
EDGAR MOREN

SMRT I „KULTURA“

Krajem XVIII veka snažno se ispoljila jedna nova misao koja će na nov način osvetliti problem smrti.

Tehnika, nauke, filozofije, smrt

Napredak koji je tehnika postigla u ovladavanju stvarnim svetom doveo je do toga da se na svim planovima razviju naučni, eksperimentalni i racionalni načini mišljenja. Posle Bekona i Dekarta u filozofiji se odigrala velika promena: ona se opet okrenula razmišljanju o onome što se nalazi izvan područja koje nauka ispituje — onako kao što je to učinila helenska filozofska misao u vreme kada se radala — ali se pri tom držala nauke koja više nije bila opterećena magijom i ezoteričnošću. Ona je nastojala da uskladi svoje razmišljanje s činjenicama koje su otkrile teorijske i primenjene nauke kao što su geometrija, fizika, itd., a neprestani razvoj nauke pokretao je to razmišljanje i dovodio do njegovog preobražavanja.

Ta filozofija snažno se razvila u Engleskoj, Francuskoj i Holandiji. Usled sve većeg uključivanja u nju metoda prirodnih nauka, a isto tako i zbog postepenog izdvajanja iz nje nauka o čoveku, zavladaće filozofska „klima“ u kojoj će razvijanje kritičke strogosti, praćeno neumoljivim odbacivanjem čuda i svega što je natprirodno, dovesti do toga da religiozni stavovi izadu na rdav glas; i obratno, zahvaljujući potiskivanju misli o smrti (ostvarenom kroz uklapanje u univerzalno), moderna filozofija postala je sposobna da razmišlja o svetu.

To potiskivanje, koje je u XVIII veku odnelo pobeđu nad suprotnom težnjom, može se objasniti ne samo živom filozofskom i naučnom delatnošću i neprestanim uspesima koje je nauka postizala u svojim nastojanjima da ovlada stvarnim svetom, nego i okolnošću da se ta delatnost uklapala u jednu, na širem planu vođenu borbu za napredak i širenje prosvetlosti, u jedan život ispunjen vatrenim zanosom

*) E. Morin, *L'homme et la mort*, ed. Seuil, Paris, 1976.

i borbom. To filozofsko nastojanje izviralo je iz građanske klase, koja je u to doba neprestano poboljšavala svoj društveni položaj, i u njoj je stalno nalazilo nove podsticaje. Intelektualna snaga filozofâ, radost kojom ih je ispunjavalo znanje i borba za slobodu nisu ostavljali mesta za brižna filozofska razmišljanja o smrti. Uništiti mitove o smrti značilo je uništiti u isti mah i „bestidnicu” (Crkvu), sveštenike i despote.

Kao posledica otpora ovom nastojanju javila se, razume se, antiracionalistička, prema nauci neprijateljski nastrojena struja u kojoj se ideologija reakcije ovaplotila i u koju su užasavanje od smrti i želja za besmrtnošću bili na složen način uklopljeni. Dovoljno je da pomislimo na Paskala, pripadnika građanske klase, naučnika i vernika, pa da shvatimo da problem smrti nije bio samo nekakva igračka kojom se baratalo izvan središta klasne borbe, nego da je on bio i nešto što je izazivalo rascepe u novoj individualnosti. U toj skrivenoj borbi, smrt je neosetno izbijala na površinu tokom čitavog XVII stoleća, a zatim je iznenada odjeknuo Volterov podrugljivi smeh.

Ljudski svet

S druge strane, razvoj tehnike, privrede i društva doveo je u XVIII veku mislioce i filozofe do dva bitna saznanja.

Prvo saznanje sastojalo se u otkrivanju jaza koji je tokom vremena nastao između ljudskog sveta i sveta prirode. Na toj velikoj prekretnici, kada će kapitalistički proizvodni postupci i veliki pronalasci ubrzo dovesti do pojave mašinizacije, kada je individualistički nastrojena građanska klasa, koja je zahtevala ukidanje svega što je sputavalo privredni život, počela da vidi u volji same jedinke osnovu države i da je proglašava za ono što je univerzalno u oblasti privrednog, društvenog i političkog života, društvo se ukazalo u svojoj osobenoj realnosti kao celina kojom upravljaju zakoni što ih je ono samo stvorilo (to mišljenje zastupali su Monteskje i Viko), i koja tvori svet za sebe (kao što je to Ruso smatrao).

U toj eposi čovek je u većoj ili manjoj meri jasno osećao da se otudio od prirode, i u isti mah bio je prožet željom da joj se vrati. Otuda su proizašli suprotni stavovi u vezi s tim pojmom prirode. Jedinka otkriva prirodnu istinu u najdubljem jezgru svog bića i tada je obuzima želja da sruši ustanovljeni društveni poredak kako bi ga zamenila poretkom koji ne iznevtrava prirodu. Ali ona u isti mah uvida da povratak u prirodno stanje nije mogućan jer su, razvijajući se, nauka i umetnosti uništile prirodne istine i vrline. Otuda je poteklo ogorčenje

Žan-Žak Rusoa, „filozofa“ za koga bi se reklo da protivreči prosvetiteljskoj filozofiji. Otuda su proizašla i oprečna reagovanja ovaploćena u optimističkoj veri u „prirodni“ napredak, s jedne strane, i, s druge strane, u romantičarskoj nostalgiji za prošlošću u kojoj je čovek bio blizak prirodi (obe ove teme ponekad su istovremeno prisutne u delima istih pisaca). Veoma produbljujući saznanje o toj protivrečnosti, Kant će svojim „kriticizmom“ registrovati i potvrditi raskid do koga je došlo između *ljudskog i prirodnog*, i otkriti da je on još dublji nego što se smatralo.

Drugo saznanje sastojalo se u tome što je zahvaljujući Viku i Kondorseu, XVIII vek otkrio neprestano kretanje u istoriji, dok je zahvaljujući Monteskejueu otkrio da se čovečanstvo stalno kreće napred i da se društva preobražavaju i umiru. Ljudski svet neprekidno *postaje*. Francuska revolucija je aktualizovala to kretanje. Galilej je otkrio ljudima da se zemlja okreće; godina 1789. otkrila im je da se ona kreće, da se *kreće* okrećući se — a upravo to predstavlja revoluciju. Ima nečeg novog pod suncem. U svojoj svakodnevnoj šetnji, koja je bila isto toliko pravilna koliko i kretanja zvezda, Kant je pravio zaokret na kenigsberškom nasipu. Ali Hegel je taj koji će konačno učvrstiti saznanje o neprestanom uzlaznom razvoju ljudskog sveta.

