

Smrt v filozofskih podobah*

Nastanek zgodovinske refleksije o smrti

Od davnih mitskih sporočil pa preko religije, filozofije, umetnosti in znanosti človek razmišlja o smrti. Antika je že opredelila filozofijo kot skrb za smrt. V Platonovem Fedonu beremo, da tisti, ki resnično filozofira, teži za tem, da umre. Če filozofija ljubi resnico, modrost, potem se po Platonu s smrtjo duša vrne v kraljestvo idej, med katerimi je bivala pred rojstvom. Smrt pomeni torej vračanje k resnici, zato naj bi si filozof želel smrt. Nekateri vidijo v smrti izvor filozofije in religije. Če bi bilo človekovo življenje večno, potem človek ne bi imel niti filozofije niti teologije. Možen je drugačen odgovor: zagonetka večnega bivanja ni manjša od nujnosti smrti. Začudenje nad bivanjem ni manj impresivno od žalosti nad smrtjo in otožnostjo nad minljivostjo. Človek naj bi bil tragično bitje v vesolju, ker se zaveda svoje smrtnosti. Filozofija naj bi bila razlaga te tragedije, religija pa njena tolažba.

Razmišljanje in smiselni razgovor o smrti predstavljata težave. Če pomen smrti zožimo zgolj na stanje, ko preneha življenje, potem o smrti lahko samo molčimo ali pa govorimo zgolj z religioznega vidika, ki priznava nesmrtnost duše in posmrtno življenje. Toda za mnoge ljudi ateističnega in filozofsko materialističnega prepričanja v 19. in 20. stoletju je za vedno umrlo takšno življenje mrtvih in zanje nima nobene vrednosti. Razgovor o smrti pogosto stalno zamenjuje svoj predmet. Namesto o smrti se govori o umiranju ter o tesnobi in strahu pred smrtjo. Ob tej dvojni zamenjavi se življenje spreminja v smrt, ko smrti še ni, in smrt se spreminja v neko življenje, ko življenja ni več. Religiozne podobe posmrtnega življenja predstavljajo način govorjenja o smrti, ko je smrt spremenjena v neko obliko življenja. Določeno razumevanje smrti je v podobnem položaju kot negativna teologija, ki lahko samo opredeli, kaj bog ni, ne pa, kaj bog je, ker vsaka opredelitev boga kot vseмогоčnega, vsevednega, neskončno dobrotljivega in vseмогоčnega bitja ne pomeni spoznanja resničnega bistva boga, ampak le počlovečeno opredelitev in projekcijo. Bog po sebi je kot Kantova »stvar po sebi« vedno nekaj drugega, nedojemljivega kot pa »stvar za nas«.

* Pričujoči prespevek je odlomek iz študije SREČA, SMISEL, SMRT, ki bo v celoti izšla pri Delavski enotnosti. Avtor v njej obravnava še problem smrti z družboslovnega, naravoslovnega in medicinskega vidika.

Smrt obstoji le za žive, ne pa za mrtve, zato o smrti lahko govorimo le s stališča živih, ne pa s stališča mrtvih. Smrt kot konstituanta in obzorje življenja pa je prav tako neizčrpna tema kot življenje samo. Ne more nas zadovoljiti stališče, češ, smrt je naravna nujnost, pa pika. Vsaka dodatna beseda o smrti bi bila potemtakem popolnoma odveč in bi bila inflacijsko besedičenje o smrti. Različni pomen smrti nam dandanes razkrivajo filozofija, naravoslovje, medicina, umetnost in družboslovje (zlasti psihologija, antropologija, sociologija).

Smrt je poseben način spreminjanja, propadanja, minevanja in razkroja. Človek umre, žival pogine, rastlina ovne. Človek je edino živo bitje, ki ve za svojo smrt, žival pa jo le nagonsko »sluti«, ko se umakne na skriven kraj, da pogine ali pa se nagonsko izogiba smrtnim nevarnostim. Človek ve, da bo moral umreti, čeprav trenutno ni v nobeni življenjski nevarnosti.

Kdaj je človek spoznal in odkril neizogibnost smrti? Psihologi menijo, da otrok pri petih letih še ne more dojeti, da so drugi živeli pred njim, in je prepričan, da mrtvi lahko oživijo. Kako zgodaj otrok dojame smrt, pa ni odvisno samo od intelektualne psihične zrelosti otroka, ampak od izkustev in pojasnitev, ki jih je dobil zlasti v družini. Pri osmih in devetih letih naj bi otrok dojel, da živa bitja umrejo, če jih kdo ubije, če so bolna ali če so ostarela.

Obstajata dve razlagi izvora človekovega zavedanja smrti:

- a) izkustvena družbeno zgodovinska in
- b) aprioristično-intuitivna.

Za prosvetljskega filozofa Voltaira je bila zavest o smrti v bistvu rezultat družbenega življenja človeka. Če bi otrok na osamljenem otoku odraščal sam, se po njegovem ne bi bolje zavedal smrti kot kakšna žival (podgana ali maček). Izhajajoč iz zgodovinskega razvoja družbene zavesti, je L. Landsberg (*L'Experience de la Morte*, Paris 1936) trdil, da je zavest o smrti prišla z individualizacijo človeka, z izoblikovanjem njegove individualnosti. Drugi pogoj pa je bil stopnja logičnega, intelektualnega razvoja, da je lahko formuliral občo sodbo: vsi ljudje so smrtni. Toda zavest o smrti je vendarle že obstajala, ko je bila človekova individualnost še utopljena v rodovni skupnosti. Tu je šlo predvsem za razmerje celotne skupnosti, ne pa posameznika do smrti. Razmerje do smrti se individualizira in kasneje privatizira, ko se človeška skupnost individualizira in atomizira.

