je Freudova hipoteza sposobna testirati eksperimentalno, općenito je prihvaćeno da je

[121] Usp. B. BOŠNJAK, *Povijest filozofije. Razvoj mišljenja u ideji cjeline*, NZMH, Zagreb, 1993., str. 228.-229.
[122] *Isto*, str. 228.-229.

pogrešno. Na primjer, preklapanje između pojmova *boga* i *oca* ljudi se pojavljuje samo tamo gdje je otac željeni roditelj, a većina ljudi nastoji oblikovati Boga na majci. [123]

5.4. Monoteizam i politeizam kao projekcija čovjekova uma

Utemeljenje prirodne religije u svim njenim fazama sastoji se u čovjekovom osjećaju ovisnosti od izvanjske osjetne stvarnosti. *Božanska bit koja sebe očituje u prirodi nije ništa drugo do priroda koja sebe objavljuje i manifestira u čovjeku i nameće mu se kao božansko biće*. Razlikujući se od prirode čovjek upoznaje vlastitu bit, koja se sastoji u umu, volji i srcu. Kad ova tri savršenstva mislimo u njihovoj neizmjernosti, a na to smo nekako gonjeni, onda u neizmjernoj misli, volji i ljubavi imamo ideju Boga. Stoga je monoteizam čovjekova projekcija svih savršenosti protegnutih u neizmjernost. U politeizmu su kvalitete koje razlikuju čovjeka od čovjeka deificirane i prikazane u mnoštvu antropomorfnih božanstava. Monoteizam je čovjeka ujedinio u njegovoj biti kao takvoj, digao ga u transcendentnu sferu i pobožanstvenio.[124]

5.5. Zamjena teologije antopologijom

Bog i čovjek su krajnosti: Bog je apsolutno pozitivan, a čovjek je negativan, bit svega ništavila. Time je čovjek od sebe napravio jadno i bijedno grešno stvorenje. Zato, premda religija igra važnu ulogu u razvoju ljudske svijesti, nju treba nadvladati. Nova filozofija zapravo transformira teologiju u antropologiju. Kad je čovjek shvatio da je *Bog* samo ime za njegovu vlastitu bit projiciranu u transcendentnu sferu, onda on nadvladava samootuđenje uključeno u religiji. Tako čovjek dobiva vjeru u samog sebe, u vlastitu moć i budućnost. Tom supstitucijom antropologije za teologiju čovjek postaje svoj najviši cilj. Ipak to ne znači egoizam jer je čovjek socijalno biće. Kad kažemo *čovjek* onda ne mislimo samo *čovjek* (*Mensch*) nego i *drugi čovjek* (*Mitmensch*). Najviši princip filozofije zapravo je jedinstvo između čovjeka i čovjeka koje nalazi svoj izraz u ljubavi. Budući da je država *bit sve stvarnosti*, politika postaje naša religija. Ta je pak religija ateizam.[125]

---

[123] Usp. B. BOŠNJAK, *Povijest filozofije. Razvoj mišljenja u ideji cjeline*, NZMH, Zagreb, 1993., str. 229.-231.
[124] Usp. I. MACAN, *Ludwig Feuerbach (1804.-1872.)*, u: Filozofija.org, https://www.filozofija.org/wp-content/uploads/Povijest_fil.org/suvremena_1_pdf/Feuerbach-final.pdf, 15. svibnja 2019. godine
[125] Usp. *Isto.*

6. ATEISTIČKI HUMANIZAM

6.1. Henry de Lubac o Nietzscheu

Prema De Lubacu, dva moderna protagonista su igrala veliku ulogu u razvoju *drame* u kojoj se čovjek našao, a ta je drama pesimizam, zaborav čovjekova identiteta, želja za raskidanjem veze s Crkvom i bacanje Boga u zaborav. To su Ludwig Feuerbach i Friedrich Nietzsche. Za početak ćemo se zadržati na Feuerbachu, onako kako ga vidi De Lubac, jer su Feuerbach i Nietzsche po određenim stavovima dosta slični. Feuerbach tvrdi da je Bog mit u kojemu su izražene težnje ljudske svijesti. Utjecaj njegove misli na današnji način razmišljanja vidljiv je već u ovoj tezi koja se i danas čuje iz različitih smjerova. Feuerbach tvrdi da čovjek mudrost, htijenje i pravdu projicira na Boga i Boga na taj način možemo gledati kao čovjekovo ogledalo jer on potvrđuje u Bogu ono što niječe u sebi. Feuerbachu, dakako, to smeta jer takav pogled na Boga ne može donijeti ništa pozitivno pa zato Feuerbach tvrdi da se čovjek mora lišiti Boga. Tvrdi da čovjek mora shvatiti da je jedini bog sam čovjek. U tom bi smislu ateist bio ona osoba kojoj božanski atributi ne znače ništa. Pitanje, postoji li Bog ili ne, uopće ne treba biti pitanje, ono je suvišno. Pravi ateist ni ne razmišlja o Bogu jer mu Bog i božanski atributi ne predstavljaju baš ništa. De Lubac donosi Feuerbachovu misao:

