

**Mark Lošonc**

## *FENOMENOLOŠKA TANATOLOGIJA MAKSA ŠELERA*

*APSTRAKT: Maksu Šeleru se može pripisati prva izrađena tanatologija u okviru fenomenološke tradicije. Uprkos tome što je prevashodno reč o rukopisima i fragmen-tima, Šelerova tanatologija je i te kako sistematična. Ona obuhvata i konceptualiza-ciju postmortalnog stanja, preciznije, onoga "živeti dalje". Šelerova fenomenološka tanatologija fokusira se na „intuitivnu činjenicu smrti”, odnosno na smrt kao ireduk-tibilnu iskustvenu pozadinu života. Za razliku od mnogih drugih fenomenologija smr-ti, Šeler ne polazi od smrti Drugog, već od sopstvene smrti, oslanjajući se na fenomen starenje, odnosno na temporalnost ljudskog postojanja. Nadalje, Šelerova tanatolo-gija uključuje u sebe kako istorijske analize, tako i uzimanje u obzir odnos ne-evrop-skih kultura prema smrti. U tom kontekstu se pojavljuje i razlikovanje normalnog, odnosno patološkog potiskivanja smrti. Nakon kritičke analize Šelerove fenomenolo-gije smrti koja je nastala između 1911. i 1916. godine, posebna pažnja je posvećena predavanjima održanih 1923-1924. godine koja su karakteristična prema metafizič-kom odnosu prema spiritualnoj dimenziji smrti (i besmrtnosti).*

*KLJUČNE REČI: smrt, Maks Šeler, Martin Hajdeger, tanatologija, fenomenologija, život, temporalnost, besmrtnost*

Fenomenološka tanatologija Maksa Šelera je nastala u istorijskom periodu kada je filozofska/teorijska konceptualizacija smrti postala sve intenzivnija. Mislioci poput Georga Zimela, Migela de Unamuna, Karla Jaspersa i drugih težili su 1910-ih godina ka tome da pojmovno zahvate ovu „graničnu situaciju“ iz postmetafizičke pozicije, uzimajući u obzir pre svega krhkost i konačnost ljudske egzistencije, ali ujedno i naglašavajući da treba reformulisati problem besmrtnosti. Sam Maks Šeler je sugerisao da „filozofija smrti još nije napisana“ (Scheler 1987: 253). Šeler je igrao specifičnu ulogu utoliko što je bio prvi u nizu fenomenologa (Huserl, Hajdeger, Sartr, Levinas, itd.) koji su se bavili tanatološkim pitanjima. Šeler je svoj esej *Tod und Fortleben* napisao između 1911. i 1913. godine, odnosno dopunio je svoj članak 1916. godine. Međutim, iako je Šeler u više navrata nagoveštavao svoju knjigu o pitanju smrti, ovo

delo nikada nije bilo objavljeno, te prilikom rekonstrukcije Šelerove tanatologije moramo se oslanjati na rukopise i fragmente. Ipak, zahvaljujući Šelerovoj izvanrednoj sistematičnosti, rekonstrukcija može biti uspešna.

*Prvo*, valja istaći da besmrtnost, odnosno mogućnost toga da čovek živi dalje i nakon smrti čini okvir Šelerove tanatologije. To znači da se Šeler nije složio sa Hajdegerom koji je iz analize smrti isključio sve što se tiče onih momenata koji su s one strane ovozemaljske konačnosti. Za Šelera je konceptualizacija besmrtnosti konstitutivni deo fenomenološkog pristupa. Ukupno uzevši, on je metodološki manje rigorozan nego Hajdeger (valja naglasiti da je pogrešno optužiti Hajdegera za zanemarivanje Šelerove pozicije u *Bitku i vremenu*, jer su Šelerovi relevantni tekstovi objavljeni tek 1933. godine), ali upravo zahvaljujući tome možemo naći kod njega alternativne misaone eksperimente, smeje eksurse, itd. Šeler polazi od toga „da se unutar zapadno evropske civilizacije u poslednjim vekovima u sve većoj meri smanjila vera u besmrtnost“ (Scheler 1933: 5). Prema njemu, glavni razlog nije sve veći uticaj nauka nego opšta dezintegracija društva koja se sastoji od kompleksnih faktora. Šeler smatra da se odnos prema smrti radikalni promenio utoliko što moderni čovek marginalizuje intuitivnu činjenicu smrti, te smrt više nije prisutna u „svetloj zoni svesti“, nego preostaje samo puki sud o tome da će čovek umreti (Scheler 1933: 8). Kako Deže Čejtei piše, Šeler tvrdi da se stvarnost smrti pretvorilo u znanje o smrti koje je lišeno evidentnosti zora (Csejtej 2002: 121). Naime, nije dovoljno zaključiti nešto o smrti, nego je važna i vidljivost nasuprot moderne tabuizacije smrti. Sve u svemu, može se reći da Šeler traži balans između viđenja i znanja. Iz te perspektive gledano, fenomenološka intuicija se samo nadovezuje na svakidašnju intuiciju koja je u premodernim vremenima bila dostupnija.

