

ДОБРИ БОГ У СВЕТУ ЗЛА: ОД МЕТА-ЕТИКЕ ДО ХОЛОКАУСТА

Сажетак: Лајбницева теодицеја, као један од најпознатијих приступа овом проблему, представља полазну али не и главну тачку рада. Лајбниц је тврдио да је овај свет најбољи од свих могућих светова, у оквиру којег се сваки чин и свака ситуација, укључујући и зло, могу разумети као део божанског плана који води ка највишем добру. Међутим, Лајбницева теодицеја није једина која је предмет критике и преиспитивања, нарочито у светлу трагичних историјских догађаја као што је Холокауст. Други део рада посвећен је анализи Холокауста као моралног и теолошког изазова, који директно доводи у питање било какву оправданост страдања које се дешавало током тог периода. Холокауст представља екстремни облик злоупотребе људског живота, и као такав поставља питање о постојању Бога који је не само свемогућ и добар, већ и активни учесник у моралном поретку света.

Кључне ријечи: Теодицеја, мета-етика, зло, неправда, Холокауст, правда.

THE GOOD GOD IN A WORLD OF EVIL: FROM META-ETHICS TO THE HOLOCAUST

Abstract: Leibniz's theodicy, as one of the most famous approaches to this problem, represents the starting point, but not the main point of the work. Leibniz argued that this world is "the best of all possible worlds," within which every act and every situation, including evil, can be understood as part of a divine plan leading to the highest good. However, Leibniz's theodicy is not the only one subject to criticism and reexamination, particularly in light of tragic historical events such as the Holocaust. The second part of the paper is dedicated to analyzing the Holocaust as a moral and theological challenge that directly questions any justification for the suffering that occurred during that period. The Holocaust represents an extreme form of abuse of human life, and as such, it raises the question of the existence of a God who is not only omnipotent and good but also an active participant in the moral order of the world.

Key words: Theodicy, metaethics, evil, injustice, the Holocaust, justice

Увод

У савременој филозофији зла, елиминативни натурализам типичан за рани двадесети век се обично одбацује, а зло се замишља као несводиви

¹ Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, E-mail: bozidarvasiljevic18@gmail.com, ORCID ID 0009-0002-6889-8673.

концепт неопходан за разумевање људског моралног живота у пракси. Можемо да пратимо корене савремене мисли о злу до Имануела Канта, који је разрадио своју теорију „радикалног зла“ крајем осамнаестог века (Staten, 2005). Према Кантовој теорији, озбиљно схватање нашег моралног деловања захтева не само филозофско оправдање слободе од узрочности природе и способност да себи представимо моралне дужности, већ и урођену склоност да те дужности подредимо својој себичној вољи, тј. склоност чињењу зла. Кант је увео антинатуралистичко схватање зла, које је такође ослобођено теолошких претпоставки. Ову врсту гледишта можемо назвати „чисто моралном концепцијом зла“ (Wood, 2010). Чисто морална концепција зла рањива је на генеалошку и моралну, психолошку критику Фридриха Ничеа, у којој се идеја зла оцењује као субјективна, историјска и на крају заснована на вољи за моћ. Као алтернативу чисто моралном погледу на зло, предлаже се метафизичка теорија зла Фридриха Шелинга. У Шелинговом оквиру, природа је окарактерисана као међуигра два супротна „смера“ Божије воље: законитог, телеолошког и обједињујуће „егзистенције“ и њеног „тла“, које се описује као слепа, себична жудња (Lawrence, 2004). Људска воља је, по Шелингу, специфична отворена веза ова два принципа, која чини зло могућим као слободну одлуку да се егзистенција подреди свом непослушном тлу. Шелингова метафизичка теорија зла може пружити шире разумевање зла од чисто моралних теорија зла, а такође и бољи одговор на Ничеову натуралистичку критику.

Истинска морална вредност захтева да се добра дела бирају без икаквог свесног или скривеног сопственог интереса као одлучујућег фактора, и, сходно томе, супротност добра и зла мора бити могућа у једнако чистом облику. Крајем осамнаестог века Кант је тврдио да слобода моћи избора има карактеристику, потпуно својствену њој, да се не може одредити да делује никаквим подстицајима осим ако је људско биће угради у своју максиму (Allison, 2013). Релативно неоспоран део Кантовог аргумента састоји се у тврдњи да ако се прихвати идеја објективног моралног добра и разлика између „подстицаја“ и стварних моралних избора, следи да се неморални избори не могу разумети у смислу пуког неуспеха, већ се намерно извршавају. Сходно томе, зло се не може схватити као пуки недостатак доброте; већ се ради о активној негацији доброте, која још не подразумева идеју о злу учињеном зарад зла. Савремене теорије зла углавном узимају више или мање здраво за готово широко кантовску идеју да је идеја зла практично неопходан и несводљив део људског друштвеног живота. Уместо да заузме став у метафизичким расправама свог времена (и проблему теодицеје, посебно), Кант је довео у питање практични смисао и епистемичку легитимност таквих расправа.

