

SMISLENOST SMRTI

Ante Vučković, Makarska

Sažetak

Na početku rada autor pokazuje kako je u naše vrijeme odnos prema smrti doživio nekoliko pomaka. Na toj pozadini, usporednom analizom Heideggerova i Levinasova mišljenja o smrti, autor pokazuje temeljno čuvstvovanje kršćanskog stava prema smrti.

Heidegger je smrt mislio kao način ljudskog postojanja i samorazumijevanja. Anticipaciju smrti herojskim preuzimanjem svog smrtnog života omogućuje autentičnost života, smrti daje obilježje najvlastitije mogućnosti. Stavljanje vlastite smrti u prvi plan, međutim, zatvara pogled za smrt drugoga.

Levinas smrt promatra unutar obzora prema posve Drugome. Fenomenološki gledano smrt nije konac, nego nepoznanica. Smrt je patnja i pasivnost subjekta, najava granice moći subjekta i nepredvidivog koji pojedincu ne ostavljaju prostor za inicijativu. Kroz eros Levinas otkriva odnos koji nije odnos moći, a koji ujedno u prvi plan stavlja smrt drugoga. Tako ljubav pokazuje kako me smrt drugoga dira više od moje smrti. Lice drugoga zahtijeva da ga ne ostavim osamljenim pred smrću. Na mjesto autentičnosti o kojoj govor heidegger, Lecinas stavlja odgovornost za drugoga.

Kod Heideggera govor o smrti uronjen je u tjeskobu, a kod Levinasa u odgovornost za drugoga.

Kršćanstvo koje živi iz događaja smrti i uskrsnuća Kristova fenomen smrti doživljava kroz uronjenost u povjerenje unatoč nemoći kojom čovjek ograničen kako na početku tako i na koncu svog života.

Sama smrt je nijema. Misao o smrti ne prodiere s druge strane. Mišljenje, tražeći smisao smrti, zrcali traženje života i pokazuje kako se smisao smrti pronalazi u osmišljenom životu, a ne obratno.

Premda smrt sve čini jednakima i ne pazi na dob ili stalež i premda je smrt oduvijek ista, nema nikakve sumnje da i sama smrt ima svoju povijest.¹⁹ Smrt sama, međutim, šuti i nema mogućnosti od nje same saznati što je. Za njezinu povijest vrijedi ono što je Kierkegaard zapazio na osobnom odnosu prema smrti. Smrt je

¹⁹ Usp. Philippe Aries, *Die Geschichte des Todes*, München, 1995. Izvorno izdanje, *L'homme devant la mort*, Editions du Seuil, Paris 1978.

neobjašnjiva. No, neobjašnjivost zahtijeva pojašnjenje. U pojašnjenju pak smrti leži njezina ozbiljnost, jer pojašnjenje ne pojašnjava smrt, nego otkriva srž onoga tko je pojašnjava.²⁰ Stoga i povijest smrti nije drugo doli povijest ljudskog odnosa prema smrti. Podjednako je tako pokušaj osvjetljavanja umiranja i smrti u našem povijesnom trenutku suočavanje s današnjim svijetom i predodžbama koje ovladavaju.

U usporedbi s dosadašnjim predodžbama smrti i odnosom prema njoj, naše vrijeme bilježi nekoliko pomaka u naglascima koje nam valja istaći.

Prvi pomak odnosi se zasigurno na vjeru u život nakon smrti. Zanimanje koje je izazvala literatura o “životu poslije života”²¹ ne može prikriti činjenicu kako pitanje o životu nakon smrti pokreće sve manji broj ljudi. Ako ima koje pitanje koje je vezano uz život nakon smrti, ono nije pitanje o vječnom životu, nego se više odnosi na pitanje možemo li se uopće nadati nečemu nakon smrti. Tamo gdje je čovjek prisiljen postavljati pitanja smisla života, sve se manje traži odgovor preko pitanja o vječnom životu.

Zanimljivo je primijetiti s Hansom Jonasom kako se pitanje odakle smrt i koji je njezin smisao može postaviti tek na prethodnom prihvatanju samorazumljivosti života. Odakle život i koji je njegov smisao, obratno, postavlja se na prethodnom prihvatanju samorazumljivosti neživog.²² Živimo u vremenu u kojemu glavna obilježja shvaćanja života i općenito slike kozmosa i postojanja dolaze ne više iz religije, nego iz prirodnih znanosti. Tu leži razlog da se i smrt sve više shvaća na temelju postavki prirodnih znanosti.

Smrt tako dobiva obrise prirodne, naravne smrti. Srž svijesti našeg vremena tvori prirodna znanost i njezina vizija života i smrti posve je drukčija od vizije koja se o smrti razvila tijekom zapadne

20 Usp. Sören Kierkegaard, *Vier erbauliche Reden 1844. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845.*, GTB, München, 21996, str. 199 - 200.

21 Usp. Raymond Moddy, Jr., *Život poslije života*, Prosvjeta, Zagreb, 1981. Riječ je o fenomenu nazvanom “tik do smrti”, pri čemu je ovaj izričaj bliži i vjerniji samom fenomenu, ukoliko je riječ o doživljajima koji prethode smrti, od naslova knjige, koji sugerira kako je riječ o povratku iz onostranosti. Ostalu literaturu kao i kritički pristup cijeloj problematici takve literature vidi, u: Carol Zaleski, *Nah-Todeserlebnisse und Jenseitsvisionen*, it, Frankfurt a. M., 1995.

22 Usp. Hans Jonas, *The phenomenon of life*, Phoenix, Chicago-London, 1982., str. 9-11.

povijesti duha.²³ Čovjek je dio kozmosa koji je obilježen vremenom. Zajednička obilježja svega što postoji jesu mogućnost, postanak i prolaznost. Sve što živi, prolazno je pa je smrt prema tome ne samo prirodni završetak prolaznog bića nego je i preduvjet života. Život je shvaćen na predlošku evolucionizma čiji se temeljni principi moraju pokazati u pojašnjenju održanja pojedinca, održanja vrsta i razvoja vrsta. Nastanak života usko je vezan uz smrt, jer bez smrti ne bi bio moguć razvoj i uspon vrsta. Borba za preživljavanje, kao i prirodna selekcija zahtijevaju smrt kao preduvjet, jer smrt je oslobađanje mjesta životu koji teče dalje i oslobađanje životnog prostora novim pojedincima koji traže svoje mjesto.

Na ovom, grubo pojednostavljenom predlošku, možemo orisati tezu o naravnoj smrti. Smrt je prirodna pojava i čovjek umire, kao što umire bilo koje drugo živo biće. Predodžba o naravnoj smrti jest predožba o mirnom gašenju nakon ispunjenog života.

Smrt, to je temeljno obilježje teze o naravnoj smrti, pripada ljudskoj naravi. Čovjek je smrtno biće i kao takav mora umrijeti. No, nije riječ samo o neizbježnosti smrti i o mirenju sa smrću. Riječ je nadasve o promjeni shvaćanja smrti. Za razliku od metafizičkog i religioznog shvaćanja smrti, teza o naravnoj smrti ne prihvaća govor o smrti iz perspektive besmrtnosti i života nakon smrti. Smrt gubi obilježja zastrašujućega i istovremeno obilježja koja bi upućivala na kakav drugi život. "Smrt nije ništa strašno. Uđe se u snove i svijet nestane - ako pođe dobro. Užasni mogu biti bolovi umirućih i gubitak živih kada umre ljubljani ili prijatelj. Užasna su kolektivna i pojedinačna maštanja koja okružuju smrt. Pred nama još uvijek stoji zadatak da im oduzmemo otrov i da im suprotstavimo jednostavnu zbilju konačnog života. Užasno je ako ljudi moraju umrijeti mladi, prije nego što su osmislili svoj život i prije nego što su mogli iskušati životne radosti. Užasno je također kada ljudi, žene, djeca gladuju i lutaju pustom zemljom u kojoj se smrt ne žuri. Postoji uistinu mnogo užasa koji okružuju život. Ostaje da se pronade što ljudi mogu činiti da bi ljudima omogućili laganu i mirnu smrt. Prijateljstvo živućih, osjećaj umirućih da im nisu na teret, zasigurno spada u to. I društveno potiskivanje, veo nelagode koji u naše vrijeme često ovijaju

²³ Usp. Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, Fischer, Frankfurt a. M., 1986., str. 108-115.

cjelokupnu životnu sferu umirućih, od male je pomoći ljudima. Možda bi ipak trebalo otvorenije i jasnije govoriti o smrti pa bilo i tako da se smrt prestane predstavljati kao tajna. Smrt ne krije nikakvu tajnu. Ona ne otvara nikakva vrata. Ona je konac jednog čovjeka. Ono što od njega ostaje, jest ono što je dao drugim ljudima, što ostaje u njihovu sjećanju. Etos 'homo claususa', čovjeka koji se osjeća osamljenim, brzo se ruši ako se umiranje više ne potiskuje, ako ga se unese u sliku čovjeka kao njezin integralni dio. Kada čovječanstvo propadne, sve što je ikada neki čovjek učinio, sve zbog čega su se ljudi međusobno borili, svi svjetski i nadljudski sustavi vjerovanja postati će besmisleni.”²⁴

Naravna smrt nije samo razumijevanje smrti unutar određene slike života, nego je ujedno i društveno-kritički program. Svatko ima pravo na naravnu smrt i društvo svakome treba omogućiti uvjete kako bi mogao umrijeti naravnom, a ne nasilnom i preranom smrću.

