

Božidar Kante

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Avtentičnost in neavtentičnost življenja v luči filozofov in literata: Heidegger, Sartre in Tolstoj

Pogled Ivana Iliča na življenje in smrt v trenutkih, ko se mu pesek v peščeni uri nepreklicno izteka v spodnjo polovico in ure ne bo več nihče preobrnil, tudi Bog ne več, združuje tako Heideggrov model »se-ja« kot Sartrov model slabe vere. Preveva ga trpko spoznanje, da je ves čas – tako v zasebnem kot javnem (službenem) življenju – varal samega sebe in se podrejal zahtevam sobivanja v skupnosti, da je živel tako, kot je družba pričakovala in zahtevala od njega.

Preobrat, ki ga Ivan Ilič doživi in izkusi v poslednjih urah svoje življenja, bi lahko in ga je tudi treba označiti takole: (1) Smrt je zame najlastnejša možnost eksistence. V možnosti in odprtosti do smrti se moja tu-biti iz izgubljenosti v Se-ju znova prebije do in postavi pred samo sebe. Smrt se razkrije in razpre kot najlastnejša možnost. (2) Smrt je neodnosna možnost in se dotika moje tu-biti v njeni samolastnosti. To pomeni, da posameznika razveže in ga loči od vsakršnega odnosa do drugih. Jaz v smrti ne morem nadomestiti nikogar in tudi drugi ne morejo nadomestiti mene. Odnos do smrti je zame tako rekoč edinstven, enkratni, neponovljiv, torej en sam – moja smrt je zgolj moja, moja lastna. Ta odnos do samega sebe ni mogoče obravnavati kot odnos med dvema členoma. (3) Smrt kot nepresegljiva možnost. Smrt je nepresegljiva (kraj, konec) možnost eksistence.

Zdi se, da je Sartrov model bolj realen in sprejemljiv, predvsem zato, ker je iracionalnost neizbrisno zakoreninjena v samozavedajoči se subjekt. Subjekt nekako ve, da z nekim dejanjem slepi sam sebe, vendar se samozadovoljno vda tej prevari samega sebe in namerno spregleda izbiri/alternativo, ki jo ima pred sabo. Pomembno pri Sartru je zagovarjanje stališča, da smo kot subjekti tako rekoč obsojeni na svobodo.

Ključne besede: avtentičnost življenja, biti-za-smrt, slaba vera, Heidegger, Sartre, Tolstoj

Tolstojeva novela *Smrt Ivana Iljiča* je literarno delo, ki je pritegnilo pozornost ne le literarnih teoretikov, temveč tudi drugih teoretikov, še posebej filozofov. Goto-vo eden od razlogov za tako zanimanje leži tudi v dejstvu, da je v ospredju dela tema smrti, ki je ena od večnih tem filozofije od antike do današnjih dni.

Eden izmed filozofov, ki se izrecno opira na obravnavo in idejo smrti, prikazano v tej noveli, je znani filozof Martin Heidegger v slavnem delu *Bit in čas*. V 51. paragrafu z naslovom *Bit k smrti in vsakdanjost tubiti* navaja Tolstoja kot tistega, ki »je v svoji noveli *Smrt Ivana Iljiča* prikazal fenomen pretresa in zloma tega 'umira se'« (Heidegger 1997: 346). Heidegger v tem razdelku obravnava idejo povprečne biti k smrti, katere ravnanje omejujejo okviri poprej dobljene strukture vsakdanjosti. Ravno v biti k smrti je tubit v odnosu do same sebe kot do posebne zmožnosti biti. Vsakdanjost se ravna po *se* [*das Man*]; ta se oblikuje v javni podobi, kakor se izreka v našem govorjenju. Kako torej vsakdanja tubit razume svojo bit k smrti? Osnovno vprašanje je torej: »Kako se »se« razumevajoče nanaša do svoje najlastnejše, neodvisne in nepresegljive možnosti tubiti?« (Heidegger 1997: 345). Javnost vsakdanjega življenja in sobivanja gleda na smrt kot na nenehno potekajoč proces, kot na »smrtni primer«. Vsepovsod okrog nas umirajo bližnji ali daljnji ljudje, znani in neznani. Te pripetljaje najboljše povzema in izraža poved »umira se«, kar naj bi pomenilo: res je, na koncu se enkrat umre, ampak to je pri meni predstavljeno v neko megleno prihodnost in me ne prizadeva, umirajo le drugi okrog mene. Natančnejši razmislek o povedi »umira se« nam razkriva pravo naravo vsakdanje biti k smrti. Smrt se v tej povedi dojema kot nedoločeno nekaj, kar mora od nekod šele priti k nam, za nas pa zdaj še ni prisotna in zato neogrožajoča. Smrt tako rekoč zadeva zgolj ta »se«, ne pa mene samega, jaz sam nisem ogrožen in sem na varnem. Samemu sebi lahko zatrjujem: vselej ne ravno jaz, ampak kdo drug; ta kdo drug pa je *Nihče*. Smrt je nekako odpeta v prostoru in času in plava ter bega naokrog in ne pripada nikomur posebej. Umiranje, ki bi moralo biti v bistvu moje lastno in enkratno, se tako spremeni v nek javni dogodek, ki se človeku zgodi. Smrt je tako prikazana kot vedno že neki dejanski dogodek in tako prikriva in zapira vidik možnosti v našem življenju in dejstvo, da je smrt neodnosna in nepresegljiva, da je torej lahko le v odnosu do mene samega in nobenega drugega in nepresegljiva v pomenu, da mojo smrt ne more preseči smrt nobenega drugega: »Takšna dvoumnost omogoča tubiti, da se glede odlikovane, najlastnejšemu samstvu pripadajoče zmožnosti biti izgubi v »se«-ju. Ta daje pravico in stopnjuje *skušnjavo*, da bi si zakrili najlastnejšo bit k smrti« (Heidegger 1997: 346).