1. Дискурси мета-етике

Мета-етика је етапа у историји етике, са фокусом на XX век. Мета-етика се фокусира на морално резонување и темељна питања која истражују претпоставке везане за морална уверења и праксу. Покушава да разуме претпоставке повезане са моралом и моралним промишљањем. Мета-етика истражује, на пример, одакле потичу моралне вредности, шта значи рећи да је нешто исправно или добро, да ли постоје објективне моралне чињенице, да ли је морал (културно) релативан и да ли постоји психолошка основа за моралне праксе и вредности пресуде. Повезујућа нит је и религија. Централно питање у мета-етици је да ли је морал заснован на објективним или субјективним вредностима, јер постоје различите основе моралних вредности, као што су Бог, религиозна вера, природа, друштво, политика, закон и рационалност (Обрадовић, 2022).

Важна област метаетике је онтологија вредности. Моралне расправе не доказују нужно да је морал субјективан и у ствари чак може побољшати нечије разумевање моралног питања. Морал се увек односи на појединца или заједницу. То значи да не постоји начин да се каже шта је заиста добро или лоше. Ако је морал чисто субјективан, онда су вредности произвољне и људи нису у стању да праве истините тврдње о моралним вредностима. Током историје, многи људи су се ослањали на концепт божанског да би оправдали моралне захтеве и вредности. Етички оквири који се заснивају на религији могу функционисати на различите начине у зависности од концепта божанског. Бог може да функционише као највише добро. У овом случају, Бог даје пример за врлине и вредности које треба да воде људско деловање. На пример, ако је Бог биће које воли, људи треба да развију своју способност да воле, а извођење радњи љубави биће основа за морал. Концепт Бога може да функционише као крајњи судија који одлучује шта је исправно, а шта погрешно са свемоћне и непогрешиве позиције. У овом случају, Бог даје објективно становиште за морални суд. Са овим етичким оквиром, људи се можда не слажу око тога шта је исправно или погрешно због својих ограничених перспектива, али морал није релативан или произвољан јер почива на вечним истинама од свезнајућег Бога. Религије често захтевају знање о природи и извору стварности, смислу људског постојања, основама морала, сврси патње у свету и шта се дешава када људи умру. Многе религије сматрају да начела њихове вере потичу из божанског извора, светих откривења или пророка. Религије такође гледају на Свето писмо, свете праксе и обичаје, слике и предмете да би одредиле моралне вредности.

Антитеистички аргумент зла може имати изглед веће делотворности. Ако се морални језик који се користи у аргументацији прихвати у складу са

неким облицима емотивних, интуитивних или теономских интерпретација, такозвани проблем ће нестати и питање постојања или непостојања Бога ће се утврдити као решено, или барем изгледати решено. Ако се каже утилитарним језиком, проблем зла има логички статус истинског проблема. Тако тумачен, проблем је такав да и теиста и антитеиста треба да раде на доказивању својих тврдњи о злу у свету (King, 1971).

Постоји подстицај за особу да предузме кораке да елиминише или спречи физичко зло и да га својим деловањем замени неким физичким добром. Етика се односи на оно што ћемо назвати метафизичким добрима. Једно такво добро је сам човек. Примењена етика бави се одређеним моралним проблемима, као што је да ли рат може бити праведан, да ли је абортус дозвољен или да ли је лагање увек погрешно. Нормативна етика поставља опште моралне теорије, а метаетика истражује семантику моралних термина, метафизику етике (као што је шта, ако ишта, ови морални термини одговарају), и епистемологију етике или како долазимо до сазнања о својим дужностима. Метаетика даље испитује питања да ли је морал објективан или не, како морал мотивише особу да се придржава његових ограничења, да ли је веза између морала и мотивације неопходна или случајна, и велику древну загонетку о томе да ли је рационално бити праведан.

Постоји разлика између четири врсте добара: физичка, морална, метафизичка и божанска. Четири природна људска односа, непријатељство, једнакост, хијерархију и комплементарност, и виши однос је увек пожељнији од нижег. С обзиром на четири добра, можемо пратити главне компоненте људске среће: праведност; врлина и самоспознаја; здравље, слава и богатство; општење са Богом и херојску борбу. Ако су људи метафизичка добра и као такве требамо да их волимо, онда је мржња према њима кршење моралног закона и погрешно. Етика задржава за себе право да анатемисе одређене циљеве као забрањене и да друге циљеве узвисује као обавезне. Жеље за постизањем погрешних циљева су нелегитимне. Истина је да човек субјективно вреднује разне материјалне артикле, али је сам човек оно што је објективно метафизичко добро. Човек се тако самим постојањем истиче међу својим ближњима који су дужни да га воле бар због њега самог по природном закону и према хришћанском моралу. Различити покушаји да се разоткрије објективни морал коришћењем дарвинистичке теорије еволуције су неубудљиви (Chernikov, 2024).

