

SMRT U SUVREMENOJ FILOZOFIJI (Iskustvo smrti u civilizaciji metafizičkog individualizma)

Franjo Zenko, Zagreb

Sažetak

Obzor u kojemu se u suvremenoj filozofiji promišlja umiranje i smrt jest ontoantropološki individualizam. On je inspiracijski izvor i metafizički temelj novovjeke zapadnjačke civilizacije s osebnom senzibilnošću za egzistencijalne probleme čovjekova individualnog postojanja. Nakon uvodnih poglavlja u kojima se promišlja neutraliziranje besmislenosti umiranja i smrti u 'samorazumljivim' kozmičkim i prirodnim zakonitostima nastajanja i nestajanja svega što jest, te reflektira iskustvo smrti u političko-državnoj zajednici kao 'drugom kozmosu', razmatra se smrt u obzoru probuđene i oslobođene individualnosti i egzistencijalne hermeneutike, inspirirane fundamentalnom ontologijom, kako je zasnovana u Heideggerovu djelu "Bitak i vrijeme". Razmatranje o smrti u suvremenoj filozofiji završava u znaku pitanja: je li zapadnjačka civilizacija, utemeljena na metafizičkom individualizmu, civilizacija smrti ili civilizacija života?

Uvod

U svojoj knjizi *Metaphysik und Tod (Metafizika i smrt)* Eugen Fink piše: "Filozofiranje je jedan pokušaj - pokušaj jednog konačnog samorazumijevanja čovjeka, koje se tiče njegova prosječno-svakodnevnog života kao i 'graničnih situacija' besmislenog jednog življenja bez lomova kao i očajno-zdvajajućih pitanja. Mišljenje mora misliti čak i ljudsku nemisaonost. Kako je moguće živjeti, radosno živjeti uronjen u dan, ako se velika, tamna sjena uništenja stere nad našim putom i pred urom posljednje, strašne istine kada se raspadaju svi stavovi. I kako je moguće misliti u sjeni smrti?"³ Ovdje pitamo: kako je moguće u sjeni smrti misliti o samoj smrti?

Odmah da kažemo: vrlo teško i vrlo škrtu. Vidljivo je to iz činjenice na koju upozorava Robert G. Olson u svom filozofskom

3 *Metaphysik und Tod*, Stuttgart 1969, str. 199.

enciklopedijskom članku o smrti.⁴ Premda nema velikog filozofa koji se nije dotaknuo problema smrti, konstatirajmo najprije s Olsonom da je vrlo mali broj filozofa koji su smrt obradili u jednom sustavnom djelu. Nije ovo mjesto za potanje analize pojedinih filozofskih djela o smrti. Kao uvod u ovaj multidisciplinarni razgovor o smrti naznačimo samo temeljne obzore filozofijskog promišljanja fenomena umiranja i smrti. Od samih početaka filozofije ti se obzori obnavljaju u svojim varijacijama sve do u našu suvremenost s osebujnim naglascima. Naznačimo ukratko te obzore s njihovim promjenljivim naglascima u sljedećim tematskim točkama: misaono neutraliziranje besmislenosti umiranja i smrti u 'samorazumljivim' kozmičkim i prirodnim zakonitostima; promišljanje iskustva umiranja i smrti u političko-državnoj zajednici kao drugom kozmosu; specifična senzibilnost za fenomen smrt u obzoru probuđene i oslobođene individualnosti; egzistencijalna hermeneutika smrti u obzoru fundamentalne ontologije; civilizacija smrti ili civilizacija života i zaključak.

1. MISAONO NEUTRALIZIRANJE BESMISLENOSTI UMIRANJA I SMRTI U SAMORAZUMLJIVIM KOZMIČKIM I PRIRODNIM ZAKONITOSTIMA

Misaono neizdrživa besmislenost smrti kompenzirala se i do danas se kompenzira shvaćanjem makrokozmičke mijene cikličkoga ponavljanja i vraćanja 'jednog te istog' kao činjenice bez saznatljivog posljednjeg uzroka. Pri tome je, kao što je to dokumentirano u fragmentima i sentencijama u prastarih mudraca, smjenjivanje života i smrti samo jedan od zatvorenih dvotaktnih kozmičkih ritmova nastajanja i nestajanja. U obzoru jednoga prizemnijeg, naturalističkoznanstvenog razumijevanja smrti kao prirodno nužnog rastvaranja svakog složenog tijela, posebno živog organizma, tražit će se mudar stav spram smrti. Ne treba, reći će se, popuštati bolećivim osjećajima i nerazumnim težnjama prema nemogućoj besmrtnosti, nego u životnoj vedrini, uz udovoljavanje svim porivima u mjeri u kojoj nas to usređuje, prihvatiti prirodni