V vsakdanjosti sami sebi zakrivamo pravo naravo smrti in zato v sobivanju drug z drugim tisti najbližji, pa tudi drugi, umirajočemu pogosto dopovedujejo, da se bo vse še srečno končalo in bo ušel smrti in se spet vrnil v utečeni tok vsakdanjega življenja. Takšna »skrb za« naj bi umirajočemu nudila neko uteho in prispeva k temu, da mu zakriva njegovo najlastnejšo, neodnosnostno bitno zmožnost. Na takšen način je ponujena splošna pomiritev s smrtjo, tako za umirajočega, kot za

tolažnika. Javnost se zaradi smrtnega dogodka ne vznemirja in živi še naprej brez skrbi.

Vse zgoraj povedano, obdelano s stališča filozofa, zelo dobro ponazarja in povzema Tolstojeva novela. Že v uvodu novele naletimo na skoraj dobesedno enake formulacije glede pogleda na smrt kot v delu *Bit in čas*. Ob novici o smrti Ivana Iljiča se pri njegovih znancih sproži kolesje vsakdanjosti. Njegovi kolegi začnejo premišljevati in tuhtati, kako bo ta smrt vplivala na premestitev ali napredovanje njih samih ali njihovih znancev. Poleg teh razmišljanj o napredovanjih in možnih spremembah v službi je »novica o smrti bližnjega znanca v vseh, ki so zvedeli zanj, tako kot zmeraj, zbudila veselje ob tem, da je umrl on, ne pa jaz« (Tolstoj 2007: I). Skratka, umirajo drugi, ne jaz sam: on je umrl, jaz pa živim naprej. Ob tem so znanci pomislili na to, da jih zdaj čakajo obveznosti, ki jih morajo izpolniti iz spodobnosti: obiskati vdovo, ji izreči sožalje in iti k zadušnici. Znanec Pjotr Ivanovič ob srečanju z Ivanovo vdovo premišljuje takole:

'Tri dni strahotnega trpljenja in smrt. In to lahko že zdaj, v katerem koli trenutku doleti tudi mene', je pomislil in se za hipec zgrozil. Ampak takoj, še sam ni vedel kako, mu je na pomoč priskočila običajna misel, češ da se je to zgodilo z Ivanom Iljičem, ne pa z njim, in da se z njim to ne sme in ne more zgoditi ... In ko je Pjotr Ivanovič to pomislil, se je pomiril ter začel z zanimanjem spraševati o podrobnostih smrti Ivana Iljiča, kot da bi bila smrt prigoda, ki jo lahko doživi samo Ivan Iljič, nikakor pa se ne more pripetiti njemu. (Tolstoj 2007: I)