Teza o naravnoj smrti ima pred sobom život, a ne smrt. Smrt stoji izvan života i život valja urediti tako da se smrt i sve što podsjeća na nju drži podalje od života.

Ova odvojenost smrti od života našla je mjerodavnu definiciju u Epikurovu mišljenju. Za Epikura su strah pred bogovima i strah pred smrću dvije najveće prepreke u ostvarivanju sretnog i ugodnog života. Strah pred bogovima valja udaljiti tako da se shvati kako bogovi nemaju s ljudima ništa zajedničko, a strah pred smrću tako da se razumije kako smrti nema dok mi jesmo i kako, kada smrt dođe, mi nismo. Smrt i život nisu nikada zajedno. Ili je život i nema potrebe bojati se smrti, jer takav strah samo priječi ispunjen život, ili je smrt, a u tom trenutku nismo mi.

“Navikni se na misao kako nas se smrt ne tiče. Jer sve dobro i loše počiva na opažanju. Smrt je međutim gubitak opažanja. Stoga uvidite kako nas se smrt ne tiče, kako je smrtnost života puna užitka ukoliko nam ne daje neograničeno vrijeme, nego oduzima čežnju za besmrtnošću. Jer u životu nema ništa užasno za onoga tko je na ispravan način shvatio kako u neživotu nema ničeg užasnog... Najuzasnije zlo, dakle, smrt, ne tiče nas se; jer sve dok mi postojimo,

²⁴ Norbert Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 81995, str. 99-100.

nema smrti, a kada smrt dođe, ne postojimo više mi. Smrt se dakle ne tiče ni živih ni mrtvih; jer jednih se ne tiče, a drugi više ne postoje.”²⁵

Ova Epikurova teza stoji u podnožju teze o naravnoj smrti. Smrt stoji izvan života.

Drugi pomak koji nam valja uočiti jest pomak straha pred smrću. Ako se u srednjem vijeku strah rađao pred naglom i nepripravnom smrću koja je, budući je ona i konačni akt života, mogla odvesti u vječnu propast i ako se strah u egzistencijalističkoj filozofiji premjestio na strah od smrti kao takve, strah od ništa koje se javlja u smrti, u naše vrijeme strah se preselio na umiranje. Strah kojega možemo odčitati nije više toliko strah od smrti koliko strah od bolova i teškog umiranja, od osamljenosti i ostavljenosti, od nemoći i izručenosti drugome. Drugim riječima, strah se veže sve više uz određene predodžbe života nedostojnog čovjeka, ili života koji više ne posjeduje kvalitetu života, bez obzira kako se ta kvaliteta razumljela. Rasprave o eutanaziji dovoljno su rječite.

Pomak straha sa smrti na umiranje stoji u svezi s tezom o naravnoj smrti i javlja se kao zahtjev da se svakome omogućí blago gašenje kao i mogućnost da živi ispunjenim životom. No, pred nama stoji dosta složen problem. S jedne strane, naravna smrt živi s predodžbom laganog i mirnog gašenja života, a istodobno upravo taj polagani proces nestajanja i izručenosti izaziva najveći strah. Smrt je poprimila oblik procesa, a ne događaja. Razdijelila se na mnogo malih događaja i na taj način izgubila dramatičnost naglog odlaska iz života, ali upravo to ne djeluje umirujuće. Smrt koja se priželjkuje jest nagla smrt, smrt bez umiranja, a smrt kako se najčešće događa, jest produženi proces umiranja.²⁶

Daljnji pomak naglaska odnosi se na povlačenje granice između života i smrti, za razliku od prijašnjeg shvaćanja, u kojemu je smrt bila

25 Epicuro, *Epistola a Meneceo*, str. 124 slj. Navod iz Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica III*, Vita e pensiero, Milano, 1976., str. 253.

26 "Prevladavajući odgovor moderne glasi: zaboraviti, potisnuti, pokopati smrt, zaključati je u najdublje grobnice, najmračnije sobe sjećanja. Neka tamo miruje dok ne uskrсне i dokonča vlastiti život. Željena smrt *ovog* vlastitog života je posve nagla smrt. Smrt bez umiranja. Smrt bez ikakve misli na smrt. Ova je smrt, u kojoj se još želi i zaborav vlastitog apsolutnog kraja, radikalni normalni slučaj želje za smrću vlastitog života. Ako se već ne može ukloniti smrt, valja ukloniti barem umiranje." Ulrich Beck, *Eigenes Leben, eigener Tod*, u: *Der Tod*, Reiner Beck, München, 1995., str. 254.

shvaćena kao prijelaz iz jednog života u drugi. Umjesto o smrti kao prijelazu iz jednog života u drugi, govori se o prijelazu iz života u smrt. Određivanje granice smrti postavlja se u kontekstu odnosa prema umirućem i mogućem uzimanju organa za presađivanje. Moguće je nekoga, ovisno o definiciji smrti, proglasiti mrtvim, a da određene tjelesne funkcije i dalje ostanu umjetno na životu.²⁷

Smrt koja je stajala u djelokrugu religija i filozofije preselila se tako u liječničke ruke.²⁸ Premještanjem straha sa smrti na umiranje, smrt iz ruku religija sve više prelazi u ruke psihologije. Psihologija, dolazeći na mjesto teologije, osjeća kako pred smrću može pružiti samo tješiteljski rad i pokoji znak sućuti, ali nije u stanju dati odgovor na pitanje smisla koje se nameće smrću.²⁹ Jednom riječju, nije u stanju pružiti ono što je pružala vjera: sveobuhvatnu viziju čovjeka iz njegova odnosa prema Bogu, viziju u kojoj je čovjek sa svojom smrću mogao pronaći svoje mjesto, smislenost života i smrti.

Teza o naravnoj smrti dodiruje zasigurno neke važne momente smrti. Smrt je konac biološkog života kompleksnih organizama i oslobađanje prostora novim pojedincima. Smrt kao konac života ujedno je i shvaćanje života kao jednoga, jedinstvenog i neponovljivog. Zadaća je društva sprječavanje besmislenog i nasilnog prekidanja života. Svatko ima pravo na uvjete koji mu omogućuju puni život tako da sama smrt može postati ispunjenje života.

No jesu li ovim obuhvaćeni svi momenti smrti? Je li "prirodna smrt" uistinu samo mirno gašenje i ispunjenje života? Može li se umirućemu sugerirati kako mu se valja rezignirano predati u smrt kao konac? Može li se smrt lišiti svakog problema smisla?³⁰

Nije li naravna smrt umjetna smrt? Neće li se, svodeći smrt na tehničko ovladavanje, i život svesti na istu razinu? Ne prijeti li

27 Usp. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, st. Frankfurt a. M. 1987., str. 219-241.

28 "Danas smrt više nije pred očima svijtu, jer je povjerena kliničkom pogledu koji, postavljen kao jedini koji je kompetentan za bolest i smrt, postaje i jedini koji je kompetentan za život pogođen bolešću. Odgojeni kliničkim pogledom, ljudi su naučili kako se umire jer se postane bolesnim i zaboravili su ono što su znali naši očevi, a to je kako se postaje bolesnim jer u biti valja umrijeti." Umberto Galimberti, *Il gioco delle opinioni*, Feltrinelli, Milano, 21989., str. 256.

