

DORA BEDNJANEC

Zagreb

dora.bednjane@gmail.com

DUŠKO PETROVIĆ

Odsjek za kulturnu antropologiju i etnologiju

Filozofski fakultet u Zagrebu

dupetrov@ffzg.hr

Smrt ili (naprosto) umiranje? Filozofsko – antropološki razgovori o interpretacijama neposrednog iskustva smrti

U članku se bavimo smrću kao univerzalnim problemom ljudskog postojanja, koji ipak tijekom vremena doživljava određene transformacije jer djelomično ovisi o specifičnom povijesnom i društvenom kontekstu. O smrti smo razgovarali s ljudima koji više ne prakticiraju tradicionalne posmrtno običaje i kojima religijsko uvjerenje ne utječe na stavove prema smrti tj. s ljudima koji imaju „svjetovan“, skeptičan stav prema smrti. Suautorica je sa svojim kazivačima/cama iz Hrvatske razgovarala o smislu i utjecaju smrti bliskih osoba na njih same, ali i prisutnosti smrti u njihovim svakodnevnim životima. U članku opisujemo predodžbe, ulogu i značenje koje smrt ima u njihovim životima. Naše antropološko usmjerenje, aktualizirano ovim istraživanjem, blisko je razmišljanjima Tima Ingolda, koji je, pitajući se o svrsi antropoloških istraživanja, antropologiju definirao kao filozofiranje u svijetu i s ljudima.

Ključne riječi: smrt, biopolitika, Michel Foucault, filozofija smrti, antropologija smrti

Death or (just) Dying? Philosophical – Anthropological Conversations about the Interpretations of the Experience of Death

In the article, we deal with death as a universal problem of human existence, which nevertheless experiences certain transformations over time, since it depends partly on the specific historical and social context. We talked about death with people who no longer practice traditional posthumous customs and whose religious belief does not affect attitudes towards death, i.e. with people who have a “mundane”, skeptical attitude towards death. The co-author talked with her informants from Croatia about the meaning and impact of the deaths of those close to them on themselves, but also the presence of death in their daily lives. In the article, we describe the notions, roles, and meaning that death has in their lives. Our anthropological orientation updated with this research is close to the thinking of Tim Ingold, who, wondering about the purpose of anthropological research, defined anthropology as philosophizing in the world and with people.

Key words: death, biopolitics, Michel Foucault, philosophy of death, anthropology of death

UVOD

U članku se, slijedeći Johannes Fabiana (1972), bavimo smrću kao univerzalnim problemom ljudskog postojanja, koji ipak tijekom vremena doživljava određene transformacije jer djelomično ovisi o specifičnom povijesnom i društvenom kontekstu. Problemu smrti prišli smo dijeleći neposredna iskustva smrti i promišljanja vlastite smrtnosti sa svojim kazivačima iz Hrvatske. Stoga, u većem dijelu rada slijedimo svoja i njihova iskustva i interpretacije neposrednog iskustva smrti, kao i prizora umiranja, pokazat će se, uglavnom bliskih osoba. O smrti smo razgovarali s ljudima koji više ne prakticiraju tradicionalne posmrtno običaje i kojima religijsko uvjerenje ne utječe na stavove prema smrti tj. s ljudima koji imaju „svjetovan“, skeptičan stav prema smrti. U članku opisujemo predodžbe, ulogu i značenje koje smrt ima u njihovim životima. Drugim riječima, ne bavimo se javnom i medijskom reprezentacijom smrti niti značenjem smrti u prevladavajućim političkim diskursima.

Specifičnim povijesnim i društvenim kontekstom koji doprinosi suvremenom oblikovanju doživljaja i stavova o neposrednom iskustvu smrti bavimo se uglavnom teorijski. Stoga je jedno poglavlje posvećeno pregledu shvaćanja smrti kroz povijest. Iako se općeprihvaćenim stavovima prema smrti u suvremenom društvu bavimo uglavnom teorijski, u jednom dijelu rada pratimo, uglavnom kritički intonirano, mišljenje kazivača o društvenim predodžbama smrti, njihov odnos prema tradicijskom poimanju smrti, kao i njihov, društveno uvjetovan, stav da se o smrti uglavnom ne govori ili govori rijetko. Navedeno izbjegavanje govora o smrti tj. svojevrsnu šutnju o neposrednom iskustvu smrti pripisujemo utjecaju biopolitičkih tehnologija i diskursa na način života ljudi, kao i na njihove stavove o smrti u suvremenim društvima.

Slijedeći dojmove kazivača da se razgovor i prenošenje neposrednog iskustva smrti u suvremenom društvu donekle izbjegava, pitamo se je li smrt izgubila unutarjni, ontološki smisao za živote ljudi koji žive u društvima reguliranim biopolitičkim tehnologijama. U tom naumu služimo se radom Paola Palladina (2016), koji u svojoj knjizi *Biopolitics and the Philosophy of Death* iznosi tezu da su Philippe Ariès i Zygmunt Bauman, nakon njega, bili u krivu kad su govorili kako su moderne biomedicinske discipline i vladajuće (biopolitičke) strukture povezane s njima doprinijele nestanku smrti iz svakodnevnog života, ali postoje dobri temelji za vjerovati kako su ove discipline i strukture jako doprinijele ontološkom nestanku smrti. Posljedično, postoje dobri temelji za vjerovati da smrt nije toliko nestala iz modernog svakodnevnog života, već je umjesto toga ona postala naprosto umiranje, nedvojbeno produktivni čin, ali lišen svakog unutarnjeg smisla (usp. Palladino 2016, 41–42). Suprotno mišljenju da je smrt postala samo umiranje, u članku pokazujemo da – iako su našim sugovornicima tradicionalni posmrtni običaji neprivlačni, a neposredno iskustvo umiranja neugodno – oni su ipak pronašli nekakav smisao u iskustvu smrti bližnjih i mišljenju o vlastitoj smrtnosti. Također, nekoliko sugovornika izrazilo je kritički stav o prešućivanju neposrednog iskustva smrti u suvremenim društvima.

Naše antropološko usmjerenje aktualizirano ovim istraživanjem blisko je razmišljanjima Tima Ingolda, koji je, pitajući se o svrsi antropoloških istraživanja, antropologiju definirao kao filozofiranje u svijetu i s ljudima. Svrha tog filozofiranja s ljudima jest da se zajednički pokuša, barem privremeno, odgovoriti na pitanje o tome kako bismo trebali živjeti (usp. Ingold 2018, 3–7). Budući da smo se bavili filozofskim promišljanjima o neposrednom iskustvu smrti, posebnu pozornost smo usmjerili na mišljenja kazivača u kojima oni iznose refleksije o smislu smrti za njihov

život i život općenito, kao i na njihove kritičke refleksije o općim stavovima o smrti u suvremenom društvu.

Uz navedene teorijske perspektive, u radu koristimo dosadašnja kulturnoantropološka istraživanja fenomena smrti na prostoru bivše Jugoslavije – Zorice Rajković (1988), Dunje Rihtman Auguštin (1988), Aleksandre Pavićević (2010), Jasne Čapo Žmegač (2009) – etnologinja iz Hrvatske i Srbije. Od velike pomoći pri izradi ovog rada bio je tekst Jasne Čapo Žmegač *Dva života i dvije smrti: Prilog antropologiji smrti i umiranja*, koja u njemu slijedi način na koji smrt istražuje Johannes Fabian. U njemu se Čapo Žmegač bavila pitanjima smisla, odnosno vlastitim doživljajem smrti bliskih osoba.

