

Vprašanje smrti in življenja pri Erichu Frommu:

biofilna in nekrofilna življenjska usmeritev

1. Smrt kot nerazrešljiva skrivnost

Vprašanje smrti je skrajno odrinjeno iz zavesti modernega človeka. Smrt kot skrivnost, grozljiva pošast, ki preganja evropsko kulturo in civilizacijo, je globoko potlačena. Nemški psihoanalitik in kritik moderne družbe Erich Fromm, ki je gradil svojo etiko in življenjsko filozofijo v odmiku od dveh mislecev, Karla Marxa in Sigmunda Freuda, poudari, da je moderni človek odtujen. Ta življenje sprejema kot »samoumevno« dejstvo, kot avtomatsko samo-razvitje biti iz skrajnega področja potencialnosti v aktualnost, iz stanja nereflektirane enosti v mnogoterost fizičnega sveta. Če je že samo življenje za modernega človeka nekaj samoumevnega, saj je definirano zgolj kot »gola« eksistenca, ki v sebi ali zunaj sebe nima nobenega *telosa* (in ne vključuje v sebi nobene *numinozne* dimenzije), potem to še toliko bolj velja za samo smrt. Življenje je proces, gibanje in ne mirovanje. Življenje je dialektično prepletanje med bitjo in ne-bitjo, med mirovanjem in nastajanjem.

Tudi sama človekova *esenca* ali bistvo človeka ni nekaj dokončnega, neka večna in nespremenljiva »substancia«, kateri bi pripadale in bi v njem bile vsebovane posamezne *akcidence*. Strah pred izgubo duha ali duše je bil na tak ali drugačen način prisoten v vseh starih znanih kulturah: od babilonske, egipčanske, indijske in evropske. Kar je za naše razmišljanje pomembno, pa je dejstvo, da v teh arhaičnih kulturah smrt ni bila razumljena kot grožnja, saj ni prišlo do potlačitve človekove končnosti in minljivosti. Celoten kozmos, ki je bil viden kot samo-regulirajoča enost, je vključeval tudi smrt kot naraven proces. Smrt ni bila odrinjena iz zavesti arhaičnega človeka, ampak je bila sprejeta kot druga plat medalje, kot drugi vidik enovite realnosti, kot del nenehnega nastajanja in odmiranja vsega bivajočega.

V Epu o Gilgamešu zasledimo čudovite vrstice, ki nakazujejo na minljivost človeškega bivanja in hkrati pred človeka postavljajo izziv, naj poskuša najti odgovor na vprašanje smiselnosti bivanja. Gilgameš je v tem smislu tragični junak, iskalec večnosti, radosti, ki ju ne more posedovati. Navkljub svojim neizmernim naporom ne more spoznati ali razvozlati skrivnosti eksistence. Tako lahko preberemo:

»(...) Neizbežna je bridka smrt.

Mar sploh kdaj gradimo hišo za vekomaj?

Mar za veke sklepamo pogodbe?

.....

(...) *Že od začetka sveta ni stalnosti in je ni.*

Speči in mrtvi – kako podobna sta si med seboj«

Ep o Gilgamešu, 1978: 93

Vidimo, da je arhaična zavest svet dojemala kot enost, celoto, v kateri ni bilo razcepa na eno – mnogo, duh – telo, subjekt – objekt ali naravo in duha. Moderni človek pa je, nasprotno, izgubil svoje mesto v kozmosu, kar pomeni, da tudi sama eksistenca ni več vprašljiva, smrt kot konec kratkotrajnega bivanja pa je globoko potlačena.

Vrženost v svet, če uporabimo eksistencialistični slogan, predstavlja neznosnost bivanja, neznansko breme: »Človek je življenje, ki se zaveda samega sebe, soljudi, svoje preteklosti in možnosti, ki jih ima v prihodnosti. Zavedanje, da je ločeno bitje, zavedanje svoje kratke življenjske dobe, dejstva, da se rodi brez volje in brez lastne volje umre, zavedanje, da bo umrl pred tistimi, ki jih ljubi, ali oni pred njim, zavedanje lastne osamljenosti in ločenosti (...) vse to naredi iz njegovega ločenega bivanja neznosen napor.« (Fromm, 2006: 17)