Max Scheler (*Tod und Fortleben*, Nachlass I, Berlin 1933) je zagovarjal stališče, da se človek intuitivno zaveda, da bo moral umreti in da bi se tega zavedal, četudi bi en sam človek kot edino živo bitje obstajal na Zemlji in ne bi nikdar videl spremembe, ki vodijo k smrti in truplu. Brez empiričnih primerov smrti bi tako osamljen človek odkril smrt iz svojega procesa staranja, bolezni in spanja. K bistvu izkustva vsakega življenja spada, da je naravnano na smrt. Smrt kot intuitivna gotovost je lastna našemu življenju. Če je naravna smrt nekako vprogramirana v življenje,

potem je to dejansko osnova za Schelerjevo intuitivno gotovost smrti brez izkustva smrti drugih. Toda ta gotovost bi se vendarle uveljavila tudi v Schelerjevem miselnem eksperimentu le z opazovanjem in razmišljanjem o nastajanju in minevanju v svetu ter o lastnih bioloških procesih, ki vodijo k smrti. Notranja gotovost smrti je na ta način že posredovana z zunanjostjo in ne obstoji v obliki apriornega vedenja, saj otroci ne razpolagajo z intuitivno gotovostjo smrti. Človek prav tako nima intuitivne gotovosti o biološkem »a priori«, ki ga vsebuje genetski program človeka. Kot rezultat družbeno kulturnih pogojev razvoja in varovanja življenja so ravno pri otroku izginile številne obrambne reakcije (npr. pred ognjem, globino) pred ogroženostjo življenja, ki jih najdemo v živalskem svetu. Odkritje nujnosti smrti je zgodovinsko izražalo iz kolektivnega, družbenega izkustva. Globoko je prizadelo človeka šele, ko se je to razmerje do smrti individualiziralo in privatiziralo. Predstave in kulti o posmrtnem življenju so temeljile na globljem izkustvu človeka o nemožnosti popolnega izničenja tega, kar biva, da gre v bistvu samo za spremembe v načinu bivanja. Veliki naravni ciklični procesi, reprodukcija in kontinuiteta življenja, ostajanje del in izkustva mrtvih v življenju živih, njihovo pojavljanje v sanjah so bile prvine, ki so afirmirale trajnost življenja, pa čeprav v obliki nadaljevanja življenja mrtvih. Izkustvo smrti kot minljivosti posamičnega, konkretnega je bilo utopljeno in podrejeno izkustvu večnega obnavljanja in kroženja narave, sveta, biti. To večnost in nesmrtnost v podobi kroženja stvari je poznala tako staroindijska, starokitajska, staroiranska in tudi starogrška kultura. »Od enotnega počela izhajajo stvari, ki zamenjujejo druga drugo v različnih oblikah. Njihov začetek in konec se vrta kot kolo in se ne more ugotoviti, kje se nahajajo. (Drevnekitajska filozofija, zv. 1, Moskva 1972, str. 30.) V dialektičnem panteizmu Starega Vzhoda tako v njegovi izrazito filozofsko religiozni ali materialistični obliki je smrt utopljena v večnem spreminjanju, obnavljanju in porajanju.

*II/27. »Kdor se rodi gotovo umre,
in kdor umre, se spet rodi.
Ne smel bi žalostiti se
nad tem, kar neizbežno je.*

*28. Zakaj naj žalovali bi,
če ne vemo odkod prišla
so bitja in ne, kam gredo.
Znan srednji del je njih poti.*

*VIII/19. Oba, Narava in pa Duh,
sta brez začetka; vedi še
oblike in lastnosti se
v Naravi le porajajo.*

*XVIII/20 Vednost, ki neminljivo Bit
vidi v različnih bitjih vseh
enotno v razdeljenosti,
ta vednost vedi, dobra je.«*

(Bhavagdita-Gospodova pesem, Mladinska knjiga, Ljubljana 1970, iz indijskega epa Mahábhárate).

V staroindijski in kitajski filozofiji obstoji globok miselni spokojni, dostojanstveni odnos do smrti. Človek je združen z večnim, nesmrtnim, vsepričujočim brahmanom, atmanom ali taom in njega naj odkriva v sebi in povsod in o njem naj razmišlja.

V sumerijskem epu o Gilgamešu, ki je nastal okoli leta 2000 pred našim štetjem v kulturi med rekama Evfrat in Tigris, se glavni epski junak Gilgameš, ki silno žaluje za svojim umrlim prijateljem Engidujem, sprašuje:

*»Prijatelj, ki ga ljubim, postal je zemlja,
Engidu, moj prijatelj,
postal je kakor ilo zemlje!
Mar se ne bom tudi jaz moral nekoč umiriti
ter ne bom nikoli več vstal?*

*Zadela ga je usoda vseh ljudi,
zato me je postalo strah smrti in begam po divjini
Engidujeva usoda me grozno teži;
prijatelj, ki ga ljubim postal je prah,
moj prijatelj Engidu je postal kakor blato in prst.«*

(Ep o Gilgamešu, Mladinska knjiga, Ljubljana 1963, str. 51–53).

Gilgameš na poti k svojemu daljnemu predniku Utnapištimu, ki je stopil v vrste bogov in bi ga rad povprašal o življenju in smrti, sreča modro ženo z Gore bogov Siduro Sabitue, ki »sedi sredi vrta bogov na bregu morja in straži drevo življenja«, pove mu bridko resnico:

*»Gilgameš kam te žene želja?
Življenja, ki ga iščeš ne boš našel!
Ko so bogovi ustvarili ljudi,
so njim dodelili smrt,
zase pa pridržali življenje« (prav tam, str. 60).*

Tudi daljni božanski sorodnik Utnapištim predoči vseobčo nujno minljivost tega, kar je, v družbi in v naravi:

*»Neizbežna je bridka smrt;
Mar sploh kdaj gradimo hišo na vekomaj?
Mar za vekomaj sklepamo pogodbe?
Mar si bratje za vekomaj delijo imetje?
Mar trajajo prepiri v deželi za vekomaj?
Mar reka za vekomaj narašča in povzroča poplavo?*

...

*Že od začetka sveta ni stalnosti in je ni.
Speči in mrtvi – kako podobna sta si med seboj!«
(prav tam, str. 65).*

Totalno smrt kot prehod biti v nebit, v nič je človek zanikal z življenjem mrtvih, z večnim življenjem bogov in z vključevanjem človeškega bivanja v večno minevanje in nastajanje v družbi in naravi. Izkustvo smrti, minljivosti konkretno posamičnega je bilo v nasprotju z miselnim dojetjem sveta kot večnosti, ki je nepovzročen in samozadosten.

