

## Smrt u filozofiji Dietricha von Hildebranda i Martina Heideggera\*

Ivan TADIĆ

### Sažetak

*Autor iznosi misli Dietricha von Hildebranda i Martina Heideggera o smrti. Hildebrand smrt promatra najprije pod naravnim vidom, gdje se ona pokazuje kao nešto praintimno i kao ontološka odrednica svakoga čovjeka. On razmišlja o smrti voljene osobe, za koju moramo reći da je ona bila umjesto da ona jest. Strahotu smrti ne može odstraniti uvjerenje u besmrtnost na koju smo upućeni čudorednim činima i vanjskim ljepotama, a ni optimizam kršćanske vjere.*

*Smrt promišlja i u svjetlu kršćanske vjere, prema kojoj ona znači trenutak suda te susret s Bogom i stanovnicima neba. Bez ovoga se kršćanskoga pogleda čovjek nalazi u metafizičkoj zabuni pesimizma, gdje bi se smrt činila kao nestanak u ništavilu. Zagonetku života poslije smrti Bog obasjava Objavom.*

*Heidegger u svojoj egzistencijalnoj analizi tubitka u Sein und Zeit polazi od razumijevanja tubitka od smrti. Smrt pripada samoj dinamičkoj strukturi tubitka. Dokle tubitak egzistira, on ima svoje moći–biti, a sa smrću on nije više bitak–u–svijetu. Tubitak se prepoznaje kao »bitak k smrti«, gdje se razotkriva tjeskoba.*

*Heidegger razmišlja i o smrti drugih i kritizira pristup svakidašnjice prema smrti preko onoga »umire se«. On smrt drugih promišlja u vidu posmrtnih formalnosti. Nitko ne može skinuti s drugoga njegovo umiranje.*

*Autor donosi i Heideggerovo razmišljanje o smrti i u drugim njegovim djelima, a Heideggerovo mišljenje o smrti naziva otvoreno–zatvorenim.*

*Na koncu autor uspoređuje dvojicu filozofa i iznosi neke dodirne točke i razlike u njihovu razmišljanju o smrti.*

U ovomu ćemo prikazu iznijeti misli dvojice filozofa o smrti; misli dvojice suvremenika koji su iste godine rođeni i gotovo jednako dugo živjeli, *Dietricha von Hildebranda* (1889.–1977.) i *Martina Heideggera* (1889.–1976.), uspoređujući dodirne točke i ono što ih razlikuje u njihovu mišljenju o smrti.

\* Predavanje na međunarodnom simpoziju »Filozofija Dietricha von Hildebranda« održanog 10. ožujka 2001. u organizaciji Filozofskog fakulteta Družbe isusove u Zagrebu.

## 1. Smrt u filozofiji Dietricha von Hildebranda

Dietrich von Hildebrand je o besmrtnosti duše pisao na više mjesta,<sup>1</sup> a o temi smrti sažete su njegove misli u djelu *Über den Tod* u kojemu on ne obuhvaća sve vidove smrti, naravne i kršćansko nadnaravne, nego promatra samo određene, kao što ćemo vidjeti. To djelo ima, kako sam kaže, osobni odnosno egzistencijalni karakter jer je on nekoliko puta bio neposredno pred smrću. Međutim, to nikako ne znači da je u svom djelu opisivao samo subjektivne osjećaje povezane sa smrću, već je htio pokazati i objektivno važeće vidove smrti.<sup>2</sup>

Svi mi znamo da moramo umrijeti, tvrdi on, ali malo je ljudi toga svjesno svaki dan. Obično postajemo toga svjesni ako teško obolimo ili smo u smrtnoj opasnosti. Međutim tada se javlja jedan nagonski strah od smrti, ali ne posve svjesno kontemplativno suočenje sa smrću.<sup>3</sup>

Upravo ova dva razloga — blizina smrti, koju je u pojedinim trenucima života osjećao i u svakidašnjici uočena odsutnost svijesti o umiranju — možda su ga potaknula ne samo da razmišlja o tome važnome događaju čovjekove egzistencije, nego i da ostavi trag svoga razmišljanja u djelu *Über den Tod*, u kojemu je želio ukazati na budnost (*Wachheit*)<sup>4</sup> u odnosu na smrt.<sup>5</sup>

Prije nego iznesemo Hildebrandove misli o smrti, promatrane naravnim vidom i u svjetlu kršćanske vjere, pogledajmo što on govori o besmrtnosti duše. Iz toga ćemo moći iščitati da Hildebrand smrt ne doživljava kao utonuće u ništavilo, odnosno kao navjestiteljicu nihilizma, nego kao onu koja otvara put prema transcenciji, prema vječnomu životu.

### 1.1. Besmrtnost duše

Besmrtnost duše je jedno od pitanja koja su u središtu čovjekova promatranja. Za Hildebranda je to pitanje povezano s pitanjem o Božjemu postojanju, štoviše, besmrtnost duše je za njega drugotno pitanje, a pitanje Božjega postojanja je prvotno jer je besmrtnost duše utemeljena u Božjemu postojanju. Zato bi dokazi za besmrtnost duše trebali počiti od Božjega postojanja. Međutim, nekima se Božje postojanje čini većom zagonetkom, pa bi bilo teško jednu zagonetku rješavati pomoću druge, još zagonetnije.<sup>6</sup> Vidjet ćemo da on ustvari više govori o onomu što upućuje na besmrtnost ljudske duše, a manje o dokazima u strogom smislu riječi.

1 O besmrtnosti duše možemo čitati u njegovim djelima: *Zeitliches im Lichte des Ewigen* (1932.), *Die Menschheit am Scheideweg* (1955.) i u *Idolkult und Gotteskult* (1974.). Ovdje iznosimo njegovo razmišljanje prema djelu *Idolkult und Gotteskult*.

2 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, EOS-Verlag, St. Ottilien 1980., str. 8.

3 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 17. — 18.

4 On u svjesnosti i budnosti vidi aktualiziranje osobe jer što je netko budniji to je njegovo »biti osoba« više ostvareno. Zato je on o temi budnosti pisao u svojim različitim djelima. Tako u *Etici* tvrdi da je duhovna budnost (*die geistige Wachheit*) velika i temeljna krepost jer naviknutost na nešto je velika opasnost za čudoredni život. Usp. D. v. HILDEBRAND, *Ethik*, Stuttgart-Regensburg 1973., str. 382.

5 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 8.

6 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Idolkult und Gotteskult*, Regensburg 1974., str. 301.

Da bi pokazao tu upućenost duše na besmrtnost, Hildebrand polazi od promatranja čovjeka kao osobe. On ističe da je bitak jedne osobe, promatran u ontološkoj hijerarhijskoj strukturi, mnogo viši nego bilo koji materijalni ili vitalni bitak.<sup>7</sup> Taj svjesni bitak koji se očituje u osobi, nešto je posebno novo u odnosu prema svakomu drugom materijalnom i vitalnom bitku biljaka i životinja. U čemu se očituje ta različitost i novost osobe? Ona se očituje u sposobnostima, kao što su govor drugim osobama, mogućnost pitanja drugih osoba, ljubav prema nekoj osobi. Sa svim tim sposobnostima osoba je svijet za sebe. Duševna (geistige) osoba nije samo supstancija kao što su materijalne stvari i živa bića na zemlji, nego je ona prasluka (Urbild) supstancije.<sup>8</sup>

Ono što njega zanima je pitanje nastavlja li čovjekova duša, odnosno čovjek kao pojedinačna duševna osoba, živjeti nakon tjelesne smrti?

U pokazivanju upućenosti na besmrtnosti duše on polazi od promatranja živih bića kao što su biljke i životinje, čije postojanje opisuje krivuljom koja završava smrću. Ta je krivulja uzlazna u rastu i razvitku i ona postiže svoj vrhunac ali isto tako je silazna i završava se smrću. Čovjek je također živo biće, ali on je ne samo živo biće nego i osoba. Njegov život pokazuje tu krivulju rasta i opadanje. To se pokazuje u skupljanju snage i umoru, u ritmu budnosti i spavanja. Međutim, čovjek kao osoba ima i onih čina kao što su: dobrota, vjernost, kajanje, oduševljenje nad nekim čudoredno dobrim činom ili umjetničkim djelom, ljubav prema drugoj osobi — koji pripadaju jednom svijetu, u kojemu se ne nalazi ta uzlazno–silazna krivulja. To je ono što prepoznajemo u čovjeku, što ga označuje kao duševnu osobu. Ovo nas upućuje, prvo, da je nedopustivo od umiranja živoga tijela zaključiti da je duša prolazna, i, drugo, da osobina i smisao duševne osobe smjeraju prema vječnomu bitku.<sup>9</sup>

Hildebrand govori o ljepotama, vanjskima, kao što je zalazak sunca<sup>10</sup> i o unutarnjim ljepotama koje su u čovjeku, kao što je čin opraštanja, bezgranična ljubav, koje govore o jednome većem svijetu, čije su one odsjaj. One nose obilježje samoga odsjaja. One zrcale svjetlo koje je skriveno našim očima, koje nije u ovome svijetu, ali od kojega je svijet osvijetljen i što se više udubljujemo u stanja u kojima se čovjek nalazi, to nam više svijetli upućenost (*Hinweis*) na besmrtnost. Hilde-

7 Hildebrand razlikuje ontičke vrednote od kvalitativnih vrednota. Ontičke vrednote su npr. vrednota živoga bića, čovjeka, osobe, anđela, dostojanstvo materije. Kvalitativne se vrednote mogu naći u području čudorednih, intelektualnih ili estetskih vrednota. Jedna od razlika između ontičkih i čudorednih vrednota je i to što kod čudorednih vrednota postoji »manje« ili »više«, a kod posebnih ontičkih vrednota ne postoji »više« ili »manje«. Međutim, to ne znači da ne možemo govoriti o ljestvici ontičkih vrednota. U području bića nalazimo jasnu ljestvicu ontičkih vrednota. Tako govorimo da je veća vrednota živoga bića nego mrtve materije, životinje nego biljke, ljudske osobe nego životinje. Usp. D. v. HILDEBRAND, *Ethik*, str. 137–142.