„[...] ovaj tekst korespondira sa starom, no još uvijek aktualnom kritikom istraživanja smrti u antropologiji, koju je Johannes Fabian formulirao 1972. godine. Autor je izložio tezu da su pristupi smrti izloženi parohijalizaciji i folklorizaciji – tj. da je od Tylora, Frazera, Boasa i Malinowskog antropologija napustila istraživanje smrti kao univerzalnog problema ljudskog postojanja i krenula prema istraživanju osobitih posmrtnih običaja i ceremonija, što je imalo za posljedicu napuštanje transcendentalne i univerzalne konceptualizacije problema i propust da se formuliра teorijski plan pomoću kojega bi se disciplina uhvatila u koštac s izazovom smrti. Završetak individualnog života dobit će svoj puni problemski status, tvrdi autor, tek u antropologiji u kojoj su društvena realnost i subjektivna participacija u istoj nesvodiva konceptualna uporišta istraživanja (Fabian 2004)“ (Čapo Žmegač 2009, 149).

Slijedeći navedene primjere istraživanja smrti, suautorica je sa svojim kazivačima/cama razgovarala o smislu i utjecaju smrti bliskih osoba na njih same, ali i prisutnosti smrti u njihovim svakodnevnim životima. Istraživanje se sastojalo od deset dubinskih, polustrukturiranih intervjua. U njemu je, dakle, sudjelovalo 10 osoba iz Hrvatske, od čega je sedam žena i tri muškarca u rasponu godina od 28 do 60. Suautorica je nastojala obuhvatiti ljude različite životne dobi, no zbog same prirode predmeta istraživanja – refleksija o iskustvima smrti bliskih osoba i o vlastitoj smrtnosti – u istraživanje nisu uvrštena razmišljanja jako mladih, djece ni jako starih osoba, ali se zato sa sugovornicima razgovaralo i o njihovim vlastitim predodžbama o smrti u vrijeme kad su bili djeca i o predodžbama o smrti kod starijih osoba, uglavnom njihovih roditelja. Svi sugovornici imali su neposredno iskustvo smrti bliske osobe, pri čemu se u jednom slučaju radilo o smrti partnera, a u većini slučajeva o smrti roditelja, majke

ili oca pa onda i baka i/ili djedova. Ono što im je također svima zajedničko, jest činjenica da su rođeni i odrasli u urbanim područjima (u jednom slučaju radi se o Splitu, u ostalima je u pitanju Zagreb), ali je većina ipak, pokazat će se kasnije, imala neko iskustvo prisustvovanja pogrebu ili pogrebnim običajima u manjim ruralnim sredinama. Svi su sugovornici visoko obrazovane osobe s, valja napomenuti, sličnim svjetonazorom, u prvom redu u odnosu spram religijskog poimanja smrti. Drugim riječima, nitko nije vjerovao u neki oblik zagrobnog života i svi su bili stava da nakon smrti dolazi „ništa“, ali su pritom ili izrazili određenu „zabrinutost“ takvom situacijom ili im je bilo svejedno.

Usprkos uvriježenoj pretpostavci da iskren razgovor o smrti u ljudima izaziva emocionalni stres, pa samim time, i nelagodu (Graham-Wisener et al. 2022), razgovori su bili ugodni i iznenađujuće otvoreni, ali svakako na trenutke i vrlo emocionalno nabijeni. Sugovornici su više-manje svi ustvrdili kako razgovor o smrti nije nešto što redovito čine, ali su istovremeno bili zainteresirani za dijeljenje svojih iskustava i postavljanje vlastitih pitanja, pa su ovi razgovori nerijetko završavali dijalogom, u skladu s tvrdnjom da ovakve istraživačke teme uključuju i prisnost te dijeljenje osobnih iskustava sa sugovornicima (Hubbard et al. 2001; Dickson-Swift et al. 2007, u Perinić Lewis & Rajić Šikanjić 2021, 26). Na tom tragu, u istraživanje su uključena i osobna iskustva i predodžbe o smrti samih autora, pa je tako druga ovdje korištena metoda – autoetnografija, odnosno kombinacija autobiografije i etnografije, proizašla iz želje za refleksivnošću koja pretpostavlja svijest o nužnoj povezanosti autora s istraživanjem (Davies 1999, 72–73, u Anderson & Glass-Coffin 2016, 73). Sugovornici su potpisani inicijalima, a nakon transkripcije intervjua i njihove analize nastojali smo se fokusirati na one izjave koje će nam omogućiti bolji uvid u suvremena promišljanja o smrti i umiranju.

SHVAĆANJE SMRTI KROZ POVIJEST

Kako se kroz povijest mijenjao ljudski doživljaj svijeta, pretpostavka je da se mijenjao i doživljaj smrti i umiranja. Iako se često može naići na tvrdnju da sva živa bića umiru, ali jedino čovjek zna da će umrijeti, Morin (usp. 1981, 63) smatra kako i životinja ipak poznaje neku vrstu smrti. To je prije svega smrt kao posljedica napada drugih životinja, smrt koju donosi neka po život opasna situacija. Činjenica je da životinje, baš kao i ljudi, imaju urođeni nagon za preživljavanjem i za pretpostaviti je da se zbog njega javlja i strah od smrti koji je psihološka činjenica i sigurno je oduvijek postojao. Morin je bio mišljenja da je strah od smrti ipak bio mnogo slabiji u društvima u kojima se više vrednovao život kolektiva nego pojedinca.

On smatra da besmrtnost predstavlja potvrđivanje individualnosti i poslije smrti pa onda „tamo gdje se društvo potvrđuje na račun jedinke, i tamo gdje jedinka u isti mah doživljava to potvrđivanje snažnije od potvrđivanja svoje individualnosti, odbacivanje smrti i užasavanje od nje slabe i daju se potpuno suzbiti“ (Morin 1981, 45). Dakle, što je jača individualizacija, to je teže pojmiti postojanje svijeta kojeg nismo dio.¹ Iz toga se rađaju i dva osnovna ontološka pristupa smrti. „Prvotno kozmomorfno shvaćanje smrti jest shvaćanje smrti kao događaja praćenog novim rođenjem“ (Morin 1981, 121), pri čemu se osoba koja umire nakon smrti ponovno rađa kao novo živo biće; čovjek ili životinja i smisleno je ako na njega gledamo kao na svojevrsnu metaforu životnog kruga, tj. činjenicu da sva živa bića umiru, a nova se rađaju i to u svrhu opstanka vrste i evolucije. Stoga ne čudi što „ćemo to prastaro vjerovanje o smrti ponovno svuda otkrivati u najdubljim slojevima psihe današnjih ljudi“ (Morin 1981, 127). Nasuprot tome, „vjerovalo se i da mrtvi žive svojim osobnim životom, baš kao i živi“ (Morin 1981, 153). Ova shvaćanja i danas se nalaze u podlozi velikih svjetskih religija. Također, „smatra se da je u doba antike politička sloboda, tj. život u slobodi bio vredniji nego život po sebi, a smrt nije bila strašna ako se mijenjala za slobodu ili slavu“ (Petrović 2016, 51).