⁴ "Death". *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, (Editor Paul Edwards), New York 1967, str. 307.

zakon rađanja i umiranja. Taj vječno prisutni, više neposredno življeni nego reflektirani, zdravorazumski ili, kako bi fenomenolozi rekli, prirodnonaivni stav najčešće je bio i ostao, ne samo zbog svoje simpatične demokritsko-epikurovske misaone jednostavnosti, nego ponajprije lakog uljuljivanja u samodopadljivu samorazumljivost i samozadovoljnu prihvatljivost svega što jest i kako jest, najozbiljnija barijera misaonom izazovu umiranja i smrti. U suvremenoj verziji tu barijeru susrećemo u sporom ili nikakvom prihvaćanju novog-starog holističkog pristupa temeljnim pitanjima života i smrti, unatoč smrtonosno prijetećeg progresivnog narušavanja one ravnoteže geosolarnih sila u kojima se stvaraju ovi zemljani oblici života, uključujući nas, dvonožne sisavce koji možemo misliti i slobodno htjeti.

2. TIPOVI PROMIŠLJANJA UMIRANJA I SMRTI U POLITIČKOJ, DRŽAVNOJ ZAJEDNICI KAO DRUGOM KOZMOSU

Drugi i drukčiji tip promišljanja smrti jest ne više u kozmičkom i prirodnom, nego društvenom i političkom obzoru. Kao rani simboli individualističkih, štoviše, rekao bi Emmanuel Mounier, personalističkih oenergičkih, i utoliko vječno suvremenih suočenja sa smrću, jesu Sokratovo odbijanje bijega i prihvaćanje smrti na koju su ga osudili njegovi sugrađani, čuvari i provoditelji državnih, staroatenskih zakona, smatrajući Sokratov strastveni angažman na kritičko misaonom oslobađanju i moralnom izgrađivanju autonomnih osoba kod mladeži ugrožavanjem države. U isti red ide primjer Antigone, koja prkosi totalitarnim nalogima strica tiranina da ne pokopa mrtvog brata po drevnim i svetim zakonima kako se javnim iskazivanjem posljednje počasti pobunjeniku ne bi zaraza pobune protiv tiranstva neukrotivo dalje širila te time ugrozila i čak srušila državni kozmos.

Od tih davnih političkih smrti Sokrata i Antigone, koje su postale egzemplarnima u sveeuropskom političkom iskustvu, unutrašnja srođenost smrti s državnim razlogom postala je, i do danas ostala, konsupstancijalnim elementom političke egzistencije. Postavši ona drugim kozmosom zauzimanjem mjesta prirode kao sveobuhvaćajuće i sveprožimajuće najopćenitije zbilje, država se

uspostavila ne samo kao legitimni monopolist nad silom i nasiljem nego i gospodar nad životom i smrću: bilo brutalno i vidljivo, bilo 'baršunasto' i nevidljivo. Naše političke smrti iz 'državnog razloga' mlade hrvatske države u nastajanju opiru se još radikalnom, tj. filozofijskom promišljanju čak u prvom koraku: promišljanju razloga tog opiranja. Što je po srijedi: općeniti, stoga samorazumljivi državni razlog čiju je samorazumljivost nepotrebno propitivati? Da li na taj način upitnost naših političkih smrti i mi ne neutraliziramo njihovom gotovo kozmičkom, prirodnom nužnošću? Nismo li onda i mi u nekoj vrsti arhajskog doba, kada su se smrti događale zbog međusobnih borbi bogova, koje su za smrtnike bile ne samo neprozirne i nerazumljive nego i tabuizirane tako da svakom pokušaju njihova propitivanja, dakle detabuiziranja, prijeti smrt? Ne upućuje li to na činjenicu kako i mi svoju mladu hrvatsku državu shvaćamo na način drugog kozmosa, druge prirode i sve što se događa u ime nje događa se po kozmičkim, prirodnim zakonima? Ima li volje da svoju državu dekozmozologiziramo? Ili smo daleko od te pomisli jer bi joj kao dekozmozologiziranoj odmah zaprijetila smrt? Ne samo hrvatskoj državi nego i našoj vlastitoj, hrvatskoj političkoj egzistenciji?