На сваком нивоу филозофског истраживања моралне теорије, од уводног до напредног, поново се појављује питање објективности или субјективности моралних судова. Постоје ли моралне истине или само мишљења и веровања? Ако постоје такве истине, како их можемо сазнати? Може ли се кохерентно порећи да је било које морално мишљење боље од било којег другог? И да ли неко једноставно може да окрене леђа моралу и, ако јесте,

шта би то подразумевало? Метаетика је проучавање ових и сродних питања. За разлику од практичара „нормативне етике“, метаетичар не мора да заузима став о томе шта било ко може, или би требало да чини или му је забрањено да ради, или о томе шта је морално исправно или погрешно. Њих радије занима како морални језик и морална мисао функционишу, без обзира на садржај нечијег скупа моралних уверења или шта њихова пракса износи. Евидентан је кохерентан и позитиван аргумент за постојање моралног знања који би био убедљив у односу на могућност да је морал и природни феномен и људски изум. Претпоставка је да ништа није стварно добро или лоше, обавезно или забрањено, и да не постоји нешто као морално разумевање или морално знање. Постоји тенденција да се морално знање повећава када му се не постављају препреке и идеја да је морално испитивање усмерено на откривање моралних истина.

Квалитети доброте и зла не могу бити својствени ниједној мети моралне процене, па чак и ако њихове парафразе у смислу свиђања и недопадања обухватају нешто од значења. Људи схватају да потичу из дугог низа предака који су преживели и репродуковали се јер су им њихова веровања и жеље омогућиле да успешније пронађу оно што им је потребно и избегну опасности.

1.1. Размишљања Пола Тилиха о злу

Било је много покушаја да се религиозна вера, посвећеност и језик учине имуним на критику и да се обични и научни концепти доказа учине ирелевантним. Смисао таквих покушаја је да се избегну уобичајене критике историјске религије, проблеми које поставља виша критика, сукоби са науком и епистемичке расправе о адекватним доказима. Неким религиозним људима се чинило да ова тактика има примену на проблем зла, иако су други сматрали да иако је позиција уопште исправна, она нема примену на проблем зла. Тврдња је да ова позиција не само да нема примену на проблем зла, већ је уопштено неуверљива и да, стога, не само да је тешкоћа са злом добар разлог за одбацивање религије, већ и да традиционална критика, за све што ова позиција показује напротив, такође представљају добре разлоге за такво одбијање. Према Барту, целокупна рационална теологија не само да је бескорисна, већ показује грешну природу оних који јој се препуштају. Бескорисно је зато што су рационални аргументи ирелевантни за праву основу веровања и погубни јер импликацијом признаје легитимност традиционалних, рационалних критика историјског хришћанства. Рационална теологија у свим аспектима је грешна јер ставља људски разум изнад откривења. То је грех интелектуалног поноса (Madden, 1967).

Тилих представља анксиозност као примарну модерну психолошку епидемију која је резултат губитка смисла живота. Он наводи храброст као

противотров. Храброст је снага да се потврди сопствени живот упркос чињеници да ће се живот неизбежно завршити, да се може чинити да нема сврхе и да су људи предодређени да носе велики терет кривице што нису савршени или „прихватљиви“ у својим сопственим очима. Тилих разматра храброст у погледу снаге, мудрости, самопотврђивања и самог постојања, ослањајући се на Платона и Аквинског, стоике, Спинозу и Ничеа. Тилих схвата храброст као укореењену у структури бића. „Храброст бити“, конкретно, је борба против сукобљених елемената по његово биће и постојање. То је потврда нечије суштинске природе, а њена анализа мора претходити разумевању атрибута као што су вера, мудрост и радост. Афирмација сопственог бића укључује прихватање своје коначности и неизбежног небића; храброст да се буде узима у себе стрепњу смрти.

Тилих следи онтологију анксиозности, почевши од анализе небића, препознајући га као неопходну равнотежу за истраживање бића. Небиће је исто део бића, као што је уништење део креације. Небиће тежи бићу када тескоба тежи да постане страх, јер се страх може сусрести храброшћу. Тилих ту разликује три типа анксиозности: анксиозност судбине и смрти (онтолошка); оно о празнини и губитку смисла (духовно); и то кривице и осуде (моралне). Тилих разматра ове облике егзистенцијалне анксиозности као реалности у индивидуалистичком животу, затим са њиховим друштвеним пројекцијама у посебним етапама западне историје. Тилих сматра да су три врсте анксиозности приметне у етапама западне историје. На крају древне цивилизације онтичка анксиозност је преовлађујућа, на крају средњег века морална анксиозност, а на крају модерног периода духовна анксиозност.

Постоји и неегзистенцијална анксиозност, резултат контингентних искустава у људском животу. Храброст не отклања ову анксиозност већ је прихвата признајући је, потврђујући се упркос стрепњи небића, бесмисла и кривице. Неуротична анксиозност, попут прекомерног фанатизма који избегава потпуну конфронтацију са бесмисленошћу постојања, је начин избегавања небића избегавањем бића. Тилих разматра колективистичке и полуколективистичке историјске манифестације као што су феудална друштва средњег века, нео-колективистичке манифестације као што су фашизам, нацизам и комунизам и демократски конформизам Америке, те њену везу са идејом сталног напретка у таквим специфично америчким философијама као што су: процесна филозофија, етика раста, прогресивно образовање и крсташка демократија. Интеракција друштва са верским ауторитетима или трендовима (као што су римска црква, пијетизам и методизам) често одређују фреквенцију тескобе, кривице и осуде. После просветитељства, храброст бити је храброст да се следи разум и да се пркоси ирационалном ауторитету. Уз помоћ разума храброст се афирмише као преображавајућа стварност и храбрим деловањем побеђује претњу бесмисла.