Usponom modernog načina života i mišljenja sve više se pojavljuju i na razumu zasnovane kritike besmrtnosti duše i polako se dolazi do „svjetovnog“ shvaćanja smrti. „U razvijenijim, urbanističkim civilizacijama, čije je glavno obilježje predstavljala složena privreda s kapitalističkim tendencijama, razvoj individualnosti otvorio je tri nove perspektive o poimanju smrti i onoga što ona donosi“ (Morin 1981, 232). Prema Morinu (usp. 1981) prva perspektiva omogućavala je vjerovanje u boga koji čitavoj jedinki, i njenom tijelu i njenoj duši, daruje besmrtnost; druga perspektiva omogućavala je vjerovanje u spasenje u kojemu su se duša ili ljudski duh mogli nadati nekoj vrsti besmrtnosti u stapanju s kozmičkim božanstvom, a treća perspektiva omogućavala je prihvatanje skeptičnog, ateističkog stava pred smrću i tada se javlja uvjerenje u svetost života. Ako je život svet, onda njegova negacija, tj. smrt, automatski postaje nešto strašno. U doba kada sve više prevladava racionalni način mišljenja, pitanjima smi-

¹ Johannes Fabian (1972, 565) s druge strane tvrdi da „kritička antropologija ne može ponuditi ništa u prilog tezi da je povijest stavova spram smrti povezana s porastom individualizacije i personalizacije“. Teško aje dakle utvrditi što je ljudima u prošlosti smrt predstavljala u ontološkom ili striktno osobnom smislu, ali je moguće utvrditi promjenu ponašanja i rituala povezanih sa smrću. Ipak, za pretpostaviti je da se, bez obzira na univerzalni i transcendentni karakter ovog problema, s društvenim procesima nužno mijenjao i naš unutarnji stav spram smrti.

sla bavila se sve manje religija, a sve više filozofija. Iako „filozofija, kao što to Spinoza kaže, nije razmišljanje o smrti, nego razmišljanje o životu“ (Morin 1981, 285) ne može se o smrti misliti bez filozofije. Tako je za Heideggera smrtnost temelj egzistencijalne svijesti, a Hegel je, sukladno razvoju biologije u njegovo doba, a koja kaže da smrt jedinke predstavlja zakon života vrsta, došao do zaključka kako „smrt uvijek predstavlja poraz nečeg pojedinačnog, a pobjedu nečeg općeg“ (Morin 1981, 321). Filozofija će se tada odreći (a u nekim društvima to nikad neće učiniti) svake nade, odbaciti kao nemoguću besmrtnost bilo duše bilo duha, i naposljetku se okrenuti ništavilu, onom „ništa“ koje dolazi poslije smrti (usp. Morin 1981, 235). Naime, Kant je zaključio da individualna svijest predstavlja najvišu realnost, da ljudska misao ne odražava strukture stvarnosti i da je sva spoznaja ljudski proizvedena. Hegel je nastavio na tom tragu te „u radikalnom Hegelovu tumačenju zbiljnost svijeta postaje znanje svijesti o sebi, samosvijest“ (Petrović 2016, 89) koja postaje jedna od glavnih odlika moderniteta. Suočen s ovim novim spoznajama, čovjek se okreće samom sebi. Introspekcija i oslanjanje na samog sebe dovest će do jačanja individualizma te, samim time, potencijalne konfuzije jer „ako je sva spoznaja ljudski proizvedena, nikada ne možemo biti sigurni je li sve samo san ili izmišljotina i jesmo li spoznali pravu realnost i bitak“ (Petrović 2016, 87). Naravno, potreba da ljudi identificiraju sebe posredstvom drugih, u nekim ideologijskim i filozofskim razmišljanjima proizvodi nostalgичnu potreba za povratkom zajednici koja bi mogla nadići smrt svakoga pojedinačno, odnosno „onu smrt koja, onda kada je tek samo smrt pojedinca, nosi neizdrživ teret i urušava se u beznačajnost“ (Nancy 2003, 7). Povijest i, kasnije, političke ideologije pokušale su tada zauzeti centralno mjesto ljudskog postojanja i ponuditi nekakav smisao, no gubitkom povjerenja u velike ideologijske priče, gubi se vjera u realno uspostavljanje nekog budućeg utopijskog društvenog poretka:

„Ako u dijelu čovječanstva koje je naslijedilo kulturne i društvene tekovine moderne i tzv. Zapada možemo naći jednu univerzalnu i neospornu vrijednost koja je proizvod nekakvog prešutnog dogovora, onda bi to zasigurno bio život (biološki) i njemu pripadajuća sreća. Relativizacija svih najviših vrijednosti i kriza univerzalizma koja je, u tom kontekstu, nazvana *postmodernim stanjem* izgleda nije uzdrmla život kao najvišu vrijednost 'zapadnog' čovječanstva. Ono što je najavljeno kao kraj velikih priča ili kriza političkih ideja i ideologija nakon Drugog svjetskog rata, te pripadajuća kriza univerzalnih vrijednosti je, čini se, imalo oslobađajući učinak na vrijednost ljudskog života, svojevrsan

moralni imperativ koji je ostao neuzdrman svim tim krajevima i propastima“ (Petrović 2016, 47).

Vjerovanje u, metaforički rečeno, krajnje „ništa“ dalo je prostora više ili manje svjesnom shvaćanju da još samo kružni proces života (život po sebi) ima religijski potencijal za vječnost i besmrtnost (Petrović 2016, 87).

Pitanje je i tko ili što će ljudima nuditi odgovore u današnje doba, kada više ni ljudi koji će za sebe reći da su vjernici ne vjeruju slijepo u to da će nakon smrti otići u raj, jer ljudi definiraju cijeli svijet spram sebe, vjeruju u ono što vide, u ono što je prema njima stvarno i što se može obuhvatiti ovozemaljskim osjetilima. Zato je za ljude i vrijeme linearno, sve ima svoj početak, trajanje i kraj. Međutim, priroda ukazuje na drugačije poimanje odnosa života i vremena, da je vrijeme cirkularno, da je život krug i da ljudi ne zauzimaju centralno mjesto u sveukupnom gibanju prirodnih procesa. Godišnja doba se izmjenjuju, velike životinje jednu male životinje, velike životinje umiru i pretvaraju se u zemlju iz koje onda rastu biljke kojima se onda hrane male životinje. „Postoje dva vrlo jasna tumačenja života, život kao tijek postojanja od rođenja do smrti i život kao beskrajna transformacija“ (Palladino 2016, 3). Na tom tragu je i „utjeha“ koju nam nudi biologija, da smo jednostavno dio životnog ciklusa i da ono što uistinu živi vječno jesu geni. I dok je možda točno da „je smrt precijenjena. [...] Proces konfrontacije s promišljanjem života koji nema ‘mene’, ili bilo kojeg čovjeka u središtu je zapravo otrežnjujući i poučan proces“ (Braidotti 2007, navedeno prema: Palladino 2016, 20), čini se da malo ljudi utjehu pruža činjenica da će se njihova tijela razgraditi i stopiti s prirodom, suvremeni ljudi sa svojom izraženom povijesnom svijesću i sjećanjem ipak trebaju spoznaju da su baš *oni* važni, i da njihova singularna egzistencija koja se proteže od rođenja do smrti ima nekakav smisao.

