ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 8, številka 1-2, maj 2004 · ISSN 1408-2969

METAFIZIKA SMRTI

Thomas Nagel

Smrt

prevedel Božidar Kante

Citiranje: Thomas Nagel, »Smrt«, *Analiza: časopis za kritično misel* 8, št. 1-2 (2004): 39–45.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Thomas Nagel
prevedel Božidar Kante

SMRT*

Če je smrt nedvoumen in trajen konec naše eksistence, se zastavlja vprašanje, ali je umreti slaba stvar.

O zadevi obstaja očitno nesoglasje: nekateri ljudje mislijo, da je smrt grozljiva, drugi nimajo nobenih ugovorov glede smrti *per se*, čeravno upajo, da njihova lastna smrt ne bo niti prezgodnja niti boleča. Tisti v prvi kategoriji si prizadevajo misliti, da so oni v drugi slepi za očitne stvari, medtem ko ljudje iz zadnje kategorije domnevajo, da so tisti iz prve žrtve nekakšne zmede. Po eni strani lahko rečemo, da je življenje vse, kar imamo, in da je njegova izguba največja izguba, ki jo lahko utrpimo. Po drugi strani je mogoče ugovarjati, da smrt prikrajša svoj subjekt za to domnevno izgubo in da – če ugotovimo, da smrt ni nezamisljiv pogoj še naprej trajajoče osebe, temveč zgolj prazna – bomo videli, da nima sploh nobene pozitivne ali negativne vrednosti.

Ker hočem vprašanje, ali smo ali pa bi lahko bili v neki obliki nesmrtni, pustiti ob strani, bom besedo "smrt" in sorodne izraze v tej razpravi preprosto uporabljal v pomenu *trajne* smrti, ki je ne dopolnjuje nobena oblika zavestnega nadaljnjega življenja. Želim se vprašati, ali je smrt sama na sebi nekaj zlega in kako veliko in kakšne vrste zlo utegne biti. Vprašanje bi moralo zanimati celo tiste, ki verjamejo v nekakšno obliko nesmrtnosti, saj mora biti naša drža do nesmrtnosti delno odvisna od naše drže do smrti.

Če je smrt sploh neko zlo, to ne more biti zaradi svojih pozitivnih lastnosti, temveč le zaradi tistega, česar nas oropa. Poskušal se bom ukvarjati s težavami, ki obkrožajo naravno stališče, da je smrt zlo zato, ker dokonča vsa dobra, ki jih ima življenje. Tu nam ni treba dati razlage teh dober, razen opazke, da so nekatera izmed njih, kakršna so zaznavanje, želja, dejavnost in mišljenje tako splošna, da so konstitutivna za človeško življenje. Na splošno jih štejejo za velikanska dobra sama na sebi navzlic dejstvu, da so pogoji tako bede kot sreče in da jih zadostna kvantiteta posebnejših zel lahko morda odtehta. To je tisto, kar – tako mislim – je mišljeno s trditvijo, da je preprosto dobro biti živ, četudi kdo preživlja grozna izkustva. Položaj je v grobem naslednji: obstajajo prvine, ki – če jih dodamo našemu izkustvu – naredijo življenje boljše; obstajajo pa tudi druge prvine, ki – če jih dodamo k našemu življenju – naredijo življenje slabše. Toda tisto, kar ostane, ko jih odstranimo, ni zgolj *nevtralno:* je izrazito pozitivno. Torej je življenje vredno živeti tudi tedaj, ko so slabe prvine izkustva številne in dobre prvine prepičle, da bi same na sebi odtehtale slabe. Dodatno pozitivno težo prispeva izkustvo samo na sebi, ne pa katerakoli njegova vsebina.

