

Odiseja u smrt: Tematiziranje smrti u filozofiji egzistencije

Mohr, Marko

Master's thesis / Diplomski rad

2022

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

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:624448>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2023-01-31**



Repository / Repozitorij:

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



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Marko Mohr

**ODISEJA U SMRT:
TEMATIZIRANJE SMRTI U FILOZOFIJI EGZISTENCIJE**

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Goran Sunajko

Zagreb, ožujak 2022.

Sadržaj

1. UVOD.....	4
2. PRVI KORAK: PRIHVAĆANJE U SMRTI.....	5
3. DRUGI KORAK: VJERA U SMRTI.....	7
4. TREĆI KORAK: EGZISTENCIJA U SMRTI.....	12
5. ČETVRTI KORAK: ČOVJEK U SMRTI.....	22
6. PETI KORAK: KRAJ U SMRTI.....	28
7. ŠESTI KORAK: ŽIVOT U SMRTI.....	35
Popis literature.....	36

Odiseja u smrt: Tematiziranje smrti u filozofiji egzistencije

Sažetak

Smrt je ključni dio čovjekova postojanja zato što je vlastita, neočekivana i povrh svega neizbježna, odnosno sigurna. Unatoč tome, no možda baš i zbog toga, smrt i svi njeni aspekti razmatrani su u negativnim konotacijama, ako su razmatrani uopće. Ljudi se boje i odbijaju ono nad čime nemaju kontrolu, zbog čega pokušavaju odagnati misli o smrti kako se ne bi morali suočiti s njenom sigurnošću. Tim se činom čovjek ograničava te nije potpun jer odbija dio sebe koji u suštini predstavlja njegovu konačnost. Ovaj se rad suprotstavlja tim pogledima na način da upoznaje čovjeka s pozitivnim aspektima smrti i u konačnosti s optimizmom koji se može naći u egzistencijalnoj filozofiji, u čijem će se kontekstu i obrađivati tematika smrti.

Ključne riječi: vječnost ili beskonačnost, vječno ponavljanje, granična situacija, (ne)mogućnost ili potencijal, sloboda, moć i kraj.

Odyssey into Death: Thematization of Death in Existential Philosophy

Abstract

Death is a key part of human existence because it is one's own, unexpected and, above all, inevitable, that is, it is certain. Nevertheless, but perhaps precisely because of this, death and all its aspects have been considered in negative connotations, if at all. People are afraid and reject what they have no control over, which is why they try to drive away thoughts of death so that they do not have to face its certainty. In this way, man limits himself and is not complete, because he rejects the part of himself that essentially represents his finality. This paper opposes these views in a way that acquaints man with the positive aspects of death and ultimately with the optimism that can be found in existential philosophy, in the context of which the theme of death will be treated.

Key words: eternity or infinity, eternal repetition, boundary situation, (im)possibility or potentiality, freedom, power and end

1. UVOD

Osnovna ideja ovog rada jest usredotočiti se na činjenicu smrti kao najizvjesniju istinu te je tematizirati, obraditi i predstaviti u sklopu filozofije egzistencije i na taj način ponuditi alternativni pogled na smrt kao pojavu ili događaj te smrt kao pojam ili ideju. Ona će tako biti prikazana kao činjenica koju je potrebno prihvatiti ili u krajnjem slučaju kao onu s kojom se treba suočiti. Svrha takvog prihvaćanja i suočavanja jest dvostruka – odmicanje od negativnih konotacija i asocijacija koje bi čovjek mogao imati u kontekstu smrti te u konačnosti potpuno oslobođenje čovjeka od takvih negativnih i površnih razmatranja koje bi mogle pridonijeti primjeni redukcionizma na vlastiti život, u kontekstu zanemarivanja onog dijela života kojega se smrt tiče. Točnije, odbijanjem smrti ljudi na jedan način odbijaju i dio sebe jer im ona nesumnjivo pripada kao neizbježni fenomen te su zbog toga nepotpuni i ograničeni. Izvjesnost te situacije, odnosno tog događaja, kao i nepomirenost s nemogućnošću kontroliranja istog u čovjeku može izazvati strah, koji samo još dodatno pospješuje nedostatak znanja o ishodu smrti. Taj strah zauzvrat potencira odbijanje smrti i deklarira je neprijateljem. Zbog tog je razloga ovaj rad osmišljen kao pokušaj njena razumijevanja i otvaranja opcije prihvaćanja iste metodama dedukcije i kauzalnog zaključivanja kroz djela autora Søren Kierkegaarda, Karla Jaspersa, Friedricha Nietzschea i Martina Heideggera i to na način postupnog gradiranja tema ovisno o razini utjehe i nade koju pružaju u suočavanju sa smrću. Glavne su teme u pitanju redom: religija, vjera općenito, vječno ponavljanje i apsolutni kraj. Zaključno s time, rad se sumira u pogledu na smrt kao pozitivan aspekt života.

2. PRVI KORAK: PRIHVAĆANJE U SMRTI

Prvi korak k razumijevanju smrti, koji je ujedno i najteži, leži u prihvaćanju same činjenice smrti. Ljudi deklariraju smrt zlom jer ide nasuprot njihovim željama, ne uklapa se u njihove planove. Skrivaju se od nje i skrivaju nju od sebe, no ne može se poreći ono što je očito koliko god se trudili – njezina nepobitnost. Neovisno o perspektivi, mora se prihvatiti činjenica da svaka stvar ima svoj kraj. Drugim riječima, mora se objektivno prihvatiti smrt kako bi se ona razumjela. Činjenično gledajući, biće kao takvo što ga znamo više ne postoji nakon smrti, ono je ireverzibilno promijenjeno na način da mu se više ne može naći traga, dok je truplo koje ostaje samo podsjetnik. Smrt se manifestirala kao pojava koju je moguće empirijski dokazati bilo očitavanjem pulsa, bilo raznim preparatima koji mjere aktivnost tijela i njegovih dijelova. Ono je mrtvo. Takva smrt, odnosno ona puko biološka, definira se zatajivanjem organa, pa zatim i cijelog tijela. Ona se percipira na drugima, no nemoguće ju je percipirati na sebi jer u trenutku smrti i nakon nje, naše percepcije više nema. Time se otvara pitanje – kada ne bi bilo drugih ljudi, bi li pojedinac znao za smrt? Možda bi se logičkim slijedom moglo zaključiti da će propadanje tijela kroz starenje doseći svoj vrhunac u kraju, ako se može usporediti s drugim stvarima koje također propadaju, dakle opet empirijski. No, ako se gleda čisto a priori, može li se misao o smrti naći igdje u čovjeku? Filozofkinja Filiz Peach na to će reći:

“Smrt je enigmatski univerzalni događaj, misteriozno prospektivno stanje, u kojemu se neki njeni aspekti čine nepristupačnima ljudskom umu.”¹

No, koji su to aspekti koji bi bili nepristupačni, odnosno, koji bi aspekti bili pristupačni ljudskom umu? Smrt je trajna i nepovratna, zbog čega je i neistraživa. Nitko tko kroči u njenu domenu se ne vraća. Zbog toga, dalje od empirijskih činjenica, ni znanost, a ni medicina ne mogu iskoračiti, što je natjeralo ljude da se oslone na religiju, vjeru ili puka nagađanja većinom vođena nadom. To su razni pokušaji da se popuni praznina koju ostavlja nedostatak razumijevanja i prihvaćanja. Ljudima nije u prirodi živjeti u neznanju jer je strah od nepoznatoga čovjekov najveći strah, a nema veće nepoznanice od smrti. Zato je mora objasniti samome sebi.

¹ “Death is an enigmatic universal event, a mysterious prospective state, in that some aspects of it do not seem to be accessible to the human mind.” (Filiz Peach, *Death, ‘Deathlessness’ and Existenz in Karl Jaspers’ Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 8. Preveo M.M.)

*“Jer smrt ne traži objašnjenje, i nikada nije tražila mislioca da joj pomogne dobiti jedno. Ali oni živi trebaju objašnjenje, i zašto? Kako bi mogli živjeti u skladu sa njome.”*²

Ovdje dolazi do unutarnjeg konflikta u čovjeku – prisiljen si je pokušati objasniti smrt, ali je ne želi prihvatiti. Kako da razumije nešto što nije prihvaćeno da postoji? Kako da čovjek napravi korak prema nečemu što odbija od samoga sebe? Kako da razumije nešto što ne želi razumjeti? Još jedan od razloga zašto se čovjek okreće religiji i vjeri koje postoje onkraj razuma. One umanjuju utjecaj i moć smrti, čine njenu pojavu samo još jednim korakom u planu ili postojanju koje se nastavlja u beskonačnost te time ne dopuštaju kraj kao takav što opušta čovjeka te mu daje lažnu nadu. Tako oslabljenoj smrti čovjek može prići, može je uzeti u obzir, a da ne riskira svoje postojanje ili svjetonazor.

² “For death does not need the explanation, and it certainly has never asked a thinker to help it get one. But the living needs an explanation, and why? In order to live in accordance with it.” (Søren Kierkegaard, Three Discourses On Imagined Occasions [online] (1845). Copenhagen, str. 110. Preveo M.M.)

3. DRUGI KORAK: VJERA U SMRTI

Smrt je, može se zaključiti, dio života te je kao takva dio čovjeka koji on ne može odbiti nego samo na neko vrijeme zanemariti. Zanemarivanje smrti jest, prema tome, zanemarivanje života samoga. Tako je vjerovao i danski teolog i filozof Søren Aabye Kierkegaard kada je rekao da pravo sagledavanje života počinje u trenutku vlastite smrti. Time nije mislio da osobi 'prođe život pred očima' u kontekstu rekolekcije ili prisjećanja u situacijama bliskog susreta sa smrću, nego na retrospektivu koju smrt pruža u njenoj izvjesnosti. Ta izvjesnost djeluje poput Arhimedove točke koja omogućava čovjeku najiskreniju samorefleksiju. Život je varljiv, sve oscilira i stvari u koje je čovjek danas siguran sutra ga već mogu izdati. Smrt je jedina konstanta, jedina sigurnost u koju se čovjek može pouzdati i prema tome, jedino je misao o njoj izvjesna i istinita. Tu misao treba živjeti, kaže Kierkegaard, jer je mišljenje samo po sebi suviše apstraktno.³ Živjeti u ovom kontekstu znači preuzeti odgovornost za svoje vlastito biće. Takva je osoba živa subjektivnost, individua za sebe i svoju vlastitost te ne stavlja nedaće života po strani, nego ih preuzima na sebe i za sebe. Vlastitost je ovdje ključna te je uz Kierkegarda naglašavaju i njemački filozofi Martin Heidegger i Karl Jaspers te američki filozof Adam Buben. Jedna osoba može iskusiti smrt drugoga, no to je samo iskustvo pojave te je kao takvo odvojeno od osobe koja ne umire. Čovjek se od toga može opet distancirati jer je to nešto što se događa drugima. O tome detaljnije piše Heidegger tvrdeći kako je to površno gledanje na smrt.⁴ Površno, jer taj pojam ne zadire u samog čovjeka. Umire Se, reći će čovjek odbacujući bilo kakvu pomisao na smrt i na taj način on ju ne preuzima na sebe ili za sebe. Ona mora biti vlastita i prema tome i subjektivna. Kierkegaard zbog toga želi unutrašnju istinu koja ne može biti objektivna:

*"Život ovdje nije ništa objektivno i raspoloživo, nego svagda ostaje ono individualno, jednokratno i neponovljivo čime se ne može racionalno manipulirati i raspolagati. Onaj ko ostaje pripijen uz vlastitu egzistenciju u mišljenju svoje vlastite patnje razvija se u unutrašnjem poretku i postaje čovjek u svom jedinstvu. Takav je upravo egzistencijalni mislilac."*⁵

Treba napomenuti kako Kierkegaard razlikuje egzistenciju i život. Čovjek može imati dobar ili loš, kratak ili dug život, dok egzistencija nema takvo stupnjevanje. Egzistencija također nije

³ Søren Kierkegaard, Bolest na smrt (1974). Posebno izdanje časopisa "Ideje". Beograd: Srboštampa, str. VII

⁴ Martin Heidegger, Bitak i vrijeme (1985). Zagreb: Naprijed, str. 366.