Pravi ateist nije onaj koji niječe Boga, božanski subjekt; to je onaj kojemu nisu ništa božanski atributi, primjerice ljubav, mudrost i pravednost. A nijekanje subjekta ne znači nužno i nijekanje atributa. Atributi imaju vlastito nezavisno značenje, oni svojom vrijednošću prisiljavaju čovjeka da ih prizna; oni mu se nameću, izravno dokazuju njegovu umu da su istiniti sami po sebi; oni su svoja vlastita potvrda, svoje vlastito jamstvo(...) Neka kvaliteta nije božanska zato što je Bog posjeduje, Bog je treba posjedovati zato što bi bez nje bio nesavršeno biće (...). Ako je Bog kao subjekt određen, a atribut ono što ga određuje, onda položaj vrhovnoga bića, božanstva, zaista ne pripada subjektu već atributu.[126]

Čovjek se, prema Feuerbachu, Bogom osiromašuje, a to se ne smije dogoditi. I zato Feuerbach tvrdi da treba ukloniti Boga i religiju i uspostaviti čovjekovo božanstvo. Prema De Lubacu, Nietzsche, slično kao i Feuerbach, tvrdi da je Bog proizvod ljudske svijesti, odnosno, Bog je ono čime čovjek pokriva svoje nedostatke. Zato Nietzsche donosi jednu tezu, za njega i njegovu filozofiju izuzetno važnu. Donosi tezu o smrti Boga. Izraz *Božja smrt* svakako pripada tradicionalnoj teologiji, a aludira na kalvarijsku dramu. Tu se može zaključiti da je Nietzsche

[126] H. DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma,* Biblioteka Ecumenica, Sarajevo, 2009., str. 48.

slušao Lutherov koral *Sam Bog je umro*. O toj ideji Božje smrti najbolje govori citat koji donosi De Lubac:

Pošto smo čuli da je stari Bog umro, ćutimo se prosvijetljeni novom zorom. Srce nam snažno bije zbog zahvalnosti, začuđenosti, predosjećanja i iščekivanja (...) Napokon je obzor slobodan, premda još nije vedar; naše lađe mogu opet zaploviti i suočiti se sa svakom opasnošću; svaki je prekršaj dopušten krčitelju spoznajnih putova; more, naše more, ponovo nam otvara svoj beskraj. Možda nikad ne bijaše takve pučine.[127]

Dalje o toj temi progovara drugi citat:

A sada je taj Bog mrtav! Taj Bog, o viši ljudi, bijaše vaša najveća opasnost. Uskrsnuli ste tek onda kad je on položen u grob. Tek sada nastupa veliko Podne, tek sada viši čovjek postaje gospodarem...[128]

De Lubac zna zašto iznosi filozofije upravo ovih filozofa. On se ne trudi u ovim knjigama pobiti njihovo razmišljanje, on se ne stavlja u poziciju neprijatelja spomenutih mislilaca, već njihove riječi stavlja pred nas kako bi nas upozorio i kako bismo sami uvidjeli gdje griješimo. Danas je kršćanstvu potrebna apologetika. U vremenu kad se čovjeka želi pretvoriti u nadčovjeka, u vremenu kad se širi vijest o smrti Boga, u vremenu individualizma koje čovjeka stavlja kao mjerilo, potrebno je vratiti klicu kršćanskog naučavanja i širiti poruku Evanđelja. Možemo se donekle i složiti s Nietzscheom da je potrebno da se čovjek izmijeni i da naraste, potrebno je da kršćani teže prema Novom Čovjeku. No, umjesto da taj *novi čovjek,* kako ga Nietzsche zamišlja, ulazi u sebe i sebe stavlja iznad svega, De Lubac naglašava da je potrebno vratiti se svetom Pavlu i preko Pavla upoznati Krista u kojemu ćemo doći do svojih odgovora. Nietzsche je učinio jednu pogrešku kad je govorio o tom nadčovjeku. On je propustio nadčovjeka staviti u relaciju s drugima. On je nadčovjeka okrenuo samome sebi, učinio je da se zatvori u sebe i da ne bude u odnosu prema ničemu. A čovjek se kao subjekt uvijek definira prema odnosu s drugima pa je zatvaranjem u sebe nadčovjeka pretvorio u ništa.[129] Ta samoća čovjeku znači uništenje, a spas mu prema tome predstavlja zajednica, odnos prema drugim ljudima.

