

Smrt u doba biopolitike

Bednjanec, Dora

Master's thesis / Diplomski rad

2021

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

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:824698>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-21**



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

Repository / Repozitorij:

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



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju

Smrt u doba biopolitike
Predodžbe o smrti kroz generacije

Diplomski rad

Napisala:
Dora Bednjanec

Mentor:
Duško Petrović, dr. sc.

U Zagrebu, rujan 2020.

Izjavljujem pod punom moralnom odgovornošću da sam diplomski rad *Smrt u doba biopolitike: predodžbe o smrti kroz generacije* izradila potpuno samostalno uz stručno vodstvo mentora Duška Petrovića. Svi podaci navedeni u radu su istiniti i prikupljeni u skladu s etičkim standardom struke. Rad je pisan u duhu dobre akademske prakse koja izričito podržava nepovredivost autorskog prava te ispravno citiranje i referenciranje radova drugih autora.

Sadržaj

1. Uvod	3
2. Što je biopolitika?	4
2.1. Bog kao najviša vrijednost.....	5
2.2. Sveopći nihilizam.....	6
2.3. Biopolitika kod Foucaulta.....	7
2.4. Definicija života.....	7
2.5. Tranzicija iz suverene moći u biomoć.....	8
2.6. Biopolitika kod Agambena.....	9
2.7. Biopolitika danas.....	10
3. Smrt u doba biopolitike	12
3.1 Shvaćanje smrti kroz povijest.....	12
3.2. Istraživanje smisla u antropologiji.....	14
3.3. Nestanak starih običaja.....	15
3.4. Nošenje sa smrtnošću.....	17
3.5. Smrt kao granica moći.....	19
3.6. Nestanak smisla.....	21
3.7. Eutanazija.....	22
4. Zaključak	24
5. Literatura	25

1. Uvod

U svom radu baviti ću se, kako sam naslov govori, o predodžbama o smrti u doba biopolitike. Pojam biopolitike obuhvaća današnje, postmodernu doba u kojem se život nametnuo kao najviše čovjekovo dobro i cjelokupna svrha ljudskog postojanja. Karakterizira ga ubrzani razvoj medicine i bioloških znanosti, nestanak transcendentalnog, sve duži životni vijek i set pravila po kojima valja živjeti kako bismo živjeli zdravije i duže. S obzirom na to da se radi o kompleksnom pojmu, prvi dio mog rada bit će posvećen objašnjavanju samog pojma. Pokušat ću, također, prikazati različita tumačenja različitih autora, primarno se fokusirajući na Foucaulta i Agambena. Ono što me posebno zaintrigiralo jest kakvu poziciju zauzima smrt unutar sistema u kojem je sam život na najvišoj cijeni. Pretpostavka jest da živimo u doba kada se smrt izbjegava, tj. da svjedočimo svojevrsnom nestanku smrti iz svakodnevnog života, dok se ona istovremeno u medijima, također svakodnevno, senzacionalizira. Drugi dio mog rada bazirat će se na seriji polustrukturiranih intervjua, a ono što sam pokušala saznati je ima li neke razlike u doživljaju smrti kod mlađih i starijih te kako se u današnje doba, pod utjecajem globalizacije, mijenjala predodžba o smrti i umiranju u Hrvatskoj. Mislim da je smrt, kao nešto zajedničko (i neizbježno) svim ljudima, svakako antropološka tema, a ono što me najviše u ovom radu zanimalo jest upravo način na koji ju ljudi doživljavaju danas, tj. kako se nose sa smrću bliskih osoba u individualiziranom okruženju u kojem se smrt često tabuizira i lišena je nekog unutarnjeg smisla. Ima li uopće smisla razmišljati o smrti kada ljudski um nije sposoban obuhvatiti takve misli i kada nitko ne zna kako ona zapravo izgleda, niti zašto smo ovdje, niti ima li život smisla?

Svaki čovjek smrt osjeća na različite načine, on zna da će umrijeti jer vidi da umiru drugi, on je se užasava jer se užasava raspadajućeg leša iz čega su proizašle sve vrste postupanja s mrtvim tijelima (zakapanje, spaljivanje, balzamiranje), on se nada da umrijeti zapravo ne mora pa onda izmišlja zagrobni život ili ponovno rođenje i on osjeća bol kada umiru njemu bliske osobe. Sva živa bića moraju umrijeti. Sjećam se perioda svog života kad sam to i sama osvijestila. Imala sam otprilike devet godina i razmišljati o tome bilo je teško, bilo je nemoguće pojmiti to ništavilo i pomiriti se s činjenicom da sve što postoji jednog dana više neće postojati. Taj osjećaj, koji je bio poslijedica nemogućnosti uma jednog čovjeka, jednog djeteta da pojmi smrt, za mene

je uvijek bio sličan osjećaju koji se javljao kad bih pokušavala shvatiti veličinu svemira. Moja majka uvijek je to objašnjavala rečenicom: ‘Kako nisi postojala prije nego što si se rodila pa te nije bilo briga tako nećeš postojati ni kad umreš’, međutim, takvo objašnjenje svakako nije bilo previše utješno. Nitko ne bira hoće li se roditi ili ne, hoće li postojati ili ne i na svakome je da se sam nosi s egzistencijalnim pitanjima. Utjehu vjerojatno daje neki osjećaj zajedništva, spoznaja da ne umireš samo ti, nego umrijeti mora svatko, ali ‘tko bi se usudio cviliti zbog smrti kad nad svim ljudima lebdi to prokletstvo?’ (Morin 1981:34).

Pitanje je i tko ili što će nam davati odgovore u današnje doba, kada više ni ljudi koji će za sebe reći da su vjernici ne vjeruju slijepo u to da će nakon smrti otići u raj jer čovjek definira cijeli svijet kroz sebe, vjeruje u ono što vidi, u ono što je prema njemu stvarno i što može obuhvatiti ovozemaljskim osjetilima. Zato je za čovjeka i vrijeme linearno, sve ima svoj početak, trajanje i kraj. Međutim, priroda nas uči drugačije, da je vrijeme cirkularno, da je život krug i da čovjek nije jedino što postoji. Godišnja doba se izmjenjuju, velike životinje jedu male životinje, velike životinje umiru i pretvaraju se u zemlju iz koje onda rastu biljke kojima se onda hrane male životinje.¹ ‘Postoje dva vrlo jasna tumačenja života, život kao tijek postojanja od rođenja do smrti i život kao beskrajna transformacija’ (Palladino 2016:3). Na tom tragu je i ‘utjeha’ koju nam nudi biologija, da smo jednostavno dio životnog ciklusa i da ono što uistinu živi vječno su geni. I dok je možda točno da ‘je smrt precijenjena. [...] Proces konfrontacije s promišljanjem života koji nema ‘mene’, ili bilo kojeg čovjeka u središtu je zapravo otriježnjujuć i poučan proces’ (Braidotti, u Palladino 2016:20), vjerujem da malo ljudi utjehu pruža činjenica da će se njihova tijela razgraditi i stopiti s prirodom, suvremeni čovjek kao da treba znati da je baš on bio bitan, da je njegov život imao smisao.

2. Što je biopolitika?

Pojam biopolitike gotovo uvijek se veže uz rad Michela Foucaulta. Iako on sam nije nikada do kraja razvio svoju teoriju, radi se o fenomenu koji je zaokupio misli brojnim drugim filozofima, sociolozima i antropolozima te je do danas ostao svojevrsna enigma. Kasnije će biti nešto više riječi o tome kako različiti autori tumače

¹ Ovo sam vrlo slobodno prenijela iz animiranog filma *Kralj lavova*, koji je na mene ostavio snažan dojam kad sam bila dijete. Walt Disney svakako je bio majstor velikih životnih lekcija.

ovaj pojam, ali ono što je sigurno jest da se radi o vrlo aktualnoj i suvremenoj problematici. Drugim riječima, biopolitika je stanje u kojem se nalazimo i danas. Svjedoci smo tako sveprisutnog diskursa (u znanstvenim krugovima, u obrazovnom sustavu, medijima...) koji promiče zdrav život, u fizičkom, ali i psihološkom smislu, intenzivno se radi na produljivanju životnog vijeka čemu je uvelike doprinio razvoj medicine, dok u isto vrijeme čovjek postaje sve otuđeniji i osuđen sam na sebe. Paralelno uz razvoj bioloških znanosti (genetike, farmaceutike), život po sebi nametnuo se kao najviše čovjekovo dobro i cjelokupna svrha ljudskog postojanja. Kumovao je tome i sveopći nihilizam i 'smrt boga'. No, pretpostavimo da nije uvijek bilo tako i nameće se pitanje kada i zašto biološki život postaje sam po sebi svrhom čovjekova postojanja.