8 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Idolkult und Gotteskult*, str. 302–303.

9 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Idolkult und Gotteskult*, str. 303–304.

10 Hildebrand često govori o ovim estetskim vrednotama, kao što su vidljive ljepote prirode ili umjetničkih djela, glazba koju slušamo. Sve te ljepote zrcale beskonačnu Božju ljepotu. Te ljepote, kao, primjerice, *Deveta simfonija*, naviještaju svijet koji je iznad nas, a te ljepote su odsjaj Oca svega svjetla i one naš duh uzdižu i naše srce ispunjavaju težnjom za višim svijetom. Usp. D. v. HILDEBRAND, *Ethik*, str. 172.

brand posebno ističe dobrotu, čistoću, poniznost, pravednost. Sve te čudoredne vrednote smjeraju prema vječnosti. Bilo bi besmisleno kada bi čovjek kao nositelj moralnih vrednota uronio u ništavilo. Duša čovjeka je upućena na vječnost. Osim toga, svaka prava sreća zahtijeva vječnost. Svaki čovjek u sebi ima tu težnju za srećom. Ona je veća što je čovjek više osoba. Kada bi čovjek sa smrću nestao u ništavilu i kada bi toga bio svjestan, onda on u svomu životu ne bi nikada mogao biti sretan.

Sama čudoredno uređena struktura s kaznama i nagradama upućuje na besmrtnost jer kada bi osoba smrću nestala u ništavilu, tada bi čudoredno uređena struktura svijeta bila velika laž.

Sve te čudoredne vrednote upućuju na transcendenciju čovjeka kao osobe. Tu se očituje transcendencija svijeta vrednota.<sup>11</sup>

Ta transcendencija svijeta vrednota ne upućuje samo na *nastavak življenja* duše, nego na prijelaz iz vremenitosti u *vječnost*, na nastavak življenja koji se prema zemaljskom življenju odnosi kao podne prema svitanju, kao blistavo svjetlo prema polutama. Ali ta vječnost uključuje i pretpostavlja Boga koji je cilj svih ciljeva, svrha svih svrha, smisao svakoga smisla, jer bi vječnost bez Boga isto tako bila besmislena kao i nestanak u ništavilu.

Prema njemu postoje samo dvije mogućnosti: ili je ovaj cijeli svijet samo neki privid, neka laž i time cijeli svijet besmisleni kaos, ili čovjek tjelesnom smrću ne prestaje postojati, njegova duša je stvorena za vječnost u kojoj čovjek kao osoba postiže svoj konačni cilj. Prva mogućnost je isključena za onoga tko priznaje da Bog postoji.

Hildebrand uspoređuje čovjekovo umiranje sa zalazom sunca, kada sunce iščezava s našeg pogleda, ali ne prestaje postojati. Što se tiče same smrti, za našu naravnu spoznaju ona ipak ostaje tama. Samo Bog može rasvijetliti tu tamu svjetlom svoje Objave, svoje Riječi kao što je: »Ja sam uskrsnuće i život« (Iv 11, 25). On ističe da se mi više ne možemo oslanjati samo na naravnu spoznaju, kao što je to činio Platon u svome dijalogu *Fedon*, jer Krist je rasvijetlio tamu i objavio pravo svjetlo koje prosvjetljuje svakoga čovjeka. U tom svjetlu Objave čovjekov život sadržava svoj smisao, u njemu shvaćamo vječno značenje čudoređa i tajnu vječnosti.

## 1.2. Prirodni vid smrti

Ovaj prirodni vid smrti obuhvaća Hildebrandove misli o fenomenu smrti, a potom o smrti drugih te o vlastitoj smrti.

### 1.2.1. Fenomen smrti

Smrt je ontološka odrednica svakoga čovjeka jer svi mi moramo umrijeti. Smrću je označen čovjekov zemaljski život. Smrti ne možemo izbjeći i ona je zema-

11 Za razliku od ontičkih vrednota, koje su imanentne biću, čudoredne vrednote transcendiraju biće koje ih nosi. Usp. D. v. HILDEBRAND, *Ethik*, str. 144.

ljaska budućnost svakoga čovjeka. Drugim riječima, »tragedija smrti pripada metafizičkoj situaciji čovjeka«. <sup>12</sup> Svaki čovjek dakle živi u sjeni smrti.

Ta sigurna odrednica da ćemo jednom morati umrijeti ne daje nikakvu sigurnost kada će nas smrt snaći. Dakle, s jedne strane potpuna sigurnost smrti, a s druge strane nesigurnost kada će nas ona zateći, odrednice su čovjekove svijesti u odnosu na smrt. <sup>13</sup>

Bez obzira kako i koliko ljudi bili različiti, smrt je ono što se pojavljuje u svojoj jedinstvenosti, neponovljivosti; ona ima odlučujuće značenje a u trenutku smrti svaki čovjek dotiče nešto tajanstveno. Smrt ima nešto duboko, ona je posljednja realnost duboke suprotnosti. <sup>14</sup>

Smrt je nešto posebno intimno, ona je štoviše nešto praintimno (*Urintimes*). Ona pripada svakomu kao osobna sudbina, ona je zagonetni fenomen. Hildebrand navodi primjer iz Staroga zavjeta gdje kralju Ezekiji prorok Izaija veli da će umrijeti i on se okrene prema zidu i zaplaka. Hildebrand u tomu uočava dvije činjenice: smrt je strašno zlo za čovjeka i ona je nešto najosobnije za svakog pojedinca. <sup>15</sup>

On priznaje da je smrt neko strašno zlo za čovjeka ali isto tako je svjestan da je vječno življenje u ovom zemaljskom obliku egzistencije nešto nezamislivo, a za neke i strašno. <sup>16</sup>

Prema njemu smrt je ona u kojoj se verificira ne samo vlastita egzistencija nego i smisao svijeta i postojanje Boga kao osobe. <sup>17</sup>

On u toj verifikaciji ne vidi verifikaciju ničega ili potvrdu nihilizma jer za njega smrt ne znači potonuće u ništavilo (*versinken ins Nichts*). Ako bi smrt bila potonuće u ništavilo, kao što smo već rekli, odnosno prestanak postojanja duše, tada bi svijet bio strašni besmisao, tada bi ona duboka obećanja koja su sadržana u vrednotama bila laž. <sup>18</sup>

On odbacuje i tvrdnje da bi smrt značila kraj egzistencije individualne osobe a nastavak neke opće samosvijesti. Prema njemu osoba i individuum su tako nerazdvojivi da je neka opća svijest *contradictio in adjecto*. <sup>19</sup>

On isto tako isključuje poimanje smrti u duhu bilo kojeg panteizma jer bi svako prestajanje svjesne egzistencije osobe kao individuuma bilo nužno neko potonuće osobe u ništavilo. <sup>20</sup>

U smrti je u određenom smislu zgusnuto protuslovlje kojim je protkan cijeli čovjekov život i cijeli kozmos. U smrti se susreće zanosna ljepota života, svi Božji darovi s jedne strane i *vallis lacrimarum* s druge strane. U smrti se opraštamo od

12 D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 54.

13 Usp. *Isto*.

14 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 44.

15 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 43–44.

16 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 9–10.

17 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 22.

18 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 19.

19 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 22; *Idolkult und Gotteskult*, str. 303.

20 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 23.

svih prirodnih dobara, a posebno od svih ljudi koje volimo. U smrti svijetli sve lijepo, radosno, od čega se moramo rastati.<sup>21</sup>

Što se tiče povezanosti duše s tijelom, on tvrdi da sve dok čovjek živi, i onda kada se nalazi u besvijesti — npr. mjesecima u komi, duša ostaje povezana s tijelom. Nakon buđenja čovjek ponovno biva svjestan svoga identiteta, što je veoma važno za osobu.<sup>22</sup>

Ako smrt promatramo prirodnim, naivnim ili egzistencijalnim vidom, kako on kaže, tada nam se smrt očituje kao rastavljanje od svijeta u kojem živimo. Nakon smrti nismo više u svijetu koji nas okružuje. Smrću, dakle, duša ostavlja ovaj svijet, vrijeme, prostor i tijelo koje ostaje samo u ovom prostornom svijetu, ono se u grobu raspada ili biva spaljeno.<sup>23</sup>

S jedne strane, smrt nam se očituje kao radikalni prekid s cijelim realnim svijetom koji nas okružuje. Međutim, to nije jedina strana smrti jer s druge strane, kao što smo vidjeli, mnogo toga što je dobro upućuje na nastavak života duše.