Kolikor moderni človek kloni pod bremenom kratkotrajne in navidezne nesmiselnosti eksistence ter si ne zastavi elementarnega filozofskega vprašanja »zakaj je raje nekaj, bivanje, eksistenca in ne rajši nič«, potem je že v tem trenutku skoraj mrtev. Fromm jasno poudari, da življenje ni nekaj samoumevnega, ampak je umetnost, ki se jo je potrebno naučiti, kakor vseh ostalih uporabnih umetnosti. Če to velja za življenje, mora toliko bolj veljati za proces umiranja in smrti. Zato skuša Fromm modernega človeka, ki je ne-celovit, razcepljen na čutni in inteligibilni del (je del fenomenalnega sveta in hkrati nek nespoznaven, transcendentalen x) usmeriti k ontološkemu in etičnemu vprašanju: *kaj pomeni biti*.

Humanističen program, ki si ga je zastavil v svojih delih, tako sledi osnovnemu razsvetljenjskemu načelu, da mora človek uporabljati svoj lasten razum, da bi se vzpostavil kot avtonomni subjekt. Človek ni nekaj statičnega, ampak je proces in svoj lastni zasutek. Fromm tako poudari: »Biti živ je pojem, ki pomeni gibanje, spreminjanje, ne mirovanje, negibnost. Živeti in razvijati posebne zmožnosti živega bitja je isto. Vsa bitja imajo naravno težnjo, da uresničijo svoje zmožnosti. Zato pa moramo cilj človekovega življenja razumeti kot razvijanje njegovih zmožnosti z zakoni narave.« (Fromm, 2002: 27)

Prav iz omenjene bivanjske razklanosti, iz tega, da je človek sinteza inteligibilnega in čutnega, iz tega, da ne more uiti eksistenci, pa izhaja njegova potreba po filozofiji. Človek ima vsekakor možnost, da sprejme življenje kot afirmacijo in potlači smrt kot grožnjo, vendar se bo ta grožnja, če uporabimo znano Freudovo skovanko, vrnila nazaj, tako na individualni kot kolektivni ravni. Ta proces je prav »vrnitev potlačenega« (Marcuse, 1973: 31).

Fromm poleg orisa absolutnega »popredmetenja« človekove zavesti, ki je značilna za modernega človeka in odsotnost refleksije, s pomočjo katere bi se posameznik lahko soočil s svojo končnostjo in minljivostjo, predlaga drugo pot, pot, po kateri bi človek vzel nase breme eksistence in uresničil svoje sposobnosti in potenciale. To bi lahko dosegel skozi zavedanje, da je življenje nekaj neponovljivega in enkratnega – skozi zavedanje, da je človek del narave in vpet v heraklitski

tok nastajanja ter minevanja –, in obenem skozi zavedanje, da presega naravo. Ta razcep znotraj človeka je vkoreninjen v samem človekovem bivanju in temu se ne more izogniti.

Tako je človek ponovno pred izbiro ali sprejeti smrt in človekovo končnost kot del življenja samega ali pa naj jo zanika, kljub temu, da še vedno bdi nad njim kot temna senca. In prav to nakaže Fromm: »Smrt je pravo nasprotje življenja, je tuja in nezdružljiva z občutjem življenja. Vse znanje o smrti ne spremeni dejstva, da je smrt pomemben del življenja in da ne moremo napraviti nič drugega, kot da dejstvo smrti sprejmemo.« (Fromm, 2002: 41) Modernega človeka pa preveva prepričanje, da se je o *smislu biti*, ki v sebi vključuje končnost in propad, (ne) smiselno spraševati, saj so to nepotrebna metafizična razglabljanja.

Toda če danes obstaja splošno mnenje, da se je potrebno predajati hedonističnemu pehanju za doseganjem maksimalnega užitka (diktatura želje je prav značilna za kapitalizem), je prav zato potrebno vzpostaviti znanstveno metodo, ki bi raziskala smrt v vseh njenih vidikih: družbenih, psiholoških, religioznih, filozofskih in bioloških.