Život je, dakako, sklop nekoliko različitih dimenzija postojanja, nije isključivo biološki ili politički i možemo ga promatrati iz dva ugla: kao organizam (na razini stanica) ili kao tijek događaja između rođenja i smrti, koji je podložan kulturnim interpretacijama ili moralnim odlukama (Fassin 2009, 48). Međutim, u biopolitičkom pogledu (i svijetu), život u velikoj mjeri ostaje neuhvatljiv za biopolitičke prakse, dok populacija jasnije predstavlja istinski cilj biopolitike (Foucault 2004b, navedeno prema: Fassin 2009, 46). Život tada postoji samo kako bi se sačuvao i reproducirao, on nije ni pravedan ni nepravedan, ni loš ni dobar, i kao takav nadilazi sferu ljudskoga i ulazi u područje neupitnog (Petrović 2016, 241). Jednom kada se život po sebi iskristalizirao kao najviše čovjekovo dobro, strukture moći transformirale su svoj način djelovanja iz odlučivanja o

životu i smrti u moć koja život gaji. Takva moć vrši pozitivan utjecaj na život, nastoji njime upravljati, optimizirati ga i multiplicirati, izlažući ga preciznim kontrolama i sveobuhvatnim propisima (Foucault 1978, 137), a manifestira se na dva načina: kao disciplina tijela (anatomo-politika ljudskog tijela) na razini pojedinca ili kao regulatorne mjere na razini populacije (biopolitika populacije). To u praksi znači da, s jedne strane, pojedinac radi na sebi s ciljem poboljšanja individualnog ili kolektivnog zdravlja ili života, a s druge strane, na razini populacije dolazi do razvoja demografije i ostalih metoda kontrole ljudske reprodukcije, zdravlja i smrtnosti. Svjedoci smo danas sveprisutnog diskursa, kako u obrazovnom sustavu i medijima tako i u znanstvenim krugovima, koji promiče život po sebi kao najviše čovjekovo dobro. Promiče se zdrav život, u fizičkom i psihološkom smislu, intenzivno se radi na produljivanju životnog vijeka, čemu je uvelike doprinio razvoj medicine, dok u isto vrijeme čovjek postaje 'osuđen sam na sebe'. Tako smo se odjednom našli u svijetu u kojem je, "u ime službenog cilja – dugog ugodnog života – zabranjeno ili strogo kontrolirano sve što je ugodno (pušenje, droge, hrana itd.)" (Žižek 2004, 507).

Biopolitika će ostati izvorom različitih teorija suvremenih mislioca koji pokušavaju objasniti današnje, postmoderno stanje. Za Waltera Benjamina to je vjerojatno, relativno nedavan, zadnji promašeni pokušaj oslabljene zapadnjačke tradicije da pronađe sveca izgubljenog u kozmološkoj nepristupačnosti (Agamben 1995, 35). Promašen, jer legitimno se ovdje zapitati ako se postavi život po sebi kao najviša vrijednost, namjesto boga ili čovjeka, što se time dobilo?

Baš kao što i u Foucaultovoj teoriji izostaju pitanja smisla života, i unutar antropologije u nekom trenutku dolazi do eliminacije transcendentnog i univerzalnog karaktera ovog problema. Smrt („po sebi“) prestaje biti temom antropološkog istraživanja; postoje samo pojedinačne smrti i oblici ponašanja povezanog sa smrću (Fabian 1972, 545).

KULTURNOANTROPOLOŠKI RAZGOVORI O SMRTI

Jedna od prvih suvremenih studija u Jugoslaviji, koju možemo nazvati antropologijom smrti bila je knjiga *Znamenje smrti* Zorice Rajković (1988). Knjiga govori o posmrtnim običajima postavljanja spomen-obilježja u obliku vijenca, križa, spomen-ploče ili spomenika na mjestima automobilskih nesreće na području bivše Jugoslavije. Izdana je 1988. godine te je „autorica u zaključku iznijela tezu da je suvremeno zapadnoeuropsko i američko shvaćanje smrti – za koje se sedamdesetih godina prošloga stoljeća tvrdilo da ga karakterizira poricanje smrti, nesposobnost da se

s njome suočimo, njezina nevidljivost – strano 'našim' ljudima (Rajković 1988, 106, navedeno prema: Čapo Žmegač 2009, 147). Budući da su se od osamdesetih godina prošlog stoljeća društva na području bivše Jugoslavije jako promijenila u političkom, ekonomskom i ideološkom pogledu, približavajući se zapadnoeuropskom modelu, možemo pretpostaviti da je to zapadneuropsko i američko shvaćanje smrti danas ipak nešto bliže ljudima u na prostoru bivše Jugoslavije. I sama spomen-obilježja o kojima piše Rajković sve se rjeđe mogu vidjeti uz prometnice u Hrvatskoj, a i sve se manje prakticiraju posmrtni običaji kao što je npr. bdijenje.

Iako cilj našeg istraživanja nije bila spoznaja u kojoj mjeri se još uvijek prakticiraju tradicionalni posmrtni običaji, lako je uvidjeti da rituali i religijske prakse polako nestaju iz svakodnevnog života ljudi koji žive u gradu. Potvrdili su nam to i neki naši kazivači koji su kao djeca doživjeli neki od tih običaja, iako uvijek u manjim ruralnim sredinama, a koji su isto tako ustanovili kako danas takvih običaja više nema.

„Bila sam na sprovodu od djeda kad sam imala deset godina i bilo je... njegov lijes je bio otvoren, jer je to takav običaj, i bio je smješten u posebnoj sobici u kući, i tamo je bilo bdijenje. I ja nisam uopće htjela ući unutra i vidjet to, al' me mama povukla i onda sam automatski to vidjela. Kad sam to vidjela prepala sam se jer stvarno izgleda ... situacija u kojoj je uređen i našminkan, al' vidiš da je to umjetno, da je šminka na njemu... nekako ko da spava, al' vidiš ipak da je to mrtvo tijelo. Ne znam da l' je to samo zato što znam da je, al' nije spokojno lice, nekako je neprirodno. Nikad neću tjerat djecu da vide tijelo. Rađe ću pamtiti svoje mrtve po lijepom, nekim stvarima koje smo prošli zajedno i njihovo lice kakvo imam u sjećanju. Kad se sjetim sad dede često mi zapravo dođe ta slika njega u lijesu. Mojoj mami je to bilo na drukčije, ona se na neki način tako s njim pozdravila, ona ga je i zagrlila i poljubila u obraz“ (L., 30).

Drugi kazivači su na sličan način govorili o nelagodi pri negdašnjem susretu s posmrtnim običajima u ruralnim sredinama i današnjem njihovom nestanku.

„Dida je... nije imo otvoren lijes nego, to je nekakva tradicija na otocima, da leži na krevetu jedan dan cijeli i onda primaš saučešća oko njega. U biti on je ležao u krevetu jedan cijeli dan i žena i djeca su sjedila pokraj njega i primala saučešća. To je nekakav čudni običaj, al' prestali su to raditi. Dugo su to tamo radili. [...] Imala sam nekakvih sedam, osam

godina i bilo je strašno jer je on već bio mrtav tipa dan dva i ladica već počela padat i zavezali su mu je s gazom da mu ne pada dolje i suluda je ta scena bila. Natjeraju ženu da stoji pokraj tijela, sulud koncept. Ona je valjda navikla bila na to, to je viđala cijeli život na otoku. Meni je to bio šok" (M., 28).

„Vidjela sam maminu tetu dok sam imala četiri godine. Na selu, nisu još ni imali mrtvačnicu pa su mrtvaci bili otkriveni. To me se nije posebno dojmilo jer se sjećam samo njenog nosa, kak sam bila mala gledala sam odozdola i vidjela sam samo da joj strši nos, ali vidiš da se sjećam još uvijek toga, a imala sam samo četiri godine. [...] Tih običaja više nema, to se više ne radi i u Đurđevcu sad imaš mrtvačnicu, nitko ne drži otvorenog mrtvaca" (M., 57).