Ovu upućenost na vječnost Hildebrand utemeljuje u određenim vidovima svijeta, u kojemu on s jedne strane prepoznaje ono što je materijalno i označava prolaznost, ali s druge strane ono što uzdiže srce i čovjeka duboko usrećuje, kao što je ljepota u prirodi i umjetnosti, metafizičke istine, ljubiti i biti ljubljen. Ovi potonji vidovi u sebi sadržavaju vječnost i otvaraju nam nadu i obećanje da postoji vječnost za čovjeka, ispunjenje svega onoga što je s ove strane bilo važno i što nas je činilo sretnima.<sup>24</sup>

### 1.2.2. *Smrt drugih*

Kada mislimo o smrti drugih, onda mislimo *post mortem*.<sup>25</sup> Zanimljivo je da Hildebrand počinje analizu, nazovimo je egzistencijalnom analizom smrti, od smrti duboko voljenoga »ti«. Kada nam umre prijatelj, žalosni smo i, huserlovski govoreći, intencionalno smo upućeni jer ne možemo biti žalosni ni zbog čega. Dakle, u toj žalosti postoji objekt naše žalosti i mi smo intencionalno upućeni, ali ne kao što smo upućeni na gledanje neke boje. Naime, u žalosti zbog smrti prijatelja spontano smo upućeni, *mi* govorimo, dok kod gledanja boje, boja *nama* »govori«. Kada smo žalosni zbog smrti prijatelja, ne samo da mi govorimo nego i *odgovaramo* na poseban način našim zauzimanjem stava.<sup>26</sup>

Hildebrand često govori o smrti osobe koju volimo. Može se reći da nam je fenomen smrti uvijek dan onda kada umire osoba koju smo poznavali, a smrt voljene osobe predstavlja prvi način ljudskoga iskustva smrti.<sup>27</sup> Kada umire osoba

21 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 56.

22 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 26.

23 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 57.

24 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 34–35.

25 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 16.

26 D. v. HILDEBRAND, *Situationsethik und kleinere Schriften*, Kohlhammer, Stuttgart–Regensburg 1973., str. 226–228.

27 Usp. L. SCHEFFCZYK, *Die Phänomenologie des Todes bei Dietrich von Hildebrand und die neuere Eschatologie*, u: *Aletheia* 1992., str. 267.

koju volimo, ta smrt nam dira dušu, smrt tada doživljavamo na puno egzistencijal-niji način. Jer mi više s tom osobom ne možemo razgovarati, ne možemo čuti ni njezin glas, ne možemo je pogledati u oči, obavijeni smo strašnom pustinjom nje-zine odsutnosti. S druge strane, svakidašnjica ide dalje kao da se nije ništa dogo-dilo. Nedostaje čovjek u svijetu i, »koje strahote u tome što moramo kazati, *on je bio* umjesto *on jest*«. <sup>28</sup>

On upravo u ljubavi vidi upućenost na vječnost, zato donosi i tumači riječi fran-cuskoga filozofa Gabriela Marcela, upućene osobi koju volimo: »*Tu ne mouras pas*«. Prema Hildebrandu te riječi izražavaju sve ono što upućuje na besmrtnost duše, odnosno na nemogućnost da jedna osoba nestaje premda njezino tijelo pre-staje živjeti. <sup>29</sup>

Ali bez obzira na ovu upućenost, na besmrtnost, ta svijest ne otklanja strahotu smrti voljene osobe jer nas obavlja pustoš samoće i bol odvajanja od nje, premda smo već naravnim dokazima uvjereni i upućeni da duša nastavlja živjeti. Sama kršćanska vjera je utjeha, ali ona ne može ukloniti strahotu smrti. <sup>30</sup> Drugim riječima, bez obzira na optimizam kršćanske vjere u vječni život, on smrti priznaje njezinu bolnu stvarnost kada umire osoba koju volimo.

Dakle blizina smrti voljene osobe je egzistencijalno jača nego ovo uvjerenje. Hildebrand kaže da bez obzira »što mi možemo biti s apsolutnom sigurnošću uv-jereni da postoji dobri Bog« i »da smrt nije kraj našega osobnog života«, strahotu smrti to ne može ukinuti »jer ono što je s onu stranu nekako nam ostaje nepre-dočivo, nepoznato, dok nam je vid same smrti tako siguran i očit«. <sup>31</sup>

Hildebrand u svoje filozofsko razmišljanje o smrti voljene osobe uključuje i mogućnost zajedničkog umiranja onih koji se vole. To je klasična želja kojom su prožete pjesme. <sup>32</sup> Ovdje se ne radi samo o tome da jedno od drugoga ne budu smrću odvojeni nego i o tomu da taj važan čin umiranja bude zajednički. Upravo se tim činom zajedničkoga umiranja ispunja *intentio unionis*. I tu se smrt čini kao pozitivna jer »iz jednoga najdubljeg osamljenoga čina postaje jedno posebno ispu-njenje najvišeg intimnog zajedništva«. <sup>33</sup>

U ljubavi prema drugim osobama ne možemo isključiti ni njihovo tijelo. Naš odnos prema tijelu druge osobe je različit od našega odnosa prema našem tijelu. Tijelo drugih osoba pripada njima. On kaže da ako volimo druge ljude, onda vo-limo i njihovo tijelo, posebno njihovo lice. Dakako da se rastavljanje duše od vla-stitoga tijela razlikuje od rastavljanja duše od tijela drugih osoba. <sup>34</sup>

28 D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 10–12.

29 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 12.

30 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 16.

31 D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 25.

32 Hildebrand ovdje navodi primjer Verdijeve opere *Aide*.

33 D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 46.

34 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 29–30.

### 1.2.3. *Vlastita smrt*

Dok o smrti drugih, kao što smo vidjeli, mislimo *post mortem*, kada mislimo o vlastitoj smrti, mislimo *ante mortem*.<sup>35</sup> Mi i ne možemo, dok živimo na ovome svijetu, drukčije misliti o svojoj smrti nego *ante mortem*.

Ako smrt promatramo samo prirodnim vidom, onda možemo reći da nas smrt premješta u apsolutnu samoću u odnosu na društvo ljudi. Možemo umrijeti u tuđem naručju i toj osobi u posljednjem dahu iskazati našu ljubav. Bez obzira na to, smrt je ona točka u kojoj ostajemo sasvim sami u odnosu na druge u svijetu. Dakle, ako smrt promatramo samo prirodnim vidom, onda njoj pripada i duboka tragedija apsolutne osamljenosti. U kršćanskomu gledanju, kako ćemo vidjeti, smrt je početak novoga zajedništva s Bogom. Ono se u »*Ecce, sponsus venit*« sastoji u ispunjenju prazajedništva s Onim za kojega smo stvoreni; ono je početak onog posljednjeg zajedništva ljubavi s Bogom licem u lice.<sup>36</sup>

Premda duša, osobni svjesni bitak, ontološki pripada neusporedivo višoj razini, cijeli osobni život je nekako navezan na tijelo. Mi smo dakle ovisni o tijelu toliko da to tijelo nekada ne doživljavamo kao objektivno dobro nego kao zlo, poglavito onda kada nas ono boli. U tom kontekstu postaje nekako razumljiva Platonova slika tijela kao tamnice duše. Bez obzira na to, rastavljanje od tijela, kada se govori o vlastitoj smrti, je veliko zlo.<sup>37</sup>

Hildebrand drži da je Gabriel Marcel svojom tvrdnjom »*Je suis mon corps*«<sup>38</sup> išao predaleko jer mi nismo tijelo kao što smo naša duša, naše ja. Međutim, Hildebrand ističe i našu ovisnost o tijelu. To se posebno uočava, kada čovjek mora amputirati nogu ili ruku. Tu ovisnost o vlastitom tijelu on vidi poglavito u osjetilima, primjerice osjetilu vida i sluha. Zato on drži da je tijelo jedno *objektivno dobro*. Zato tijelo nije nešto što treba prezirati, nego nešto što ima svoju vrijednost (Wert).<sup>39</sup>

Tijelo dakle ima pozitivnu ulogu u životu osobe i dok je ono sjedinjeno s dušom može doći do nesvijesti, kao primjerice u komi, a kada se duša konačno odvaja od tijela, ona ne nestaje u noći besvijesti.<sup>40</sup>

Smrt nije nešto što treba priželjkivati. Ona je ono čega se čovjek boji. Svatko osjeća strah pred svojom smrću. Razlog koji se navodi, zbog kojeg se smrti ne treba bojati jer ako bismo smrću utonuli u ništavilo, tada ne bismo ništa osjećali,<sup>41</sup> pre-

35 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 16.

36 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 45.

37 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 30–31.

38 G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Paris 1951., sv. I., 5. predavanje, str. 116.

39 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 28–29.

40 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 27.

41 Ovdje očito misli na onu Epikurovu tvrdnju: »Smrt, to najstrašnije zlo, nema nikakvog posla s nama; jer dok mi postojimo, smrti nema, a kad ona stigne, onda nas više nema. Tako, dakle, smrt ništa ne znači ni za žive ni za mrtve, jer se živih ne tiče, a mrtvi više ne postoje.« D. LAERTIJE, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, X, 125., Beograd 1973., str. 371.



ma Hildebrandu je neki prividni dokaz, jer i prestanak života ne bi bio manje zlo od onoga da ne osjećamo ništa. Objektivni gubitak bitka je neko strašno zlo.<sup>42</sup>

On u svomu razmišljanju dotiče i različite razloge samoubojstva. Ovdje je zanimljivo istaknuti da i filozofski pogledi mogu biti ti razlozi. Tako govori o tome da je Maritain sa svojom ženom razmišljao o samoubojstvu, nakon što je slušajući pozitiviste došao do zaključka da su sve istine relativne, a isto tako je, prema njegovu mišljenju, veliko razočaranje Kantovim transcendentnim subjektivizmom utjecalo na Kleistovo samoubojstvo.<sup>43</sup>

### 1.3. *Smrt u svjetlu kršćanske vjere*

Hildebrand se u kršćanskomu pogledu na smrt kreće upravo u kršćanskomu obzorju. On smrt najprije vidi kao prijelaz u vječni život, a sa smrću je povezan sud u kojemu se zrcali naš život, kao i susret s osobnim Bogom.

