

Smrt v filozofski misli Martina Heideggerja in Emanuela Levinasa

Smrt. Kako različna stališča in življenjske drže zavzema človek do te resničnosti svojega življenja. Za nekoga sestra, za drugega hladna, vsiljiva tujka, za tretjega le filozofski *nič*, za četrtega smrti ni ... A pestrost pogledov ni nič presenetljivega, saj je smrt kot dinamit, ki lahko poruši še tako močno in vase zaverovano stavbo človeškega življenja, in hkrati lahko sproži plaz novega, blagega kamenja za novo, udobnejšo hišo življenja. Za oboje je smrt dovolj močna.

Človek se s smrtjo večinoma nerad ukvarja, vsaj ne s svojo. A se mora, ker je tu, ker je del njega, ker je okoli njega. Tudi ko si dopoveduje, da se z njo ne bo ukvarjal in se ne ukvarja, se z njo vendarle ukvarja, in sicer še globlje. Najprej in največkrat sicer res na oddaljenosti prepričanja in stališča, ki z njegovim resničnim vsakdanjim življenjem nimata kaj dosti skupnega. Pridejo pa trenutki, ko mora do nje zavzeti resno osebno držo. A tudi tedaj želi smrt odriniti le kot "zadevo vere", pred tem pa o njej ne more nič reči. Tudi kristjani *dogodek smrti* večkrat prezgodaj postavimo pod okrilje vere v večno življenje in tako z njim hitro opravimo. Kot da nam nima kaj povedati že sedaj, kot da človeku nima kaj povedati, tudi če ne veruje v večno življenje.

Kaj lahko torej rečemo o smrti, tej tako zanimivi "človekovi sopotnici", še pred obzorjem vere v večno življenje? Sam bom predstavil dva filozofska pogleda na smrt, in sicer pogled nemškega filozofa Martina Heideggerja in pogled Juda Emanuela Levinasa. Njuni celotni filozofski misli sta izvirni in tehtni, enako pa velja tudi za njune po-

glede na smrt. Le-ta zanju nikakor ni nekaj na koncu človekovega življenja, nekaj, s čimer se v življenju ni treba ukvarjati, saj je sedaj še pač ni. Ko pa bo, tako ne bo nas. Še več; ne samo, da je smrt zanju pomembna, temveč je celo v središču njunih filozofij.

Iskalec izvornega pomena *biti*

Heidegger kot filozof novega mišljenja *biti* vsej dosednji metafiziki od Platona in Aristotela naprej očita, da je vprašanje *biti* obravnavala preveč v senci bivajočega, in sicer v smislu navzočnosti. *Bit* se je spremenila v idejo, v tisto, po čemer so bitja razumljena. Na *biti* (*bit*) kot tako je metafizika tako rekoč pozabila. Zato želi Heidegger preko fenomenološke metode znova odkriti izvorni pomen *biti*, in to brez sklicevanja na Boga. Tako želi postaviti filozofijo kot možnost mišljenja popolnoma brez Boga. Zato uvaja njegovo novo mišljenje *biti* ontološko diferenco, temeljno razliko med bitjem in *biti*, med bitji, ki so, in *biti*, ki se prek njih razkriva. Ob tem se Heidegger zaveda, da vsaka še tako bogata ontologija ostaja slepa in je sprevrnjenost svoje najbolj lastne namere, če ni poprej zadovoljivo pojasnila smisla *biti* (prim. Heidegger, 1997, 52). Le-tega lahko razberemo le iz človeka. Kajti zanj je človek bivajoče, ki ima do vprašanja *biti* poseben odnos. Še več, vprašanje *biti* ga zadeva v njegovi *biti*, in sicer na način počutja, razumevanja in govora. Jasnini *biti* je razprt na te tri načine. A v svoji *biti* mu že vselej gre za to *biti*. Zato človeka kot tistega, v katerem se tukaj in sedaj postavlja vprašanje *biti*, imenuje *Dasein*, *tu-bit*i (prim. Stres, 1998, 288).

Vprašanje človekove celovitosti

Heidegger želi torej priti do izvirnega pomena *biti* preko človeka. A če naj človek neoporečno poda značilnosti svoje *biti*, tedaj mora na svoje strani poprej postati dostopen tako, kakor je sam na sebi. To pomeni, da nam mora biti omogočen celovit pristop k človeku, da ga moramo misliti v njegovi celovitosti. Se pravi, da moramo najti določilo, ki bo povzelo človeka v celoti. To Heidegger najde v *tesnobi* kot temeljnem človekovem počutju. To je razumevajoče počutje, v katerem se *biti* človeka razkriva na lasten in celovit način. Zato jo Heidegger imenuje temeljno počutje človeka, saj ga iztrga pobegu pred nalogo lastne *biti*. Tesnoba ga iztrga utišanju vprašljivosti *biti* (samoumevnosti) in mu prepreči odložitev bremena odločanja za lastno *biti*. Skratka, tesnoba ga najbolj sooča s samim sabo, v njej je on najbolj on. Poslednji razlog, pred katerim in zaradi katerega nam je tesno, pa je smrt.