Osebujni tip nesuočavanja s političkim smrtima jest abdiciranje od političke egzistencije koju onečišćuju vlast, sila, nasilje i smrt kao konspustancijalni elementi politike. Uz orfičkoreligiozno vjerovanje, motiv povlačenja u interni dijalog duše sa samom sobom kako bi se oslobodila od ropstva pećinskih zatočenika koji su u vlasti pričaških sjena, a time i zarobljujuće osjetilnosti i tjelesne porivnosti, motiv za radikalni misaoni involutivno idealistički put jesu i arhajske priče o političkim smrtima, patricidima, incestuoznim sudbinama, kraljevskim porijeklima državnika i političara, o njihovom gospodarenju životima i smrtima. Radikalno sustezanje od političke egzistencije koja jest energično prihvaćanje i afirmiranje svekolikih životnih sila i poriva kojima vlada ljubav i smrt, eros i thanatos, zadobilo je svoj reflektivni ishod u katarzičnoj filozofiji sustavnog pročišćavanja i u krajnjoj liniji umiranja, kojima se radikalno oslobađamo za jasno i mističkosjedinjujuće gledanje stožernih ideja istinitog, dobrog, lijepog i pravednog.

Filozofija kao umiranje nije radikalna abdikacija samo od političke egzistencije nego i od porivnodjelatnog života uopće kojim ravna Aristotelova *oreksis*, žudnja što nas kao nedovršena bića tjera da

djelovanjem, svagda u nekoj političkoj zajednici u kojoj su na djelu ljubav i smrt, postignemo svrhu postojanja, *telos*, i samim time smirenje, sreću, božanski život. Stoga umrtvljivanje, mortifikacija, jest put, ponajprije u kontemplativnom i pokorničkom monaštvu, na kojemu se oslobađa i spašava vlastita duša. Ali ne samo u monaštvu nego i u svim suptilnim, ne uvijek lako prepoznatljivim involutivnim filozofijskim strujanjima, od onih izrazito mističkih, preko kartezijskoga, kantovskoga i husserlovskoga, izvorno egologijski nastrojenog traganja za apsolutno samoočitim osobnim sigurnostima. U takvoj vrsti misaonosti, upitnosni izazovi umiranja i smrti su neutralizirani jer na neki način iznutra prožimaju intenzivno duhovno življenje u filozofiji koja nije drugo nego umiranje, kako reče Platon, priznati veliki učitelj svih tih involutivnih duhovnih i misaonih strujanja.

Posebni je i kompleksni slučaj suočavanja s umiranjem i smrću u obzoru političke egzistencije u postpoganskom vremenu koje je početno obilježeno izlaženjem progonjenoga kršćanstva iz podzemlja kao slobodne, kasnije državne ili poludržavne religije. Postupnim globalizacijskim i totalizacijskim prožimanjem svakodnevne i državopolitičke zbilje, kršćanstvo je, prema Ericu Vögelinu,⁵ nadomješteno civilnom teologijom (*civil theology*). Proces se začeo vrlo rano nakon 313., između ostaloga i time što kršćani ulaze u službe koje su svagda na ovaj ili onaj način povezane sa silom, nasiljem i smrću: ulaze u vojsku, sudstvo, postaju poreznici, visoki državni činovnici, zatim vitezovi, carevi i kraljevi. Nastaju kršćanska carstva, kršćanska kraljevstva, kršćanska društva, jednom riječju, kršćanski svijet sa svojom osebujnom razvojnom logikom i dinamikom na makro i mikro planu. Duhovna se situacija kršćanstva komplicira time što su državne, društvene pa čak i crkvene makroinstitucije kalk poganskih struktura koje su po svojoj biti, duhu i funkciji bile i ostale afirmacija i podrška snage, sile, moći, bogatstva, suprotno svemu onom mortifikacijskom, involutivno-duhovnom, kontemplativnom tipu suočavanja s umiranjem i smrću. Sada su smrt i umiranje ne više najuočljiviji, a za čovjeka najnepodnošljiviji sveopći zakon nastajanja i nestajanja, nego kazna za istočni grijeh. I kada se dogodi masovna smrt kao prilikom epidemije kuge u 14. stoljeću u

⁵ *Die politischen Religionen*. Wien 1938. i *The New Science of Politics*. Chicago, 1952.