Ako se smrt gleda samo kao prestanak života, a to znači bez ove kršćanske hermeneutike, onda ona u konačnici sve čini besmislenim. Takav pesimistički pogled na smrt do kojega je došao Leopardi dovodi do besmisla svega. Hildebrand to naziva metafizičkom zabunom. On smatra da je uzrok takve metafizičke zabune u tomu što Leopardi nije poznavao kršćanski pogled na smrt.<sup>44</sup>

Iz toga je očito da u naravnome pogledu na smrt ona se čini kao nešto tamno i besmisleno, a u vjeri ili u kršćanskomu pogledu ona je ispunjenje smisla života. Međutim, postoji nešto zajedničko i u jednom i drugom pogledu. Hildebrand ističe da kod naravnoga kao i kod kršćanskoga pogleda na smrt način egzistencije nakon smrti ostaje tajna koju ne možemo predočiti.<sup>45</sup> Svijet u koji ulazi duša koja nastavlja živjeti, našoj je predodžbi nedostupan. Gdje se nalazi nebo, čistilište, pakao? Tim pitanjima susrećemo se s tajnom. Onaj tko umire seli se u posve nepoznati svijet, u nepredodivni oblik postojanja, a sve i dalje ostaje u ovom svijetu i nastavlja svoj tijek. Vječnost je tu *status finalis*, odnosno cilj.<sup>46</sup>

Za kršćane je cijeli život putovanje, priprema za istinski život u vječnosti, u vječnoj sreći. S početkom vječnoga života noć jeze, prijeteća opasnost uranjanja u ništavilo, biva osvijetljeno pobjedonosnim Kristovim svjetlom. Taj *lumen Christi* uključuje pravu budućnost.

Ne samo kršćani nego i Sokrat, kako je predstavljen u Platonovim dijalozima u *Fedonu* i *Apologiji*, smireno ide ususret smrti jer je uvjeren u besmrtnost duše i

42 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 21–23.

43 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 39. Heinrich Bernd Wilhelm von Kleist, o kojemu se ovdje govori, njemački je pisac koji se rodio 1777., a umro 1811. godine. Poznate su mu drame *Die Hermannsschlacht* (1808.) i *Prinz Friedrich von Homburg* (1810.). Možemo još spomenuti i njegove *Erzählungen* (1810.–1811.). Njegov ga je skepticizam doveo do tjeskobne žalosti i nepovjerenja u svoju stvaralačku sposobnost. Što se tiče novela, prema nekima ravan je Goetheu. Prema Merkeru, ozračje razočaranja i politička reakcija utjecali su najviše na pjesnikovo samoubojstvo. Usp. N. MERKER, *Kleist*, u: *Enciclopedia filosofica*, Firenze 19672., vol. III., col. 1280–1281.

44 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 9.

45 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 68.

46 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 57.

smrt je za njega oslobođenje duše iz zatvora tijela i početak višega i sretnijega života.<sup>47</sup> Sokrat je bio uvjeren da duša nastavlja živjeti i to je početak više duhovne egzistencije, motrenje Ideja, ili bismo mogli reći — kaže Hildebrand — Boga.<sup>48</sup>

Promatrana u kršćanskom svjetlu, smrt sadržava jedno novo lice, odnosno dvostruki novi vid. S jedne strane ona je trenutak suda, a s druge strane je susret s Isusom lice u lice. Ovdje se radi o sudu svake pojedine duše, odnosno o njezinoj vječnoj sudbini. On naglašava da je i u racionalnom uvjerenju o besmrtnosti duše nazočan Božji sud, u odnosu na naš zemaljski život. To je istaknuto kod Platona.<sup>49</sup> Takav se pristup razlikuje od pristupa u svjetlu kršćanske Objave.

Ovaj sud u kršćankomu svjetlu uključuje vječnu nagradu ili kaznu. U vječnoj nagradi ili kazni on vidi vječno značenje svijeta čudorednih vrednota koje dobivaju punu realnu valjanost. I kada Bog, kojemu pripada nebeska pravednost, ne bi kaznio grijeh i nagradio zaslugu, ne bi bio predobri sveti Gospodin jer Božjoj biti pripada biti pravedan i dobar.<sup>50</sup> Ideja kazne u svojoj biti i svojoj vrednosti nužno pretpostavlja Boga. Naime, biti kazne ili nagrade pripada da bude dodijeljena od osobe, čija je bit povezana s čudorednim ustrojstvom svijeta, a to je Bog.<sup>51</sup>

U čemu se sastoji ova nebeska nagrada? Ona se sastoji u gledanju Boga licem u lice, slavljenju Njega u vječnomu i neuništivomu zajedništvu ljubavi s Bogom Ocem, Sinom i Duhom Svetim.<sup>52</sup> Koliko god on naglašava gledanje Boga licem u lice, i u tome se zrcali njegova radost, ipak se kod njega osjeća i strah koji je prožet nadom u milostivoga Boga. Taj se strah najviše očituje u osjećaju udaljivanja od Boga.

Taj susret s Bogom nije jedini susret jer on omogućuje i susret sa svim stanovnicima neba. Vječna sreća u sebi uključuje *communio sanctorum*. A to znači da je u *visio beatifica* Boga uključeno najviše ispunjenje svih mi–zajedništva, poglavito s ljudima koje smo na zemlji voljeli i koji su prije nas umrli. Zajedništvo poslije smrti onih koje volimo ostaje i dalje. U kršćanskom vidu smrti oproštaj od onih koje volimo u sebi uključuje i nadu u ponovno viđenje u vječnosti.<sup>53</sup>

Život se u nebu ne postiže nezavisno o životu na zemlji. Naprotiv, mi na zemlji živimo u pogledu velike odluke, u mogućnosti između strahote pakla i vječne sreće. O tomu odlučujemo svojim životom.

S jedne je strane život na zemlji odlučujući jer se ovdje mora dogoditi preobraženje u Kristu koji je smisao naša egzistencije, a s druge strane ovaj život ne bi imao smisao kada ne bi bilo vječnosti, kada *status finalis* ne bi slijedio nakon *status viae*. U tomu Hildebrand vidi *coincidentia oppositorum*, a to znači na prvi pogled dva suprotna vida koji se u biti nadopunjuju. Zemaljska sreća je važna, ali je od

47 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 21.

48 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 49.

49 Usp. PLATON, *Gorgija* 523 a –527 e, *Država* 614 a — 616 a.

50 D. von HILDEBRAND, *Situationsethik und kleinere Schriften*, str. 277 — 278.

51 D. von HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 271 — 272.

52 D. von HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 279 — 280.

53 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 66 — 67.

svake zemaljske sreće važnije vječno blaženstvo. *Raison d'être* naše egzistencije je preobraziti se u Kristu i Boga veličati, tvrdi Hildebrand.<sup>54</sup>

Sjedinjenje s Isusom, u njemu i preko njega s Bogom Ocem objekt je bogoslovne kreposti nade.<sup>55</sup> Ta nadnaravna nada duboko mijenja pristup smrti za nas kršćane. Zašto? Zbog toga što je vječna sreća najveće objektivno dobro za čovjeka, a ta sreća je *visio beatifica*, koja neće moći biti ostvarena ako ne volimo Boga iznad svega. Ta vječna sreća obasjana je Kristovim svjetlom koji prosvjetljuje tamu smrti. Bez Objave Isusa Krista, a to znači samim mišljenjem o smrti, ne bismo se nikada mogli nadati vječnomu zajedništvu s Bogom u ljubavi.<sup>56</sup>

Iznesena Hildebrandova razmišljanja o smrti zrcali se njegova kršćanska hermeneutika smrti, i to više egzistencijalna nego spekulativno–apstraktna. Pripustajući smrti osobno i egzistencijalno, on naginje prema metafizici vječnosti a ne prema fizici smrtnosti, što se može iščitati iz svih tekstova u kojima samo dotiče ili izričito obrađuje tu temu. On kao metafizičar ljubavi, polazeći od neprolaznosti vrednota, dolazi do blaženoga gledanja i življenja s Onim od koga i za koga smo stvoreni. U tome otkriva smisao ljudske egzistencije i svjetlo koje jedino može obasjati i obasjava tamu smrti.

## 2. *Smrt u Heideggerovoj filozofiji*

Smrt nije glavna tema Heideggerova mišljenja, nego je to *tubitak* (*Dasein*) u ranijim spisima, a u kasnijima *bitak* (*Sein*). Smrt je prateća tema njegova mišljenja. Iz pitanja bitka i egzistencije<sup>57</sup> razvija se i pitanje o smrti. Heidegger promatra i

54 Usp. D. v. HILDEBRAND, *nav. dj.*, str. 60.

55 Smatramo potrebnim ovdje iznijeti i neke Hildebrandove zanimljive misli o nadi. On tvrdi da je nada pradržanje bez kojega čovjek ne bi mogao živjeti. Kada nas zahvati određeno zlo, kada je osoba koju volimo teško bolesna, mi se nadamo, bez obzira na slabe izgledе ozdravljenja. Nada uvijek računa na ono što je moguće. Pa i bezbožnik računa s postojanjem i nekim zahvatom svemogućega Bića, odnosno Boga.

On nadu razlikuje od vitalnoga optimizma kojim su neki ljudi obdareni. Vitalni optimizam nas čini slijepima za metafizička čovjekova stanja. Čovjek prožet nadom je objektivniji, a čovjek prožet vitalnim optimizmom je subjektivan.