Тилих открива егзистенцијализам као најрадикалнији облик храбрости да се буде и уводи свој добро познати појам храбрости да се прихвати прихватање. Он представља религију као област у којој се може приступити моћи постојања, а самим тим и храбрости да се буде, посебно у мистицизму. Храброст самопоуздања потиче од божанског опроштаја, што олакшава да се она прими упркос томе што је неприхватљива. Нису добри, мудри или побожни они који добијају храброст да прихвате прихватање, већ они којима недостају сви ови квалитети и који су свесни да су неприхватљиви. То је у бити став и дефиниција хришћанског смирења по благодари.

У приступању прихватању љубави према себи изван себе, побеђује се анксиозност кривице и осуде. Ово може бити моћније од мистицизма јер је победа над страхом од кривице савладавање стрепње судбине. Обоје захтева веру, стање захваћености снагом бивствовања. Тилих инсистира да вера може коегзистирати са сумњом и очајем. Очај и сумња су неопходна оруђа вере и самопотврђивања. Храброст очаја узима очај (у себе) и одупире се радикалној претњи небића храброшћу да будемо као сами. Храброст бити укореењена је у Богу који се појављује када је Бог нестао у стрепњи сумње. Пошто је храброст онтолошки услов постојања, она указује на природу самог бића (Tillich, 2000).

Храброст захтева гледање даље до самог бића које превазилази поделу, гледање преко своје ограничености. Храброст је поменута вера да је неко прихватљив чак и пред лицем неприхватљивости. Тилих то назива апсолутном вером. Суочени са великим понором бесмисла, Тилих предлаже да се суочимо са одлуком између храбрости и очаја и да изаберемо храброст, односно да живимо на смислен начин упркос несигурности (Tillich, 2000).

Наглашава се да фундаментализам не успева да успостави контакт са садашњом ситуацијом и има демонске црте. Теологија није ни проповед ни саветовање; популарност фундаментализма не подразумева његову доброту. Ситуација на коју теологија мора да одговори јесте укупност човекове стваралачке самоегзегезе у специфичном периоду.

Киригматска теологија је везана у одређеној мери за фундаментализам али и православље. Лутер и Барт су желели да поново открију вечну поруку унутар Библије и традиције, превазилазећи концепт *sole scripturae* и механичког тумачења Библије. Наш крајњи циљ и предмет бриге је оно што одређује наше биће или небиће. Теолошки су само они искази који се баве својим објектом у мери у којој он за нас може постати питање бића или небића. Човек је бескрајно забринут за вечност којој припада. Данас човек своју актуелну ситуацију доживљава у смислу поремећаја, сукоба, анархије, бесмисла и очаја у свим областима постојања. Реч је о стварности у којој се би се превазишла ограниченост нашег постојања и задобијање обожења и вечног смисла.

2. Холокауст у контексту теодицеје

Ослобађање Европе од нацистичке тираније открио је незамисливу изопаченост нацистичког зла које је од Другог светског рата учинило морални сукоб за разлику од било којег другог. Већина концентрационих логора створена је пре почетка рата за интернирање политичких затвореника, криминалаца и других појединаца које је нацистичка идеологија сматрала „непожељним“ (хомосексуалци, инвалиди, Роми, Јевреји). Шест од ових концентрационих логора је током рата претворено у логоре за истребљење где су Јевреји, који су насилно депортовани широм нацистички окупираних Европе, убијани или у гасним коморама, радом робова или изгладњавањем и страшним малтретирањем. Када су војници ушли у Дахау 1945. године, наишли су на ужасне сцене затвореника који пате од екстремне неухрањености, садистичких медицинских експеримената, исцрпљености од ропског рада и мучења. У злогласном нацистичком концентрационом логору у Аушвицу (који се налази у Пољској), ослободилачке руске трупе су јануара 1945. откриле гомиле људског пепела, хрпе људских лешева, складишта пуна накита, обуће и других личних ствари које су одузете од затвореника по њиховом доласку, као и бараке пуне умирућих затвореника, од којих многи неће преживети ослобођење или ће до краја живота трпети психичке и физичке патње. Процењује се да је у Аушвицу убијено 1,1 милиона људи.