Ne bom razpravljal o vrednosti, ki jo življenje ali smrt neke osebe utegne imeti za druge, ali o njeni objektivni vrednosti, temveč le o vrednosti, ki jo ima za osebo,

* Prevedeno po T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, str. 1-10.

ki je njen predmet. To se mi zdi osnovni primer, in sicer primer, ki predstavlja največje težave. Naj dodam le dve opazki. Prvič, vrednost življenja in njenih vsebin ne prispeva k zgolj organskemu preživetju: domala vsakdo bi bil ravnodušen (ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari) med takojšnjo smrtjo in takojšnjo komo, ki bi ji sledila smrt dvajset let kasneje, ne da bi se prej znova prebudil. In drugič, kot večina dober, je mogoče tudi to dobro s časom pomnožiti: več je boljše kot manj. Za dodane kvantitete ni potrebno, da so časovno nepretrgane (čeravno ima nepretrganost svoje družbene prednosti). Ljudi privlači možnost dolgoročne navidezne smrti ali zamrznitve, ki ji sledi ponovna pridobitev zavestnega življenja, zato ker jo lahko od znotraj štejejo za *nadaljevanje* njihovega sedanjega življenja. Če bodo te tehnike kdaj izpopolnjene, bi lahko subjekt tisto, kar se od zunaj zdi kot speči interval tristotih let, doživljal nič več kot ostro diskontinuiteto v značaju svojega izkustva. Družina in prijatelji bi lahko medtem umrli, jezik bi se utegnil spremeniti, udobnosti družbene, geografske in kulturne seznanjenosti ne bi bilo več. Te neprijetnosti navzlic temu ne bi zabrisale temeljne prednosti nadaljnje, čeravno pretrgane eksistence.

Če se od tistega, kar je dobro o življenju, obrnemo k onemu, kar je slabo o smrti, je primer popolnoma drugačen. Tisto, kar ugotovimo, da je zaželeno v življenju, so v bistvu določena stanja, pogoji ali tipi dejavnosti. Tisto, kar imamo za dobro, je to, da *smo* živi, da *delamo* določene stvari, da imamo določena izkustva. Če pa je smrt neko zlo, je *izguba življenja*, ne pa stanje, da smo mrtvi ali neeksistentni ali nezavedni, tisto, čemur je mogoče ugovarjati.[1] Ta asimetrija je pomembna. Če je dobro biti živ, potem je to prednost mogoče pripisati osebi v vsaki točki njenega življenja. To je dobro, ki ga je Bach imel več kot Schubert preprosto zato, ker je živel dlje. Smrt pa kajpada ni neko zlo, ki ga je Shakespeare doslej prejel v večji meri kot Proust. Če je smrt izguba, ni zlahka povedati, kdaj jo človek utrpi.

Obstajata še dve druga pokaza, da ne ugovarjamo smrti zgolj zato, ker vključuje dolga obdobja neeksistence. Prvič, kot je bilo omenjeno, večina nas ne bi imela *začasno* ukinitev življenja, celo za znatne intervale, samo na sebi za nesrečo. Če se bo kdaj zgodilo, da bodo lahko ljudje zamrznjeni brez redukcije zavestnega življenjske dobe, ne bo primerno obžalovati tiste, ki začasno niso v obtoku. Drugič, nihče od nas ni eksistiral, preden smo bili rojeni (ali spočeti), toda malo nas ima to za nesrečo. O tem bom imel več povedati kasneje.

Točka, da se smrt ne šteje za nesrečno *stanje*, nam omogoča zavrniti nenavaden, vendar splošen predlog o izvoru strahu pred smrtjo. Pogosto rečejo, da tisti, ki ugovarjajo smrti, napravijo napako, da si poskusijo zamisliti, kako je *biti* mrtev. Domneva se, da to, da nam ne uspe ugotoviti, da je ta naloga logično nemogoča (zaradi banalnega razloga, da ne obstaja nič takega, kar bi si lahko zamislili), vodi k prepričanju, da je smrt skrivnostno in torej strašljivo bodoče *stanje*. Ta diagnoza pa je očitno neresnična, saj je ravno tako nemogoče zamisliti si, da smo

[1] Včasih predlagajo, da je tisto, za kar nam res gre, proces umiranja. Vendar ne bi smel dejansko ugovarjati umiranju, če mu ne bi sledila smrt.

popolnoma nezavestni, kot zamisliti si, da smo mrtvi (četudi si je dokaj zlahka od zunaj zamisliti, da smo v enem ali drugem položaju). Vendar ljudje, ki niso naklonjeni smrti, običajno niso nenaklonjeni nezavedanju (vse dotlej, dokler nima za posledico znatno zmanjšanje v celotnem trajanju budnega življenja).