*Kant. Razdvajanje. Na kulturi zasnovani
postulat*

Pre Kanta klasične filozofije su polazile od postavke da zahvaljujući ispravnom rasuđivanju — ili zahvaljujući emocijom prožetom očiglednosti do koje intuicija dovodi — čovek može da otkrije istinu, to jest samu strukturu stvarnosti. Prema tome, one su polazile od postavke da između ljudskog i prirodnog postoji sklad, i da i jedno i drugo počivaju na istorodnom tlu. Tu postavku o njihovom skladu i istorodnosti srušio je Kant u svojoj *Kritici čistog uma* (*Kritik der reinen Vernunft*) pokazavši da ljudska misao ne odražava strukture stvarnosti. Naša predstava o svetu odražava strukture našeg „Ja“, tog ishodišnog realiteta koji uobličava iskustvo, ali ona sama prethodi svakom iskustvu; to „Ja“ čini je inteligibilnom pomoću kategorija razuma, ali ono je tvorac te inteligibilnosti. Onakav kakvog ga čovek opaža, svet je obezvređen, sveden na „pojavu“.

Kant je svojim učenjem doista izvršio u filozofiji preokret ravan onome koji je Kopernik izvršio u astronomiji, pošto je od tada sve počelo da se okreće oko struktura ljudske individualnosti. Onakav kakvog ga osećamo, predstavljamo i zamišljamo, svet je, po Kantu, proizvod čovekovih saznajnih moći.

S druge strane, Kant je prvi jasno formulisao norme na kulturi zasnovanog morala, koji zahteva da u svakoj svesti čovek vidi cilj, i da ona to odista i bude. Po Kantovom mišljenju taj moral naposljetku ponovo uspostavlja dodir s istinom po sebi. Ako se „stvari po sebi” nalaze izvan carstva čistog uma i osećanja, sa čovekom ih povezuju praktični um, etika. Drugim rečima, kultura, odnosno moral u kome je individualnost priznata kao cilj predstavlja bezuslovnu vrednost. Prema tome, Kant je svojim učenjem uzdigao individualnost na najviši stupanj u isti mah u ravni čistog uma i u ravni praktičnog uma. To uzdizanje individualnosti na najviši stupanj predstavlja u izvesnom smislu krunu prosvetiteljske filozofije.

Da bi se ostvarila vladavina ciljeva koju etika zahteva, Kant je izrazio u obliku postulata svoje ubeđenje o „pravu, pa čak i neophodnosti da se prihvati kao tačna pretpostavka o postojanju nekog života posle smrti”. Opovrgnuta u ravni čistog uma, pretpostavka o besmrtnosti postaje *postulat praktičnog uma*.

Tako se prvi put u istoriji ljudske misli dogodilo da jedan filozof ne tvrdi da besmrtnost postoji, nego tu besmrtnost zahteva, postulira, to jest jasno tvrdi da ona predstavlja antropološku potrebu. U izvesnom smislu može se reći da se s praktičnim umom krišom vraća besmrtnost duše koju je kritika čistog uma bila odagnala.

Ali upadljivo je da, polazeći od praktične nužnosti, to jest od etike — i, razume se, na potpuno drugačiji način — Kant u svojoj antropologiji i sâm dolazi do zahteva za besmrtnošću koji je još u preistorijsko doba izražavao „dvojniki”. Viđen iz te perspektive, dvojniki nam se ukazuju kao drevni predak „čistog Ja”. Ne obazirući se na duboku učiteljevu pouku, filozofi koji su posle Kanta nastavili da neguju idealističku tradiciju pokušaću da ponovo udahnu život tom „čistom Ja”, ali će oživeti samo jednu pojmovnu utvaru, lišenu mirisa, ukusa i osećanja. Takav idealizam potpuno prenebregava ili prezire ne samo ljudsko telo, nego i praktičnu, tehničku, društvenu i građansku delatnost, a da nje nije bilo on se nikada ne bi ni mogao javiti. On potpuno prenebregava ljudsko telo zato što očajnički nastoji da odstrani smrt i vreme iz transcendentnog subjekta. „Pošto su vreme i prostor kategorije, ni moje rođenje, ni moja smrt nemaju nikakav smisao⁴⁾.” Ukoliko se ljudski svet bude sve više menjao, utoliko će se i ta idealistička filozofija sve više okamenjivati u jednoj fanatičnoj nepokretnosti.

⁴⁾ G. Siméon, „La naissance et la mort”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1920, p. 495, 515.

Hegelovo viđenje smrti

Dok Kant smatra da je spoljašnj svet, onakav kako je čulima doživljen i predstavljen, čovekova tvorevina, viđen iz Hegelove perspektive, taj svet *stvoren je za čoveka*.

Hegel je smatrao da će se priroda uklopiti u *istoriju*. Napredovanje čovečanstva osmisliće postojanje u svemiru. U okviru tog napredovanja smrt će dobiti veličanstveno značenje: ona više neće biti ono „ništa” o kome su govorili antički filozofi, nego će se u njoj videti nešto što ima racionalnu, biološku, društvenu i duhovnu funkciju. U eposi u kojoj je, zahvaljujući razvoju bioloških nauka, otkriveno da biološka smrt jedinke predstavlja zakon života vrsta, dok je, s druge strane, razvoj humanističkih nauka omogućio da se na iščezavanje društava, društvenih poredaka i ustanova gleda kao na etape u procesu razvoja civilizacije, smrt će biti uklopljena u jednu filozofiju prirode i ljudskog roda. Smrt je postala ono bez čega postojanje sveta i čovečanstva ne bi bilo moguće.

Iako je Hegel veoma retko upotrebljavao reč „smrt”, iako nikada nije „meditirao” o smrti, Aleksandr Kožev²⁾ jasno je pokazao da smrt ima izuzetnu važnost u njegovoj filozofiji. Kožev ide čak toliko daleko da tvrdi kako „prihvatanje bez ikakvih ograda činjenice smrti, ili ljudske konačnosti koja je samo sebe svesna, predstavlja najdublji izvor svekolike Hegelove misli”. Po našem mišljenju, formulacija „prihvatanje bez ikakvih ograda činjenice smrti” mogla bi se isto tako primeniti i na Hajdegerovo egzistencijalističko učenje, a još bolje bi bilo reći da je tu u pitanju „dijalektičko opravdavanje bez ikakvih ograda nužnosti smrti”. U Hegelovoj filozofiji koja je činjenice „varila”, asimilovala zato da bi ih pretvorila u dijalektičke momente, smrt je brzo prestala da bude „činjenica”.