Iz ovih je odgovora vidljivo da se takav događaj (susret s mrtvim tijelom) percipira u negativnom smislu, kao nešto što pripada nekim drugim vremenima i nešto što nisu nužno željeli doživjeti i mi bismo se mogli naći u iskušenju da „identificiramo neke suvremene reakcije na smrt, osobito one koje se čine iracionalnima, pretjerano ritualnima i životopisnima, kao ostatke ‘arhaičnih’ formi. Međutim, ista se poveznica može dati i za obrnuti argument: da ono što je krivo u odnosu modernog čovjeka spram smrti je izostanak ili potiskivanje ovih drevnih načina nošenja s prijetnjom" (Fabian 1972, 552). Jedna od kazivačica i sama je došla do sličnog zaključka rekavši da je to „zapravo normalnije i prirodnije, ima neke ljepote u svemu tome i ono kak su se stariji pokapali u vrtu, imaš stalni podsjetnik na to, možda te to čini malo poniznijim i skromnijim. Možda je to *way to go*. Neugodno je, svima nam je neugodno, al to su nam napravili da nam bude neugodno. Zašto ne bi bila poanta upravo to, svi se dođu pozdravit, vidjet zadnji put? Zašto smo oko toga napravili takav tabu?" (M., 57).

Jer koliko god se trudili smrt odvojiti od svakodnevnog života, o smrti i dalje ostaje istovremeno nemoguće razmišljati i ne razmišljati. „Za ljudska bića, smrt je kvintesencijalno kozmičko pitanje, ono koje nas sve potiče da se suočimo s ultimativnim pitanjima o tome što znači biti – i prestati biti – čovjekom" (Verderly 1999, 31).

I istraživačica, suautorica često je razmišljala o vlastitoj smrtnosti i smrti drugih bliskih osoba:

„Sjećam se perioda svog života kad sam to i sama osvijestila. Imala sam otprilike devet godina i razmišljati o tome bilo je teško, bilo je nemoguće pojmiti to ništavilo i pomiriti se s činjenicom da sve što postoji jednog

dana više neće postojati. Taj osjećaj, koji je bio posljedica nemogućnosti uma jednog čovjeka, jednog djeteta da pojmi smrt, za mene je uvijek bio sličan osjećaju koji se javljao kad bih pokušavala shvatiti veličinu svemira. Moja majka uvijek je to objašnjavala rečenicom: 'Kako nisi postojala prije nego što si se rodila pa te nije bilo briga tako nećeš postojati ni kad umreš', međutim, takvo objašnjenje svakako nije bilo previše utješno."

Očigledno je da nitko ne bira hoće li se roditi ili ne, hoće li postojati ili ne. Utjehu pred anihilacijom vlastita postojanja mogao bi dati osjećaj zajedništva u vlastitoj a opet zajedničkoj smrtnosti, spoznaja da ne umireš samo ti, nego umrijeti mora svatko, ali „tko bi se usudio cviliti zbog smrti kad nad svim ljudima lebdi to prokletstvo?“ (Morin 1981, 34). Tako na svakome ostaje da se sam nosi s egzistencijalnim pitanjima.

„Moderno doba predano je radilo da zatvori krug vremena ljudi i njihovih zajednica u besmrtno zajedništvo u kojemu smrt, na kraju, gubi besmisleni smisao kojeg bi trebala imati – i kojeg ustrajno i ima. Dakle, mi smo osuđeni, odnosno prije prinuđeni tražiti taj smisao preko smisla smrti drugdje a ne u zajednici. No taj poduhvat je apsurdan (to je apsurdnost misli o individui). Smrt je nedjeljiva od zajednice, jer zajednica se upravo prevladava smrću – i obratno“ (Nancy 2003, 20).

Kao što se može pročitati, filozof J. L. Nancy ističe da se u modernom dobu, besmisao umiranja pokušao poništiti različitim idejama o zajedništvu u smrti², u kojima individua nestaje u činu kolektivnog uništenja da bi zatim „vječno“ živjela u zajednici mrtvih. Nasuprot takvim predodžbama, on podastire ideju o zajednici koja se manifestira upravo u činu „besmislene“ i „apsurdne“ smrti, činu umiranja bez višeg smisla. Jer upravo zbog toga što su ljudska bića konačna, i zbog toga što ljudi žive s pogledom na druge koji umiru, oni imaju nasušnu potrebu da „žive u drugima“, u zajednici.

Stoga, čovjek se teško može sam nositi sa smrću, jer ju ne može objasniti. Ljudi s kojima je suautorica razgovarala u sklopu ovog istraživanja izražavali su skeptičan stav prema smrti, tvrdeći da ne vjeruju u neki oblik zagrobnog života. Oni uglavnom vjeruju da je smrt kraj egzistencije nakon čega slijedi „ništa“:

² Shakespearova tragedija o Romeu i Juliji je paradigmska u tom smislu.

„Koncept raja mi je jako privlačan al' mi je i jako teško povjerovat' u to. Mislim da kad umreš to je to, nema te“ (L., 30).

„Kad mi je umrla mama, ja sam stalno ponavljala da bi mi bilo tisuću puta lakše da imam nekakav sustav vjerovanja, bilo kakav. Jer ovo... ne ostane ti ništa, ostane ti praznina, tupilo, crna rupa. A da imam bilo kakav sustav vjerovanja, raj i pakao, reinkarnacija bilo šta bilo bi mi puno lakše. Jer mozak ti sam bježi na te neke eksplanacije u teškim trenucima. Ja sam prvih par dana zamišljala pod šokom, neka ptičica je tu dolazila... i da je to moja mama, mozak ti prirodno ide prema tome da si nešto objasni, da si napraviš smisao u besmislu. To je strah od smrti“ (M., 28).

„Mislim da je tamo ništa, ne fali mi religijski moment. Kad me neće biti neće me biti nikom ništa. To je nekim ljudima važno da ostane nešto iza njih, ja nisam od tih. Očito je ta ideja o zagrobnom životu došla od ljudske nemogućnosti da shvate da nema ničega nakon smrti, a i želje da ipak nešto bude“ (M, 57).

„Ja mislim, tj. nadam se da je vrijeme relativno i da trenutak smrti zapravo traje vječnost, da ostaneš u tom trenutku zauvijek. Ali opet i to valjda mora završiti“ (V., 60).

Također, u razgovoru sa svojim kazivačima, uvidjela je da ljudi ipak traže neki smisao u smrti bliskih osoba, odnosno često govore kako im je taj događaj pomogao da uvide što je u životu važno ili da ih je učinio boljim osobama:

„Do tad sam bila puno plašljivija, nisam se usudila puno stvari, zauzet se za sebe, danas to više nemam. Svjesna sam koliko kratko mogu bit u ovom životu. Ona grozna narodna 'svako zlo za neko dobro', stvarno ima nešto u tome. Ne može ti se tako nešto desiti a da baš nimalo ne utječe na tebe, moraš izvući nešto pozitivno iz toga. A može se, to me iznenadilo“ (L., 30).

„Sad sam trenutno u fazi gdje mi ništa nema smisla, neposredno nakon smrti sam imala osjećaj strašne prolaznosti, kratkoće, nestajanja svega. Ali vidjela sam i neku ljepotu u tome. Više me natjeralo da razmišljam o tome što je bitno u životu. Jako me nisu doticale nebitne stvari al sad manje, kako vrijeme prolazi. [...] Sigurno mi je dalo neku dubinu, koju možda drugi nemaju“ (M., 28).