2. Zdrs v fenomenalno realnost

Na prvo tezo, da je smrt nekaj tako drugačnega in oddaljenega, da se je z njo nesmiselno ukvarjati, najdemo zanimiv odgovor v zgoraj omenjenem epu: »Gilgameš, kam te žene želja? Življenje, ki ga iščeš, ne boš našel! Ko so bogovi ustvarili ljudi, so njim dodelili smrt, zase pa obdržali življenje. Ti, Gilgameš, poln naj bo tvoj trebuh, zabavaj se dan in noč.« (Ep o Gilgamešu, 1978: 93)

Človek je razcepljen, vendar se lahko poleg čiste *anihilacije* biti ali sprejetja življenja pod diktatom želje odloči, kakor smo že rekli, tudi za drugo pot, ki sprejme smrt kot del življenja samega. Eksistencialna dihotomija, razcep znotraj same biti, pred človeka postavlja nalogo urešitve smisla bivanja in *skrb za bit*, ki v sebi vključuje tudi dimenzijo neponovljivosti, končnosti in smrtnosti. Potlačitev dimenzije končnosti in umrljivosti človeka ne povzdigne v samozavestnega subjekta. Eksistenca sama je tisto, kar pred človeka postavlja največji izziv. Fromm tako zapiše: »Človek je edina žival, za katero je lastno življenje problem, ki ga mora rešiti in ki mu ne more uiti. Ne more se vrniti v predčloveško stanje skladnosti z naravo. Še naprej mora razvijati svoj razum, dokler ne bo postal gospodar narave in samega sebe.« (Fromm, 2002: 41) Poleg tega so na vprašanje odnosa med življenjem in smrtjo različni religiozni in metafizični sistemi dajali različne odgovore: »To dvojnost je človek (eksistencialno dihotomijo: duha – narava, smrt – življenje) poskušal zanikati z različnimi nazori, denimo s krščansko zamisljivo o nesmrtnosti, ki z domnevo o nesmrtni duši zanika žalostno dejstvo, da se človekovo življenje konča s smrtjo.« (Fromm, 2002: 42)

Fromm se v svoji analizi evolucije človekove zavesti, ki je zapustila stanje enosti, v kateri ni bilo razlik, kaj šele zavesti in samozavedanja, opre na biblijski pojem človekovega padca iz rajske eksistence. Če sledimo biblijski naraciji, je stanje enosti ali skladnosti z naravo pomenilo tudi največjo stopnjo (ne)avtonomnosti, podrejenosti absolutnemu bitju, ki je človeka v celoti presevalo. Bog je, potem ko je ustvaril človeka po svoji podobi, tega postavil v rajski vrt in mu zapovedal: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej. Zakaj brž, ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« (Nova zaveza, 1994: 12)

Upor proti zapovedi vrhovnega zakonodajalca (da človek ne sme jesti iz drevesa spoznanja dobrega in zlega) pomeni, da človek izstopi iz rajske eksistence in se poda na pot razvoja ter individualizacije, saj je sedaj sposoben razlikovati med dobrim in zlim. V Bibliji je, kar Fromm zatrdi,

poleg dejstva, da je človek narejen po podobi Boga, izražen tudi nek drug strah s strani absolutnega zakonodajalca, in sicer možnost, da človek postane enak Bogu. »Človek je pojedel sadež z drevesa spoznanja in ni umrl, kot je napovedala kača. Postal je kot Bog, vendar ga od tega loči le smrtnost. Narejen po božji podobi, kot Bog, toda ni Bog. Da bi to preprečil, Bog izžene Adama in Evo iz raja.« (Fromm, 1984: 137) Kot v Epu o Gilgamešu, je tudi v tej biblijski zgodbi večnost in nesmrtnost prihranjena zgolj za bogove, medtem ko je bil človek zaradi upora proti absolutnemu drugemu ali prvobitnemu zakonodajalcu izgnan v svet smrtnosti in končnosti.

Fromm, kar je zanimivo, jasno poudari, da je akt neposlušnosti, upor proti samemu Bogu, ki je zapovedal, da človek ne sme postati enak bogovom, saj je nesmrtnost pridržana zanje, dejanje neposlušnosti kot tako pa predstavlja začetek človekove zgodovine in svobode (Fromm, 1984: 104–105). Izstop iz rajske eksistence, ki predstavlja odsotnost samozavedanja (človek se takrat še ni zavedal samega sebe in ni bil sposoben razlikovati med dobrim in zlim), je za Fromma tako pozitiven akt. Je dejanje, ki iz človeka naredi človeka, saj v stanju enosti, kjer ni zavesti, tudi človeka ni.