2.1. Bog kao najviša vrijednost

U prošlosti je ovozemaljski život bio samo uvertira u 'vječnost', odnosno onozemaljski život koji je, iako nepoznanica, davao nadu i nudio svojevrsnu legitimnost čovjekovom postojanju. Tipično ljudska mogućnost promišljanja svijeta oko sebe, a nemogućnost pronalaska odgovora na ontološka pitanja doprinijela je razvoju religija. Iako različite, sve religije svijeta u svojoj podlozi imaju ljudsku potrebu da životu neki smisao i u njihovom središtu nalazi se bog (ili više njih). Bog je u početku poistovjećivan sa zbivanjima u prirodi, životinjama, biljkama ili pojavama, a kasnije sve više antropomorfan. Velike svjetske religije vjeruju u zagrobni život ili u reinkarnaciju, ali jedno im je zajedničko, pokušavaju čovjeka osoboditi anksioznosti koja se javlja pri pomisli na vlastito nepostojanje i potaknuti ga na 'dobar' život jer samo takav donosi i 'dobru' smrt, tj. pozitivan ishod onoga što dolazi nakon nje. U ovom radu bit će najviše koncentrirana na ostavštinu kršćanske religije s obzirom na činjenicu da se život na Zapadu, a pod utjecajem globalizacije i u cijelom svijetu, formirao najviše pod utjecajem kršćanstva čiji su stavovi u nekoj mjeri ukorijenjeni u nama i danas. U svojoj naravi kršćanska religija je eshatološka i apokaliptična i na vrijeme gleda linearno. Kršćanski bog je svemoguć pa je samim time čovjek pred bogom uvijek malen i nemoćan. Čovjek je i osuđen na patnju i amoralan pa svaki oblik hedonizma i individualizacije sa sobom nužno povlači krivnju. U isto vrijeme čovjek bi trebao biti zahvalan na tome što se rodio pa možemo reći i da se usponom kršćanstva i uvjerenjem u nemoralnost individualnog života

polako rađa i shvaćanje života na zemlji kao najvišeg čovjekova dobra (usp. Arendt, u: Palladino 2016:29). Istovremeno, povećat će se jaz između čovjeka i prirode. Prve religije, koje su uglavnom bile personifikacija prirode ili se temeljile na prirodnim ciklusima, kršćanstvo će proglasiti poganskima pokušavajući pritom u čovjeku suzbiti ono 'prirodno' i nagonско. Ovaj jaz još više jača razvojem tehnologije, čime se pojačava viđenje čovjeka kao gospodara prirode.

2.2. Sveopći nihilizam

U doba prosvjetiteljstva sve više prevladava znanstveni, racionalni način mišljenja što polako dovodi do deteologizacije i desakralizacije. Drugim riječima, pojavljuju se nove spoznaje o značaju čovjekova intelekta i crkva polako gubi utjecaj. Kant je prvi zaključio da individualna svijest predstavlja najvišu realnost, da ljudska misao ne odražava strukture stvarnosti i da je sva spoznaja ljudski proizvedena. Hegel je nastavio na tom tragu te 'u radikalnom Hegelovu tumačenju zbiljnost svijeta postaje znanje svijesti o sebi, samosvijest' (Petrović 2016:89) koja postaje jedna od glavnih odlika moderne. Suočen s ovim novim spoznajama, čovjek se okreće samom sebi i povijesti kao novom centru. 'Neko zamišljeno svesvjetsko povijesno kretanje prestaje biti samo prirodno ili božansko. Ono postaje produktom ljudskog djelovanja, a sjećanje na njega postaje u današnjem smislu povijest' (ibid.:88). Povijest i, kasnije, političke ideologije pokušale su zauzeti centralno mjesto ljudskog postojanja i ponuditi neki red i smisao, međutim introspekcija i oslanjanje na samog sebe dovest će do jačanja individualizma te samim time sukoba među ljudima koji sada imaju pravo na izražavanje vlastitih stavova. Osim toga, 'ako je sva spoznaja ljudski proizvedena, nikada ne možemo biti sigurni je li sve samo san ili izmišljotina i jesmo li spoznali pravu realnost i bitak' (Petrović 2016:87). Sve to dovodi do sloma velikih povijesnih priča u postmoderni te sve većeg pesimizma i nihilizma kojeg je najavio Nietzsche. Padom totalitarnih režima u prošlom stoljeću, a koji su bili zadnji pokušaj uspostavljanja utopijskog društva, ljudi gube vjeru u apsolutne pozicije i ideale i sve je jači kolektivni osjećaj besmisla. Nihilistički svijet ne poznaje nikakvu višu vrijednost do uvećanja kapitala i tada biološki život postaje najviša vrijednost i krajnja svrha cjelokupnog bivanja (usp. ibid.). Vjerovanje u krajnje 'ništa' dalo je prostora više ili manje svjesnom shvaćanju da još samo kružni proces života (život po sebi) ima religijski potencijal za vječnost i besmrtnost (ibid.). Pomalo paradoksalno

svjedoci smo ovdje još jednog kružnog procesa. Čovjek se naime, uz pomoć tehnologije, izdvojio iz prirode, a da bi se onda prirodi vratio.

2.3. Biopolitika kod Foucaulta

Termin 'biopolitika' počinje se koristiti 70-ih godina prošlog stoljeća. Popularizirao ga je Michel Foucault u posljednjem poglavlju prvog dijela *Povijesti seksualnosti*. Sam termin pojavljivao se u nekim tekstovima i prije Foucaulta, ali s nešto drugačijim značenjem. S ciljem objašnjavanja na koji način društvo upravlja privatnom sferom pojedinca, odnosno njegovom seksualnošću, Foucault je došao do zaključka da se moć u suvremenom zapadnjačkom svijetu transformirala iz 'prava na odlučivanje o životu i smrti' (1978:135) u moć koja gaji život, tj. moć koja 'vrši pozitivan utjecaj na život, nastoji njime upravljati, optimizirati ga i multiciplirati, izlažući ga preciznim kontrolama i sveobuhvatnim propisima' (137). Takva suvremena moć nad životom (biomoć) kod Foucaulta (139) se manifestira na dva načina: kao disciplina tijela ('anatomy-politika ljudskog tijela') na razini pojedinca ili kao regulatorne mjere na razini populacije ('biopolitika populacije'). To u praksi znači da pojedinac radi na sebi s ciljem poboljšanja individualnog ili kolektivnog zdravlja ili života te na razini populacije dolazi do razvoja demografije i ostalih metoda kontrole ljudske reprodukcije, zdravlja i smrtnosti. 'I, dok je Foucault donekle neprecizan pri upotrebi termina, unutar područja biomoći, možemo rabiti termin 'biopolitika' kako bismo obuhvatili sve specifične strategije kontrole kolektivne ljudske vitalnosti, morbidnosti i smrtnosti; putem prijenosa znanja, režima vlasti i intervencija koje su poželjne, legitimne i djelotvorne' (Rabinow i Rose 2006:197). Iako Rabinow i Rose ovdje tvrde da su takve intervencije poželjne, legitimne i djelotvorne, vidjet ćemo kasnije da to nije nužno tako, najviše na primjeru današnje situacije i razmišljanja Giorgia Agambena. No, pretpostavimo za sada da bi one takvima trebale biti.