29 Usp. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la Vie*, Grasset, Paris, 1996., str. 12.

30 Usp. Gisbert Greshake, *Tod und Auferstehung*, u: *Christlicher Glaube in modernen Gesellschaft 5*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 21980., str. 72-76.

opasnost da se trud oko naravne smrti pretvori u besmisleni proces umiranja u izoliranosti intenzivnog odjela?³¹ Neće li se rasprave koje se tiču granice života i smrti svesti na tehnički izvodivo i tako čovjeka svesti na biološku i medicinsku razinu? Ne upada li očekivanje kako će omogućavanje naravne smrti čovjeka osloboditi straha pred smrću, u isti problem s kojim se već sučelio Epikur, u problem, naime, da se strah pred smrću rješava misaonom operacijom kako je strah neutemeljen? Čovjeka se smješta na biološku razinu na kojoj je smrt dio prirodnog procesa te se tako podmeće teza kako ono što je prirodno, ne može izazivati strah. No, strah ne dolazi iz biološke razine, pa ga se na njoj ne može ni riješiti. "Predodžba o naravnoj smrti pretpostavlja strah od smrti. Ona pokušava dokinuti strah svodeći čovjeka na prirodni proces."³² Smrt, međutim, nije samo konačni trenutak života, niti je završni proces umiranja, nego je cijeli život ukrućen i utopljen u fenomen smrti. Život, drugim riječima, nije samo život, nego život i smrt istodobno.

Smrt nije samo moja smrt, nego je smrt drugoga na neki način i umiranje dijela mene. "Nitko sebi ne živi, nitko sebi ne umire" (Rim, 14,7) vrijedi i izvan Pavlove kristocentrične vizije čovjeka. Odlazak ljubljene smrt je s kojom umire i dio nas samih.

Teza o naravnoj smrti ne dopušta odgovore na temeljna pitanja smisla ljudskog života i smrti. Stoga, nestanak metafizičkih pretpostavki i mitoloških predodžbi o smrti nije istodobno i pronalaženje izvornog smisla smrti i života.

Na koji način ispuniti zahtjev za smisljenošću u vremenu koje se definira postmetafizičkim?

Heidegger i smrt kao najvlastitija mogućnost

Za Heideggera smrt nije samo biološka, naravna smrt. Ona je način postojanja i razumijevanja samog sebe.

31 Usp. Hans-Georg Gadamer, *Die Erfahrung des Todes*, u: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., ³1993., str. 85.

32 W. Schultz, *Zum problem des Todes*, u: *Vernunft und Freiheit*, Reclam, Stuttgart, 1981., str. 154.

Na početku *Bitka i vremena*³³ stoji pitanje o smislu bitka, ali ono samo još nije postavljeno, nego se pojavljuje kao obzor do kojega još treba doći kako bi ga se uopće moglo postaviti. Pitanje smisla bitka valjat će postaviti iz njegova odnosa s vremenom, što i sam naslov djela dovoljno jasno govori, ali prije nego što se ono upće postavi, valja analizirati tubitak, čovjeka, jedino biće koje je, za razliku od svih drugih bića, obilježeno razumijevanjem samog bitka, i to stoga što je ono, tu-bitak, jedino biće koje može postaviti pitanje smisla bitka budući je tu-bitak samo događanje bitka. Analize tu-bitka tako dodiruju sami bitak.

Među analiziranim obilježjima tu-bitka fenomen smrti zauzima središnje mjesto, i to ne iz antropološkog ili egzistencijalističkog, nego iz ontološkog interesa. Analiza smrti je analiza fenomena *par excellence* u kojem se mogu analizirati odnos bitka i ništa, bitka i nužnosti, kao i bitka i vremena.³⁴ Premda fenomen smrti stoji u službi zanimanja za pitanje smisla bitka, on sam zaslužuje posebnu pozornost, jer on, osim što otvara mogućnost kako bi se moglo postaviti temeljno ontološko pitanje, otvara i mogućnost razumijevanja smisla smrti i smisla tu-bitka.

Da bi se razumio tu-bitak valja ga moći sagledati u njegovoj cjelovitosti.

Tu-bitak je definiran kao mogućnost, pa cjelovitost tu-bitka, pojm koji je u ovom kontekstu sinonim za autentičnost tu-bitka, nije moguća sve dotle dok postoji otvorena kakva mogućnost, drugim riječima sve dotle dok je tu-bitak u svijetu, dok je na životu. Cjelovitost bi se tako pokazala samo u trenutku kada bi tu-bitak prestao postojati. Smrt koja je preduvjet da bi se mogla imati cjelovitost ne samo da ne daje cjelovitost, nego je nestanak tu-bitka

33 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, hrvatski prijevod Hrvoje Šarinić, Bitak i vrijeme, Naprijed, Zagreb, 1988. Od sada citirano skraćeno SuZ.

34 Sam Heidegger je inzistirao na ontološkoj problematici, a ne na antropološkoj. "Ali bitak na smrt, razrađen kao bitno određenje istine tu-bitka, krije u sebi dva temeljna određenja ponornosti i nalazi se tu najčešće kao nepoznati odsjaj: najprije tu se krije bitna supripadnost ništa bitku kao takvom, što ovdje, u naznačenom tu-bitku kao utemeljenju istine bitka dolazi na svjetlo u jedinstvenoj ošprini. Potom bitak na smrt skriva neutemeljivu puninu biti "nužnosti", opet kao ponor samog bitka." *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe Bd 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989., str. 282.

kao takvog. Dok tu-bitak jest, nije cjelovit. Kada umre, to jest kada se realizira posljednja mogućnost, nije više.

Cjelovitost koja se najavljuje tek iz smrti, omogućuje razlikovanje autentičnosti od neautentičnosti. Smrt nije fenomen ništavnosti ljudskog postojanja, nego jedinstvena prigoda da razumijevanjem smrti unutar tu-bitka razumijemo širinu i ponor bitka samog.

Opće i prosječno razumijevanje vidi smrt kao budući trenutak koji još nije došao i koji se, kao takav, još ne odnosi na mene. Smrt se tako ne tiče mene, nego činjenice da *se* umire i tu se ponavlja epikurejska mudrost kako smrti nema dok ja jesam, a kada bude smrt, neće biti mene. Na ovaj način smrt nije nikada moja smrt. Ovakvo razmišljanje je smirivanje pred smrću, koja kadkad može proizvesti kratkotrajni drhtaj straha, ali ukoliko ne mislim na nju, ona me se ne tiče.

Nemogućnost iskustva smrti ostaje nemogućnost samo dok je mislimo kao budući događaj koji me očekuje, ali se još nije dogodio, kao događaj koji, budući da još nije, nije ništa. No, na koji način tu-bitak stoji u odnosu prema svojoj smrti? Smrt nije kao još-ne mjeseca koji još nije pun ili ploda koji još-nije zreo. Tu-bitak nije usporediv sa stvarima koje su u svijetu ili s instrumentima kojima se čovjek služi.

Način bitka tu-bitka bitno se razlikuje od načina na koji postoje obične stvari ili priručna sredstva. Čovjek ne postoji kao što postoje druga bića, nego se bitno odlikuje time da jest i da ima biti. Čovjek je, bačen u svijet, sam projekt, uvijek je u projektu. *Još-ne* pripada njegovu načinu postojanja.

“Onako kako tu-bitak, dokle god jest, neprestano *jest* već svoj još-ne, tako *jest* i već uvijek svoj konac. Sa smrću mišljeni konac ne znači biti-na-koncu tu-bitka, nego *bitak za kraj* ovog bića. Smrt je način postojanja kojega tu-bitak preuzima dočim jest.”³⁵ Smrt nije konac, dovršenje, dolazak do kraja, nego je smrt način postojanja, bitak na smrt. Smrt je način bitka kojega čovjek preuzima dočim se rodi. Tu-bitak je bitak na smrt. Stoga pravo pitanje o smrti nije što je smrt, nego kako se odnosim prema smrti. Ona nije nešto, ona je način postojanja.

35 SuZ, str. 245.

Smrt je mogućnost bitka koju tubitak mora preuzeti. Sa smrću tubitak stoji pred svojom najvlastitijom mogućnosti. Mogućnost autentičnosti (*Eigentlichkeit* - ono što mi je vlastito) proizlazi iz mogućnosti da tubitak bude cjelovit. Cjelovitost je moguća anticipacijom (*Vorlaufen*) smrti. Smrt je najvlastitija mogućnost tu-bika, ali ne stoga što je neizbježna, nego stoga što otvara mogućnost cjelovitosti. Podjednako smrt je mogućnost autentičnosti upravo zbog mogućnosti cjelovitosti. Cjelovitost je tako obzor koji svim ostalim mogućnostima daje smisao. Tubitak može biti cjelovit, a time i autentičan ukoliko živi vlastiti bitak na smrt anticipirajući smrt.