Izgon ali padec v (naš) svet dvojnosti, difference, razlike, končnosti, razuma in narave, ki sta si v nenehnem antagonističnem razmerju, pa človeka navdaja s strahom in nelagodjem. Življenje je proces in ni tisto, kar naj bi bilo že v naprej dano. Smrt je skrajna meja, tisto totalno drugo in skrajno »ne-misljivo«. Kajti pri izkušnji smrti ne gre za mišljenje, ampak za občutenje, doživetje. Smrt kot meja pa človeka postavlja v stanje obupa. Tematizacija in različni opisi onostranstva, kjer naj bi človekov duh ali duša preživela, so poskusi opisati, podati v simbolih, mitih, v mitopoetskem jeziku, stvarnost, ki je neopisljiva, saj ob tem, ko skušamo misliti smrt, trčimo ob oviro, mejo. Smrt je tista meja, tisto področje, ki ga ni mogoče zapopasti s konstrukcijo različnih metafizičnih in religioznih sistemov.

Dejstvo je, da je človek preprosto vržen v svet in lahko rečemo, da strah pred smrtjo predstavlja strah pred uničenjem ali izginotjem biti: »Za *tubit* je torej značilno, da preprosto ne biva, ampak ji v bivanju gre za svojo bit samo (...) Bit, za katero *tubit* skrbi, je eksistenca, ki jo nenehno ogroža smrt in je nenazadnje obsojena na pogin.« (Arendt, 2005: 47) Ali je torej smrt ponovno razumeti negativno, kot tisto nemisljivo, onkraj afirmacije in negacije, kot mejo, ki je razum ne more zapopasti? Smrt je za večino ljudi nek oddaljen dogodek, ki se bo zgodil šele v prihodnosti. Smrt sicer lahko mislimo skozi različne pojasnjevalne modele za opis fenomena umiranja in smrti, vendar pa kot »absolutni dogodek« ostaja nejasno področje onkraj meje, ob katero trči razum.

Na vprašanje smrti, kot smo že omenili, so različni metafizični in filozofski sistemi odgovorili različno, eni so razumeli smrt kot izničenje kratkotrajnega in vase zaprtega – empiričnega jaza –, kjer je smrt pomenila totalno desubjektivacijo, izginotje. »Smrt je paradigma raztrganosti in razkroja. Smrt je glasnik tega nič. V smrti nepričakovano nastopi uničenje eksistence.« (Trias, 2005: 104) Spet drugi metafizični sistemi so postulirali obstoj življenja po smrti. Smrt kot dogodek bi lahko razumeli pozitivno, kjer bi smrt predstavljala nek horizont, ki biti kot taki, ali »jazu na sebi«, šele omogoča prehod na novo raven eksistence. Smrt bi lahko omogočila ponovno samo-vzpostavitev monade, ki preneha eksistirati na fenomenalni ravni, vendar pa je že vselej del nekega širšega in samo-regulativnega kozmosa, kot je to bilo značilno za arhaičnega človeka. Trias v knjigi *Mejni razum* glede vprašanja smrti pristane na pozitivno tezo glede smrti: »Smrt in nič, ki ga smrt napoveduje, odpirata možnost (*eshatološko, prihodnjo*) nekega duhovnega dogodka, v katerem se na meji sveta sreča s svojim avtentičnim samim seboj (svojim lastnim *daimonom*).« (Trias, 2005: 105)

Vulgarno mišljenje bo vsekakor zapadlo mnenju, da je vprašanje smrti potrebno potlačiti, skriti – torej ga »tabuizirati« brez možnosti vzpostavitve ustrezne metodologije za raziskovanje in konstrukcijo pojasnjevalnih modelov fenomenov staranja, procesa umiranja in končnega dogodka – smrti. Fromm pa skrb za avtentičen način življenja, ki se zaveda svojih omejitev in potencialov, nadgradi s humanistično logiko, ki človeka pripravi na to, da se sooči s svojim življenjem.

Fromm sprejme eksistencialistično idejo (eksistenca je pred esenco), ki je za modernega človeka grozovita in nasprotuje esencialističnemu mišljenju ter postuliranju večne in nespremenljive biti, da je človek svoj lastni zasnutek – projekt, ki ga mora v svoji kratkotrajni eksistenci uresničiti, kljub lastni končnosti in umrljivosti. »Soočiti se mora z resnico, priznati svojo osamljenost in samoto v veselju, ki se ne meni za njegovo usodo, spoznati, da ni nobene sile nad njim, ki bi zanj rešila njegovo težavo. /.../ obenem pa je prav negotovost pogoj, ki človeka sili, da razvije sposobnosti. Če se neustrašno sooči z resnico, bo uvidel, da življenje nima nobenega smisla, razen tistega, ki mu ga daje človek z razvijanjem svojih sposobnosti, s plodnim življenjem.« (Fromm, 2002: 44)