Нацистички геноцид над јеврејским становништвом (заједно са масовним убиствима Срба, Рома, политичких затвореника и такозваних „дегенерисаних“ елемената) представља један од најгнуснијих дела колективног и намерног зла у људској историји. Нацистички режим је означио као „коначно решење јеврејског питања“ убиство 6 милиона Јевреја које је укључивало депортацију, дехуманизацију и уништење. У комбинацији са смрћу руских цивила, европских Рома и ратних заробљеника, нацистички режим је убио 11 милиона цивила. Ово масовно организовано убиство без преседана захтевало је огромну мобилизацију индустријских ресурса, имплицитно друштвено прихватање или равнодушност, ефикасност транспортних мрежа, грубу војну моћ и отровну идеологију мржње. Безобзирно убијање Јевреја није се дешавало само у одређеним концентрационим логорима. У ствари, већина јеврејских жртава нацистичког насиља убијена је у градовима и селима, у шумама и пољима, сакупљена за масовно клање (као код масакра у Баби Јару, где су немачки војници убили 100.000 јеврејских мушкараца, жена и деце у великој гудури у Кијеву, Украјина), или су их ловили специјалне групе елитних немачких војника, или их убијале обичне јединице немачке војске, или Вермахта итд. Међутим, нацистички геноцид

над европским Јеврејима није био само убијање. Намеравао је да се уништи сва негерманска, типично јеврејска или словенска култура, наслеђе и религија.

У Библији, суочавање са питањем зла је централно за разумевање места људских бића у свету који је створио Бог који воли. У филозофским и књижевним делима од просветитељства суочавање са питањем зла показало се централним за разумевање места људских бића у свету обликованом људским разумом и вођеном поверењем човечанства у историјски морални напредак. Обе традиције, јудео-хришћанско наслеђе које је доминирало европским мишљењем до 18. века и самопроглашена модерност просветитељства, нудиле су интелектуалне ресурсе који су се бавили питањем зла. Обе традиције су пружале начине да се схвати људска склоност чињењу зверстава над људским бићима. Са историјски незабележеном моралном катастрофом Холокауста, ови интелектуални и етички одговори на зло достигли су тачку врхунца. Као што је немачко-јеврејска филозофкиња Хана Арент приметила 1945. године да ће проблем зла бити основно питање послератног интелектуалног живота у Европи. Интелектуално суочавање са злом и Холокаустом штити од похотне опсесије зверством (оно што би се могло назвати порнографијом зла), и кичификације зла са такозваним нацистичким кичем и његове естетске фасцинације изгледом нацизма у популарној култури.

Француски филозоф Жан-Франсоа Лиотар окарактерисао је Холокауст као интелектуални, морални и историјски „земљотрес“ (Lyotard, 2007). Холокауст је уништио не само људска бића, њихову културу и њихов свет, такође је уништио интелектуалне „мерне инструменте“ који би нам омогућили да схватимо његово зло, као и моралне капацитете за одговор на његово зло. Оно по чему се Холокауст разликује од других моралних злочина не може се компаративно измерити у смислу интензитета насиља, броја смртних случајева, начина убијања или размера догађаја – иако ови фактори значајно доприносе величини Холокауста како је опширно проучавају историчари. Лиотарова поента је да оно што разликује Холокауст јесте то како доводи у питање могућност самог интелектуалног одговора. Основни појмови као што су одговорност, кривица, мотивација и намера, као и основни капацитети одговора на зло, као што су туговање, праштање, сећање и кажњавање, суштински су доведени у питање на начин који позива на нове начине размишљања о злу и одговора на зло.

Начин на који размишљамо о злу – наше разумевање зла – мора се састојати од скупа основних разлика: жртва зла и морална штета (особа која трпи физичку и моралну повреду); носилац зла (појединац, група, култура, друштво); намера и мотивација за чињење зла против другог; вредности које злим чином нарушава, укључујући и достојанство људских бића; обим и степен патње и насиља. Поред таквих елемената који формирају нашу

концепцију зла, начин на који разумемо зло мора се односити и на наше способности да одговоримо на зло: казна, сећање, помирење, опроштење и туговање. Питање зла није само интелектуално питање разумевања; наше разумевање зла је део наше одговорности да се помиremo са злом и његовим последицама. Начин на који разумемо зло мора такође узети у обзир наративе о злу у којима се ко, шта, где, како и зашто зла (као и наши одговори на зло) дају значење унутар ширег хоризонта места људског постојања, у свету. У суштини, желимо да разумемо да ли људско постојање уопште има смисла у присуству зла.

Филозофи као што су Арент и Лиотар су тврдили да је Холокауст представљао фундаментални слом у нашим устаљеним схватањима зла („мерни инструменти“). У западној традицији можемо идентификовати, уопштено говорећи, два доминантна начина размишљања о злу: религиозни и секуларни. Ове различите традиције су разумљиво вишеструке. Они ипак имају јасне контуре у свом разумевању зла. Оба ова начина размишљања о злу (тј. ова два сета мерних инструмената) више нису деловала применљиво на зло Холокауста, што је изазвало њихово поновно калибрисање и поновно размишљање. У библијској традицији, зло је концептуализовано на више начина. Основна идеја у библијској традицији је да зло треба посматрати или као казну или као проверу вере од стране Бога. У Књизи о Јову, побожни и праведни Јов је жртва низа зала која доводе у питање његову веру у Бога. Богу се обраћа „оптуђитељ“ или „противник“ (који се обично назива „Сатана“) да испита Јовову веру. „Сотона“ предлаже да је Јов побожан, веран и праведан само зато што га је Бог благословио породицом, богатством и благостањем. Бог дозвољава да се уништи све што Јов сматра драгоценим у животу: његова жена, деца, усеви, његова стока. У очају због тога што је изгубио све што му је драго, четири пријатеља долазе да понуде различита објашњења зашто би Бог дозволио да Јов буде жртва таквог неублаженог зла. Јов се не мири са својом патњом и злом захваљујући различитим објашњењима које нуде његови пријатељи. Остаје неутешан и неразумљив. Бог је тада „одговорио Јова из вихора“ и открио чудесни божански поредак универзума. Бог не одговара на Јовово питање „зашто?“ али изгледа да индиректно одговара проглашавањем да је „шта год је под целим небом моје“ и стога, имплицирано, да је зло помирљиво са божанским поретком света. Као одговор, Јов признаје сопствену неспособност да разуме „ствари изван мене које нисам знао“. Не разуме „зашто?“ али ипак разуме Божију силу и тако истрајава у својој вери у Бога.