Anticipirati smrt ne znači misliti na smrt spremajući se na nju meditacijom o smrti, ne znači željeti umrijeti ili počiniti samoubojstvo. Anticipira se smrt kao mogućnost, a ne kao faktičnost. Anticipirati smrt znači živjeti je kao neprestanu mogućnost nemogućnosti svake druge mogućnosti. Anticipirajući na ovaj način smrt, sve ostale mogućnosti ne odlaze u drugi plan, nego naprotiv, prvi put dobivaju obrise autentičnosti, na način da je prepoznavanje autentičnih mogućnosti moguće samo ako se čovjek izloži svjetlu koje dolazi iz anticipacije mogućnosti smrti.

Ostvarivati poneku od mogućnosti koje se javljaju tijekom života ne znači živjeti autentično. Mogućnosti se javljaju i nestaju, jedne ostvarimo, druge ne. No njihovo ostvarivanje ili odbacivanje ovisi o slučaju, o trenutku. Anticipirajući smrt, svaka druga mogućnost dobiva jasne obrise.

Anticipirajuće oslobađanje za vlastitu smrt oslobađa od izgubljenosti u slučajne mogućnosti koje se nameću; i to tako da ih se upće autentično razumije iz nepremostive mogućnosti smrti.³⁶ U odnosu na druge mogućnosti smrt je najvlastitija, neodnošajna, sigurna, neodrediva i nepremostiva mogućnost.

Smrt je najvlastitija mogućnost budući da jedino ona čovjeku otkriva njega samog. Anticipirajući smrt, čovjek se otkriva neovisnim od drugih i u stanju je osloboditi se svih određenja izvana.

Smrt je neodnošajna mogućnost ukoliko u smrti tonu svi odnosi sa svijetom i čovjeka upućuje na sebe samoga.

Smrt je sigurna i neodrediva mogućnost. Sigurnost i nemogućnost određivanja trenutka smrti rađa tjeskobu. Tjeskoba, pak,

36 Usp. SuZ, str. 264.

otkriva u kolikoj se mjeri čovjek skriva iza formule “umire se”, koliko potiskuje svoju vlastitu smrt, ali podjednako mu otvara i mogućnost oslobađanja od sveprisutnog “se”, a time i mogućnost cjelovitosti i autentičnosti.

Smrt je nepremostiva mogućnost i kao takva najkorjenitije samoodređenje čovjeka. Ona oslobađa od navezanosti na slučajno i otvara oči za potpuno i autentično razumijevanje drugih mogućnosti koje prethode samoj smrti. Smrt i anticipacija smrti tako oslobađaju od svake navezanosti i fiksiranosti na postignuto.

Anticipacija smrti tako omogućuje da čovjek postane on sam, oslobođen iluzija *se*, u strastvenoj, faktičnoj slobodi za smrt.³⁷ Smrt tako postaje trenutak vlastitog osobnog života, koja čovjeka čini jedinstvenim, neponovljivim, nezamjenjivim i slobodnim.

Smrt kao takva ostaje neprestano prisutna kao mogućnost. Ostale se mijenjaju, ostvaruju, nestaju, a smrt je jedina kojoj ne mogu izbjeći. Svaku drugu mogućnost mogu promašiti i izbjeći, smrt ne.

Smrt razdjeljuje autentični način življenja od neautentičnoga. Ona je najviša instanca pomoću koje je moguće odrediti na kojoj se razini živi vlastiti život. Neautentičan život je izgubljen u bijegu od smrti, izbjegavanju susreta s njom, u raspršenosti svagdašnjeg prosječnog života. Jedino otvarajući se smrti kao najvlastitijoj mogućnosti, otvara se i mogućnost autentičnog življenja. Autentičnost i neautentičnost nisu moralne kategorije, nego kategorije koje osvjetljaju realnu mogućnost izbora vlastita života, probuđenosti za vlastiti život.

Anticipirati smrt ne znači promijeniti život, nego nadasve promijeniti stav prema konkretnim mogućnostima, gledati drukčijim očima vlastiti život i moći birati na autentičan način, odvajajući se od izgubljenosti u neutralni *se*.

Preuzeti na sebe bitak na smrt, znači slobodno se odlučiti i preuzeti svoje ograničeno i smrtno postojanje i odlučiti se na

³⁷ “Anticipacija otkriva tubitku izgubljenost u se-samoga i dovodi ga pred mogućnost da, prvenstveno neoslonjen na brigujuću skrb, bude on sam, ali sam u strastvenoj, lišenoj iluzija *se*, činjeničnoj, samoj sebe izvjesnoj i tjeskobnoj slobodi za smrt.” SuZ, str. 266.

postojanje iz samog sebe, odbacujući vladavinu svakodnevnog i prosječnog *se* koji ne dopušta hrabrost za tjeskobu pred smrću.³⁸

Cijeli tubitak je tako uronjen u smrt, u smrtnost i cijeli se tubitak razumije tek iz preuzimanja smrtnosti.

Smrt nije umiranje, i bavljenje umiranjem nije bavljenje smrću, nego bavljenje životom umirućih. Smrt nije samo biološki fenomen. Smrt je ono po čemu se svatko razlikuje od drugih, jer je način postojanja. Živim onako kako živim svoju smrtnost. Živim autentično ukoliko svoj život određujem polazeći od smrtnosti i ograničenosti. Objektivno promatranje smrti je nemoguće. Čovjek ne živi u objektivnom vremenu. Smrt je bitna za ljudsko postojanje. Umrijeti znači znati za vlastitu smrtnost i svjesno i slobodno je preuzeti. Preuzeti smrt znači hrabro gledati tjeskobi pred smrću u oči. Na taj način čovjek se razumije od svojega konca i samo tako je u stanju postati cjelovit. Na ovaj način smrt je do kraja pounutrašnjena, prenesena u postojanje pojedinca.

Autentičnost života može se ozbiljiti samo ako je čovjek spreman na glas savjesti, glas koji zove iz samog tubitka, na moguću autentičnost, na izlaz iz izgubljenosti u vladavinu *se*. Što govori glas savjesti? Ništa. Njezin je govor nijem, ali to je poziv koji daje razumjeti kako se čovjek nalazi u izgubljenosti i ujedno daje naslutiti izlaz iz nje. U zovu savjesti nalazi se zov na prihvaćanje duga (*Schuldigsein*).³⁹ Dug je izvorni dug svakog tubitka, bačenog u svoj *tu*, a da sam nije temelj svoje egzistencije. Ne biti sam svoj temelj i nikada ne moći ovladati temeljem iz kojega i u kojem tubitak jest, jest razlog duga kojega tubitak treba preuzeti. Preuzeti ovako shvaćeni dug, znači odlučiti se za ništavnost koja je u temelju bačenosti u svijet.

Dug tubitka je izvorniji od svakog znanja o dugu. Glas savjesti daje na znanje kako je bitak tubitka konstituiran izvornim dugom. Prihvaćanje duga jest prihvaćanje autentičnosti. Autentičnost tako prihvaća nemoć ovladavanja svojim temeljem i ujedno nemoć koja se najavljuje u smrti. Faktično prihvaćanje nemoći očituje odlučnost tubitka da sam preuzme na sebe svoju sudbinu, da se odluči za autentičnost i da nadvlada tjeskobu koja dolazi kako iz ništavnosti temelja tako iz ništavnosti koja se najavljuje u smrti.

38 "Se ne da da izbije smjelost za tjeskobu pred smrću." SuZ, str. 254., hrv. 289.

39 Usp. SuZ, str. 287.

Razumjeti glas savjesti znači htjeti imati savjest što rezultira razumijevanjem samog sebe u najvlastitijoj mogućnosti.

Dug i smrt stoje u temelju skrbi (*Sorge*) i otkrivaju tubitku njegovu cjelovitost. Odlučnost preuzimanja svog tubitka odlučnost je preuzimanja duga i anticipacija smrti.

Anticipirajuća odlučnost nije nikakav zaobilazni put kako bi se prevladala smrt, nego razumijevanje koje slijedi glas savjesti i time daje smrti mogućnost da ovlada egzistencijom tubitka te na taj način u temelju otkrije svaki bijeg tubitka pred samim sobom.⁴⁰

Obilježen nemoći na početku i određen nemoći na koncu, čovjek je pozvan preuzeti svoju smrtnost i ograničenost te se tako potvrditi kao slobodan, kao onaj koji doduše ne ovladava ni svojim temeljem ni svojom smrću, ali ovladava svojim životom postajući autentičan.