Nada ima nešto zajedničko s očekivanjem. Očekivanje se uvijek oslanja na naravne prigode. Ono može biti usmjereno na nepristrane stvari. Može se odnositi i na neko zlo, a nada se uvijek odnosi na objektivno dobro za nas. Ona uvijek pretpostavlja Boga i promisao. Formalni objekt nade je objektivno dobro za nas, ali isto tako za nekoga koga mi volimo, tako da je to neizravno za nas. Nada u sebi uključuje i čimbenike očekivanja, ali ona nije puko očekivanje. Ona je uvijek usmjerena na buduće, koje mi još ne posjedujemo. Ono o čemu se nadamo ne stoji u našoj mogućnosti, nego se više odnosi na Božju svemoć i na njegovu dobrotu. Zanimljivo je da on među konkretnim nadama ističe i nadu da će komunizam pasti, bez obzira što ga on neće doživjeti. Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 72–78.

56 Usp. D. v. HILDEBRAND, *Über den Tod*, str. 79–81.

57 Ovdje treba naglasiti da prema Heideggeru bit tubitka je u egzistenciji i jedini čovjek egzistira. On u *Was ist Metaphysik?* kaže: »Biće koje jest na način egzistencije jest čovjek. Čovjek jedini egzistira. Stijena jest, ali ne egzistira. Stablo jest, ali ne egzistira. Konj jest, ali ne egzistira. Andeo jest, ali ne egzistira. Bog jest, ali ne egzistira. Stavak 'čovjek jedini egzistira' ne znači ništa: samo je čovjek zbiljsko biće, sva su ostala bića nezbiljska i samo privid ili predodžba čovjekova. Stavak 'čovjek eg-

smrt sukladno razvitku svoje misli odnosno okretu. Međutim, on je najiscrpnije razmišljao o smrti u svom glavnom djelu *Sein und Zeit*<sup>58</sup>. Sukladno tomu, i mi ćemo se najviše posvetiti Heideggerovoj misli o smrti, u njegovu djelu *Sein und Zeit*, a ukratko ćemo prikazati kako on pristupa problemu smrti u svom kasnijem razdoblju.

### 2.1. *Smrt u djelu Sein und Zeit*

Heidegger u svojoj egzistencijalnoj analizi tubitka pita o njegovoj cjelovitosti<sup>59</sup> kako bi se ta cjelovitost tubitka mogla razumjeti iz samoga tubitka, polazeći od njegova kraja. Tubitak traga za koncem i cjelinom sama sebe. Taj konac, odnosno granica koja pripada tubitku i ne pridolazi mu izvana, jest smrt.<sup>60</sup>

Dokle god tubitak egzistira, on ima svoje moći–biti, a to znači da »dokle god tubitak *jest* kao biće, on nikada ne postiže svoju 'čitavost'. Ali kada je stekne, tada dobitak postaje gubitkom bitka–u–svijetu uopće. *Kao biće* on se tada više ne da iskusiti«. <sup>61</sup> Dakle u biti tubitka, dok je on u svijetu, leži stalna nezaključenost i necjelovitost, nenamirenost. Ta nenamirenost znači da tomu biću nešto pripada, ali još izostaje, kao primjerice nenamirenosti nekoga duga. U ontološkomu ustroju tubitka leži ne biti na okupu, a kada se pak popunio svojim još–ne, on tada više nije. »Tubitak uvijek egzistira upravo tako da njemu *već pripada* njegovo Još–ne«. <sup>62</sup> Ovdje se ne radi o faktičnoj ili nekoj privremenoj strukturi, nego o neizbježnoj antinomičnoj dinamici tubitka kojemu dokle god je, uvijek nužno pripada njegovo još–ne.

Drugim riječima, tubitak se kao bitak–u–svijetu i čitavost antinomično isključuju jer tubitku, dokle je, neizostavno pripada necjelovitost. »Postizanje čitavosti tubitka u smrti ujedno je gubitak bitka samoga Tu. Prelazak u Ne–više–tubitak isključuje tubitak upravo iz mogućnosti da iskusi taj prelazak i da ga kao iskušani

zistira' znači: čovjek je ono biće, bitak kojeg se od bitka u bitku odlikuje otvorenim ustrajavanjem u neprekrivenosti bitka«. M. HEIDEGGER, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996., str. 93. Heidegger u *Sein und Zeit* rabi pojam Existenz, a u *Über den Humanismus* pojam Ek–sistenz. Čovjekova ekstatička bit je u ek–sistenciji koja je različita od metafizički mišljene existentiae, koja znači zbiljnost za razliku od essentiae, kao mogućnosti. Zato tvrdnja: »Čovjek ek–sistira« ne odgovara na pitanje je li ili nije li čovjek stvarno, nego na pitanje o biti čovjeka. U tomu kontekstu Heidegger, tumačeći stav iz *Sein und Zeit* »Das, Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz«, kaže: »Vielmehr sagt der Satz: der Mensch west so, daß er das 'Da', das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses 'Sein' des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek–sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek–sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt«. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Klosterman, Frankfurt a. M. 19919., str. 17.

58 Usp. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 45–53.

59 Schulz smatra da je pojam cjelovitosti ključ za razumijevanje *Bitka i vremena* a da cjelokupna analiza smrti ima hermeneutički smisao. Usp. W. SCHULZ, *Bog novovjekovne metafizike*, Matica Hrvatska, Zagreb 1996., str. 38.

60 W. SCHULZ, *Bog novovjekovne metafizike*, str. 39.

61 M. HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 19882., str. 268–269.

62 M. HEIDEGGER, *nav. dj.*, str. 276.

razumije«. <sup>63</sup> Smrt je dakle krajnja konkretnost strukturnog momenta budućega u vremenitoj strukturi tubitka. Zato je tubitak konačan. <sup>64</sup>

Tubitak je svojom smrću završio svoj tijek, ali to ne znači da je tubitak dovršen jer on nije nužno iscrpio sve mogućnosti. Svaki bitak se završava (*enden*), ali se ne dovršava (*vollenden*). <sup>65</sup> On se najčešće završava u nedovršenosti. Heidegger je pokušao opisati smrt kao završavanje analizirajući taj pojam na drugim razinama bitka, kao primjerice dovršenje ploda zrelošću, završavanje kao prestajanje kiše, puta, završavanje kao postajanje gotovim — kao što slika postaje gotovom s posljednjim potezom kista, završavanje kao nestanak, kao kiši je kraj, kruhu je kraj. Međutim, smrt se ne da svrstati ni u jedno od tih značenja. Nijednim se od tih načina završavanja (*des Endens*) ne da primjereno smrt označiti kao svršetak (*Ende*) tubitka. <sup>66</sup> Ovo »biti–završeno egzistencijalno znači biti na kraju«. <sup>67</sup>

Tubitku, promatranu u vremenitoj strukturi, pripada još–ne, ali je on uvijek i svoj svršetak. Heidegger tvrdi da »kao što tubitak stalno, dokle god jest, već *jest* svoje Još–ne, tako on uvijek već *jest* svoj svršetak«. To znači da je smrt kao završetak tubitka sastavnica dinamike tubitka. »Čim se neki čovjek rodi, odmah je dovoljno star da umre«, odnosno »Tubitak faktično umire dokle god egzistira, ali najprije i najčešće na način *propadanja*«. <sup>68</sup>

»Smrt tubitka je mogućnost Ne–više–moći–biti–tu. (...) Kao Moći–biti, tubitak ne može nadmašiti mogućnost smrti. Smrt jest mogućnost apsolutne nemogućnosti tubitka«. <sup>69</sup> Tu mogućnost tubitak sebi ne pribavlja zgodimice, nego je on, čim egzistira, bačen u tu mogućnost. Ta bačenost u smrt njemu se najizvornije i najizrazitije razotkriva u osjećaju tjeskobe. Ta tjeskoba nije slučajno i slabo raspoloženje nekog pojedinca, dakle nije psihološkoga karaktera, nego je to temeljni osjećaj tubitka koji egzistira *k* svomu svršetku.

Tubitak može steći iskustvo o smrti, i to o smrti drugih. To predstavlja »objektivnu« danost smrti. Tako i »tubitak Drugih sa svojom čitavošću postignutom u smrti također je jedan ne–više–tubitak u smislu ne–više–bitka–u–svijetu«. <sup>70</sup>

63 M. HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, str. 270.

64 Pojam konačnosti u *Sein und Zeit* znači da je tubitak kao vremeniti bitak *k* smrti egzistira, a u *Kant und das Problem der Metaphysik* pojam konačnosti se odnosi na konačnost spoznaje. Usp. J. M. DEMSKE, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Karl Alber, Freiburg–München, 1963., str. 80–81.

65 Heidegger tvrdi: »Enden besagt nicht notwendig Sich–vollenden«. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993., str. 244.

66 »Durch keinen dieser Modi des Endens läßt sich der Tod als Ende des Daseins angemessen charakterisieren«. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, str. 245.

67 M. HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, str. 284.

68 M. HEIDEGGER, *nav. dj.*, str. 286.

69 M. HEIDEGGER, *nav. dj.*, str. 285. Heidegger u svom predavanju *Der Begriff der Zeit*, održanom 1924. godine, govori o smrti kao kraju, odnosno krajnjoj mogućnosti sama sebe. On tvrdi: »Kraj mojega tubitka, moja smrt, nije nešto čime odjednom prestaje neki tijek, nego mogućnost o kojoj tubitak ovako ili onako zna: krajnju mogućnost sebe sama, koju može prihvatiti, i kao onu koja mu predstoji može prisvojiti. Tubitak u samom sebi ima tu mogućnost da se nade sa svojom smrću kao krajnjom mogućnošću samog sebe.« Prijevod preuzet iz: M. HEIDEGGER, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 51.