Načela nesmrtnosti ali zgolj navidezne smrtnosti ni bilo mogoče najti v človekovem telesu, saj je bilo dovolj očitno, da se telo spremeni v zemljo in glino. Načelo nesmrtnosti se rezervira in prenese v človekovo duševno, duhovno in umno življenje. To je že pomenilo razkroj zaupanja prvobitnega človeka v neuničljivost stvari, njegove zraščeniosti z naravnim dogajanjem in doživljanje elementarne enotnosti psihičnega in telesnega. Osamosvojitve duše kot sinonim za vse psihično življenje je že izraz razvitosti človekovega dela in družbenega življenja, da je človek lahko sebe izločil kot specifično duhovno misleče bitje iz rastlinskega in živalskega sveta. Svojo zavest je človek občutil kot dvojnika v samem sebi, kot svojo lastno podobo, ki je nekaj tako neoprijemljivega in neotipljivega kot zrak, veter ali njegova lastna senca.

S poglobljanjem družbene delitve in osamosvojitve intelektualnega dela se je vneslo razlikovanje v samo dušo. Duhovni, intelektualni del duše dobiva prevlado nad preostalo dušo. Družbeno osamosvojen in razredno posvečen duh začne svoj veliki zgodovinski pohod utemeljevanja in opravičevanja božanskosti svoje narave v podobi nesmrtnosti bogov, nesmrtnosti duše, absolutnega duha, absolutne inteligence idr.

Življenje mrtvih se je izoblikovalo po vzorcu živih in se je prav tako diferenciralo, kot so že obstajale razne oblike družbenega razlikovanja med živimi. Kali zemeljske podvojenosti se projicirajo v nesmrtno življenje duše v obliki Hada in elizejskih poljan, pekla in nebes ipd. V hinduizmu, budizmu, pa tudi religijah afriških plemen sta odsotna ali pa zelo slabo izražena nagrajevanje in kazen v posmrtnem življenju. Mnoga stara pisana izročila o posmrtnem življenju duš niso naslikana v privlačnih barvah. Iz Egipčanske Knjige mrtvih (3500 let pred našim štetjem) izhaja, da ni prav nič prijetno potovanje človeške duše skozi večnost. Za Homerja je duša senčna podoba živega človeka. Njeno životarjenje v temačnem Hadu ni prav nič vabljivo. Zato Ahil pravi, da bi bil raje zadnji hlapec na zemlji kot gospodar mrtvih v Hadu. Poleg Hada obstajajo sicer še elizejske poljane, srečna dežela onstran oceana na koncu Zemlje, ki pa je rezervirana le za sorodnike in ljubljence bogov.

Posmrtno življenje duše je vendarle ostajalo življenje »senc« in bled nadomestek za enotnost telesnega in duševnega življenja na zemlji. Kako je človeku dragocena ta enotnost, se kaže v tem, da jo je vendarle na nek način ohranil v svojih religioznih predstavah v obliki selitve duš v telesa

živali, v telesa drugih ljudi, z materialno skrbjo za mrtve, ki naj bi imeli tudi telesne potrebe in telesno vstajanje od mrtvih po poslednji sodbi. Neglede na to, kako vabljivo je bilo naslikano posmrtno življenje, pa nobena kultura ni razvila hrepenenja po smrti. Če je tudi obstajalo filozofsko razvrednotenje življenja, še to ni pomenilo občega praktičnega zanikanja življenja, ki bi se izteklo v vsesplošni želji po samomoru. Odbojnost in nepriljubljenost smrti sta bili vseskozi močnejši od želje po onostranstvu. Vsaka sekunda praktičnega potrjevanja življenja pomeni nezaupnico posmrtnemu življenju in priznanje prednosti in privlačnosti tostranega zemeljskega življenja.

Življenje mrtvih ni bila samo fantastična projekcija in zgodovinska nujna konstrukcija, ampak je odigrala tudi svojo konservativno ali progresivno družbeno vlogo. Francoski prosvetljski materialist Holbach je videl predvsem dve negativni družbeni posledici predstave o posmrtnem življenju: da je naredila ljudi apolitične za svojo srečo na zemlji ali pa je v njih porajala fanatizem, ki je vodil celo k medsebojnemu iztrebljanju v imenu posmrtno nebeške blaženosti. (Holbach: Izbrannye proizvedenija, Moskva 1963, zv. 1, str. 277.) Lahko pa je bila idealizacija posmrtnega življenja hkrati obtožba in protest proti bedi posvetnega življenja. Zah-teva, naj bi bilo tako na zemlji kot v nebesih se je lahko iztekla v revolucionaren navdih in upor, ki se danes kaže npr. v teologiji revolucije ali nekdanjih kmečkih puntarjih, ki so se spraševali, kje je bil plemič, ko je Adam oral in Eva predla. S pestrostjo sveta živih se poglobljata pestrost in delitev sveta mrtvih. Različne oblike družbene neenakosti v družbi so se projecirale v življenje mrtvih. Pri afriškem plemenu Ba-Konga (Zaire) duše žena, otrok in priljubljenih lovskih psov umrejo ponovno čez nekaj mesecev, duše navadnih ljudi čez kakšno leto ali več, duše dostojanstvenikov čez 5 ali 6 let, duše poglavarjev čez nekaj desetletij, duše velikih poglavarjev in velikih razbojnikov se upirajo še dlje, toda samo sinovi M. Bangale žene z devetimi dojkami in prednik vseh Jombi ostanejo nesmrtni tudi v smrti. (L. V. Toma, Antropologija smrti I, Beograd 1980, str. 254.) Neenak položaj mrtvih je izrazito razvit v religijah, kjer igra veliko vlogo kaznovanje in nagrajevanje duše. Revolucija za časa 6. dinastije v Egiptu (2000 l. pred našim štetjem) je šele prinesla pravico do posmrtnega življenja vsem svobodnim ljudem, ne pa sužnjem. Krščanstvo je prineslo nesmrtnost tudi siromakom oziroma vsem ljudem; nesmrtnost v peklju ali nesmrtnost v nebesih.

Izrazito pa je še danes ohranjen neenak odnos živih do mrtvih, ki je neposredna posledica različnega materialnega in družbenega položaja ljudi in njihove potrebe za potrjevanje družbenega ugleda in prestiža. Osmrtnice so različno velike, krste so različno drage, nagrobni spomeniki so bolj ali manj imenitni, pogrebi so bolj ali manj razkošni.

V vseh kulturah so bile razvite predstave o aktivnem vplivu mrtvih na žive in hkrati obveznost živih do mrtvih. Izkustvo in zapuščina mrtvih sta vplivala na aktivnost živih. Kritika ali spoštovanje mrtvih sta pomenila

spoštovanje in kritiko živih, ki so bili nekdam s pokojniki najtesneje povezani.