Če naj osmislimo stališče, da je umreti slabo, potem je to treba storiti na osnovi tega, da je življenje dobro, smrt pa ustrezajoče oropanje ali izguba, slaba ne zato, ker ima kake pozitivne lastnosti, temveč zaradi zaželenosti tistega, kar odstranja. Zdaj se moramo obrniti k resnim težavam, ki jih ta hipoteza postavlja, težavam o izgubi in odvzemu na splošno in o smrti posebej.

V bistvu obstajajo tri vrste problemov. Prvič, mogoče je podvomiti, ali je lahko za človeka *karkoli* slabo, ne da bi bilo zanj pozitivno neprijetno: še posebej je mogoče dvomiti, da obstajajo kaka zla, ki sestojijo zgolj iz oropanja ali odsotnosti možnega dobrega in ki niso odvisna od nekoga, ki se *meni* za to oropanje. Drugič, v primeru smrti obstajajo posebne težave glede tega, kako domnevno nesrečo sploh pripisati subjektu. Obstaja dvom tako glede tega, *kdo* je njen subjekt, kot tudi glede tega, *kdaj* jo utrpi. Dokler oseba obstaja, še ni umrla, ko pa enkrat umre, ne obstaja več. Tako se zdi, da sploh ni nobenega določenega časa, ko bi bilo mogoče smrt, če je nesreča, pripisati njenemu nesrečnemu subjektu. Tretja vrsta težav zadeva zgoraj omenjeno asimetrijo med našimi držami do neeksistence po smrti in neeksistence pred rojstvom. Kako je lahko prva nekaj slabega, če druga to ni.

Treba je priznati, da se bodo ti ugovori proti temu, da bi smrt šteli za zlo, če so veljavni, ravno tako nanašali tudi na mnoga druga zla. Prvo vrsto ugovorov izraža splošna oblika običajne pripombe, da tisto, česar ne veš, te ne more prizadeti. To pomeni, da čeravno človeka izdajo njegovi prijatelji, se mu za hrbtom posmehujejo in ga ljudje, ki ga iz oči v oči obravnavajo v rokavicah, zaničujejo, vsega tega zanj ni mogoče imeti za nesrečo vse dotlej, dokler kot posledica tega ne trpi. Pomeni, da človek ni ranjen, če izvrševalec njegove poslednje volje zanemari njegove želje ali če se po njegovi smrti uveljavi prepričanje, da je vsa književna dela, na katerih je temeljila njegova slava, dejansko napisal njegov brat, ki je umrl v Mehiki pri osemindvajsetih letih. Zdi si mi vredno vprašati, katere domneve o dobrem in zlem so vodile k tem drastičnim omejitvam.

Vsa vprašanja imajo nekaj opraviti s časom. Gotovo obstajajo dobra in zla preproste vrste (vključno z nekaterimi užitki in bolečinami), ki jih oseba v določenem času ima ali utrpi preprosto zaradi okoliščin v tistem času. Vendar to ne drži za vse stvari, ki jih imamo za dobro ali zlo za nekega človeka. Pogosto moramo poznati njegovo zgodovino, da bi povedali, ali je nekaj zanj nesreča ali ne; to velja tudi za zla, kakršna so okvare, izguba in poškodba. Včasih je njegovo izkustveno *stanje* sorazmerno nepomembno, kot v primeru človeka, ki zapravlja svoje življenje v vedrem zasledovanju metode komuniciranja z beluši. Nekdo, ki trdi, da morajo biti vsa dobra in zla časovna stanja, ki jih je mogoče pripisati neki osebi, utegne kajpada poskusiti spraviti v sklad težavne primere tako, da kaže na užitek ali bolečino, ki ju povzročajo zapletenejša dobra in zla. Izguba, izdaja,