70 M. HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, str. 270.

Ovdje Heidegger govori o smrti drugih, promatrajući je *post mortem*, govoreći Hildebrandovim rječnikom, i on je promatra u vidu posmrtnih formalnosti. Tako njemu biće koje ostaje nakon smrti nije samo neka tjelesna stvar; to tijelo je doduše mogući predmet patološke anatomije, ono je više negoli *bez-životna* materijalna stvar.

Taj »preminuli« je predmet brige, posmrtnih svečanosti, pogreba, kulta groba. Preminuli je otišao iz našega svijeta i on nije više tu, a iz toga svijeta mogu oni koji su ostali još *biti s njim*.

Umiranje drugih mi ne iskušavamo, mi samo možemo biti prisutni. Ne možemo ontološki shvatiti umiranje drugih, pa i onda kada bismo sebi »psihološki« mogli razjasniti umiranje drugih. Nitko s drugoga ne može skinuti njegovo umiranje, premda se netko može žrtvovati i umrijeti za drugoga. Time smrt nije skinuta s drugoga. Smrt dakle uvijek pripada svakom tubitku osobno i ona je prema svojoj biti uvijek njegova.

Zanimljivo je da se sigurnost smrti temelji na umiranju drugih. Iz toga zaključujemo da je smrt neporeciva iskustvena činjenica. Smrti ne pripada apodiktička nego samo empirijska sigurnost. Tako on kaže: »Svi ljudi, koliko se zna, umiru. Smrt je za svakoga čovjeka u najvećem stupnju vjerojatna, ali ipak nije bezuvjetno izvjesna. Strogo uzevši, smrti smije biti priznata samo *empirijska* izvjesnost. Ta nužno zaostaje za najvišom izvjesnošću, apodiktikom, koju postižemo u izvjesnim područjima teorijske spoznaje.«<sup>71</sup>

Heidegger analizira kako svakidašnjica tumači i reagira na smrt. On se poglavito kritički zaustavlja na analizi onoga anonimnoga »umire se« (man stirbt), koji se razumije kao nešto neodređeno. Kao da smrt pogađa ono »se« koje nisam »ja« jer to »se« je *nitko*. Tako se »umiranje« svodi na događaj koji, doduše, pogađa tubitak, ali nikomu ne pripada osobito. Takav govor je, prema Heideggeru, dvosmisleno naklapanje jer smrt, doduše, prikazuje kao uvijek zbiljsku jer se neprestano događa, a skriva njezin karakter mogućnosti. I to je skrivajuće izbjegavanje smrti koje se poglavito očituje i u tomu što »umirućega« uvjeravamo da »će umaknuti smrti i uskoro se opet vratiti u smirenu svakidašnjost svojega svijeta o kojemu briguje«. To je smirivanje umirućega u pogledu smrti. »Ali ta smirenost u osnovi ne vrijedi samo za umirućega, nego isto toliko i za 'tješitelja'. I čak u slučaju preminuća, događaj ne smije omesti i uznemiriti javnost u njezinoj bezbrižnosti o kojoj briguje. Ta nerijetko se u umiranju drugih gleda društvena neprijatnost, ako je i netaktičnost, čega valja poštediti javnost.«<sup>72</sup> To umirivanje odguruje tubitak od njegove smrti i samo pomišljanje na smrt javno vrijedi kao kukavički strah, a tjeskoba se prikazuje kao slabost.

Javnost svakidašnjice zna za smrt kao upadicu koja se stalno događa, kao »smrtni slučaj«. Netko bližnji ili daleki umire. Nepoznati umiru svaki dan i svaki sat. Površni bi se govor mogao sažeti: »Na kraju se jednom i umire, ali za sada se sam ostaje nepogođenim.«<sup>73</sup> Tako »se« skriva ono osebujno kod sigurnosti smrti,

71 M. HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, str. 292.

72 M. HEIDEGGER, *nav. dj.*, str. 288.

73 M. HEIDEGGER, *nav. dj.*, str. 287.

da je ona moguća u svakomu trenutku. Ali isto tako sa sigurnošću smrti ide ukorak neodređenost njezina »kada?«.

Što se tiče tubitka poslije smrti, Heidegger to pitanje ostavlja otvorenim. On kaže: »Ako je smrt određena kao 'svršetak' tubitka, to jest bitka–u–svijetu, tada time nije donijeta nikakva ontička odluka o tome, da li je 'poslije smrti' moguć još neki drugi, viši ili niži bitak, da li tubitak 'živi dalje' ili čak 'traje duže' od sebe, 'besmrtn' je. O 'Onostranomu' i njegovoj mogućnosti ontika odlučuje jednako malo kao i o 'Ovostranomu', pa da bi trebalo predlagati norme i pravila ponašanja radi 'duševne okrepe'. (...) Što je *poslije smrti*, može se sa smislom i pravom metodološki sigurno uopće samo i *pitati* tek onda, ako je smrt shvaćena u svojoj potpunoj ontološkoj biti. Predstavlja li takvo pitanje uopće neko moguće *teorijsko* pitanje, neka ovdje ostane otvorenim. (...) Napokon, ono o čemu bi bilo moguće raspravljati pod naslovom 'metafizika smrti', stoji izvan područja egzistencijalne analize smrti«. <sup>74</sup>

## 2.2. Smrt u drugim Heideggerovim djelima

Heidegger i u svojim kasnijim djelima razmišlja o smrti. Tako u djelu *Einführung in die Metaphysik* smrt predstavlja još jednom kao egzistencijalnu strukturu tubitka gdje tubitak nije samo »Sein zum Tode« nego i »Sein zum Zerbrechen«. Smrt nije događaj kao drugi događaji u čovjekovu životu, koji dolazi kao posljednji. Ona stoji stalno i bitno pred čovjekom, prati ga na cijelom njegovom životnom putu. Smrt nije više samo u tubitku, nego je usidrena u odnosu tubitka prema bitku. Taj egzistencijal sam bitak šalje. Demske tvrdi da se značenje »Sein zum Tode« bitno proširilo, i to u smjeru jednoga »mirnoga«, a ne više »gorostasnoga« preuzimanja ovoga egzistencijala. Smrt više nije samo zapečaćenje konačnosti tubitka, nego je također najviše priznanje silnoga vladanja bitka. <sup>75</sup>

Heidegger u tekstu *Wozu Dichter?*, tumačeći Rilkea, smrt pokušava misliti pozitivno, a to znači misliti je u odnosu na bitak. Tako čovjek može svoje negativno »biti nezaštićen« preokrenuti u pozitivno, odnosno u otvorenost, a to znači ne razumjeti smrt u odnosu prema svomu životu, nego u odnosu na bitak. <sup>76</sup> Tako nas ta preokrenuta nezaštićenost sklanja izvan zaštite u otvoreno. <sup>77</sup> Pogledajmo kako Demske tumači što znači smrt pozitivno misliti. Kao egzistencijal tubitka smrt je »bićevnija« nego sve biće. Ona pripada čovjeku dok je tubitak, tj. dok je u čistini bitka. Upravo se smrt ruga pokušaju dohvaćanja cijeloga svijeta kao predmeta. Prema tomu ona u odnosu na samoshvaćanje i shvaćanje bitka ima jednu izvanrednu središnju ulogu, tj. ona pokazuje da čovjek nije apsolutni gospodar nad cijelim bićem, nego je pred cjelinom bića nazaštićen. Smrt su vrata prikladnoga

<sup>74</sup> M. HEIDEGGER, *nav. dj.*, str. 282.

<sup>75</sup> Usp. J. M. DEMSKE, *nav. dj.*, str. 112–119.

<sup>76</sup> Usp. J. M. DEMSKE, *nav. dj.*, str. 144.

<sup>77</sup> »Das so gewendete Schutzlossein birgt uns schließlich außerhalb von Schutz in das Offene.« M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 19634. str. 280.

razumijevanja prave čovjekove biti i ujedno upućivanje na sami bitak na koji se odnosi čovjekova bit.<sup>78</sup>

Heidegger u *Die Sprache im Gedicht* tumačeći Traklove pjesme govori o zalazu duše na zemlji, koji ne vodi uništenju nego mogućnosti istinskoga razvijanja punoga ljudskoga života. Taj je zalaz ujedno i prijelaz u istinski čovjekov boravak na zemlji. Ovdje se radi o prijelazu u »ovostranu« egzistenciju. Duša je stranac na zemlji jer nije pronašla svoje zavičajno mjesto na zemlji, a njezin je zalaz prijelaz u istinski boravak *na zemlji*. Tako tumačeći Heideggera, Demske zaključuje da se o životu u smrti ovdje može jednako malo zaključiti, kao i u *Sein und Zeit*.<sup>79</sup>

U *Das Wesen der Sprache* povezuje smrt i govor. Tako su »bitak k smrti« (Sein zum Tode) i jezik (Sprache) egzistencijali koji u razumijevanju bitka imaju zajednički korijen, a to znači da jedan bez drugoga nisu mislivi. Heidegger kaže: »Smrtnici su oni koji mogu iskusiti smrt kao smrt. Životinja to ne može. A životinja ne može ni govoriti. Taj bitni odnos između smrti i govora bliješti, ali je još nemišljen.«<sup>80</sup> Što to znači smrt, kao smrt iskusiti? To znači prepoznati je kao ono što ona *jest*, a da bismo nešto prepoznali kao ono što *jest*, čovjek najprije mora razumjeti bitak.<sup>81</sup>