Prav nenehno Frommovo vztrajanje na afirmaciji življenja in razvijanju človekovih sposobnosti ter potencialov daje vtis, kot da zanj smrt ni bila pomembno dejstvo. Poudarimo lahko, da je Fromm pristal na tezo, da je potrebno smrt sprejeti kot naraven proces ob tem, da je potrebno razviti posebno obliko samo-zavedanja, ki človeka vodi od zgolj animalične narave, kateri je pomemben zgolj užitek, do avtonomnega posameznika, ki s svojimi dejanji uresničuje svoj lastni smisel bivanja.

Hkrati je bil Fromm eden izmed pomembnih avtorjev, ki je razvil teorijo o biofilni in nekrofilni komponenti osebnosti. Dvajseto stoletje je z vojnami in genocidi, totalitarnimi sistemi in iztrebljanjem človeške vrste, atomsko in hladno vojno, vseprežemajočim in agresivnim ter hitrim razvojem kapitalistične ideologije zlomilo še zadnje upanje, da je človek kot razumno bitje sposoben uporabljati svoje potenciale za razvoj vrste in ne za uničenje. Iluzija, da je realnost umna, ki jo je zagovarjal Hegel, se je razblinila. Na njeno mesto je stopil moderni človek, ki je bolj kot kdajkoli prej sposoben uničiti sebe in celotno zemeljsko oblo. Prva in druga svetovna vojna sta s svojimi metodami dokazali, da v posamezniku obstajajo destruktivne sile, ki ogrožajo eksistenco posameznika kot tudi celotno vrsto. Prav zaradi teh destruktivnih sil v človeku in zaradi dejstva, da je človek sam sebi največji sovražnik, rabelj in mučitelj, je Fromm vseskozi poskušal človeka usmeriti na pot pristnega življenja, ki se sooča s svojo osamljenostjo, tesnobo in vsemi zavednimi ter nezavednimi stremljenji.

Zavedal se je, da v birokratski in kapitalistično usmerjeni družbi človek postaja vse bolj odtujen, brez pristnega stika z naravo, kozmosom in človekom – da se vse bolj transformira v mrtvo stvar, objekt. Modernega človeka prežemajo nelagodni občutki strahu, tesnobe, nesmisla, ki jih skuša potlačiti z različnimi strategijami (Fromm, 1967: 6).

Koncept odtujitve, ki ga Fromm aplicira na področje sociologije, psihoanalize in religije, je sicer doživel kritiko, vendar ga je vseeno ohranil, ker naj bi pojasnil procese, ki se odvijajo v človeku samem (Marcuse, 1973: 48). Pojem odtujitev tako zanj pomeni, da se človek ne doživlja kot celovito bitje, kot avtonomni subjekt svojih lastnih dejanj, ampak se doživlja skozi izdelke, ki jih je ustvaril. Ti izdelki, ki so utelešenje subjektive ustvarjalne zmožnosti, objektivacija njegove želje, človeku nudijo iluzoren občutek celovitosti, poleg tega pa doživlja sebe le skozi mrtve objekte (Fromm, 1984: 43).

Človek je v stiku s samim sabo le skozi čaščenje, uživanje ali uničevanje predmetov. Proces odtujitve pa se dogaja na vseh ravneh »družbene eksistence«. Človek se ne doživlja kot določeno

¹ Fromm je poudaril, da je pojem nekrofilija, ki je nasprotje biofilije, prvič uporabil španski filozof Miguel Unamuno leta 1936, ko se je kritično odzval na govor generala Astraya, čigar moto je bil »Naj živi smrt«. Unamuno, ki je bil v času državljanske vojne na univerzi v Salamanci rektor, je na ta govor odvrnil, da je sedaj slišal nekrofilen in brezčuten krik: naj živi smrt. Kritika je merila predvsem na očitne diktatorske težnje generala, ki je bil, po Unamunovem mnenju, sposoben uresničiti in izpeljati moment množične psihologije ter pripeljati družbo do uničenja. Ta pojem, ki predstavlja vse mrtvo, razpadajoče, negacijo življenja, je imel na Fromma pomemben vpliv, saj ga v svojih delih nenehno uporablja.

jedro, celovitost, iz katerega izhajajo pozitivna čustva, ljubezen in ustvarjalnost, ampak sam postaja stvar, neživa, amorfna materija brez zavesti in življenja (Fromm, 1984: 55).