Sicer je bila življenjska zgodba Ivana Iljiča povsem preprosta in navadna. Kot preiskovalni sodnik je živel spodobno življenje in je znal službene obveznosti razmejiti od zasebnega življenja. Nikoli ni zlorabljal svoje moči; poskušal jo je nadzorovati in omejevati, vendar pa sta ravno zavedanje te moči in možnost omejevanja bili tisto, »kar ga je pri njegovem novem delu najbolj zanimalo in privlačilo«. Tudi v zasebnem življenju je ostajal v okviru spodobnosti: »... [I]n Ivan Iljič je že začel razmišljati, da poroka ne bo ovirala, ampak bo kvečjemu stopnjevala tisti lahkoten, prijeten, vesel in zmeraj spodoben način življenja, ki ga odobrava družba, način, za katerega je Ivan Iljič mislil, da je značilen za življenje nasploh« (Tolstoj 2007: II). Po njegovem prepričanju mora vse ostati v okviru spodobnosti, kar je način življenja, ki ga odobrava družba. Ravno tako prepričanje o spodobnosti, tako v službenem kot zasebnem življenju pa ga zadržuje v okviru »se«-ja, torej rutine in avtomatiziranega življenja. Od družinskega življenja je pričakoval zgolj udobje domačega kosila, gospodinje in postelje, »predvsem pa tisto spodobnost zunanjih oblik, ki jih je predpisovalo splošno mnenje« (Tolstoj 2007: II). Ta spodobnost mu vselej roji po glavi, bodisi ko gre za službeno bodisi zasebno življenje:

Njegov smoter je bil ta, da bi se teh neprijetnosti čedalje bolj osvobajal ter jih naredil neškodljive in spodobne, to pa je dosegel tako, da je vse manj

časa preživljal z družino, kadar pa je bil prisiljen ostati z njo, se je skušal zavarovati z navzočnostjo tujih ljudi. Na svet službe se je osredotočilo vse njegovo življenjsko zanimanje. In to zanimanje ga je vsega prevzemalo ... Življenje Ivana Iljiča je torej na splošno še naprej potekalo tako, kot je menil, da mora potekati: prijetno in spodobno. (Tolstoj 2007: II)

Skratka, Ivan Iljič nima lastnega življenja, temveč se mu življenje dogaja, prihaja k njemu od zunaj, nad čemer nima nobenega nadzora, ampak »ta zunaj« nadzira njega in mu uravnava potek življenja. Je objekt in sebe ne obvladuje; ukradena mu je individualnost, saj je član »črede« in si v tej čredi išče varno zavetje, da mu ne bi bilo treba prevzeti individualne odgovornosti. Je pravzaprav brezimen in podvržen narekom, navadam in spodobnosti družbe, v kateri živi. Je oropan osebnosti in je značilen primer posameznika, ki mu je bila prostovoljno odvzeta subjektivnost. Ampak sam se tega ne zaveda, saj živi v samoprevari polnokrvnega življenja in subjektivnosti.

V dogajanju »se«-ja vlada ravnodušen mir nasproti temu, da nek človek umira. Ustvarjanje take vzvišene ravnodušnosti odtuji tubit od njene najlastnejše, brezodnosne zmožnosti biti. V resnici je življenje »se«-ja nepristno razumljeno in zakrivajoče izmikanje biti k smrti. S tem ko se smrt preoblikuje v vsakodnevni nastopajoči smrtni primer pri drugih, mi zagotavlja, da sam vendarle še živim: »*Tudi v povprečni vsakdanjosti gre tubiti stalno za to najlastnejšo, neodnosnostno in nepresegljivo zmožnost biti, četudi le v modusu oskrbovanja neke neovirane ravnodušnosti n a s p r o t i s k r a j n i m o ž n o s t i n j e n e e k s i s t e n c e*« (Heidegger 1997: 347–348).

Vsakodnevna tubit povečini prikriva tisto lastno in neodnosno možnost svoje biti, zato tubit kot faktična živi v neresnici. Govori se, češ da smrt gotovo pride. »Se« tukaj prezre, da se mora tubiti vselej sama zavedati svoje neodnosne zmožnosti biti, saj se lahko le tako zaveda smrti. Z govoričenjem, da je smrt gotova, se ustvarja zgolj videz, da se tubit sama zaveda svoje smrti. Smrtni primeri so zgolj empirično gotovi, ne nosijo pa apodiktčne gotovosti, do katere se lahko dokopljemo na nekaterih teoretičnih področjih. Ker ostajajo ti smrtni primeri znotraj empirične gotovosti, se tubit sploh ne more zavedati tega, kako smrt je. Smrt znotraj »se«-ja je torej odložena na nek »enkrat kasneje« in tako zakriva neko lastnost gotovosti smrti, dejstvo, »da je vsak trenutek možna«. »Se« odlaga smrt v nedoločenost njenega kdaj: »Tako se zakriva najlastnejši možnostni karakter smrti: da je gotova in pri tem nedoločena, se pravi vsak trenutek možna« (Heidegger 1997: 352).