Rezultat otkrivanja nemoći na početku i na koncu, povezane s temeljnim čuvstvovanjem (*Stimmung*) tjeskobe nije predanost ili povjerenje, nego herojsko i odlučno preuzimanje života u vlastite ruke, biranje faktičnih mogućnosti koje stoje u skladu sa zahtjevom za autentičnošću.

Smrt je tako postala najvišom instancom koja, budući da nije samo trenutak smrti, nego način postojanja, osvjetljuje i razlučuje na koji način je čovjeku moguće probuditi se iz uspavanosti u svakodnevicu i odlučiti se za herojski i odlučni način življenja.

Smrt, budući da je način ljudskog življenja, otkriva dimenziju vremenosti tu-bitka. Vrijeme nije nešto, ono je način kako se odnosim prema postojanju. Smrt pokazuje konačnost vremena. Beskonačnost bitka tako nije izvorno obilježje vremena, nego samo loše razumijevanje vremenosti. Bitak je u svojoj biti konačan, vremenit. Tu-bitak je cijeli uronjen u vrijeme.

Autentično postojanje tu-bitka je njegov bitak na smrt. Otkriti autentičnost znači otkriti dug i ništavnost tu-bitka. Pred ništavnošću tubitak ne može stajati ravnodušno. Hvata ga tjeskoba. U tjeskobi može bježati pred vlastitim bitkom ili ga prihvatiti. Prihvatiti ga može samo ukoliko prihvati hrabro stajanje pred tjekobom. Odlučnost prihvaćanja vlastitog tubitka jest odlučno anticipiranje smrti.

40 Usp. SuZ, str. 310.

Anticipacija smrti otkriva tubitak kao izvor vremena. Skrb, pojam kojim Heidegger označuje sabranost svih važnih momenata tubitka, pokazuje se kao izvor vremena. *Biti ispred sebe*, biti na smrt, obilježava budućnost. *Biti bačen u svijet*, biti dužan, obilježava prošlost. *Biti pri*, obilježava sadašnjost. Fenomen koji sabire skrb jest vremenost. Anticipirati smrt, ne znači učiniti da dođe ono što još nije, nego znači prihvaćanje sebe u svojoj najvlastitijoj mogućnosti. Prihvatiti bačenost, nije prihvaćanje nečeg što se dogodilo i više nije, nego prihvaćanje sebe onakvim kakav sam bio. Autentičnost anticipacije smrti vidljiva je iz autentičnog prihvaćanja vlastite prošlosti, i obratno. Prošlost izvire na neki način iz budućnosti.⁴¹ Vrijeme nije poput rijeke koja teče i u kojoj se nalazi ono što jest. Vrijeme izvire iz tubitka. Vremenost je ekstaza, stajanje izvan sebe, ex-istencija. Stajati izvan sebe, jest bit vremenosti. Budućnost, otkrivena u anticipaciji smrti ima prednost pred drugim dvjema vremenskim ekstazama. Vrijeme je u biti ograničeno vrijeme.

Tubitak je bačen u svijet i iza njega leži njegova povijest koje se ni na koji način ne može osloboditi baš kao što ne može izbjeći smrti. Bačenost u svijet u vremenskoj dimenziji znači kako je tubitak onaj koji je bio, ali tako da on *jest* ono što je bio. Tubitak je bitno ispred sebe i anticipacija smrti je postojanje budućnosti.

Sloboda za smrt je mjesto na kojem se odlučuje o autentičnosti samoodređenja. Heidegger na taj način stavlja točku na proces koji privodi koncu govor o besmrtnosti duše, koji je započeo Kantovom *Kritikom čistog uma*. Bitak na smrt je cjeloživotni odnos prema smrti. U odlučnosti prihvaćanja vlastite smrtnosti *sutubitak*, drugi više ne igra nikakvu ulogu. Drugi je isključen iz autentičnosti koja je omogućena jedincatošću i neovisnošću. Anticipacija smrti je osamostaljenje kroz osamljenje.

Heidegger analizu smrti nikako ne vidi u antropološkom, nego u temeljno ontološkom kontekstu.⁴² No, analiza smrti kao najvlastitije

⁴¹ Usp. SuZ, str. 326.

⁴² “Da je smrt projektirana u bitnom odnosu izvorne budućnosti tubitka u svojoj temeljno ontološkoj biti, znači najprije u okviru zadatka ‘Bitka i vremena’: ona stoji u odnosu s ‘vremenom’ koje je postavljeno kao prostor projekta istine samog bitka. Već je i ovo mig dovoljno jasan za onoga tko hoće supropitivati, da ovdje pitanje o smrti stoji u bitnom odnosu s *istinom bitka* i *samo* u tom odnosu; da se odatle smrt nikako ne uzima kao nijekanje bitka ili čak smrt kao ‘ništa’ za

mogućnosti doista ne dopušta mišljenje koje bi bilo u stanju vidjeti smrt drugoga, odgovornost za smrt drugoga, smrt za drugoga, a pogotovo ne smrt u Drugome.

Levinas i odgovornost za smrt drugoga

Može li se nadvladati smrt? To pitanje nije novo u filozofiji. Ono je, međutim, u pravilu tražilo kako nadvladati smrt nadvladavajući vrijeme, pretpostavljajući vječnost. Pobjeda smrti tako je pobjeda vremena. Primjer je Platon koji gradi filozofiju svijeta svjetla, svijeta bez vremena. Vječnost kod Platona nije drugo doli totalitet sadašnjeg trenutka koji pomoću mišljenja apsorbira cijeli bitak i cijelo vrijeme. U filozofiji koja bitak opisuje kao sadašnjost, smrt, granica ili onostranost sadašnjosti ne igra više nikakvu ulogu. Problem smrti se ponovno može postaviti tek nakon što je priznata vremenitost bitka, nakon što je zaustavljena sadašnjost vraćena ponovno u vrijeme.

Pitanje koje se nameće jest pitanje bitka kao mirujućeg trenutka i bitka kao vremena, pitanje koje se susreće u pitanju života i smrti. Heidegger je dao odgovor tako da u pojmu egzistencije nalazi jedinstvo aktiviteta i pasiviteta, bačenog nabačaja, života tubitka kao umiranja i smrti koja pripada životu.

Levinas to odbacuje stoga što je kod Heideggera život određen projektom i moći. Levinas ne želi spajati pojmove života i smrti, nego nadvladati smrt. No, nadvladavanje smrti više se ne očekuje od Platona i nadvladavanja vremena.

Levinasovo razmišljanje pretpostavlja Heideggera, jer je filozofija, po Levinasu, preko Heideggera došla konačno do vremenitosti bitka te se nadvladavanje smrti više ne može i ne smije tražiti u pretheideggerovskoj filozofiji. Kod Levinasa je cjelokupna problematika bitka i ništa postavljena unutar neutralnog *il y a*, koji sadrži kako tjeskobu pred ništa, tako i tjeskobu pred bitkom. Tjeskoba

bit bitka, nego upravo suprotno: smrt kao najviše i krajnje svjedočanstvo bitka. No ovo može znati i suutemeljivati samo onaj tko je u stanju iskusiti tu-bitak u autentičnosti samobitka koje nije mišljeno moralno-osobno, nego uvijek iznova i jedino temeljno ontološki." *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe Bd 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989., str. 284.

pred smrću je podjedanko jaka kao i tjeskoba pred bitkom.⁴³ Pobjedu nad smrću Levinas očekuje od novog vremena.

Na mjesto oprečnosti vremena i vječnosti Levinas stavlja oprečnost vremena umiranja i vremena obnove, ponovnog rođenja, transcendencije. Vrijeme obnove je dostupno kada se iscrpi vrijeme trenutka i kada trenutak u smrti ide iznad sebe. Levinas stoga traži proboj do novog vremena kroz smrt.

Smrt je doduše konac moći subjekta, ali baš stoga put transcendencije izvan subjektivne zatvorenosti prema dugome. Za Levinasa smrt se pojavljuje unutar obzora odnosa prema posve Drugome.