2.4. Definicija života

Ono što je problematično kod Foucaulta, osim što se radi o donekle nedovršenoj teoriji, jest upravo njegov koncept života. On kaže da je biopolitika 'politika populacije shvaćene kao zajednice živih bića: život u velikoj mjeri ostaje neuhvatljiv, dok populacija jasnije predstavlja istinski cilj biopolitike' (Foucault, u: Fassin

2009:46). Iz toga bi se moglo zaključiti da se onda ovdje radi o životu na razini populacije kao zajednice živih bića, životu koji postoji samo kako bi se sačuvao i reproducirao, odnosno životu po sebi. Životu koji nije ni pravedan ni nepravedan, ni loš ni dobar, i koji kao takav nadilazi sferu ljudskoga i ulazi u područje svetoga (Petrović 2016:241). Onome kojeg je Agamben uspedio s grčkim *zoē*² (1995:3). Tu dolazimo do problema jer 'oni koji ističu 'svetost života', braneći ga od prijetnje transcendentnih moći koje na njemu parazitiraju, završavaju u svijetu u kojem je, u ime službenog cilja - dugog ugodnog života - zabranjeno ili strogo kontrolirano sve što je ugodno (pušenje, droge, hrana itd.) (Žižek 2004:507). Život možemo promatrati iz dva ugla: kao organizam (na razini stanica) ili kao 'tijek događaja između rođenja i smrti [...] koji je podložan kulturnim interpretacijama ili moralnim odlukama (Fassin 2009:48). Život je sklop različitih dimenzija, nije isključivo biološki ili politički, ali se u Foucaultovom radu ne traži dublji smisao pa pitanja smisla i vrijednosti života i smrti mahom ostaju izvan njegove teorije.

2.5. Tranzicija iz suverene moći u biomoć

Drugo pitanje koje ostaje donekle otvoreno jest kada se točno desila tranzicija iz nekih drugih oblika moći u biomoć. Foucault je govorio o tranziciji koja se desila iz prava suverena da odlučuje o životu i smrti svojih podanika (*let live - make die*) u *make live - let die* u modernoj, suverenoj državi. U prvom slučaju 'moć je u suštini pravo na konfiskaciju: predmeta, vremena, tijela i konačno samog života' (Foucault 1978:136). Suveren (kralj) je apsolutna vrijednost ovozemaljskog života, tj. moć podržava opstanak suverena pa se u to doba npr. ratovi vode u ime njegovog opstanka, a ne u ime opstanka sviju, a korijene prava suverena da odlučuje o životu i smrti nalazimo u rimskom pravu oca da odlučuje o životu i smrti svoje djece (usp. Agamben 1995:44). Početke biopolitike možemo smjestiti u začetke moderne demokracije, odnosno rođenje suverene države. Tada se događa tranzicija iz suverene moći, koja se prvenstveno doživljava kao nešto negativno, u moć koja nastoji udovoljiti zahtjevima sviju, tj. osim zaštite, moć sada brine i o dobrobiti (usp. Esposito 2008:36). Foucault je to nazvao guvermentalnošću (umijeće vladanja) i to je

² Kod starih Grka termin *zoē* označavao je jednostavnu činjenicu življenja, zajedničku svim živim bićima (životinjama, ljudima ili bogovima), dok je bios ukazivao na način života prikladan (ili svojstven) pojedincu ili grupi.

koncept kojeg je razvijao pred kraj života, gotovo u potpunosti odbacivši pojam biopolitike iako ta dva pojma ne isključuju jedan drugog s obzirom na to da je moć i u ovom smislu fokusirana na zdravlje, dugovječnost itd. Možemo reći da je pojava biopolitike konzistentna s inkorporacijom onog biološkog u ono političko ili sa saznanjem, na tragu Nitzschea, da je 'političko ništa drugo doli produžetak prirode na drugoj razini i stoga osuđeno na inkorporaciju i reprodukciju originalnih karakteristika prirode' (ibid.: 17). Vidljivo je to i u modernom diskursu, kada se npr. nacija promatra kao tijelo, organizam. Na tom tragu je i Foucaultova slavna izjava, koju citiraju gorovo svi autori koji se bave ovom tematikom: 'Tisućljećima, čovjek je ostao ono što je bio za Aristotela: životinja s dodatnim kapacitetom za političko postojanje; moderni čovjek je životinja čija politika dovodi njegovo postojanje kao živog bića u pitanje' (Foucault 1978:143). No, ako je točno da je politika samo produžetak onog prirodnog u čovjeku onda je čovjek oduvijek bio ovo potonje, a to je ujedno i razlog zašto se i dan danas vode ratovi, kao svojevrsna politička manifestacija čovjekovih primarnih nagona. Različiti autori različito će tumačiti termin biopolitike pa tako ostaje problematično i razdoblje u kojem ona dolazi do izražaja.

2.6. Biopolitika kod Agambena

I dok je kod Foucaulta svaki odnos odnos moći, a biomoć ne podržava nužno dominantnu grupu ili set interesa (usp. Petrović), za Agambena je suverena država samo produžetak prava suverena da odlučuje o životima i smrti na razinu države pa tako prema njemu svaka moć počiva na mogućnosti da se uzme nečiji život, odnosno pravo suverena da čini bilo što bilo kome, danas se manifestira kao pravo kažnjavanja (usp. 1995:53). On je u pomalo distopijskom smislu pokušao pokazati kako je 'biomoć skriveno značenje svih oblika moći od antike do danas' (Rabinow i Rose 2006:200). Centralna figura njegova rada je *homo sacer*, čovjek koga se ne smije žrtvovati, ali on smije biti ubijen. To je npr. osuđenik na smrt ili smo to svi mi, u prvom redu u doba izvanrednog stanja, kada 'suverena država objavljuje vrijeme ili mjesto gdje vladavina zakona može biti obustavljena u ime samoobrane ili nacionalne sigurnosti' (ibid.). Ultimativni primjer provedbe biomoći za njega je holokaust i koncentracijski logor. On tvrdi da 'Foucault nikad nije donio zaključke o onome što bi lako moglo biti primjer moderne biopolitike: politike velikih totalitarnih država

dvadesetog stoljeća' (Agamben 1995: 58). Foucault, ipak, nije bio potpuno nesvjestan totalitarnih sistema i njihovog postojanja upravo u doba biopolitike. Tako u jednom trenutku kaže: 'Ako je genocid san modernih moći, to nije zbog povratka drevnog prava na ubojstvo; to je zato što je moć smještena i provodi se na razini života, vrste, rase i širokog pojma populacije' (Rabinow i Rose 2006:137). Iz toga bi bilo moguće zaključiti da je Agamben na dobrom tragu kada tvrdi da je uspon biopolitike doveo i do uspona nacizma, koji se provodio upravo s ciljem (ili pod krinkom) unaprijeđivanja čovječanstva, odnosno nacije, a nauštrb čitavog drugog naroda. Međutim, u nekim kasnijim predavanjima Foucault dolazi do zaključka da se, kad govorimo o nacizmu, radi o ekstremu i društvu koje je provodilo biomoć u apsolutnom smislu, ali je u isto vrijeme provodilo i drevno pravo suverena na ubojstvo (usp. *ibid.*:201). 'Biomoć, u obliku kojeg je provodio nacizam, bio je složena mješavina politika života i politika smrti - kako ističe Robert Proctor (1999), nacistički doktori i zdravstveni aktivisti objavili su rat duhanu, tražili zabranu izlaganja azbestu, brinuli se oko pretjerane upotrebe rentgenskih zraka [...] Ali, unutar ovog sklopa, put do logora smrti bio je ovisan o pregršt drugih povijesnih, moralnih, političkih i tehničkih uvjeta. Holokaust nije [...] skrivena mračna istina biopolitike' (*ibid.*). Dakle, 'interpretacija suvremene biopolitike kao politike države kreirane po uzoru na suverena, i svih oblika biopolitičkih autoriteta kao predstavnika tog suverena, priliči apsolutizmima 20. stoljeća nacista i Staljina' (*ibid.*:202), ali pitanje je može li se isto reći za današnje sisteme. Možda se ovakav model ne može doslovno preslikati na današnje društvo, ali je svakako zanimljiv i koristan kada govorimo o biopolitici.