Vsakdanji »tu« tubiti označujejo govoričenje (govoričenje tu ni mišljeno v slabšalnem pomenu), zvedavost in dvoznačnost in predstavljajo razklenjenost biti-v-svetu. Skoznje in njihovo bitno sovisje se razkriva temeljni način biti vsakdanjosti, ki ga imenujemo *zapadlost* tubiti. To zapadanje tu nima negativnega pomena in preprosto pomeni, da je tubiti najprej in povečini vržena v že priskrbljen in po-

nujen okolni svet, ki ga tubit sama ne more izbirati. Temu svetu se preprosto vda-ja in prepušča, kar ima največkrat značaj izgubljenosti v javnosti »se«-ja. Če je bit vržena, zapadla okolnemu, neizbranemu svetu, to dejstvo nakazuje, da je pozabila na samo sebe kot samolastno zmožnost-biti-ona-sama, biti pri sebi: »Nesamolastnost nikakor ne pomeni kaj takega kot ne-več-biti-v-svetu, temveč ravno tvori odlikovano bit-v-svetu, ki je v 'se' povsem zasvojena s 'svetom' in sobitjo drugih« (Heidegger 1997: 345). Zapadlost ne pomeni, da je tubit faktična bit-v-svetu, ne zapade, na kar naleti, ali pa tudi ne, šele v razvoju svoje biti, »temveč v svet, ki sam spada k njeni biti.« Svet, ki mu je zapadla, je neločljiv od tubiti, je njeno eksistencialno določilo. Zapadanje svetu ni nič drugega kot zmožnost-biti-v-svetu, vendar na način nesamolastnosti.

Sartre, slaba vera in neavtentičnost

Heideggrovo temo »se«-ja in prikritosti bitnostnih zmožnosti, če življenje poteka zgolj v njegovih okvirih, nadaljuje Sartre v svojem temeljnem delu *L'être et néant*, kajpada v nekoliko drugačni in spremenjeni obliki in vsebini. Sartrova obravnava uvede namesto pojma »se« nov pojem, ki ga poimenuje *slaba vera* (*mauvaise foi*), ki je neločljivo povezan s Sartrovim pojmovanjem radikalne svobode. Ko v drugem poglavju omenjenega temeljnega dela uvaja pojem slabe vere, poudarja, da je človek tako bitje, ki lahko do samega sebe zavzame tudi negativno držo. V Uvodu v to delo Sartre definira zavest kot tako, za katero je »v njeni biti o tej biti dvom, kolikor ta bit implicira bit, ki je druga kot ona sama« (Sartre 1943: 81). Zavest je bit, katere narava je taka, da se zaveda nič v svoji biti. Zavest tvori svojo lastno človeško naravo kot izničenje možnosti, ki jo drugačna človeška realnost projicira kot svojo možnost. V svetu vznikne kot *Ne*, podoben *Ne*-ju, ki ga suženj najprej dojame v odnosu do gospodarja. Ta negativna drža, ki je bistvena za človekovo realnost in zavest usmerja njeno negacijo namesto na zunanost na samega sebe, je slaba vera.

Slaba vera se pogosto prepoznava kot zmota oziroma laž. Vendar, v čem obstaja razlika med obema? Bistvo laži je v tem, da je lažnivec v popolni posesti resnice, ki jo pred drugimi skriva. Idealni opis lažnivca bi bila cinična zavest, ki potrjuje resnico v samem sebi, jo zanika z besedami in zanika to negacijo kot tako. Slaba vest ima sicer na videz enako strukturo kot zmota; kar pa spremeni celotno zgodbo je dejstvo, da v primeru slabe vere sem jaz sam tisti, pred katerim skrivam resnico. Tu torej odpade razlika med lažnivcem in nalaganim: »Nasprotno, slaba vera implicira v bistvu enotnost *neke* zavesti« (Sartre 1943: 83). Slaba vera lahko postane avtonomna in trajna forma:

Čeprav je slaba vera kajpada zelo nestalna in čeprav sodi k tisti vrsti psihičnih struktur, ki bi jih lahko imenovali 'metastabilne', ni nič manj prisotna v avtonomni in trajni formi; lahko je celo normalen vidik življenja za

zelo veliko število oseb. Kdo lahko *živi* v slabi veri, kar ne pomeni, da nima nenadnih prebujanj k cinizmu ali dobri veri, kar vendar implicira stalen in poseben slog življenja. Zadrega se potem zdi skrajna, ker ne moremo niti zavrniti niti dojeti slabe vere. (Sartre 1943: 84)

Sartre daje več vzorcev, ko človek zaide v slabo vero. Kakšen torej mora biti človek, ki je zmožen slabe vere? Vzemimo primer ženske, ki je pristala, da gre prvič na sestanek z nekim posameznim moškim. Ko jo moški prime za roko, se še ne odloči, kaj bo storila oziroma kako bi se morala odzvati na njegove seksualne intence:

... [M]lada ženska pusti roko tam, vendar sama ne opazi, da jo je pustila tam ... roka ostane negibna med toplimi rokami partnerja – niti ne pristaja niti se ne upira – stvar ... Razorožila je ravnanja svojega partnerja tako, da jih je zreducirala na to, da so zgolj to, kar so, to je, da obstajajo na način samih v sebi ... ugotovi, da sama *ni* svoje lastno telo in ga opazuje od zgoraj kot trpen objekt, ki se mu dogodki lahko *zgodijo*, vendar jih ne more niti izzvati niti se jim ne more izogniti, ker so vse njegove možnosti zunaj njega. (Sartre 1943: 90–91)

Vsi primerki slabe vere pri Sartru so vzorci zavesti človekove subjektivnosti na način biti objekt, biti v sebi. Ta zavest je mišljena kot projekt biti za sebe. Slaba vest v Sartrovih primerih kaže izbiro, vendar ne izbire na neki premišljeni, voljni ravni, temveč izbiro na predrefleksijski, ravni kot samohotno določitev naše biti. Slaba vest je primer, kjer svobodi spodrsne potrditev. Kar Sartre zanika, je pojasnjevalna samozadostnost običajnega agenta kot praktične, logično misleče osebe. Slaba vera kaže na nezadostnost in neosnovanost opiranja na racionalnost človekovih dejanj *per se*: »...[P]aradoksnost', ki označuje samoprevaro, je realno značilnost, ki je v temelju vse človekove akcije; onstran običajne psihologije odkrivamo 'paradoksnost', paradoksnost svobode v formi temeljnega projekta. Projekta svobode, ki zanikuje samo sebe, kar običajna psihologija ne more narediti razumljivo« (Gardner 2009: 176). Svoboda presega razum. Moja izvirna izbira je pred vsakršno logiko in je nekakšna predlogična sinteza. Zato nas ne sme spraviti v začudenje dejstvo, da naša psihologija vključuje slabo vero, vendar ima svoboda svojo lastno strukturo, ki sega širše in je neodvisna od razuma. Ker pa se opiramo na pojasnjevalno samozadostnost razuma, se zdi samoprevara, ki je povezana s slabo vero, nerazložljiva. Sartre poskuša pokazati, da je iracionalnost nekakšna imanentna lastnost samozavedajočega se bitja. Torej je vdajanje iracionalnim motivom v samem srcu samozavedajočega se racionalnega bitja.

Pred seboj imamo dva filozofska modela – Heideggrovega, ki se opira na vsakdanjost in rutino »se«-ja, in Sartrovega, ki namesto »se«-ja uvede pojem slabe vere, povezan s samoprevaro in lažjo –, oba sta primerna za pojasnjevanje in razlago Tolstojeve novele *Smrt Ivana Iljiča*. Čeprav bi lahko bila oba razlagalno uspešna, pa se vendarle zastavlja vprašanje, ali obstaja in kakšna je ob morebitnem pritr-

dilnem odgovoru razlika med njima? Izhodišče obeh modelov išče utemeljitev in motivacijo v širši metafizično ontološki sliki sveta, kar velja za Heideggro, in metafizičnih okvirjih, kar velja za Sartra. Tu je njuna skupna točka, kakor tudi v tem, da oba iščeta nekakšne psihološke razlage za omenjene teme. Pri Heideggru izstop iz vsakdanjosti »se«-ja omogoča tesnoba, kot tisto počutje, ki nima nekega intencionalnega objekta in nam je tesno, ne da bi vedeli pred čem. Tesnoba *pred nečem* nam razpira prostor samolastnosti, kjer se biti razkriva kot nekaj, kar je samo in najbolj moje lastno, kar pomeni da potrjuje mojo radikalno oposamljenost ali individuacijo. V tesnobi svobodno izberem samega sebe.