Heidegger govori o smrtnicima i u predavanju pod naslovom *Das Ding* ponavlja i razvija misli o smrti. »Smrtnici su ljudi. Oni se zovu smrtnicima zato što mogu umirati. Umirati znači: moći imati smrt kao smrt. Samo čovjek umire. Životinja ugiba. Ona nema smrt kao smrt ni pred sobom ni za sobom. Smrt je škrinja Ništa, naime onoga, što ni u kom vidu nikad nije neko puko biće, ali ipak bivstvuje, čak kao tajna bitka samog. Smrt kao škrinja Ništa krije u sebi bivstvo bitka. Smrt je kao škrinja Ništa, skrovište bitka. Smrtnike mi, dakle, zovemo smrtnicima — ne zato što smrću završava njihov zemaljski život, nego zato što imaju smrt kao smrt. Smrtnici jesu, koji jesu, kao smrtnici, bivstvujući u skrovištu bitka. Oni su bivstvujući odnos prema bitku kao bitku.«<sup>82</sup>

U *Beiträge zur Philosophie* smrt je označena kao najviše i krajnje svjedočanstvo bitka odnosno smrt je, kao ono najkrajnjije onoga 'tu', ujedno najunutarnjije njegove moguće potpune mijene. I u tomu ujedno leži ukaz u najdublju bit onoga ničega.<sup>83</sup>

Što je to ništa i u kakvoj je svezi s bitkom, Heidegger o tome govori u svome nastupnom predavanju 1929. godine pod naslovom *Was ist Metaphysik?*<sup>84</sup>

Logika kojom se služi razum bavi se mišljenjem koje je mišljenje o nečemu. Postoji li Ništa zato jer postoji nijekanje, odnosno »nije«, ili obratno: postoji li

78 Usp. J. M. DEMSKE, *nav. dj.*, str. 144.

79 Usp. J. M. DEMSKE, *nav. dj.*, str. 177.

80 M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 19714, str. 215. Prijevod preuzet iz: M. HEIDEGGER, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 394.

81 Usp. J. M. DEMSKE, *nav. dj.*, str. 149.

82 M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze II*, Neske, Pfullingen 19673, str. 51. Prijevod preuzet iz: M. HEIDEGGER, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 211.

83 Usp. M. GALOVIĆ, *Suvremena filozofija II*, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 444.

84 Usp. M. HEIDEGGER, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 104–116.



nijekanje odnosno »nije« samo zato što postoji Ništa? Na to pitanje Heidegger odgovara da je »ništa« izvornije od »nije«, odnosno od nijekanja. A to znači da mogućnost nijekanja, koja je radnja razuma, ovisi o Ničemu. Upravo će to Heidegger pokušati dokazati i time slomiti moć razuma u pitanju o Ničemu i o bitku, koristeći ga kao moćnoga u dokazivanju praznine nijekanja, tj. niječući mu nadmoć pukoga nijekanja koje bi se trebalo temeljiti na Ničemu. On definira: »Ništa je potpuno nijekanje cjelokupnosti bića.« Međutim, da bi ta cjelokupnost bića mogla biti zanijekana, ona nam unaprijed mora biti dana. Cjelinu bića možemo pomišljati kao ideju i to pomišljeno zanijekati, to je formalni pojam Ničega, ali nije samo Ništa — tvrdi Heidegger. Međutim, između zamišljenoga i »pravoga« Ništa ne može biti razlike i nije li »pravo« Ništa protusmisleni pojam bićevnoga Ništa, pita se Heidegger. Mi nikada ne zahvaćamo apsolutno cjelinu bića po sebi a nalazimo se nekako usred, u cjelini otkrivenoga bića. Svakidašnjica sadržava, iako sjenovito, biće u jedinstvu cjeline. Tako primjerice dosada objavljuje biće u cjelini. Druga mogućnost takve objave je radost zbog prisutnoga opstanka voljene osobe. Ti nam ugodaji prikrivaju Ništa. Postoji li ugodaj kojim je čovjek doveden pred Ništa? Postoji, tvrdi Heidegger, i to je *tjeskoba* s nemogućnošću odredivosti onoga konkretnoga zbog čega i zašto smo tjeskobni, jer je tada čovjek cijeli tjeskoban, jer uzmiču sva bića. Cijelo se biće ruši, ali ne tako što biva poništeno, a ostaje i obuzima nas to ništa. Tjeskoba dakle otkriva, odnosno objavljuje Ništa, koje nadire. Tako se Ništa objavljuje posebno s bićem i uz biće koje posve izmiče.

Ništa nas susreće prije nijekanja bića u cjelini. Ono nas ne privlači sebi nego nas odvrćajući navraća na potonulo biće u cjelini, a to je *ništenje*, odnosno bit Ničega. To ništenje nije poništenje bića ni nijekanje, nego ono otkriva biće kao ono drukčije naspram Ničemu. I u toj se jasnoj noći ničega otkriva izvorna otvorenost bića, tj. da biće jest, a da nije Ništa. To ništeće ništa dovodi tubitak pred biće kao takvo.

Tubitak je unesenost u Ništa. A tom unesenošću u Ništa tubitak se može odnositi prema biću, a time i prema samomu sebi. On je prešao preko bića u cjelini a taj prijelaz preko bića Heidegger naziva transcencijom. Tako pitanje o Ničemu postaje prema Heideggeru »metafizičko« pitanje jer se tu događa prelaženje preko bića kao bića u cjelini, a to je sama metafizika koja pripada čovjekovoj naravi, jer je nismo izvanjski pred sebe predveli, niti smo se u nju prebacili, nego u njoj, ukoliko egzistiramo, stojimo. Dakle, da bi se tubitak mogao odnositi prema biću, a time i prema sebi, to znači egzistirati, on mora transcendirati odnosno biti unesen u Ništa. A budući da se Ništa objavljuje izvorno samo u tjeskobi, to znači da mi moramo stalno lebdjeti u tjeskobi da bismo mogli egzistirati. Ta je tjeskoba tu. Ona samo spava. Prikrivena je i može se probuditi svaki trenutak. Dakle ta unesenost tubitka u Ništa, na temelju prikrivene tjeskobe, čini čovjeka namjesnikom Ničega, tvrdi Heidegger.<sup>85</sup>

U svezi s tim Heidegger podržava Hegelovu tvrdnju da su čisti bitak i čisto ništa isto, ali ne u tome što se u svojoj neodređenosti podudaraju, nego zato jer je bitak

85 Usp. M. HEIDEGGER, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 113.

sam u biti konačan i objavljuje se samo u transcenciji u Ništa unesenoga tubitka.<sup>86</sup>

Zbog ovih stavova iznesenih u predavanju *Was ist Metaphysik?* gdje je Heidegger, kako smo vidjeli, uz bitak stavio Ništa, odnosno Ništa je pripadno biti bića kao i iz cjelokupnoga usmjerenja koje tubitak ima u *Sein und Zeit*, kao »Sein zum Ende« odnosno »Sein zum Tode«, Heideggera su optuživali za nihilizam.<sup>87</sup> Heidegger je na te optužbe odgovorio u *Pogovoru* predavanja *Was ist Metaphysik?*, u kojemu on tvrdi da »Ono naprosto drugo svemu biću jest nebiće. Ali ovo Ništa bivstvuje kao bitak«. <sup>88</sup> Štoviše, on je u svome predavanju iz 1938. rekao da ništa nije nikada ništa, ono također nije nešto u smislu nekoga predmeta, nego ono je sam bitak.<sup>89</sup> U tomu kontekstu možemo razumjeti Schultzovu tvrdnju da se Heideggerov čovjek »izdiže nad biće, ali to izdizanje i prekoračenje ne vodi više k Bogu, nego k ništa«. <sup>90</sup>

Premda Heidegger, kako smo vidjeli, izričito o besmrtnosti tubitka ne donosi nikakvu ontičku odluku, odnosno on to pitanje, ako to uopće može biti neko teoretsko pitanje, kako on kaže, ostavlja otvorenim, odnosno ne donosi nikakvu teološko–metafizičku odluku o tomu je li čovjek samo ovostrano ili je i onostrano biće i da upućivanje na »bitak–u–svijetu« kao temeljnu značajku čovjeka ne znači da je čovjek neko »svjetovno« biće, a to u kršćanski razumljenom smislu znači okrenut od Boga i čak oslobođen od transcendencije, ipak se iz njegove cjelokupne analize može iščitati da on razmišlja samo o ovostranom, odnosno dosmrtnom čovjeku, a nikako o besmrtnom.

Ako kritički pogledamo Heideggerovu misao i njegovu tvrdnju da je smrt mogućnost apsolutne nemogućnosti tubitka o kojoj kaže Scheler<sup>91</sup> da nije ispravno viđena jer smrt nije samouništenje nego žetva, ili smrt kao »kraj sama sebe« ili kao transcendiranje prema ničemu, odnosno kao škrinju onoga Ničega; potom govor o tjeskobi pred smrću i tjeskobi pred Ničim — onda možemo razumjeti Buberovu tvrdnju da Heideggerov čovjek stoji u svojoj brizi i strepnji pred samim sobom, a budući da se, kako on kaže, u krajnjoj stvarnosti ne može stajati pred sobom, to znači da on stoji pred Ničim. Tako je Heideggerov čovjek na rubu na kojemu počinje Ništa.<sup>92</sup> Isto tako možemo razumjeti tvrdnju G. Marcela da Heidegger smrt smatra apsolutnim obzorjem života.<sup>93</sup>

86 Usp. M. HEIDEGGER, *nav. dj.*, str. 114.

87 C. FABRO, *Storia della filosofia*, II, Coletti, Roma 19592. str. 902.

88 M. HEIDEGGER, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 119.

89 Heidegger tvrdi: »Das Nichts ist niemals nichts, es ist ebensowenig ein Etwas im Sinne eines Gegenstandes; es ist das Sein selbst, dessen Wahrheit der Mensch dann übereignet wird, wenn er sich als Subjekt überwunden hat und d. h., wenn er das Seiende nicht mehr als Objekt vorstellt«. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, str. 104.