Smrt nije konac bitka i smrt se ne najavljuje najprije kao ništa, nego kao nepoznanica.⁴⁴ Interpretirati smrt kao konac tubitka, kao konac biti-u-svijetu, kako to čini Heidegger, znači nadasve izbrisati s fenomena smrti njegovu zagonetnost.⁴⁵

Levinas misli smrt u oprečnosti s Heideggerom. Dok je za Heideggera smrt mogućnost nemogućnosti, za Levinasa je nemogućnost svih mogućnosti. Fenomenološki Levinas stoga ne polazi od projekta, od preuzimanja smrti kao najvlastitije mogućnosti, nego od patnje.

Tjelesna patnja je nemogućnost odvajanja od egzistencije. Ne toliko nemogućnost odvajanja od patnje same, nego od egzistencije. U patnji ne postoji izbjeglištvo, mogućnost bjega. Patnja je nemogućnost ništa. U patnji se najavljuje i blizina smrti. Kao da u patnji još postoji slobodni teren za neki novi događaj. Privezanost za patnju širi se sve do nepoznatog, do smrti kao nepoznanice, do smrti koja se ne

43 Usp. *De l'existence a l'existant*, Paris, 21984., str. 19.

44 "Nepoznato smrti znači kako se sami odnos sa smrću ne može dogoditi u svjetlu; da je subjekt u odnosu s nečim što ne dolazi od njega. Možemo reći kako je u odnosu s tajnom." *Le temps et l'autre*, PUF, Paris, 31989., str. 56. Od sada citirano skraćeno TA.

45 Usp. *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris 1993., str. 45. U sljedećem citirano skraćeno DMT. Levinas je inače inzistirao na potrebi da se zagonetnost fenomena koji se ne iscrpljuje u znanju i opisu ne smije odbaciti. Dok je fenomen pojavljivanje u punom svjetlu, zagonetnost koja je intervencija smisla koji nadilazi fenomen, upućuje na transcendenciju, blizinu drugog kao drugog. Usp. *Énigme et Phénomène*, u: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 41988., str. 302-216.

pojavljuje u svjetlu. Odnos prema smrti je odnos s nečim što ne dolazi od subjekta. To je odnos s tajnom.

Ovakvo iskustvo jest iskustvo pasivnosti subjekta. Čak je i *iskustvo* kriva riječ stoga što je svako iskustvo inicijativa, spoznaja, svjetlo, a smrt sječe svaku mogućnost iskustva.

Za Heideggera je tubitak bitak na smrt, najviša lucidnost unutar autentične egzistencije, najviša virilnost.⁴⁶ Smrt je za Heideggera događaj slobode, dok je subjekt u patnji na rubu mogućeg.

Levinas opaža kako su bitna obilježja smrti kao prijetnje, nasilja, apsolutno nepoznatog, apsolutno tuđeg bilo kakvom svjetlu izmakla filozofiji. Poistovjećivanje smrti s ništavilom, negativni vid smrti, ne dolazi iz fenomena smrti, jer nas fenomen smrti lišava mogućnosti da saznamo što je smrt, nego dolazi iz mržnje ili želje za ubojstvom.⁴⁷ Čime nam smrt prijeti? Ništavilom ili novim početkom. Ne znam - odgovara Levinas.⁴⁸

Smrt nikako nije prisutna, nije u sadašnjosti. Epikurova mudrost koja kaže ako ti jesi, smrt nije i ako smrt jest, nisi ti, ne opisuje odnos sa smrću jer ga niječe, ali ovaj stav pokazuje kako je smrt neprestano u dolasku. To što smrt nije nikako prisutna, nije rezultat našeg bijega od nje, nego činjenica kako je smrt nepoznatljiva, kako je smrt konac virilnosti i heroizma. Ljudska volja nije herojska i hrabrost je preslaba prema smrti.⁴⁹ Neprisutnost smrti u sadašnjem trenutku pokazuje kako subjekt nije gospodar nad smrću, jer subjekt može biti gospodar samo nad onim što mu je prisutno.

U patnji koja je susjeda smrti subjekt je pasivan. Riječ je o patnji koja se pretvorila u jecaj i plač, o čistoj patnji u kojoj se izbrisala razlika između nas i patnje, o patnji koja se okrenula u djetinji odnos bez odgovornosti.⁵⁰ To je patnja koja najavljuje smrt. No patnja nije tjeskoba pred smrću, nego nemoć izlaska iz bitka, nemoć bijega. U

46 Usp. TA, str. 57.

47 Usp. DMT, str. 17.

48 *Totalité et Infini*, biblio essais, Paris, 1990. str. 261. Od sada navodimo skraćenicom TI.

49 "Tvrdnjom kako ljudska volja nije herojska, nismo se opredijelili za ljudsku mlitavost, nego smo pokazali nestalnost hrabrosti koja se drži na rubu vlastita nestajanja." TI, str. 263.

50 Usp. TA, str. 60.

tjeskobi smrt je još u budućnosti, na distanci, dok je patnja skrajnja blizina bitka.

Misliti smrt polazeći od patnje, smješta smrt unutar novog konteksta koji briše patetiku smrti kao vlastite smrti. Vrhunski pokazatelj slobode nije smrt kao kod Heideggera, nego patnja, i Levinas to pokazuje na primjeru mržnje. Mržnja želi poniziti i želi da drugi postoji kao čista pasivnost. Mržnja ne želi uvijek smrt drugoga, odnosno želi je kao vrhunsku patnju. Mučiti drugoga, ne znači učiniti ga objektom svoje mržnje, nego držati ga subjektom, svjedokom patnje.⁵¹

Smrt je granica virilitetu, moći, volji. Smrt nije najava stvarnosti protiv koje ne možemo ništa, protiv koje je naša moć ništavna. Ono što je važno kod približavanja smrti jest to da od jednog određenog trenutka više ne možemo moći, gubitak gospodarstva subjekta nad subjektom.

Odnos sa smrću je odnos s nečim apsolutno drugim.

Smrt je budućnost, ali kao takva, budućnost se ne može anticipirati. Ono što se može anticipirati, nije budućnost, jer takva bi budućnost bila budućnost sadašnjosti. Budućnost smrti je budućnost posve novoga, nepredvidivog.

Budućnost smrti ne ostavlja nikakvu inicijativu subjektu. Smrt nije toliko konac egzistencije koliko sučeljavanje subjekta sa smrću s kojom ne može imati apsolutno nikakvu inicijativu. Pobjediti smrt onda ne znači govoriti o vječnom životu. Pobjediti smrt znači pronaći odnos s događajem koji je apsolutno drugi, ali koji je istodobno još uvijek osobni odnos.⁵²

Koji je to osobni odnos koji nije više moć subjekta nad svijetom a koji istodobno čuva osobnost? Postoji li kakvo gospodstvo koje nije virilnost, moć moći?

⁵¹ Usp. TI, str. 266 - 267.

⁵² "Budućnost smrti, njezina neobičnost ne ostavlja subjektu nikakvu inicijativu. Postoji ponor između sadašnjosti i smrti, između mene i drugotnosti tajne. Nismo inzistirali na činjenici da je smrt konac i ništa, zbog toga što zaustavlja opstojnost, nego na činjenici da je ja njoj sučelice apsolutno bez inicijative. Pobjediti smrt nije problem vječnog života. Pobjediti smrt to je održati s drugotnosti događaja odnos koji još treba biti osobni." TA, str. 73.

Eros, ljubav, ljubavni odnos s drugim je specifičan jer je odnos koji isključuje moć, a istodobno spašava subjektivnost subjekta. Ne ništi ga, a nije odnos moći.

Eros je odnos koji se ne može prevesti u termine moći. Razlika spolova nije specifična razlika niti je oprečnost, a niti dvojnost komplementarnih termina. Razlika spolova ne pretpostavlja cjelinu, jer bi ljubav onda bila fuzija. Patetika se ljubavi sastoji u nepremostivoj dvojnosti. Odnos ne uklanja, nego čuva različitost. Drugi, u odnosu ljubavi, nije naš objekt niti se pretvara u nas. Drugi se povlači u svoju tajnu.

Ženskost (*le féminin*) je termin drugoga u erotskom odnosu. Ženskost je nepoznatljiva, ali nadasve način postojanja koji se povlači sa svjetla. Ženskost postoji kao povlačenje sa svjetla, kao stid.⁵³

U erotskom odnosu nisam u odnosu s nekim, nego s događajem, onako kako je to slučaj sa smrću. Ženskost je transcendencija koja se pokazuje kao povlačenje drugdje, kao suprotna usmjerenost od usmjerenosti svijesti.