Temeljno počutje tesnobe vodi Heideggerja k opredelitvi *biti* človeka kot *skrbi*. Se pravi, da ves kompleks človekove vrženosti v ta svet, njegovega eksistiranja, zavzemanja aktivne drže do samega sebe in njegovega nenehnega bivanja pri drugem nosi skupno ime *skrb*. Tu torej *skrbi* ne smemo razumeti psihološko kot počutje zaskrbljenosti, ki se kaže kot oskrbovanje z različnimi stvarmi, potrebnimi za življenje, ali kot skrb za soljudi. To sta le dva načina skrbi, s katerima se izraža *skrb* kot *biti* človeka. V ontološki *skrbi* je tako rekoč izvor človeške *biti*. Za Heideggerja je torej človek v najglobljem jedru ena sama *skrb zase*.

Skrb tako predstavlja enovito *biti* človeka, ki pa je obenem notranje razčlenjena s tremi ontološkimi značilnostmi, kot smo videli zgoraj. Zato Heidegger ponuja preprostejšo opredelitev *skrbi*. Razkril nam bo njevo globljo strukturo, ki nosi zdajšnjo razčlenjenost.

Človekova celovitost in vprašanje smrti

Skrb torej povzema celotno *biti* človeka. Vendar se Heidegger sprašuje, ali je sploh mogoče celotno zaobjeti človeka. Eksistencialnost (*biti-si-vnaprej*) kot druga značilnost *skrbi* nam namreč nakazuje, da je človek tudi tisto, kar še ni, kar pa more biti. "Še-ne" tako bistveno spada k človeku. Človek je torej vedno več kot njegova dejanskost. Kako torej doseči človekovo celovitost, ko pa se zdi, da je možna šele v smrti, ko je človek tako rekoč zaključen, a ga takrat ni več?

Tako vprašanje človekove celovitosti zadeva vprašanje njegove smrti, hkrati pa vprašanje časa, ki se zdi ključnega pomena za govor o človekovi celovitosti. Kako misliti skupaj *biti* in čas je zato temeljnega pomena za odgovor na vprašanje po smislu *biti*. Kajti človekovo celovitost je mogoče misliti le skupaj z vprašanjem časovnosti, pot do obravnavane časovnosti pa vodi preko analize smrti.

Eksistencialna analiza smrti

Heidegger začne podrobnejše eksistencialno obravnavanje smrti pri vsakdanjem razumevanju tega fenomena, ki je zelo pod vplivom javnega mnenja. Le-to razlaga smrt kot pripetljaj v svetu, enak vsem drugim pripetljajem. Pripetljaj, ki se na koncu življenja pač vsakemu zgodi, toda zaenkrat še ni navzoč. Ve *se*, da smrt obstaja, da ljudje okoli mene umirajo in da *se* enkrat pač mora umreti. A kdo umira? Nekdo in nekje. Zato pa v resnici nihče! Tako je v vsakdanjem razumevanju zakrito, da je smrt človekova najbolj lastna zadeva. Hkrati pa to vsakdanje razumevanje smrti kaže na "pozitivno" določenost človekove *biti* s smrtjo, ki je naloga samolastne, avtentične *biti-k-smrti*. Ker se torej eksistenca dogaja kot odnos do svoje lastne *biti*, to dogajanje pa stoji v znamenju možnosti, Heidegger opredelitev eksistence dopolni. Eksistenca kot odnos do lastne *biti* se torej bis-

tveno vrši kot odnos do svojega lastnega konca. Eksistence kot *biti-k-smrti* pa ne smemo razumeti kot trajanje neke *biti* do svojega konca niti kot mišljenje na smrt, temveč kot *dogajanje konca*. *Biti-k-smrti* je izvorna ekstaza eksistence, ki je prvotno in predvsem možnost.

Možnost je tako paradigmatično določilo pri Heideggerju. Na obzorju eksistencialno razumljene smrti se nam namreč razkrije eksistencialni značaj možnosti, ki je izvirnejši kot vsaka dejanskost. *Eksistenca je v svojem najglobljem značaju možnost, ki ni nikoli "udejanjena", zaključena. Najodličnejša možnost eksistence pa je ravno smrt.*

Tu se postavlja vprašanje, kako je lahko smrt človekova najodličnejša možnost, ko pa človek tako beži pred njo? *Biti-k-smrti* namreč pomeni priti smrti naproti oz. jo prevzeti kot možnost. To pa pomeni jo zdržati kot *možnost*, kot možnost čiste *nemožnosti* eksistence, ki kot taka nima ničesar udejanjiti. A ta skrajna in neizmerna možnost smrti nam "odpre" kraj za vse druge možnosti naše eksistence, saj osvobaja človeka v njegovi najgloblji avtentičnosti in ga tako rekoč sprosti v prostost izbire samega sebe. Smrt je človekova najodličnejša možnost zato, ker ga odpira k najgloblji avtentičnosti, s tem pa svobodni in celostni osebni uresničitvi.

Tako smo prišli do odgovora na vprašanje po možni človekovi celovitosti, s tem pa do viška Heideggerjeve misli o smrti. Človek lahko samega seme najpristneje razume šele iz smrti, iz svoje končnosti. Smrt ga določa, smrt ga tako rekoč vzpostavlja kot človeka, ga sprošča v različne možnosti življenja. Zato je smrt za človeka najodličnejša možnost.