Књига о Јову дубоко је обликовала јудео-хришћанско размишљање о злу и створила основу за каснији развој онога што се назива теодицеја. Како зло може постојати у свету који је створио свемоћни, свезнајући Бог који воли? Ако су људска бића, према наративу Постања, створена на Божју слику,

зашто би Бог створио људска бића способна да чине зло? Да ли се зло које су починила људска бића одражава на Бога? Теодицеја је став да Бог није директно одговоран за присуство зла у свету. То је гледиште које потврђује Божје стварање света у коме постоји зло. Као што је симболизовано у наративу о Адаму и Еви, људска бића су унела зло у свет. Бог је људима дао слободну вољу, а тиме и одговорност за њихове одлуке. Бити слободан значи ризиковати да урадимо оно што није у реду. Често смо заведени или у искушењу да урадимо оно што не би требало да радимо, као што је случај са Адамовим и Евиним судбоносним кушањем забрањеног воћа. По овом гледишту, зло се сматра лишењем добра; зло као такво не постоји нити би људско биће свесно чинило зло. Чинимо зло ако не знамо шта је добро. Овом разумевању зла је додан став да оно што ми људска бића доживљавамо као зло – патња, морална повреда, смрт – има место и значај у божанском наративу где такво зло бива откупљено и кажњено од Бога. Као и код Јова, иако не можемо одговорити „зашто?“ морамо веровати – имати веру – у божанску правду. Овај утицајни поглед на теодицеју у јудео-хришћанској традицији стајао је у супротности са преовлађујућим погледом у античком свету, популарном у време настанка хришћанства, познатом као манихејство (религија заснована на учењу персијског пророка Манија). Са овог становишта, свет се схвата као позорница за бескрајни космички сукоб између две божанске силе: добра и зла. Зло није лишеност бића, већ има своје самостално постојање, нити је зло помирљиво са добротом Божијом. Добро и зло, насупрот божанским моћима, су закључани у сукобу. Зло је туђа и недокучива сила над којом нема могућности земаљског тријумфа (Lyotard, 2007).

Холокауст је изазвао дубоку дебату међу мислиоцима о односу између Бога и јеврејског народа. Може ли се и даље веровати у Бога после Холокауста? Како је Бог могао дозволити да народ трпи такво зло? Да ли Бог још увек постоји? Једни предлажу да је Бог „заћутао“ у модерном свету и напустио свет (Susman). Бог више не говори свету и више се не може наћи у свету; „Помрачење Бога“ из света у 20. веку и Божије ћутање у Холокаусту. Други питању да Бог напушта јеврејски народ и како помирити зло Холокауста са заветом јеврејског народа са Богом предлажу идеју да Бог трпи зло које су људска бића починила једни против других (Hans Jonas). Уместо да Јов тражи Божје оправдање, ми људи морамо да тражимо од Бога опроштење и искупљење за неизрециво зло које смо унели у стварање. Наше зло трпи и Бог кроз наше скрнављење света који нам је од Бога поверен. Овај нагласак на патњи и одговорности налази се на другачији начин у размишљању француско-литванског филозофа Емануела Левинаса (чију су породицу убиле нацистичке трупе у Литванији). Левинас у својим цртама категорички одбацује сваку теодицеју зла. Зло Холокауста је несамерљиво са било којим смислом или рационалношћу. Међутим, „вишак“ зла подстиче

људска бића да безусловно постану одговорни за сву људску патњу. Свако од нас је појединачно одговоран за добробит других. Оно што зло открива јесте безусловна одговорност која дефинише нашу људскост (Hayes, 2017).