2.7. Biopolitika danas

No, vratimo se na trenutak na ono što Agamben vidi kao glavno oružje provedbe moći države kreirane po uzoru na suverena, a to je izvanredno stanje. Govoreći o izvanrednim stanjima, možemo se osvrnuti i na trenutno aktualan problem koronavirusa. Sam Foucault je, u *Discipline and Punish*, opisivao mjere koje su se poduzimale u 17. stoljeću u francuskom gradu Vincennesu u doba epidemije kuge. Mjere koje nedvojbeno podsjećaju na ono što smo danas nazvali *lockdownom*. U jednom od svojih predavanja³, Foucault je konstatirao kako 'je kuga kao fenomen, i

³ *Security, Territory, Population. Lectures at the College de France 1977-78*

stvaran i imaginaran [...] konačno doprinijela legitimizaciji penetracije regulacije najmanjih detalja svakodnevnog života' (Van den Berge 2020:3). Svjedoci smo toga i danas, i to prvi put na globalnoj razini, uskraćene su nam određene socijalne i ekonomske aktivnosti u ime 'spašavanja života'. Naravno, pitanje je i spašavaju li se neki životi nauštrb drugih, ali je u cijeloj priči jasno vidljiv biopolitički moment. Sve što se poduzima, poduzima se u ime kolektivne dobrobiti i zdravlja, ali se pritom zanemaruju određene slobode za koje smo mislili da su nam zajamčene. Također, zanemaruje se i činjenica da se nad onima koji su najugroženiji, a to su ljudi u zadnjim stadijima života, provode i najveća ograničenja (npr. zabrane posjeta u staračkim domovima), a bez da se njih previše pita za mišljenje i bez svijesti o tome da bi star čovjek ovo vrijeme koje mu je preostalo možda radije proveo okružen obitelji nego izoliran pa i pod cijenu zaraze. Postoje razlike i u provedbi ovih mjera pa su tako negdje više represivne, a negdje manje. U Hrvatskoj npr. (i ostatku Europe) trenutno često slušamo kako represija ne vodi nikud i kako se ovdje cilja na 'edukaciju'. Giorgio Agamben je mjere nazvao 'frenetičnima, iracionalnima i u potpunosti neutemeljenima' te konstatirao kako će 'nakon što smo iscrpili terorizam kao opravdanje za vanredne mjere, 'invencija epidemije' poslužiti kao idealan izgovor za uvođenje takvih mjera gotovo van svih granica'⁴. Ovakvo 'kontroverzno' Agambenovo razmišljanje u trenutnoj atmosferi, naravno, nije naišlo na plodno tlo među kolegama ni *mainstream* medijima što samo po sebi podržava teoriju o provedbi moći s biopolitičkim karakterom (a to je ona koja potiče i stvara, a ne guši i ograničava) kao što na to ukazuje i povremeni otpor u vidu npr. prosvjeda protiv mjera koji se organiziraju diljem svijeta ili samog nepoštivanja istih. Naravno, ostaje za vidjeti kako će se ova situacija odigrati i hoće li 'novo normalno' uistinu to i postati jer jedno je sigurno, a to je da ova trenutna pandemija nije prva koja nam se dogodila, sigurno nije ni zadnja, ali se prvi put njome bavimo na ovakav način. Osim toga, dogodila se i pandemija etnocentrizma u čemu aktivno sudjeluju svi *mainstream* mediji pa smo zadnjih mjeseci fokusirani samo na vijesti o koronavirusu u našoj okolini, a ignoriramo druge probleme i događanja iz svijeta, npr. pitanje migrantske krize gotovo se više i ne spominje (usp. Fassin 2020).

⁴ Giorgio Agamben od početka pandemije u Italiji (od veljače 2020) objavljuje svoje misli na ovu temu na *weblogu*.

Biopolitika će ostati izvorom različitih teorija suvremenih mislioca koji pokušavaju objasniti današnje, postmoderno stanje kojeg mahom obilježava nihilizam, individualizacija i shvaćanje života po sebi kao apsolutne vrijednosti. Za Waltera Benjamina to je ‘vjerojatno, relativno nedavan, zadnji promašeni pokušaj oslabljene zapadnjačke tradicije da pronade sveca izgubljenog u kozmološkoj nepristupačnosti’ (Benjamin, u Agamben 1995:35). Promašen, jer legitimno se ovdje zapitati ako postavimo život po sebi kao najvišu vrijednost, namjesto boga ili čovjeka, što smo time dobili?

3. Smrt u doba biopolitike

U prethodnom poglavlju bilo je, dakle, riječi o tome kako su se kroz povijest mijenjale strukture moći u odnosu na centralnu vrijednost pa samim time i naš pogled na svijet. Pitanje koje će me zanimati u drugom dijelu ovog rada jest kakav je odnos prema smrti u doba kada se život iskristalizirao kao najviša vrijednost. U takvoj situaciji smrt se sigurno ne uklapa u jednadžbu i ona ostaje van dometa moći pa ju se jednostavno odguruje. Ova nada, u podlozi biopolitičkog postojanja, da smrt može biti beskrajno odgođena postoji oduvijek, ali je činjenica da živimo duže nego ikad. ‘Eliminacija infektivnih bolesti kao vodećeg uzroka smrti i odgađanje ishoda kroničnih bolesti dovele su do značajnog produženja ljudske dugovječnosti. Očekivani životni vijek pri rođenju se više nego udvostručio od 1900tih’ (Palladino 2016:41). Međutim, za pretpostaviti je da danas ne znamo mnogo više o smrti no što je čovjek oduvijek znao, i u ontološkom smislu, ali i biološko-znanstvenom. ‘Ne postoji konsenzus u shvaćanju starenja i smrti kao objektivnih, bioloških pojava već samo konkurentska, a opet kompleksno povezana objašnjenja’ (ibid.:11). Osnovna mantra današnjice jest pravilna prehrana i redovito vježbanje, sve s ciljem osiguravanja zdravijih i dužih života pri čemu biologija, a možda i psihologija, na sebe preuzima teret teologije i humanizma.

3.1. Shvaćanje smrti kroz povijest

Kako se kroz povijest mijenjao naš doživljaj svijeta pretpostavka je da se mijenjao i naš doživljaj smrti i umiranja. Iako se često može naići na tvrdnju da sva živa bića

umiru, ali jedino čovjek zna da će umrijeti, Morin (usp. 1981:63) smatra kako i životinja ipak poznaje neku vrstu smrti. To je prije svega smrt kao posljedica napada drugih životinja, smrt koju donosi neka opasnost. Činjenica je da životinje, baš kao i ljudi, imaju urođeni nagon za preživljavanjem i za pretpostaviti je da se zbog njega javlja i strah od smrti koji je psihološka činjenica i sigurno je oduvijek postojao, ali čini se da je ipak bio mnogo slabiji u prvotnim narodima nego u naprednijim društvima. Morin smatra da besmrtnost predstavlja potvrđivanje individualnosti i poslije smrti pa onda ‘tamo gdje se društvo potvrđuje na račun jedinke, i tamo gdje jedinka u isti mah doživljava to potvrđivanje snažnije od potvrđivanja svoje individualnosti, odbacivanje smrti i užasavanje od nje slabe i daju se potpuno suzbiti’ (ibid.:45). Dakle, što je jača individualizacija to je teže pojmiti postojanje svijeta kojeg nismo dio. Iz toga se rađaju i dva osnovna ontološka pristupa smrti. ‘Prvotno kozmomorfno shvaćanje smrti jest shvaćanje smrti kao događaja praćenog novim rođenjem’ (ibid.:121) pri čemu se osoba koja umire nakon smrti ponovno rađa kao novo živo biće; čovjek ili životinja i smisljeno je ako na njega gledamo kao na svojevrsnu metaforu životnog kruga, tj. činjenicu da sva živa bića umiru, a nova se rađaju i to u svrhu opstanka vrste i evolucije. Stoga ne čudi što ‘ćemo to prastaro vjerovanje o smrti ponovno svuda otkrivati u najdubljim slojevima psihe današnjih ljudi’ (ibid.: 127). Nasuprot tome ‘vjerovalo se i da mrtvi žive svojim osobnim životom, baš kao i živi’ (ibid.:153). Ova shvaćanja i danas se nalaze u podlozi velikih svjetskih religija. Također, ‘smatra se da je u doba antike politička sloboda, tj. život u slobodi bio vredniji nego život po sebi, a smrt nije bila strašna ako se mijenjala za slobodu ili slavu’ (Petrović 2016:51). U isto vrijeme se prvi put pojavljuju i na razumu zasnovane kritike besmrtnosti duše i polako se dolazi do ‘svjetovnog’ shvaćanja smrti. ‘U razvijenijim, urbanističkim civilizacijama, čije je glavno obilježje predstavljala složena privreda s kapitalističkim tendencijama, razvoj individualnosti otvorio je tri nove perspektive o poimanju smrti i onoga što ona donosi’ (Morin 1981:232). Prema Morinu (usp. ibid.) prva perspektiva omogućavala je vjerovanje u boga koji čitavoj jedinki, i njenom tijelu i njenoj duši, daruje besmrtnost; druga perspektiva omogućavala je vjerovanje u spasenje u kojemu su se duša ili ljudski duh mogli nadati nekoj vrsti besmrtnosti u stapanju s kozmičkim božanstvom, a treća perspektiva omogućavala je prihvaćanje skeptičnog, ateističkog stava pred smrću i tada se javlja uvjerenje u svetost života. Ako je život svet, onda njegova negacija, tj. smrt, automatski postaje nešto strašno. U doba kada sve više prevladava racionalni