"Ker iztek naprej v nepresegljivo možnost zraven odklepa vse možnosti, ki so naložene pred njo, se v njem nahaja možnost eksistencialne predusvojitve cele tubiti, to se pravi možnost eksistirati kot cela zmožnost biti" (Heidegger, 1997, 361-362). Eksistencial-

na celovitost človeka je torej v prevzemu smrti kot možnosti.

Navidezno protislovnost smrti in celovitosti, ki jo je Heidegger na začetku problematiziral, je zdaj presegel s spremembo perspektive. Človekove celovitosti namreč ni moč razumeti kot popolnega udejanjenja in uresničitve, temveč kot skrajno omogočanje in s tem v najglobljem smislu *osvoboditev* (Klun, 1999, 195).

Človekova avtentičnost in vest

Ob tej analizi smo videli globoko povezavo med smrtjo in človekovo avtentičnostjo. Smrt je človekova najbolj lastna možnost, ki ga najbolj vodi k avtentičnosti. A takoj se postavlja vprašanje, kdo izpričuje to avtentičnost. Na to vprašanja Heidegger odgovarja s fenomenom *vesti*, ki je zanj izvorni fenomen človeka, zato zahteva eksistencialno razlago. Mnoge različne interpretacije vesti in tega, kar le-ta pove, mu samo kažejo, da gre za izvorni fenomen v človeku.

Njegova razlaga vesti se tako bistveno razlikuje od psihološke, teološke, moralne ali religiozne. Ker vest vedno da nekaj vedeti, da nekaj razumeti, ker se v vesti nekaj razpre, zato je posebna razprtost človekove *biti*. Človeku govori, zato lahko način dogajanja vesti označimo kot nagovor oz. kot klic. Klic vesti na način molka in soočenja s samim seboj je temeljni način razprtosti vesti. Zaredi vsega tega jo želi razložiti pred temi interpretacijami, "onkraj dobrega in zlega", kot bi rekel Nietzsche.

Toda *kdo kliče po vesti*? "Teološki pojem vesti, božjega klica, Heidegger "deteologizira" in ga razloži ontološko kot izraz presežne biti v človeku: vest je klic skrbi." (Petkovšek, 1997, 87.) Ontološka možnost vesti je torej v tem, da je človek v temelju svoje biti *skrb*. Je namreč tisto bivajoče, ki mu gre za iskanje samega sebe, ki ga skrbi za samega sebe. Zato vest nima nobenega cilja ali merila. Nje-

gov izvir in cilj je človek v svoji avtentičnosti. Le-ta pa je vedno samo moja, nikoli obča, zato se v vesti ne zrcalijo neka obča moralna načela.

Smrt v misli

Emmanuel Levinas

Tretja pot med filozofijo in vero

Levinas se sredi sodobne filozofije čuti utesnjenega in kritizira vsako spoznanjsko prisvajanje sveta, ker ukinja njegovo drugačnost. Še več, ves smisel, ki ga poskuša izrehati zahodna filozofija, je zanj zoženje primarnega smisla, ki je pred rekanjem *biti*. Zato hoče iti nazaj k smislu, ki ga ne bi več izrekli z izrazi *biti* niti z izrazi bitja (prim. Levinas 1987, 333). A če odklanja totalnost prisvajanja v zahodni govorici, se obenem zaveda nevarnosti, da bi ostal v religiozni nezrekljivosti, da bi ostal zgolj v veri. Kot odgovor hoče jasno pokazati tretjo pot med filozofskim in religioznim smislom. Kajti zanj "ni gotovo, da onstran izrazov biti in bitja nujno zapademo pod govor mnenja ali vere. Dejansko govorita vera in mnenje jezik *biti*, tudi če ostajata onkraj uma oziroma hočeta biti zunaj. Nič ne nasprotuje manj ontologiji kot mnenje vere." (Prim. Levinas 1987, 333.) Pokazati hoče, da dosedanja filozofija še ni povedala vse smiselnosti, da torej obstaja neka smiselčnost onkraj oz. pred do sedaj znano filozofsko smiselnostjo. Kaj je torej tretja pot med totalnim filozofskim zapopadanjem in totalnim molkom? To je etika, horizont onkraj *biti*.

Etika – smisel pred ontologijo

Za Levinasa je etika precej globlja razsežnost človekovega življenja. Etika, se pravi odnos z drugim, je na prvem mestu, pred vsem drugim, pred vsakim mišljenjem in delovanjem. Nisem najprej jaz, pa potem še morda etika, ampak je najprej etika, najprej je odnos

z drugim, šele potem sem jaz. Še več, odnos z (D) drugim me konstituira, me dela posameznika, in to že od samega začetka. V tem odnosu sem vedno najprej poklican od drugega, šele potem jaz odgovorim. *Tožilnik je pred imenovalnikom*. Torej je etični odnos tudi pred vsakim razumevanjem *biti*, za katerega je odnos do drugega sekundaren. Za Heideggerja je npr. odnos do drugega le modifikacija ontološke skrbi za lastno *biti* (prim. Klun, (30) 2002, 335). Ali drugače, odnos z drugim je le način odnosa s seboj. Ker je tako etika zanj prva filozofija, bom najprej orisal temeljne teme njegove filozofije; to so obličje, Neskončno in preroška odgovornost.