Europi, koja je nazvana crnom smrću, javljaju se masovne javne pokorničke procesije za umilostudivanje Boga, toga strogo kaznitelja za počinjene grijeha.

Premda umiranje i smrt i dalje ostaju u vlasti Crkve, započinje stanovita poganska, nihilistička idolatrizacija smrti. Njezin najpoznatiji izraz jest ples smrti koja trijumfira nad papom i carem, nad bogatašem i siromahom, nad bludnicom i djevicom, razvratnikom i svecem. Teologizirana filozofijska misao, kao i obratno, filozoficirana teologijska misao, snažno osustavljena Aristotelovom moćnom metafizičkom ontologičkom metodom, afirmira puninu bitka bez šupljikavih pora u koje bi se moglo ugnijezditi ništavilo. Analogijom bitka u neku su ruku bivstveno sravnjeni i afirmirani najviše biće s najmanjim bićem, jer oba participiraju na istoj punini bitka. Paslika te trijumfalne ontologije jest afirmiranje ljudske realnosti što je masivno stvar čovjek kao homo faber. On vježba svoje sile uma, volje i srca u znanstvenim, gospodarskim, tehničkim pothvatima, postajući tako gospodarem zemlje, što se teologijski opravdava starozavjetnim nalogom Adamu da podvrgne sve stvoreno u svoju korist. Izvorna teocentrička biblijsko-teologijska motivacija stavljanja prirode u službu čovjeka postupno se snažnom znanstveno-eksperimentalnom učinkovitošću u ovladavanju prirodom transformira u antropocentričku motivaciju u ideji čovjekova gospodstva nad prirodom putem znanja narav kojega se otkriva kao moć. Gnostički impuls samoizbavljenja putem znanja, očitovat će se konačno i u modernoj znanosti o smrti, tanatologiji, najprije sa 'skromnom' nadom da se istraži 'samo' uzrok starenja i umiranja. S nestankom bilo kakve mogućnosti 'osmišljenja' same smrti pojedinca, javlja se kao najnoviji izraz tjeskobe pred apsolutnim ništavilom pojedinca što nastupa s njegovom smrću jest želja da se kloniranjem 'proizvede' ako ne apsolutno identično, a ono bar meni najbližije moguće biće.

3. SMRT U OBZORU PROBUĐENE I OSLOBOĐENE INDIVIDUALNOSTI

Buđenje i oslobađanje individualnosti započinje osamo svješćivanjem u renesansi i ranom novovjekovlju. Simbol je Luther, koji samo artikulira oslobođenu subjektivnost kada se buni protiv

posvjetovljenja i opoganjenja crkvenih struktura i cjelokupnoga kršćanskog svijeta. U biti, on se buni protiv ontologijske armature punine bitka pod kojom stenje ništavna, smrtna individualnost koja sebe više ne prepoznaje u ljubežljivoj općenitosti bitka i strukturama koje ju reprezentiraju, nose i promiču. Metafizički individualizam rođen s Descartesom, i metafizički subjektivizam afirmiran s Kantom izraz su borbi i borbenih komplikacija između općenitih kategorija, pojmova i masivnih struktura i pod njima stenjućih probuđenih pojedinačnih, konačnih i smrtnih individualnosti. Svemoćna dijalektika apsolutnog duha kojom se htjelo pomiriti ono posebno, individualno i ono općenito, a zapravo se energičnom ontologijom i svojevrsnom ontoteologijom afirmirala vječna i besmrtna općenitost koja se kružno obnavlja u dijalektici bitka i ništavila uz posredovanje rađanja i smrti pojedinačnoga. Sve to s jakom temeljnom Hegelovom tezom: sve što je zbiljsko je i umno, čime se na svoj način neutralizira dramatična upitnost umiranja i smrti. Ustreptale i u svojoj pobuni radikalizirane individualnosti, pojedinačne i kolektivne, progovorit će i demaskirati samoideologizacijsku ontološku kvalifikaciju nepromjenljivosti općenitih struktura. Uspon subjektivizirane individualnosti pojedinaca i grupa obilježava žilavu borbu protiv svagda određene ideologiziranom filozofijom i ideologiziranom teologijom ulaštene fasade općenitih struktura. Jednom će se to dogoditi preko Kierkegaarda, koji će sve kršćanske blažene sigurnosti minirati time što će naglasiti da je autentični život čovjeka, a pogotovo kršćanina, strepnja, strah i tjeskoba. Drugi put će se to poput lančanih eksplozija zbivati preko niza Darwin-Marx-Nietzsche-Freud i plejade socijalnih i nacionalnih revolucionara. Oni će, otkrivajući tamne strane postojanja svih živih bića, uključujući i čovjeka, tj. životne borbe vrsta, klasa, država i naroda s masovnim umiranjima i smrtima stvoriti hladni val specifičnog europskog nihilizma. Njegov zamah i njegova dubina očitovat će se naprije u kataklizmi Prvoga svjetskog rata. U njegovu nihilističkom štimungu javlja se Heideggerov energični misaoni podvig, koji će snažno obilježiti suvremenu filozofiju. On će naime specifični europski nihilizam očitati kao posljedicu zapadnoeuropske metafizike koja jest jedno određeno, ograničeno i time konačno razumijevanje bitka i čovjekova vlastita opstanka u obzoru tog razumijevanja bitka.