način mišljenja, pitanjima smisla bavila se sve manje crkva, a sve više filozofija. Iako 'filozofija, kao što to Spinoza kaže, nije razmišljanje o smrti, nego razmišljanje o životu' (ibid.:285) ne može se o smrti bez filozofije. Tako je za Heideggera smrtnost temelj egzistencijalne svijesti, a Hegel je, sukladno razvoju biologije u njegovo doba, a koja kaže da smrt jedinke predstavlja zakon života vrsta, došao do zaključka kako 'smrt uvijek predstavlja poraz nečeg pojedinačnog, a pobjedu nečeg općeg' (Morin 1981:321). Filozofija će se tada odreći (a u nekim civilizacijama to nikad neće učiniti) svake nade, odbaciti kao nemoguću besmrtnost bilo duše bilo duha, i naposljetku se okrenuti ništavilu, onom 'ništa' koje dolazi poslije smrti (usp. Morin 1981:235).

3.2. Istraživanje smisla u antropologiji

Od velike pomoći pri izradi ovog rada bio mi je tekst Jasne Čapo Žmegač *Dva života i dvije smrti: Prilog antropologiji smrti i umiranja*. U njemu se autorica bavila pitanjima smisla, odnosno vlastitim doživljajem smrti bliskih osoba.

' [...] ovaj tekst korespondira sa starom, no još uvijek aktualnom kritikom istraživanja smrti u antropologiji, koju je Johannes Fabian formulirao 1973. godine. Autor je izložio tezu da su pristupi smrti izloženi parohijalizaciji i folklorizaciji - tj. da je od Tylora, Frazera, Boasa i Malinowskog antropologija napustila istraživanje smrti kao univerzalnog problema ljudskog postojanja i krenula prema istraživanju osobitih posmrtnih običaja i ceremonija, što je imalo za posljedicu napuštanje transcendentalne i univerzalne konceptualizacije problema i propust da se formuliра teorijski plan pomoću kojega bi se disciplina uhvatila u koštac s izazovom smrti. Završetak individualnog života dobit će svoj puni problemski status, tvrdi autor, tek u antropologiji u kojoj su društvena realnost i subjektivna participacija u istoj nesvodiva konceptualna uporišta istraživanja (Fabian 2004)' (Čapo Žmegač 2009:149).

I sama sam sa svojim kazivačima/cama razgovarala o smislu i utjecaju smrti bliskih osoba na njih same, ali i samoj prisutnosti smrti u njihovim svakodnevnim životima. Istraživanje se sastoji od šest polustrukturiranih intervjua pri čemu sam nastojala obuhvatiti ljude različitih životnih dobi, no činjenica je da ovdje nisu uvrštena razmišljanja nikog jako mladog niti jako starog, ali sam sa svojim sugovornicima/cama razgovarala o njihovim vlastitim predodžbama o smrti u vrijeme

kad su bili djeca, kao i o predodžbama o smrti kod starijih osoba, uglavnom njihovih roditelja. Iznenadilo me koliko su ljudi bili spremni otvoreno razgovarati o ovoj temi, iako su više-manje svi ustvrdili kako to nije nešto što redovito čine. Također valja napomenuti da su svi moji sugovornici osobe koje osobno poznajem tako da se donekle radi o ljudima sličnih svjetonazora, u prvom redu u odnosu spram religije. Npr. svi su bili stava da nakon smrti dolazi ‘ništa’, ali su pritom ili izrazili određenu ‘zabrinutost’ takvom situacijom ili im je bilo svejedno:

‘Koncept raja mi je jako privlačan al’ mi je i jako teško povjerovat’ u to. Mislim da kad umreš to je to, nema te.’ (L., 30)

‘Kad mi je umrla mama ja sam stalno ponavljala da bi mi bilo tisuću puta lakše da imam nekakav sustav vjerovanja, bilo kakav. Jer ovo... ne ostane ti ništa, ostane ti praznina, tupilo, crna rupa. A da imam bilo kakav sustav vjerovanja, raj i pakao, reinkarnacija bilo šta bilo bi mi puno lakše. Jer mozak ti sam bježi na te neke eksplanacije u teškim trenucima. Ja sam prvih par dana zamišljala pod šokom, neka ptičica je tu dolazila... i da je to moja mama, mozak ti prirodno ide prema tome da si nešto objasni, da si napraviš smisao u besmislu. To je strah od smrti.’ (M., 28)

‘Mislim da je tamo ništa, ne fali mi religijski moment. Kad me neće biti neće me biti nikom ništa. To je nekim ljudima važno da ostane nešto iza njih, ja nisam od tih. Očito je ta ideja o zagrobnom životu došla od ljudske nemogućnosti da shvate da nema ničega nakon smrti, a i želje da ipak nešto bude.’ (M, 57)

‘Ja mislim, tj. nadam se da je vrijeme relativno i da trenutak smrti zapravo traje vječnost, da ostaneš u tom trenutku zauvijek. Ali opet i to valjda mora završiti.’ (V, 60)

3.3. Nestanak starih običaja

Na samom početku svog teksta Čapo Žmegač govori o motivima odabira ove teme: jedan je recentno iskustvo smrti bliskih osoba, a drugi ‘jedna od prvih suvremenih studija u nas koju možemo nazvati antropologijom smrti’ (2009:147). Radi se o knjizi *Znamenje smrti* Zorice Rajković. Knjiga govori o posmrtnim običajima postavljanja spomen-obilježja u obliku vijenca, križa, spomen-ploče ili spomenika na mjestima

nesreće na području bivše Jugoslavije. Izdana je 1988. godine te je 'autorica u zaključku iznijela tezu da je suvremeno zapadnoeuropsko i američko shvaćanje smrti - za koje se sedamdesetih godina prošloga stoljeća tvrdilo da ga karakterizira poricanje smrti, nesposobnost da se s njome suočimo, njezina nevidljivost - strano »našim« ljudima (1988:106, u Čapo Žmegač 2009:147). Mislim da se možemo složiti kako se od osamdesetih godina prošlog stoljeća dosta toga promijenilo pa je pretpostavka da je to zapadnoeuropsko i američko shvaćanje smrti danas ipak nešto bliže našim ljudima. I sama spomen-obilježja o kojima piše Rajković sve se rjeđe mogu vidjeti, a i sve se manje prakticiraju posmrtni običaji kao što je npr. bdijenje. Potvrdili su mi to i neki moji kazivači koji su kao djeca doživjeli neki od tih običaja, iako uvijek u manjim ruralnim sredinama, a koji su isto tako ustanovili kako danas takvih običaja više nema. Osim toga, svi su o tom događaju govorili u negativnom smislu, kao nečemu što pripada nekim drugim vremenima i što nisu nužno željeli doživjeti. Valja napomenuti da su svi moji kazivači rođeni i odrasli u Zagrebu, ali su im roditelji iz različitih krajeva Hrvatske.