De Lubac naglašava pneumatološki vid izlaza iz tih prepreka te naglašava da je u čovjeku prisutan jedan vječni element jer čovjek je biće stvoreno od Boga, na njegovu sliku te je svaki

[127] H. DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma,* Biblioteka Ecumenica, Sarajevo, 2009., str. 69.
[128] *Isto*
[129] Usp. M. MILIĆ, *Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu,* u: Diacovensia, Br. 3., Đakovo, 2012., str. 334.

pokušaj redukcije čovjeka grešan čin.[130] Čovjek treba prestati biti mjerilo samome sebi, već za mjerilo treba uzeti Krista jer Krist je, ne samo nositelj vječne poruke, već je on i onaj u kojemu čovječanstvo pronalazi odgovore na problem svojega jedinstva.[131] Iako je ateizam u humanizmu uzeo maha i pokazao nam ono gdje smo postali slabi, iako je proglasio smrt Boga, De Lubac naglašava da sad moramo početi raditi na kršćanskome humanizmu, na *obraćenom* humanizmu.

6.2. Nietzsche o smislu patnje

Nietzsche je govorio o osrednjostima kršćana i kršćanstva, njegov prezir prema kršćanstvu izravno pogađa naše osrednjosti i naša licemjerja. Nietzsche, prema De Lubacu, svojim napadom napada nas, proziva upravo nas, osrednje vjernike i osrednje kršćane. Mnogi nam zamjeraju da je naše kršćanstvo obljutavilo, da je postalo neprijatelj Života jer više ni samo nije živo.[132] Svi ovi napadi, počevši od Nietzschea, pa sve do sadašnjeg trenutka i napada koje sada možemo svakodnevno vidjeti i osjetiti, imaju za polazište često naše osrednjosti i naše licemjerje. Posebice se Nietzscheov napad vidi na području morala, on postavlja pitanje ima li kršćanski moral neke vrijednosti ili je i on sramota.[133] On u kršćanskom moralu ne vidi vrijednosti i zato on započinje „rat“ s kršćanskim idealom. On se u ovom kontekstu ne bori s kršćanskim pojmom Boga, već kršćanskim pojmom čovjeka. Nietzsche smatra da ne postoji osoba koja odgovara tom kršćanskom idealu jer taj ideal ima jednu morbidnu ljepotu i žensku zavodljivost, klevetničku govorljivost koja laska svim kukavicama i taštinama umornih duša. Upravo zbog toga on uvodi, kako kaže, novu vrstu slobodne misli.[134] On kršćanskom moralu zamjera što je od patnje napravilo misterij, od slabih jake, od siromaha bogataše, i zato on donosi novu vrstu misli u kojoj je u središtu nadčovjek, a ne neki slabi i jadni čovjek. Nietzsche ne razumije veličinu kršćanskoga razmišljanja, on ne shvaća zašto je patnja misterij i zašto se slabe uzdiže i zašto ih se čini jakima. Da je shvatio poentu kršćanske misli, ne bi joj se protivio. Vidimo da ateizam, posebice u Nietzschea, snagu dobiva u osrednjostima vjernika, osrednjosti vjernika jačaju negativan stav u njihovih protivnika i otvaraju im vrata za provokaciju i kritiku. Svi ti napadi povezani su s našom slabošću i osrednjošću, a osrednjosti su povezane s popustljivošću. Nietzsche stavlja nadčovjeka nasuprot kršćanskom idealu patnika.

[130] Usp. I. MORALI, *Henri De Lubac,* KS, Zagreb, 2007., str. 52
[131] Usp. H. DE LUBAC, *Katoličanstvo,* Ex Libris, Rijeka, 2012., str. 333.
[132] Usp. H. DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma,* Biblioteka Ecumenica, Sarajevo, 2009., str. 128.
[133] Usp. *Isto*, str. 122.
[134] Usp. *Isto*, str. 123.

Sličnoga mišljenja sa Nietzscheom je i Dostojevski. Naime, Dostojevski govoreći o *čovjekobogu,* a nakon njega i Nietzsche govoreći o *nadčovjeku*, naglašava se važnost procesa nadilaženja strahova i patnje kako bi se postiglo nešto savršenije od samoga čovjeka. Dostojevski vidjevši sliku Krista nije mogao podnijeti da je jedan patnik spasio čitav svijet, neshvaćanje patnje u njega je probudilo simpatije prema ateizmu, a slično tome i Nietzsche prezire patnju, smatra da veličanje patnje u čovjeka čini regresiju. No, opravdano je postaviti si pitanje, je li preziranje patnje i straha korak naprijed ili korak nazad. Sama čovjekova psiha govori da je patnja loša, ali pritom se misli na ispraznu patnju, patnju bez ideala. Čini nam se, čitajući De Lubacovu *Dramu,* kako Dostojevski nije shvatio Kristovu patnju jer nije shvatio *zašto* je Krist patio. Čini nam se kao da Nietzsche odbacuje strahove, da vjernike smatra slabima, prezire pretvaranje siromaha u bogataša zato što on sam nema ideale kojima bi shvatio značenje svega toga.