prevara in zasmehovanje so v skladu s tem stališčem slabi zato, ker ljudje trpijo, ko zanje izvejo. Vendar bi se morali vprašati, kako bi morale biti oblikovane ideje človeške vrednosti, da bi namesto tega te primere spravili v sklad neposredno. Ena prednost take razlage utegne biti ta, da bi nam omogočila pojasniti, *zakaj* odkritje teh nesreč povzroča trpljenje – na način, ki ga naredi razumnega. Kajti naravno stališče je, da nas odkritje izdaje naredi nesrečne zato, ker je slabo biti izdan, ne pa, da je izdaja slaba zato, ker nas njeno odkritje naredi nesrečne.

Zato se mi zdi vredno raziskovati stališče, da ima večina dober in nesreč za svoj predmet osebo, ki jo identificirajo njena zgodovina in njene možnosti, ne pa zgolj njeno kategorično trenutno stanje – in medtem ko je mogoče ta predmet natanko umestiti v zaporedje časov in prostorov, enako ni nujno res za dobrine in zla, ki jo doletijo.[2]

Te ideje je mogoče ponazoriti s primerom oropanja, katerega resnost se približuje resnosti smrti. Predpostavimo, da inteligentna oseba utrpi možgansko poškodbo, ki jo vrne na duševno stanje zadovoljnega otroka, in da take želje, kot ji ostanejo, lahko zadovolji skrbnik, tako da je osvobojena skrbi. Tak razvoj bi v veliki meri imeli za resno nesrečo, ne le za njene prijatelje in odnose ali za družbo, temveč in tudi predvsem za samo osebo. To ne pomeni, da je zadovoljen otrok nesrečen. Inteligenten odrasel človek, ki je bil *omejen* na to stanje, je predmet nesreče. Je človek, ki se nam smili, čeravno mu kajpada ni mar za njegovo stanje – dejansko obstaja nek dvom, ali je zanj mogoče reči, da sploh še eksistira.

Stališče, da je tak človek utrpel nesrečo, je izpostavljeno enakim ugovorom, kakršni so bili izrečeni glede smrti. Njegovo stanje ga ne skrbi. To je dejansko enako stanje, v katerem je bil, ko je bil star tri mesece, izjema je le, da je večji. Če se nam ni smilil tedaj, zakaj naj bi se nam smilil zdaj? Vsekakor pa, kdo naj se nam smili? Inteligenten odrasel človek je izginil, za bitje, kakršno je pred nami, pa sreča sestoji iz polnega želodca in suhih plenic.

Če ti ugovori niso veljavni, mora biti to zato, ker se opirajo na zmotno domnevo o časovnem odnosu med predmetom nesreče in okoliščinami, ki jo tvorijo. Če namesto tega, da se osredinimo zgolj na prevelikega otroka, obravnavamo osebo, kakršna je bil, in osebo, kakršna bi *lahko* bil zdaj, potem njena omejitev na to stanje in odprava njenega naravnega odraslega razvoja tvorita popolnoma razumljivo katastrofo.