⁵ Søren Kierkegaard, Bolest na smrt (1974). Posebno izdanje časopisa "Ideje". Beograd: Srboštampa, str. VII

svojestvo posjedovanja, nego stanje bivanja. Čovjek jest ili nije egzistencija. Kada se spoji pojam egzistencije s mišlju koja se živi, dobije se egzistencijalnog mislioca, kod kojega smrt prodire u njegovu misao koja je uz njegovo vlastito biće, što rezultira *očajanjem*. Očajanje Kierkegaard nikako ne skriva niti pokušava ublažiti, nego baš suprotno, ono mu je glavni argument. No, očajanje u Kierkegarda je drugačije od *mučnine* u Jean-Paul Sartrea, iako obje 'bolesti' pogađaju individualca koji se bori s vlastitom egzistencijom. Mučnina je kod Sartrea iskaz čovjekova života, pokazatelj njegovog emocionalnog i psihičkog stanja u pogledu na očiglednu uzaludnost života, ona je indikacija egzistencijalne brige ili straha i prikaz čovjekova napora, buđenja ili osvješćivanja. Za Kierkegarda očajanje označava više smjernica ili putokaza što joj daje neku svrhovitost. Čovjek je "bolestan na smrt", a to znači da se u njega razvio strah od nečega neminovnoga pa boluje od nečega što je zapravo nužno. Ta zapalost u bolest od smrti društveno je uvjetovana i stvara nemogućnost egzistencijalne snage koju čovjek u sebi mora iznaći. Međutim, to ne znači da čovjek mora pohrliti k svojoj smrti. Naprotiv, samoubojstvo je za Kierkegarda korak iz očajanja u još veću negativnost, jer kao prvo, obrazlažući za 'pogane', kaže da čovjek time zanemaruje svoju dužnost prema drugim ljudima, i kao drugo, kaže da samoubojstvo nije smjer kojim čovjek treba krenuti da bi se vratio svojem vlastitome ja, a niti će pomoći čovjeku da umanjí očajanje jer ono samo nadodaje na to. Buben pritom dodatno naglašava Kierkegardovu želju da smrt zadrži svoju moć nad čovjekom u toj količini da je se on i dalje boji, a da ga ipak ne sputava u životu, da mu je na samom rubu misli te da se tako manifestira kroz njegove riječi i djela:

*"Sama smrt proizvodi oskudicu vremena za umiruće; tko nije čuo kako jedini dan, nekad i sat, dobiva beskonačnu vrijednost zato što je smrt učinila vrijeme dragim?"*⁶

Drugim riječima, ako čovjek ostane fokusiran na izvjesnost smrti, ako je spreman na nju, ona postaje vjerni pratitelj i niti jedna smrt ne može biti toliko neočekivana da bi uzrokovala neku nevolju ili zlo, nego može samo otvoriti vrata refleksiji. To nije za reći da sam život neće imati nevolje i nesreće u sebi, koje možda nemaju tu razinu izvjesnosti, ali za koje čovjek opet treba biti do neke mjere spreman te koje treba i prihvatiti. Kierkegaard u svojoj filozofiji ima već pretpostavljenu narav života, koju uzima kao opće danu i na kojoj gradi ostatak svoje filozofije. Ta je narav patnja. Ona je za Kierkegarda jedan od bitnih motivatora u čovjekovu životu te je kao

⁶ "Death itself produces scarcity of time for the dying; who has not heard how a single day, sometimes an hour, attained infinite value because death made time dear?" (Søren Kierkegaard, *Three Discourses On Imagined Occasions* [online] (1845) Copenhagen, str.91. Preveo M.M.)

takva povezana s očajanjem i vodi ga prema kršćanstvu. Tu leži i jedna od Kierkegaardovih poveznica s kršćanstvom jer se i kod jednog i kod drugog normalizira patnja, koja je shvaćena i kao sredstvo i kao cilj. Takvi motivi se mogu naći i kod drugih autora, kao što je Cormac McCarthy:

*“Rođeni smo u ovakvoj situaciji. Patnja i ljudska sudbina ista su stvar. Jedno je opis drugoga.”*⁷

Gdje god čovjek ne uspije, gdje god mu se pomrse planovi, gdje god ga je nada izdala ili ljubav ostavila, može se pronaći patnja. S obzirom na tu veliku količinu uzročnika patnje, Kierkegaard je tražio razlog zbog kojega bi se patilo te ga je našao u kršćanstvu, čemu posvećuje svoje kasnije spise te postaje veoma bitan dio njegovog diskursa, među ostalim zbog odnosa prema mrtvima na čemu je i bazirao odnos prema smrti. Točnije, ne radi se o ritualima i praksama poput pogreba i posjeta groblju ili o načinu na koji se govori o mrtvima. Radi se o ljubavi prema mrtvima koja nas uči kako da volimo žive. To je ona refleksija koju očekuje od misli o smrti. Misao o izvjesnosti postaje sama izvjesna i daje momentum u životu. Takva misao koja se opet živi jest neprijatelj prokrastinaciji. Zato je smrt osim vjernog pratitelja i stalni podsjetnik da je sve oko čovjeka privremeno te da je i on sam konačan, zbog čega se ne smije gubiti dragocjeno vrijeme. Kierkegaard ide dalje od ovoga na temelju kršćanstva te se može iščitati kako čovjek za njega može biti tek stvarno živ ako kao konačno biće sudjeluje u nečemu beskonačnom. Kao takav, čovjek mora umrijeti svijetu, to jest umrijeti od svijeta. Ovdje se ne radi o doslovnom umiranju, nego o žrtvovanju određenog načina života koji je smatran beznačajnim ili privremenim da bi se moglo živjeti kršćanski, da bi se došlo bliže beskonačnome. Pri tome se na to beskonačno ne gleda kao besmrtnost, odnosno kao nastavak života kao takvoga jer je takva naklonjenost svijetu nekršćanska. Buben to dodatno potvrđuje:

*“Prvi se odnosi na ideju da je vjera u besmrtnost nešto poput težnje za nastavkom nečijeg ovosvjetskog postojanja. Ta ideja pokazuje i nekršćansku privrženost svijetu koja mora biti prevladana i nerazumijevanje zadatka osobe u odnosu na besmrtnost.”*⁸

⁷ We were born in a such a fix as this. Suffering and human destiny are the same thing. Each is a description of the other. (Cormac McCarthy, *The Sunset Limited*(2007). New York, Dramatists Play Service, str. 25. Preveo M.M.)

⁸ The first concerns the notion that faith in immortality is something like longing for continuation of one’s worldly existence. This notion displays both an unchristian attachment to the world that must be overcome and a misunderstanding of one’s task with respect to one’s immortality. (Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (2016). Illinois: Northwestern University Press, str.59. Preveo M.M.)

Ovdje se, dakle, radi o vjeri koja prvi puta dolazi do jačeg izražaja. Vjera u nešto više izvan ovog konačnog života. Ali, zar se uvođenjem vjere ne ruši Kierkegaardov prvotni pristup i odnos naspram smrti? Ne umanjuje li joj, kao što je ranije navedeno, vjera moć i ne čini li njene lekcije uzaludnima? Bubena jednako more ta pitanja jer umiranje svijetu rezultira time da čovjek odustaje od objektivnog pogleda na smrt, odnosno napušta ideju učenja od nje na način da je prihvati u vlastiti život. Umiranje svijetu je zbog toga udaljavanje od razuma i razumnoga svijeta i korak prema nečemu nerazumnome, čak i iracionalnome. Dolazi do obrata jer čovjek žrtvovanjem aspekta svog života žrtvuje i ono što je dobio svojim odnosom prema smrti te nema mogućnost, niti gdje niti kada primijeniti tu lekciju. Čovjek žrtvuje sebe i ubija smrt. Prema tome se može zaključiti kako Kierkegaard ne vjeruje u potencijal čovjeka da sam sebe izbavi iz patnje u životu, nego ta mogućnost leži negdje izvan njega, odnosno da čovjek ne može niti računati na samog sebe. To je dio žrtve i način da se vrati očajanju. Ovdje očajanje nije opis umiranja svijetu, nego je opis stanja osobe koja mora umrijeti svijetu, opis osobe kojoj je to potrebno. Umiranje i smrt nisu za Kierkegarda načini da čovjek poboljša svoj život, nego da ga nadiđe. Buben to potvrđuje na sljedeći način:

“Primarna svrha njegove rasprave o smrti uopće jest ta kako bi mogao sugerirati način života koji je ispunjen sa znanjem da život kakvog ga uobičajeno razumijemo mora, na jedan ili drugi način, biti prevladan.”⁹

Kako se onda u svemu tome pojavljuje i koju ulogu ima vlastito ja kao dio čovjeka u svijetu? Od početka ga je Kierkegaard predstavljao kao uporište, centar koji čovjek mora pronaći i postaviti samome sebi navigirajući uz pomoć očajanja. U kontekstu umiranja svijetu, vlastito ja Kierkegaard predstavlja kao slobodu sačinjenu od beskonačnosti i konačnosti, sintezu konačnog i beskonačnog gdje je očajanje korijen čovjeka kao takvoga i on mora očajavati da bi bio vlastit, a sam čovjek postaje duhom. Time Kierkegaard opravdava patnju u svijetu, kao patnju na kršćanski način, za boga, patnju za i prema beskonačnosti. Patnja postaje očajanje kroz čovjekovu samosvijest, što znači da što više samosvijesti čovjek ima, tim više očajava. Kierkegaard u suštini predstavlja tri načina na koji čovjek može očajavati: na način da nije svjestan svog očajanja, da ne želi biti samim

⁹ The primary purpose of his discussing death at all is to suggest a way of life that is infused with the knowledge that life as we ordinarily understand it must, one way or another, be overcome. The primary purpose of his discussing death at all is to suggest a way of life that is infused with the knowledge that life as we ordinarily understand it must, one way or another, be overcome. (Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (2016). Illinois: Northwestern University Press, str. 65. Preveo M.M.)

sobom i da želi biti samo samim sobom. To je sve negativnost koja potencira već postojeću negativnost samog očajanja kao takvoga. Čovjek mora proći kroz tu negativnost kako bi ju preokrenuo u vjeru, jer on najveću strepnju osjeća prema ništavilu, a vjera kao suprotnost očajanju pomaže čovjeku da nadvlada ništavilo, da ga poništi. No, to ne znači da je čovjek spašen bilo u kojem kontekstu jer za Kierkegaarda spasenje je za čovjeka najveća nemogućnost na svijetu, ali za boga je to moguće, zbog čega čovjek mora vjerovati, mora izgubiti razum, postati sinteza konačnog i beskonačnog, nužnog i mogućeg. Mora biti svjestan sebe kao duha jer u suprotnome živi vegetativan život, ostaje leš u kojemu još ima života. Ta svijest opet polazi od smrti. Retrospektivno gledajući, ona služi kao podsjetnik čovjeku, njena izvjesnost ga budi te zbog toga očajava. Napokon svjestan vlastitog očajanja okreće se sebi, odvaja se od svijeta i pokušava se uzdići izvan patnje. S obzirom na to da Kierkegaard vjeruje da je takvo uzdizanje nemoguće, čovjek se mora okrenuti od racionalnoga i razumnoga, od konačnoga prema beskonačnome i stremiti tome, stremiti bogu, ali ne htjeti biti bogom, ne htjeti biti beskonačnim nego postojati kao vlastitost negdje između. Prihvatiti bol i patnju, prihvatiti očajanje prema beskonačnome, ali ostati konačnim; prihvatiti očajanje prema mogućnosti, ali ostati nužnim. Međutim, prije svega toga čovjek treba prihvatiti smrt. Ovaj proces nije bez svojih nedostataka. Oni se javljaju u samom umiranju svijetu jer se čovjek odriče dijela sebe i na taj se način, iako ne u potpunosti, ali barem djelomično, odriče i svoje slobode koja je opet ključna stavka filozofije egzistencijalizma na kojoj je Kierkegaard bazirao svoj pojam egzistencijalnog mislioca. Zbog toga se postavljaju pitanja: Može li čovjek prihvatiti smrt, a ostati pri svojem razumu i racionalnosti? Može li čovjek biti slobodan u izvjesnosti smrti? Može li čovjek zadržati egzistenciju u domeni smrti?