6.3. De Lubac o (bez)smislu ateizma

Svaki ateizam u sebi je prazan i često se pretvara u *antiteizam* jer shvaća da Boga ne može u potpunosti zanijekati, može ga samo odbiti. Zadaća je vjernika pokazati veličinu kršćanstva počevši od kršćanske misli, osobito naglašavati važnost *katoličanstva* u onome obliku u kojemu je jedino i ispravno, a to je da je kršćanstvo objava sveopćega bratstva, a u tome bratstvu čovjek pronalazi i svoju vrijednost.[135] De Lubac naglašava važnost da čovjek shvati da se treba uzdići iznad ovoga gdje jest trenutno, ali to uzdizanje nije individualizam i uzdizanje *sebe samoga* u egoističnom smislu, to je uzdizanje sebe kako bismo se preobrazili u novoga čovjeka po mjeri Krista. Čovjek, koji je sveden na društvene odnose, nije prava slika čovjeka, osobito ako postane razočaran u te odnose pa se zatvori u samoga sebe. Zato moramo govoriti o čovjeku koji uvijek svoj pogled upravlja prema vječnosti, prema Bogu jer tako ne lišavamo čovjeka njegove veličine i njegovoga vječnoga određenja.[136]

Kršćanin se treba osloboditi individualizma, ali i ostati obogaćen pozitivnim stvarima koje ga je individualizam naučio. Na taj će način *katoličanstvo* zaživjeti u smislu u kojemu je oduvijek i trebalo postojati, a koji se može pronaći samo u Crkvi. A najvažnije od svega, shvatit ćemo da će svaka filozofija dobiti svoje puno značenje tek onda kad se bude promatrala u uskoj povezanosti s kršćanskom misli promatrajući čovjeka kao Božje stvorenje, kao Božju sliku, sa

[135] Usp. R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća,* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 183.
[136] Usp. I. MORALI, *Henri De Lubac,* KS, Zagreb, 2007., str. 51.

svim njegovim dostojanstvom. Kršćanstvo ne smije predstavljati bijeg iz svijeta, ne smije ostati bez ljubavi, ali isto tako ne smije ostati i bez borbenog zauzimanja stava.[137] Nietzscheova kritika mora biti ozbiljno shvaćena jer ako ju ignoriramo, imat ćemo kršćane koji zaboravljaju na ovaj svijet i tijelo, a previše se usredotočuju na duhovno, ili obrnuto, imat ćemo kršćane koji licemjerno govore o duhu, a djeluju isključivo prema tijelu.[138]

7. SMISAO PATNJE S KRŠĆANSKOG GLEDIŠTA

7.1. Zašto patnja?

Patnja, kako tjelesna tako i moralna, odnosno duhovna, te psihološka koja ih prati, neodvojiva je od ljudskog življenja, i ona, kao takva, pogađa svakog čovjeka. Predstavlja velik izazov za čovjeka i poziva ga da u susretu s patnjom uđe dublje u vlastitu egzistenciju. Može se ustvrditi da patnja i trpljenje pripadaju upravo čovjekovoj transcendenciji, neodvojivi su od ljudskog života i iskustva zadirući u područje ljudskog misterija. Nastojeći proniknuti u otajstvo patnje, čovjek sve dublje prodire u egzistencijalni i religijski prostor smisla vlastitog života i svijeta oko sebe gdje se susreće s Ljubavlju.[139]

Pitanje o smislu patnje i trpljenja osobito se postavlja u Knjizi o Jobu, gdje se opisuje patnja nedužnoga i pravednika, što predstavlja misterij u koji je potrebno proniknuti. Patnja može imati smisao kazne ako je povezana s grijehom, no nije svaka patnja posljedica grijeha. Bog je pristao kušati Joba kako bi dokazao njegovu pravednost. Stoga patnja može imati i smisao kušnje. Također, patnja može imati i odgojnu vrijednost i pozivati na obraćenje i ponovnu uspostavu dobra u čovjeku, u njegovim odnosima s drugima i s Bogom. Mnogi mistici su u patnji vidjeli izvanredan Božji dar koji služi dobru i može uroditi pozitivnim duhovnim plodovima te se tako patnja i žalost pretvaraju u radost. Patnju možemo promatrati kao izazov svakomu čovjeku i potencijalnu prekretnicu za promjenu, a o samom čovjeku ovisi hoće li se promijeniti na bolje ili neće. Patnja nam može biti spasonosna. Može se promatrati kao poziv