Секуларно схватање зла постало је доминантан референтни оквир за размишљање о злу након просветитељства. Просветитељство је увело нови начин размишљања о злу који више није постављао питање зла у религиозни оквир и уместо тога се фокусирао на људску мотивацију и диспензацију зла. Две повезане идеје чине основу просветитељског приступа злу. Прво, зло настаје из незнања о томе шта је добро. Нико свесно не чини зло. Зла дела се врше на основу погрешне намере, погрешног појма шта је добро или моралног слепила. Друго, зло је мотивисано себичношћу. За немачког филозофа Канта, који је развио основни оквир за оно што се често назива концептом „моралног зла“, када делујем из сопственог интереса против онога што треба да урадим, не поштујем себе као моралног (као особа која треба да изабере да чини оно што је исправно) као и достојанство других људских бића као моралних чинилаца. Радикалније гледиште о добру и злу које се развило и које се често повезивало са немачким филозофом Ничеом је идеја да су добро и зло вредносни судови који изражавају разлике у моћи. Не постоји, строго говорећи, ништа добро или зло. Постоји тежња за моћи заснована на афирмацији сопствене снаге и интереса. „Зло“ је оно што они који негодују због губитка називају победницима, док „добрим“ сами себе називају победници. У питању је себична подлога „воље за моћ“ (Dearey, 2014).

Арент тврди да се „радикално зло“ Холокауста не може разумети у смислу мотивације „себичности“, примитивног необузданог нагона за моћи, садизма или психопатолошки. Иако су се ови елементи на неком нивоу удружили, њена тврдња је да је то била „нормалност“ или „баналност“ начина на који је нацистички режим одржавао своје зло. Током рата, Ајхман је имао важну бирократску функцију управљања депортацијом Јевреја у концентрационе логоре. За разлику од фанатичних нациста попут Хитлера и Химлера или војника који су убијали Јевреје, Ајхман никада није убио никога, нити се чинило да дели степен наглашене мржње према Јеврејима. Нацистички тоталитаризам је, за Арент, експлодирао стандарде моралног расуђивања и прекинуо континуитет историје, који након тога неки сматрају постмодерним.

У нацистичком злу има нечег монструозно баналног, и превише људског. Може ли човек да чини зверства, а да није мотивисан монструозним намерама? Може ли се зло чинити непромишљено? За Арент, оно што је карактерисало зло у холокаусту био је „нерефлексиван“ и „немислећи“ квалитет у моралном смислу: појединци попут Ајхмана следили су правила, послушали наредбе и разумели себе као доприносе „већем добру“ без икаквог моралног преиспитивања. Како она примећује, „Ајхманово зло није била глупост, већ радознала, сасвим аутентична неспособност размишљања“.

Ова неспособност размишљања не би била одржива, међутим, да није било нормализације (или „баналности“) зла као моралног колапса немачког друштва, који је омогућио људима да себе доживљавају као обичне и исправне у неморалном и далеко од обичног света.

Овај услов за Арент је посебно закомпликовао питање одговорности и казне. Да ли су сви Немци одговорни за зла нацизма? Да ли су одговорни само лидери? Како неко може сматрати особу одговорном када није у стању да призна своју одговорност и кривицу, а камоли да изрази кајање и жаљење? Током суђења Ајхману, Арент је поставила питање да ли постоји логика да се нациста доведе пред суд. Може ли нациста бити изведен пред лице правде, као што је организовано на Нирнбершком процесу после Другог светског рата? Арент је сматрала да су нацистички злочини „експлодирани границе закона“, као и значење казне. Да ли је вешање Ајхмана (осуђен је на смрт 1962. године где је изјавио „Морао сам да поштујем законе рата и своју заставу“) било адекватно дивљаштву зла које је овековечио? Арент није директно одбацила легитимитет судског суђења и казне. Карл Јасперс, међутим, тврдио је да постоји здрава логика да се нацистички злочинци приведу правди и снажно је тврдио да је сваки Немац који је учествовао у нацистичком злу против човечности био морално крив и одговоран.

Арент и други мислиоци као што је Лиотар сматрали су да жестоки антисемитизам у нацистичкој идеологији расне надмоћи представља фундаментално другачији облик зла као што је „дехуманизација“. За разлику од дехуманизације кроз економску експлоатацију и ропство или дехуманизације кроз друштвену и политичку искљученост, важна критичка етапа дехуманизације Јевреја под нацистичким режимом била је уништење Јевреја као правног лица. Јеврејима су одузета правна заштита и једнака права пред законом. Овим укидањем грађанских и правних права, Јевреји су стављени у простор ван закона (националног и међународног); депортација није била само физичка већ и симболична. Концентрациони логор је служио као место ван закона где су Јевреји били изложени неограниченом насиљу државе: мучењу, злостављању, гладовању, убиству. По мишљењу Арентове, нацистички геноцид је настојао да уништи концепт човека као таквог – људскости Јевреја. Историјски гледано, антисемитизам нацистичке идеологије је делио многе карактеристике са укоренењем антијудаизмом европске културе и хришћанства који сежу до средњег века. Међутим, оно што разликује нацистички антисемитизам је то што он замењује праксу хришћанског прогона Јевреја идеолошким истребљењем Јевреја.

Овај императив истребљења неодвојив је од нацистичке идеологије и мита о расној надмоћи (чији се преседани могу наћи код колонијализма). Истребљење Јевреја није имало „економске сврхе“. Није имала динамику „убијања да би се стекла или поседовала“ или „чинио насиље да би се

покорила“; то није „цивилизаторска мисија“ као код мита о европској колонијализацији или „мисија обраћења“, као код хришћанског прогона Јевреја. Императив нацистичке мржње био је усредсређен на „убиј да би био“, односно: истребљење Јевреја као услов за остварење фантазије немачке „чистоте“ и надмоћи као нације. Нацистичко зло се састојало у томе да људска бића учини „сувишним“.