3. Ljubezen do življenja in ljubezen do smrti

Fromm v delu *Zen budizem in psihoanaliza* zapiše, da rojstvo novega življenja ni dogodek, ampak proces. »Živeti pomeni rojevati se vsak trenutek. Smrt nastopi, ko se rojevanje preneha. (...) Psihološko gledano se večina nas na določeni točki preneha rojevati. Nekateri so popolnoma mrtvorajeni, nadaljujejo svoje fiziološko življenje, čeprav se na umski ravni želijo vrniti v maternico, zemljo, temo, smrt; oni so nori ali pa skoraj nori. Mnogi drugi pa nadaljujejo z življenjem. Toda tudi oni ostanejo simbiotično povezani z

materjo, očetom, družino, raso, državo, položajem, denarjem, bogovi in nikoli docela ne postanejo samostojna bitja in zato se nikoli zares ne rodijo v popolnosti.« (Fromm, 1973: 213)

Fromm v tem odstavku jasno opredeli svojo humanistično vizijo in skrb za sočloveka ter njegovo dobrobit. Življenje ni mirovanje, ampak gibanje in avtentičen način biti je povezan s sprejetjem odgovornosti za svoje življenje. Vrnitev v stanje pred samo odcepitvijo zavesti od prvobitne enosti, v kateri ni bilo razlik, predstavlja skoraj potopitev v nič, praznino.

Frommu biblijska zgodba o padcu in izgonu iz raja predstavlja prav proces osamosvojitve individualne zavesti od »pleromatske« enosti in nujni pogoj za zdrav razvoj človeka. Navezanost na idejo rajske enotnosti, v kateri ni možnosti za razvoj (kot tudi ne strahu, končnosti, človek še ni zares bitje, ki bi se spraševalo o smislu bivanja) in gre za simbiotično navezanost na mater, narod ali družbene simbole, pa pomeni, da oseba nikoli zares ne živi polno in avtentično življenje.

Vse dosedaj povedano pa se kristalizira v Frommovi opredelitvi biofilne in nekrofilne¹ življenjske usmeritve. Prva predstavlja posameznika, ki se je odločil živeti v skladu s svojimi normami in etično-moralnimi maksimami – gre za človeka, ki je sam svoj zakonodajalec in predstavlja produktiven, ne-odtujen način *biti za sebe* in *biti v svetu*. Druga, nekrofilna dimenzija pa pomeni negacijo življenja, destrukcijo, tako na ravni posameznika kot družbe. Ljubezen do smrti je značilna za človeka, ki je nagnjen k uničevanju, k odsotnosti refleksije in spreminja vse, kar je živo in lepo, v mrtev predmet brez življenja. »Medtem ko je za življenje značilna rast v strukturiranem in funkcionalnem smislu, ljubi nekrofilna oseba vse tisto, kar ne raste, vse, kar je mehanično. Nekrofilno osebo žene želja, da preoblikuje organsko v neorgansko, da gleda na življenje mehanično, kot da bi bili vsi ljudje predmeti.« (Fromm, 1987: 31) Tipičen primer nekrofilne usmeritve sta bila Hitler in Stalin.

Smrt, kot jo razume Fromm, je povezana z mehanizacijo, birokratizacijo in »vkalupljanjem« samega življenja v mehanične obrazce mišljenja, delovanje in občutenja. Padec v svet končnosti, kot smo opisali na primeru biblijske zgodbe o izgonu Adama in Eve iz raja, pa zanj pomeni pozitiven akt, nikoli dokončano pot individuacije. Ljubezen do smrti je osebna lastnost posameznika, »ki si želi vrniti v mrak maternice in v preteklost anorganskega ali živalskega bivanja (...) Da bi (človek) naredil življenje obvladljivo, ga je treba preoblikovati v smrt«. (Fromm, 1987: 32)

Skrb za bit in življenje je v okviru humanistične misli lastnost, ki je lastna vsemu živemu in organskemu. Vsako bitje si, po njegovem, želi: »Kolikor je vsaka stvar sama svoja, si prizadeva, da

bi obstajala v svojem lastnem bivanju.« (Fromm, 1987: 35) Zato je življenje in ohranitev vsega živega edino merilo, po katerem se mora ravnati človek.