4. EGZISTENCIJALNA HERMENEUTIKA SMRTI U OBZORU FUNDAMENTALNO ONTOLOGIJSKOG

Za suvremenu filozofiju još uvijek je filozofijski najrelevantnije Heideggerovo promišljanje smrti u svjetlu fundamentalne ontologije, kako on naziva svoj misaoni pothvat. On znači radikalnu kritiku zapadnoeuropske metafizike, odnosno njezinih korijena u starogrčkoj ontologiji. Dvostruki je smisao te kritike. Jednom je ta kritika usmjerena na to što je od samog začetnika naovamo predmet ontologije biće kao biće, 'on he on', a ne bitak sam. U drugom smislu kritika pogađa shvaćanje bića na način stvari među stvarima, prema čijem načinu postojanja je i masivno razumijevan i način na koji biće kao biće jest, tj. na stvaran, realan način. Štoviše, na taj se način, u slučaju da se uopće doprlo do njega, i bitak sam razumijevao na način stvarno, 'realno' opstojnog, što se egzemplarno pokazivalo u povijesti dokazivanja postojanja najvišeg bića na način realne, a ne samo mišljene egzistencije. Sve je to posljedica starogrčke naivne ontologije koja se kretala u obzoru stvarosnopredmetnog postojanja kao onog koji ima najviši ontologijski rang. U tom se obzoru razumijevalo i svagda kao paradigmatički važeće najviše biće: jednom, kao priroda, na primjer u starih Grka, drugi put kao bog, na primjer u kršćanskom životnom svijetu i ozračju, treći put kao čovjek, na primjer u novovjekovnom i sada još aktualnom vremenu. Heidegger je pošao od tog stvarosnopredmetnog, naivnog i nepravog razumijevanja bitka zapadnoeuropske metafizike i pokušao se probiti do pravog, istinskog smisla bitka.

Kako, na koji način? Ne frontalno, neprimjerenom metodom tematskog opredmećivanja bitka, nego neizravno, polazeći od jedne riječi u svom materinskom, njemačkom jeziku koja najintimnije svezuje čovjeka s bitkom, naime *Da-sein*, u smislu postojanja, *Vorhandensein*, *Bestehen*, *Existenz*, posebno ljudskog postojanja.⁶ *Vorhanden* znači da mi je nešto tu pred rukama, što dolazi od starog dativa plurala, *vor Händen*, pred rukama, mi bismo rekli, pod rukama. *Da-sein* ('da' znači tu, ovdje; 'sein' znači biti, odnosno *das Sein* znači bitak) kao način ljudskog postojanja u smislu uprisutnjenog bitka, tu-bitka, znači da je čovjek privilegirano biće koje opstoji tako da već

⁶ Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, 6. izd., 1997., str. 342.

svagda nekako razumije bitak u cjelini tumačeći pritom i sebe sama. To se čovjekovo samotumačenje može očitati pomnom analizom načina svakidašnjeg čovjekova življenja, odnosno, kako Heidegger kaže, analizom *Da-sein*, ili egzistencijalnom analitikom prosječne svakodnevnosti. Prvi rezultat te analize jest da čovjek živi na način svakodnevne brige, zbrinjavanja današnjice i zabrinutosti za sutrašnjost. To upućuje na bitnu vremenskost ljudskog postojanja i, drugo, na njegovu nedovršenost, na njegov ne-dostatak, na što upućuje dvoznačna riječ egzistencija. Jednom ona znači da čovjek izstoji, što ga čini iznimnim u cjelini bića, drugi put u smislu *aus-stehen*, *Aus-stand*, u značenju nedostaka, nepotpunosti, što upućuje na njegovu mogućnost različito biti, tj. autentično i neautentično, navlastito i nenavlastito (*eigentlich* i *uneigentlich*) biti. Taj način postojanja svojstven je samo čovjeku, ne poznaje ga ni životinja ni Bog.