Filozofski pogledi na smrt

Filozofska misel je racionalizirala, poglobila ali se kritično, soočila z družbeno zavestjo o smrti in nesmrtnosti, ki je nastala že davno prej, preden je bila zapisana v kulturi stare Indije, Kitajske, Irana, Egipta in antične Grčije. Dve temeljni razvojni liniji sta se izoblikovali v evropski filozofski misli glede smrti in nesmrtnosti:

- a) platonska, krščanska
- b) heraklitska, epikurejsko-demokritska.

Za Platona (Phedon, Phedre, Menon, Teetet) je smrt ločitev duše od telesa. Smrt se nanaša samo na telo, duša pa je nesmrtna. Platonovi argumenti za nesmrtnost duše:

– Duša je obstajala pred rojstvom, kar dokazuje njena sposobnost, da se spominja idej (znanja). Če je že pred rojstvom duša bivala ločena od telesa, lahko biva tudi po smrti.

– Duša ima idejo o večnem in negibljevem. Če sama ne bi bila večna in božanska, teh idej ne bi imela in jih mogla razumeti. Enako se spoznava z enakim. Kar je smrtno, ne more razumeti tega, kar je nesmrtno. Duša vsebuje resnice (ideje), resnica pa je večna, nespremenljiva

– Duša upravlja telo in v tem je podobna nesmrtnim bogovom.

– Duša je enostavna, nedeljiva, nesestavljena in kar je nesestavljeno, se ne more deliti, spremeniti, niti začeti in končati.

Resničen filozof se po Platonu nenehno ukvarja s smrtjo, ker išče resnico. Resnico doseže šele, ko se duša osvobodi telesa. Filozof, ki išče resnico, si želi smrt vse svoje življenje. Glede na spoznanje resnice (ideje) je telo ječa za dušo.

Za Aristotela je duša kot načelo življenja smrtna. Duše kot načelo življenja imajo tudi rastline in živali. Vegetativna in senzitivna duša propade s telesom, nesmrten pa je samo umni del duše. Duša je tako neločljivo povezana s telesom kot gledanje z očesom. Duša ne giblje samega telesa, ampak mu podeljuje podobo in smoter. Je udejanjenje in dovršitev tega, kar je v telesu navzoče le kot možnost. Duša in telo sta si v odnosu kot forma in materija, kot akt in potencia. Kot za Platona je tudi za Aristotela duša nekaj netelesnega in neprostornega. Zavrne pa Aristotel pitagorejsko selitev duš, da bi duša lahko vstopila v poljubno telo.

Poglobitev mišljenja v samega sebe, v svojo dejavnost in svoje rezultate je poudarila tiste njegove posebnosti v primerjavi s telesnim in materialnim, ki so bile tudi temelj za dokazovanje enovite in neprostorske narave duše. Telesa zavzemajo prostor, mišljenje in hotenje pa ne. Pojmi so nečutni, ne propadajo. V primerjavi z materialnimi stvarmi se zdi, da so trajnejši ali celo večni – niso težki in ne zavzemajo prostora, nimajo čutnih

lastnosti. Enovitost, nedeljivost duha je npr. Descartes »empirično« ponazoril s tem, da duhu ničesar ne odvezamo, če telo izgubi roko ali nogo. Še vedno ostaja en in isti duh, ki hoče, občuti in spozna. Ta primer seveda poenostavlja povezanost identitete duha (osebnosti) od telesne integritete. Če izgubi sluh ali roke glasbenik, oči raziskovalec, noge kolesar, ali še obstaja en in isti duh, ki enako kot prej občuti in spozna? Neodvisnost enovitosti duha od telesne integritete se še bolj poruši, če to zvezo prenesemo na nevrofiziološke možganske temelje emocionalne psihične integritete človeka.

Veliko dejstev in teoretičnih spoznanj o tem so nakopičile medicina, psihiatrija, nevrokirurgija, nevropsihologija, nevrolingvistika. Nadaljuje se znanstvena in filozofska razprava o starem problemu odnosa »duh-telo«. Zlasti zanimiva je diskusija, ki sta jo vodila nobelovec John C. Eccles in filozof Karl R. Popper (*The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer International 1977). Vse tri klasične rešitve so se izkazale za nezadovoljive:

a) o popolni istovetnosti duševnega in materialnega (tako v vulgarno materialistični ali panteistični idealistični varianti),

b) o popolni podrejenosti telesa duhu na temelju avtonomnosti duha,

c) o vzporednem delovanju duha in telesa, kjer pa ne gre za njuno dejansko vzročno povezanost. (Descartesova ponazoritev z dvema urama, ki kažeta isti čas, toda nista med seboj vzročno povezani). Ta problem zgodovinsko še preveč tiči izključno v naravoslovnih okvirih, za katerega sta značilni vsaj dve predpostavki:

a) možgani kot neposredni materialni substrat višjih psihičnih aktivnosti so v bistvu naravna materija,

b) duh je lastnost individualnih posamičnih možganov, ne pa sistem-ska kvaliteta družbe oziroma družbene narave človeka in le preko tega je lastnost možganov. Sami možgani so družbeno oblikovani materialni temelj mišljenja. Sámó pojmovanje duše kot nekaj neprostornega je bilo opredeljeno z zgodovinskim omejenim pojmovanjem materije kot nekaj telesnega in prostornega. Takšen pojem materije je bil pogojen z makroskopskim izkustvom človeka. Sila, polje, valovanje so razširili pojem materije in pokazali, da ga ni mogoče zožiti na telesnost in razsežnost. Religija je zanikanje smrti in zato ne more priznati pravega pomena in vrednosti človekove smrti in smrtnosti glede na sam temelj biti. Nesmrtnost ne razume razmerja med bitjo in bivajočim. To razmerje je razmerje med večnostjo, minljivostjo in smrtnostjo. Bit je večna, vsako bivajoče pa je minljivo ali smrtno.

Kršćanstvo je tako kot druge religije razglašalo zmago nad smrtjo. Smrtnost človeka je pravzaprav posledica izvirnega greha. V prvih stoletjih po Kristusu verovanje v telesno vstajenje od mrtvih ni bilo obvezno. Šele kasneje je bilo sprejeto, da bodo vsi ljudje vstali s telesi, ki so bila njihova.