4. TREĆI KORAK: EGZISTENCIJA U SMRTI

*"Egzistencija je jedna od reči koje označuju stvarnost, s akcentom koji joj je dao Kjerkegor: sve što je suštinski stvarno, za mene je samo po tome stvarno što sam ja - ja sam. Mi ne postojimo samo, nego nam je naše postojanje povereno kao mesto i kao telo našeg porekla."*¹⁰

Već se u početku, na temelju navedenog Jaspersova komentara, može probati pobiti opcija odricanja čovjeka u ime religije i boga pitanjem može li čovjek biti on sam ako se odriče dijela svog života? Može se uzeti, naravno, da je to dio njegova izbora i njegove slobode, no je li to i dalje potpuni život? Nije li u tom slučaju to jednaka situacija kao i s negiranjem dijela vlastitog života koji sadrži i otkriva smrt u njemu? Jaspers kaže da se na samom početku egzistencijalizma izražavala želja za 'življenjem' i za 'doživljavanjem', da se zahtijevao, među ostalim, realizam.¹¹ Kada se čovjek suočava sa smrću, napuštanje racionalnosti svakako može biti realan izbor, no je li to onda pravo sučeljavanje ili je to ipak bijeg? Je li to uistinu prihvaćanje realnosti? Ako se smrt predstavi kao kritiku života, Kierkegaardov pristup prihvaća tu kritiku na način da joj vjeruje, pokušava živjeti s njom na umu, ali se istovremeno povlači iz života i čini tu kritiku na jedan način praznom i uzaludnom. Osoba koja izbjegava kritiku, za Jaspersa, ne želi znati, odnosno ne želi razumjeti. Znači u Kierkegaardovom slučaju radi se o prihvaćanju smrti, ali ne i razumijevanje, odnosno nedostaje prihvaćanje života u cijelosti. Po pitanju ograničavanja i razumijevanja, Jaspers će reći iduće:

*"Mi stalno živimo tako reći u jednom horizontu svog znanja. Mi prelazimo preko svakog horizonta koji nas zatvara i pogled nam sužava. Ali mi ne dolazimo do stanovišta na kome bi horizont koji ograničava iščezao i sa koga bi se mogla sagledati celina, koja bi tada, lišena horizonta, bila zatvorena, te više ni na šta ne bi upućivala."*¹²

Čovjek je, dakle, stalno ograničen ovime ili onime. Takvo ograničenje ne mora nužno doći od samoga sebe, kao što je to u Kierkegaardovu slučaju, no ono je nešto što se, kao kod Jaspersa, može nadići. U tom se slučaju ne mora konkretno odnositi na promjenu paradigme, u kontekstu nadilaženja neznanja. Ono na što se Jaspers vjerojatno referira jest na područja znanja koja čovjek obilazi i u kojima proširuje svoju spoznaju. U tom kontekstu ne postoji granica koja, nakon što je

¹⁰ Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 37

¹¹ Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 37

¹² Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 48

prevladana, ispred sebe ne sadrži nastavak tog područja znanja, odnosno ne postoji kraj cjeline. Nastavno na to, u sklopu ograničenja znanja, Jaspers kaže kako su ljudi vezani za oblik svog mišljenja te da što god žele saznati moraju pretvoriti u određen predmet, a što god za čovjeka postane predmetom time postaje jedno određeno biće među drugim bićima, i to samo jedan način bića. Dakle, ako se na primjer to biće misli kao materija, energija, duh, ili život, to su sve samo kategorije jednog određenog bića, koji je dio cjeline bića. Ostatak tog bića, to biće u cijelosti, on naziva sveobuhvatnim te ga smješta među ljude i u njih same kao stvarnost, što stavlja domenu mogućnosti kao ono što je prije pripadalo samo bogu, među ljude i čini to dostižnim, ali ne kao predmet. Za kretanje prema sveobuhvatnome, Jaspers će reći kako *"stupamo u najširi prostor onoga što je moguće."*¹³ To sveobuhvatno pojavljuje se na dva načina – kao ono u čemu se javlja biće, što predstavlja svijet te kao ono koje je čovjek sam, što za njega predstavlja svijest, a povratak od sveobuhvatnog ka stvarnosti se izvršava pomoću koraka od čiste svijesti k stvarnom postojanju koje ima početak i kraj, koje se u svojoj sredini muči, bori, uživa i pati. Drugim riječima, stvarnost je za čovjeka njegova egzistencija koju Jaspers naziva Dasein. To je empirijski i konkretni način postojanja čovjeka, uz koji Jaspers još priključuje tri dodatna načina postojanja – čovjek kao duh koji je usko povezan s konceptom univerzaliteta i totaliteta koji su dio njegovog empirijskog postojanja; kao svijest kao takva koja je povezana s njegovom sviješću u kojoj se univerzalne istine i objektivno znanje mogu sumirati i podijeliti sa svima; te kao Existenz koji se odnosi na neempirijsku i neobjektivnu dimenziju ljudskog bića, što može biti opisano kao čovjekova unutrašnjost ili vlastitost. Sve to sugerira kako za Jaspersa čovjek nije samo fizički entitet, nego biće s transcendentnim aspektom, za koji on kaže da je na neki način besmrtnan. Tu besmrtnost kod Jaspersa Peach opisuje kao istovremeno mističnu i egzistencijalnu, a može se iskusiti u onome što on naziva egzistencijalnim trenutkom ili Augenblick No, što je za Jaspersa egzistencijalni trenutak? Kakav je odnos besmrtnosti sa smrću u njegovoj filozofiji te može li čovjek uistinu biti besmrtnan? On egzistenciju objašnjava na sljedeći način:

*"Egzistencija je samobiće, koje je u odnosu prema samom sebi, a time i prema transcendenciji, zahvaljujući kojoj ono zna da je sebi poklonjeno i na kojoj se zasniva."*¹⁴

¹³ Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 50

¹⁴ Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 51

Egzistencija je, dakle, odnos prema samome sebi, odnos stvarnosti prema transcenciji, što je slično odnosu konačnosti i beskonačnosti kod Kierkegaarda. Razlika je u tome što je kod njega mogućnost atribut boga, dok Jaspers kaže da se radi o skoku iz onog sveobuhvatnog koje jesmo kao postojanje, kao svijest i kao duh, u ono sveobuhvatno koje možemo biti ili koje stvarno jesmo kao egzistencija.¹⁵ Taj skok odlučuje o slobodi jer ona za Jaspersa može biti samo s transcencijom, i to posredstvom transcencije. To je, dakle, mogućnost čovjeka da bude slobodan. Čak je i sloboda mišljenja uvjetovana tom slobodom jer porijeklo pozitivne slobode nije u mišljenju, nego u egzistiranju. Taj skok kao ulazak u sveobuhvatno otvara prostor dvjema mogućnostima: ništavilo ili obilje. U prvome čovjek tone u bezdan beskonačnosti, stoji usred ništavila pred kojim je jedino pomoću sebe samoga ono što može biti. U drugome čovjek uočava širinu i opaža obilje sveobuhvatnoga što izaziva bezgraničnu sposobnost promatranja i određenu spremnost. U toj sveobuhvatnosti mu iz cijelog porijekla biće dolazi u susret i on sebe poklanja samom sebi. To je poklanjanje figurativno, a odnosi se na samoosvješćivanje i samorefleksiju vlastitosti. Jaspers tako kaže: *“Stoga je tu, u tom skoku u transcenciju, misaono shvaćena osnovna odluka samog mog bića, osnovna odluka njegove stvarnosti.”*¹⁶ Kretanje u kontekstu tog skoka jest kretanje kroz mogućnosti, što je za Jaspersa dah postojanja u trenutku vremena, kao uvjet slobode. Ljudski je položaj to da je uvijek u situacijama, kratkima poput daha. Propuštene situacije se ne vraćaju, a neke su nepromjenjive, poput one da se mora boriti, da se mora patiti, da se mora umrijeti. Peach kaže da ljudska svijest o smrti može omogućiti da otkrije intenzitet života ovdje i sada.¹⁷ Te trenutke u kojima se čovjek nalazi s takvom dilemom Jaspers naziva *graničnim* situacijama ili egzistencijalnim trenucima. To su, dakle, ekstremne situacije ili okolnosti koje čovjek ne može savladati, koje označavaju nesigurnu budućnost i limitaciju empirijskog postojanja što zauzvrat protresa čovjekov osjećaj sigurnosti. Njegovo empirijsko postojanje ujedno je i njegova stvarnost, njegova egzistencija, odnosno Dasein što se u konačnici manifestira kao empirijsko ja u svijetu privremenosti. Dilema granične situacije jest dilema same egzistencije, pri čemu Jaspers granične situacije dijeli na četiri tipa – patnja, krivnja, borba i smrt. Od njih, sučeljevanje sa smrću jest ultimativna konačna situacija koja se razlikuje od biološke smrti jer

¹⁵ Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 55

¹⁶ Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 56

¹⁷ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 16

signalizira kraj čovjekova postojanja kao bića u svijetu uopće i suočava čovjeka s tim neizbježnim događajem. Peach će na to dodati:

“Jaspers ponavlja da filozofija egzistencije proizlazi iz načina na koji čovjek promišlja i propituje svoje postojanje u svijetu. Čovjekov bitak-u-svijetu daje osnovu za njegovu svijest o svojoj situaciji i ograničenjima njegovog empirijskog postojanja. Kroz takvu svijest, tvrdi Jaspers, osoba je sposobna promatrati svoju unutarnju vlastitost i unutarnji stav. Ova unutarnja aktivnost zauzvrat može dovesti do transcendentnog razmišljanja i do spoznaje istinskog ja, naime Existenz. Ovo je Jaspersov način apeliranja na čovjeka da pronade svoje pravo ja. Naglašava da izbor pripada pojedincu.”¹⁸

Na tragu toga, sučeljavanje sa smrću je dakle takva granična situacija koja tjera čovjeka da preispita samoga sebe, unutar sebe. Za Jaspersa je to ujedno i zadatak filozofije – da sagleda stvarnost i da je zahvati na način na koji se čovjek samim sobom bavi i to u unutrašnjem djelovanju.¹⁹ Drugim riječima, filozofiju se mora živjeti, što je opet slično s Kierkegaardovom misli koja se živi. Kod Peach se može ustanoviti kako Jaspers svoju filozofiju naziva filozofskom vjerom, a ne mišlju, iz razloga što je usko povezana s transcendencijom i njegovim pojmom Existenz. Takva se vjera može više shvatiti kao čovjekov stav, vjerovanje i predanost koje sve prelaze granice objektivnoga. Ona se također može uzeti kao i svjetonazor stvari za koje čovjek kroz refleksiju smatra da su istinite. U tom je kontekstu ona zapravo sigurnost da postoji biće u trenutnom postojanju te vjerovanje u to postojanje kao prikaz ideje ili Existenz, gdje se ne radi o nesigurnom ili nedorečenom znanju o predmetu kao na primjer da se vjeruje da nešto postoji što nam nije vidljivo. Bitna razlika između Kierkegarda i Jaspersa jest upravo u tome što Kierkegaard traži čovjeka da se zaputi prema bogu, dok Jaspers traži čovjeka da ostane u svijetu zajedno sa svojom vjerom, gdje može percipirati ono što vjeruje u svojem odnosu naspram transcendencije. Peach naglašava kako kod Jaspersa postoji bitna razlika između religijske i filozofske vjere.²⁰ Prva

¹⁸ Jaspers reiterates that existence philosophy arises from the way man contemplates and questions his existence in the world. Man's being-in-the-world provides the grounds for his awareness of his predicament and the limitations of his empirical existence. Through such awareness, Jaspers claims, one is capable of examining one's inner self and inner attitude. This inner activity in turn may lead to transcending-thinking and to the realisation of one's true self, namely Existenz. This is Jaspers' way of appealing to man to find his true self. He emphasises that the choice belongs to the individual. (Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 44. Preveo M.M.)