Nalaz svoje analize Heidegger ovako sažima: “Ideju egzistencije odredili smo kao razumijevajuću mogućnost bitka (*verstehendes Seinkönnen*) kojoj se radi o njezinom samom bitku. No, kao svagda *moja*, *mogućnost biti* jest slobodna za pravost, *Eigentlichkeit*, ili nepravost, *Uneigentlichkeit*, ili modalnu indiferentnost jedne i druge. Dosadašnja interpretacija ograničila se, započinjući pri prosječnoj svakidašnjici, na analizu indiferentnog, odnosno nepravog egzistiranja (*uneigentliches Existierens*).”⁷ Poglavitno se to odnosi na paradigmatičku nepravost egzistiranja u onom bezličnom: ‘se’ (“man”), kaže se, misli se, živi se, umire se. Ovo posljednje jest neautentično suočavanje čovjeka s njegovom konačnošću, s njegovom smrću, jer konačnost je svagda *moja* konačnost s kojom se moram suočiti, smrt je svagda *moja* smrt koju moram sumisliti u cjelini moje autentične moći biti. Kriterij za tu autentičnu cjelinu moje moći biti, u koju cjelinu mora biti uključena *moja* konačnost, *moja* smrt, štoviše, moj “bitak ka smrti” (*das Sein zum Tode*), jest savjest. Htjeti imati savjest, znači prihvatiti svoj “dug njenom glasu”, njezinu zovu na odlučnost kojom trebam izabrati “egzistencijalni nacrt jednog pravog bitka ka smrti (*Existentialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode*), kako glasi naslov 53.

⁷ *Sein und Zeit*. (9. nepromijenjeno izdanje), str. 232.

paragrafa.⁸ Ta odlučnost “ne odrješava tu-bitak kao ono pravo biti sam (*als eigentliches Selbstsein*), od njegova svijeta ne izolira ga na slobodnolebdeće ja”.⁹

Kako bi to i mogla, pita se začuđeno Heidegger, kad “istinska odlučnost nije ništa drugo nego *biti-u-svijetu istinski (das In-der-Welt-sein eigentlich)*”. Stoga se istina egzistencije odlučuje u odlučnosti u situaciji koja nije dana kao stvar nego se otvara slobodnim samoodlučivanjem, odnosno samootvaranjem (*das Sichentschliessen*).¹⁰ Odlučni zaključak glasi: “Ako bitku tu-bitka pripada istinski, odnosno neistinski bitak k smrti, tada je ovaj moguć samo kao budući.” Ne u smislu budućnosti pod kojom se podrazumijeva jedno “sada koje još nije postalo zbiljskim”, nego će to “tek jednom biti”. Budućnost bitka k smrti znači odlučno “egzistirajući preuzeti zaduženost (*Schuldigsein*), *biti* kao bačeni temelj ništavnosti (*als geworfener Grund der Nichtigkeit sein*).¹¹

Je li ovo prkosno, herojsko, ili kao jedno i drugo, opasno promišljanje smrti? Zašto to pitanje? Zato jer se takvim egzistencijalno-analitičkim mišljenjem smrti iz brige i tjeskobe što indiciraju ništavilo konačnog bića čiji je bitak bitak k smrti, nagovijestilo, prema nekima, Heideggerovu egzistencijelnu odluku o pristajanju uz nacionalsocijalizam, taj telurijskim silama tla i krvi nabijeni pokret samouspostavljanja njemačke nacije iz ništavila, u koje je zapala gubitkom I. svjetskog rata.