Za ljudi je posmrtno življenje velikanska privlačna sila. Duns Scotus

(1266–1308), frančiškan, matematično naravoslovno izobražen je trdil, da nesmrtnosti duše ni mogoče dokazati niti a priori logično niti izkustveno a posteriori. Treba bi bilo najprej dokazati, ali je nesmrtnost sploh možna, potem pa bi bilo šele treba dokazovati, da je duša res forma, ki lahko eksistira sama brez telesa. Velik čar religije je ravno v tem, da daje nemogoče. Če bi iz religije izpadlo posmrtno življenje, bi bili verniki oropani za najlepše, najprivlačnejše in najdragocenejše. Njihova usoda bi bila izenačena v bistvu z neverujočimi. V vsakdanjem delu verniki kar lahko shajajo brez boga in mu v bistvu namenjajo majhen del svojega časa, ne morejo pa biti brez boga kot garanta nesmrtnosti, upanja in tolažbe. Bog, ki ne eksistira za mrtve, postaja za žive peto kolo. Prava moč boga je njegova zmaga nad smrtjo. V vsakodnevem življenju religija ne daje vernikom neke prednosti. Tarejo jih iste nadloge in skrbi kot neverujoče. Vsa prednost verovanja je v nesmrtnosti. Krizo platonsko-krščanske doktrine sta izzvala novoveška meščanska praksa in miselnost. Meščanska materialistična misel je navezala na antični materializem Epikura, Demokrita, Lukrecija Kara. Novoveška meščanska avtonomija subjekta je vodila k zanikanju dogme v nesmrtnost.

Smrt in nesmrtnost v heraklitski, epikurejski tradiciji

Že kitajska filozofska modrost je prišla do spoznanja, da tvorijo celoto življenje in smrt, bivanje in nebivanje. V Heraklitovem dialektičnem mišljenju sta smrt in življenje enotnost nasprotij: isto je v nas to, kar je živo in kar je mrtvo. Človekova duša je del večnega ognja. Svet je za Heraklita večno živi ogenj, ki se po meri užiga in ugaša in ga ni ustvaril noben bog in noben človek. Za Epikura je duša materialna, sestavljena iz finih atomov in je prav tako minljiva kot telo. Strah pred smrtjo je za Epikura neutemeljen: dokler smo živi, smrti še ni, ko pa smo mrtvi, pa ničesar več ne občutimo. Smrt postaja nekaj naravnega, delček reda univerzuma. Za Giordana Bruna v neskončnem vesolju ni smrti kot procesa popolnega uničenja. Tudi za Leibniza ne le duša, ampak nobeno živo bitje ne umre popolnoma, ampak gre samo za neskončno preoblikovanje v obliki povečanja ali zmanjšanja intenzitete percepcije. Tudi v Nietzschejevi koncepciji večnega vračanja ni prave smrti. Vse se v večnosti neštetokrat obnovi in propade. Večno vračanje istega ima pri Nietzscheju funkcijo nesmrtnosti, toda pri njem ne gre za pričakovanje kakšnega boljšega ali slabšega sveta, ampak se nenehno obnavlja tostrani svet in mi v njem z vsemi svojimi bolečinami, trpljenjem in veseljem.

Za Hegla je absolutna ideja po sebi kot enotnost biti in nebiti nesmrtna in prav tako absolutna ideja za sebe kot neskončni duh. Smrtna sta končni duh in posamično življenje. Smrt je za Hegla naravna negacija življenja. Smrt je manifestacija vseobčega zanikanja vsega končnega in omejenega, da se ukine kot končno in omejeno. Brez smrti ne bi bilo

razvoja in to resnico je Hegel izrazil s tem, da v smrti posamičnega življenja vidi izvor nastajanja duha. Izvor boleznin in smrti živali je Hegel odkril v neskladnosti posamičnega in splošnega, neskladnosti dela in celote. Smrt je ukinitelj te neskladnosti, tega nasprotja.

Medicinsko patoanatomsko ugotavljanje konkretnih individualnih vzrokov smrti je utrjevalo predstavo o slučajnosti smrti. Po S. Freudu ljudje kažejo stremljenje, da bi smrt kot nujnost spremenili v slučajnost, ko ugotavljajo: smrt je nastopila zaradi starosti, infekcije, nesreče ipd. To pretvarjanje nujnosti v slučajnost je način potiskanja smrti iz zavesti in zatekanje v iluzijo nesmrtnosti. Po Freudu je vsak človek v podzavesti prepričan v svojo nesmrtnost.

Hegel je zavrnil slučajnostno obravnavanje smrti. »Nujnost smrti ne obstoji v posamičnih vzrokih kot nasploh ne v organskem, kajti da je zunanje vzrok, temelji v organizmu samem. Nasproti posamičnemu se vedno da pomagati, ono je slabotno in ne more biti razlog smrti« (Enciklopedija filozofskih znanosti, dodatek k par. 374). Razlog smrti je torej v življenju samem in ne v nekem posamičnem vzroku. Če bi bil vzrok smrti nekaj posamičnega, bi ga človek s svojo zvičajnostjo uma medicinsko tehnološko lahko obvladoval z drugimi posamičnimi, konkretnimi sredstvi.

Ker je vzrok nujnosti smrti v totaliteti življenja samega, proti njemu ni pomoči. Smrt je integralen proces celote, ki pa se izrazi v konkretnem, slučajnem, posamičnem, končnem vzroku. Hegel razume smrt tudi v razmerju med individuomom in rodom, ko smrt opredeli kot zmago roda nad individuomom. Obstoj roda je možen le za ceno smrti njenih individuomov. Smrt se razkrije Heglu še kot pomiritev duha s samim seboj. Duh je v nenehnem sporu s samim seboj, je v nenehnem preseganju samega sebe. Smrt pomeni pomiritev tega spora. Po Heglu človek ne umre samo zaradi starosti in oslabelosti, ampak tudi iz »navade«, če se je v življenju popolnoma udomačil, postal duhovno in fizično top. Človek je za Hegla dejaven le, če česa ni dosegel in se hoče uveljaviti. Če izgineta dejavnost, zainteresiranost, nastopi duhovna ali fizična smrt. Bistvo duha pa za Hegla ni samo dejavnost, ampak tudi svoboda. Tu Hegel odkrije družbenopolitični razredni pomen smrti. Odvisna suženjska zavest nima dovolj poguma, da bi sprejela smrt. Suženjska zavest žrtvuje svobodo v imenu življenja. Svetovna zgodovina počiva po Heglu na napetosti neodvisne svobodne in odvisne zavesti. Ta boj za svobodo je po Heglu resnična vsebina zgodovine. Boj teh dveh zavesti je seveda v bistvu praktični boj dveh razredov. Svobodna in suženjska zavest imata različen odnos do smrti. Smrt je pri Heglu preizkusni kamen odločitve za svobodo ali suženjstvo. France Prešeren je samostojno umetniško poetsko izrazil Heglovo stališče:

» . . . manj strašna noč je v črne zemlje krili,
ko so pod svetlim soncem sužni dnovi.«

L. Feuerbach je nujnost smrti izrazil na ta način, da so vzroki in načela

našega življenja tudi vzroki in načelo naše smrti. Smrt osvetljuje temelj biti, vse stvarnosti. Smrt je avtodestrukcija življenja. Smrtnost in končnost človeka izhajata iz tega, ker ga omejujejo objekti. Če ne bi obstajali drugi objekti, bi bil subjekt po Feuerbachu neomejen, neskončen in nesmrten. Feuerbach povezuje smrt z zavestjo. Kjer je zavest, tam obstoji ta razdvojenost, notranje razlikovanje. Smrt kot smrt obstoji le, če se njen konec čuti vnaprej. Pojem smrti je Feuerbach zožil in ga ločil od načina propadanja vseh preostalih oblik življenja, ki nima zavesti. Nesmrtnost pojasni kot rezultat človekove želje za popolnostjo. Prizna le kulturno-družbeni pomen nesmrtnosti kot trajen spomin v bodočih generacijah. Kultura ukinja meje prostora in časa. Predstava o onostranosti je imela po Feuerbachu svoj izvor v omejeni eksistenci človeka, vezanega na določen čas in prostor. Feuerbachovo kulturološko posvetno, sekularizirano nesmrtnost je poetsko izrazil Anton Aškerc v Čaši nesmrtnosti:

*»Sam imaš jo čašo čarodejno,
sam naredi pitje si nesmrtno!
Čaša tvoja je – življenje tvoje!*

*Truplo tvoje pač strohni v gomili,
ali čaša tvojih del ostane!
Narod tvoj bo pil iz čaše tvoje,
s pitjem njenim bode se napajal,
v delih svojih živel sam boš večno!«*

Feuerbach je drago plačal svojo kritiko osrednje krščanske dogme o nesmrtnosti. Ortodoksni univerzitetni teologi mu tega niso nikdar odpustili in so mu onemogočili univerzitetno kariero.

Družbeno kulturno nesmrtnost dosega pravzaprav le majhno število ljudi na političnem, kulturnem, znanstvenem in tehničnem področju. Z novimi generacijami in novimi dosežki neprestano tonejo v pozabo pomembni ustvarjalci preteklosti. Njihov spomin je zabeležen le še v arhivih, enciklopedijah, zgodovinskih, znanstvenih monografijah, ne pa več v zavesti živečih ljudi. Aktivno nesmrtnost kot stalno delotvorno navzočnost v mišljenju in ustvarjanju bodočih rodov dosežejo le redke osebnosti. V sodobni znanosti spominjanje (citiranje) dosežkov živih ustvarjalcev prevladuje nad spominjanjem rezultatov mrtvih. Marx je bil izredno pravičen pri priznavanju znanstvenega prispevka svojih predhodnikov in sodobnikov, pa čeprav niso bili najbolj pomembni. Milijarde dozdaj živečih ljudi se nihče več ne spominja, za vedno so utonili v pozabo in ni videti, da bo v bodoče drugače. Če predpostavimo, da bo v bodočnosti v eni generaciji na milijone vrhunskih umetnikov, znanstvenikov, inženirjev, zdravnikov, filozofov, ti ne bodo postali nič manj pozabljeni v bodočnosti kot milijoni nepismenih ljudi v preteklosti. Takšna perspektiva kulturno-družbene »nesmrtnosti« nas postavlja na realna tla in nas sili v ovrednotenje človekovega življenja, kot je v svoji sedanji

enkratnosti, brez iluzije, da bomo živeli v zavesti bodočih rodov. Človek se upira smrti in jo zanika z upanjem, da bo živel v spominu svojih najdražjih. V pismih slovenskih in jugoslovanskih rodoljubov, ki jih je okupator obsodil na smrt, izhaja želja, naj jih ne pozabimo in naj otroke vzgajamo v njihovem duhu (Pisma na smrt obsojenih, uredil Franček Saje, Ljubljana 1959).

Smrt kot smisel in nesmisel življenja

Priznavanje smrti kot notranje nujnosti življenja je v filozofiji življenja vodilo celo k izenačevanju procesa življenja in smrti. Za Klagesa je življenje človeka dolga smrt, dokler ne izgine v večni tišini. Trenutek, s katerim se začne življenje, je hkrati tudi začetek smrti. Smrt je samo faza nepretrganega procesa, ki se je začel z rojstvom človeka. Človek naj bi bil že od rojstva smrtno bolan. To je pravzaprav že variacija Montaigna, da je kontinuirana naloga življenja graditi smrt.

Eksistencialistično razumevanje človeka je smrti pripisalo izreden pomen. Poudarilo je individualno vrednost smrti in preneslo problematiko smrti iz obćih kozmoloških, naravoslovnih okvirov. Človeka zanima smrt kot izguba njegove osebnosti in individualnosti. Ne pomirja in zadovoljuje pa ga nesmrtnost v obliki večnega vraćanja in vključitve v večno kroženje narave in biti. Neuničljivost in neustvarljivost biti se sestojita iz nastajanja in minevanja vsega bivajočega. Resnična cena in spoštovanje človekovega življenja kot osebnosti lahko temeljita le na priznanju njegove končnosti in enkratnosti ne pa v raznih variantah idealistične, religiozne in kozmološke materialistične nesmrtnosti.