Ta primer bi nas moral prepričati, da je omejitev dober in zel, ki lahko doletijo človeka, na nerelacijske lastnosti, ki mu jih je mogoče pripisati v določenih časih, svojevoljna. Kakor stoji, ta omejitev ne izključuje le primerov velike degeneracije, temveč tudi veliko tega, kar je pomembno glede uspeha in neuspeha in druge lastnosti življenja, ki imajo značaj procesov. Prepričan sem, da lahko kajpada gremo še dlje. Obstajajo dobra in zla, ki so nezvedljivo relacijska. To so lastnosti relacij med osebo s prostorskimi in časovnimi mejami običajne

[2] To na splošno gotovo ni res za stvari, ki jih je mogoče reči o njej. Na primer, Abraham Lincoln je bil višji od Louisa XIV. Toda kdaj?

vrste in okoliščinami, ki lahko z njo ne sovpadajo niti v prostoru niti v času. Človekovo življenje vključuje veliko tega, kar se ne zgodi znotraj meja njegovega telesa in njegovega duha, in kar se mu zgodi, lahko vključuje veliko tega, kar se ne zgodi znotraj meja njegovega življenja. Te meje običajno prečkajo nesreče tega, da smo prevarani, zaničevani ali izdani. (Če je to pravilno, potem obstaja preprosta razlaga tega, kaj je narobe s prelomitvijo obljube ob smrtni postelji. To je krivica do mrtvega človeka. Za določene smotre je mogoče imeti čas za zgolj drugo vrsto razdalje). Primer duševne degeneracije nam kaže zlo, ki je odvisno od primerjave med realnostjo in možnimi alternativami. Človek je predmet dobrega in zla v enaki meri zato, ker ima upe, ki utegnejo biti izpolnjeni ali pa ne, ali možnosti, ki utegnejo biti udejanjene ali pa ne, kot tudi zaradi njegove zmožnosti za trpljenje in uživanje. Če je smrt neko zlo, ga je treba razložiti v teh okvirih in nas nemožnost, da bi jo umestili znotraj življenja, ne bi smela zaskrbeti.

Ko človek umre, nam ostane njegovo truplo in medtem ko truplo lahko utrpi nekakšne vrsto zmaličenja, ki se lahko pojavi na nekem kosu pohištva, pa ni primeren predmet usmiljenja. Človek seveda je tak predmet. Izgubil je svoje življenje, in če ne bi bil umrl, bi ga še naprej živel in imel vsakršno dobro, ki obstaja v življenju. Če apliciramo zgoraj predlagano razlago za primer demence na smrt, bomo rekli, da čeravno so prostorske in časovne umestitve posameznika, ki je utrpel izgubo, dovolj jasne, pa same nesreče ni mogoče tako zlahka umestiti. Preprosto moramo biti zadovoljni s stanjem, da je naše življenje končano in da ga nikoli ne bo več. Naša nesreča, če obstaja, je v tem *dejstvu*, ne pa v naših preteklih ali sedanjih okoliščinah. Navzlic temu pa mora - *če* izguba obstaja – nekdo to izgubo utrpeti, *on* pa mora obstajati in imeti posebno prostorsko in časovno lokacijo, četudi je izguba sama nima. Dejstvo, da Beethoven ni imel otrok, je lahko bilo zanj vzrok njegovega obžalovanja ali žalostna stvar za svet, vendar ne more biti opisano kot nesreča za otroke, ki jih nikoli ni imel. Vsi mi, tako sem prepričan, smo srečni, da smo rojeni. Toda razen če dobrega in zlega ni mogoče pripisati embriu ali celo nepovezanemu paru gamet, ni mogoče reči, da je ne biti rojen nesreča. (To je dejavnik, ki ga je treba obravnavati pri odločanju o tem, ali sta splav in kontracepcija podobna umoru.)

Tak pristop tudi ponuja rešitev problema časovne asimetrije, na katero je pokazal Lukrec. Rekel je, da se nobenemu ne zdi moteče, da razmišlja o večnosti pred svojim lastnim rojstvom, in to je vzel za to, kot da dokazuje, da mora biti iracionalno bati se smrti, saj je smrt preprosto zrcalna podoba prejšnjega brezna. To kajpada ni res, in razlika med obema pojasnjuje, zakaj ju je razumno obravnavati drugače. Res je, da je tako čas pred človekovim rojstvom kot čas po njegovi smrti čas, ko ne obstaja. Toda čas po njegovi smrti je čas, ki ga njegova smrt oropa. Je čas, v katerem bi bil – če potem ne bi bil umrl – živ. Zato ima vsaka smrt za posledico izgubo *nekega* življenja, ki bi ga njena žrtev živela, če ne bi bila umrla na tej ali katerikoli prejšnji točki. Popolnoma dobro vemo, kaj bi bilo zanj, če bi življenje imel, namesto da ga je izgubil, pri prepoznavi izgubaša pa ni nobene težave.