[137] Usp. I. MORALI, *Henri De Lubac,* KS, Zagreb, 2007., str. 118.
[138] *Isto,* str. 119.
[139] Usp. *Salvifici doloris*. U: IVAN PAVAO II., *Spasonosno trpljenje: Apostolsko pismo biskupima, svećenicima, redovničkim zajednicama i svim vjernicima katoličke Crkve o kršćanskom smislu ljudskog trpljenja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003., br. 6, 9

na djelovanje ili na molitvu, kroz patnju možemo prodrijeti do dublje tajne svojeg života i u konačnici do spoznaje Boga.[140]

7.2. Pronalaženje smisla patnje kroz perspektivu Krista

Krist je iz ljubavi prema čovjeku trpio, oslobodio ga od zla i smrti, i otkupio da ima život vječni. Zaštitio je čovjeka od vremenite patnje, ali i od konačnog zla pobijedivši grijeh i smrt. U Kristovu križu dogodilo se nešto novo, dana je zadovoljština za grijeh svijeta, obnovljen je odnos Boga i svijeta, koji je narušen čovjekovom krivnjom, ostvarilo se pomirenje. U Isusovoj muci sva nečistoća svijeta dodiruje beskrajno Čistoga, dušu Isusa Krista, a time i samog Sina Božjega. Stvarno oproštenje se događa na temelju križa. Sam Bog stavlja se kao mjesto pomirenja i u svojem Sinu trpljenje uzima na sebe. Krist svojim križem i uskrsnućem ne uklanja vremenite patnje ljudskog života, no svako trpljenje osvjetljuje novim svjetlom, svjetlom spasenja, evanđelja, radosne vijesti. Na pitanje o patnji Krist odgovara osobnim trpljenjem iz ljubavi. Ljudska patnja je u Kristovoj muci i križu dosegnula svoj vrhunac i povezana je s ljubavlju koja stvara dobro. Kroz patnju čovjek je pozvan ući u otajstvo otkupljenja i vječnog spasenja te na taj način odgovor na pitanje „zašto“ i koji je smisao patnje, čovjeku Bog daje s križa. Taj je odgovor ujedno i zov na susret s Kristom i na slijeđenje Krista. Patnja ima nadnaravni smisao zato što je ukorijenjena u božansko otajstvo otkupljenja svijeta.[141]

Taj je smisao i duboko ljudski jer u njemu čovjek nalazi samoga sebe, osobnu čovječnost, dostojanstvo, poslanje. Kršćanski odgovor na patnju i njezin smisao je križ, odnosno raspeti i trpeći Krist. Bog nas u patnji ne ostavlja same, nego trpi s nama i za nas. Prati nas na našem putu boli i naš je suputnik, te svoju patnju možemo živjeti zajedno s Njim. Bog trpi jer ljubi i ljubi ako trpi. Ujedinjenjem svoje patnje s Kristovom čovjek postaje aktivan u preobrazbi svijeta. Time kroz patnju sudjelujemo u otkupljenju, postajemo sudionik otkupiteljske Kristove patnje, postajemo suotkupitelji i poniremo u mistične duhovne dubine kršćanskog smisla patnje. Tako ljudska patnja postaje spasonosna kroz spasonosni znak Kristova križa. Prodirući u svijet ljudske patnje, čovjek nadilazi samog sebe i ulazi u dodir s misterijem patnje koji razumski ne možemo spoznati i razumjeti. Prisiljeni smo neprestano sve dublje pronicati u taj misterij i pitati

[140] Usp. *Salvifici doloris*. U: IVAN PAVAO II., *Spasonosno trpljenje: Apostolsko pismo biskupima, svećenicima, redovničkim zajednicama i svim vjernicima katoličke Crkve o kršćanskom smislu ljudskog trpljenja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003., br. 6, 9

[141] *Isto.*

se o smislu svijeta i patnje u njemu. Patnja tako ostaje velik metafizički, egzistencijalni i religiozni izazov za čovjeka. Ljubav je najpotpuniji kršćanski odgovor na pitanje smisla patnje. Patnja i trpljenje mjesto je gdje čovjek može nasljedovati Krista koji pokazuje kako možemo opstati u patnji i trpljenju i dati mu duboki smisao.