To ne znači da u toj filozofiji um ukida smrt. Dok je u epikurejskoj filozofiji razum potpuno razarao smrt, i dok su filozofi-enciklopedisti, gledajući na nju kao na nešto što je u skladu sa zakonima prirode, nudili viđenje smrti koje je još više umirivalo od viđenja što ga nude one religije koje propovedaju spasenje posle smrti (jer ta smrt nosi u sebi opasnost od večnog prokletstva), Hegel priznaje realnost smrti. Dijalektički um, odnosno *Vernunft* nasuprot *Verstandu*, sagledava smrt kao nešto stvarno, nešto što se zbiva, što preobražava, igra određenu ulogu u životnom procesu, što je „strašno” i što „para srce”. „Smrt”, kao što će to Foerbah reći (i mada se te protiv religije uperene rečenice mogu okrenuti protiv njegove vlastite filozofije, a ponekad i protiv filozofije samog Hegela),

²⁾ *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard.

„nije šala; priroda ne tera šegu; ona odista nosi barjak stvarne smrti”. „Priroda i život nisu komedija, nego tragična, ogromna drama bez intermeća³⁾.”

Za razliku od onih filozofskih shvatanja koja izbegavaju da se suoče s realnošću smrti bilo tako što je prosto-naprосто poriču, bilo na taj način što sebi obezbeđuju neki izlaz koji vodi nekoj maloj ili velikoj besmrtnosti, Hegelova filozofija uvodi uzbudljivo suočavanje sa smrću.

Ali Hegel neprestano ispoljava težnju da jaše na smrti ne dopuštajući da ga ona i u jednom jedinom trenutku izbací iz sedla. „Duhovni život nije život koji užasava pred smrću i koji uspeva da se u potpunosti sačuva od tog pustošenja, nego onaj život što podnosi smrt i održava se u njoj⁴⁾.” Zbog te njegove težnje da zadrži misao u materinskim vodama smrti, ali ne prepuštajući pri tom ni pedalj terena iracionalnom, Hegelovo učenje predstavlja čudesni spoj tragičnog i racionalnog, antičke odlučnosti da se smrti gleda u oči i verskog shvatanja smrti u kome sija crno sunce umiranja. Toj sintezi daje pečat pomamno nastojanje nemačkog filozofa da uklopi smrt u ono što se umom može pojmiti, da je shvati kao funkciju, potrebu, nužnost.

Hegel izjednačava smrt s negacijom, to jest s onim što je možda najstvarnije u njegovoj filozofiji. Negacija je sami pokretač postajanja i u isti mah predstavlja sami način kretanja duha napred, izraz njegove slobode i istine koju on u sebi nosi. Duh („koji je duh samo onda kada se suočava s negativnim i kada ostaje u njemu”) uvek teži da negira pojedinačnost, konačnost, u kojoj mora da se otuđi zato da bi se ostvario, i iz koje treba da se iščupa da bi se u još većoj meri ostvario. Svaka konačnost zahteva da bude negirana, dok svaka pojedinačnost zahteva da se pretvori u opštost, i u tome se sastoji dijalektičko kretanje, to jest kretanje stvarnosti.

Smrt uvek predstavlja poraz nečeg pojedinačnog, a pobedu nečeg opšteg. Hegel je dobro uočio zakon životinjskih vrsta u kojima generička opštost slavi pobedu nad jedinkom. Ali umesto da, kao Šopenhauer, s gorkom ironijom govori o kukavnom položaju u kome vrsta drži jedinku, on čitavom svojom dijalektikom odobrava tu neophodnu smrt: „Kod životinje njenu osnovnu bolest i ključ njene smrti predstavlja nesaglasnost između nje same i onog što je opšte”. Ovdje opet srećemo onu staru misao, koju

³⁾ Feuerbach, *Essence de la religion*.

⁴⁾ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.

su zastupali stoičari i sâm Spinoza, o neophodnosti smrti pojedinačnog bića da bi se zadovoljilo ono što je opšte. „Kako”, govorio je Epiktet, „znači li to da više neću postojati? — Ne i dalje ćeš postojati, ali u obliku nečeg što je potrebno svemiru”. Antička mudrost nikada nije umela da objasni tu potrebu. Hinduistička mudrost i na Spinozinom učenju zasnovane mudrosti proglasile su tu potrebu za opštu potrebu svemirske univerzalnosti, za potrebu da se uopšte negira pojedinačnost smrtnih bića. Ali taj zakon, koji nije bio izražen ni u kakvom određenom obliku, puštao je da mu kroz ogromna okca na njegovoj mreži iskliznu svekolika istorija, kultura, postajanje, ljubav, prijateljstvo, sve ono konkretno iz žive stvarnosti, a povrh toga je i jednom „zvrčkom” odstranjivao problem ljudske individualnosti, bez koje ono opšte nikada ne bi moglo postati predmet mišljenja, ni želja, niti bi se moglo težiti njegovom ostvarivanju.

U odnosu na jedinku kao biološko biće, ono opšte nije, po Hegelu, neodređeni svemir, nego nadmoćniji oblik onog što živi, to jest vrsta. U svojim *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* Marks je jasno izrazio tu Hegelovu ideju: „Smrt se ukazuje kao okrutna potreba vrste nad jedinkom i reklo bi se da protivreči jedinstvu vrste; ali jedinka je samo determinisano generičko biće i kao takva je smrtna”. Hegel je uočio bitnu vezu između odnosa polova i zakona vrste i smrti: pošto se reprodukovala u drugom biću, jedinka umire (*Enciklopedija filozofskih nauka (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss)*). Ona je u isti mah sebe „negirala” i „prevazišla”. Prevazilaženje u smeru koji vodi onom što je opšte, jedinka ne ostvaruje samo umirući, nego i izazivajući smrt druge jedinke, to jest *ubijanjem*. Životinja koja proždire životinju što pripada nekoj drugoj vrsti (ili jedinka koja ubija drugu jedinku iz svoje vlastite vrste) želi da zasnuje svoju univerzalnost time što preuzima na sebe ulogu roda. Prema tome, u biološkoj smrti — bila ona prirodna ili nasilna — uvek se ispoljava dijalektika pojedinačnog i opšteg.