No, bez obzira na taj proces Heideggeru, koji među nekim filozofima nipošto nije završen,¹² njegova fundamentalno ontologijska interpretacija ljudskog opstanka kao bitka k smrti, koji se autentično izdržava jedino odlučnim, ni iz čega, tj. slobodno odlučnim istinskim, radikalnim bitkom sebe, izazvala je u Sartrea apsolutno-individualističko tumačenje autentičnosti ljudskog opstanka kao prokletstva kojim je čovjek osuđen na apsolutnu slobodu. Osuđen sam da je branim u stalnoj nihilističkoj prijetnji od drugog koji me u

8 Isto, str. 260.

9 Isto, str. 298.

10 Isto, str. 307.

11 Isto, str. 325.

12 Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main (S.Fischer Verlag), 1989.

mojoj slobodi ugrožava u svakom odnosu, od pukog pogleda, gledanja kroz ključanicu moje bijede i kukavičluka do najintimnijega seksualnog odnosa koji je paradigmatički odnos posjedovanja, tj. porobljavanja. U toj jednodimenzionalnoj borbenoj dijalektici bitka i ništavila¹³ za mene je pakao moj bližnji, sa svojom stalnom prijetnjom da me, ugrožavajući moj autentični bitak - apsolutnu slobodu - skameni.

Svi kasniji pokušaji suvremenofilozofijskog promišljanja smrti nisu drugo doli razne egologijski i intersubjektivnosno nastrojene fenomenologijske te logičkoanalitičke i semantičkoanalitičke varijacije izloženih dviju egzistencijalnih analitika čovjekove konačnosti i smrtnosti u radikalno, tj. u fundamentalnoontologijskom obzoru bitka i ništavila. Zato će Edgar Morin u svojoj knjizi *L'homme et la mort* (1950.) uzeti Heideggerovu i Sartreovu egzistencijalnu interpretaciju smrti kao paradigmatičnu za suvremenu civilizaciju i kulturu, nastalu na podlozi metafizičkog individualizma. Štoviše, i suvremena tanatologija, osim one strogo genetički i biokemijski orijentirane, problematski i tematski strukturira šaroliko mnoštvo činjenica vezanih uz fenomen umiranja i smrti upravo u obzoru individualizma. Tako Philippe Aries u svojoj knjizi *The hour of our death*, koja je na izvornom francuskom objavljena 1977., izričito kaže: "Moja hipoteza koju je već bio predložio Edgar Morin, bila je da postoji veza između čovjekova stava prema smrti i njegove osviještenosti o sebi, njegova stupnja egzistencije, ili jednostavno njegove individualnosti. To je nit vodilja koja me vodila kroz gustu i zbunjujuću masu dokumenata; to je ideja koja je odredila itinerar koji sam slijedio do kraja. (...) To je ključ koji mi je pomogao dešifrirati inače nerazumljive ili nepovezane činjenice."¹⁴ U znaku tog individualizma kao temeljnog obzora razumijevanja jest ova naša civilizacija koja nakon masivnih rasapa temeljnih zajednica i nakon propasti pokušaja kolektivističke civilizacije, postaje globalno-planetarynom, dominirajućom. To se očituje posebno u ovoj njezinoj posljednjoj, sada aktualnoj, postmodernističkoj verziji.

¹³ *L'Etre et le Néant*. Paris, 1943.

¹⁴ *The hour of our death*. Penguin books, 1981., str. 602. (Knjiga je izvorno objavljena na francuskom kod Éditions du Seuil, Paris 1977)

5. CIVILIZACIJA SMRTI ILI CIVILIZACIJA ŽIVOTA?

Je li ova naša metafizičko-individualistička civilizacija tendencijski prepoznatljiva kao civilizacija smrti ili kao civilizacija života? Ako je apsurdnost i besmislenost neposrednoga, golog fakticiteta individualnog postojanja između dviju neprozirnih i za gnostički um neizdrživih tama - tame mojeg rođenja i tame moje smrti - navela Camusa na tezu da je samoubojstvo jedino pravo filozofijsko pitanje, onda Robert Nozik u svojoj filozofski iskrenoj i jednostavno pisanoj knjizi *The examined life* (Ispitivani život) iz 1989. postavlja sljedeću tezu: nakon holokausta ljudska vrsta nije moralno vrijedna daljnjeg opstanka. Štoviše, čovječanstvo je izgubilo pravo na daljnji opstanak.¹⁵