Zaključak

Kroz ovaj rad pokušali smo donijeti bitne sastavnice Nietzscheove filozofije posebno se oslanjajući na njegovo djelo *Tako je govorio Zaratustra*, promišljajući o temama koje smo iznijeli u radu. Nietzsche nam se predstavlja kao mislilac *s onu stranu života*. Naime, on u svojoj filozofiji polazi od intuicije koja ima uvid u svjetsku cjelinu i svijet kakav nam se daje iz njegovih djela nije svrhovit i ne stremi nekom cilju te je u svom temelju određen jednim bezumljem koje se sastoji u nastojanju svake moći da dođe do vrhunca u izrazu. Nietzscheova čovječanska misao usmjerena je na to da čovjek nađe svoj vlastiti smisao koji će slijediti onaj životni, ljudsku težnju k moći on nastoji usmjeriti prema borbi i hrabrom životu koji stalno propituje vlastite istine ne bi li iznašao nove. Nietzscheovo shvaćanje čovjeka kao bića koje je metafizičkom tradicijom i kršćanskim moralom odgojeno za slabost i dekadentnost povod je za njegovo razmišljanje prevladavanju čovjeka. Posljednji i viši čovjek su reprezenti nihilizma, ali prvi mu je potpuno prilagođen, a drugi se ne uspijeva samostalno izbaviti iz njega i pronaći smisao života nakon smrti Boga. Nadčovjeka je moguće stvoriti uzgojem. Način bivanja nadčovjeka je igra koja predstavlja apsolutnu slobodu od nužnosti i institucija te eksperimentiranje sa životom. Čovjek koji je prevladao samog sebe postiže stanje slobode tek afirmacijom cjeline i igrajući se.

Zaključujemo da je tijekom čitava razdoblja Nietzscheova stvaralaštva prisutna tajnovita dimenzija igre. U prvom razdoblju ona je nagovarana u heraklitizmu igrajućeg svjetskog pra-temelja, a kasnije kao igra djeteta i umjetnika. Igra postaje za Nietzschea ključ poimanja univerzuma, ona je ujedno i bit novog čovještva, ukoliko je on ekstatički otvoren za vladajući svijet volje za moć i vječnog povratka jednakoga. Igru svemoći, život gradnje i razaranja imenuje Nietzsche Dionizom, igrajućeg čovjeka kojeg poima nadčovjekom. Nesumnjivo je Nietzsche svojim proročkim i pjesničkim stilom filozofiranja ostavio dubok trag u povijesti filozofije. Njegov utjecaj proteže se na različita područja kulture i filozofije 20. stoljeća. Izvršio je golem utjecaj na važne filozofe poput Heideggera, Foucaulta, Derridu, Jaspersa, Deleuzea i drugih važnih osobnosti našeg vremena. Slikovito rečeno, Nietzscheova filozofija jest drama, kazališna igra jednog života. Između oprečnih životnih osjećaja: patnje i naslade, apolonskog i dionizijskog, estete i umjetnika, volje za moći i vječnog povratka jednakoga, razaratelja i stvaratelja stoji Nietzsche kao slobodan duh, kao Zaratustra, kao nadčovjek, naposljetku kao Dioniz.

Nietzsche je ponudio sakrivanje od istine, ponudio je umjetnost, jer se sa groznim svijetom nije mogao nositi. U svojoj kritici kršćanstva i govoru o Bogu, Nietzsche je zanemario ključno svojstvo bez kojeg kršćanski Bog ne bi bio ništa. Zanemario je ljubav, a upravo ljubav je kršćansko rješenje za društveno-povijesni nihilizam. Kristova ljubav je sve što je kršćanima potrebno da bi došli do Boga, koji je istina, a time i sreća. Nietzsche ljubav zanemaruje, dok od istine odvraća pogled, pa je upitno traži li on sreću, odnosno stvarni izlaz iz nihilizma. Umjesto toga dao je nadu bez pokrića i objekta nadanja. Aktivnost na koju Nietzsche poziva, čini se, u konačnici ne vodi nikamo. Ta aktivnost je ograničena na unutarnje stanje čovjeka. On kritizira kreposnika koji mirno sjedi, a naučava destrukciju koja vodi u jednu posve drugu vrstu lošeg življenja. Nietzsche je savršeno odradio postavljanje problema, ali potreban je netko drugi da ponudi rješenje. Nadčovjek bez moći ne može, ali se nje istovremeno kloni u strahu od samouništenja. I zbog toga stalno kruženje. Kada govorimo o novovjekovnom potpunom nihilizmu, možemo smatrati da Nietzsche, govoreći o Božjoj smrti, govori o proglašenju mrtvim onoga Boga koji je djelo čovjekove misaone konstrukcije. On zahtijeva prevrjednovanje svih vrijednosti koje se na tu platformu vežu. Nietzsche u svojoj teoriji mora nadvisiti sustav odviše ljudskoga čovjeka, koji misli da spoznajno dohvaća objektivnu stvarnost, a samim time mora nadvisiti i odviše ljudskoga Boga. Nietzscheov nadčovjek mora preuzeti na sebe toga Boga, mora sam postati nositelj božanskih atributa. Nedostatak govora o ljubavi može se označiti kao najveći nedostatak Nietzscheova govora o Bogu. Racionaliziranje oko pojma Boga, na koje nije ostala imuna ni teologija, ostavilo je traga i na njegovoj filozofiji. On to nije mogao nadići jer mu je nedostajalo ono što je, barem glede kršćanskoga govora o Bogu potrebno, a to je upravo svojstvo ljubavi. Uvidjeli smo da Nietzscheovska volja za moć ima zadaću srušiti *moral stada* koji sputava izvanredne pojedince snažne volje u njihovu uzdizanju iznad slabosti, osrednjosti, nemoći i mentaliteta paćenika, te progovara kroz umjetnost, kroz stvaralački naboj razigranog dječjeg duha kojeg Zaratustra predstavlja kao treću i posljednju preobrazbu duha. Likom djeteta prikazuje volju za moć koja progovara iz punine snage, koja želi ono besmisleno i beskorisno, igru bez svrhe i zadanih pravila, igru kao izraz svoje slobode. Volja za moć neiscrpna je, izvire iz životne snage prirode; njome se odlikuju samo najjači, pojedinci koji priželjkuju samotnost, opasnost i bol i uvijek govore *da* životu. Nietzsche uspoređuje Dioniza i Isusa, oponaša prispodobe, ni sam nije siguran je li nasljeđuje ili se supostavlja Kristu. Više je Antikrist, nego ateist, s jedne strane žali što je rano umro "taj Židov", kako ga naziva, s druge strane poništava kraljevstvo nebesko, proglašujući kraljevstvo zemaljsko. Nietzsche tako nameće Kristu neke nove riječi, neka nova značenja, tvrdeći da ga je prevladao, da bi i Krist sam opozvao svoje učenje da je poživio. Polazeći od čovjeka Nietzsche