Vendar ne moremo reči, da je čas pred človekovim rojstvom čas, v katerem bi

živel, če se ne bi bil rodil tedaj, temveč prej. Kajti če pustimo ob strani majhno razliko, dovoljeno s prezgodnjim porodom, se ne bi *mogel* roditi prej: vsakdo, ki bi se rodil znatno prej, kot se je rodil, bi bil nekdo drug. Zato čas pred njegovim njegovim rojstvom ni čas, v katerem mu njegovo kasnejše rojstvo prepreči, da bi živel. Njegovo rojstvo, ko se zgodi, nima za posledico, da izgubi sploh kakršnokoli življenje.

Smer časa je odločilna pri pripisovanju možnosti ljudem ali drugim bitjem. Različna možna življenja posamezne osebe se lahko razhajajo od skupnega začetka, vendar se ne morejo stekati v skupen konec od različnih začetkov. (To zadnje ne bi predstavljalo množice različnih možnih življenj enega posameznika, temveč množico različnih možnih posameznikov, katerih življenje ima identičen konec.) Glede na prepoznavnega posameznika si je mogoče zamisliti nešteto možnosti njegove nadaljnje eksistence in lahko jasno dojamemo, kaj bi bilo zanj, če bi obstajal neskončno mnogo časa. Kakorkoli neogibno je že, da se to ne bo zgodilo, je njegova možnost še vedno možnost, da se zanj dobro življenje nadaljuje, če je življenje dobro, kakor ga štejemo, da je.[3]

Potemtakem nam ostane vprašanje, ali je nerealizacija te možnosti v vsakem primeru nesreča in ali je odvisna od tistega, na kar naravno upamo. To se mi zdi najbolj resna težava s stališčem, da je smrt vselej neko zlo. Celo če se lahko znebimo ugovorov proti temu, da dopuščamo nesrečo, ki ni izkušena ali ki je ne moremo pripisati določenemu času v življenju osebe, moramo še vedno postaviti nekatere meje glede tega, *kako* možna mora biti možnost, da bi bila njena nerealizacija nesreča (ali sreča, če naj bi bila možnost slaba). Keatsovo smrt pri štiriindvajsetih na splošno imajo za tragično, Tolstojevo smrt pri dvainosemdesetih pa ne. Čeravno bosta oba za vselej mrtva, je Keatsa njegova smrt oropala mnogih let življenja, ki so bila dovoljena Tolstoju. Tako je bila Keatsova izguba v očitnem smislu večja (četudi ne v smislu, ki ga standardno uporablja matematična primerjava med neskončnimi kvantitetami). To kajpada ne dokazuje, da je bila Tolstojeva izguba nepomembna. Nemara zabeležimo ugovor zgolj proti zlom, ki so zastonj dodana k neizogibnemu; dejstvo, da je slabše umreti pri štiriindvajsetih kot pri dvainosemdesetih, ne implicira, da ni grozna stvar umreti pri dvainosemdesetih ali celo pri osemsto šestih letih. Vprašanje je, ali lahko štejemo za nesrečo kakršnokoli omejitev, podobno smrti, ki je normalna za vrsto. Slepota ali domala slepota ni nesreča za krta, niti ne bi