Gre za tesnobo *za* svobodo izbire lastnega sebe. V tesnobi gre za radikalno svobodo lastnega biti. Na tesnobo nikakor ne gre gledati kot na neko patološko stanje; to je pozitivno počutje. Pred tesnobo ne gre bežati, tesnobo je treba dopustiti, da naša bit v »se«-ju sploh postane vprašljiva, saj se nam le tako odpira kraljevska pot k možnosti pristne biti. Svoboda ni nekaj, kar bi nam bilo na voljo tako, kot vsakršen predmet v svetu, temveč do nje pridemo preko tesnobe in vesti. Pri Heideggru je pot do svobode oziroma do spoznanja, da vsakdanje življenje v »se«-ju ni pravo, avtentično življenje, dolga, posredna in zapletena.

Tudi pri Sartru je človek vržen v svet, vendar Sartre človeka pojmuje kot radikalno svobodno bitje, ki ima vedno izhod tudi iz še tako obupne in na videz brezizhodne situacije. Avtentičnost po Sartru se zdi, da je lahko združljiva z zelo široko raznolikostjo življenjskih izbir. Človek je vselej razpet med tistim, kar ni (to naj bi bila njegova prihodnost), in onim, kar je (sem sodi njegova preteklost kot fakticiteta). Avtentičnost pomeni, da človek ne sme biti sprijaznjen s svojo trenutno situacijo; če je, potem si jo prizadeva ohranjati in je za to tudi odgovoren, ker hoče ostati ravno tak, kakršen je in to je kajpada najbolj eklatantna oblika samoprevare ali slabe vere. To pomeni beg pred spremljajočo odgovornostjo za to, da je izbral ohranitev takega načina življenja. Glede na to, da je človek razpet med fakticiteto in transcendenco, se lahko slaba vera ali neavtentičnost uteleša v dveh glavnih oblikah. Po eni strani lahko zanika svobodo, ki je povezana s transcendenco (»Glede trga ne morem storiti ničesar«), po drugi strani pa spregleduje faktično razsežnost vsake situacije (»Lahko storim vse zgolj tako, da si to zaželim«). Pogostejša je prva oblika samoprevare, druga pa je značilna za fantaste, ki nimajo stika z realnostjo. Skratka, vsaka izbira je avtentična vse dotlej, tako stališče, tako se zdi, občasno zagovarja Sartre, dokler jo spremlja zavedanje njene kontingentnosti in odgovornosti.

Zdi se, da je Sartrov model bolj realen in sprejemljiv predvsem zato, ker je iracionalnost neizbrisno zakoreninjena v samozavedajoči se subjekt. Subjekt nekako ve, da z nekim dejanjem slepi sam sebe, vendar se samozadovoljno vdaja tej prevari samega sebe in namerno spregleda izbiro/alternativo, ki jo ima pred sabo. Pomembno pri Sartru je zagovarjanje stališča, da smo kot subjekti tako rekoč obsodeni na svobodo. Subjekt ima pred seboj na voljo odprte možnosti, vendar raje

ubere najbolj lagodno in nenaporno rešitev in živi v dobri veri, da je to najboljše izmed možnih življenj.

Pri Ivanu Iljiču je mogoče zaznati varanje samega sebe iz naslednjega odlomka: »V resnici je bilo enako kot pri vseh ne povsem bogatih ljudeh, ki bi bili radi podobni bogatim, a so zato podobni samo drug drugemu: damast, ebenovina, rože, preproge in bronasti kipci, temno in bleščeče – vse tisto, kar ljudje ene vrste nabavljajo, da bi bili podobni ljudem druge vrste ... Ampak on je v vsem tem videl nekaj *posebnega* [kurziva moja] (Tolstoj 2007: III). Torej oprema in pohištvo, ki si je med posameznimi družinami podobno kot jajce jajcu, je po Ivanovem mnenju nekaj posebnega in enkratnega! Sicer v romanu tudi najdemo mesta, ki bolj podpirajo Heideggrovo rešitev. Eno takih se glasi takole: »Na vasi, brez službe, je Ivan Iljič prvič začutil ne samo dolgčas, ampak neznosno *tesnobo* [kurziva moja]. Rekel si je, da tako ne gre več in da je treba odločno ukrepati« (Tolstoj 2007: III). Neznosna tesnoba Ivanu nenadoma in prvič odpre oči: tako ne gre več naprej, življenje v »se«-ju ne pelje nikamor, pomeni le stopicanje na mestu in prilagajanje drugim. Živeti se da tudi drugače, vendar je treba za tak nov način življenja tudi nekaj odločno ukreniti.