U Šelerovoj filozofiji smrt je suštinska fenomenološka činjenica (*Wesenheit*) s one strane prirodnih i naučnih činjenica. Za nju važi da je „neposredno data u iskustvu kao čisto intuitivni sadržaj, bez obzira na njihovu moguću stvarnost“ (Spiegelberger 1960: 241). Slično Hajdegeru, i Šeler se suočava sa sledećim izazovom: kako fenomenološki istražiti smrt ako intuicija u pogledu smrti Drugog nije moguća? Odnosno, kako fenomenološki analizirati smrt kada je jasno da nije moguće istovremeno analizirati smrt i imati neposredno iskustvo smrti? Zapravo, Šeler pokušava da „eidetizuje“ smrt, te da je redukuje na formu/suštinu zahvaljujući kojoj će biti transparentna. Načelno, čak i ako smrt ne bude ontološki dostupna, ona se ipak može fenomenološki analizirati. Nije slučajno što je Elizabet Štreker pisala o tome „da je Šeler prvi govorio o »epistemologiji smrti«“ (Ströker 1975: 202), ali pri tom valja imati u vidu da je Šelerovo istraživanje više posredovanje između intuicije i znanja (uporedi sa načinom na koji je Tolstoj u *Smrti Ivana Iliča* silogističko znanje o smrti suprotstavio neposrednom znanju).

Šeler odbija stav da imamo neposredno znanje o smrti zahvaljujući smrti Drugog, jer to podrazumeva samo spoljašnje opažanje, odnosno induktivno zaključivanje koje

nikada neće postati poznavanje fenomenoloških suština. Tokom svojih predavanja o smrti Šeler je eksplicitno tvrdio da svako od nas mora sam da iskusi događaj svoje smrti, odnosno mogući život nakon smrti (*Fortleben*) (Scheler 1987: 301). Ako bi bilo drugačije, onda osoba koja nikada nije imala iskustvo o smrti Drugog ne bi uopšte imala nikakvo znanje o smrti. Za razliku od ovog pristupa, Šeler smatra da bi i ona osoba imala izvesno znanje o smrti koja bi bila jedina i skroz usamljena na Zemlji. Kako je moguće da Šeler u ovoj fazi fenomenološke analize isključuje dimenziju alteriteta? Prema njegovoj prvoj sugestiji, starenje je proces koji na imanentan način upućuje na smrt. Drugim rečima, smrt je u stvari nulta tačka na kraju procesa starenja. Međutim, na kraju Šeler odbacuje i ovu konceptualnu strategiju. Ne samo zbog toga što bi ona podrazumevala oslanjanje na spoljašnje empirijske podatke, nego i zbog toga što nije jasno odakle potiče izvesnost o tome da će kriva pada dostići svoju nultu tačku. Ukupno uzevši, i jedna i druga strategija implicira procedure zaključivanja. Kako Josef Manser piše, zaključivanje na osnovu smrti Drugog je samo zaključivanje *per analogiam*, dok je zaključivanje na osnovu starenja prosto zaključivanje (Manser 1977: 133) – u oba slučaja nedostaje fenomenološka evidencija. Dakle, polazna tačka mora biti drugačija.

Šeler smatra da polazna tačka mora biti život kao prafenomen (*Urphänomen*), kao nešto što ima forme i načine kretanja, i što može podrazumevati i svojevrsnu svest (Scheler 1933: 11). Međutim, „organološki pristup“ nosi sa sobom opasnost da će nestati one karakteristike koje su tipične za čoveka. Shodno tome, Šeler piše da ove „forme i strukture važe ne samo za čoveka i zemaljska živa bića, nego i za sve moguća živa bića“ (Scheler 1933: 12). Nadovezujući se na ove uvide, on tvrdi da smrt nije samo kraj vitalnih procesa, nego je na suštinski način prisutna unutar života – s time da se imanentizacija suštinske smrti suprotstavlja empirijsko-faktičnoj smrti kao kontingentnom događaju. *S jedne strane*, Šeler „dezepikureizuje“ smrt, *s druge strane* svestan je i uloge iskustva slučajnosti smrti. Smrt koja je imanentna životu jeste apriorna, ne u smislu toga da je čisto logičko-matematička struktura, nego da je ireduktibilna iskustvena pozadina, izvan induktivnih i promenljivih zaključivanja. Može se reći da nije reč o transcendentalnoj aprioričnosti kao kod Hajdegera, već o svojevrsnom vitalnom prioritetu koji je nezavistan u odnosu na konkretne sadržaje.