¹⁹ Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 37

²⁰ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 54-55

je bazirana na zapisima ili skriptama te je određuju medijatori ili svećenici i ona vrijedi za sve koji su dio te religije ili komune. Druga je personalna, bazirana na slobodi i samim se time protivi i odbija autoritet kakvog postavlja religija. Na tragu toga, može se povući poveznica između Jaspersove filozofske vjere s onime što on naziva bezuvjetnim djelovanjem Naime, čovjek djeluje instinktivno zbog svoje životinjske prirode koja je povezana s ljudskom svijesću i time on izražava samo svoje emocije, potrebe, misli i volju. Uvjetno, reći će Jaspers, čovjek pod svaku cijenu želi postojati i želi živjeti.²¹ Bezuvjetno se djelovanje, usporedno s time, javlja tek na granici, u izuzetim situacijama koje mogu dovesti upravo do prestanka postojanja i, zbog toga, do prihvaćanja neizbježnosti smrti. Ono je izražavanje samosvjesnog Existenzs transcendencijom kao referencom. Bezuvjetno je jer je to izražavanje samog bića. Zbog toga će Peach reći:

“Za Jaspersa je važno da 'ostane u svijetu', da razvije osjećaj vjere i da postigne samo-biće i autentičnost. Drugim riječima, čovjekov bitak-u-svijetu nužan je temelj za svaki razvoj u ljudskom postojanju. Ali istodobno, čovjek je svjestan ograničenja svog konačnog postojanja i zna da empirijski svijet neće otkriti istine o ljudskoj slobodi ili bilo kojoj pojedinoj osobi. Jaspers misli da su takvi problemi pitanje filozofske vjere, a istina vjere je stvar osobne predanosti.”²²

Ovdje se vidi da, bez obzira na to što Jaspers spominje predmet ili objektivno znanje, subjektivnost ostaje bitan segment njegove filozofije, dok je ostajanje u svijetu ključno do te razine da njegova filozofija ne bi mogla biti moguća. To je iz razloga što čovjek mora biti svjestan svoje privremenosti, on mora biti svjestan da će umrijeti i mora se naći u graničnoj situaciji kako bi mogao osvijestiti prvo sebe, a zatim i svoju vjeru. Drugim riječima, čovjeku su potrebne antinomije, bez kojih graničnih situacija ne bi bilo. Antinomije poput nerazrješivih konflikata, diskrepancija s kojima se on suočava u postojanju i koje čine osnovu ljudskog postojanja. Za Jaspersa je koncept antinomija zapravo koncept suprotnosti; komunikacija je neodvojiva od tišine, život je nerazdvojiv od smrti i Dasein je nerazdvojiv od Existenz. Sve je to borba za čovjeka u graničnoj situaciji. Jaspers pritom granične situacije ne prikazuje kao barijere, nego kao prag koji

²¹ Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 162

²² It is important for Jaspers to ‘remain in the world’, to develop a sense of faith and to achieve self-being and authenticity. In other words, man’s being-in-the-world is the necessary ground for any development in human existence. But at the same time, man is aware of the limitations of his finite existence, and he knows that the empirical world will not reveal truths about human freedom or any individual person. Jaspers thinks that such issues are matters of philosophical faith, and the truth of faith is a matter of personal commitment. (Filiz Peach, *Death, ‘Deathlessness’ and Existenz in Karl Jaspers’ Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 52. Preveo M.M.)

se mora prijeći, poput prije navedenih horizonta znanja, dok je život proces prolaska kroz te situacije. U tom procesu čovjek dolazi do nečega što Jaspers naziva neuspjeh ili *potonuće* ili Scheitern, što se najbolje može opisati kao *očajavanje*. Ono je ključno za proces transcendentnog mišljenja i samo u tome čovjek može iskusiti autentično postojanje:

*“Jaspers ovu svijest o neadekvatnosti i osjećaju neuspjeha naziva potonućem (Scheitern). Ovaj osjećaj neuspjeha važan je aspekt graničnih situacija jer takve krize mogu dovesti do postizanja vlastitosti kroz potonuće. Prema Jaspersu, u graničnim situacijama kada netko ima iskustvo potonuća, nestaju njegove mogućnosti i slobode. Potonuće ukazuje na prisutnost ništavila i istovremeno i svijesti o samom Biću. Unatoč negativnoj konotaciji neuspjeha, Jaspers okreće pojam Scheitern na pozitivan način i raspravlja o mogućnosti probijanja granica ekstremnih situacija.”*²³

Potonuće je povezano i s antinomijama i s graničnim situacijama te je bitan egzistencijalni koncept za Jaspersa. Bez toga nije moguće doći do samorealizacije, niti je moguće za Existenz da dođe k samome sebi. Ono što čovjek mora napraviti jest suočiti se s tim situacijama s hrabrošću. S druge strane, piše Jaspers, moguće je takve situacije i ignorirati te nastaviti običnim i svakodnevnim životom, u kojem slučaju neće doći do samoostvarenja niti do samorefleksije²⁴. To je dio života i dio sebe koji čovjek odluči ignorirati kada se odbija suočiti s nedaćama u životu, ostaje tamo gdje je uvijek bio, u kalupu izgrađenom od straha i nedorečenosti. No, ako se čovjek ipak odluči hrvati s vlastitom limitacijom i privremenošću, ako se odluči proći kroz granične situacije u životu, suočiti se s potonućem i smrću, znači da u konačnici prihvaća život kao takav, egzistenciju kao takvu i sebe poklanja sebi kroz isto to prihvaćanje. Peach to opisuje kao prihvaćanje s hrabrošću i dostojanstvom, što omogućava čovjeku da transcendira te situacije i da na taj način svjesno kontemplira vlastitu limitaciju kao privremenog bića isto kao i vlastiti odnos sa samim bićem.²⁵

²³ Jaspers calls this awareness of inadequacy and the sense of failure foundering (Scheitern). This sense of failure is an important aspect of boundary situations because such crises can lead to the achievement of selfhood through foundering. According to Jaspers, in boundary situations when one has the experience of foundering, one's possibilities and freedom disappear. Foundering indicates the presence of nothingness and at the same time awareness of Being itself. Despite the negative connotation of failure, however, Jaspers turns the notion of Scheitern around in a positive way and discusses the possibility of breaking through the boundaries of extreme situations. (Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 60-61. Preveo M.M.)

²⁴ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 63

²⁵ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 64

Radi se znači o odnosu Dasein s Existenz s razlikom u tome da je granična situacija drugačija za oba modusa. Biološka smrt kao pojava i događaj tiče se Dasein, dok se smrt kao ideja i pojam kraja i prestanka postojanja u svijetu, kao ništavila, tiče Existenz. Ovo nije jedina razlika po pitanju smrti:

“Primijetili smo da Dasein osobe nestaje sa smrću. Existenz, nečije pravo ja, međutim, 'ne poznaje smrt', što će reći, besmrtno je. Također smo primijetili da 'besmrtnost' Existenz unutar Jaspersovog okvira ne implicira besmrtnost u tradicionalnom smislu tog pojma. Drugim riječima, Existenz ne nastavlja postojati nakon smrti.”²⁶

Prema svemu, za Dasein Jaspers smatra da je konačan i privremen, da ima svoj početak i kraj, a kada piše o besmrtnosti to se onda odnosi na Existenz. Ono što on poima kao besmrtnost Existenz ili oba pojma zasebno je problematično za objasniti jer za sam Existenz smatra da ne ulazi u domenu inteligibilnosti, odnosno da se ne može objasniti jer se ne može uzeti kao predmet ili kao objektivno. Ono što se može reći za taj koncept jest da je to slobodni, bespredmetni modus bića koji transcendirira objektivno vrijeme. Sloboda je već djelomično objašnjena u bezuvjetnom djelovanju kao izražavanje autentičnog postojanja Existenz. Dodatak pojmu slobode može se pronaći i u skoku iz onoga što čovjek jest u ono što može biti, odnosno u mogućnost. To potvrđuje i Peach kada kaže da su za Jaspersa Existenz, sloboda i transcendencija nerazdvojni i kao takvi predstavljaju transcendentnu stranu čovjeka.²⁷ To znači da je, sumirano, sloboda mogućnost da se osoba aktualizira kroz bezuvjetno djelovanje. Da bi čovjek bio svjestan svog potencijala, on prvo mora imati određenu razinu samorazumijevanja koja dolazi iz odnosa prema samome sebi, a za aktualiziranje tog potencijala on mora prolaziti kroz granične situacije. Drugim riječima:

“Dakle, Existenz je mogućnost za čovjeka, koja se može ili ne mora aktualizirati ovisno o samosvijesti pojedinca u njegovoj partikularnoj situaciji. Čini se da je Existenz moguće

²⁶ We noted that one's Dasein perishes at death. Existenz, one's true self, however, 'knows no death', that is to say, it is deathless. We also noted that the 'deathlessness' of Existenz within the Jaspersian framework does not imply immortality in the traditional sense of the term. In other words, there is no continued existence for Existenz after death. ((Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 96. Preveo M.M.)

²⁷ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 98

aktualizirati, ali samo na trenutak u svom egzistencijalnom iskustvu, u Augenblicku. Ako nečija vlastitost nije ostvarena, onda Existenz ostaje mogućnost."²⁸

Svi Jaspersovi koncepti, dakle, služe za izražavanje Existenz. Čovjek mora doći u graničnu situaciju, odlučiti je prihvatiti i odlučiti proći kroz nju te u trenutku borbe i suočavanja dolazi do samog sebe, odnosno otkriva sebe samom sebi i može biti slobodan aktualizirati svoje mogućnosti, aktualizirati svoj Existenz. U središtu svega toga, u tom trenutku kombinacije otkrivenja, realizacije i aktualizacije, čovjek može doživjeti beskonačnost. U tom kontekstu Jaspers postavlja razliku između objektivnog vremena i subjektivnog vremena ili egzistencijalnog vremena, koje je ono gdje se beskonačnost može iskusiti. Ako kao objektivno vrijeme uzmemo tri aspekta vremena koji su prošlost, sadašnjost i budućnost, gdje bi se tu uklapalo subjektivno vrijeme? Prema svemu navedenom, osjećaj beskonačnosti ne može biti u kontekstu vječnosti koja prolazi ili nadilazi navedene aspekte vremena, nego u bez-vremenitosti ili van-vremenitosti koja dolazi čovjeku kroz osjećaj više svijesti i traje samo jedan trenutak. U njemu čovjek doživljava otkrivanje imanencije i doticanje transcencije, odnosno spajanje Dasein i Existenz. To se opet može povezati s prije navedenim unutrašnjim djelovanjem:

"Budući da prema Jaspersovim predodžbama transcendentnog razmišljanja i iskustva Augenblicka zahtijevaju unutarne iskustvo Transcencije, i budući da je Transcencija okarakterizirana vječnošću, onda je moguće svoje samo unutarne iskustvo protumačiti kao vječno. To je zato što nečiji Existenz sudjeluje u vječnosti kroz unutarne iskustvo."²⁹

Jaspers odvaja svoje stavove od tradicionalnog pogleda na dijalektiku konačnog i beskonačnog jer njegov koncept konačnosti ne ovisi o beskonačnosti besmrtnog i bezvremenskog boga. On smatra da je čovjek konačno biće s potencijalom da iskusi beskonačnost ovdje i sada, gdje beskonačnost ne podrazumijeva nužno božanstvo ili bezvremensko trajanje u zagrobnom životu. Što je onda za

²⁸ Thus, Existenz is a possibility for man, which may or may not be actualised depending on the individual's self-awareness in his particular situation. It seems that it is possible to actualise Existenz, but only for a moment in one's existential experience, in the Augenblick. If one's selfhood is not realised, then Existenz remains a possibility. (Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 102-103. Preveo M.M.)