Ova dva posljednja kazivanja upućuju da doživljaj smrti može inicirati

promjene na osobnoj razini³ kod ljudi kojima svijest o vlastitoj smrtnosti potiče osjećaj odgovornosti za vlastiti život i odabir onoga što bismo mogli imenovati dobrim životom primjerenim karakteru i sposobnostima osobe.

Jer upravo svijest o ograničenosti i neponovljivosti vlastita života, otvara prostor za prosudbu o tome što je važno a što nevažno, kao i prostor za istinsku etičku odgovornost i odluku o onome što svatko smatra kvalificiranim, dobrim životom, a ne naprosto životom po sebi. Ovim kazivanjima mogli bismo pridodati i osobno iskustvo suautora kojeg je svijest o vlastitoj konačnosti natjerala na promjenu fakulteta i životnog poziva:

„Nakon završetka srednje škole nisam puno razmišljao što ću dalje u životu i koji je fakultet primjeren mojim interesima i sposobnostima, nego sam jednostavno odabrao fakultet i zanimanje za koje mi se u tom trenutku činilo da će mi osigurati buduće materijalno blagostanje. Izabrao sam fakultet elektrotehnike i računarstva. Ali nakon nekoliko godina studiranja upao sam u svojevrсну krizu i počeo sam aktivno propitivati svoju odluku jer sam uvidio da me sadržaj studija dovoljno ne motivira. Jedan dan sam jednostavno zamislio budući scenarij u kojem ću cijeli život biti primoran raditi stvari o kojima sada samo učim. Ta spoznaja mi je bila neizdrživa. Ali ona me je motivirala da razmišljam o promjeni studija i životnog poziva te pronalasku nekog novog zanimanja koje će više odgovarati mojim interesima i karakteru.“

Ako nas svijest o vlastitoj smrtnosti tjera da preuzmemo odgovornost za vlastiti život i da nalazimo vlastitu verziju dobrog života, ona istodobno pridonosi otvaranju mogućnosti za preuzimanje odgovornosti i za javni, politički život, za život u zajednici. Jer želja za vlastitom verzijom dobrog života i realizacija tog cilja podrazumijeva život u zajednici koja to omogućava, što opet implicira preuzimanje odgovornosti i za

³ Nekoliko kazivača je utvrdilo da ih je iskustvo smrti drugih promijenilo na način da im je podarilo veću smirenost i životnu snagu:

„Danas mi je lakše nositi se s vlastitom smrtnošću, ne znam da li bi danas razmišljala tako da nisam već izgubila par bliskih ljudi. Jer nikad prije nisam razmišljala o tome, ono tipično to se događa drugima. I onda to stvarno proživis i teško je al' prizemljilo me i osnažilo“ (L., 30).

„To je nekako išlo... davno sam shvatila da sam smrtna, besmrtni su samo mladi ljudi, misle da su besmrtni, razmišlja se o tome, to ti je jasno i onda.. postane ti to normalno. Mislim da se manje bojim i mislim da se stari ljudi, baš stari, uopće ne boje smrti. Vidim i druge ljude, to je možda i logično, sve ih manje interesira bilo što, ne zanima ih čitanje ni TV. Prijateljčina mama sjedi na klupi i samo gleda, veli ona da je čisti zen. Njoj je nekak dobro tako, sama sa sobom“ (M., 57).

političko uređenje i javnu, političku stvar. Ako prihvatimo mišljenje da je suvremenim društvima iskustvo smrti sve više prognano iz života ljudi, i da je u njima cilj života sve više život sam – tjelesno zdravlje, fizička kondicija i naprosto njegovo što duže trajanje. Onda se u takvim društvima sve više gube uvjeti da veći broj ljudi donosi etičke odluke o vlastitom načinu života kao i političke odluke o načinu života u zajednici. Naravno, ta situacija ne briše potpuno bilo kakvu odgovornost, građani se sve više smatraju naprosto disciplinarnim subjektima, odgovornima za vlastito zdravlje, dok su odluke o tome što je dobro za sve prepuštene upravljačima. Drugim riječima, izbjegavanje smrti u suvremenim društvima ima za posljedicu nemogućnost ostvarivanja političke autonomije i slobode. Iz ove perspektive gledano onda se čini mnogo razumljivijim poznati Foucaultov uvid:

„To što se smrt tako pažljivo izbjegava ima manje veze s novom anksioznošću koja čini smrt nepodnošljivom našim društvima nego s činjenicom da strukture moći nisu uspjele pobjeći od smrti. Sada kada se radi o životu, kroz njega moć uspostavlja svoju dominaciju; smrt je granica moći, trenutak koji joj izmiče; smrt postaje najtajniji aspekt postojanja, 'najprivatniji'“ (Foucault 1978, 138).

U ovom smo poglavlju pokazali da neposredno iskustvo smrti ljude motivira da razmišljaju o vlastitom životu, da prepoznaju ono što im je u njemu važno, kao i da steknu novu životnu snagu i mudrost.

PRISUTNOST SMRTI U SVAKODNEVNOM ŽIVOTU

Za razliku od generalnog uvida da je smrt nestala iz svakodnevnice modernih ljudi, jer bližnji uglavnom umiru sami u društvenim institucijama, bolnicama i staračkim domovima, prema iskustvima kazivača/ica, u Hrvatskoj i Zagrebu, često se ljudima u terminalnim stadijima bolesti dozvoljava odlazak kući iz bolnica kako bi zadnje trenutke proveli s najbližima. Smrt bližnjih kod kuće je najčešće opisivana kao mučno iskustvo, iz kojeg su se kazivači trudili izvući ipak nešto pozitivno. Međutim neki su ipak potvrdili da im je lakše što nisu osobno svjedočili posljednjim trenucima bliskih osoba, npr. roditelja:

„Drago mi je zapravo, mislim traumatično je bilo i strašno za podnijet, al' mislim da bi mi bilo jednako strašno da je umrla u neakvoj bolnici, da su me samo nazvali da je umrla. U jednu ruku mi je drago što je umrla doma, što smo bile zagrljene. To mi je drago, ali je teško i mor-

bidno možda. Morbidno u smislu da nije uobičajeno. [...] Bila bi sama s medicinskim osobljem, ovako je bila doma i to mi je drago i bilo bi mi skroz drago da nije imala takve užasne bolove. I znam da je i njoj sigurno bilo drago što sam i ja tu bila i mama i što je doma u svom krevetu. Žao mi je samo što bi u bolnici dobila nekakvu... manje bi ju bolilo" (M., 28).

„Mamu bi rađe da nisam vidio mrtvu jer nije izgledala najbolje. Rađe bi da sam ju zapamtio živu nego mrtvu. Oprostio sam se od nje prije nego je umrla dok je još znala tko sam ja i dok me prepoznavala. Bila je u staračkom domu, išli su mi je pokazat, a ja to nisam tražio. Mogla me pitat, ona je rekla dodite sa mnom, ja sam mislio da trebam, ne znam, sredit administraciju. [...] Jer utisne se ta slika u memoriju" (V., 60).

„Oni su u bolnici umrli, nisu nas ni pitali dal ih želimo vidjeti. Možda i jesu, to se više ne sjećam al ne bi sigurno to htjela" (M, 57).