Na obličju se javlja Obličje

Bog je ob stvarjenju samo človeku dal osebno ime (Adam), nikomur drugemu, niti nebesom ne. Zato ime v Svetem pismu ni zgolj neka koda nekega bitja, ampak izraža človekovo identiteto, njegovo najgloblje bistvo, ki je obličje (prim. Korbar 2001,9). Ko ima nekdo osebno ime, pomeni, da kliče po osebem odnosu, in klicanje po osebem imenu nagovarja najgloblje. Tudi v Izraelu se izoblikuje Božje obličje, ki mu nato dajo ime Jahve. Kolikokrat se svetopisemske osebe obračajo Nanj in iščejo njegovo Obličje. Tako pridemo do prvega temeljnega pojma Levinasove filozofije, to je *obličje*. Ko pa se človek sreča z drugim človekom, ne da bi na njem najprej opazil nos, barvo oči ali las, sinovstvo ali hčerinstvo tega in tega, tedaj se je nanj obrnil kot k obličju, v vzvišenosti katerega osebnosti ni mogoče razumeti iz konteksta. Zato je obličje pomenskost brez konteksta, kajti obličje ima pomen samo na sebi. "Ti si samo ti. V tem smislu lahko rečemo, da obličja ne moremo "videti". Je to, kar ne more postati vsebina, ki bi jo zajela naša misel; je brez vsebine in nas vodi iznad sebe. V tem nam pomen obličja pomaga izstopiti iz *biti*, kolikor ta sovpada z znanjem." (Levi-

nas, 1998, 58.) Zato se k obličju lahko obrne le obličje. In človek je resnično z drugim takrat, ko je z njim iz obličja v obličje.

Obličja bližnjega torej ne moremo zapostiti, ne moremo ga "zagrabiti", ampak nam vedno uhaja. Uhaja našim kategorijam, je vedno več, kot smo zmožni izreči o njem. Tako smo prišli do prvega paradoksa v Levinasovi filozofiji; na obličju drugega človeka, ki je končno bitje, se javlja ideja Neskončnega. Na obličju se javlja Obličje.

Izvoljenost v preroško odgovornost

Razmerje do Obličja je od samega začetka etično, to pomeni, da drugega fizično in etično zadeva, tudi ko še nič ne spregovori. In Njegovi klici so ukaz, čeprav ostaja človek svoboden. Tudi vsako človeško obličje mu ukazuje. Čim bolj je krhko in nezaščiteno, čim bolj ubogo je obličje, tem bolj ga kliče na pomoč. Kliče mu: *Ne ubijaj me! Ne zvajaj*

me na lastne kategorije! Pusti me biti to, kar sem. Tako je berač moj učitelj, ker mi pove, kako biti človeški. Obličje me s pogledom *izvoli*, "samo ti" (prim. Chaliel, 75-81). A ta izvoljenost, ki ga postavi v odgovornost, za Levinasa ni zgolj breme, ker jo razume kot enkratnost izvoljenosti. V odgovornosti za drugega je človek najbolj enkraten in nepovnljiv. Zato jo imenuje božansko breme. Pred to izvoljenostjo ne more uiti, ker gre za njim, kot je šla pri preroku Joni. Tu se drugič zgodi paradoks neskončnega v končnem. Tem bolj je drugi končen in nebogljjen, tem bolj neskončna je moja odgovornost. A ker sem neskončno odgovoren, sem brezmejno vreden. Gre za *preroško odgovornost*, ko sem jaz vedno bolj odgovoren za drugega, kot je drugi zame. Jaz sem odgovoren celo za njegovo odgovornost. Gre za etično vznemirjenost, ki je ne more potešiti nobeno spoznanje. Kajti spoznanje je način umiritve, ni-



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Skrivnost* (Stonehenge, Anglija)

koli zaobjeti drugi pa me stalno vznemirja, me ne pusti pri miru. Tu gre za etični nemir, ne za avguštinskega. Drugi me vznemirja, še preden se je izoblikovala zavest o meni, zato drugi vedno ostane drugi.

Vprašanje smrti

Zahodna filozofija je po mnenju Levinasa na podlagi vprašanja *Kaj pomeni biti?* ter na podlagi gotovosti smrt zreducirala na dilemo *biti ali ne biti*. Tako se smrt torej nanaša zgolj na zavozlavanje vozla intrige *biti*. Iz upora proti temu izpelje Levinas temeljna vprašanja: *Ali je to, kar se razpre s smrtjo, nič ali neznano? Ali se človek v smrtni uri res omejuje zgolj na ontološko dilemo bit-nič?* Ali se v življenju ter še posebno na smrtni postelji človek res zgolj sprašuje, ali po smrti še bo ali ga ne bo več? Ali se ne dogaja v njem in z njim nekaj globljega?