Ta dijalektika je glavni pokretač postajanja. Zimel je veoma dobro zapazio u svom delu *Pogled na život (Lebensanschauung)* da se „skrivni smisao Hegelove formulacije po kojoj svaka stvar povlači za sobom svoju suprotnost i potom, spajajući se s njom, proizvodi višu sintezu u kojoj ona, doduše, biva ukinuta, ali istovremeno stiče svoje pravo biće, možda nigde snažnije ne ispoljava nego u odnosu između života i smrti. Život sâm po sebi zahteva smrt kao vlastitu suprotnost, kao ono drugo zahvaljujući čijem pridruživanju on stiče svoje biće”.

Smrt uvek predstavlja prevazilaženje, nosioca potvrđivanja višeg reda: "Iznad te smrti prirode, iznad tog beživotnog omotača, uzdiže se jedna lepša priroda..." Hegel se divio mitu o feniksu koji se rađa iz svog pepela. Tu predstavu o smrti kao ponovnom rađanju on je smatrao najuzvišenijim otkrićem istočnjačke misli, jer nije znao da je ona, zajedno s predstavom o dvojnuku, izraz najstarijeg ljudskog poimanja smrti, i da je on prvi filozof koji iz te osnovne antropološke teme izvlači sve što ona može da pruži, zahvaljujući svom sadržinskom bogatstvu i svom značaju.

Istočnjačka misao se, u stvari, samo vrtela u krugu u ciklusu koji su tvorili smrt i ponovno rođenje. Čak i evolucionistički materijalist Ču-Hi, najveći svetovni filozof koji se ikada javio u Aziji (živeo je u XII veku, a ponikao u dinastiji Song), morao je naposljetku sâm da se zadovolji postavkom o neprestanom ponovnom vraćanju svemira na početak svakih sto hiljada godina. Izraz „novi život“ Hegel je pak upotrebljavao u značenju *viši* život. Svaka nova pobjeda univerzalnosti predstavlja korak napred u kretanju Duha. Napredovanje Duha proteže se do u beskraj... sve dok se on u potpunosti ne ostvari.

Prema tome, smrt je kvasac života koji se kreće, a to je odlučniji i srčaniji, junačniji i pobedonosniji život. „Kratkog je veka i potpuno iščezava ne samo ono što je konačno, nego, s druge strane, ni iščezavanje i ništavilo ne predstavljaju kraj svega, nego sami od sebe iščezavaju“. To iščezavanje nije plod prikrivanja smrti od strane razuma, nego predstavlja sastavni deo jednog konkretnog procesa: Smrt, Konačnost, Determinacija i Negativitet čvrsto su spojeni u racionalnoj filozofiji postajanja, u kome potvrđivanje i razaranje pojedinačnog neprestano zasnivaju jednu univerzalnost koja se ostvaruje u samom kretanju. Tako se metafizička nužnost (nužnost negacije) i biološka nužnost (postojanje roda koji prevazilazi jedinku) združuju da bi opravdale smrt. Da li one opravdavaju i ljudsku smrt? Izgleda da je opravdavaju. Odisti, izgleda da Hegel u čovečanstvu vidi jedan rod, rod čija je vrednost još veća zato što na njemu počiva postajanje Duha, te prethodnice *Weltgeista*. Ona prema osnovnoj zamisli jednog veličanstvenog filozofskog romana u nastavcima, kreće ka cilju koji predstavlja njegovo apsolutno ostvarivanje. Tako Hegel ide čak toliko daleko da se raduje ratovima koji budeći smrt bude univerzalnost sklonu da zamre. Ali njegovo viđenje smrti bilo bi veoma skućeno kada bi metafizička i biološka opravdanja koja on za nju nalazi automatski važila i za ljudsku smrt, kada se on zadovoljavao time da u njima prirodni zakon vrste pristo-naprsto protegne na čoveka, kome je svojstveno upravo to da ustaje protiv smrti i da se oslo-

bađa vrste — i to utoliko pre što je na metafizičkom planu Hegelovo izjednačavanje smrti s negacijom samo donekle ispravno: svaka smrt jeste, doduše negacija ali svaka negacija ne znači smrt. Stoga bi u filozofskom razmišljanju mogao biti zadržan stav o neophodnosti negacije a da zbog toga smrt ne postane neophodna. Ako gusenica, da se poslužimo Hegelovim rečima, negira sebe da bi se pretvorila u leptira, ona ne umire zbog toga, te bi istinska dijalektika ljudske individualnosti podrazumevala takvu negaciju, to jest u neku ruku pravu smrt posle koje dolazi ponovno rođenje, a ne potpuno uništenje jednog konkretnog individualnog bogatstva koje koristi samo jednoj apstraktno zamišljenoj vrsti. Jer, nesklad između jedinke i vrste predstavlja antropološku istinu. A uostalom, kakvu korist vrsta ima od smrti jednog čoveka? Koje je to lepše rođenje bilo plod Hegelove ili Kantove smrti? Prema tome, onda kada Hegel čvrsto vezuje smrt za univerzalnost biološkog i duhovnog života, on samo nastoji da je ukine, kao što su to pre njega pokušavali da učine razni filozofi. Zbog toga se njegov sistem lako može oboriti: svaka individualna svest misli, ispunjena žestokim negodovanjem, da bi „postajanje” sasvim lepo moglo da teče dalje i bez njene smrti.

Smrt se uvek lako može opravdati kada se polazi od vrste. O tom pitanju Fojerbah je permanentno izneo svoj stav odbacujući svaku opreznost.

Po njegovom mišljenju smrt je, razume se, izraz sklada koji postoji u svemiru: „Mislilac odnosni pobeđu nad smrću tako što je shvata kao slobodan i moralan čin, kao čin koji je slobodan u tom smislu što je u skladu s plimom i osekom univerzalnog života⁵⁾.” Smrt je čak ono što je *najživotnije* u životu. „Smrt prestano umire zbog toga što sama sebe negira, pa time postaje najnepobitnija potvrda apsolutne realnosti života⁶⁾.” Vidimo koliko se lako u Fojerbahovom razmišljanju javlja tema smrti kao ponovnog rođenja, koja se nadovezuje na temu dvojnika, na teme epikurejskog i stoičkog razmišljanja o smrti, pa čak i na neku vrstu Nirvane.

Ali iza tog neobičnog sinkretizma ukazuje se kod Fojerbaha jedno shvatanje koje, iako mu nedostaje dijalektičnost, ipak i samo doseže do onog nadahnuća koje je ispunjavalo mladog Hegela, daje tom nadahnuću još šire razmere i uzdiže ga u jednom viđenju sveopšte ljubavi.

⁵⁾ Feuerbach, *Mort et Immortalité*.