Eros se razlikuje od posjeda i moći. Eros nije ni borba ni fuzija ni spoznaja. Eros je odnos s drugim i drukčijim, s tajnom, s nadolazećim, koji u svijetu nije nikada s onim što u svijetu jest. Tamo gdje su sve mogućnosti nemoguće, tamo gdje subjekt više ne može moći, subjekt je još subjekt preko erosa. Eros spašava osobni odnos dok istodobno ništi moć subjekta.

Ljubav nije mogućnost, nije naša inicijativa, ljubav je bez razuma i razloga, ona nas ranjava, pa ipak ja, subjekt, preživljava u ljubavi.

Eros je slom znanja, posjeda i spoznaje. Kada bismo mogli posjedovati, znati i spoznati drugoga, on bi prestao biti drugi, jer su posjedovati, spoznavati i znati sinonimi moći.

Odnos s drugim nije fuzija, odnos s drugim je odsutnost drugoga, ne odsutnost ništa, nego odsutnost unutar obzora budućnosti,

⁵³ “Ono što mi je vazno u ovom pojmu zenskosti nije samo nepoznatljivo, nego način bitka koji se sastoji u izmicanju od svjetlosti... Ženskost je ... bijeg pred svjetlošću. Način postojanja zenskosti jest skrivanje, a činjenica skrivanja je točno stid.” TA, str. 79.

odsutnost koja je vrijeme, obzor unutar kojega se može konstituirati osobni život usred transcendentalnog događaja.

Drugotnost smrti vodi prema drugotnosti ženskosti i erosa. Eros se predstavlja kao ono što može preživjeti nakon sloma moje moći.

Pred čistim događajem koji je smrt, gdje ja ne mogu ništa, Levinas traži situaciju u kojoj mu je moguće ostati subjektom, misliti novo rođenje, rađanje novoga, obnovu i preporađanje koje će dolaziti iz nečega što nije u moći subjekta. Takva situacija ne može biti moć. Kako mogu ostati ja u drugotnosti ti, a da me ti ne apsorbira, a da se ne izgubim u ti? Kako ja može postati drukčiji od sebe? Preko očinstva. Očinstvo je odnos s tuđincem koji, premda je drugi, jest ja. Sin nije moje djelo i nije moje vlasništvo. Kategorije moći i posjeda ne mogu označiti odnos s djetetom. "Ja nemam svoje dijete; ja sam na neki način moje dijete."⁵⁴ Očinstvo nije obnavljanje oca u sinu ni pomiješanost sa sinom, ono je pluralistička egzistencija.

Smrt, seksualnost i očinstvo povezani su isključenjem pojma moći. Oni su nemoć subjekta pred drugotnošću. Osim toga, veže ih odsutnost drugoga koja se u odnosu prepoznaje kao drukčija prisutnost.

Levinasovo nastojanje ide prema traženju izlaza iz Heideggerova pojmovnog svijeta, prema nemišljenom i isključenom. Levinas se nikako ne može prepoznati unutar razumijevanja bitka koji ne ostavlja prostor drugome i drukčijem. Njegov se trud sastoji u traženju načina kako pokazati da čovjeku nije prva briga briga oko svoga postojanja, kako moja smrt nije prva i najvažnija smrt, kako smrt sama nije vrhovna instanca koja odlučuje o autentičnosti života, kako smrt nije mogućnost, nego nemoć svake mogućnosti. Levinas ne traži smisao smrti u smrti samoj. Stoga neće biti čudno što se poziva na biblijski izričaj o ljubavi koja je jaka kao smrt.

Unutar bitka se nalazi nešto što je jače i bolje od bitka. Ljubav je jaka kao smrt - veli *Pjesma nad pjesmama*. Nije riječ o sili koja je u stanju pobijediti silu smrti upisane u mom bitku. Riječ o tjeskobi koja nije tjeskoba za moj bitak, tjeskoba pred mojim nebitkom, nego tjeskoba pred nebitkom ljubljene, drugoga koga volim više od sebe. Ljubav je činjenica da me smrt drugoga dira više od moje smrti. Moje prihvaćanje drugoga jest odnos koji stoji u odnosu prema smrti, a ne

54 TA, str. 86.

tjeskoba od smrti.⁵⁵ Smrt se susreće u licu drugoga i smrt drugoga je prva smrt s kojom se čovjek susreće.⁵⁶

Pred smrću drugoga čovjek je postavljen u pitanje do te mjere da bi svojom ravnodušnošću prema smrti drugoga postao sudionikom i suradnikom smrti.⁵⁷ Lice drugog čovjeka zahtijeva od mene da na sebe preuzmem odgovornost za drugoga tako da ga ne prepustim njegovoj osamljenosti pred smrću. "Upravo polazeći od smrtnosti drugog čovjeka - radije nego polazeći od kakve naravi ili sudbine, izravno zajedničke 'enama smrtnicima - moja neravnodušnost prema drugima ima nesvodljivo značenje društvenosti i nije podređena prvenstvu moga bitka-na-smrt koji bi mjerio svaku autentičnost kako bi to htio *Sein und Zeit* gdje *Eigentlichkeit* - ništa mi nije vlastitije, više *eigen* od smrti - otkriva značenje humanog i njegova identiteta." ⁵⁸ Odgovornost za drugog, koja se konkretizira u neostavljanju drugoga samog pred tajnom smrti, nije hladni pravni zahtjev, nego je ljubav prema bližnjemu, ljubav koja se difinira kao strah za drugoga, briga oko njegove slabosti i nemoći.⁵⁹

Misliti smisao smrti, ne znači učiniti smrt bezazlenom, opravdati je ili obećati vječni život, nego nastojati pokazati smisao koji ona pruža avanturi ljudskog života.

Pitanje ničega što ga postavlja smrt jest čisto pitanje shvaćeno kao molitva. Smisao smrti valja tražiti tako da se traži smisao koji neće biti smisao koji posve posjedujem, ono što se daje i što zadovoljava, ono što odgovara onom koji očekuje.

Valja tražiti racionalnost misli koja traži odgovor koji će biti još ne, nedostatak, nezadovoljenje. Tražiti, žuditi, pitati termini su koji upućuju na nedostatak odgovora, nedostatnost ili na misao koja je veća od mišljenja. Ono što se ne može sadržavati, ono što je posve drukčije, Bog, dodiruje Istoga.

Smrt, pitanje smrti ujedno je i odgovor: moja odgovornost za smrt drugoga. Moja smrt nije mogućnost nemogućnosti, nego moja

55 Usp. DMT, str. 120 - 121.

56 "Smrt drugoga je prva smrt." DMT, str. 53.

57 Usp. *Notes sur le Sens*, u: *De Dieu qui vient a l'Idée*, Vrin, Paris, ²1992., str. 245. Od sada navodimo DQVI.

58 DQVI, 246.

59 Usp. TI, 286.

nemogućnost, ali koja baš kao nemoć otvara mogućnost za zahvalnost, za odgovornost za drugoga.

Odnos s Beskonačnim nalazi se u odgovornosti smrtnika za smrtnika. Onako kako je to opisano u Bibliji (Post 18,23 ss.) gdje se Abraham zauzima za Sodomu. Abraham je prestrašen zbog smrti drugoga i preuzima odgovornost zauzimanja. U tom trenutku kaže: "Ja sam sam prah i pepeo."

Heidegger ne vidi mogućnost da smrt za drugoga uđe u kakav odnos s autentičnošću tubitka. Nije li onda, pita se Levinas, žrtva za drugoga, pri kojoj smrt drugoga postaje mojom važnijom preokupacijom od moje smrti, izlaz iz ontologije? Nije li onda odgovornost za drugoga važnije određenje čovjeka od autentičnosti? Ja koji se osjećam odgovornim za drugoga, ja kao izabrani na odgovornost, ja kao nezamjenjivi u odgovornosti za drugoga, nije li to istodobno i identitet sa samim sobom? Nije li moguće tražiti autentičnost u jedinstvenosti izbora? Nije li prednost koju drugi ima preda mnom humanost bez interesa, humanost koja nadilazi humanost vlastite autentičnosti? Drugim riječima, ne postoji li mogućnost autentičnosti koja polazi od moje odgovornosti za drugoga, a ne od prihvaćanja moje smrti kao najvlastitije mogućnosti?