Smrt za Levinasa naznanja dogodek, ki ga subjekt ne obvladuje, zato zanj sploh ni človekov projekt. Naznanja dogodek, z ozirom na katerega subjekt ni več subjekt. Zato se v smrti človek srečuje z radikalno drugostjo in tudi z možnostjo transcendence. "Neznatost smrti, ki se ne daje takoj kot nič, ki pa je soodnosna z izkustvom nemožnosti nič, ne pomeni, da je smrt območje, iz katerega se še nihče ni vrnil in ki zato ostaja dejansko neznano. Neznatost smrti pomeni, da se sam odnos s smrtjo ne more zgoditi v svetlobi; da je subjekt v odnosu s tem, kar ne prihaja od njega. Lahko bi rekli, da je v odnosu s skrivnostjo." (Levinas, 1998, 114.) V odnosu s smrtjo je človek najbolj nemočen, najbolj premagan in trpen, saj nima obzorja, znotraj katerega bi smrt lahko uzrl. Zato je smrt drugost, ki se je nikakor ne more polastiti. Vendar to še ne pomeni, da do smrti drugega ter do lastne smrti človek ne more zavzeti osebnega odnosa. In to iz "prve roke". Gre za odnos *nemira in trepetu*. Odnos, ki ga Levinas izpelje iz človekovega odnosa do

bližnjega, ki ga tudi ne more zapopasti, a vendarle vzpostavi z njim odnos. A pozneje se Levinas vrne in pogled na smrt tako stopnjuje, da je človek bolj odgovoren za smrt drugega kakor za lastno smrt.

Smrt kot radikalna drugost

Tako smo prišli do Levinasovega pogleda na smrt. Na obzorju do sedaj predstavljenih temeljnih pojmov njegove filozofije bomo lažje razumeli njegov pogled na smrt.

Rešitev za pristno transcendenco najde torej v etiki, v *odnosu do drugega*. Ko se človek resnično sreča z drugim človekom iz obličja v obličje, se sreča z drugostjo, ki je ne more speljati na istost. Zanj predstavlja radikalno drugost, pred katero je popolnoma nemočen. Čeprav velja v pogovorih med ljudmi kot naraven prehod, naraven odhod, je smrt vendarle zelo dramatična in škandalозна. Kot da kar ne spada v ta svet. Kajti je odhod, odhod proti neznanemu, odhod "brez puščanja naslova", zato se kaže kot vir čustva, ki nasprotuje vsakemu tolažilnemu prizadevanju.

Sedaj se samo po sebi izpostavi upravičeno vprašanje ohranitve jaza v presežnosti. Če je torej smrt radikalna drugost, ki je ni mogoče zvesti na sorazmernost z menoj, se Levinasu postavlja vprašanje, ali je smrt človeka še sploh njegova zadeva. Ali sploh lahko imamo o smrti kako vednost in izkustvo iz "prve roke"? Če subjekt ne more vzeti nase smrti, kakor jemlje nase predmet, v kakšni obliki se lahko uresniči ta sprava med jazom in smrtjo? Skratka, kako se soočiti z dogodkom smrti, ne da bi ta dogodek sprejeli kot stvar, kot nekaj, kar vzamemo nase?

Levinas ponudi čisto drugačno perspektivo razmišljanja. Namesto *tesnobe zase*, *tesnobe ob filozofskem razumevanju nič* predlaga drugo temeljno počutje, to je *budnost za drugega*, čuječnost. Predlaga prebujanje tiste zasebnosti, ki si spričo neprisvojljive drugačnosti drugega zadostuje v svoji identiteti;

prebujanje kot nenehno streznjevanje istega, ki je samega sebe pijano. "Budnost, v kateri sta neznanost in ne-smisel smrti prepreka vsakršni naslonitvi na kako svojsko trpnost in v kateri groza plane na dan kot nesorazmernost med menoj in neskončnim: kot biti-pred-Bogom" (Levinas, 1996, 18).

Ta budnost je konkretno odgovornost za drugega. Še več, odgovornost talca. Kajti ta odgovornost se nikoli ne konča.

Moja smrt; nemir in trepet v neznanem

Smrt je torej za človeka usoda, ki sploh ni spoznavna. O njej namreč nimamo lastne vednosti in izkustva. Toda ta nevednost ne pomeni, da s smrtjo ne moremo vzpostaviti razmerja. Morebitnost smrti nekoga drugega lahko namreč prenesemo tudi nase. Toda kakšno je lahko to razmerje? Eno je takoj jasno. To ne bo razmerje do nekega problema, ki ga je treba rešiti. Kajti zaradi nedoločenosti smrti težko rečemo, da se le-ta javlja kot problem. Problem je namreč tam, kjer med mnogimi podatki nekaj manjka. Smrt pa je vprašanje brez podatkov, čisti vprašaj, čista skrivnost, čisti škandal! Zato smrt nikakor ni samo stvar dialektike *biti – niča* v toku časa, za katero je tesnoba drugo ime za moje razmerje s smrtjo. Kajti tu intencionalnost ohranja identiteto istega. Misel je zasnovana po modelu predstave tistega, kar je dano. Toda prizadetost ob smrti drugega ni videnje in ne zrenje, ampak je čustvenost, trpnost zaradi ne-zmernosti; to je prizadetost, ki je bolj intimna od vsakršne intimnosti, je nepojmljiva diahronija, ki je ne moremo zvesti na izkustvo. Gre za *nemir v neznanem*. To čustvo ne temelji v predstavi in je brez intencionalnosti. Pri tem Levinas postavi zanimivo tezo. Intencionalnost, se pravi vse človekovo prizadevanje po zavestni drži, je zanj način ne-spokojnosti! Torej je zanj vse človekovo prizadevanje po zavestnem razume-

vanju in iskanje razumske resnice le način človekovega nemira v sebi, je le način, kako skuša človek utišati nemir v sebi. Čustvo nemira je tako tisto čustvo, ki se porodi ob bližnjem in tudi ob bližini smrti. To je čustvo, ki ne vsebuje odgovora nase. Zato se to vprašanje umešča v globlji odnos, v odnos do Neskončnega.