⁶⁾ Id., *ibid.*

Smrt postoji pre svega zato da bi obezbedila vladavinu ljudske ljubavi. „Smrt koja se stvarno doživljava neophodna je“, kao što Vilmen (op. cit., p. 258) odlično kaže, „zato da bi ljubav postala svesna sebe same. Ljubav negira samoživost, ali je uz to potrebno i da smrt to negiranje učini očiglednim“. Naša smrt je poslednji čin naše ljubavi“, uzvikuje Fojerbah⁷⁾.

Stoga Fojerbah kliče u slavu smrti: „Obožavajte smrt, gordi smrtnici, ponizite se najpre pred njom, neka vam žmarci što ih izaziva užasni strah pred njom prodru do srži u kostima, ubijte tako svoju samoživost: kasnije (?)⁸⁾ ćete osetiti kako vam se u dušama pali sveti plamen pomirenja i kako ih obasjava sveta svetlost znanja i ljubavi.“

Prema tome, suprotstavljajući se hrišćanskom shvatanju smrti, Fojerbah tvrdi da ona „nije posledica oskudice i siromaštva, nego plod punoće i zasićenosti“. Kao neprestano prinošenje jedinki na žrtvu rodu, ona je znak ljudskog bogatstva.

Od koje li su to neobične punoće, od koje to čudne ljubavi i od koje to čudnovate zasićenosti umrle milijarde ljudskih bića koje su istrunule pod zemljom? Čim dignemo pogled s knjiške smrti da bismo netremice gledali u oči stvarnoj smrti, Fojerbahova euforija sama od sebe potpuno iščezava.

Stavljanje na kocku vlastitog života

Da li je malo trebalo pa da mladi Hegel krene u tom smeru? Nije baš tako bilo: on je, istina, pokušao da opravda *ljudsku* smrt polazeći od dijalektike ljubavi, ali ne od one bezgranične ljubavi o kojoj Fojerbah govori, nego od ljubavi među ljubavnicima, koja povlači za sobom „prevazilaženje“ u detetu, to jest smrt. Tu nije u pitanju samo dijalektika obnavljanja vrste, koja je zajednička svim bićima sposobnim za polno razmnožavanje: „U braku postojeći rod nije ovaploćen u detetu (onako kao što se u životinjskom carstvu, u odnosu među mužjakom i ženkom, on ovaploćava u njihovom mladunčetu), nego u njegovim roditeljima“. Roditelji-ljubavnici ostvaruju sintezu svoje ljubavi u detetu, i u njemu vaspitavanjem obezbeđuju produžavanje života svoje svesti. Samim tim što sebe pobeđnički prevazilaze, oni sebe osuđuju na smrt...

Ali, Hegel je, po svemu sudeći, kasnije ostavio po strani tu sladunjavu, mehaničku dijalektiku,

⁷⁾ U zborniku Fojerbahovih članaka: *Qu'est-ce que la religion?* koje je Everbek 1850. godine preveo na francuski.

⁸⁾ Ovaj znak pitanja nije Fojerbahov, nego naš.

koja je, uostalom, i toliko malo računa vodila o stvarnosti, o osobinama koje dete nasleđuje od roditelja, o besplodnosti, o celibatu, itd. Dete će u Hegelovim očima prestati da opravdava ljudsku smrt, ill će je opravdavati u drugom planu, povrh ostalog. Izgleda čak da se, zalažeći u godine, Hegel sve neumoljivije vraćao metafizičkoj dijalektici smrti, podređujući sve više jedinku onom univerzalnom koje je oličeno ne u smrti, nego u *državi*...

Ipak, i pored toga ostaje nepobitno da je u svojoj *Fenomenologiji duha*, tom secištu romantizma i prosvetiteljske filozofije iz njegove mladosti, s jedne strane, i idealističke sistematizacije iz njegove starosti, s druge strane, Hegel izložio u opštim crtama istinski genijalno i po našem mišljenju neoborivo opravdanje jedne vrste smrti kao nečega što samoj individualnoj svesti izgleda nužno, ali ne u odnosu na „rod” ili državu, nego u njenim vlastitim očima i sa staništa njenog vlastitog nastojanja da dosegne do univerzalnosti.

Tu je u pitanju bezuslovna nužnost (ili barem bezuslovna neizbežnost) stavljanja života na kocku.

U sukobu svesti (o kome se toliko govorilo) što se, kao što je poznato, završava uspostavljanjem odnosa u kome jedna strana postaje gospodar, a druga rob, Hegel opisuje onaj presudni istorijski trenutak kada svaka samosvest koja želi da iznudi od druge svesti da je „prizna”, treba da stavi život na kocku u borbi što je protiv nje započinje. Svaka od te dve svesti može da potvrdi svoju univerzalnost samo ako svest onog drugog čoveka prizna u njoj svest koja u sebi nosi univerzalnost. „Prema tome, ponašanje obeju tih samosvesti tako je određeno da one borbom na život i smrt dokazuju sebe sebi samima i jedna drugoj^{*)}.” Svaka od njih dokazuje sebe sebi samoj kao totalitet (to jest kao individualnost) samo istrajavajući u svom stavu sve do smrti. Svaka od njih može doznati da li je ona druga totalitet (odnosno individualnost) samo ako je nagna da u toj borbi ide sve do smrti.”

Prema tome, bez stavljanja života na kocku individualna svest ne bi u izvesnom smislu mogla da se *prekali*, to jest da *da dokaza o svojoj vrednosti*.

Možemo dakle reći da, s obzirom na smrtnu opasnost koje sa sobom nosi svaki život što zahteva da bude proživljen, onaj ko bi pokušao da u najvećoj mogućnoj meri izbegne stavljanje života na kocku, nikada ne bi upoznao život;

^{*)} Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, p. 159.

strah ili osrednjost sprečavaju čoveka da živi. Junak jednog romana Mišela Lerisa kaže: „Pošto sam se bojao smrti, mrzeo sam život” (Aurora). Jung je posle mnogih drugih zapazio da se „one iste osobe koje se u mladosti boje života kasnije boje smrti¹⁰⁾”. Staviti život na kocku znači sudelovati u nečemu, a sudelovati u nečemu znači živeti. Strah od života znači strah od smrti, a strah od smrti znači strah od života. Živeti znači svesno stavljati svoj život na kocku.

Ali tu je u pitanju stavljanje života na kocku, a ne sama smrt. Ovo razlikovanje ima najveću važnosti, ali Aleksandr Kožev ga prenebregava. Hegel je, međutim, jasno ukazao na to da „u tom iskustvu (to jest u borbi dveju svesti na život i smrt) svest o sebi otkriva da joj je život isto toliko neophodan koliko i čista samosvest”. Hegel dodaje da je već samo stavljanje života na kocku dovoljno da omogući ljudskom biću da se ostvari; ono biće koje je stavilo svoj život na kocku i izbeglo smrt može da živi kako dolikuje čoveku¹¹⁾. To je, uostalom, očigledno: stavljanje života na kocku ima smisla samo za onog ko je posle toga ostao živ.