Kakva je fenomenalna struktura onog života za kojeg je intuitivno, neposredno iskustvo smrti uvek već moguće? Šeler smatra da se geneza imanentnosti smrti može pronaći u temporalnosti. Prema njemu, život se u svakom trenutku sastoji od tri dimenzije: neposredno prisustvo, prošlost i budućnost (o avgustinovskim korenima ove teorije, odnosno o avgustinovskoj trijadi *memoria, contuitus* i očekivanje videti Piazza 2002: 28). Shodno tome, svakoj dimenziji pripada kvalitativno drugačiji akt: neposredno opažanje, neposredno sećanje i neposredno očekivanje. Od velikog je značaja da Šeler smatra da nema nijednog procesa ili stanja koji bi bio lišen ova trijadične strukture i njenih akata. Pri tome, važno je naglasiti da se ovi akti suštinski razlikuju

od posredovanih akata, odnosno, ovi akti važe u okviru nedeljivog, organskog totaliteta. Valja dodati da delokrug (*Umfang*) svakog akta ima izvesna svojstva koja se tokom života menjaju. Naime, prema Šelero, ove rasprostranjenosti imaju specifičnu dinamiku i teleologiju: „sadržaj u delokrugu prošlosti i doživljeni, neposredni naknadni uticaj (*Nachwirksamkeit*) sadržaja prošlosti sve više raste, a istovremeno se sadržaji u okviru rasprostranjenosti neposredne budućnosti i njenog prethodnog uticaja (*Vorwirksamkeit*) smanjuju. Međutim, delokrug prisustva se »zgušnjava« između druga dva delokruga“ (Scheler 1933: 13). Dakle, reč je o tendenciji da se predstojeća budućnost neprestano smanjuje, a prošlost iza nas neprestano raste – a to je ujedno i osnovni doživljaj smera smrti (*Todesrichtung*). Na ovaj način bi trebalo do dođemo do neposredne izvesnosti smrti. Kako Elizabet Štreker piše interpretirajući Šelera, „intuitivno znanje o sopstvenoj smrti potiče od suštinske strukture života“ (Ströker 1975: 204-205).

Hipotetički pretpostavimo da postoji jedan čovek koji ne poznaje datum svog rođenja, niti ima iskustva o svom starenju, niti je bio ikada bolestan, itd.! Prema Šelero, ova osoba bi imala znanje o svojoj starosti čak i ako ne bi mogla da je kvantitativno precizno odredi. Drugim rečima, osećaj vitalnosti i iskustvo o smeru smrti, te odnosi sfere očekivanja i sfere sećanja bi ga naveli da stekne uvid u svoju konačnost. Šeler na sledeći način sumira argumentaciju: „prema tome, smrt nije puki empirijski deo našeg iskustva, nego pripada suštini svakog života, uključujući i naš život, da važi smer smrti. Smrt pripada formi i strukturi unutar koje je svaki život dat za nas (naš život ili život drugih), i spolja i iznutra. Nije okvir koji bi slučajno pripadao psihičkim ili fiziološkim procesima, nego je okvir koji pripada samoj slici, i bez kojeg slika života ne bi bila moguća“ (Scheler 1933: 16). Smrt, dakle, nije fatalni, katastrofalni ili kontingentni kraj jednog procesa, nego je imanentni deo života u pogledu kojeg mogu imati intuitivnu evidenciju. Kako Parvis Emad tvrdi, „u ovom svetlu smrt se ne sagledava kao varijabilni deo našeg iskustva, već kao suština temporalnog iskustva života“ (Parvin 1974: 73).

Ukupno uzevši, Šelerov pristup odbija da smrt tumači kao spoljašnji okvir ili kao akcidentalni događaj. Za razliku od antičke tanatologije, ali i delimično za razliku od modernog naučnog shvatanja života, on shvata smrt kao nešto što iznutra „ujedinjuje“ život, te određuje ne samo njegovu dinamiku, već i njegovu suštinsku strukturu. Ipak, kao što je već bilo sugerisano, u Šelerovoj fenomenologiji života (i smrti) nije reč o transcendentnoj napetosti kao u slučaju Hajdegerovog prethođenja (*Vorlaufen*), već sadržava u sebi ostatke fizikalističke linearnosti. Ili kako Deže Čejtei piše, „ono što je kod Šelera tendencijalnost »smera«, to je kod Hajdegera tenzionalnost »Vorlaufena«.“ (Csejtej 2002: 128) Drugim rečima, dok Hajdegerova fenomenologija ukazuje na kompleksnu dijalektiku prethođenja i sačuvanja, Šelerova slika o stalno rastućem horizontu sećanja i stalno smanjujućem horizontu očekivanja još uvek sadrži u sebi elemente mehaničkog pogleda na život (i smrt). Kao da je reč o jasno determinisanim