V eksistencialistični interpretaciji smrt postaja ena izmed mejnih situacij. Človek živi s smrtjo. Izkustvo smrti je odkrivanje realnosti. Jaspers je zavrnil vse dokaze o nesmrtnosti. Edina stvar, ki jo je možno dokazati, je smrtnost. Za Sartra je smrt možnost, ki izniči vse druge možnosti. Če je Schopenhauer trdil, da je smrt končni smisel življenja, pa za Sartra smrt ne daje smisla življenju, ampak mu ga nasprotno, lahko odvzame. Smrt je slučajno dejstvo in kot rojstvo prihaja od zunaj. Smisel in nesmisel smrti v odnosu do česa? Za Feuerbacha je nesmiselna nasilna, prezgodnja smrt, ne pa starostna naravna smrt. Je bila smrt Špartancev pri Termopilah nesmiselna? Je bila nesmiselna smrt naših žrtev v NOB? Je nesmiselna smrt nekoga, ki je rešil otroka in se pri tem smrtno ponesrečil? Potem so nesmiselne tudi pomoč, svoboda, poštenost, resnica. Smrt je smiselna, če je v funkciji fundamentalne vrednote.

Za Heideggerja je človek bitje za smrt (Sein zum Tode). Smrt ni nekaj, kar se bo šele nekoč zgodilo, ampak je že vedno tukaj. To nenehno navzočnost človek stalno potiska na stran. Smrt se mu vedno kaže le kot smrt drugega, ne pa kot njegova lastna možna smrt. To pozabljanje smrti je podoba neavtentičnega eksistiranja človeka. Vsakodnevno govorjenje

smrt vzame kot primer. Smrt pride gotovo, toda zdaj še ne. S tem »toda« se po Heideggerju zakriva gotovost smrti, ki je vsak trenutek možna. Smrt kot najpristnejša možnost je nemožnost vsake druge možnosti. Smrt je za človeka konstitutivna.

Molčanje o smrti kot oblika poskusa pobega pred smrtjo je G. Simmel primerjal s potniki na ladji, ki korakajo v nasprotno smer kot plove ladja. To je iluzorno bežanje od cilja, h kateremu je usmerjena ladja. Ali je ta vsakdanja pozaba smrti res že znamenje neavtentičnega eksistiranja? Ali ne bi bila ravno stalna obremenjenost z nujnostjo in možnostjo smrti znamenje odtujenega življenja? Za večino ljudi je bila in je smrt nujnost, s katero se ni vredno ukvarjati, čeprav je še tako izredno tragično pomembna in opredeljujoča. Iz takšne vdanosti do svoje smrti ne izhaja otopelost in brezbržnost do smrti drugih, zlasti pa še ne do smrti svojih sorodnikov in prijateljev. Vsakdanjo pozabo smrti lahko vrednotimo tudi kot modrost in izkustvo življenja. Kot bi bila za človeka destruktivno stalno predočenje in ukvarjanje z možnostjo svoje smrti, tako je neproduktivna tudi popolna pozaba smrti. Svoje delovanje, svoje načrte, svoje odnose do drugih ljudi mora človek razkriti tudi z vidika svoje minljivosti, smrtnosti. Ne življenja in ne smrti ne moremo razumeti drug brez drugega. Z vidika smrti in minljivosti je treba premisliti in doživeti vse bivanje. Večina ljudi se v bistvu ravna po Spinozovi misli, da »svoboden človek o ničemer manj ne misli kot na smrt, a njegova modrost ni razmišljanje o smrti, ampak o življenju« (Spinoza, Etika, Kultura Beograd, 1959, postavka LXVII, str. 223). Lahko bi rekli še širše: neodtujen, svoboden in srečen človek ne misli veliko na smrt. Nenehna obremenjenost s smrtjo je prej izraz odtujene, nesrečne človekove eksistence kot pa potrjevanje avtentičnega eksistiranja. Kot praktično svobodnega, srečnega človeka ga bo smrt vse manj zanimala, vse bolj pa ga bo pritegovala kot znanstveno umetniško, filozofsko delujočega človeka.

Znanost se je šele komaj začela ukvarjati s smrtjo. Postopoma odkriva njeno bogastvo, njeno mnogodimenzionalnost. Mnogo časa pa bo še treba, da se bo ta mnogodimenzionalnost strnila v totaliteto. Aktiven odnos do smrti je ponudil Seneca: misli ves čas na smrt, da bi premagal tesnobo smrti, kajti tistega, kar nam je domače in blizu, se več ne bojimo. »Zato naj se vsak dan ureja tako, kot da je poslednji v nizu in zaključuje število dni življenja« (Lucij Anej Seneca, Rasprava o blaženom životu i odabrana pisma Luciliju, Grafos Beograd 1981, str. 73). Spinozova misel izraža prakso vsakdanjega življenja. Ljudje se ne ravna po priporočilu Senece. Eksistencialna interpretacija smrti je kritika te prakse, kot jo predstavljata vsakodnevna pozaba in govorjenje o smrti, toda brez upanja in moči, da bi to prakso spremenila. Stalna obremenjenost s smrtjo bi bila izraz nesrečnega in nesvobodnega življenja, ki je izgubilo ali pa še ni našlo smisla svojega dela in eksistence. Življenjsko obnašanje in selektivnost svojih ciljev ljudje le redkokdaj spreminjajo zaradi možnosti smrti v vsakem trenutku. Prizadevanja nekaterih filozofov, da bi ljudje smrt

sprejemali bolj spokojno in naravno, je pravzaprav naknadno utemeljevanje nečesa, kar že je. Mnogi ljudje ne kažejo nobenega paničnega strahu in tesnobe pred smrtjo, razen kadar so nenadoma izpostavljeni grožnji nasilne smrti ali zaradi naravne katastrofe.

Prekinjena neobremenjenost, ne pa pozaba smrti je način sprejemanja smrti, ki se mi zdi veliko bolj človeška kot nenehna misel na možnost smrti.

Kersnikova Kmetska smrt nam kaže, kako je preprost kmečki človek sprejel smrt in kako tik pred smrtjo urejuje vsakdanje zemeljske zadeve in ukvarjanja z lastno smrtjo sploh ni. Zdravniki, sorodniki in prijatelji bolnikov s težkimi neozdravljivimi boleznimi bi nam lahko mnogo povedali o načinu sprejemanja smrti, ki ne kaže na strah, ki omrtviči človeka in ga naredi apatičnega do vsega, kar se okrog njega dogaja. Nasprotno, mnogi taki bolniki so zavzeto urejevali in obvladovali probleme v svoji družini, v delovni organizaciji ali širši družbi, dokler so jim dopuščale moči. Svoje začeto delo so skušali dokončati, preden bi jih prehitela smrt. Veljko Mučinović, ki je opisal nadaljevanje svojega diplomatskega bivanja v Moskvi, je težko bolan v tekmi s smrtjo smrti iztrgal iz pozabe kos zgodovinske preteklosti. Razvijati moramo novo kulturo in mišljenje o smrti. Gotovo ni nič bolj naravno, kot da se človek boji smrti. Toda človek je smrt tako socializiral, v povezavi z najrazličnejšimi vrednotami, cilji in spoznanji, da je sposoben obvladati strah pred smrtjo.