²⁹ Since according to Jaspers' notions of transcending-thinking and the experience of the Augenblick require inner experience of Transcendence, and since Transcendence is characterised by eternity, then it is possible to construe one's inner experience itself as eternal. This is because one's Existenz participates in eternity through inner experience. (Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 112. Preveo M.M.)

njega besmrtnost i kako je povezana s beskonačnošću? Za to se može uzeti Existenz kao pojam koji je i beskonačan i besmrtan. Već je rečeno da čovjek kao Dasein umire, dok je kao Existenz besmrtan, no samo u trenutku. U tom trenutku on može dotaknuti beskonačnost i biti besmrtan. Ovdje se uviđa iduća problematika – kako pojam besmrtnosti kao trajanja naspram konačnosti ili smrtnosti može biti uz pojam beskonačnosti ili bezvremenosti u trenutku? Jaspers uviđa da se radi o paradoksu, zbog čega tvrdi da je Existenz izvan vremena u oba slučaja, što opet otvara pitanje kako nešto što je dio čovjeka ili čovjek sam može postojati izvan vremena? Zato transcendencija u Jaspersovoj filozofiji ima karakter misticizma. Dasein umire s čovjekom i čovjekovo postojanje, bilo u kojem kontekstu, ne nastavlja se u svijetu nego njegova vlastitost kao Existenz kroz njega postaje jedno sa sveobuhvatnim bićem koje nije u vremenu, nego jednostavno jest. Uz sve to, Existenz kao metafizički koncept je empirijski nemoguće dokazati, iz kojeg se razloga može reći kako biološka smrt ne utječe na njega, međutim isto se opet može reći i za dušu kao religijski koncept. Po čemu je u tom kontekstu sveobuhvatno biće drugačije od pojma boga, a Existenz drugačiji od pojma duše? Po čemu je onda filozofska vjera drugačija od religije? Odgovor opet leži u trenutku i graničnoj situaciji: zato što se to događa dok je čovjek živ i u svijetu. Nije potrebno za čovjeka da umre kako bi ostvario svoj Existenz, nije potrebno imati neki autoritet koji će navoditi ili osloboditi čovjeka. Cilj ili svrha u konačnici nije izvan čovjeka nego u čovjeku, ovdje i sada, kao samostalnome biću u njegovoj subjektivnosti:

“Prosvećenost je zahtev čoveka da mu mora postati očevidno ono što misli, želi i čini. On želi samostalno da misli. On želi razumom da shvati i da mu, po mogućnosti, bude dokazano ono što je istinito. On traži da bude povezan sa iskustvima, koja su, u principu, svakome dostupna. On traži puteve do porekla uvida, umjesto da ih dobija kao gotov rezultat primljen na prihvatanje.”³⁰

Ne radi se, dakle, toliko o vjeri u neko transcendentno carstvo, iako je i ona prisutna, nego o vjeri u čovjeka samoga. Njegova je vjera usmjerena k transcendenciji te se iz nje vraća u njega na način da on ostvaruje svoje potencijale. To je vjera da čovjek može biti slobodan, aktualizirati svoju mogućnost i sam transcendirati. U religiji je čovjek ostavljen na milost nekog višeg bića koje je nezamislivo i nedosezivo. S filozofskom vjerom čovjek sam sebe nagrađuje samim time što ostaje vjeran sebi, kroz djela hrabrosti i suočavanje sa životom i smrću. No, kao što je na kraju bilo pitanje s Kierkegaardom, može li se čovjek suočiti sa smrću, a da zadrži razum, ovdje je sada pitanje:

³⁰ Karl Jaspers, Filozofija egzistencije. Drugo izdanje (1973) . Beograd: Prosveta, str. 192

može li se čovjek suočiti sa smrću, ali bez vjere kakvu Jaspers zagovara? Što je onda čovjek, koji je ostao sam sa sobom?

*"Sada, kada kažem ja, to mi izgleda prazno. Ne uspevam više da sasvim jasno sebe osećam, toliko sam zaboravljen. Sve što je ostalo realnoga, u meni, to je postojanje koje oseća da postoji."*³¹

Sartre jako dobro opisuje stanje u kojemu bi se čovjek koji je prepušten samome sebi, u nekakvom beznađu, mogao naći. Takvo stanje vodi u bezdan, kojega pak možda i najbolje opisuje Friedrich Wilhelm Nietzsche kada govori o nihilizmu, zbog čega će se tamo odgovor na pitanje nedostatka vjere i tražiti.

³¹ Jean-Paul Sartre, Muka (1964) . Beograd: Kultura, str. 229

5. ČETVRTI KORAK: ČOVJEK U SMRTI

"Bog je mrtav"³², izjavit će Nietzsche i to ne jednom. Ponavljat će to kroz svoja djela u više navrata. Izjava je već sama po sebi dovoljno šokantna, ali ono na što ona ukazuje je još potresnije jer vjera umire s njime. Bog i ono što on predstavlja, sva njegova reprezentacija, vrijednosti i nade, carstva onkraj života i poslije smrti, sve umire. Nietzsche to uzima kao činjenicu, a sve što je ostalo je podređeno čovjeku i on ima apsolutnu odgovornost. On ostaje prepušten sam sebi, sa svojim znanostima i filozofijama, od kojih niti jedna ne govori istinu. I ona umire. Nietzsche tvrdi kako činjenice ne postoje te da je sve stvar interpretacije.³³ Čak će reći da je i ta izjava stvar interpretacije, što znači da vjeruje u apsolutnu subjektivnost. Za njega subjekt nije nešto što je dano, nego je nešto što se dodaje ili projicira i svaka interpretacija ima svog 'interpretatora'. Nietzsche to naziva perspektivizmom³⁴ jer po tome objektivno znanje kao takvo ne postoji, sve je stvar individualnog stajališta. Čak i u znanosti, ljudi će tražiti određene ili željene rezultate, sve svoje sile i volje će usmjeriti k tim rezultatima, proizvodit će nove i izvrtati stare sustave gdje čak niti logika kao znanost nije sigurna. Isto je i u filozofiji, gdje se traži smisao ili interpretacija koja potvrđuje ono što filozof želi naći. Ako to vrijedi za filozofiju i za znanost, koja bi trebala biti čovjekov temelj i uporište u svijetu znanja, tko će reći da su ostale discipline sigurne? Tko će reći da su čovjekove temeljne vrijednosti sigurne? Vjera, moral i uvjerenje, bilo kakve slične niti vodilje prema tome su subjektivne i na izbor je svakoj osobi kako i čime će se povoditi u životu. Objektivne su vrijednosti laži i ako se ide u krajnost, manipulacije. U tom smjeru, nema veće laži od religije. Bog je uistinu mrtav. Nietzsche će zato tražiti novi put:

"Moje inovacije. - Daljnji razvoj pesimizma: intelektualni pesimizam; kritika morala, disintegracija posljednje utjehe. Znanje o znakovima propadanja: pokriva veom iluzije svaku čvrstu akciju; kultura izolira, nepravedna je i stoga jaka.

1. Moje nastojanje da se suprotstavim propadanju i povećanju slabosti osobnosti. Tražio sam novi centar.

³² Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra [online] (2006) . Cambridge University Press, str. 5, str. 69. Preveo M.M.

³³ Friedrich Nietzsche, Will to power (1968). New York: Random House, Inc., str. 267

³⁴ Friedrich Nietzsche, Will to power (1968). New York: Random House, Inc., str. 267

2. Prepoznata *nemogućnost ovog pothvata*.

3. Zatim sam napredovao dalje na putu dezintegracije - *gdje sam pronašao nove izvore snage za pojedince. Moramo biti razarači!*³⁵

Što je, dakle, čovjek bez vjere, u kontekstu Nietzscheova svijeta bez boga? On je osoba bez vrijednosti, on je autonoman u svom temelju. Slobodan tražiti sliku svijeta u kojoj se može izraziti na najvlastitiji način, u kojoj može biti on sam. Nietzsche to naziva nagonom za jedinstvo, gdje čovjek poseže izvan osobnosti, svakodnevice, društva i stvarnosti.³⁶ To je također osoba koja se nema gdje povući, nema sile veće od sebe iza koje se može skloniti ili na koju može računati, na koju može prebaciti odgovornost jer je odgovornost samo njegova. To je osoba koja nema nešto na što se može osloniti, niti misiju u koju se može pouzdati. Svaka akcija ima samo onoliko značenja koliko joj osoba daje kao sama subjektivnost. Drugim riječima, život gubi svrhovitost jer je ona uništena. U kontekstu Nietzscheove filozofije, može se smatrati kako je čovjek došao ni iz čega, stvorio si lažne razloge da ostane, ali se na kraju opet ni prema čemu kreće. Otvaraju se vrata nihilizmu, ali razlog zbog kojega ta vrata uopće i postoje, kaže Nietzsche, jest religija jer niti socijalni nemir, niti psihološka degeneracija ne mogu biti uzrok nihilizmu.³⁷ Nietzsche, doduše, specificira kršćanstvo i kršćanski moral kao korijen nihilizma jer nema niti jedne druge religije koja je toliko zagovarala svrhovitost u svemu, dobro u moralu te istinu u bogu. Niti jedna religija nije učinila čovjeka toliko ovisnim i toliko nevinim kao što je to učinilo kršćanstvo. U tom kontekstu, čovjek bez vjere neprijatelj je kršćanstva jer se samim svojim postojanjem protivi kršćanskoj dogmi. Ne imati svrhu, ne imati značenje ne uklapa se u božanski plan. Kao neprijatelj, čovjek bez vjere jest osuđivan, proklet te izopćen iz komune moralnih ljudi jer on je prijatnja za njihovu istinu i njihove vrijednosti. Ne žele se suočiti s idejom kaotičnosti, besmislenosti i konačnosti života. Kršćanstvo im umjesto toga donosi red i svrhu u njihove živote, čini ih

³⁵ My innovations.- Further development of pessimism: intellectual pessimism; critique of morality, disintegration of the last consolation. Knowledge of the signs of decay: veils with illusion every firm action; culture isolates, is unjust and therefore strong.

1. My endeavor to oppose decay and increasing weakness of personality. I sought a new center.

2. Impossibility of this endeavor recognized.

3. Thereupon I advanced further down the road of disintegration- where I found new sources of strength for individuals. We have to be destroyers! (Friedrich Nietzsche, *Will to power* (1968). New York: Random House, Inc., str. 244. Preveo M.M.)

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Will to power* (1968). New York: Random House, Inc., str. 539

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Will to power* (1968). New York: Random House, Inc., str. 7

uređenima i smislenima, moral im daje vrijednosti i važnosti, a svaka akcija i svaka nakana ima neki razlog i kao takvi su dio nečeg većega. Nietzsche sam kaže:

“Dokle seže pobožna laž svećenika i filozofa? Treba se zapitati koje pretpostavke zahtijevaju u svrhu obrazovanja, koje dogme moraju izmisliti da bi zadovoljile te pretpostavke.