strukturama čija je veličina unapred poznata. Kao da vreme kroz usku punktualnu sadašnjost curi iz slavine prošlosti u slavinu budućnosti. Problem je u tome, barem između ostalog, da zapravo ne možemo znati ne samo kada će slavina biti puna, nego ni kolika će ona biti. Nadalje, kako bismo mogli da znamo da se predstojeća budućnost neprestano smanjuje? Iako je istina da iza nas akumulirana prošlost uvek raste (osim u ekstremnim primerima zaborava), nimalo nije izvesno da se budućnost ispred nas uvek smanjuje. Primera radi, očekivanja u pogledu različitih graničnih situacija mogu znatno proširiti horizonte budućnosti. Niti prošlost, niti budućnost nije ono što nam stoji „na raspolaganju“, nego se njihove dimenzije dinamično konstituišu u međusobnoj zavisnosti i u davanju smisla. Dinamika koju Šeler opisuje još uvek je previše mehanička. Nije slučajno što ga je Elizabet Štreker optužila za to da opisom doživljava dotičnog smera kao intuitivne izvesnosti smrti zapravo nije analizirao samu smrt, nego starenje (Ströker 1975: 206-7), a to je upravo način argumentacije koji je Šeler želeo da izbegne. Valja dodati da se iz ove perspektive ne vidi kako se čovekova smrt razlikuje od smrti životinja. Drugim rečima, Šelerov pristup ima i homogenizujuće tendencije uprkos izvesnim antropološkim sklonostima. Na kraju, pošto su dimenzije temporalnosti shvaćene kao fiksne strukture, u Šelerovoj ranoj tanatologiji takođe nedostaju značajni elementi fenomenologije svakidašnjeg odnošenja prema smrti, te fenomeni kao susret sa smrću ili na primer strah od smrti imaju minimalnu ulogu. Valja dodati da je tokom predavanja održanih 1923-1924. godine Šeler znatno korigovao njegovu analizu, naime, naglašavao da je smrt najpre duhovna činjenica, odnosno da se ona ne može redukovati na potiskivanje libida – ljudska smrt razlikuje se od životinjske smrti utoliko što ona nije instinktivna (*triebhaft*), nego se u njoj izražava ontološki strah od ne-egzistiranja (*Nichdasein*) (Scheler 1987: 323) (o ovom pojmu videti još: Gorevan 1995).

Šelerova tanatologija ima jednu važnu karakteristiku, naime, ona uzima u obzir i ne-evropske kulture. Analizirajući japansko odnosno indijsko shvatanje smrti, Šeler ističe da je reč o kulturama koje se suštinski razlikuju od evropskog pogleda na kraj života. Primera radi, novina Bude i njegovih sledbenika bila je u tome što su bili dovoljno hrabri da formulišu tvrdnju da „smrt postoji“ (Scheler 1933: 6). Kako se može objasniti ovaj kulturno-egzistencijalni šok iz perspektive da prema Šeleru imamo intuitivnu izvesnost u pogledu naše smrti, te da je evropski čovek sklon tome da bezuslovno prihvati apodiktičnu tezu prema kojoj su svi ljudi smrtni? Takođe, za razliku od Evropljanina, pristalice hinduizma bi bile veoma skeptične u pogledu „nužne konačnosti“ života. Ukupno uzevši, iako se ponekad čini da Šeler predstavlja „prirodno-naivni stav“ prema smrti kao nešto što je univerzalno i opšte važeće, često se može učiniti da je Šeler i te kako svestan partikularnosti i delimičnosti svoje fenomenološke perspektive.

Vratimo se problemu iskustva smrti (i života). Prema Šeleru, specifičnost žive forme sastoji se u tome što njene granice ne određuje samo spoljašnja sredina, već i

sam živi organizam. Time što se forma kao granica konstituiše iznutra (kako bi Varela i Maturana rekli: na autopoetičan način), konačnost je upisana u srce živog bića. Drugim rečima, inherentnost granice ujedno podrazumeva i kretanje prema apsolutnoj granici, smrti. Prema Šelero, dok struktura temporalnih dimenzija omogućuje unutrašnje intuitivno iskustvo smrti, iskustvo unutrašnje konstitucije granica upućuje na spoljašnje neposredno iskustvo života. Međutim, postavlja se pitanje kako je moguća ona teza (na osnovu ovih premisa) koju smo citirali na početku ovog članka, naime, „da se unutar zapadno evropske civilizacije u poslednjim vekovima u sve većoj meri smanjila vera u besmrtnost“? Šeler čak tvrdi da je ideja smrti potisnuta. Ali kako je moguće da se smanjuje vera u ono u pogledu čega imamo intuitivnu evidenciju?

Šeler razlikuje dve vrste potiskivanja; jedna je normalna, a druga je patološka. Normalno potiskivanje je potrebno čoveku u svakom istorijskom periodu kako bi mogao da živi svoj život. U stvari, naprosto je reč o tome da nagon života potiskuje ideju smrti (Scheler 1933: 41). Šeler dodaje da bi čovek koji bi stalno mislio na smrt živeo skroz drugačije nego čovek koji bi „normalno“ potiskivao doživljaj svoje konačnosti. U ovom detalju se Šeler značajno razlikuje od Hajdegera kod koga je svaka vrsta potiskivanja ne-autentična.