V poslovnih pismih so nekateri med NOB na smrt obsojeni jugoslovanski rodoljubi zapisali, da se ne bojijo smrti, a jim je težko umreti zavoljo tistih, ki jih zapuščajo. Dvanajstletna mladenka je zapisala, da je bolje pošteno umreti kot sramotno živeti. Nekdo je ugotovil, da ni težko umreti, a da je težko čakati na smrt. Iz nekaterih pisem veje žalost, da morajo mladi umreti, tolažbo najdejo v tem, da umirajo za svoj narod in za boljšo družbo. V zgodovini je bilo gotovo nešteto primerov, da so mnogi dali prednost smrti pred življenjem, če bi življenje moralo biti odkupljeno za ceno laži, izdajstva, ponižanja, nezvestobe, suženjstva, nesvobode, strahopetnosti, ogroženja življenja drugih ipd.

Dogajalo se je, da so mnogi aktivisti in borci, ki so padli v roke sovražnikom, naredili samomor, ne samo zaradi strahu pred mučenjem, ampak tudi iz bojazni, da ne bi v mučenju proti svoji moralni vesti kaj izdali. To kaže, da življenje ni absolutna, neodvisna vrednota. Tehtna je Kierkegaardova misel: če je smrt največja nevarnost, potem upajmo v življenje, če pa spoznamo še hujšo nevarnost, potem upajmo v smrt. Obstojita nesmiselna in smiselna smrt. Nesmiselna je slučajna smrt, nesrečna smrt mladega človeka ipd. Smiselnost smrti pa obstoji v dvojnem pomenu:

- a) smrt je ontološko-biološki nujni pogoj ohranjanja trajnosti in razvoja življenja kot celote,
- b) v družbeno moralnem smislu, kadar je smrt cena za druge vrednote

(tovarištvo, pomoč v sili, pravičnost, poštenost, preprečitev izdajstva ipd.).

Sreča in smisel sta povezana s smrtjo. Obstoj smrti daje smislu življenja specifično obeležje. Smisel življenja ni prepričljiv, če se ne pojasni smisel in pomen smrti. Izguba smisla ali boljše nemožnost potrjevanja, razvijanja smisla lahko vodi v samomor človeka. Pri samomoru je najbolj zaostreno ne samo teoretsko, ampak praktično vprašanje smisla in nesmisla življenja.

Nekateri sodijo, da obstoj smrti načelno izključuje srečo. Smrt ni edini vzrok nesreče, tudi nesmrten človek bi lahko bil nesrečen v ljubezni, tovarištvu, družini. Takšna nesreča bi lahko bila za nesmrtnike še hujša kot za smrtnike. Obstoj smrti pomeni konec srečnega ali nesrečnega življenja, ni pa ovira za srečno življenje.

NOVEJŠA LITERATURA:

- Moren, Edgar, Čovek i smrt, Beogradski izdavačko-grafični zavod 1981, 421 str.
Toma L. V., Antropologija smrti I-II, Prosveta, Beograd 1980, str. 340 in 389.
Milčinski Lev, Samomor in Slovenci, Cankarjeva založba, Ljubljana 1985, str. 247.
Milčinski Janez, Medicinska etika in deontologija, Dopisna delavska univerza Univerzum, Ljubljana 1982, str. 285.
Šelič, Bogdan, Čovek, smisao i besmisao, Rad, Beograd 1977, 372 str.
Striković Jovan N., Samoubistvo i apsurd, Bigz, Beograd 1982, 247 str.
Mikoš Biro, Samoubijstvo - psihologija psihopatologija, Nolit, Beograd 1982, 194 str.
Paternu Boris, Problem smrti v sodobni književnosti, Delo 28. X. 1982 in 4. XI. 1982.
Machkovec Milan, Smisel človeškega življenja, CZ Ljubljana 1967, 342 str.
Trstenjak Anton, Človek in sreča, Mohorjeva družba Celje 1974, str. 137.
Trstenjak Anton, Hoja za človekom, Mohorjeva družba Celje 1968, str. 166.
Trstenjak Anton, Človek v ravnotežju, Mohorjeva družba Celje 1957, str. 180.
Janžekovič Janez, Smisel življenja, Mohorjeva družba Celje 1966, str. 292.
Stres Anton, Nič in smisel, Ljubljana 1979, str. 84.
Choron Jacques, La mort la pensee occidentale, Payot, Paris 1969, str. 236.
Ariès Philippe, L'homme devant la mort, Editions du Seuil, Paris 1977, str. 641.
Landsberg L., Essai sur l'experience de la mort, Seuil, 1951, str. 153.
Russell O. Ruth, Freedom to Die. Moral and legal aspects of euthanasia, New York 1975, str. 334.
Thomas John E., Matters of Life and Death, Toronto, Samuel Stevens 1978, 378 str.
Der Mensch und Sein Tod, Göttingen 1976, 174 str.
Was ist der Tod? Piper Verlag, München 1969, 192 str.
Dubinin Nikolai, Geheimnis der Unsterblichkeit, Berlin 1973, str. 125.
Husemann Friedrich, Vom Bild und Sinn des Todes. Geschichte, Physiologie und Psychologie des Todes Problems, Fischer Taschenbuch Verlag 1982, 135 str.
Blohin, N. N., Deontologija v onkologii, Medicina, Moskva 1977, str. 70.
Šmal'gauzen I. I., Problemi smerti i bessmertii, Moskva-Leningrad 1926.
Frolov I. T., O žizni, smerti i bessmertii, Voprosy filosofii, št. 1, 1983, št. 2, 1983.
Voitenko V. P., Problema starenija i smerti v sovremenoj biologii, Voprosy filosofii, št. 6, 1982.
Tatarkevič V., O sčaste i soveršenstve čeloveka, Moskva, Progress 1981, str. 367.
Biologija i medicina: filosofske i social'nye problemy vzaimodejstviye, Moskva Nauka 1985, 377 str.