Tako se v odnosu do smrti nikoli ne more zgoditi vstop drugosti v istost in zato nikoli ne more nastati mir. S smrtjo se nikoli ne morem pobotati, nikoli je ne morem udomačiti. Ker je čas *nemir istega zaradi drugega*, ne da bi isto kdaj koli moglo razumeti drugega, lahko s svojo smrtjo zavzamem le odnos *nemira in trepet*. Kajti kako naj mislimo jaz v njegovi identiteti, enkratnosti, ko pa je v svoji posebnosti nekdo, ki uhaja pojmu o sebi? Jaz se izkaže v svoji enkratnosti le, če za drugega odgovarja z odgovornostjo, ki je ne bo nikoli rešen. Enkratnost jaza je torej v trpnosti, ki pa mora tvegati morebitnost nesmisla. Tako je trpnost, ki je ni mogoče izravnati, mogoča. Kajti če ima trpnost smisel kot neogibna dolžnost, potem ta smisel postane samozadostnost in institucija. Možnost nesmisla je torej samo določilo smrti, ki tako postane obnebe razsežnosti, ki je ne moremo misliti, pa tudi dvomiti o njej ne. Še več, nesmisel smrti je določilo, potrebno za enkratnost jaza.

Kaj človek kljub temu ve o smrti?

Levinas priznava, da kljub radikalni drugosti smrti o njej vendarle nekaj vemo. Kaj? Na kaj najprej pomislimo ob besedi smrt? Levinas ločuje med smrtjo in umrtjem. *Smrt* je izginotje tistih izraznih gibov, ki so bitjem omogočili, da so se pojavila kot živa bitja – gibov, ki so vedno *odgovori*. Zato je smrt *brez odgovora*! *Umretje* je ustavitev gibov in redukcija nekoga na nekaj razkrojlivega, na negibnost, izročitev medicinskemu preverjanju. Ob smrti zato najprej pomislimo na ustavitev

izraznih in telesnih gibov, na nekoga, ki se izrazi z negibnostjo. Smrt je razkroj in je brez odgovora. Izraznost na obličju umrlega izgine, zato obličje postane maska. Tako vendarle imamo "izkustvo" smrti, ki pa seveda ni moja smrt. Zato se smrt ne izčrpa s to pojavnostjo smrti drugega.

Smrt in drugi človek; odgovornost za smrt drugega

Nekdo, ki se izrazi z obličjem, se postavi pod okrilje moje odgovornosti. Drugi se mi s tem, ko se izrazi, tudi zaupa. Tako me individualizira v odgovornost, ki jo prevzemam zanj. Smrt drugega me prizadene v moji identiteti, identiteti mene kot neizrekljivo odgovornega. To je moje razmerje s smrtjo drugega. V mojem spoštovanju nekoga, ki ne odgovarja več, je moja prizadetost že tudi krivda – krivda preživelega (Levinas, 1996, 8).

To razmerje želijo nekateri speljati na izkustvo iz druge roke s pretvezo, da je brez identitete. Toda to pomeni, da predpostavljamo, da je identiteta istega s samim seboj izvir vsega smisla. A za Levinasa razmerje z drugim in z njegovo smrtjo sega do nekega drugega izvira smisla. Umrtnost drugega prizadene mojo identiteto jaza in dobi smisel v razveljavitvi istega, v razveljavitvi mojega jaza. Zato moje razmerje s smrtjo drugega ni niti zgolj vednost iz druge roke niti privilegirano izkustvo smrti. Kajti razmerje do smrti drugega izraža smisel smrti ravno skozi občutenje hude prizadetosti in groze ob smrti drugega. Zato se mu postavi vprašanje, ali je smrt kot grožnja nič, ki visi nad mojo bitjo, res edini vir čustev, kot je za Heideggerja. Če je torej za Heideggerja razmerje s smrtjo izkustvo nič v času, hoče Levinas ob smrti najti druge razsežnosti smisla.

Levinasova misel doseže višek paradoksalnosti, ko pravi, da pomeni odgovornost za drugega v zadnji osvetlitvi odgovornost za njegovo smrt. Trepet za drugega je najmoč-

nejši v trepetu za njegovo smrt. "Ali nima smrt svojega eminentnega smisla v smrti drugih, torej v dogajanju, ki ni omejeno na mojo lastno *biti*? Ali se v tem bitju, katero smo, ne vršijo "reči", pri katerih primarno ne gre za njegovo *biti*? In če se človek ne izčrpa v službi *biti*, ali se potem moja odgovornost za drugega ne povzpne nad vprašanje *Kaj pomeni biti?*, nad tesnobo zaradi moje smrti?" (Levinas, 1996, 56.) Torej sem po Levinasovo bolj kot za lastno smrt odgovoren za smrt drugega. Ko me drugi odkrito pogleda, me najbolj izpostavi smrti. Obličje drugega mi ukazuje, naj ga ne puščam samega iz oči v oči z neizprosim. Bojazen oz. trepet za smrt drugega izhaja potemtakem iz temeljne odgovornosti za drugega. Toda ta bojazen za smrt drugega se razlikuje od čustva strahu *pred* nečim in *za* nekaj, ki sicer v tesnobi kot izjemnem čustvu sovpadeta. Vsako drugo čustvo se vrača vase, tudi strah za drugega je lahko le oblika strahu zase. A bojazen za smrt drugega se ne vrača k sebi, saj je izraz popolne nesebičnosti.