Smrt Ivana Iljiča

Ko Ivan Iljič nemočno poležava na postelji in se mu polagoma približuje smrtna ura, je, ko premišlja, zakaj ga je doletela tako grozljiva usoda, še vedno prepričan, da smrt ne more doleteti njega, temveč je to bolj usoda drugih. Zgled za tako razmišljanje mu je bil silogizem iz učbenikov logike: Kajus je človek. Vsi ljudje so umrljivi. Kajus je umrljiv. Ta silogizem se mu je vse življenje sicer zdel pravičen, vendar le v odnosu do Kajusa, nikakor pa ne bi veljal zanj:

Tisto je bil Kajus človek, človek nasploh, in to je bilo popolnoma pravilno, toda on ni bil Kajus in ni bil človek nasploh, ampak je bil zmeraj bitje, ki je v primerjavi z drugimi nekaj čisto posebnega – bil je Vanja, z mamom, s papanom ... Kajus je res umrljiv in prav je, da bo umrl, ampak zame, za Vanjo, za Ivana Iljiča, z vsemi mojimi čustvi in mislimi – zame to ne velja. (Tolstoj 2007: VI)

Z nadaljevanjem in slabšanjem bolezni pa se v Ivanovo premišljanje vendarle zažre tudi črv dvoma glede ustreznosti in pravilnosti njegovega življenja in pride do presenetljivega preobrata v pogledu na njegovo prejšnje življenje. Kar se mu je še pred nedavnim zdelo nemogoče, da torej življenja ni preživel ustrezno in na pravičen način – to se mu je zdaj zdelo, da bi lahko bilo res. Zdaj so se mu nekatera prejšnja dejanja prikazala v novi luči: morda so bili tisti njegovi komaj opazni poskusi upiranja nadrejenim vendarle pravilni, vse drugo pa napačno: »Njegova služba, življenjska ureditev, družina, pa tisti njegovi družabni in službeni interesi –

vse to je bilo morda napačno. Vse to je skušal ubraniti pred sabo. In nenadoma je začutil vso šibkost tega, kar je branil. Braniti ni bilo česa«(Tolstoj 2007: XI).

Ko še naprej premišljuje, pa so njegove misli take, kot bi jih položil v njegova usta sam Sartre: »Ko je zjutraj zagledal lakaja, potem ženo, hčer in zdravnika, mu je vsak njihov gib, vsaka njihova beseda potrjevala grozljivo resnico, ki se mu je razodela ponoči. V njih je videl sebe, vse tisto, za kar je živel, in jasno je videl, da je bilo vse to napačno, vse to je bila velikanska grozljiva prevara, ki je prikrivala tako življenje kot smrt (Tolstoj 2007: XI).

Tak Ivanov pogled na življenje in smrt v trenutkih, ko se mu pesek v peščeni uri nepreklicno izteka v spodnjo polovico in ure ne bo več nihče preobrnili, tudi Bog ne več, združuje tako Heideggrov model »se-ja« kot Sartrov model slabe vere. Preveva ga trpko spoznanje, da je ves čas – tako v zasebnem kot javnem (službenem) življenju – varal samega sebe in se podrejal zahtevam sobivanja v skupnosti, da je živel tako, kot je družba pričakovala in zahtevala od njega.