Iz toga proizlazi zaključak da neminovna, slepa, despotska, u vlastitom telu doživljena, obavezna, gola biološka smrt ništa ne može da opravda, jer se „u smrti po sebi ne može otkriti koren smrti za sebe¹²⁾”. Nasuprot tome, jedino je stavljanje života na kocku u stanju da opravda ono od čega se smrt želi opravdati, zato što je jedinka pristala, izabrala ili želela da stavi svoj život na kocku. Podvrgavajući se tom iskušavanju, individualnost iskušava sebe samu i dokazuje se pred sobom dokazujući sebi svoju slobodu.

Zamisao stavljanja života na kocku javila se, po Hegelovom tumačenju, kao dijalektički momenat u onom stadijumu istorije koji je prethodio ustanovljavanju robovlasništva i udario temelje tom sistemu. Ipak, možemo da pokušamo da, kao što je to Kožev učinio, izvučemo svu mogućnu antropološku sadržinu iz čina stavljanja života na kocku, ali mi ćemo pri tom ići drugim putem: nećemo tumačiti Hegela, nego ćemo, ukoliko je to moguće, izvući teoriju stavljanja života na kocku iz onog što njegove analize podrazumevaju.

Svest, o kojoj Hegel govori, zamišlja da se kroz borbu na život i smrt koju vodi ne bi li izdejsvovala da bude priznata može potvrditi samo tako ako uništi ili podjarmi suparničku svest. Prema tome, tu je u pitanju „varvarska” svest,

¹⁰⁾ Jung, *Phénomènes occultes*.

¹¹⁾ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.

¹²⁾ Vuillemain, *op. cit.*

to jest svest koja svoju individualnost (ili svoju univerzalnost) zasniva samo nauštrb ostalih individualnosti (ili univerzalnosti). Varvarska svest potvrđuje se ubistvom, ratom, odmazdom, porobljavanjem¹⁸⁾.

Ponovimo još jednom: varvarstvo nije animalnost, nego odbacivanje kulture ostalih ljudi. Hegel je bio gotovo opčinjen antropološkim značenjem ubistva. Negacija ga je toliko oduševljavala da je gotovo nesvesno „izvalio“ ovu neobičnu rečenicu: „Negativno, to jest sloboda, to jest zločin“. Ali on nije otišao dalje u svom genijalnom naslućivanju.

Ipak, Hegel je otkrio dijalektičku vezu zbog koje koren varvarstva predstavlja koren kulture, i obratno. Doista, prava dijalektika kulture proizlazi iz odnosa između gospodara i roba, a sâm taj odnos, koji je određen stavljanjem života na kocku, to jest ratom (što ne predstavlja голу apstrakciju, pošto rob, kada se pomenuti odnos posmatra u okviru istorije, nije ništa drugo do neprijatelj), stvoriće kulturu. S jedne strane, postavši „sopstvenik“, pa time i „dokon čovek“, gospodar je položio temelj svojoj individualnosti; tako počinje da postoji kultura gospodara: on raspolaže slobodnim vremenom, njemu pripadaju zadovoljstva, umetnička dela, život ispunjen lepotom. Ali, s druge strane, pošto mora da radi, rob postepeno postaje gospodar organske prirode, stručnjak. Sad je on postao sposoban da za sebe zahteva univerzalnost koju gospodar poseduje.

Lakomislenost gospodara koji je izgubio vezu s onim što je konkretno (to jest s radom), i, s druge strane, istrajan rad kojim rob podriva njegovu vlast, pripremaju oslobođenje roba. Pomoću čega će se ostvariti to oslobođenje? Da li pobunom roba, novom revolucionarnom borbom na život i smrt? Ono što Hegel podrazumeva u svojoj analizi odnosa između gospodara i roba, Marks će izričito reći u svojim radovima.

Tako u svom razvoju kultura prolazi kroz stupanj varvarstva ovaploćenog u borbi na život i smrt i u porobljavanju drugog čoveka i stupanj nove borbe na život i smrt, to jest revolucije. Govoreći o varvarstvu zahvaljujući kome se gospodar „prosvećuje“, i o zahtevu koji rob ističe da ta kultura pripadne njemu, Hegel je već ustanovio shemu — istini za volju, ona je pojednostavljena — klasne borbe i značenja koje ona ima sa stanovišta kulture.

Tako se, izašavši iz okvira u kojima je Hegel ostajao, sada suočavamo s problemom stavljanja života na kocku viđenog sa stanovišta „prosve-

¹⁸⁾ Vidi četvrtu glavu, „Ubistvo i stavljanje života na kocku“, u našem Opštem uvodu.

ćene" svesti. Pod izrazom „prosvećena svest" podrazumevamo ne samo onu svest koja želi da se svestrano kulturno razvije i da, radi ostvarenja tog cilja, sruši tiraniju gospodara, nego isto tako i onu svest koja, pošto je postigla da u jednoj naprednoj civilizaciji bude u većoj ili manjoj meri priznata, želi da i svesti što su još podjarmljene steknu slobodu i ne miri se s tim da postoje ljudi koji ne bi bili priznati kao ljudi.

„Prosvećena" je ona svest koja, kao što je to sâm Hegel lepo rekao, „ume da svim svojim činovima dá obeležje univerzalnosti". Ona može u potpunosti da se potvrdi samo ako želi da se i ostale svesti potvrde. Ona je suprotna svesti gospodara, jer zahteva priznavanje, puni razvoj i slobodu u isti mah za sebe i za ostale svesti, jer zahteva pravo i za drugog čoveka, jer jednom reći zahteva da kultura bude ostvarena u ljudskom svetu. Društvo jedinki, u kome ne bi postojalo nikakvo tlačenje, nikakvo „iskorišćavanje čoveka od strane čoveka", „prosvećena" svest vidi kao cilj što ga treba ostvariti u budućnosti a to je u stvari viđenje Karla Marksa koje je na logičan način do kraja razvilo sve što je Hegelova antropologija u sebi nosila.