A što se tiče patološkog potiskivanja, Šeler nudi obuhvatnu sliku o otuđenim strategijama modernih masovnih društava u pogledu smrti. Nije reč samo o fenomenološkoj analizi, već ujedno i o socijalnoj psihologiji i sociologiji znanja. Radi se o tipu čoveka koji se pojavio otprilike u 13. veku, a koga sve više i više određuju rad i kalkulativnost, utilitarnost. On ne kontemplira i voli, nego se rukovodi instrumentalnom racionalnošću. Kako Šeler piše, „ovaj novi tip kaže da je stvarno ono što se može izračunati, ono što nudi »bezbednost« i garancije: kvalitete, forme i vrednosti više »nisu stvarni«, te subjektivni su i proizvoljni. Svet je sada predmet večne anksioznosti...“ (Scheler 1933: 24). Podrazumeva se da ovaj tip čoveka ima i novi pogled na smrt. Prema njegovom uvidu, „ovaj novi tip čoveka se ne plaši smrti kao antički čovek, ... već se na poseban način narkotizuje naspram ideja smrti. .... Moderni tip čoveka potiskuje čistu i osvetljavajuću ideju smrti, te njegovo neposredno ponašanje ogledava se kao iluzija u pogledu beskonačnog razvoja života“ (Scheler 1933: 25). Moderni čovek na različite načine obezbeđuje sebe naspram smrti, a rezultat toga je to da smrt više nije prisutna u zoru. Moderni čovek samo donosi sudove o smrti, odnosno reflektuje je. Smrt nije deo unutrašnjeg života modernog čoveka, za njega je uvek Drugi taj koji umire, nikada on sam. Moderni čovek ne zna da „on umire za samog sebe“ (Scheler 1987: 31). Za njega je smrt samo spoljašnja opasnost poput vode i vatre kao potencijalno destruktivnih prirodnih elemenata. Otuda se često scijentistički gleda na smrt kao na kvar koji se može popraviti pomoću razvoja nauke. Ali zapravo više je istina da nauka ne primećuje smrt, a kamoli je sposoban da je objasni. Osim toga što smrt kao fenomen nestaje u moderni, na delu je i desimbolizacija smrti: „samo on [moderni čovek] ne nalazi simbol za nju [smrt] zato što nema smrti za doživljaj“

(Scheler 1933: 8). Prema Šelerovoj fenomenološkoj tanatologiji, u moderni smrt „lebditi u vazduhu“, ona je brutalna i nasilna, spolja uzrokovana nesreća, te lišena je svakog smisla. To znači da moderna ne može ponuditi nikakve smernice u pogledu mogućnosti sopstvene smrti – na delu je sistematična demortizacija ljudskog života. Imajući u vidu Šelerovu dijagnozu o moderni, može se reći da ono što je kod Hajdegera dualitet autentičnosti/svojstvenosti (*Eigentlichkeita*) i neautentičnosti/ne-svojstvenosti (*Uneigentlichkeita*) u odnosu na smrt, to je kod njega dualitet starog i novog tipa čoveka. Kod Šelera nije nužno reč o protivrečnosti. Bez obzira na to što inače sugerise da uvek već postoji mogućnost unutrašnje neposredne intuicije smrti, on ujedno priznaje da spoljašnji sociokulturni faktori mogu prouzrokovati patološko potiskivanje uvida o našoj konačnosti.

Ono što Šelera jasno razlikuje od Hajdegera jeste njegovo traganje za onim što je s one strane „konačne“ granice. Nakon Šelera fenomenologa i Šelera sociologa nastupa i spiritualni Šeler koji postavlja pitanja o besmrtnosti. Novina Šelerove analize je između ostalog u načinu na koji tematizuje šta znači „živeti dalje“. Naime, Šeler odbija metafizički pristup koji bi se sastojao u dokazivanju smrti; takav pristup prevazilazi kompetencije postmetafizičke fenomenologije. U studiji o besmrtnosti jasno konstatuje: „uslov toga da se živi dalje jeste sama smrt“ (Scheler 1933: 32). U pozadini ove naizgled banalne formulacije zapravo postoji jedna nijansa, naime, nije reč o empirijsko-faktičnoj smrti, nego o fenomenu koji je društveno potiskivan, te pripada sferi latencije. Drugim rečima, time što je moderna eliminisala smrt iz javnosti, i pitanje o nastavku života nakon smrti je postalo irelevantno. Uzgred budi rečeno, Šeler na drugim mestima sugerise da je vera u egzistiranje nakon smrti moguća samo ako se desi duhovno pomirenje sa smrću – smrt i život nakon smrti i na taj način mogu biti dijalektički povezani.