Ob tej Levinasovi etični radikalnosti mu Philippe Nemo postavi vprašanje, ali potem človek sploh še lahko živi, če se boji samo za bližnjega in nič zase. Ali je sploh mogoče tako nesebično živeti? Se je mogoče tako osvoboditi strahu zase? Levinas mu odgovarja, da je res treba, da si vsak človek na koncu postavi vprašanje, *ali res moram biti*. Ali s svojim bivanjem ne ubijam neprenehoma ali drugemu pripravljam smrti? Zato se vprašanje o smislu *biti* ne glasi *Zakaj sploh je in ne raje nič?*, temveč *Ali jaz s tem, ko bivam, ne ubijam?*

Tako se *drugače od biti*, o čemer Levinas ves čas govori, v resnici zaznava kot dejstvo, da je to, kar je najbolj naravno, dejansko najbolj vprašljivo: *Ali sploh imam pravico biti?* Seveda to ne pomeni, da Levinas zagovarja samomor. Hoče le reči, da človeško življenje ne more postati samozadostno, da ne more biti razlog samemu sebi. *Conatus essendi* (trajanje

bivanja, teženje po bivanju) je zanj vedno potrjevanje jaza v človeku in v tem smislu potrjevanje ontološkega egoizma. Zato ni izvor vseh pravic in vsega smisla (Levinas, 1989, 4).

Smrt in prihodnost

Človekov odnos s smrtjo kot drugostjo je zanj edinstven odnos s prihodnostjo. Kajti smrt je zaznamovana z večno prihodnostjo, ki ni odvisna od človekovega bega pred njo, temveč od dejstva, da je smrt *nedoumljiva*, da zaznamuje konec subjektovega junaštva. "*Zdaj*" je dejstvo, da sem gospodar, gospodar možnega. Smrt ni nikoli *zdaj*. Ko je smrt tu, mene ni več tu, ne zato, ker nisem nič, temveč zato, ker je ne morem zapopasti (prim Levinas, 1989, 4). V odnosu do smrti človekova močatost odpove, kajti znajde se v popolni trpnosti. Kajti v joku in ihtenju, ko trpljenje doseže svojo čistost, se skrajna odgovornost nase-vzetja spreobrne v skrajno neodgovornost, v otroštvo. "To je ihtenje in ravno preko tega se naznanja smrt. Umreti pomeni vrniti se v to stanje neodgovornosti, biti otroški drget ihtenja." (Levinas, 1989, 116.)

Presenetljivi sklep

Na koncu naredi Levinas presenetljivi sklep. Smrt človeka ne dela najbolj samega, kot trdi Heidegger, ampak najbolj razbija njegovo samoto. V nemiru in trepetu ga vabi, da se odpre drugosti in (D)drugemu. Kajti le tisti človek, ki je preko trpljenja skrčil svojo samoto in vzpostavil odnos s smrtjo, je zmožen pristnega odnosa z drugim. Človek ima namreč mnogo odnosov. S sočlovekom, s stvarmi, živalmi ... Z gledanjem, dotikanjem in sočustvovanjem je z njimi. A naj je še v tolikšnih odnosih, v obstajanju je človek osamljen. V obstoju ga nihče ne more zamenjati. Samota torej ni stvar neke Robinzonove osamitve na otoku, ampak je v samem dejstvu, da obstoječe stvari obstajajo, je nerazdružljiva enota med obstoječim in njegovim

obstajanjem. Torej ni oropanost predhodno danega odnosa z bližnjim. Smrt je torej postaja, ki človeka vodi k drugemu.

Sklep

Je človek *pastir biti* ali *varuh brata*? Je ob smrti najbolj močan ali najbolj nemočen? Heideggerjev pristop daje smrti središčno vlogo v človekovem življenju. Ko človek, ki je ena sama skrb zase, skuša smrti prevzeti nase kot najodličnejšo možnost, ko se z njo sooči na štiri oči, se najde v svoji celovitosti. Ko se doživi kot končno bitje, vso zapisano smrti, se najbolj najde v svoji koži. Skratka, ko se človek razume kot *biti-za-smrt*, je najbolj avtentičen, je najbolj pristen. Sebe razumeva iz smrti. Toda s tem je smrt premagana, odvzeta ji je škandaloznost in vznemirljivost. Tako lahko človek mirne je spi na postelji svoje *biti*.

Tu se mi odpira nekaj temeljnih vprašanj; ali res lahko človek v smrti išče svetlobo za svoje vsakdanje življenje? A se res lahko šele tedaj, ko se zave, da je ves zapisan smrt, veseli življenja? Naj *nič* osvetluje njegovo *biti*? Naj res smrt daje smisel njegovemu življenju? Ga naj smrt sprošča v vseh možnostih? Ni to neka hladna avtentičnost človeka?