Prvo: moraju imati moć, autoritet, bezuvjetni kredibilitet na svojoj strani.

Drugo: oni moraju imati cijeli tijek prirode u svojim rukama, tako da se čini da je sve što utječe na pojedinca uvjetovano njihovim zakonima.

*Treće: oni također moraju posjedovati opsežniju domenu moći čija kontrola izmiče očima njenih podanika: moć kažnjavanja u onostranom, 'nakon smrti' - i naravno sredstva za otkrivanje puta do blaženstva.”*³⁸

'Propovjednici smrti'.³⁹ Tako Nietzsche naziva kršćane i svećenstvo, ali oni ne pričaju o smrti, oni ne uče o njoj niti je razumiju. Propovijedaju patnju, žalost, nezadovoljstvo i povrhu svega smrt, ali samo kao vrata u novi i bolji život. Za njih smrt nije ideja niti pojam za sebe, ona je događaj koji omogućava čovjeku da zakorači u nešto izvan vlastitog života, ona je pokorni sluga i pod njihovom je kontrolom. Strah od smrti postao je strah od onoga nakon nje, kao što je Nietzsche već i rekao, a ideja života nakon smrti im daje nadu i cilj negdje dalje od čovjeka samoga, čime sami sebe zarobljavaju unutar ideje nekog velikog plana. Takav se pristup na temelju svega već rečenoga može smatrati samozavaravanjem, čiji je rezultat zanemarivanje sreće u ovosvjetovnome, jer je ona nužno negdje drugdje. Oni su se oslobodili smrti, borbe, tame, stvarnosti i pravog, samog postojanja. Nietzsche zagovara upravo ove zadnje stavke života i vidi čistoću u njima, vidi ljepotu u kaosu i nedorečenosti, sreću u mukotrpnj borbi i život u besmislu. Za njega je čovjek malen i

³⁸ How far does the pious lie of priests and philosophers go? One must ask what presuppositions they require for the purpose of education, what dogmas they have to invent to satisfy these presuppositions.

First: they must have power, authority, unconditional credibility on their side.

Secondly: they must have the whole course of nature in their hands, so that everything that affects the individual seems to be conditioned by their laws.

Thirdly: they must also possess a more extensive domain of power whose control eludes the eyes of its subjects: power of punishment in the beyond, in the 'after death'-and of course the means of discovering the way to bliss. (Friedrich Nietzsche, Will to power (1968). New York: Random House, Inc., str. 89-90. Preveo M.M.)

³⁹ Preachers of death. (Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra [online] (2006) . Cambridge University Press, str. 31. Preveo M.M.)

beznačajan naspram veličine svijeta, ali upravo zato se treba boriti još odlučnije. Zatim, u svojoj slavi i na svom vrhuncu, čovjek treba umrijeti. Umjesto da doživi degeneraciju i propadanje, mora dostojanstveno prihvatiti svoju smrt. Treba znati umrijeti. Zato čovjek treba biti razarač, tvrdi Nietzsche. Nihilizam mora biti razoren, kao ostavština dogmi i normi propadajućeg života. Potrebno je razoriti sve iluzije, lažne vrijednosti i prisiljene vrline kako bi se moglo slobodno živjeti i slobodno umrijeti. On u svojoj knjizi Tako je govorio Zaratustra u više navrata spominje kako čovjek treba znati umrijeti i to umrijeti slobodno, svojom voljom.

“U svome umiranju tvoj duh i tvoja vrlina trebaju još svijetliti, kao zalazak sunca oko zemlje; ili te je umiranje iznevjerilo. Tako i sam želim umrijeti, da vi moji prijatelji više volite zemlju radi mene; i želim ponovno postati zemlja, da bih imao mir u onome koje me rodilo.”⁴⁰

Nietzscheova se filozofija u tom kontekstu ne poziva na samu smrt, nego na cjelokupni ljudski život i smrt zajedno sa njime u cijelosti. Radi se o isključivo ljudskom naporu u svakom koraku. To nije napor prema nečemu u svijetu jer čovjek ne može ništa promijeniti niti išta postići. Ne samo da je nemoguće za čovjeka, nego je i općenito nemoguće. Da svijet u svojoj cijelosti ima neku svrhu ili cilj, već bi odavno to bilo postignuto, zbog čega su u svemu tome ljudski život i ljudska smrt apsolutno beznačajni. Radi se o univerzalnoj de-evaluaciji. No, tu nema mjesta pesimizmu, tvrdi Nietzsche. Čovjekov je napor isključivo za njega samoga. Razaranje vrijednosti i svrhe oslobađa ga nekog svjetskog sistema i njegove uloge u njoj. Iako Nietzsche u jednu ruku obezvrjeđuje smrt, može se povući ista paralela između smrti i navedenog razaranja. Ako se u tom kontekstu gleda na smrt kao na razaranje, može joj se dopustiti da isto tako razori iluzije u životu i da čovjeka oslobodi nepotrebnih normi i utjecaja. Čovjek može odlučiti krenuti Nietzscheovom filozofijom, naći radost u tuzi, prihvatiti vlastite napore i prihvatiti vlastitu smrt, u pravo vrijeme. U suprotnom, ljudi žive obične i određene živote, kao dio društva i pod kontrolom tog istog društva. Stapaju se s masom, s općenitom mišlju i generalnim uvjerenjem. Žive u nadi, žive zbog sna, želje ili svrhe za koju misle da je njihova, koju su nehotice preuzeli na sebe, ali ustvari ne žive uopće. Hodajući ljesovi, takvima ih smatra Nietzsche.⁴¹ Kada ih zatim smrt dostigne i kada im se otkrije oni će ju zanjekati, ali ne od straha prema njoj, nego od straha prema sebi samima. Oni ne

⁴⁰ In your dying your spirit and your virtue should still glow, like a sunset around the earth; or else your dying has failed you. Thus I myself want to die, so that you my friends love the earth more for my sake; and I want to become earth again, so that I may have peace in the one who bore me. (Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra [online] (2006) . Cambridge University Press, str. 55. Preveo M.M.)

⁴¹ Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra [online] (2006) . Cambridge University Press, str. 70

odbijaju samo smrt, nego odbijaju svoju vlastitost. Poveznica se može povući sa djelom Lava Nikolajeviča Tolstoja, *Smrt Ivana Iljića*, gdje glavni lik Iljić zadobije ozljedu koju nitko od liječnika nije znao tretirati te koja postupno uzrokuje njegovu smrt, koju on do zadnjeg trena nije mogao prihvatiti jer je vlastita smrt nešto što se ne događa u normalnom životu. Tolstoj će reći:

*“Nije se mogao zavaravati: nešto užasno, novo, i važnije od bilo čega ranije u njegovom životu, se odvijalo unutar njega, čega je samo on bio svjestan. Oni oko njega nisu razumjeli ili nisu htjeli razumjeti, ali su mislili da se sve na svijetu odvija kao i obično.”*⁴²

Kako da se čovjek suoči sam s takvom situacijom? Kako da onda prevlada pesimizam? Kako da razori nihilizam? Gdje da nađe potrebnu hrabrost? Nietzsche odgovor traži u naravi koju posjeduje svaka stvar, ali ne kao izražavanje bića, nego izražavanje volje. Ne samo volja da se djeluje ili volja zbog nje same, niti volja da se samo živi, nego volja da se nadvlada i nadjača. *Volja za moć*. Ona je više instinkt ili nagon nego što je suština bića ili svjesno djelovanje, ali se opet razlikuje od instinkta po tome što nadilazi sami nagon za preživljavanje. Ona je izražavanje sile i stremljenja da se izađe iz života. Ona je volja za savladavanje sobom i Nietzsche ju smješta u svaki sukob i svako opiranje, jer sve ima volju za rastom, razvojem i povećanjem moći. Ako je život borba, onda je to izražavanje pobjede, ako je život pun patnje onda je to nadilaženje te patnje. Iz tog razloga Nietzsche kaže da čovjekova sreća leži u prevladavanju otpora jer zadovoljava volju za moć koja se manifestira u okršaju.⁴³ Ona je potrebna da bi se pobijedio strah i kako bi hrabrost došla na vidjelo. Ako bi se čovjek suočio s graničnom situacijom kod Jaspersa, na primjer, kako bi se tu iskazala volja za moć? Što znači pobijediti graničnu situaciju? U jednu ruku to znači pobijediti sebe, prevladati strah i nastaviti dalje bez stajanja, kretati se, teći. Je li onda prema tome smrt pravi neprijatelj volji za moć? Smrt kao kraj, kao prestanak kretanja, kao mirovanje. Nietzsche će poreći tu stavku jer postoje gore stvari od smrti. Postoje stvari zbog kojih će čovjek priželjkivati smrt, ali je nikada neće moći dobiti. Postoji *vječno ponavljanje*:

⁴² There was no deceiving himself: something terrible, new, and more important than anything before in his life, was taking place within him of which he alone was aware. Those about him did not understand or would not understand it, but thought everything in the world was going on as usual. (Lav Nikolajevič Tolstoj, *The Death of Ivan Ilych* [online] (1886.). Alice & Books, str. 32. Preveo M.M.)

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Will to power* (1968). New York: Random House, Inc., str. 367, str. 373.

*“Zamislamo ovu misao u njenom najstrašnijem obliku: postojanje kakvo jest, bez smisla ili cilja, a opet se neizbježno ponavlja bez ikakvog finala ništavila: vječno ponavljanje. Ovo je najekstremniji oblik nihilizma: ništa ('besmisleno'), vječno!”*⁴⁴

Vječno ponavljanje za Nietzschea je najgora sudbina koja može zadesiti čovjeka. Ne radi se, dakle, o životu nakon smrti, o vječnom životu, nego o najgoroj varijaciji reinkarnacije. Živjeti, a ništa dostići; umrijeti, a ništa postići. Zbog toga je pravi strah ne u smrti, nego u životu. Biti osuđen uvijek se vraćati na iste točke u životu, raditi iste stvari, biti isti vječno i zauvijek. Nietzsche to pokušava dokazati i kroz fiziku kada kaže da sam zakon očuvanja energije,⁴⁵ gdje energija ne nestaje nego samo mijenja oblik, ukazuje na vječno ponavljanje. Kaže kako je cijeli svemir bez početka i bez kraja, vječito u krugu i vječito isti.⁴⁶ Zvijezde i planeti nastaju i nestaju, sve se rađa i umire, ali sve ostaje istim. To je pravi neprijatelj volji za moć. Vječna jednolikost naspram vječnog razvoja. No, tu nema mjesta pesimizmu jer čovjek mora ustrajati. Mora vječno stremiti visinama, uvijek napredovati i zauvijek se boriti. Premda je ta borba uzaludna, čovjek iskazuje svoju narav i samo tu, nadvladavajući prepreke i strahove, može naći sreću. To je optimizam Nietzscheove filozofije, takav da i u najgorem scenariju daje čovjeku šansu da iskusi sreću i da bude slobodan. U vječnom ponavljanju čovjek će prolaziti kroz iste patnje svaki put i svaki će put nanovo imati priliku biti hrabar i suočiti se s njima. Međutim, što ako je vječno ponavljanje laž i zbog toga čovjek ima samo jednu priliku? Kako bi čovjek bez vjere postupio kada bi znao da je on samo dah u postojanju? Kako da se osoba suoči sa svojim konačnim krajem?

⁴⁴ Let us think this thought in its most terrible form: existence as it is, without meaning or aim, yet recurring inevitably without any finale of nothingness: The eternal recurrence. This is the most extreme form of nihilism: the nothing (the 'meaningless'), eternally! (Friedrich Nietzsche, *Will to power* (1968). New York: Random House, Inc., str. 35-36. Preveo M.M.)