Potrebno je precizirati jedan detalj: Šeler zapravo izbegava upotrebu tradicionalne reči „besmrtnost“, te daje prednost terminima kao što su opstanak (*Fortdauer*) i „živeti dalje“ (*Fortleben*). Razlog iza ove terminologije je najverovatnije Šelerov pokušaj da postmetafizički tumači smrt. On se ograđuje od pretenzije znanja o tome „da ličnost postoji i nakon smrti; ili još manje, o tome kako bi ličnost mogao da nastavi da živi“ (Scheler 1987: 47). Iako prevazilazi neke granice koji drugi fenomenolozi nikada ne bi prekoračili, i Šeler ima svojevrсну strogu epistemologiju: „ukoliko mogu pozitivno pokazati da je neka stvar deo suština iskustvenih modusa (kao što je boja deo viđenja), ... onda nema razloga da poričem njeno postojanje (ili njeno dalje postojanje)“ (Scheler 1933: 35). Shodno tome, Šeler sugerise da na osnovu tela ne možemo zaključiti ništa o datosti duhovne ličnosti (*geistige Person*, *Geistperson*, *persönliche Geist*), odnosno duhovnih akata (o tome da se Šeler može optužiti za dualizam biološkog tela i duha, videti Piazza 2015: 30). Prema tome, ako nema iskustvene povezanosti između korporealnosti s jedne strane, i spiritualnosti s druge, onda ne postoji razlog da se poriče da ličnost može dalje da živi i nakon smrti, ili, kako

Šeler piše: „nema razloga da se misli da nestaje i ono što sam razumeo kada se [Drugi] još smeja“ (Scheler 1933: 33-34). Prema Šelerovoj teoriji ličnosti (Scheler 1916: 384-607), sve što doživljavam kao biće sa telom pripada kontingenciji i relativnosti života, ali su mogući i akti koji transcendiraju delokrug života utoliko što nadmašuju pomenutu relativnost. Primera radi, već i gledanje slike pruža mnogo više od optičkih efekata, a još više važi da duhovni akti transcendiraju svojim smisaonim sadržajem (*Sinngehalt*). Ukratko, život s one strane smrti ima jedan suštinski hermeneutički horizont, jer davanje smisla uvek već prevazilazi puku telesnost. A smisaoni sadržaj može i večno važiti, kao što npr. jedna ljubav može važiti bez obzira na kontingentne i relativne spoljašnje okolnosti (o Šelerovoj filozofiji ljubavi videti Vacek 1982). Šeler eksplicitno tvrdi da „to što umirem, nema nikakav značaj iz perspektive smisaonog sadržaja akta ljubavi ili mržnje prema jednoj ličnosti“ (Scheler 1933: 38). Sve u svemu, smrt ne može napraviti nikakvu štetu po duhovni smisao. Radikalnost Šelerovog pristupa je u tome što analizu postmortalne sfere vrši u potpunosti na postmetafizički način, dakle oslanjajući se prevashodno na hermeneutiku smisla. Iz njegove tanatologije nedostaju dogmatski iskazi o supstantivnom subjektu – više je reč o ličnostima koji u okviru samorazumevanja i na intersubjektivan način daju smisao i životu i smrti. Shodno tome, Šeler ne može i ne sme doći do zaključka da iz transcendirajućeg karaktera smisaonih duhovnih akata sledi opstanak. Za razliku od racionalističkog i pozitivističkog pristupa, on se zalaže za fenomenološki pristup koji implicira produžavanje doživljaja unutrašnjeg posmatranja, dakle neposredne, intuitivne viđenje suština. Prema prvoj tvrdnji ove fenomenologije, duhovna ličnost svim svojim aktima uvek nadmašuje granice tela. Prema drugoj tvrdnji, „skup sadržaja tih akata je uvek veći nego skup odgovarajućih telesnih stanja“ (Scheler 1933: 40). Dakle, duhovni sadržaji nose sa sobom izvestan intencionalni višak bez obzira na to da li je neko svestan toga ili nije. Zanimljivo je da je za Šelera i smrt jedan akt, te pripada osnovnoj intencionalnoj strukturi ljudskog postojanja. U ovom kontekstu se postavlja pitanje: „šta pripada suštini ličnosti ako ona u aktu smrti prestaje da postoji?“ (Scheler 1933: 45). Kao što smo već nagovestili, prema Šeleru, kao što pojedini akti nadmašuju telesna stanja, tako i ličnost nadmašuje kraj svog tela, s tim da se ovo nadmašivanje ne tiče ličnosti kao spiritualne stvari, već kao intencionalno-hermeneutičkog subjekta. A prema Šeleru, „intencija i akt *in concreto* su suština ličnosti, naime, ona nije stvar niti supstancija“ (Scheler 1933: 45). Kritički gledano, postavlja se pitanje koliko se Šelerova argumentacija razlikuje od metafizičkih dokazivanja na osnovu imaterijalnosti (nedeljivosti, itd.) duše. Čini se da Šeler ipak nije potpuno uspeo da napusti tradicionalne okvire.