U isto doba kada je Foucault razvijao teoriju biopolitike, postalo je popularno tvrditi kako moderni čovjek potiskuje promišljanje smrti i njenog (be)smisla no „čini se da sociolozi i psiholozi kojima je 'potiskivanje' smrti centralna tema istraživanja koriste iste argumente kao i kršćanski teolozi koji lamentiraju o indiferentnosti spram smrti kod modernog čovjeka" (Fabian 1972, 552) te da je ta interpretacija „više vođena interesima zapečaćivanja nestanka utjecaja religijskih institucija nego empiričkim činjenicama" (Fabian 1972, 552). Tijekom ovog istraživanja nismo primijetili da je smrt nešto o čemu ljudi ne razmišljaju, ali su se svi istovremeno složili da u pravilu o tome ne razgovaraju s drugima. Bilo da je riječ o smrti bliskih osoba ili promišljanju vlastite smrtnosti, uglavnom su bili stava da bi tako teškom temom druge naprosto bespotrebno opteretili. Jedna od kazivačica čak je dobila pritužbu od prijateljice na to što „priča samo o smrti, a to je deprimirajuće" neposredno nakon majčine smrti. Na pitanje o promišljanju vlastite smrtnosti dobili smo odgovore poput: „Nije da mi je to nešto što skrivam, daleko od toga al' jednostavno rijetko kad uopće pričamo o takvim stvarima u društvu" (L., 30), ili „Ja inače svoje teške trenutke volim proživljavat sama iz jednostavnog razloga što ne želim opterećivat sebi bliske ljude sa svojim problemima" (M., 57). Smrt, dakle, nije nestala i ona je (i uvijek će biti) sastavni dio svačijeg života. Ono što se dogodilo je zapravo prelazak smrti iz sfere javnog u sferu privatnog i intimnog.

Ako bismo tu činjenicu poopćili onda bismo mogli reći da u suvremenim društvima u kojima postoje snažni biopolitički upravljački mehanizmi, i u kojim prevladavaju tendencije k sve većoj individualizaciji života

i djelovanja⁴, ljudi svojom smrću ili patnjom ne žele opterećivati druge. Ako ljudi misle da bi to bilo opterećenje za drugoga, onda je to vjerojatno stoga što društveni uvjeti tjeraju ljude da se uglavnom sami brinu o vlastitoj egzistenciji i vlastitim problemima, bez podrške zajednice i nekakve kolektivne solidarnosti. Kolokvijalno rečeno, „svatko ima svoje probleme i ne želi se nositi s ničijim teškim situacijama, osim sa svojim jer sa svojim mora“. Uz nestanak vjerovanja u život nakon smrti, smrt tako postaje iznimno opterećujućom temom o kojoj se ne razmišlja i ne raspravlja. Također, ako se neposredno doživi, iskustvo smrti se doživljava i opisuje kao mučno. O smrti se može čitati u medijima, ali tada se ona događa nekom drugom i ne nosi sa sobom emocionalni teret kao razgovor s nekim bliskim u procesu tugovanja. Nekakvo olakšanje mogu osigurati psiholozi i terapeuti koji mogu pokušati ponuditi nekakvu „utjehu“.

Ukratko, u takvim društvima „...smrt postaje najtajniji aspekt postojanja, 'najprivatniji'“ (Foucault 1978, 138), gotovo na granici srama. Takvo tabuiziranje smrti još je više vidljivo u slučajevima kada se radi o svojevrsnom odstupanju od norme, nepoštivanju pravila. To, dakako, uglavnom vrijedi za samoubojstvo, ali i u slučajevima kada je uzrok smrti bolest poput raka. Iako dan-danas točan uzrok karcinoma nije poznat, opće prihvaćeno stajalište, o kojem se svakodnevno može pročitati u medijima jeste da su za velik broj slučajeva ove dijagnoze glavni krivac upravo loše životne navike. Jedna od mojih kazivačica tako je, na neki način opravdavajući smrt bliske osobe oboljele od karcinoma rekla: „Da znaš kako je živio, ne bi te čudilo“ (N., 31). Osoba suočena s ovom dijagnozom mora se, dakle, paralelno nositi, ne samo sa samom bolešću i možebitnom lošom prognozom, već i s osudom okoline, ali i vlastitom grižnjom savjesti. Tako se npr. u tekstu Jasne Čapo Žmegač *Dva života i dvije smrti: Prilog antropologiji smrti i umiranja*, a kojeg je temeljila na neposrednom iskustvu smrti oca i majke, majka (oboljela od raka) teže nosila s procesom umiranja dok „za razliku od majke, otac nikad nije požalio što umire. On je, na izvjestan način, bio intiman sa smrću (usp. Aries 1989, 29) i onda kad je o njoj govorio i kad se počela približavati“ (2009, 163).

Ranije spomenuti nedostatak komunikacije i prenošenja vlastitih doživljaja smrti i razmišljanja o smrtnosti tj. svojevrsna društvena zabrana, cenzura ili, bolje rečeno, samocenzura razgovora o smrti, jako je zasm-

⁴ „[...] jedna od osobitih značajki modernog doba jest sve veća međupovezanost dvije krajnosti širenja i intencionalnosti: s jedne strane globalizirajućih utjecaja i s druge strane osobnih sklonosti...“ (Giddens 1991, 1; navedeno prema: Castells 2002, 20).

tala jednu od kazivačica koja je zatim iznijela i vlastitu kritiku takvoga društva:

„Sa svojom smrtnošću se uopće nisam stigla tolko baviti jer sam se bavila s njom. Mislim da uopće nisam spremna na to, ni na koji način, da se uopće ne mirim s tim, da mi nije ništa lakše. Mislim da je to možda za to što mi kao društvo uopće nemamo normalan odnos prema smrti, stalno je guramo od sebe, ili je senzacionalizirana u pop kulturi, a u stvarnom životu ju guramo što dalje od sebe, to umiranje u bolnicama, groblje van grada, jedan datum u godini je posvećen mrtvima, totalno nekakav uvrnut odnos s tom smrti. Imam osjećaj da totalno nismo u doticaju sa svojom ljudskom prirodom, sa svojom stvarnošću“ (M., 28).

Filozof Jean-Luc Nancy je, baveći se odnosom smrti i antropološki shvaćenog fenomena života u zajednici, a pozivajući se na radove Georgesa Batailla, utvrdio izravnu vezu između iskustva smrti bližnjega i manifestacije zajednice. Ako sažmemo njegovo mišljenje o fenomenu smrti, možemo utvrditi da, koliko god paradoksalno zvučalo, zanemarivanje smrti i težnja k besmrtnosti individualnog života narušava život zajednice kojeg živući (čovjek) doživljava u smrti drugoga. Jer u smrti drugoga živući više ne može opstojati samostalno nego sam van sebe, u ekstazi koja je manifestacija zajednice:

„Zajednica se objavljuje u smrti drugoga – prema tome, ona se uvijek objavljuje drugome... Zajednica svojim članovima oprisućuje njihove samrtničke istine (što isto tako znači da nema zajednice besmrtnih bića; moguće je zamisliti bilo društvo, bilo zajedništvo besmrtnih bića, ali ne i zajednicu). Ona je oprisućivanje konačnosti i neiskupivog ekscesa koji čini konačni bitak: njegova smrt, ali isto tako njegovo rođenje, jedino mi zajednica oprisućuje moje rođenje, a s njom i nemogućnost da ponovo prođem kroz njega, kao ni da prekoračim svoju smrt ('Ako vidi bližnjeg svog kako umire, živući ne može više opstojati nego samo van sebe, (Bataille)“ (Nancy 1996, 22).