Gledano s tog stanovišta, na koje onaj Hegel što se bio priklonio pred pruskim duhom nije hteo da se postavi, čovek s prosvećenom svešću stavlja život na kocku da bi drugom čoveku omogućio da se potvrdi pomoću kulture. Jer varvarski svet pruža otpor! Varvarstvo i kultura su do te mere povezani da je ne samo put koji je kultura prevalila kroz istoriju vodio kroz varvarstvo (to jest kroz civilizaciju gospodarâ), nego je, pored toga, kultura primorana da se protiv varvarstva bori silom, to jest varvarstvom, što drugim rečima znači da se ona stiče na varvarski način: kultura pretvara ljude u varvare pošto se i ona služi ubistvima, a ta varvarska ubistva ih civilizuju, pošto se pomoću njih osvaja ono što je univerzalno.

Prema tome, u svekolikoj povesti i u današnjem svetu stavljanje života na kocku predstavljalo je i predstavlja za prosvećenu svest neku vrstu antropološke „obaveze". Svako univerzalno potvrđivanje, svaki univerzalni zahtev i dan-danas podrazumeva u našem varvarskom svetu stavljanje života na kocku. Razume se, ne biva pogubljen svaki mali ili veliki Galilej, svaki onaj koji istinu baca ljudima u lice. Treba računati s glupošću varvarstva, s *njegovom uobraženošću ili njegovom slabošću*: ono je moglo da ne shvati ili da prezre reč junaka istine kome ne oduzima život, ili koga samo učutkuje. Ta reč može i skrivati svoje pravo značenje iza nekoliko poniznih izjava: postoji bogata i slavna tradicija koju su svojim ponašanjem ustanovili

oni znameniti mislioci što su skrivali istinu koju su otkrili i izbegavali da stave život na kocku zato da bi njihova misao živela.

Prema tome, to stavljanje života na kocku nije neograničeno, smrt nije neizbežna, ali njen mač se diže pred slobodnim duhom lišenim predrasuda onda kada je on pred samim sobom obavezan da se odluči između dve mogućnosti: da stavi život na kocku, ili se odrekne svog zahteva, to jest samog sebe. Prema tome, odlučujući se da bude ono što je, on prihvata da stavi život na kocku. „Svoju slobodu možemo sačuvati samo stavljajući život na kocku¹⁴⁾. „Čvrsto povezano s tim zahtevom, to stavljanje života na kocku prenosi na njega oreol kojim je samo ovenčano, svoju vrednost, svoju ukorenjenost; iz njega izvire „dostojanstvo¹⁵⁾” svesti koja zahteva kulturu.

Tako neprestano postojanje kroz istoriju neopodnosti da se život stavlja na kocku dobija celovit kulturni i antropološki smisao: u stavljanju života na kocku ovaploćava se sama ljudska pustolovina. Bez tog izlaganja smrtnoj opasnosti, sve bi bilo odveć lako, pa prema tome izlišno, pa dakle i nemoguće. Ne samo individualni, nego i kolektivni život, delanje i uspeh predstavljali bi jedino nešto što ne zahteva nikakav napor ni čvrstinu. Kultura ima smisla jedino ako predstavlja borbu na život i smrt protiv sveta prirode, životinjskih nagona i varvarstva izvan čoveka i u njemu samom. Varvarstvo je ono što ubija, a kad ne bi ubijalo ne bi bilo varvarstvo, nego bi već bilo kultura; ili, bolje rečeno, kultura ne bi postojala zato što je ljudi nikada ne bi postali svesni, a možda i zato što nikada ne bi postali prosto-naprosto svesni: „Kad smrt ne bi postojala, bilo bi čak teško razmišljati o filozofskim pitanjima”, kaže Šopenhauer. Stavljanje života na kocku vezano je za postavljanje temelja kulturi, za postavljanje temelja univerzalnoj vrednosti jedinke, za *ostvarivanje* i za *realnost* jedne i druge, jedne u drugoj. Ali, ponovimo to još jednom, stavljanje života na kocku nije isto što i smrt.

Podstaknuto željom za ostvarivanjem vladavine kulture, stavljanje života na kocku traži od nas da se u isti mah čuvamo straha od smrti i da je se neprestano grozimo; junak koji teži ostvarivanju vladavine kulture stavlja život na kocku zato da bi u onoj zamišljenoj tački do koje želi da dopre ukinuo smrt. Stavljanje života na kocku, za koje više ne bi postojalo opravdanje

¹⁴⁾ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.

¹⁵⁾ Sa žaljenjem upotrebljavam tu reč, jednu od najbedastijih u žargonu kojim se današnja etika služi. Dovoljno je da čovek pomisli na to kako konkretno izgleda dostojanstveno držanje pa da uvidi koliko je reč „dostojanstvo” smešna.

u „prosvećenom” svetu, može se, prema tome opravdavati jedino kao nešto što ostvarivanje kulture neophodno zahteva. Kao i onaj mladi Spartanac što je bio podvrgnut iskušavanju s lisicom, kao i svesna ličnost koja, po Hegelovom mišljenju, može da živi onako kao što čoveku dolikuje tek pošto je stavila život na kocku, tako i pobjedničkoj kulturi, koja bi kroz istoriju sama sebe svesno prihvatila i koja bi se prekalila, ne bi više bilo potrebno stavljanje života na kocku. Ali možda bismo mogli pretpostaviti da će se, gledano iz perspektive ostvarene kulture, ukazati druge mogućnosti za stavljanje života na kocku, to jest i dalje ona ista mogućnost. Možda... U poslednjem delu ove knjige moći ćemo da pokušamo da osvetlimo ovo pitanje... U svakom slučaju, jasno je da za one koji ne mogu da ga izbegnu, stavljanje života na kocku postaje sve besmislenije otkako se u čovečanstvu začela ideja kulture, te ako oni stavljaju život na kocku upravo zato da bi ukinuli sâm taj besmisleni čin, onda to znači da već stolicima zemlju prekrivaju leševi ljudi koji su nepotrebno žrtvovali svoj život.

I tako, kada je u pitanju trojaka nužnost smrti o kojoj Hegel govori, to jest bezuslovna metafizička nužnost smrti koju duh zahteva, bezuslovna biološka nužnost smrti koju nameće vrsta, i bezuslovna nužnost stavljanja života na kocku radi ljudskog napretka i potvrđivanja individualnosti, možemo reći da ona prva počiva na neosnovanom izjednačavanju smrti s negacijom, a da druga počiva na istini što važi za životinje, dok je čoveku svojstveno da tu istinu odbija da prihvati; jedino treća nužnost ima ljudsko obeležje, i jedino je ona utkana u istoriju, u logiku napretka; ali kultura koja u obliku postulata iznosi tezu o besmislenosti i nekorisnosti smrti zahteva da se ljudi oslobode smrti.