Na iznenađujući način, iz Šelerovog intencionalističkog objašnjenja postmortalnog postojanja ne proističe nikakvo učenje o praktičkim konsekvencama. To se delimično može objasniti time da se konstitucija smisla prevashodno uzima u obzir kada je reč o tome kako možemo „živeti dalje“, ali u analizi samog fenomena svrta i dalje



vlada perspektiva jedne vitalističke fenomenologije. Šeler se zadovoljava daljim spekulativnim koracima, ne uzimajući u obzir pitanje o primenljivosti tanatoloških uvida. Nadalje, iako je on inače sklon tome da pripíše centralnu ulogu odnosu između ljudi (mnogo više od Hajdegera na primer), intersubjektivnost igra samo minimalnu ulogu u njegovoj filozofiji smrti. To važi ne samo za etička pitanja, nego i za društveno-istorijske probleme. Ipak, kod Šelera se pojavljuje refleksija o tome kakve forme može imati perspektiva smislaonog viška. Jedan od njegovih primera je Kant koji je postulirao večni opstanak duše zato što nismo u stanju da izvršimo sve naše moralne zadatke u okviru našeg ovozemaljskog života. Drugi primer je Gete koji je smatrao da nam priroda obezbeđuje besmrtnost zato što primećuje višak u pogledu naše snage, u kontekstu stvaralaštva. Drugim rečima, naša aktivnost i produktivnost su garancija toga da ćemo „živeti dalje“. Šeleru je bliža Geteova pozicija, te tvrdi da su naše slobodne sposobnosti izvor prave vere u besmrtnost (Scheler 1933: 51).

U celini, Šelerova filozofska tanatologija predstavlja preokret time što je prvi put primenjivao fenomenologiju u okviru analize smrti. Elizabet Štreker čak smatra „da je *svest* o sopstvenoj smrti prvi put kod Šelera u fokusu filozofske refleksije“ (Ströcker 1975: 201). Šeler ne samo što je nagovestio Hajdegerovo shvatanje smrti, nego je primetio i one fenomene (npr. starenje u kontekstu formiranja intuitivne izvesnosti o smrti) koji su ostali izvan Hajdegerovog vidokruga. Nadalje, može se reći da je Šeler prvi skrenuo pažnju na hermeneutički aspekt fenomenologije smrti. On je radikalniji od filozofa života (Šopenhauer, Niče, Zimmel), jer ne samo što smrt tumači kao deo života, nego ono tanatološko konceptualizuje kao osnovni element ejdetske strukture apriornosti života. Međutim, kako Deže Čejtei sugerise, kod Šelera izostaje „tanatološki obojena egzistencijalistička transcendentalnost“ (Csejtei 2002: 141). Uprkos svemu, smrt kod Šelera nije vrsta modaliteta kao kod Hajdegera. I ova činjenica ima ozbiljne implikacije u pogledu praktične primenljivosti. Drugim rečima, kod Šelera iz intuitivnog znanja o smrti ne sledi nikakva konkretna strategija za život. Metodološki gledano, kao što Josef Manser piše, Šeler „se zaustavlja kod intuitivnog »videanja« izvesnosti smrti“ (Manser 1977: 140). To je povezano sa opštim metodološkim teškoćama Šelerove metodologije s obzirom da se kod njega „mešaju neadekvatno izlaganje i izvanredne ideje“ (Spiegelberger 1960: 229).

Šelerova tanatologija zalaže se za povratak smrti. Međutim, ovaj povratak bi bio samo deo jednog većeg spiritualnog preokreta koji bi prema Šeleru podrazumevao unutra i spolja slobodni, avgustinovski inspirisani, hrišćanski socijalizam. Naravno, Šelerova fenomenološka tanatologija može biti relevantna i bez obzira na ovaj pogled na svet kao pozadinu. Šeler tvrdi da je smrt data za *svest* kao ništa drugo (Scheler 1987: 26), štaviše, on smatra da je smrt „a priori svakog iskustva“ (Scheler 1987: 18). Reč je, dakle, o fenomenalno eminentnoj datosti bez koje je i fenomenologija nemoguća. Valja imati u vidu da su se mnogi fenomenolozi nakon Šelera složili da smrt mora imati centralnu ulogu u razumevanju ljudskog iskustva. Pitanje je samo kako i

kada sme da se prekoračuje fenomenološki pristup, a kada je vernost prema njoj nužna ili poželjna.