'Bila sam na sprovodu od djeda kad sam imala deset godina i bilo je... njegov lijes je bio otvoren jer je to takav običaj i bio je smješten u posebnoj sobici u kući i tamo je bilo bdijenje, preko noći su čuvali lijes, uvijek je netko morao bit budan. Idući dan su ljudi najnormalnije dolazili, ulazili u tu sobu, djeda doslovno ljubili i grlili šta god, pomolili se tamo. I ja nisam uopće htjela uć unutra i vidjet to al me mama povukla i onda sam automatski to vidjela. Kad sam to vidjela prepala sam se jer stvarno izgleda ... situacija u kojoj je uređen i našminkan al vidiš da je to umjetno, da je šminka na njemu... nekako ko da spava, al vidiš ipak da je to mrtvo tijelo. Ne znam dal je to samo zato što znam da je, al nije spokojno lice, nekako je neprirodno. Nikad neću tjerat djecu da vide tijelo. Rađe ću pamtit svoje mrtve po lijepom, nekim stvarima koje smo prošli zajedno i njihovo lice kakvo imam u sjećanju. Kad se sjetim sad dede često mi zapravo dođe ta slika njega u lijesu. Mojoj mami je to bilo na drukčije, ona se na neki način tako s njim pozdravila, ona ga je i zagrlila i poljubila u obraz' (L., 30)

'I kad mi je bratić poginuo tad je isto bio otvoren lijes, ne znam zašto. On je poginuo u nesreći i onda su neke dijelove pokrili gazom. Ja sam znala da ne želim vidjet nekog mrtvog više nikad, nisam htjela uć', ali su drugi bratić i moj tata ušli i kasnije kad su izašli rekli su: 'Bolje da ovo nismo vidjeli!' (L., 30)

‘Dida je... nije imo otvoren lijes nego, to je nekakva tradicija na otocima, da leži na krevetu jedan dan cijeli i onda primaš saučešća oko njega. U biti on je ležao u krevetu jedan cijeli dan i žena i djeca su sjedila pokraj njega i primala saučešća. To je nekakav čudni običaj, al prestali su to radit. Dugo su to tamo radili. [...] Imala sam nekakvih sedam, osam godina i bilo je strašno jer je on već bio mrtav tipa dan dva i ladica već počela padat i zavezali su mu je s gazom da mu ne pada dolje i suluda je ta scena bila. Natjeraju ženu da stoji pokraj tijela, sulud koncept. Ona je valjda navikla bila na to, to je vidala cijeli život na otoku. Meni je to bio šok. Prepala sam se kad sam ga vidjela, najviše me prepala ta gaza koju su mu zavezali oko lica. On ko on mi je bio, didić moj sad tu leži, spokojni, imao je neki bezizražajni izraz lica. Tad još nisam imala koncept smrti. [...] Zapravo je to normalnije i prirodnije, ima neke ljepote u svemu tome i ono kak su se stariji pokapali u vrtu, imaš stalni podsjetnik na to, možda te to čini malo poniznijim i skromnijim. Možda je to *way to go*. [...] Neugodno je, svima nam je neugodno, al to su nam napravili da nam bude neugodno. Zašto ne bi bila poanta upravo to, svi se dođu pozdravit, vidjet zadnji put? Zašto smo oko toga napravili takav tabu?’ (M., 28)

‘Vidjela sam maminu tetu dok sam imala četiri godine. Na selu, nisu još ni imali mrtvačnicu pa su mrtvaci bili otkriveni. To me se nije posebno dojmilo jer se sjećam samo njenog nosa, kak sam bila mala gledala sam odozdola i vidjela sam samo da joj strši nos, ali vidiš da se sjećam još uvijek toga, a imala sam samo četiri godine. [...] Tih običaja više nema, to se više ne radi i u Đurđevcu sad imaš mrtvačnicu, nitko ne drži otvorenog mrtvaca.’ (M., 57)

3.4. Nošenje sa smrtnošću

Jasna Čapo Žmegač svoj je tekst temeljila na *insajderskom* pristupu i nedavnom iskustvu smrti oca i majke pri čemu se susrela s dva suprotstavljena shvaćanja smrti: ‘prema jednome ona je dio života i za nju se osoba (i njezina okolina) trajno priprema; prema drugome ona je tabuizirana, čak i u onim trenucima kad neposredno predstoji’ (Rihtman-Auguštin 1988:116, u: Čapo Žmegač 2009:148). Konkretno u ovom slučaju, majka se (oboljela od raka) teže nosila s procesom umiranja dok ‘za razliku od majke, otac nikad nije požalio što umire. On je, na izvjestan način, bio intiman sa smrću (usp. Aries 1989:29) i onda kad je o njoj govorio i kad se počela približavati’ (ibid.:163). Mislim da svatko ovoj temi može pristupiti s određenom dozom *insajderstva*, s

obzirom na to da je svatko doživio smrt neke bliske osobe i sve više njih što starijim čovjek biva. Negdje u počecima pisanja ovog rada i sama sam imala recentno iskustvo smrti bake i djeda i također sam primijetila razlike u njihovom nošenju sa spoznajom predstojeće smrti. Djed se godinama sve više povlačio u sebe i neposredno prije smrti nije više pričao ni sa kime, dok je baka bila otvorenija (karakterno i inače u životu). Sjećam se razgovora kojeg sam s njome vodila par mjeseci prije nego što je umrla. Nakon što sam izjavila da bih jednog dana voljela znati da mi smrt predstoji da se mogu malo pripremiti na to, baka je odgovorila: 'Bolje se počni odmah pripremati!' Iako humorističan, njen odgovor dao je naslutiti da se smrti uvijek bojimo što je svakako dio ljudskog straha od nepoznatog. Ipak, oduvijek sam bila mišljenja, ili bolje rečeno nadanja, da vlastitu smrtnost lakše prihvaćamo što smo stariji. Naime, što je čovjek stariji to je više smrti doživio, bilo bliskih ili javnih osoba te svijet kakav si poznao polako nestaje. Sličnog su stajališta bili i neki od mojih kazivača:

'Danas mi je lakše nosit se s vlastitom smrtnošću, ne znam dal bi danas razmišljala tako da nisam već izgubila par bliskih ljudi. Jer nikad prije nisam razmišljala o tome, ono tipično to se događa drugima. I onda to stvarno proživiš i teško je al prizemljilo me i osnažilo.' (L., 30)

'To je nekako išlo... davno sam shvatila da sam smrtna, besmrtni su samo mladi ljudi, misle da su besmrtni, razmišlja se o tome, to ti je jasno i onda.. postane ti to normalno. Mislim da se manje bojim i mislim da se stari ljudi, baš stari, uopće ne boje smrti. Vidim i druge ljude, to je možda i logično, sve ih manje interesira bilo što, ne zanima ih čitanje ni TV. Prijateljčina mama sjedi na klupi i samo gleda, veli ona da je čisti zen. Njoj je nekak dobro tako, sama sa sobom.' (M., 57)

'Sa svojom smrtnošću se uopće nisam stigla tolko baviti jer sam se bavila s njom. Mislim da uopće nisam spremna na to, ni na koji način, da se uopće ne mirim s tim, da mi nije ništa lakše. Mislim da je to možda za to što mi kao društvo uopće nemamo normalan odnos prema smrti, stalno je guramo od sebe, ili je senzacionalizirana u pop kulturi, a u stvarnom životu ju guramo što dalje od sebe, to umiranje u bolnicama, groblje van grada, jedan datum u godini je posvećen mrtvima, totalno nekakav uvrnut odnos s tom smrti. Imam osjećaj da totalno nismo u doticaju sa svojom ljudskom prirodom, sa svojom stvarnošću.' (M., 28)

Doduše, nisu svi bili istog stava pa je i bilo i onih koji misle da se s godinama nije puno promijenilo njihovo viđenje vlastite smrti, odnosno jednako je se boje kao i nekad, ali su više-manje svi bili složni oko toga da se smrt uistinu često tabuizira, posebno kada je riječ o raku kao uzroku, kao što je to bio slučaj i s majkom iz teksta Čapo Žmegač. Uzrok tome je činjenica da prevladava mišljenje kako je '[...] ta bolest smrtna presuda i metafore vezane uz karcinom su 'odvratnost, gadljivost, zlosutnost' (2009:153). Jedna od mojih kazivačica tako je, na neki način opravdavajući smrt bliske osobe oboljele od karcinoma rekla: 'Da znaš kako je živio, ne bi te čudilo' (N., 31). Ako sagledamo takvo stajalište iz biopolitičkog kuta, možemo zaključiti kako je karcinom svojevrstno odstupanje od norme, nepoštivanje pravila. Iako dandanas ne znamo točan uzrok karcinoma, opće prihvaćeno stajalište, o kojem svakodnevno čitamo u medijima je da su za velik broj slučajeva ove dijagnoze glavni krivac upravo loše životne navike. Tako se osoba suočena s ovom dijagnozom paralelno mora nositi, ne samo sa samom bolešću i možebitnom lošom prognozom, već i s osudom okoline, ali i vlastitom grižnjom savjesti.