ZAKLJUČAK

Ovo istraživanje bilo je ograničeno na ljude koji su rođeni i žive u urbanim sredinama, koji više ne prakticiraju tradicionalne posmrtno običaje i koji imaju svjetovan, skeptičan stav o smrti, odnosno, ne vjeruju u nijedan oblik zagrobnog života. U članku smo predstavili njihove dojmove i refleksije o neposrednom iskustvu smrti i o smrti općenito. Dio kazivača

je ipak bio svjedokom nekih tradicionalnih posmrtnih praksi, poput izlaganja mrtvaca i bdijenja. Takve običajne prakse i susret s mrtvim tijelom uglavnom su vrednovali negativno, kao nešto što pripada nekim drugim vremenima i nešto što nisu nužno željeli doživjeti. Svi sugovornici su imali neposredno iskustvo smrti bliske osobe, ali ne i iskustvo njihova umiranja. Smrt bližnjih kod kuće je najčešće opisivana kao mučno iskustvo. Nekoliko kazivača našlo je smisao u smrti bliskih osoba, jer im je taj događaj pomogao da uvide što je u životu važno, podario im je veću životnu snagu ili ih je učinio, po njihovim riječima, „boljim osobama“. Tijekom ovog istraživanja primijetili smo da je smrt nešto o čemu ljudi razmišljaju, ali su se svi istovremeno složili da u pravilu o tome ne razgovaraju s drugima. Bilo da je riječ o smrti bliskih osoba ili promišljanju vlastite smrtnosti, uglavnom su bili stava da bi tako teškom temom druge naprosto bespotrebno opteretili. To iskustvo izbjegavanja govora o smrti na tragu je Foucaultova uvida da u društvima reguliranim biopolitičkim tehnologijama upravljanja smrt postaje najtajniji, „najprivatniji“ aspekt postojanja. Čini se da teorija biopolitike, koju smo ovlaš prezentirali u članku, dobro korespondira s iskustvima kazivača i prevladavajućom društvenom situacijom. Naime, kazivači su potvrdili da se u javnim diskursima često pojavljuju sadržaji koji imaju za cilj promicanje zdravog života i odgađanja smrti. Izgleda da je nestankom modernih ideologija iz društvenog života i širenjem mišljenja da je smisao života u životu samom, smrt prešla iz javne sfere u intimnu. I naši sugovornici su nam potvrdili da o njoj ne razgovaraju često niti vide smisao u pretjeranom razmišljanju o njoj. Drugim riječima, to vodi k tome da se svatko sa smrću nosi sam, te da smrt postaje nešto sasvim intimno, nevidljivo, dok diskursi koji promoviraju zdrav, dugovječan život istodobno postaju sve više javno vidljivi. Ono čime se također nismo previše bavili jeste reprezentacija smrti u medijima, sugovornici su u nekoliko navrata utvrdili da se u medijima smrt (kao i sve drugo) senzacionalizira te su svi ljudi s kojima smo razgovarali rekli kako takve stvari redovno čitaju, jer su im iz nekog razloga zanimljive. Ali iz razgovora se dalo zaključiti da im je smrt zanimljiva dok nisu direktno emocionalno involvirani. Kada jesu, onda razgovor i mišljenje o njoj postaju naporni i teški. Cilj biopolitike trebao bi biti zdraviji život i bolja smrt, no pitanje je što smrt čini ljepšom? Je li to ona koja nastoji što manje opteretiti drugoga ili je to ipak smrt u krugu onih koje volimo, ili u solidarnoj zajednici?

„Možda treba naučiti da su zajednica, smrt, ljubav, sloboda i singularnost podjednako nazivi za 'božansko' budući da ga one zamjenjuju –

ali ne i preuzimaju i oživljavaju – i budući da u toj zamjeni nema ničeg antropomorfičkoga niti antropocentričkoga, te da ne vodi k tome da 'božansko' postane ljudskim" (Nancy 1996, 17).

Literatura

- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a.
- Anderson, Leon & Bonnie Glass-Coffin. 2016. „I Learn By Going: Autoethnographic Modes of Inquiry“. U *Handbook of Autoethnography*, prir. Stacy Holman Jones, Tony E. Adams & Carolyn Ellis, 57–83. London: Routledge.
- Braidotti, Rosi. 2007. „Biopower and Neco-politics: Reflections on an Ethics of Sustainability“ *Springer* 2: 18–23.
- Davies, C. A. 1999. *Reflexive ethnography: A guide to researching selves and others*. London: Routledge.
- Dickson-Swift, Virginia, Erica L. James, Sandra Kippen & Pranee Liamputtong. 2007. „Doing Sensitive Research. What Challenges Do Qualitative Researchers Face?“ *Qualitative Research* 7 (3): 327–353.
- Castells, Manuel. 2002. *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2009. „Dva života i dvije smrti: Prilog antropologiji smrti i umiranja“. U *Izazov tradicijske kulture – svečani zbornik za Zoricu Vitez*, ur. Naila Ceribašić & Ljiljana Marks, 147–170. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Esposito, Roberto. 2008. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Fabian, Johannes. 1972. „How Others Die – Reflections on the Anthropology of Death“. *Social Research* 39 (3): 543–567.
- Fabian, Johannes. 2004. „How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death“. U *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*, prir. Antonius C. G. M. Robben, 49–61. Malden: Blackwell Publishing.
- Fassin, Didier. 2009. „Another Politics of Life is Possible“. *Theory Culture Society* 26: 44.
- Foucault, Michel. 1978. „Right of Death and Power over Life“. U *The History of Sexuality I*. New York: Pantheon Books, 133–161.
- Foucault, M. 2004. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France 1979*. Paris: Hautes Etudes, Gallimard-Seuil.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Graham-Wisener, L., A. Nelson, A. Byrne, I. Islam, C. Harrison, J. Geddis & E.

- Berry. 2022. „Understanding Public Attitudes to Death Talk and Advance Care Planning in Northern Ireland Using Health Behaviour Change Theory: a Qualitative Study“. *BMC Public Health* 22. <https://bmcpublichealth.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12889-022-13319-1> (pristupljeno 16. 10. 2022).
- Hubbard, Gill, Kathryn Backett-Milburn & Debby Kemmer. 2001. „Working with Emotion. Issues for the Researcher in Fieldwork and Teamwork“. *International Journal of Social Research Methodology* 4 (2): 119–137.
- Ingold, Tim. 2018. *Anthropology, Why it Matters*. Polity Press.
- Morin, Edgar. 2005. *Čovjek i smrt*. Zagreb: Scarabeus-naklada.
- Nancy, Jean-Luc. 1996. *Dva ogleda: Razdjelovljena zajednica, O singularnom pluralnom bitku*. Zagreb: Arkzin.
- Palladino, Paolo. 2016. *Biopolitics and the Philosophy of Death*. London: Bloomsbury.
- Pavićević, Aleksandra. 2010. *Vreme (bez) smrti*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Perinić Lewis, Ana & Petra Rajić Šikanjić. 2021. „Plačimo, plačimo u tišini, umrimo, umrimo u samoći: promjene praksi tugovanja i pogreba u vrijeme pandemije bolesti COVID-19“. *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 58 (1): 19–40.
- Petrović, Duško. 2016. *Izbjegništvo u suvremenom svijetu*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Rajković, Zorica. 1988. *Znamenje smrti*. Rijeka: Zavod za istraživanje folklora.
- Rihtman-Augustin, Dunja. 1988. *Etnologija naše svakodnevnice*. Zagreb: Školska knjiga.
- Verdery, Katherine. 1999. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Žižek, Slavoj. 2004. „From Politics to Biopolitics... and Back“. *The South Atlantic Quarterly* 103 (2/3): 501–521.

Примљено / Received: 18. 04. 2022.

Прихваћено / Accepted: 17. 11. 2022.