Na kraju ovog članka valja kratko skrenuti pažnju na Šelerova predavanja iz 1923-1924. godine i na kasnije beleške o smrti, jer se u njima nudi jedan alternativni pogled na bitna tanatološka pitanja. Prvo, u skladu sa ranijim uvidima, sugerise se da duhovna ličnost ne nestaje prilikom smrti jer ona nadmašuje fizičku (a i psihičku) kauzalnost. Preciznije, ličnost nestaje u sferi relativnog vremena, ali opstaje u dimenziji apsolutne temporalnosti. Smrt isto tako ne podrazumeva nestanak kao što ni sunce ne prestaje da postoji nakon toga što nestaje sa horizonta. Šeler je bio sklon tome da spiritualizaciju (*Vergeistigung*) ličnosti odredi kao divinizaciju iliti *theosis* – čovek nije besmrtnan, nego bi više trebalo reći da Bog raste u čoveku i kroz njega (Scheler 1987: 229, 331, 338). Smrt nije iluzorna utoliko što individualna duša i telo zaista umiru, ali duhovna ličnost ostaje organski deo dinamičnog božanstva u apsolutnom vremenu. Sa tog aspekta, smrt nije nešto suprotno u odnosu na život, već je njegova realizacija i njegov poslednji akt, ali je ujedno i pobeda duhovne ličnosti. Kako Džordž Kovač sažima Šelerovu argumentaciju, „kosmičko-božanska besmrtnost je egzistencijalna potencijalnost, a ne preetablirani fakticitet“ (Kovacs 1999: 218). Na sličan način, Šeler piše u svojim beleškama iz 1926-1927. godine da besmrtna duhovna ličnost nije data (*gegeben*), već zadata (*aufgegeben*). Duhovna ličnost u nastajanju jeste deo dinamičnog razvoja onoga božanskog. U tom smislu može događaj smrti biti „trag ponovnog rođenja“ (*die Spur der Wiedergeburt*) (Scheler 1987: 336). Ne ulazeći u detalje, može se reći da se sa ovim i sličnim uvidima Šelerova kasna tanatologija najviše približila metafizici, doduše, jednoj procesualnoj metafizici (sličnoj na primer Vajthedovoj), a najviše se udaljio od fenomenološkog pristupa. Ipak, bez obzira na to kako gledamo na razvoj njegovog shvatanja smrti, nije lako poreći da postoji značajni kontinuitet između ranih i kasnijih uvida: zajedničko im je ubeđenje da postoji nešto što – u fenomenološkom ili metafizičkom smislu – transcendirira smrt.

Mark Lošonc

Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Univerzitet u Beogradu

### Literatura:

Csejtej, Dezső (2002). *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisa a 19-20. századi élet-és egzisztenciálfilozófiákban* (Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor).

Emad, Parvis (1974). „Person, Death, and World“, in Manfred S. Frings (ed.), *Max Scheler (1874–1928) Centennial Essays* (Springer Dordrecht): 58-84.

Gorevan, Patrick (1995), „Non-being in Scheler’s thought“, *Acta Philosophica* 4 (2): 323-331.

Kovacs, George (1999). „Death and the Search for Ultimate Meaning in Max Scheler“, *UÁRAM* 3: 135-143 dostupno online: <https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.22.3.208> (9. sep-

tembar 2023).

Manser, Josef (1977), *Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in gegenwärtigen Philosophie und Theologie* (Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas: Peter Lang Verlag).

Piazza, Anna (2015) „The Experience of Death: The Immortality of the Soul and the Unity of the Person in Landsberg, Scheler, and Augustine“, in Eric Austin Lee – Samuel Kimbrie (ed.) *The Resounding Soul: Reflections on the Metaphysics and Vivacity of the Human Person* (Cambridge: James Clarke & Co Ltd): 25-39.

Scheler, Max (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik* (Halle a. d. S.: Verlag von Max Niemeyer).

Scheler, Max (1933). *Schriften aus dem Nachlass. Band I.* (Berlin: Der neue Geist Verlag).

Scheler, Max (1987). *Schriften aus dem Nachlass: Vol. 3 Philosophische Anthropologie.* Gesammelte Werke 12. (Bonn: Bouvier Verlag).

Spiegelberger, Herbert (1960). *The Phenomenological Movement. Vol. I.* (The Hague: Martinus Nijhoff).

Ströker, Elisabeth (1968). „Der Tod im Denken Max Schelers“, *Man and World* 1 (2): 191–207.

Sternad, Christian (2017), „The Holding Back of Decline: Scheler, Patočka and Ricoeur on Death and Afterlife“, *Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 9 (2): 536-559.

Vacek, Edward V. (1982). „Scheler’s Phenomenology of Love“, *The Journal of Religion* 62 (2): 156-177.

Mark Losoncz

### Max Scheller’s Phenomenological Thanatology

(Summary)

Max Scheler is credited with the first elaborated thanatology within the phenomenological tradition. Although it is primarily a matter of manuscripts and fragments, Scheler’s thanatology is very systematic. It also encompasses a phenomenology of the post-mortem state, or more precisely, of what it means to ‘live on’. Scheler’s phenomenological thanatology focuses on the ‘intuitive fact of death’, or death as the experiential background of life. Unlike many other phenomenologies of death, Scheler does not start from the death of the Other, but from our own death, drawing on the phenomenon of ageing and the temporality of human life. Furthermore, Scheler’s thanatology includes historical analyses, as well as a consideration of the relationship of non-European cultures to death. It is in this context that the distinction between the normal and the pathological repression of death appears. Having critically analyzed Scheler’s thanatology from 1911 to 1916, the article pays particular attention to the lectures of 1923-1924, which are characterised by a metaphysical attitude towards the spiritual dimension of death (and immortality).

*keywords:* death, Max Scheler, Martin Heidegger, thanatology, phenomenology, life, temporality, immortality.