Biofilno osebo tako privlači življenje, prizadeva si za ohranitev življenja in spoštovanje narave, sočloveka.² Fromm je večkrat jasno poudaril, da je etika, ki gradi na nekem večnem principu človeka in ga razume kot dobrega ali zlega, ter ne sledi kantovski etiki, po kateri človek ni ne dober ne slab po svoji naravi, ampak je to odvisno od njegove izbire maksime kot gonilo življenja, avtoritarna. Zlo je vse tisto, kar hromi razvoj in rast ter onemogoča razvoj posameznikovih sposobnosti.

Fromm je vseskozi zanimal posameznik, ki je tudi družbeno bitje. Vse nasprotujoče si konceptualne strukture, ki nastopajo v Frommovih delih: produktivna življenjska usmeritev (delo, ustvarjanje, umetnost) – neproduktivna (odsotnost refleksije, mehansko ponavljanje družbenih vzorcev); biofilna-nekrofilna usmeritev, in pa zadnja kategorija, ki skuša opisati modernega človeka: *imeti ali biti*, so načini, kako razložiti posameznikov odnos do njegove lastne biti in družbe kot celote.

Fromm zahteva od človeka posebno obliko samozavedanja in terja njegovo prizadevanje za to, da živi svoje življenje (Funk, 1975: 5). Človek, če sledimo Frommovi analizi modernega človeka, ki je razcepljen in odtujen, mora nadomestiti mehaničen način *biti v svetu* z biofilno življenjsko usmeritvijo, ki spoštuje vse, kar je živo in lepo. In ker tega še ne počne, je moderni človek zanj *homo mechanicus* – reduciran na tehniko in raven potrošnika. Posameznik je zgolj utelešenje instrumentalnega uma, katerega cilj je podrediti vse živo in lepo mrtvi strukturi. Ali kakor sam pravi: »*Homo mechanicus* se vse bolj zanima za ravnanje s stroji kot pa za sodelovanje v življenju, za odgovarjanje na življenje. Zato postane brezbrizen do življenja, prevzame ga le mehanika in končno ga pritegne smrt ter popolno uničenje.« (Fromm, 1987: 48)

Zaključek: Smrt je že vselej moja smrt

Človek kot misleče bitje ne more zapopasti eksistence, saj se izmika vsakršnemu popredmetenju ali zajetju v filozofski sistem. Lahko rečemo, da je proces umiranja in smrti skrajna meja ob katero trči razum, ko skuša doumeti strukturo biti in resničnosti kot take – zanj je smrt nekaj tako drugačnega, tako nepojmljivega, da zanj ne more najti zadovoljivega odgovora. »V spodletelosti mišljenja, ki skuša razumeti fenomen eksistence (poudaril avtor) človek izkusi, da biti ne more ne spoznati ne ustvariti in da potemtakem ni Bog. Ta izkušnja pelje človeka v zavedanje omejenosti lastne eksistence, katere meje skuša definirati v filozofiranju.« (Arendt, 2005: 60)

Toda če bi sledili Frommovi humanistični in eksistencialistični filozofiji, se je potrebno umetnosti življenja in umiranja naučiti (Fromm, 1977: 125). Fromm v knjigi *Imeti ali Biti* poudari, da glede vprašanja smrti in umiranja potrebujemo sistematično psihoanalitsko raziskavo z namenom razlage fenomena smrti od otroštva pa vse do pozne starosti. Ob tem bi bilo potrebno raziskati vse zavestne in nezavedne strahove pred smrtjo. Takšne študije pa se ne bi omejile samo na posameznike, ampak bi vključevale tudi večje skupine (Fromm, 1977: 126).