3.5. Smrt kao granica moći

Edgar Morin pisao je o smrti i to je razlog zašto sam i neka njegova razmišljanja odlučila uvrstiti u ovaj rad. On se bavio čovjekovim razvojem i preživljavanjem više iz filozofske i antropo-političke perspektive, pri čemu nije duboko zalazio u područje biopolitike. Njegova teorija više je ontološka i također se bavi smislom (usp. Esposito 2008:60-61). Međutim, upravo je smisao ono što ostaje van Foucaultove teorije, ali je istodobno i nešto što je svakako dio ljudskog života i promišljanja. 'Za ljudska bića, smrt je kvintesencijalno kozmičko pitanje, ono koje nas sve potiče da se suočimo s ultimativnim pitanjima o tome što znači biti - i prestati biti - čovjekom' (Verdery 1999:31). Morin tvrdi da kako čovjek sve više izdvaja sebe iz prirode, postaje bogatiji i posjeduje više i samim time on se sve više boji smrti i vlastitog nepostojanja (usp. Morin). Individualizacija i sveopći nihilizam, pokazali smo u prethodnom poglavlju, svakako su doprinijeli razvoju biopolitike i uvjerenju u svetost života, međutim činjenica je da smrt, koliko god mi to željeli, nije nestala i ona je (i uvijek će biti) sastavni dio svačijeg života. Ono što se promijenilo jest naš stav prema smrti, nestanak rituala i religijskih praksi iz svakodnevnog života, mišljenje da se 'smrt

dogada nekome drugome' te, posljedično, prelazak smrti iz sfere javnog u sferu privatnog, Prema Foucaultu

'to što se smrt tako pažljivo izbjegava ima manje veze s novom anksioznošću koja čini smrt napodnošljivom našim društvima nego s činjenicom da strukture moći nisu uspjele pobjeći od smrti. [...] Sada kada se radi o životu, kroz njega moć uspostavlja svoju dominaciju; smrt je granica moći, trenutak koji joj izmiče; smrt postaje najtajniji aspekt postojanja, 'najprivatniji' (1978:138).

Potvrdili su to i moji kazivači/ice, većina njih izjavila je da se smrti ne boji. Strah od smrti je psihološka činjenica pa možemo zaključiti da se ovdje više radi o prihvatanju, odnosno sposobnošću da se sa smrti nosimo, ali je istovremeno većina njih potvrdila da o smrti bliskih osoba nisu imali s kime pričati ili jednostavno nisu željeli, najčešće zato što smatraju da bi tako teškom temom opteretili druge, a takav stav je prevladavao i kad je bilo riječi o promišljanju vlastite smrtnosti:

'Bila sam dijete, imala sam deset godina, nisam ja mislim nikom to ispričala. Nije da mi je to nešto što skrivam, daleko od toga al jednostavno rijetko kad uopće pričamo o takvim stvarima u društvu. Nisam imala osjećaj da mogu o tome s nekim pričati i nisam htjela opterećivat sad frendice s tim, znam da niko tu ne može niš reć osim da me utješi. S roditeljima nikad nisam imala osjećaj da možemo pričati o tome, oni su to isto dosta nekako proživjeli u sebi, svima nam je bilo teško al nismo nikad pričali o tome. [...] To se desilo kad sam imala devetnaest godina, ja sam zaista tad imala jako naivan pogled na život, nešto u stilu: 'Ako ti činiš dobro, dobro će ti se desit'. Nije da nisam znala da se takve stvari događaju, al izbilo mi je tlo pod nogama.' (L., 30)

'Ja inače svoje teške trenutke volim proživljavat sama iz jednostavnog razloga što ne želim opterećivat sebi bliske ljude sa svojim problemima. Mislim da meni ne bi bilo drago nekog kog volim, meni bliskog gledat da mu je teško. Tako isto ne želim da taj netko gleda mene dok je meni teško.' (M., 57)

'Ja se uopće ne bojim, imao sam to iskustvo.... skoro sam umro, bio sam klinički mrtav par minuta i ne pričam s nikim o tome jer ljudi ne razumiju... to moje iskustvo, što sam doživio, to me promijenilo.' (Z., 36)

3.6. Nestanak smisla

Paolo Palladino u svojoj knjizi *Biopolitics and the Philosophy of Death* iznosi tezu da su Philippe Ariès (1987) i Zygmunt Bauman (1992) nakon njega, bili u krivu kad su govorili kako su moderne biomedicinske discipline i vladajuće strukture povezane s njima doprinijeli nestanku smrti iz svakodnevnog života, ali postoje dobri temelji za vjerovati kako su ove discipline i strukture jako doprinijele ontološkom nestanku smrti. Posljedično, postoje dobri temelji za vjerovati da smrt nije toliko nestala iz modernog svakodnevnog života, već je umjesto toga ona postala samo umiranje, nedvojbeno produktivni čin lišen svakog unutarnjeg smisla (usp. Palladino 2016:41-42). Smatram to djelomično točnim jer smrt jest lišena nekog unutarnjeg smisla i nije nestala iz svakodnevnog života, u tom smislu da ljudi i dalje imaju neposredno iskustvo smrti bliskih osoba, ali s druge strane, vidjeli smo, ljudi imaju osjećaj da o tome nemaju s kime pričati jer smatraju kako drugima to predstavlja opterećenje pa možemo ipak reći da smrt jest na neki način i nestala iz svakodnevnog života, odnosno postala je vrlo intimnim i privatnim događajem, gotovo na granici srama. Jedna od kazivačica čak je dobila pritužbu od prijateljice na to što ‘priča samo o smrti, a to je deprimirajuće’ neposredno nakon majčine smrti. Također, u razgovoru sa svojim kazivačima, uvidjela sam da ljudi ipak traže neki smisao u smrti bliskih osoba, odnosno često govore kako im je taj događaj pomogao da uvide što je u životu važno ili da ih je učinio boljim osobama:

‘Do tad sam bila puno plašljivija, nisam se usudila puno stvari, zauzet se za sebe, danas to više nemam. Svjesna sam koliko kratko mogu bit u ovom životu. Ona grozna narodna ‘svako zlo za neko dobro’, stvarno ima nešto u tome. Ne može ti se tako nešto desiti a da baš nimalo ne utječe na tebe, moraš izvući nešto pozitivno iz toga. A može se, to me iznenadilo.’ (L., 30)

‘Sad sam trenutno u fazi gdje mi ništa nema smisla, neposredno nakon smrti sam imala osjećaj strašne prolaznosti, kratkoće, nestajanja svega. Ali vidjela sam i neku ljepotu u tome. Više me natjeralo da razmišljam o tome što je bitno u životu. Jako me nisu doticale nebitne stvari al sad manje, kako vrijeme prolazi. [...] Sigurno mi je dalo neku dubinu, koju možda drugi nemaju.’ (M., 28)

S druge strane možda jednostavno u Hrvatskoj još nismo dosegli razmjere izbjegavanja smrti kao u nekim drugim zemljama Zapada. Prema iskustvima mojih kazivača/ica često se ljudi u terminalnim stadijima bolesti puštaju kući iz bolnice kako bi zadnje trenutke proveli s najbližima. Ovo je najčešće opisivano kao mučno iskustvo, a iz kojeg onda valja izvući nešto pozitivno, ali su se neki složili da im je lakše što nisu osobno svjedočili posljednjim trenucima bliskih osoba, npr. roditelja:

‘Drago mi je zapravo, mislim traumatično je bilo i strašno za podnijet al mislim da bi mi bilo jednako strašno da je umrla u nekakvoj bolnici, da su me samo nazvali da je umrla. U jednu ruku mi je drago što je umrla doma, što smo bile zagrljene. To mi je drago ali je teško i morbidno možda. Morbidno u smislu da nije uobičajeno. [...] Bila bi sama s medicinskim osobljem, ovako je bila doma i to mi je drago i bilo bi mi skroz drago da nije imala takve užasne bolove. I znam da je i njoj sigurno bilo drago što sam i ja tu bila i mama i što je doma u svom krevetu. Žao mi je samo što bi u bolnici dobila nekakvu... manje bi ju bolilo.’ (M., 28)