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Will to power* (1968). New York: Random House, Inc., str. 547

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Will to power* (1968). New York: Random House, Inc., str. 549

6. PETI KORAK: KRAJ U SMRTI

*“Dobri bože, čovječe. Pokaži mi religiju koja priprema čovjeka za smrt. Za ništavilo. To je crkva u koju bih mogao ući. Tvoja priprema čovjeka samo za više života. Za snove i iluzije i laži. Kad bi mogao odagnati strah od smrti iz ljudskih srca, ne bi živjeli ni dana.”*⁴⁷

McCarthy se ovdje dotaknuo dvije teme – jedna, koja je već bila spomenuta u ovom radu, a to je strah od smrti koji uvjetuje određenu kvalitetu života kroz samorefleksiju, i druga, koja će biti temom sada, a to je ništavilo, odnosno apsolutni kraj. Može li se zamisliti takva apsolutna konačnost? Ovo je pitanje na samom početku ograničeno pitanjem želi li se zamisliti apsolutna konačnost? Može li se čovjek udostojiti zamisliti kraj svojih namjera, putanja i postojanja općenito? Neostvarivanje ambicija i želja suprotstavljeno je samo s ostvarivanjem vlastitog kraja. Neovisno o tome je li taj kraj apsolutan ili ne, on je čovjekova jedina istina i mogućnost. Kao što se Kierkegaard izjasnio, smrt je ono najizvjesnije u čovjekovu životu, dok je sve ostalo sporno. Heidegger također dijeli tu misao i zato predstavlja smrt kao čovjekovu najveću i istinsku mogućnost. Kaže da je čovjek, čim se dohvati života, već dovoljno star da umre.⁴⁸ Prema tome, ako čovjek razmišlja o svojim mogućnostima, on nužno razmišlja o svojoj smrti jer je ona za njega uvijek moguća, odnosno ako čovjek promišlja o svojoj biti, on nužno promišlja o svojem kraju, to jest ne-bitu. Jedno je usko povezano s drugim. Znači li to da čovjek jednako ostvaruje svoju bit, ako je ona ostvariva, tijekom smrti kao i tijekom života? Da bi na to odgovorili, moramo prvo pokušati kontekstualizirati čovjekovu bit. Heidegger je, kao i Jaspers, naziva Dasein, i u oba slučaja je ona shvaćena empirijski. Razlika između njihovih pojmova jest u tome što kod Jaspersa Dasein ima transcendentnu stranu i mogućnost, dok je kod Heideggera nema i ostaje pri čistoj empiriji⁴⁹, ali se ne promatra *ontički*, već isključivo *ontološki*⁵⁰. Heidegger Dasein objašnjava kao bitak-u-svijetu, odnosno tubitak koji se, dokle god jest, pa sve do svojeg svršetka, odnosi prema

⁴⁷ Good god, man. Show me a religion that prepares one for death. For nothingness. There's a church I might enter. Yours prepares one only for more life. For dreams and illusions and lies. If you could banish the fear of death from men's hearts they wouldn't live a day. (Cormac McCarthy, *The Sunset Limited* (2007). New York, Dramatists Play Service, str. 58. Preveo M.M.)

⁴⁸ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme* (1985). Zagreb: Naprijed, str. 279

⁴⁹ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 33

⁵⁰ Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 25

svojoj mogućnosti ili *moći-bit*.⁵¹ Navodi tri fundamentalna karaktera tubitka – u ispred-sebe ili egzistencija, u bitku-*već*-u ili *faktičnost* i u bitku-kod ili propadanje, te se kompletno značenje tih fundamentalnih dijelova ispoljava u pojmu: bitak-*već*-ispred-sebe-u-svijetu. Drugim riječima, to znači da će čovjekova bit kao nešto privremeno u svijetu i kao nešto što uvijek mora gledati naprijed, u konačnici biti primorana odnositi se prema smrti, odnosno prema svojem kraju, ali samo na ontološki način. Sve ovo, naravno, ne znači da čovjek ima samo jednu mogućnost u životu, odnosno da može samo umrijeti, nego da je smrt jedina prava mogućnost, dok je sve ostalo samo mogućnost ili varijabilna stavka u životu. Zato se čovjekova bit mora okrenuti k smrti. Uz to, Heidegger kaže kako, da bi definirali tubitak, moramo ga obuhvatiti u cijelosti, što znači i u njegovoj *dovršenosti*.⁵² Ovo je, međutim, problem u tome što moramo uzeti u obzir da je smrt za čovjeka konačni kraj, a skončavanje kao takvo u sebi ne sadrži dovršenje.⁵³ Uz to, kod Heideggera tubitak nema transcendentni oblik, ali je samo umiranje shvaćeno kao bitak-pri-smrti koji je čisti predmet mišljenja, a ne empirijske smrti, i time dio ontološke sfere. Zbog toga se tubitak ne može obuhvatiti u svojoj dovršenosti jer on faktički kao takav više ne postoji nakon svoje smrti. Heidegger će reći:

*"Taj strukturni moment brige ipak dvosmisleno kazuje, da je u tubitku još uvijek nenamireno nešto što još nije postalo 'zbijskim' kao samo njegovo Moći-bit. U biti temeljnog ustrojstva tubitka leži, prema tome, neka stalna nezaključenost. Ta necjelovitost znači neku nenamirenost Moći-bit."*⁵⁴

Drugim riječima, u momentu svoje smrti tubitak postaje ne-*više*-tubitak, čime ne dostiže svoju dovršenost. Ovo se može smatrati kao očiglednom referencom na Epikura, kojega je i Kierkegaard citirao, a koji kaže kako se čovjek ne mora bojati smrti jer dokle god je živ, za njega nema smrti, a kada napokon umre, nema više njega da bi iskusio tu smrt.⁵⁵ Heidegger se, doduše, ne slaže s Epikurom jer kaže kako se tuđa smrt može iskusiti kao nešto objektivno.⁵⁶ Zato i koristi termine poput tubitka i ne-*više*-tubitka, jer nakon svog dovršenja, tubitak u svijetu ostaje kao ne-*više*-tubitak. Njegovo se postojanje iščitava kao njegovo nestajanje, odnosno njegova odsutnost. Ta je odsutnost ono što Heidegger smatra kao objektivno iskustvo smrti te se na taj način prikazuje kao

⁵¹ Martin Heidegger, Bitak i vrijeme (1985). Zagreb: Naprijed, str. 268

⁵² Martin Heidegger, Bitak i vrijeme (1985). Zagreb: Naprijed, str. 269

⁵³ Martin Heidegger, Bitak i vrijeme (1985). Zagreb: Naprijed, str.278

⁵⁴ Martin Heidegger, Bitak i vrijeme (1985). Zagreb: Naprijed, str. 268

⁵⁵ Søren Kierkegaard, Three Discourses On Imagined Occasions [online] (1845) Copenhagen, str. 78

⁵⁶ Martin Heidegger, Bitak i vrijeme (1985). Zagreb: Naprijed, str. 270

gubitak, no samo onima koji su ostali u svijetu. Unatoč tome što za smrt smatra da je mogućnost za tubitak i da se na taj način gleda kao da je dio života samoga, ona se i dalje ne može subjektivno iskusiti. Objektivna smrt, s druge strane, ne može se iskusiti kao tubitak ili gubitak istoga, nego ostaje kao subitak. Ovdje Heidegger naglašava vlastitost jer kaže kako nitko ne može s drugoga skinuti njegovo umiranje, smrt je uvijek vlastita.⁵⁷ Peach na tu konstataciju dodaje sljedeće:

“Heideggerova analiza smrti ne bavi se time kako se ljudi osjećaju kada će uskoro umrijeti, niti smrću kao biološkim događajem, već značenjem i egzistencijalno-ontološkom važnošću smrti za Dasein u svjetlu njezina 'bitstva-u-svijetu'. Heidegger tumači egzistencijalni značaj smrti na sljedeći način. Za Dasein, smrt je konačna mogućnost u trostrukom smislu:

- *to je čovjekova najveća mogućnost i on umire sam;*
- *nije relacijska, tj. ne može se podijeliti;*
- *neizbježna je, ne može se skinuti (sa sebe).”*⁵⁸

Pripadanje smrti vlastitosti prikazano je, dakle, na način kao da tubitku pripada njegov još-ne, odnosno tubitak se prema smrti kao mogućnosti odnosi kao nečemu što je stalno ispred-njega. Heidegger će reći da krajnje još-ne ima karakter nečega prema čemu je tubitak u odnosu. Kraj predstoji tubitku i smrt nije neko još ne postojeće, nije na minimum reducirana posljednja nenamirenost nego s njome tubitak predstoji samom sebi u svojem najvlastitijem moći-bitu. Smrt jest mogućnost apsolutne nemogućnosti tubitka, reći će Heidegger, te je kao takva jedno osobito predstajanje.⁵⁹ Tubitak je esencijalno na taj način uvijek orijentiran u budućnost, nadodaje Buben, bez obzira na to što je i dalje bačen u prošlost koja ne samo da uključuje njegove prošle akcije,

⁵⁷ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme* (1985). Zagreb: Naprijed, str. 272

⁵⁸ Heidegger's analysis of death is not concerned with how people feel when they are about to die, nor with death as a biological event, but with the meaning and the existential-ontological significance of death to Dasein in the light of its 'being-in-the-world'. Heidegger interprets the existential significance of death as follows. For Dasein, death is the ultimate possibility in a three-fold sense:

- it is one's ownmost possibility and one dies alone;
- it is non-relational, i.e. it cannot be shared;
- it is inevitable, it cannot be outstripped. (Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy* (2008). Edinburgh, Edinburgh University Press, str. 33. Preveo M.M.)

⁵⁹ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme* (1985). Zagreb: Naprijed, str. 285

nego i njegove sposobnosti i kulturološku pozadinu.⁶⁰ Na ovaj način Buben ukazuje na dva momenta u Heideggerovoj filozofiji, a to su moment brige i moment anksioznosti ili tjeskobe. Briga je već spomenuta u kontekstu onoga nenamirenoga i moći-bitu, a javlja se i u odnosima prema drugima, kao na primjer odnos prema mrtvima koji uključuje posmrtnu svečanost, pogrebu i tome slično. Na taj način je ona isključivo odnošenje prema van, to jest od tubitka prema subitku. Naspram brige imamo moment tjeskobe, koji kod Heideggera možemo naći kao čuvstvovanje koje može držati otvorenom stalnu i apsolutnu ugroženost što dolazi iz najvlastitijeg usamljenog bitka tubitka. Ona je, dakle, isključivo vlastita, a ugroženost dolazi upravo zbog ovih aspekata koje je Buben naveo, odnosno prošlost naspram budućnosti. Sama se tjeskoba javlja u konceptu bačenosti pred smrt. Kierkegaard i Jaspers imaju pojmove slične bačenosti. Za Kierkegaarda je bog stvorio odnos u čovjeku, to jest sintezu konačnosti i beskonačnosti te je i čovjeka i taj odnos ispustio iz svojih ruku, čime je odgovornost spala na čovjeka. Jaspers pak spominje skok iz sveobuhvatnog koje jesmo kao postojanje u sveobuhvatno koje možemo biti, što je odnos imanentnog s transcendentnim, to jest opet se radi o odnosu konačnog s beskonačnim. Kod Heideggera bačenost je situacija kojoj se čovjek zatekao ničijom krivnjom ili ničijim djelovanjem, ali je odgovornost na njemu da se snosi s njome. To pitanje bačenosti mnogi pokušavaju opravdati i pronaći izvor te se zbog toga uspoređuje s determinizmom i to upravo iz razloga koje je Buben naveo, a odnosi se na prošle akcije i kulturološku pozadinu. Drugim riječima, s obzirom na to da se Heidegger ne dotiče pitanja boga, vjere i religije općenito, bačenost se pripisuje pojedincu i njegovoj pozadini i/ili izborima. Radi se, dakle, o pitanju slobode. Buben će pritom nastaviti:

*“Ali odlučno prihvaćanje nečijeg rođenja ili naslijeđene krivnje jasno daje do znanja da je sloboda Dasein prema smrti ograničena u svom rasponu mogućnosti svojom faktičnom situacijom.”*⁶¹

Vrlo je lako vjerovati kako je tu u pitanju determinizam, odnosno da je čovjekovo djelovanje kao i njegovi izbori i budućnost općenito, već predodređeno na temelju vlastitih preferencija, odgoja i kulture, to jest da je korijen budućnosti zapravo u prošlosti. Osobito ako su navike pojedinca ponovljive u svakidašnjosti, odnosno da ima vrlo malo varijacije, da su postupci i ishodi uvijek ili

⁶⁰ Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (2016). Illinois: Northwestern University Press, str. 95

⁶¹ But resolute acceptance of one's birth or inherited guilt makes it clear that Dasein's freedom toward death is limited in its range of possibilities by its factual situation. (Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (2016). Illinois: Northwestern University Press, str. 107. Preveo M.M.)

većinom predvidljivi. No, postoji drugi razlog za to, a to je bijeg od tjeskobe ili očajja. Kod Bubena se može iščitati kako je tjeskoba koju čovjek osjeća pri bačenosti pred smrt nesnošljiva, puni ga strahom i užasom. U toj situaciji, ako se čovjek odluči na bijeg, on se povlači u normalnu svakodnevnost, gubi se u običnosti života i stapa se s okolinom.⁶² U tom slučaju je lako predstaviti determinizam, kada se odnosi na masu istomišljenika, a ta misao koju dijele jest zgražanje nad vlastitom smrću. Čovjek se povlači i prepušta tu smrt drugome misleći kako ona ne može biti njegova. To odbijanje je uvjetovano svakodnevnim životom, a opet se može vidjeti na primjeru već navedenog Ivana Iljića. Čovjek je sebe uvjerio da njemu smrt ne pripada, da je ona uvijek tuđa. Kao što je na početku napomenuto, radi se o površnom gledanju na smrt. Radi se o onome Se, kaže Heidegger, koje predstavlja neodređeni subitak na koji čovjek prebacuje smrt kada kaže umire Se.⁶³ Time se čovjek odrješuje i brige, jer taj Se je općeniti pojam, ne radi se o nekome specifičnom ili određenom te zbog toga nema niti potrebe za brigom. Javno je mnijenje neometeno i tok svakodnevne se nastavlja. Čovjek se otuđuje od smrti i na taj način se otuđuje od svojih mogućnosti i svoje slobode jer je ona u potenciji ili mogućnosti. Ako pak, u situaciji gdje je čovjek suočen s tjeskobom on prihvati tu tjeskobu, on u tom slučaju, kaže Heidegger, istrčava iz bačenosti, u mogućnost.⁶⁴ Ovo je opet slično s Jaspersovim skokom, no kod Heideggera čovjek ne prelazi u transcendenciju nego ostaje pri sebi. To je istrčavanje u vlastitu mogućnost tubitka.

*“Iako je Dasein na neki način ograničen svojom bačenošću, kao što niti jedna partikularna mogućnost da se aktualizira nije toliko bitno određujuća za Biće Dasein kao čisto projiciranje u mogućnosti, ne postoji nikakva partikularna mogućnost ili skup mogućnosti u koje je Dasein bačen koja bi mogla apsolutno uzeti u obzir za izbore Dasein. U biranju, radije nego u onome što se može izabrati, Dasein esencijalno definira samog sebe.”*⁶⁵

Buben ovdje esencijalno kaže kako je sloboda, među ostalim i prije prihvaćanje tjeskobe, zapravo prihvaćanje vlastitih izbora ili nedostataka istih zbog stvari koje se pripisuju determinizmu, to jest

⁶² Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (2016). Illinois: Northwestern University Press, str. 96

⁶³ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme* (1985). Zagreb: Naprijed, str. 287-288

⁶⁴ Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme* (1985). Zagreb: Naprijed, str. 303

⁶⁵ Although Dasein is in a sense constrained by its thrownness, just as no particular possibility to be actualized is as essentially determinative of Dasein's Being as pure projecting into possibilities, there is no particular possibility or set of possibilities that Dasein is thrown into that can absolutely account for Dasein's choices. It is in the choosing rather than in what can be chosen that Dasein essentially defines itself. (Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (2016). Illinois: Northwestern University Press, str. 105. Preveo M.M.)

preferencija, odgoja, kulture i slično. Ona je, u konačnici, projiciranje ili bacanje sebe u mogućnost, korak u ono moći-bitu neovisno o onome iz čega se iskoračuje. Radi se o istrčavanju u tjeskobu i kroz tjeskobu. Nakon što čovjek kroči u nju, počinje shvaćati kako ona nije samo neki strah od umiranja. Ona je temeljno čuvstovanje bitka i spoznaja za pojedinca da tubitak, kao bačeni bitak, egzistira pri svojem kraju. Time Heidegger razjašnjava egzistencijalni pojam umiranja kao bitak bačen k najvlastitijem, neodnošajnom i nenadmašivom moći-bitu. Heidegger to naziva bitak-pri-smrti.⁶⁶ Buben će reći kako autentični bitak-pri-smrti nije definiran ciljevima koje drugi očekuju, u kontekstu društva i komune, nego dopušta tubitku da bude ono što stvarno jest - ono ispred-sebe i za sebe.⁶⁷ Bitak-pri-smrti jest, dakle, istrčavanje u mogućnost što uvjetuje tu mogućnost i kao takvom je čini slobodnom. Istrčavanje se, u ovom kontekstu, pokazuje kao sigurno razumijevanje najvlastitijeg krajnjega moći-bitu, što je za Heideggera, mogućnost prave egzistencije. Čovjek, dakle, stvarno egzistira, odnosno biva samim sobom, samo pred smrti. Tako gledajući, može se povući paralela bitka-pri-smrti s graničnom situacijom, s dvije razlike. Kao prvo, u graničnoj situaciji pojedinac se vraća sebi kako bi iz sebe izašao kao nešto više, dok u bitku-pri-smrti pojedinac ostaje sobom u sebi, kao dio svijeta i kao drugo, Jaspers u graničnu situaciju uvrštava i smrt drugoga, dok je kod Heideggera tubitak autentičan samo pri vlastitoj smrti. S druge strane, jedna od važnijih sličnosti između ta dva pojma dolazi u obliku podsjećanja ili osvješćivanja o privremenosti. Ova konačnost ili privremenost je drugačija od onoga što on naziva propadanje. Naime, tubitak umire faktično dokle god egzistira. To je trajanje ili proces kojega mnogi nisu svjesni. U Augenblicku je pak čovjek, kao bitak-pri-smrti, otrgnut od ometenosti i distrakcija te se nalazi u-sada, kao odnos prošlosti ili rođenja i budućnosti ili smrti. U tom se trenutku sve ispred njega prostire do samoga kraja i tada je čovjek slobodan izabrati vlastitom odgovornošću mogućnost koja je otrgnuta od bačenosti. Drugim riječima:

*"Istrčavanje otkriva tubitku izgubljenost u se-ličnosti i dovodi ga pred mogućnost da, primarno neoslonjen na brigujuću skrb, bude on sam, ali sam u strastvenoj, lišenoj iluziji o Se, faktičnoj, samoj sebi izvjesnoj i tjeskobnoj slobodi za smrt."*⁶⁸

⁶⁶ Martin Heidegger, Bitak i vrijeme (1985). Zagreb: Naprijed, str. 298

⁶⁷ Adam Buben, Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death (2016). Illinois: Northwestern University Press, str. 104

⁶⁸ Martin Heidegger, Bitak i vrijeme (1985). Zagreb: Naprijed, str. 302-303

Kao što je i Ivan Iljić u svojim posljednjim trenucima bio oslobođen tereta društva u kontekstu prisiljenih normi gdje čovjek gubi samoga sebe, tako i Heidegger prikazuje bitak-pri-smrti. On ne priča o tome što se događa nakon smrti, ne uvlači religiju ili bilo kakvu vjeru u cijeli proces jer u konačnici to nije niti potrebno. Tjeskoba pred konačnim krajem je stvarna, u to nema sumnje, ali je ona isto tako i potrebna kako bi se uzdrmao bitak-u-svijetu, odvojio se od subitka i približio vlastitosti kao bitak-pri-smrti. Pojedinac je, doduše, taj koji mora preuzeti odgovornost za sebe i svoje akcije te vlastitom slobodom izabrati proći kroz taj proces, odnosno, on mora izabrati istrčati za sebe, u svoju najveću mogućnost.

7. ŠESTI KORAK: ŽIVOT U SMRTI

Činjenicom da sve stvari umiru, uključujući i čovjeka, može se potkrijepiti tvrdnja kako je smrt uvijek bila i kako će uvijek biti dio života u njegovoj cijelosti. To je nešto što se može zaključiti na temelju promatranja raznih znanstvenih disciplina kao što su povijest, medicina, ekologija i ostale. Unatoč tome postoje ljudi koji odbijaju takvu neospornu činjenicu, kao što se to može vidjeti u djelima Kierkegaarda, Jaspersa, Peach, Tolstoja i Heideggera. Svi ti autori navode i moguće razloge takvog odbijanja kao što su tjeskoba, očajanje, strah i potonuće ili neuspjeh. To su emocije i stanja koja se javljaju kada čovjek uistinu, ne samo površinski, razmatra vlastitu smrt i kada na temelju toga uviđa njenu izvjesnost. Čovjek u tim trenucima ima dva izbora: pokleknuti ili suočiti se. Ako poklekne, on se vraća u banalnost i običnost života, bez ikakvih novih saznanja, s namjerom da stalno zatomi strah od vlastite konačnosti. Ako se pak odluči suočiti s vlastitom smrću, onda otvara vrata nebrojenim mogućnostima. Svaki od navedenih autora je dao svoju viziju načina suočavanja sa smrću i nagrade koja time rezultira. Bilo da će se čovjek poslužiti religijom kao osloncem, vjerom u sebe, nadom u bolje sutra, jedno je svima zajedničko: suočena smrt pruža retrospektivu na vlastiti život kakvu ništa drugo ne može pružiti. To je refleksija najvišega stupnja jer skida s čovjeka sve nepotrebno i ostavlja samo голу istinu pod prijetnjom okončanja postojanja. Smrt razmatrana kao kraj svih mogućnosti može značiti samo da čovjek u životu uvijek ima mogućnosti. Smrt smatrana apsolutnim krajem može samo davati veću vrijednost privremenosti, a time i vlastitom životu. Tako gledajući, ona pruža cjelinu životu za vrijeme njegova trajanja, kao njegova refleksija i dio njega.

Popis literature

Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death*. Illinois: Northwestern University Press.

Heidegger, M. (1985) *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.

Jaspers, K. (1973) *Filozofija egzistencije*. Drugo izdanje. Beograd: Prosveta.

Kierkegaard, S., *Three Discourses On Imagined Occasions* [online]. Copenhagen. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.504972/mode/2up>

Kierkegaard, S. (1974) *Bolest na smrt*. Posebno izdanje časopisa "Ideje". Beograd: Srboštampa.

McCarthy, C. (2007) *The Sunset Limited*. New York: Dramatists Play Service.

Nietzsche, F. (1968) *Will to power*. New York: Random House, Inc.

Nietzsche, F. (2006) *Thus Spoke Zarathustra* [online]. Cambridge University Press. URL: <https://www.cambridge.org/hr/academic/subjects/philosophy/philosophy-texts/nietzsche-thus-spoke-zarathustra?format=HB&isbn=9780521841719>

Peach, F. (2008) *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sartre, J.P. (1964) *Muka*. Beograd: Kultura.

Tolstoy, L. (1886.) *The Death of Ivan Ilych* [online]. Alice & Books. URL: <https://www.aliceandbooks.com/book/the-death-of-ivan-ilych/leo-tolstoy/301>