90 W. SCHULZ, *Bog novovjekovne metafizike*, str. 41.

91 M. ŠELER, *Iz manjih rukopisa o Bivstvu i vremenu* u: *Rani Hajdeger*, Beograd 1979., str. 26.

92 Usp. M. BUBER, *Ostvarenje čoveka*, u: *Rani Hajdeger*, Beograd 1979., str. 47 i 56.

93 Usp. G. MARCEL, *L'uomo problematico*, Borla, Roma 19922. str. 121.

Odgovarajući na primjedbe da se njegova filozofija ne odlučuje ni za, ni protiv postojanja Boga, odnosno da joj je religiozno pitanje ravnodušno i da takva ravnodušnost vodi u nihilizam, Heidegger tvrdi da mišljenje »što misli iz pitanja o istini bitka pita izvornije no što može pitati metafizika. Tek iz istine bitka može se misliti bit svetoga. Tek iz biti svetoga ima se misliti bit božanstva. Tek u svjetlu biti božanstva može se misliti i reći što treba da imenuje riječ 'Bog'.«<sup>94</sup> Premda je ovim naznačio put mišljenja koji bi mogao voditi do Boga, on na tom putu nije dovršio svoje mišljenje. Zato Heideggerov pristup smrti ne možemo nazvati kršćanskim jer njegovo mišljenje pokušava obasjati smrt samo obostrano. Takvim pogledom smrt ostaje samo krajnja točka našega biti–u–svijetu, krajnja mogućnost svih mogućnosti, odnosno tubitak u smrti postiže svoju potpunu nemogućnost jer se »nalazi pred Ničim moguće nemogućnosti svoje egzistencije«<sup>95</sup>, odnosno »što neskriivenije biva razumljena ta mogućnost, to čišće prodire razumljenje u mogućnost kao u mogućnost nemogućnosti egzistencije uopće. Smrt kao mogućnost ne daje tubitku ništa što 'valja ozbiljiti' i ništa što bi on sam mogao biti kao Zbiljsko. Ona je mogućnost nemogućnosti bilo kojeg odnošenja prema, svakog egzistiranja«,<sup>96</sup> kaže Heidegger. Kritički promatrano, Heidegger je dakle svojim iznijetim mišljenjem ipak prikriveno donio odluku o smrtnosti, a ne o besmrtnosti čovjeka premda izričito izražava otvorenost.

Dakle, dok s jedne strane Heidegger želi pitanje o životu poslije smrti ostaviti otvorenim, s druge strane iz kritičkoga promišljanja njegova iznesenoga mišljenja o smrti ona se uočava kao granica svake mogućnosti tubitka. Zato njegovo mišljenje o smrti nazivamo otvoreno–zatvorenim. U tom Heideggerovu otvoreno–zavorenomu mišljenju, na temelju njegove iznesene misli, može se iščitati da je smrt, kako je on prikazuje, upravo ona koja ipak zatvara tu otvorenost.

### 3. *Dodirne točke i razlike*

Nakon iznesenih misli o smrti jednoga i drugoga filozofa pokušajmo ukratko prikazati određene dodirne misli i razlike u pristupu smrti.

Oba filozofa ističu sigurnost smrti, a nesigurnost onoga *kada*. Hildebrand naglašuje da čovjek živi u sjeni smrti, a Heidegger ističe bitak k smrti kao bitnu odrednicu tubitka. Smrt je ono što je bitno osobno, ona uvijek pripada tubitku osobno, odnosno ona je nešto intimno, štoviše praintimno.

I jedan i drugi analiziraju smrt drugih i njihovo napuštanje našega svijeta, s tom razlikom što Hildebrand smrti drugih pristupa egzistencijalno kao metafizičar ljubavi, gdje dolazi do izražaja važnost i vrijednost voljene osobe koja umire, a Heidegger, naprotiv, više analizira umiranje drugih u vidu posmrtnih formalnosti.

I Hildebrand i Heidegger govore o besmrtnosti duše: Hildebrand se trudi iznijeti ono što upućuje na besmrtnost duše, a Heidegger o besmrtnosti duše govori

94 Prijevod preuzet iz: M. HEIDEGGER, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 185.

95 M. HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, str. 302.

96 M. HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, str. 298.

samo usputno. On u *Über den Humanismus* tvrdi da bit čovjeka počiva u njegovoj ek–sistenciji i da se nedostatno određenje čovjekove biti ne da »otkloniti time da se čovjeka opremi nekom besmrtnom dušom ili moći uma ili osobnim karakteristikom«. <sup>97</sup>

Oba filozofa ističu odnos svakidašnjice prema smrti. Heidegger kritički analizira ponašanje svakidašnjice prema smrti, ona je skrivajuće izbjegava i to najbolje izražava onim anonimnim »umire se«, koje se razumije kao nešto neodređeno jer ono »se« nije nitko. Drugi, nepoznati umiru, ali sam se ostaje nepogođenim. Javnost treba biti pošteđena umiranja. Hildebrand uočava odsutnost svjesnoga kontemplativnoga susreta sa smrću i zato je on svojim razmišljanjem htio pokazati budnost u odnosu na smrt.

Heidegger egzistencijalnom analizom promatra dosmrtni tubitak. On doduše izričito spominje da ne donosi nikakvu ontičku odluku o besmrtnosti tubitka, međutim kritičkom analizom njegovih misli može se iščitati da Heidegger ipak smatra granicom svih mogućnosti tubitka. Smrt je imanentni događaj u odnosu na biti–u–svijetu.

Hildebrand, naprotiv, svojim cijelim mišljenjem smrti pristupa kršćanski, a to znači da za njega smrt nije samo imanentni nego i imanentno–transcendentni događaj koji vodi prema Bogu. U Hildebrandovu mišljenju se isprepleću teološka i filozofska misao o smrti. Bez kršćanske hermeneutike smrti čovjek može biti u metafizičkoj zabuni, kako on kaže, ako se smrt promatra samo kao prestanak života bez vječnoga života. Tada bi smrt činila sve besmislenim, ističe on.

Heidegger nije ni pokušao razmišljati o metafizičkoj smrti u okvirima egzistencijalne analize, dok Hildebrand onostranost smrti rasvjetljuje i kršćanskom Objavom.

Hildebrand upravo u smrti vidi verifikaciju postojanja Boga i besmrtnosti duše, a ne potvrdu nihilizma, što kod Heideggera ne nalazimo.

Hildebrand razlikuje dva pristupa smrti i njih analizira — radi se o naravnom i kršćansko nadnaravnom pristupu, što Heidegger ne čini, nego smrt promatra u odnosu na tubitak, odnosno na bitak.

Smrt se u cijeloj filozofskoj i religioznoj tradiciji shvaća kao prijelaz u neki drugi život ili kao prijelaz u ništavilo, što znači da se ona misli u alternativi bitka i ništavila. <sup>98</sup> Pokušajmo na kraju u toj alternativi smjestiti Hildebranda i Heideggera.

Za Hildebranda čovjek smrću ne nestaje u ništavilu a Heideggerov se tubitak nalazi pred ničim moguće nemogućnosti svoje egzistencije, odnosno smrt je škri-nja Ničega, kako sam kaže. Zato se može kazati da je Hildebrandova hermeneutika smrti bitno kršćanska, a što se pak ne može reći za Heideggerovo mišljenje o smrti.

97 M. HEIDEGGER, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 162–163.

98 Usp. E. LEVINAS, *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo 1976., str. 215.

**DEATH IN THE PHILOSOPHIES OF D. VON HILDEBRAND AND M. HEIDEGGER**

Ivan TADIĆ

**Summary**

*The author expounds Dietrich von Hildebrand's and Martin Heidegger's reflections on death. Firstly, Hildebrand examines death from its natural aspect whereby death is manifested as something primevally intrinsic to man and as his ontological determinant. He reflects on the death of a beloved one, of which one must speak as something that was rather than is. The horror of death cannot be displaced by a belief in immortality which is evoked by acts of morality and external beauty, nor by Christian optimism.*

*Hildebrand's reflections on death are in congruence with the Christian faith according to which death signifies a time of judgement, an encounter with God and the inhabitants in heaven. Deprived of the Christian perspective, man finds himself in the midst of a pessimistic metaphysical confusion, in which death would seem to be somewhat of a disappearance into oblivion. God illuminates the enigma of the after-life with His Revelation.*

*Commencing with man's death Heidegger, in his work *Sein und Zeit*, approaches his understanding of *Dasein*. Death belongs to the dynamic structure of *Dasein* itself. As long as *Dasein* exists, it retains its power — to be, and in death it is no longer a being-in-the-world. *Dasein* recognizes itself as a »being-toward-death«, and at that point anxiety becomes evident. Heidegger reflects on the death of another and criticizes the everyday approach to death as »one dies«. He ponders the death of another from the aspect of postmortem formalities. No one can cast off the burden of death from the dying.*

*The author presents Heidegger's thoughts on death in his other works as well, and he considers Heidegger's reflections on death as being opened-closed. Finally, the author compares the two philosophers and describes similarities and differences in their thought on death.*

*(Translated by Vesna Borović)*