‘Mamu bi rađe da nisam vidio mrtvu jer nije izgledala najbolje. Rađe bi da sam ju zapamtio živu nego mrtvu. Oprostio sam se od nje prije nego je umrla dok je još znala tko sam ja i dok me prepoznavala. Bila je u staračkom domu, išli su mi je pokazat a ja to nisam tražio. Mogla me pitat, ona je rekla dođite sa mnom, ja sam mislio da trebam, ne znam, sredit administraciju. [...] Jer utisne se ta slika u memoriju.’ (V., 60)

‘Oni su u bolnici umrli, nisu nas ni pitali dal ih želimo vidjeti. Možda i jesu, to se više ne sjećam al ne bi sigurno to htjela.’ (M, 57)

3.7. Eutanazija

U biopolitičkom svijetu cilj bi trebao biti zdrav život, što onda sa sobom povlači i ‘ljepšu’ (bržu, manje bolnu) smrt i tu dolazimo do pitanja eutanazije. Radi se trenutku kada pravo na smrt, a koje čovjek ima u vidu samoubojstva, prelazi iz sfere pojedinca u sferu države. Samoubojstvo, nekoć zločin, jer je to bio način za uzurpirati moć nad smrću koju su samo suveren i bog imali pravo provoditi, postalo je tijekom 19. stoljeća predmetom sociološke analize, prikazujući ga kao individualno i privatno pravo na smrt (usp. Foucault 1978:139-140). Razlika između samoubojstva i

eutanazije je u tome što sada, kada eutanazija i jest legalna u nekim europskim državama, više se ne radi samo o pravu na smrt, već i 'pravu na ubojstvo' što, prema Agambenu (usp. 1995:68), zalazi u područje tanatopolitike. Iako se radi o složenom etičkom problemu u kojeg ovdje neću previše zalaziti, bila sam relativno iznenađena odgovorima na to pitanje, naime svi su bili 'za' i, slično kao kod pitanja o (ne)razgovoru o smrti s drugima, kao razlog su navodili želju da ne opterećuju druge sobom:

'Eutanazija ako mogu birat. Nema smisla ako je zaista teška bolest, nema nikakve pomoći, rađe skрати muke i meni i mojoj obitelji. Jer u tim trenucima puno je gore obitelji, ti ionako znaš da ćeš umrijet, pomirio si se s tim. To se obitelj muči.' (L., 30)

'Mislim da treba biti eutanazije, kad se dokaže da nema smisla čemu to.' (M., 57)

Paradoksalno je kako u doba individualizacije ljudi svojom smrću ili patnjom ne žele opterećivati druge, ali pretpostavljam da je upravo u tome stvar. Ako čovjek misli da bi to bilo opterećenje za drugoga, onda je to vjerojatno stoga što to tako i jest, drugi ima svoje probleme i ne želi se nositi s ničijim teškim situacijama, osim sa svojim jer sa svojim mora. Uz nestanak vjerovanja u išta nakon smrti, smrt tako postaje vrlo teškom temom o kojoj se ne razmišlja i ne raspravlja. O smrti se može čitati u medijima, ali tada se ona događa nekom drugom i ne nosi sa sobom emocionalni teret kao razgovor s nekim bliskim, a tko je u procesu tugovanja. Tu na scenu stupa psihologija, koja može pokušati ponuditi 'utjehu'. Iako je moja početna teza bila da je smrt nevidljiva, tj. da se događa daleko od očiju, u bolnicama, pokazalo se da su svi ljudi s kojima sam pričala vidjeli mrtvog čovjeka, a u dva slučaja radilo se o svjedočenju samom procesu umiranja. To ukazuje na to da danas u Hrvatskoj ljudi još uvijek ne umiru isključivo u bolnicama već imaju želju provesti zadnje trenutke kod kuće, s najbližima. Sama nisam nikad vidjela mrtvog čovjeka, i bake i djedovi umrli su u bolnici, a i moji roditelji su stava da bi radije u trenutku smrti bili sami, barem za sada, kada to još nije na vidiku. Moji kazivači/ce su iskustva smrti i umiranja opisali uglavnom negativno, kao nešto što možda i nisu morali doživjeti i pretpostavka je da ćemo i mi u budućnosti sve više umirati sami, okruženi medicinskim osobljem, međutim, to još nije u opsegu kao što je možda slučaj u drugim zemljama Zapada.

4. Zaključak

Teorija biopolitike dobro korespondira s dobom u kojem se nalazimo. Svjedoci smo stalnog promicanja zdravog života i odgađanja smrti. Nestankom transcendentalnih ideja i mišljenjem da je smisao života u životu samom, smrt je nestala iz naših života. Nije nestala, ali o njoj ne volimo razmišljati niti raspravljati. To neminovno vodi ka tome da se svatko sa smrću nosi sam, odnosno ona postaje nešto sasvim privatno, dok život istodobno postaje sve više javan. U svom istraživanju fokusirala sam se na razmišljanja o smrti i umiranju u Hrvatskoj, vodeći se tezom da smo, pod utjecajem globalizacije, sve bliži 'pravim' zapadnjačkim stavovima. To se pokazalo djelomično točnim, ali su mi iskazi mojih kazivača/ica pokazali da smo na dobrom putu. Svakako bi bilo zanimljivo napraviti komparativno istraživanje shvaćanja smrti na Zapadu i u nekim drugim dijelovima svijeta koji su se formirali pod utjecajem nezapadnjačkih religija. Ono čime se također nisam previše bavila je prezentacija smrti u medijima, ali mislim da je sasvim jasno kako se u medijima smrt (i sve drugo) senzacionalizira i svi ljudi s kojima sam razgovarala rekli su kako takve stvari čitaju, jer je ljudima to zanimljivo. Zanimljivo je kada nismo direktno emocionalno involvirani. Kada jesmo, onda postaje naporno i teško. Cilj biopolitike trebao bi biti zdraviji život i bolja smrt, no pitanje je što smrt čini ljepšom. Je li to uistinu eutanazija ili je to ipak smrt u krugu onih koje volimo.

5. Literatura

- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a.
- Berge, van den, Lukas. 2020. 'Biopolitics and the Coronavirus'. *Netherlands Journal of Legal Philosophy*. 49:1, 3-6.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2009. 'Dva života i dvije smrti: Prilog antropologiji smrti i umiranja'. *Izazov tradicijske kulture - svečani zbornik za Zoricu Vitez*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 147-170.
- Esposito, Roberto. 2008. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Fassin, Didier. 2007. 'Humanitarianism as a Politics of Life'. *Public Culture*, 19:3.
- Fassin, Didier. 2009. 'Another Politics of Life is Possible'. *Theory Culture Society*, 26:44.
- Foucault, Michel. 1978. 'Right of Death and Power over Life'. U *The History of Sexuality I*. New York: Pantheon Books, 133-161.
- Lipman, Joanne. 2020. 'An Unprecedented Health Crisis: Didier Fassin on the Global Response to the Covid Pandemic'. *IAS*, 3. lipnja.
<https://www.ias.edu/ideas/fassin-covid-global-response> (pristup 1.9.2020.).
- Morin, Edgar. 2005. *Čovjek i smrt*. Zagreb: Scarabeus-naklada.
- Petrović, Duško. 'Razumijevanje biopolitike'. U *Izbjegništvo u suvremenom svijetu*. Zagreb: Naklada Ljevak, 56-270.
- Palladino, Paolo. 2016. *Biopolitics and the Philosophy of Death*. London: Bloomsbury.
- Rabinow, P. i Nikolas Rose. 2006. 'Biopower Today'. *BioSocieties* 1/195-217.
- Rajković, Zorica. 1988. *Znamenje smrti*. Rijeka: Zavod za istraživanje folkloru.
- Verdery, Katherine. 1999. *The political lives of dead bodies: reburial and postsocialist change*. New York: Columbia University Press.
- Žižek, Slavoj. 2004. 'From Politics to Biopolitics ... and Back'. *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Duke University Press.