nalazi čovjeka koji postaje bogom – nadčovjeka, a Dostojevski Boga koji postaje čovjekom, no pri tome nije bježao od susreta sa zlom i opačinama. Nietzscheov nadčovjek predstavlja krajnji ishod samotranscendencije i vrhunac filozofije identiteta. Tog autonomnog čovjeka lišenog moralnih okova utjelovljuje bog Dioniz.

Kada bismo odgovarali na pitanje mora li se maknuti Boga da bi se dalo mjesta čovjeku, odgovorilo bi se negacijom, jer Bog nije zatvor nego stožer ljudskoga ja. Drugim riječima, ukoliko se želi spasiti čovjeka, treba se otvoriti humanizmu koji počiva na ideji Bogočovjeka. Ali tada se treba distancirati od ateističkoga humanizma, izgrađena na nihilističkim temeljima, koji može završiti tragedijom čovjeka, što je suvremeno povijesno iskustvo i pokazalo. Nietzsche je htio nadvladati patnju jer u njoj nije vidio nikakav smisao. Nije mogao shvatiti patnju Krista kroz koju svaki čovjek dobiva oslobođenje. Nietzsche je htio nadvladati tzv. robovski moral stada, te u vlastitom neprihvaćanju takvog morala, postavio ideju o nadvladavanju čovjeka, uz prisutvo volje za moći, do nadčovjeka. Smatram kako Nietzsche iz nesavladavanja i neznanja kako se boriti sa vlastitom, osobnom patnjom, htio stvoriti univerzalnu ideju nadvladavanja patnje, stavljajući ju kroz nihilistički koncept. Tu Nietzsche tako stavlja smrt Boga, a samim time i smrt čovjeka, koju smatra potrebnom, kako bi se postigla ideja nadčovjeka. Katoličko–teološkim poimanjem patnje i trpljenja kroz suobličenje svojeg ljudskog križa s Kristovim križem, sudjelujući tako u Kristovu spasonosnom otkupljenju iz ljubavi, čovjek može svojoj patnji i trpljenju dati dublji smisao i vrijednost, preobraziti sebe i svoj život, nadići svoju ljudskost, te zaći u prostor transcendencije, otajstva i nadnaravnog. Temelj je kršćanskog poimanja patnje i trpljenja milosrdna ljubav, sebedarje iz ljubavi, sjedinjenje naše ljubavi s ljubavlju Božjom, ljubavlju Kristovom kroz vjeru i pouzdanje u ljubav i volju Božju. Na taj način ljudska patnja, također, može postati spasonosna kroz znak križa, a mi postajemo suotkupitelji kroz patnju i trpljenje iz ljubavi.

Literatura

Izvori:

F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra,* Moderna vremena, Zagreb, 2001.

F. NIETZSCHE, *S onu stranu dobra i zla,* AGM, Zagreb, 2002.

F. NIETZSCHE, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1999.

F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Grafos, Beograd, 1980.

F. NIETZSCHE, *Volja za moć i Slučaj Wagner,* Ljevak, Zagreb, 2006.

F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997.