Nije riječ o životu poslije smrti, nije riječ o tome da se žrtvom za drugoga zasluži život nakon smrti, riječ je o nemjerljivosti svetosti i žrtve unutar ljubavi i milosrđa. Na taj način ljubav u sebi krije buduću smrt i na taj način ljubav krije tajnu vremena.⁶⁰

Kršćanstvo i smrt u Drugome

Smrt ne govori. Ona je nijema. Smrt ne daje odgovora. Govor o smrti nužno se suočava sa samim sobom. U smrti se oslikava onaj koji se s njom susreće. Heidegger je u ovom temeljnom obilježju smrti vidio navlastitiju mogućnost postojanja. Analiza smrti je tako oslikala želju za samoostvarenjem, autentičnošću, izvornošću, podjednako kao i nastojanje postavljanja problema bitka i vremena koji se u fenomenu smrtnosti tubitka susreće na najizvršnji način.

⁶⁰ Usp. "Mourir pour...", u: Entre nous, Grasset, Paris, 1991., str. 229-230.

Temeljno čuvstvovanje u odnosu prema smrti jest tjeskoba i njezino prevladavanje odlučnošću i hrabrošću za slobodu na smrt omogućuje autentično življenje.

Levinas, sa svoje strane, u smrti vidi tajnu, a ne ništa. Osim nijemosti smrti, koja nas prisiljava da o njoj ne donosimo brzoplete i dogmatske sudove, kako one o životu poslije života, tako i one koji u smrti vide konac, ništavilo i kraj subjekta, Levinas uočava njezino obilježje prijetnje, ali nadasve prijetnje drugom. Smrt zrcali poziv na odgovornost za drugoga.

Temeljno čuvstvovanje kod Levinasa više nije tjeskoba pred vlastitom smrću, nego odgovornost za drugoga.

Može li se kršćanstvo susresti s ovim shvaćanjima smrti i u čemu se odvaja od njih?

Kršćanstvo živi od temeljnog događaja smrti i uskruća Kristova. Kristova smrt je smrt za drugoga i ona je istodobno najautentičniji način dosljednosti života, a da istovremeno nije shvaćena kao herojsko umiranje. Autentičnost Kristova života ne dolazi iz preuzimanja smrti i smrtnosti, nego iz odnosa s Ocem. Smrt za drugoga proizlazi iz istog odnosa s Ocem.

Valja nam otkriti temeljno čuvstvovanje u kršćanstvu, kako bismo iz njega mogli govoriti o smrti.

Heidegger nemoć na početku, dug kojeg tubitak nije u stanju nadoknaditi i koji tvori njegovu ništavnost, rješava odlučnim preuzimanjem ograničenog postojanja, kao što nemoć prema smrti preuzimanjem smrtnosti pretvara u najvlastitiju mogućnost. Kršćanstvo u dugu koji stoji na početku, u činjenici kako čovjek nije temelj samom sebi, ne vidi prijetnju i izvor tjeskobe, nego, naprotiv, obilježje ljudske konačnosti za razliku od Božje beskonačnosti. Podjednako u nemoći na koncu, nemoći pred smrću, ne vidi lom i neuspjeh ljudske moći, nego najdublje životno iskustvo suočavanja s patnjom i smrću iza koje ne stoji prijetnja ništa, nego smislenost odnosa prema Bogu. Drugim riječima, kršćanstvo iza nemoći otkriva drugu stranu medalje: povjerenje. Nemoć ne dokida tjeskobu, ali je probija povjerenjem.

Temeljno čuvstvovanje u kršćanstvu u odnosu prema smrti nije znanje o besmrtnosti, nego povjerenje kako iza zida tjeskobe ne stoji ništavilo, nego Otac.

Levinas u odgovornosti za drugoga koja omogućuje i smrt za drugoga, vidi uzvišenost snage ljubavi koja daje prednost drugome. Kršćanstvo prepoznaje ljubav u Kristovu licu. Levinas Boga naziva trećim licem. Bog ne stoji sučelice čovjeku, nego tek u trećem licu iza lica drugog. Kršćanstvo se prema Bogu odnosi u drugom licu.

Kršćanstvo poznaje i prepoznaje dvije nemoći: onu na početku i onu na koncu. No, ono u svom srcu ima tajnu ulaženja u smrt i uskrsnuće kroz krštenje u kojem prepoznaje anticipaciju smrti i uskrsnuća.⁶¹

Kod Heideggera smo susreli samo anticipaciju smrti. Kod Levinasa je svaka anticipacija budućnosti nemoguća, jer budućnost nije ono što ja anticipiram od je. Ona uvijek krije novo i nepredvidivo.

Kršćanstvo anticipira smrt i uskrsnuće, a da je istodobno posve svjesno kako mu budućnost izmiče. No, ovo izmicanje nije razlog tjeskobi pred vlastitom nemoći, nego povjerenju kako je budućnost u rukama Oca koji će stvoriti "novo nebo i novu zemlju".

Nemoć koja se sluti u tajni utjelovljenja, Kristovo opljenuje samog sebe i postajanje čovjekom kao i nemoć u krik: "Bože moj, zašto si me ostavio!" (Mk 15, 34) uronjeni su u povjerenje kako se smrću ispunja i dovršuje životni put kojega se na koncu predaje onome iz čije je ruke i došao: "U ruke tvoje predajem duh svoj!" (Lk 23,46).

Heidegger je pozivao na smjelost sučeljavanja s tjeskobom kako bi se mogla postvariti autentična mogućnost življenja. Kršćanstvo čovjeka ne vidi kroz sliku smjelosti i hrabrosti, nego kroz sliku bića koje je potrebno drugoga i ljubavi. Kršćanstvo je princip ljubavi uzdiglo na kozmološki i ontološki princip. Ono pokazuje razumijevanje za čovjeka koji uvijek iznova izmiče sučeljavanju sa smrću sve dotle dok mu se ne otvori mogućnost vjere koja ima povjerenja dalje od smrti. Stoga kršćanstvo o smrti ne govori kao najvlastitijoj mogućnosti,⁶² nego je vidi kroz svu ljudsku slabost i

61 "Ili zar ne znate: koji god smo kršteni u Krista Isusa, u smrt smo njegovu kršteni. Krštenjem smo dakle zajedno s njime ukopani u smrt da kao što Krist slavom Očevom bi uskrišen od mrtvih, i mi tako hodimo u novosti života." Rim 6,3-4.

62 Valja nam ovdje spomenuti poznati rad Ladislava Borosa, *Mysterium mortis*, Walter, Olten und Freiburg im Breisgau 1962., u kojemu on zastupa tezu o smrti kao mogućnosti prvog potpuno osobnog ljudskog cina, koji je stoga mjesto svijesti, slobode, susreta s Bogom i odluke o vječnoj sudbini. Rahner je, s

tjeskobu. Ono nije oslobađanje od tjeskobe, nego otvaranje obzora unutar kojeg tjeskoba tvori dio puta prema Bogu.

Kierkegaard je s pravom uočio kako vjeri nije suprotnost nevjera, nego tjeskoba, i kako se tjeskoba ne rješava hrabrošću nego vjerom i povjerenjem.

Smrt je nijema. Ona je nijemo zrcalo u kojemu se oslikava onaj tko stane pred njega. Stoga mišljenje o smrti ne prodire s druge strane zrcala. No, stajanje pred smrću kao zrcalom oslikava onoga tko stoji pred njim. U stavu prema smrti oslikava se stav prema životu. U traženju smisla smrti oslikava se traženje smisla života. Pred smrću kao zrcalom smisao se smrti pronalazi samo pronalaženjem smisla života. Nije moguće najprije osmisliti smrt kako bi se imao smisljeni život. To je varka jer zrcalo daje sliku samo onog što stoji ispred njega. Smisao se smrti nalazi u osmišljenom životu. Vjernik ne vidi s druge strane. On nema oči koje prodiru kroz zrcalo, ali on živi u povjerenju kako je smrt prolaz na drugu stranu, kako je njegov život već uronjen u smrt i uskrsnuće Kristovo, kako ne umire sam i kako nije osuđen na osamljenost.

U vremenu u kojem se sve više nameće teza o naravnoj smrti, događa se istodobno i to da se smislenost nameće kao jedan od najvažnijih problema. Smisao života i smrti zrcale se jedan u drugome. Smisljena smrt može biti samo smrt života ispunjenog smislom.

pravom, upozorio na to kako je cijeli ljudski život zapravo otvorena mogućnost odluke, a ne samo trenutak smrti, i to stoga što je smrt neprestano prisutna u životu. Usp. *Das christliche Sterben*, u: *Schriften zur Theologie* 13, Benzinger, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1978., str. 273.