Како је тврдио француски филозоф Владимир Јанкелевич, Јевреји су били мета уништења не због тога шта јесу, већ због чињенице да јесу; постојање Јевреја као таквих нацисти су сматрали „злим“, а не због било чега што су чинили или поседовали. Отуда потреба да се измисли мрежа параноичних завера „јеврејских интрига“ како би се установио замишљен злочин јеврејског народа над Немцима како би се легитимисало истребљење јеврејског народа од стране нациста. Ова машта о жртвама од стране нациста повезана је са фантазијом о божанској свемоћи: за појединца или нацију која жели да постане свемоћна попут бога, „не постоји разлог зашто би људи у множини уопште постојали“.

Тоталитарне институције, идеологије угњетавања и надмоћи и структурално насиље су облици културне и друштвене пошасте. Морамо да признамо реалност зла и сукоб између добра и зла као темељну и бескрајну драму историје и људског стања. Занимљиво је приметити да је Арентова, тражећи другачији начин размишљања о злу, метафорички упоредила нацистичко зло са „гљивицом“ која се шири и шири. У жељи да избегнемо романтичну представу сатанског зла као силе која нас напада споља, као и представу о моралном злу које је укорењено у себичности и нарцизму, ова метафора се може читати као сугерисање да се зло шири попут вирусне заразе. Он инфицира друштво и појединце и стога се не може локализовати на једну особу, одређену групу или институцију. Не морају да нестану само нацистичке акције, већ и нацистички начин размишљања, и његово плодно тло: језик нацизма. За разлику од Херлинга који је користио метафору зла као куге да поново успостави манихејски поглед, Арент користи упоредиву метафору зла као гљиве да позове на критичку и неуморну будност баналности зла, начина на који говоримо и размишљајте без размишљања, тако да смо охрабрени да се непрестано суочавамо са фундаменталним питањем зла зарад онога што она назива љубављу према свету (Arendt, 2006).

Хегелова филозофија права не додељује моралну категорију злу. Слободна воља неизбежно узрокује зло. О томе говори и Маркс у Капиталу као о слепој анархији капитализма. Морамо бити спремни редефинисати добро и зло. Слобода воље је та која одређује последицу. Владета Јеротић се бавио демонологијом. Треба препознати прво свој грех када чиниш зло другом човеку. Добро и зло трче заједно. У својим иступима и предавањима је истицао да сви људи на свету имају у себи неку представу о добру и злу.

Филозофија се завршава Другим светским ратом у том контексту, а неки су попут Витгенштајна сматрали да су рат и Холокауст довели у питање класичне филозофске претпоставке о људској природи, моралу и рационалности. Елиезер Берковиц, Јеврејин рођен у Румунији, у књизи „Вера после Холокауста“ говори о „Богу сапатнику“ и о тешко објашњивој патњи Холокауста. Он се ту реферише на оригиналне термине редеофинисања необјашњиве патње терминима „метафизичким“ варварством и не само нељудским него „сатанским“ злом (Јеротић, 2019.) Зато су, поред будности, свест и савест о томе да се не само наука него и људско биће и постојање доводи у питање попуштањем злу од егзистенцијалне битности.

Литература

- Allison, H. (2013). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals – A Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Penguin.
- Dearey, M. (2014). *Radical Freedom, Radical Evil? Kant's Theory of Evil and the Failure of Theodicy*. In: *Making Sense of Evil. Critical Criminological Perspectives*. Palgrave Macmillan, London.
- Hayes, P. (2017). *Why? Explaining the Holocaust*. W. W. Norton & Company.
- Lawrence, J. (2004). *Schelling's Metaphysics of Evil*. Wiltshire: Continuum.
- Lyotard, J.-F. (2007). *The differend: Phrases in dispute* (седмо издање). University of Minnesota Press.
- Staten, H. (2005). *Radical Evil' Revived: Hitler, Kant, Luther, NeoLacanian*. USA: Indiana University Press.
- Wood, A. (2010). *Kant and the Intelligibility of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Јеротић, В. (2019). *О злу и ђаволу*. Задужбина Владете Јеротића Арс Либри.
- Лајбниц, Г.В. (2019). *Теодицеја: огледи о божјој доброти, човековој слободи и пореку зла*. Београд. Цакумпакум.
- King, J.T. (1971). *The meta-ethical dimension of the problem of evil*. J Value Inquiry 5.
- Chernikov, D. (2024). *Secrets of Metaethics: Within Good and Evil*. Akron, Ohio: Dmitry Chernikov.
- Обрадовић, А. (2022). Изградња етике као научне дисциплине – савремена мета-етика. *Есеји, А приори*, Год. 2, Бр. 1.
- Madden, E. H., Hare, P. H. (1967). On the Difficulty of Evading the Problem of Evil. *Philosophy and Phenomenological Research*, 28 (1).
- Tillich, P. (2000). *The Courage to Be*. Second Edition. New Haven, Yale University.