Preobrat, ki ga Ivan Iljič doživi in izkusi v poslednjih urah svojega življenja, bi lahko in ga je tudi treba označiti takole: (1) Smrt je zame najlastnejša možnost eksistence. V možnosti in odprtosti do smrti se moja tu-bit i iz izgubljenosti v Se-ju znova prebije do in postavi pred samo sebe. Smrt se razkrije in razpre kot najlastnejša možnost. (2) Smrt je neodnosna možnost in se dotika moje tu-bit i v njeni samolastnosti. To pomeni, da posameznika razveže in ga loči od vsakršnega odnosa do drugih. Jaz v smrti ne morem nadomestiti nikogar in tudi drugi ne morejo nadomestiti mene. Odnos do smrti je zame tako rekoč edinstven, enkraten, nepovnljiv, torej en sam – moja smrt je zgolj moja, moja lastna. Ta odnos do samega sebe ni mogoče obravnavati kot odnos med dvema členoma. (3) Smrt kot nepresegljiva možnost. Smrt je nepresegljiva (kraj, konec) možnost eksistence. Smrt je na neki način skrajni doseg eksistence kot moči-bit i, je skrajno, najvišje in nepresegljivo more-bit i. Hkrati je to tudi omejitev ali mejnik vseh drugih eksistencialnih možnosti. Vendar tega ne gre razumeti v negativnem smislu. Nasprotno, tu se moramo strinjati s Heideggrom, ki ta skrajni možnostni domet, ki ga predstavlja možnost smrti, razume in pojasnjuje kot »prostor« omogočanja vsakršne druge možnosti eksistence. Skrajna možnost osvobodi tu-bit za njene možnosti, ki pa so kot take zaznamovane s koncem (smrtjo), s tem pa končne možnosti: »S tem pa odgovarjamo na vprašanje po možnosti celovitega tu-bit i. Eksistencialna celovitost je v prevzemu smrti kot možnosti (ne v »udejanjenju« smrti) – v tem je naše tu-bit i celovito, ker se vrši kot pristno in samolastno biti-k-smrti, obenem pa kot tako sprosti tu-bit i k izbiri možnosti svojega lastnega biti. Kot je razvidno, je celovitost zares razumljena le v povezavi s smrtjo« (Klun, 1999: 194).

Če lahko strnemo spoznanje Ivana Iljiča ob koncu njegovega življenja, potem bi lahko parafrazirali izjavo Malrauxovega junaka Perkena iz *Kraljevske poti*: »Ni ... smrti ... sem samo ... jaz, ... ki bom umrl ...«.

Authenticity and non-authenticity of life in the light of philosophers and writer: Heidegger, Sartre and Tolstoy

Thus, Ivan's view of life and death in those moments when the sand in the hourglass is inexorably flowing into the lower half and no one will turn the glass over again, not even God, combines Heidegger's "they" and Sartre's model of bad faith. He is filled with the bitter realization that—both in private life and in his official life—he has deceived himself and submitted to the demands of being-with-one-another in a community, and that he has lived as society expected and required him to live. The change that Ivan Ilyich experiences in the final hours of his life could and must be characterized as follows:

1. Death is for me the own-most possibility of existence. In the possibility of and openness towards death, my Da-sein brings itself back to itself from its lostness in the "they." Death is revealed as the most authentic possibility. 2. Death is a nonrelational possibility and touches my Da-sein in its authenticity. This means that it unbinds me and separates me from every relation with others. I can substitute no one in death, and neither can others substitute me. The relation with death is for me unique, one-off, unrepeatable, one alone—my death is mine alone, my own. This relation with the self cannot be treated like the relation between two links. 3. Death as a possibility not-to-be-bypassed. Death is the unsurpassable (place, end) possibility of existence. Death is, in a way, the furthest reach of existence as a possibility-of-being; it is the extreme, highest and unsurpassable able-to-be.

Sartre's model appears to be more realistic and acceptable, above all, because irrationality is inextricably rooted in the self-conscious subject. The subject knows to some extent that it is deceiving itself with a given course of action, yet it complacently surrenders to this self-deception and deliberately ignores the choice or alternative it has before it. The important thing in Sartre is the defense of the view that as subjects we are, as it were, condemned to freedom.

Keywords: authenticity of life, being-toward-death, bad faith, Heidegger, Sartre, Tolstoy

Literatura

- Gardner, S. (2009): Sartre's »Being and Nothingness. A Reader Guide«. London: Continuum.
- Heidegger, M. (1997): *Bit in čas*. V Ljubljani: Slovenska matica. Klun, B. (1999). »Skrb, smrt in vest«. *Phainomena*, Vol. 8, No. 29/30, pp. 183–201.
- Sartre, J.-P. (1943): *L'être et néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology. New York: Philosophical Library.
- Tolstoj, L. (2007): Izpoved. Ljubljana: Cankarjeva založba.