Podsjetivši na sve strahote što ih je razvijena zapadnoeuropska civilizacija počinila i podupirala - ropstvo i trgovinu robljem, Belgijance u Kongu, Argentine u istrebljivanju njihova indijanskog pučanstva, Amerikance u decimiranju i prijeveri njihovih Indijanaca, europske zemlje koje su mrveći uništavale živote u I. svjetskom ratu, Nozik se pita, konfrontiran s milijunima ubijenih u komunističkim režimima (Kine, Rusije i Kambodže, ...), neće li ovo stoljeće na izmaku postati poznato kao doba krvoločnosti? Svjestan da nema smisla prepirati se o komparativnoj okrutnosti i nesrećama, ipak postavlja pitanje iznimnosti holokausta, ustvrdivši kako je on "zapečatio situaciju, učinio je patentski jasnom". Zapravo, holokaust bi bio "dovoljan sam po sebi" za "bića s neke druge galaksije" koja bi promatrala "našu povijest" pa da zaključe kako ne bi bilo "nepodesno kad bi ta priča završila, kad bi vrsta koju oni vide završila s tom poviješću, samouništavajući se u nuklearnim ratovanjima, ili da neki drugi način ne uspije preživjeti". On misli i kaže da ti "promatrači", unatoč individualnim tragedijama koje bi pritom bile neizbježne, "ne bi vidjeli nikakvu daljnju tragediju u okončanju vrste." Jer: "Ona vrsta, ona koja je to izvršila, izgubila je svoj vrijednosni status." Upozoravajući dalje kako holokaust predstavlja "specijalni problem za židovsku teologiju, tražeći da se razumiju Božji postupci", Nozik misli da holokaust na radikalna način utječe i na kršćansku teologiju te precizira: "Moglo bi se misliti da je ono što je Krist postigao prema

¹⁵ "Humanity has lost its claim to continue." *Examined Life. Philosophical Meditations*. New York (Touchstone), 1990, str. 238.

kršćanskoj teologiji, on postigao zauvijek, jednom i za sve. On je umro za sve naše grijehе, prošle i buduće, male i velike. Ali, mislim, ne za taj jedan.”¹⁶ Stoga, nakon holokausta, zaključuje energično Nozik, “živimo u stanju neotkupljenosti”.¹⁷ Neka nam ovo i ovakvo razmišljanje o ljudskoj vrsti kao nevrjednoj za daljnji opstanak bude uvod u naš zaključak.

Zaključak

Teško da bi se mogao iznaći protuargument za tezu da ljudska vrsta nije vrijedna žaljenja ako se na bilo koji način samouništi, bilo sveopćim nuklearnim ratom, bilo ekološkim kolapsom određene ravnoteže geosolarnih sila zbog neobuzdanog korištenja neobnovljivih resursa koji su neposredna pretpostavka zemljinoplanetnog života. Ako bi netko dodatno specificirao još i globalnu prenapučenost kao rezultat neukrotivosti produktivnog erosa, tada bi se moglo dodati kao mogućí uzrok umiranja i smrti ljudske vrste moguću pobjedu egoistički nastrojenoga 'neproduktivnog' erosa, kojemu pogoduje ideologija konzumno-hedonističke civilizacije, nad 'produktivnim' erosom, čiji plod - dijete - svagda 'remeti' sve viši komfor udobnosti što je dostupan i osobama fertile dobi.

Ako se i to dogodi, ni ja više s Nozikom ne vidim zašto bi žalio za ovom svojom vrstom. Tako i tako njezin nestanak ne implicira apsolutno ništavilo koje nitko snažnije nije afirmirao kao filozofijski problem kao, opet, Heidegger svojom fundamentalnom ontologijom, odnosno filozofijom bitka i njemu supripadajućega apsolutnog ništavila. No, ipak, uza svu misaonu energičnost kojom nas je podsjetio na bit našeg bitka kao bitka k smrti, nije li upravo Heidegger dao naslutiti da naše umiranje i naša smrt, ne samo kao umiranje i smrt pojedinaca nego i kao vrste, ne implicira apsolutni nihilizam, upravo time što je postavio vrhovno i bitno fundamentalnoontologijsko pitanje. Ono ne afirmira apsolutni nihilizam, jer ne glasi: 'zašto je uopće ništa, a nije radije biće?'. Upravo suprotno, ono afirmira bitak, jer glasi: "Zašto je uopće biće, a nije radije ništa?" (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr*

16 Isto, str. 238-239.

17 Isto, str. 241.

Nichts?)¹⁸ Nije li onda preuzetno misliti da iz tog 'bića' čija se apsolutna nadmoć nad 'ništa' može iščitati iz načina Heideggerova pitanja, ne bi moglo, na ovaj ili onaj način, nastati ontički i ontologijski uspjelije biće nalik na čovjeka, a time i više, biblijski govoreći, nalik na onoga koji za sebe reče - ne da je bog - nego: "Ja jesam koji jesam"?

18 *Was ist Metaphysik?* (Siebte Auflage, Klostermann), str.42.