Prema tome, vraćamo se Kantovom, na kulturi zasnovanom, postulatu. I doista, idući naizmenično putevima kojima su Kant i Hegel išli u svojim filozofskim razmišljanjima o smrti, kantovac i hegelovac Georg Zimmel dolazi naposljetku do tog postulata.

Zimmel

Onda kada tvrdi da smrt predstavlja „formu” života, Zimmel nagoveštava Hajdegerovo tumačenje smrti. Smrt, naime, istovremeno predstavlja samo organizovano bivstvovanje i njegov prestanak, to jest njegovo nebivstvovanje. Prema tome, ona je „urođena životu još od onog trenutka u kome on počne da se ispoljava”. Smrt se ne ukazuje na samrti, nego postoji još od samog rođenja: „Ovaj život koji trošimo da bismo se približili smrti, trošimo i zato da bismo joj umakli, podsećajući time na ljude koji bi

krupnim koracima brzo išli po palubi broda nasuprot smeru u kome on plovi¹⁶⁾". Život bi bio potpuno drugačiji kad ga smrt ne bi pratila još od samog njegovog početka, nego bi se javljala samo na njegovom kraju¹⁷⁾".

Život bi tada bio drugačiji, to jest ostao bi na stupnju na kome se larva nalazi, ne bi otišao dalje od jednog nižeg oblika: onakva kakvu je Zimel vidi, smrt, u stvari, predstavlja onu dijalektičku nužnost o kojoj je Hegel govorio. „Onakav kakav nam je neposredno dat, život ne pravi razliku između svog toka i svojih sadržina¹⁸⁾". Zbog doživljaja smrti čvrsto jedinstvo i uzajamna povezanost između života i njegovih sadržina bili su raskinuti. Ali prolazni život dostiže svoj vrhunac upravo u sadržinama neprolazne vrednosti¹⁹⁾". Smrt omogućava životu da prevaziđe svoju vlastitu ograničenost i da stvori vrednosti: „Zahvaljujući tome što smrt razdvaja sadržinu života od njega samog, njegove sadržine mogu da nadžive njegov prestanak". Smrt je doista antiteza zahvaljujući kojoj nastaje viša sinteza života; smrt „negira" život, a nju samu „negiraju" vrednosti.

U svom razmišljanju o smrti Zimel na ovom mestu uvodi ljudsku individualnost, videnu istovremeno u njenoj istoričnosti (to jest u njenoj relativnosti) i njenoj apsolutnosti: čovekovo „Ja" nije sastavni deo onog što je u životu neposredno dato, nego predstavlja proizvod dijalektike života i smrti. „Na početku svog razvoja „Ja" je najtešnje povezano — kako u svojoj subjektivnoj svesti, tako i u svom objektivnom biću — s osobenom sadržinom procesa života. Ako se, s jedne strane, proces života odvaja od sadržina života, usled čega one stiču određenu vrednost izvan dinamičke činjenice da ih je jedinka ugradila u svoje svakidašnje činove, s druge strane proces života omogućava da se „Ja" odvaja od njega, tako da ono postaje sve različitiije... odvajajući se tako (kao nešto što bivstvuje nezavisno i kao nezavisna vrednost) i od sadržina koje su u početku u potpunosti ispunjavale naivnu svest". Tako se jedinka, koja je proizvod istorije, potvrđuje kao vrednost.

Tada individualnost-vrednost zahteva da „i smrt bude prevaziđena". Idući putem kojim je Hegel išao, Zimel naposljetku i sâm dolazi do Kantovog zahteva za besmrtnošću: u onoj meri u kojoj se oslobađa sadržina onog što je prolazno i slučajno, „Ja" zahteva za sebe besmrtnost koja bi, „onakva za kakvom žude mnoge umne osobe,

¹⁶⁾ Simmel, *Mélanges de philosophie relativiste*, p. 170.

¹⁷⁾ *Ibid.*, p. 171.

¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 172.

¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 173.

značila njegovo potpuno oslobađanje od onog što je slučajno u osobenim sadržinama života²⁰⁾.

U tim okolnostima smrt bi trebalo da bude samo granica iza koje bi jedino „Ja” samo sebe dalje određivalo. Najprivlačnije rešenje ovog problema Zimel vidi u seljenju duša, zahvaljujući kome potpuno iščezavanje u ništavilu biva izbegnuto, dok smrt postaje sastavni deo procesa individualizovanog života. Prema tome, duboka originalnost koju je Zimel ispoljio u svom shvatanju ovog pitanja sastoji se u tome što je on uvideo kako jedinka, to relativno biće, uspeva da se s pravom postavi kao apsolut, i kako u isti mah posle toga zahtev za besmrtnošću proizlazi kao kakav postulat iz onog što je predstavljalo „vrednost” smrti.

Prema tome, humanistička (antropološka) filozofija smrti uzalud uklapa smrt u stalno kretanje napred života ili kulture, kretanje koje bi zahtevalo smrt kao nešto što je neophodno, ili bi je opravdavalo. Kada tu filozofiju pratimo u stopu vidimo da ona naposljetku dovodi do neizbežnog odbacivanja smrti od strane individualnosti. Ona stidljivo iznosi u vidu jednog postulata zahtev za besmrtnošću čovekovog „Ja”, kao što Kant i Zimel to čine, ili pak dovodi do jednog na kulturi zasnovanog shvatanja ljudskog i stavljanja života na kocku, shvatanja koje se naposljetku suprotstavlja i biološkoj neminovnosti smrti. Praktični um o kome Kant govori, izražava u čistom vidu antropološki zahtev za besmrtnošću, onaj stari zahtev dvojnika. Isto tako, antropološke sadržine shvatanja smrti kao događaja praćenog ponovnim rođenjem, koje su dobile svoj najviši izraz u Hegelovoj filozofiji, zahtevaju u ravni ljudske individualnosti negaciju negacije, to jest „prevazilaženje smrti”.

Ali smrt, kako izgleda, ne želi da dopusti da bude prevaziđena, pošto ljudi i dalje umiru. Ona se oglašivala o pozive koje joj je filozofija posredno upućivala. Onda će nastupiti „kriza u razmišljanju o smrti”. Očajanje i nihilizam zavladaće u onoj meri u kojoj čovek bude odbacio imperativ kulture i odvojio ih od svog antropološkog bezuslovnog zahteva za besmrtnošću (koji samo zahvaljujući njima ima nekog smisla).

(S francuskog preveo BRANKO JELIĆ)

²⁰⁾ Ibid., p. 174.