Levinasov pristop k smrti naznanja dvoumen smisel, vsekakor pa smisel, ki preseneča. Človek se pred lastno smrtjo in pred smrtjo drugega znajde v največji trpnosti in nemoči, saj mu ostane le trepet in bojazen. A v tem se po rešitev obrne k drugemu, in iz obličja v obličje ve, da ni sam. Tako se v trepetu in nemoči pred smrtjo naznanja njen novi smisel. Naznanja se druga dimenzija smisla, ko smrt ni več mišljena v alternativi biti / ne-biti, temveč v priznanju, da sem ves zapisan (D)drugemu.

Levinasova misel me je večkrat pripeljala do presenetljivih, celo paradoksalnih zaključkov oz. stranpoti, še posebej pri vprašanju smrti. Kar je konec koncev razumljivo, saj

je vsa judovsko-krščanska misel paradoks za miselnost sodobnega sveta in človeka.

Heidegger in Levinas. Isti učitelj, a tako različni poti. Obe zalo privlačni, prepričljivi in podkrepljeni s fenomeni iz vsakdanjega življenja. Zato se mi postavlja vprašanje, kateri fenomen smrti je izvirnejši? Vzetje smrti nase in pogum za tesnobo pred najodličnejšo možnostjo ali priznanje popolne nemoči pred skrivnostjo smrti in izročitev drugemu v trepetu zanj? Če sem pošten, sta mi oba fenomena blizu in verjetno vsakemu človeku. Verjetno se nobenemu človeku resničnost smrti ne kaže zgolj po enem, temveč po več fenomenih. Vprašanje je samo, kdaj kateri nastopi, oziroma kateri je izvirnejši. Heideggerjevo samozavestno stališče in drža moči sta človeku verjetno bližji takrat, ko je realnost njegove lastne smrti še oddaljena, ko se z njo še ni srečal na štiri oči. Takrat je človek še močan in še prevzema nase svojo usodo in zanj odgovarja. Takrat je še močan, da zdrži možnost svoje končnosti in še udobno spi na "postelji svoje biti". Ko pa začuti, da mu smrt neposredno diha za ovratnik, mora človek verjetno priznati, da je nemočen, da je pred njo praznih rok. Priznati mora, da rešitev ne prihaja iz njegove močatosti, ampak od nekoga (D)drugega. Zato sta si njuni stališči, Heideggerjevo ontološko in Levinasovo etično, prej dopolnjujoči kot izključujoči. Tudi sam Levinas ne trdi, da ontologija ne bi bila možna. Ravno obratno, postavlja zahtevo po njenem obstoju, vendar takoj dodaja, da le kot nadaljevanje etike. Od tod ne zahteva več hamletovsko vprašanja biti ali ne biti, marveč ali smem biti. Kako se človek lahko opraviči pred trpljenjem drugega, pred smrtjo drugega. Kakšno pravico imam biti pred smrtjo drugega? Kateri fenomen je izvirnejši? Sem *biti-za-smrt* ali *biti-za-drugega*? Sem najprej zapisan

končnosti, minljivosti in samoti? In lahko šele iz njih zvem, kdo avtentično sem? Ali pa sem najprej zapisan od (D)drugega in za (D)drugega? In sem najbolj avtentičen, ko pred lastno in smrtjo drugega poklekнем in priznam nemoč ter se predam trepetu in nemiru pred skrivnostno resničnostjo?

Naj sta fenomena še tako različna, se med seboj bolj dopolnjujeta kot izključujeta. Kateri pa se udomači v človekovem življenju, je verjetno bolj "zadeva" predfilozofskega izkustva in milosti vere.

Viri

- Heidegger M., *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.
Heidegger M., *Kaj je metafizika?*, v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.
Levinas E., *Etika in neskončno*, Čas in drugi, Družina, Ljubljana 1998.
Levinas E., *Smrt in čas*, Nova revija, Ljubljana 1996.
Levinas E., *Bog in filozofija*, v: *Bogoslovni vestnik* 47 (1987) 4, 331-351.
Levinas E., *Podpis, lastnoročno*, v: *Nova revija* 153/154 (1995), 129-133.
Levinas E., *Poklic človeškosti*, v: 2000 46/47 (1989), 1-6.

Literatura

- Chalier C., *Odgovornost in izvoljenost*, v: 2000 78/79 (1994), 74-86.
Husserl E., *Kartezijske meditacije*, Ljubljana 1975.
Klun B., *Skrb, smrt in vest*, v: *Phainomena* 29-30 (1999), Nova revija, Ljubljana 1999, 183-201.
Klun B., *Levinasov pojem etike*, v: *Časopis za kritiko znanosti* 30 (2002), 331-343.
Klun B., *Levinas med judovstvom in fenomenologijo*, v: *Nova revija* 153/154 (1995), 143-151.
Korbar A., *Svetopisemski pojmi pri Emmanuelu Levinasu*, diplomska naloga, Teološka fakulteta, Ljubljana 2001.
Petkovšek R., *In skrb je človek postala*, v: *Tretji dan* 10/11 (1997), 81-90.
Stres A., *Zgodovina novoveške filozofije*, Družina, Ljubljana 1998.