F. NIETZSCHE, *Volja za moć. Pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti*, Zagreb, Mladost, 1988.

F. NIETZSCHE, *Europski nihilizam*, u: F. NIETZSCHE, *Volja za moć i Slučaj Wagner,* Ljevak, Zagreb, 2006.

F. NIETZSCHE, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003.

F. NIETZSCHE, *Sumrak idola*, Grafos, Beograd, 1980.

F. NIETZSCHE, *Antikrist. Prokleto kršćanstvo,* Izvori, Zagreb, 1999.

Sekundarna literatura:

A. MIŠIĆ, *Rječnik filozofskih pojmova,* Verbum, Zagreb, 2000.

B. BOŠNJAK, *Teizam i ateizam u formulaciji: „Bog je mrtav",* u: Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti, 39 (1984.) 3-4, Zagreb

B. BOŠNJAK, *Povijest filozofije. Razvoj mišljenja u ideji cjeline*, NZMH, Zagreb, 1993.

D. GRLIĆ, *Moć umjetničkog*, u: D. GRLIĆ, *Friedrich Nietzsche*, Naprijed, Zagreb, 1988.

D. GRLIĆ, *Vrijedno pomoću Nietzschea dolazi iz nas*, u: D. GRLIĆ, *Filozofija i umjetnost*, Naprijed, Zagreb 1988.

D. BARBARIĆ, Friedrich Nietzsche, u: O. ŽUNEC, *Suvremena filozofija I.*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

D. GRLIĆ, *Friedrich Nietzsche,* Zagreb, Liber, 1981.

D. BARBARIĆ, *Friedrich Nietzsche*, u: Ozren Žunec, *Suvremena filozofija, Hrestomatija filozofije*, sv. 7, Zagreb, Školska knjiga, 1996.

D. BARBARIĆ, *Friedrich Nietzsche*, u: Ozren Žunec, *Suvremena filozofija, Hrestomatija filozofije*, sv. 7, Zagreb, Školska knjiga, 1996.

D. GRLIĆ, *Friedrich Nietzsche,* Zagreb, Liber, 1981.

E. FINK, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1981.

E. JONES, *Sigmund Freud: život i rad*, HP, London, 1953.
F. WATTS, M. WILLIAMS, *Psihologija religijskih znanosti*, CUP, Cambridge, 1988.
H. KÜNG, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novom vijeku*, Naprijed, Zagreb, 1987.
H. DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma,* Biblioteka Ecumenica, Sarajevo, 2009.
H. DE LUBAC, *Katoličanstvo,* Ex Libris, Rijeka, 2012.
I. PAVAO II., *Spasonosno trpljenje: Apostolsko pismo biskupima, svećenicima, redovničkim zajednicama i svim vjernicima katoličke Crkve o kršćanskom smislu ljudskog trpljenja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003.
I. KEŠINA, M. VUČETIĆ, *Metafizičnost čovjeka i ontičnost nadčovjeka*, Crkva u svijetu, 46/3 (2011.)
I. KORDIĆ, *Je li čovjek izguran iz istine? Heideggerov zaborav bitka i Boga,* u: Obnovljeni život 63(2008.)4
I. MACAN, *Ludwig Feuerbach (1804.-1872.)*, u: Filozofija.org, https://www.filozofija.org/wp-content/uploads/Povijest_fil.org/suvremena_1_pdf/Feuerbach-final.pdf, 15. svibnja 2019. godine
I. MORALI, *Henri De Lubac*, KS, Zagreb, 2007.
I. ŠESTAK, *Osvrt na umjetničku filozofiju Friedricha Nietzschea,* u: Nova prisutnost 15 (2017.) 2
M. HEIDEGGER, *Nietzscheova metafizika*, u: *Uvod u Nietzschea*, prir. Š. VRANIĆ, Znaci, Zagreb, 1980.
M. MILIĆ, *Doprinos misli Friedricha Nietzschea razumijevanju nihilističnosti postmoderne i njezina odnosa prema kršćanstvu,* u: Diacovensia, Br. 3., Đakovo, 2012.
N. HATHAWAY, *Vodič kroz mitologiju*, Mozaik knjiga, Zagreb, 2006.
N. DOGAN, *U potrazi za Bogom. Kršćanin u postmodernom vremenu*, Biblioteka Diacovensia, Đakovo, 2003.
O. ŽUNEC, *Suvremena filozofija I.*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća,* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.
S. ARNAUTOVIĆ, *Nietzscheovo »antiprosvjetiteljstvo« i prosvjetiteljski obrat,* u: D. BARBARIĆ, *Nietzscheovo nasljeđe*, Zagreb, Matica hrvatska, 2002.
V. JELKIĆ, *Nietzsche: povratak vlastitosti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2001.
V. FILIPOVIĆ, *Novija filozofija zapada*, NZMH, Zagreb, 1979.