[3] Priznam, da me zgornji argument muči na podlagi, da je preveč sofisticirano pojasniti preprosto razliko med našimi držami do neeksistence pred rojstvom in po smrti. Zaradi tega razloga sumim, da je iz razlage slabosti smrti z analizo, ki jo obravnava kot oropanje možnosti, izpuščeno nekaj bistvenega. Moj sum podpira naslednji predlog Roberta Nozicka. Lahko bi si zamislili odkritje, da so se ljudje razvili iz posameznih spor, ki so obstajale neskončno dolgo pred njihovim rojstvom. V tej fantaziji se rojstvo nikoli naravno ne zgodi več kot sto let pred stalnim koncem eksistence spore. Toda potem odkrijemo način, kako sprožiti prezgodno valjenje teh spor, in se rodijo ljudje, ki imajo pred sabo tisoče let aktivnega življenja. Glede na tako situacijo bi si bilo mogoče zamisliti nekoga, ki je prišel na svet tisoče let prej. Če pustimo ob strani vprašanje, ali bi to bila res ista oseba, celo na identiteto spore, potem se zdi, da je posledica to, da bi jo rojstvo v določenem času lahko oropalo mnogih prejšnjih let možnega življenja. Medtem ko bi bilo zdaj to, da je kdo oropan vseh teh možnih let življenja tako, da se rodi prepozno, vzrok obžalovanja, pa bi se občutek razlikoval od občutka, ki ga imajo o smrti mnogi ljudje. Sklepam, da analiza v okvirih zanikanih možnosti ne zajema nečesa o prihodnjem pričakovanju stalnega niča. Če je tako, potem Lukrečev argument še vedno čaka na odgovor. Mislim, da zahteva splošno obravnavo razlike med preteklostjo in prihodnostjo v naših držah do naših lastnih življenj. Naše drže do, na primer, preteklih in prihodnjih bolečin so zelo različne. Neobjavljeni spisi Dereka Parfita na to temo so mi razkrili njeno težavnost.

bila nesreča za človeka, če bi to bil naravni pogoj človeške rase.

Težava je v tem, da nas življenje navaja na dobra, katerih nas smrt oropa. Mi smo jih že zmožni ceniti, krt pa ni zmožen ceniti vida. Če pustimo ob strani dvome o njihovem statusu kot dober in dopustimo, da je njihova kvantiteta delno funkcija njihovega trajanja, ostaja vprašanje, ali se za smrt – ne glede na to, kdaj se pojavi – lahko reče, da svojo žrtev oropa tistega, kar je v ustreznem smislu nadaljevanje življenja.

Položaj je dvoumen. Človeška bitja imajo, če gledamo od zunaj, očitno naravni življenjski razpon in ne morejo živeti veliko dlje kot sto let. Po drugi strani pa človekov smisel za svoje lastno izkustvo ne uteleša te ideje naravne meje. Njegova eksistenca zanj definira možno prihodnost, ki ima bistveno odprt konec in ki vsebuje običajno mešanico dober in zel, ki so se mu zdela v preteklosti tako znosna. Ko ga v življenje zastonj uvede zbir naravnih, zgodovinskih in družbenih naključij, se zdi sam sebi subjekt *življenja* z nedoločeno in bistveno neomejeno prihodnostjo. Če se na smrt gleda na tak način – ne glede na to, kako neizogibna je -, je nenadna odprava neskončno razširljivih možnih dober. Zdi se, da normalnost nima z njo nobenega opravka, saj dejstvo, da bomo vsi neizogibno umrli v nekaj letih, ki so še na rovašu, ne more samo na sebi implicirati, da ne bi bilo dobro živeti dlje. Predpostavimo, da bi vsi neizogibno umrli v *agoniji* – fizični agoniji, ki bi trajala šest mesecev. Ali bi to neizogibno naredilo *ta* vidik kakorkoli manj neprijeten? In zakaj bi moralo biti to drugače za oropanje? Če bi bil normalni razpon življenja tisoč let, bi bila smrt pri osemdesetih tragedija. Kakor stojijo stvari, utegne to biti zgolj bolj razširjena tragedija. Če ni nobene meje glede dolžine življenja, ki bi jo bilo dobro imeti, potem se utegne zgoditi, da je slab konec za nas na zalogi.