² Ker bi članek presegel zadani okvir, bom odnos med biofilno in nekrofilno usmeritvijo pri Erichu Frommu ter povezanost ali podobnost s Freudovim konceptom gona življenja (*Eros*) in gona smrti (*Thanatos*) pustil ob strani. Na to je opozoril že sam Fromm: »Freud, ki je nedoločeno predlagal, da gre za dvojnost teh dveh gonov v človeku, je živel pod vtisom sile uničevalskih nagibov, še posebej zaradi vpliva prve svetovne vojne. Svojo prejšnjo teorijo, v kateri ego-gon nasprotuje spolnemu gonu (oba služita preživetju in tako namenom življenja), je znova pregledal in jo nadomestil z novo hipotezo, da sta *hrepenenje po življenju* in *hrepenenje po smrti* neločljivi sestavini žive snovi.« (Fromm, 1987: 38)

Fromm v strahu pred smrtjo pravzaprav vidi strah pred izgubo: »Človek nima strahu pred smrtjo, ampak pred tem, kar lahko izgubi, svoje telo, ego, identiteto, ali pa strah pred izgubo v nič, 'ne- jazu'.« (Fromm, 1977: 126)

Fromm od modernega človeka zato zahteva, naj se na oklepa življenja in naj ga ne jemlje kot lastnino: »Napotek, kako umreti, je enak napotku, kako živeti. Bolj, ko se otresemo pohlepa po posedovanju v vseh pojavnih oblikah, še posebej pa našega samoljubja, manj nas bo strah smrti, kajti z njo nimamo kaj izgubiti.« (Fromm, 1977: 126)

Tako kot naj bi človek sprejel odgovornost za svoje življenje, to velja tudi za smrt, ki se ji nobeno bitje, ki stremi k ohranjanju biti in ji že vedno gre za obstoj njene lastne biti, ne more izogniti. Jacques Derrida v delu *Dar smrti* pa piše, da nihče ne more umreti namesto nas in se podati onkraj misljivega. Smrt je, in na tem mestu povzema Heideggerja, že vedno samo moja (Derrida, 2004: 55). V »mejnih« situacijah, ko posameznik vidi na svoje lastne oči umirajočega, se zave svoje lastne končnosti, ki ji ne more uiti. Smrti ne more uiti niti s pomočjo potlačitve niti z različnimi strategijami prikrivanja. Zato je Derrida še bolj jasen: »Ker drugemu ne morem (od)vzeti njegove smrti, ki mi prav tako ne more (od)vzeti moje, pritiče vsakomur, da lastno smrt vzame nase. Vsakdo mora vzeti nase – in v tem je svoboda, v tem je odgovornost – lastno smrt, to je edina stvar na tem svetu, ki je nihče ne more niti (za)dati niti vzeti.« (Derrida, 2004: 58)

Literatura

- ARENDR, H. (2005): *Kaj je filozofija eksistence*. Ljubljana, Društvo Apokalipsa.
- DERRIDA, J. (2004): *Dar smrti*. Ljubljana, Društvo Apokalipsa, Zbirka Aut.
- ECKHARDT, M. H. (1990): *Fromm's Concept of Biophilia*. Na: <http://www.erich-fromm.de>.
- FUNK, R. (1975): *Major Points in Erich Fromm's Thought*. Na: <http://www.erich-fromm.de>.
- FROMM, E. (1987): *Človekovo srce. Njegov demon dobrega in zlega*. Ljubljana, DZS.
- FROMM, E. (2006): *Umetnost ljubezni in življenja*. Ljubljana, MK.
- FROMM, E. (1977): *Haben oder Sein, Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Stuttgart, DVA.
- FROMM, E. (1984): *Dogma o Kristu. Bit čete kao Bog, Psihoanaliza i religija*. Zagreb, Naprijed.
- FROMM, E. (2002): *Človek za sebe. Psihološka raziskava etike*. Ljubljana, Amalietti & Amalietti.
- FROMM, E. (1967): *The present Crisis of Psychoanalysis*. Na: <http://www.erich-fromm.de>.
- FREUD, S. (1965): *Totem and Tabu*. London, Routledge and Kegan Paul.
- GUIGNON, C. (2006): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARCUSE, H. (1973): *Eros and Civilization*. London, Abacus.
- TRIAS, E. (2005): *Mejni razum*. Ljubljana, Študentska založba, Zbirka Koda.
- SINGER, P. (2004): *Razmislimo znova o življenju in smrti. Sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- SHAPIRA, J. (1986): *Fromm and Judaism*. Na: <http://www.erich-fromm.de>.
- SUZUKI, D. T. (1973): *Zen budizam i psihoanaliza*. Beograd, Nolit.
- ŠUMIGA, D. (2005): *Frommovo pojmovanje religije*. Ljubljana, Institutum Studiorum Humanitatis, Monitor, VII/1.
- Ep o Gilgamešu (1978), prev. Mirko Avsenik, Ljubljana, MK.
- Sveto pismo (1994), Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije.