ANαliZA

časopis za kritično misel

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

RAZPRAVE

Friderik Klampfer

Ali je odločitev za predčasno smrt lahko razumna?

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Friderik Klampfer, »Ali je odločitev za predčasno smrt lahko razumna?«, *Analiza: časopis za kritično misel* 8, št. 1-2 (2004): 3–35.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

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.

Friderik Klampfer
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

ALI JE ODLOČITEV ZA PREDČASNO SMRT LAHKO RAZUMNA?

Polemike o uzakonitvi (aktivne prostovoljne) evtanazije se rade iztečejo v razpravo o tem, ali je nameren uboj človeka sploh mogoče kdaj moralno opravičiti – tudi če ga zagrešimo iz najplemenitejšega motiva in/ali z najboljšimi nameni, za povrh pa še na bolnikovo izrecno zahtevo. Zagovorniki (zakonskega) priznanja (moralne) pravice vsakega posameznika, da se sam odloči, kdaj in kako bo umrl, se pri tem praviloma sklicujejo na moralno načelo, ki nam zapoveduje spoštovanje razumne in avtonomne volje vsake razumne osebe. Nasprotniki temu tipično ugovarjajo, češ da je odločitev za predčasno smrt le redko, če sploh kdaj, razumna in avtonomna in da nas zato moralno sploh ne obvezuje.

Razprtije o škodljivosti in blagodejnosti predčasne smrti so stare vsaj toliko kot filozofija sama. V pričujočem članku se torej z vprašanjem “Ali si je lahko kdaj razumno oz. preudarno želeti lastno predčasno smrt, jo zastaviti za cilj, nameravati povzročiti oz. s svojim ravnanjem pospešiti?” lotevam večne filozofske uganke, s pritrdilnim odgovorom nanj po vpisujem v dolgo tradicijo filozofov, kot so Sokrat, Epikur, Seneka, Hume, Camus, Brandt. Moj zagovor razumnosti odločitve za predčasno smrt je zgolj posreden, poteka pa v obliki kritike trojice zanimivih sodobnih avtorjev: P. Devina, K. Wilkesove in D. Oderberga. Ti se strinjajo, da odločitev za predčasno smrt nikoli ne more biti razumna, vsak od njih pa za omenjeno trditev navaja drugačne razloge: prvi meni, da se smrt zavoljo svoje nedoumljivosti oz. nespoznatnosti izmika ovrednotenju, brez pripisa vrednosti možnim izidom naših odločitev in dejanj pa izbira med njimi ne more biti razumna; druga, da neobstoj ni primeren kandidat za nosilca vrednosti, tudi negativne ne; tretjemu pa se zdi zamisel o potencialni blagodejnosti smrti za umrlo osebo v sebi

protislovna in odsev miselne zmede. Sam nasprotno (izposojajoč si uvid ameriških filozofov Freda Feldmana in Davida Vellemana) dokazujem, da podlaga za razumno odločitev za predčasno smrt (oz. proti njej) ni ocena o vrednosti našega prihodnjega obstoja oz. neobstoja, temveč sodba o primerjalni vrednosti dveh življenj, daljšega na eni in predčasno zaključenega, krajšega na drugi strani. Slednje se včasih (namreč tedaj in samo tedaj, kadar v celoti gledano vsebuje manj stvari, ki so slabe za nas) po premisleku izkaže za boljše, bolj dragoceno, bolj zaželeno (za nas same), in kadar je tako, je edino preudarno, da svoje življenje predčasno končamo.

Ključne besede: življenje, smrt, vrednost, interes, dobro za osebo, razumnost v odločitvah in dejanjih.

> "Ne želim zanikati, da je mogoče samomor izvesti trezno in premišljeno in v toliko razumno. Toda enako res je, da je mogoče trezno in premišljeno storiti tudi kaj očitno nespametnega. Če je, kot se zdi verjetno, pogoj za razumnost izbire, da bodisi iz osebnega izkustva ali na podlagi pričevanja drugih, ki so to ali nekaj podobnega sami izkusili, vemo, med čem izbiramo, potem ne more biti odločitev za smrt nikoli razumna. Pri tem nam ne koristi nobena količina znanja o tem, čemu se bomo s smrtjo izognili, kajti za razumno izbiro med dvema možnostima je nujno, da poznamo obe. Ključno vprašanje namreč ni, ali je, denimo, trpljenje slabo, temveč, ali je določena intenzivnost in količina trpljenja slabša od smrti." (Devine, 1998: 238)

> "Zagovornike evtanazije slišimo pogosto reči, da bi njihov zagovor pridobil na prepričljivosti, če bi se bolj osredotočili na vidik 'usmiljenja' v 'uboju iz usmiljenja'. Evtanazijo naj bi po njihovem zaznamoval nagib dobrohotnosti proti trpljenju in to naj bi opravičilo osebo, ki jo izvaja. Brž ko ustrezno upoštevamo omenjeni nagib, pravijo, bomo dojeli, da je evtanazija vse kaj drugega kot umor, s katerim jo njeni nasprotniki radi enačijo. Toda ta argument pesti vrsta slabosti. Trditev, da 'ubijalca iz usmiljenja' v njegovem ravnanju vodi hvalevreden nagib, preprosto predpostavlja, da mu tak nagib sploh lahko smiselno pripišemo. Če je nagib nekoherenten, lahko oseba še tako vztraja, da je njeno ravnanje dobrohotno, pa to ne bo držalo. *In* v *resnici je nekoherentno domnevati, da je smrt človeškega bitja lahko dobra zanj*. Prav nasprotno, dejanje je za nekoga dobro, kadar izboljša njegov položaj ali pa zagotovi, da njegovo življenje teče bolje kot v primeru, da tega dejanja ne bi storili. Če nekomu naravnamo zlomljeno nogo, je to zanj dobro, in podobno velja, če ga

> ozdravimo bolezni. Nikogar pa ni mogoče ozdraviti s tem, da ga ubijemo – smrt ni vseodrešujoči lek." (Oderberg, 2000a: 70; moj poudarek)
>
> "Ker zamrznjenemu plodu ne moremo pripisati nobenih brezpogojnih pravic, mu tudi pravice do življenja – te temeljne pravice – ne moremo. Ta pravica je temeljna, ker *je življenje sine qua non (nujen pogoj) za imetje vseh drugih (dejanskih ali potencialnih) interesov.* Eden od razlogov, zaradi katerih plodu odrekamo pravico do življenja, je naslednji: tako kot ni enostavno ovrednotiti neobstoja, ni enostavno oceniti tudi koristi, ki bi jih nekdo imel od dejavnega življenja. Medtem ko lahko primerjamo [*contrast*], a le od zunaj, dve dejanski življenji – denimo norca s Sokratom – in presodimo, da norcu (duševno prizadeti osebi) nekaj pomembnega manjka, pa *ne moremo med seboj primerjati in zoperstaviti stanja večne zamrznitve ter stanja normalnega razvoja. Prvo nima nobene vsebine, sploh ni dejansko življenje. Torej ne moremo trditi, da se bo zamrznjeni zigoti zgodila katastrofa, če ji onemogočimo razvoj. Podobno je težko (čeravno mikavno) koherentno trditi, da smo veseli, da smo bili (spočeti in) rojeni; tudi tu iščemo kontrast tam, kjer ga ni."* (Wilkes, 1988: 71, moj poudarek)[1]

1. Uvod

Predstave in pojmovanja o naravi smrti so se v človeški zgodovini spreminjala precej bolj dinamično in korenito od njenih – razen v verskem kontekstu, ki dojema smrt zgolj kot prehod iz ene v drugo bivanjsko obliko – malone enoznačno negativnih vrednotenj. Če se ozremo k najbolj samoumevnemu izhodišču razmišljanja in razpravljanja o tej stalnici človeškega bivanja, k zdravi pameti torej, se zdi, da se iz nepregledne množice stališč po potrpežljivem motrenju izlušči naslednje trdno miselno jedro:

(1) Predčasna, nasilna smrt je take vrste gorje ali zlo, ki v prvi vrsti prizadene pokojnika, posredno pa tudi njegove svojce in prijatelje; zaradi tega se je je razumno bati, se ji izogibati, jo po svojih močeh prelagati v prihodnost, ko enkrat nastopi, pa preklinjati, obžalovati in objokovati.

[1] Pozornemu bralcu ne bo ušlo, da Wilkesova v navedenem odlomku neposredno ne zanika možnosti ovrednotenja predčasne smrti v primerjavi z nadaljnjim življenjem. Njen sklep zadeva odločitve o (ne)implantaciji zamrznjene zigote (tj. oplojenega jajčeca), poduk, ki ga iz tega potegne, pa je, da bi za posameznika, ki bi bil lahko nastal iz nje, v primeru, da zigote ne vstavimo v maternico, težko smiselno trdili, da je bil prikrajšan oz. oškodovan za blagodeti ali koristi dejavnega življenja. Po njenem lahko namreč med seboj primerjamo zgolj dve (ali več) dejavni življenji, ne pa tudi vsebinsko praznega, zgolj potencialnega življenja z vsebinsko polnim, dejavnim življenjem – pri slednjem nam preprosto manjka kontrastivni člen, potreben za kontrastivno in primerjalno sodbo. Toda če je nesmiselno reči, da je zame bolje, da so me spočeli in rodili, kot da me ne bi, ali ni potem enako nesmiselno trditi, da je zame bolje, da v tem trenutku umrem (preneham obstajati), kot da bi še naprej živel (obstajal)? In dalje, če je nemogoče ugotoviti, ali je moj obstoj boljši od morebitnega neobstoja, ali ni iz podobnih razlogov enako nemogoče določiti resničnostne vrednosti sodbi, da bi bil moj prihodnji neobstoj zame boljši od mojega neprekinjenega obstoja? Omenjeno zagato lahko osvetlimo še drugače. Vzemimo naslednji dve trditvi: (NR) Življenje, ki ga živim, je lahko tako strašno, da se zdi upravičeno reči, da bi bilo zame bolje, če se sploh ne bi bil rodil. (S) Življenje, ki ga živim (ali pa kmalu bom živel), je lahko tako strašno, da se zdi upravičeno reči, da bi bilo zame bolje, če bi v tem trenutku ali prav kmalu umrl. Po mnenju Wilkesove so trditve tipa (NR) nesmiselne (oz. vsaj nepreverljive), ker jim je nemogoče določiti resničnostno vrednost. Vsaj na prvi pogled lahko zato domnevamo, da bi iz enakih razlogov kot nesmiselne zavrnila tudi trditve tipa (S).

(2) Čeprav je smrt za umrlo osebo praviloma slaba, ni nujno taka – v izjemnih okoliščinah je zanjo bolje (ali vsaj manj slabo), da takoj (predčasno) umre, kot da bi še naprej živela.

Oziroma vsaj:

(2*) Nekatere smrti objektivno gledano niso slabe za tiste, ki umrejo.[2]

(3) Odločitev za predčasno smrt (dajanje prednosti smrti pred nadaljnjim življenjem) je torej lahko (in v zgoraj omenjenih primerih tudi edino je) razumna oz. preudarna.

(4) Vsaj nekatere od (v tem smislu) razumnih (tj. preudarnih) odločitev za predčasno smrt so moralno neproblematične.[3]

Avtorji izhodiščnih navedkov se vsi po vrsti obregnejo ob ta zdravorazumski kanon. Vsak od njih iz takih ali drugačnih razlogov zavrača (3), ker načeloma zanika bodisi možnost, da bi bila lahko sodba tipa (2) kdaj resnična, da bi torej kdaj veljalo, da bi bilo za nekoga bolje, da bi predčasno (v tem ali določenem prihodnjem trenutku) umrl (Oderberg), ali pa vsaj, da bi tovrstni sodbi sploh lahko kdaj razumno, se pravi na podlagi zadostne evidence, pritrdili (Devine, Wilkes). Neobstoj, ki nastopi po naši smrti ali pa je z njo istoveten, po njihovem mnenju iz takih ali drugačnih razlogov bodisi ni primeren za vlogo nosilca vrednosti ali pa nam vsaj ne priskrbi nobene razumne podlage za pripis take ali drugačne količine le-te. V pričujočem članku bom, nasprotno, dokazoval, da je odločitev za predčasno smrt lahko preudarna in v toliko razumna in da se zato omenjeni avtorji v svojem zanikanju tega aksioma zdrave pameti motijo.

Ker se nobena, še zlasti pa tako razvejana filozofska razprava, ne bi niti za ped približala kolikor toliko zanimivim praktičnim sklepom, če ne bi obstajal vsaj minimalen skupni imenovalec med sogovorniki, se bom zavoljo smotrnosti tudi sam odrekel dokazovanju cele vrste (za ene bolj, za druge pa manj spornih)

[2] Moj nasprotnik v tem članku torej ne bo Epikur, ki dokazuje, da smrt *nikoli* ni slaba za tistega, ki umre, temveč avtorji, ki zanikajo bodisi, da bi bila predčasna smrt lahko *kdaj koli* boljša izbira od nadaljnjega življenja, ali pa vsaj, da taka smrt *nikoli* ni v interesu tistega, ki umre. Če se že moram opredeliti do Epikurjeve močne teze, bi dejal, da so razlogi, ki jih ta navaja, milo rečeno, pomanjkljivi. Prvi se namreč opira na problematičen doživljajski (ali vsaj eksistenčni) pogoj za škodo (da bi bilo nekaj zame slabo, moram to doživeti kot nekaj slabega, oz. da bi bil določen dogodek zame slab, moram obstajati v času, ko ta nastopi). Argument iz našega neenakega odnosa do preteklega in prihodnjega neobstoja pa spregleda, da je večja skrb za lasten prihodnji kot pretekli obstoj razumna z vidika naših projektov, načrtov, pa tudi v prihodnost usmerjenih čustev, in da zato iz pomanjkanja obžalovanja, da se nismo rodili prej, kot smo se, še ne moremo sklepati, da pretekli neobstoj za nas ni nič slabega – podobno kot bi bilo iz naše (relativne) ravnodušnosti do lastnega preteklega trpljenja (v primerjavi s tistim, ki nas Še čaka), prenagljeno sklepati, da ga ne dojemamo kot zlo. (Parfit, 1984: 175; za podrobnejšo rekonstrukcijo in prepričljivo zavrnitev Epikurjevih argumentov glej Borstner, 1998) čeravno je Epikurjev življenjski optimizem zgrešen, pa to seveda še ne pomeni, da so vsi pomisleki v zvezi z njim enako utemeljeni. Epikurjev argument iz asimetričnosti bi, denimo, lahko skušali zavrnili z opozorilom, da včasih prav zares obžalujemo, da se nismo rodili prej, kot smo se, in ne le, da ne bomo umrli pozneje, kot v resnici bomo. Pa vendar, v takih primerih ponavadi obžalujemo kako zamujeno življenjsko izkustvo (koncert Beallesov, obisk Woodstocka, srečanje z babico ...), ne pa toliko kratkosti svojega življenja. V istem smislu včasih obžalujemo, da ne bomo dočakali, denimo, kloniranja ljudi, rojstva pravnukinje ali pristanka človeške posadke na Marsu. To pa ni tipičen razlog, zaradi katerega ljudje obžalujemo predčasno smrt oz. se je bojimo. Tovrstna negativna čustva praviloma spremljajo prej frustracijo naše želje po daljšem življenju kot pa tiste po čisto določenih (prihodnjih) življenjskih doživetjih, za katera nas bo predčasna smrt prikrajšala. (Hanfling, 1987: 69)

[3] Zadnjo trditev sem pred različnimi ugovori branil v Klampfer (2001) in Klampfer (2002), zato je v pričujočem članku ne bom obravnaval.

trditev. Če te bralcem niso enako očitne kot meni, jih bodo tudi moji sklepi o razumnosti samomora le težko prepričali. Pa vendar, tudi za okorele skeptike med njimi bo zanimivo izvedeti, kakšne vrednostne in normativne sodbe podpirajo trdne intuicije večine ljudi o naravi smrti, čeravno jih sami ne sprejemajo. Kakor koli že, članek v prvi vrsti nagovarja bralca, ki skupaj z menoj verjame: (i) da je smrt, kadar je slaba za umrlo osebo, taka v prvi vrsti zato, ker to osebo prikrajša za prihodnje (doživete) dobrine: izpolnjene (trenutne) želje glede prihodnosti, uresničenje zastavljenih načrtov in ciljev, prihodnja prijetna doživetja, zadovoljstva in dosežke, ter, končno, čeprav ne najmanj pomembno, oblikovanje in ohranjanje dragocenih medosebnih odnosov ter udeležbo v dragocenih in izpolnjujočih dejavnostih in ustanovah, ki življenju priskrbijo smisel in vrednost; (ii) da to velja za veliko večino, ne pa tudi za vse predčasne smrti – da, skratka, predčasna smrt umrle osebe včasih ne prikrajša za nobeno od navedenih prihodnjih dobrin; (iii) da predčasna smrt v takem primeru ni nekaj slabega za osebo, ki umre; (iv) da je smrt sestavni del življenja v smislu, da trenutek in način naše smrti pomembno sooblikujeta naše življenje in njegovo končno vrednost (kot celote) – s pospešitvijo ali odlogom trenutka, ko bomo umrli, ter izbiro okoliščin, v katerih se bo to zgodilo, lahko svojemu življenju vrednost odvzamemo ali dodamo, ga skratka (kot celoto) razvrednotimo ali pa oplemenitimo; (v) da je včasih (resda izjemoma) krajše življenje boljše od daljšega (takrat namreč, kadar vsebuje, v celoti gledano, manj slabih stvari); ter (vi) da je v takem primeru za nas bolje (in torej bolj razumno), da svoje življenje predčasno končamo.

2. Razumnost in preudarnost

Naj takoj na začetku razkadim ugibanja o pravem dometu moje razprave. V naslovnem vprašanju naletimo na vrsto dvoumnih besed, med katerimi vsekakor prednjačita izraza ‘smrt’ in ‘razumno’. V izogib morebitnim nesporazumom kaže najprej pojasniti, v kakšnem smislu je samomor po moje razumen. V članku dokazujem, da je takojšnja smrt včasih boljša izbira od nadaljnjega življenja, da so tovrstne sodbe dovolj zanesljive ter da v takih (izjemnih) situacijah velja, da bosta na podlagi ustrezne vrednostne sodbe sprejeta odločitev, da svoje življenje končamo, in oblikovana namera, da to odločitev s takim ali drugačnim samomorilskim dejanjem uresničimo, povsem razumni, ker je taka odločitev v našem najboljšem interesu. Kar me v prvi vrsti zanima, je torej *preudarnost* odločitve za smrt.

Razgledan bralec bo morda na tem mestu ugovarjal, češ da preudarnost ni edina zvrst praktične razumnosti, skrb za osebni interes pa ne edina oblika razumne skrbi; da poleg nje obstaja še drug, polnejši pojem praktične razumnosti, in da zato dokaz, da je določena odločitev v danih okoliščinah edino preudarna, še zdaleč ne zadošča za sklep, da je povsem ali edina razumna. Tak ugovor bi lahko privzel različne oblike. Dejanje je razumno, bi lahko trdili (Anderson, 1993), če je storjeno iz razloga ali na podlagi premisleka, ki izraža razumne naravnanosti

do vseh vpletenih oseb, vključno z našo lastno. Lahkotnost, s kakršno v preudarnem samomoru žrtvujemo sebe (kot osebo) v zameno za razmeroma trivialne in minljive dobrine, vzbuja utemeljen dvom o tem, ali smo res pravilno ocenili vrednost, ki jo premoremo kot osebe, in temu primerno zavzeto poskrbeli za svoj lasten obstoj. Podobna misel odzvanja tudi v očitku o samomorilčevih zgrešenih naravnanostih. V preudarnem samomoru, pravi ta, se pogosto kaže samomorilčev zgrešen, potrošniški ali osmrtniški odnos do sebe in lastnega življenja. Samomorilec vrednoti lastno življenje izključno z vidika njegove pričakovane koristi: zadovoljstev, dosežkov, uspehov, izpolnjenih želja, uresničenih načrtov in ambicij. Če življenje njegova pričakovanja izneveri, ga preprosto zavrže. Tak odnos pa je miselno in čustveno pomanjkljiv, zakaj življenje človeške osebe bistveno sooblikujejo njene avtonomne odločitve in izbire, to pa mu daje intrinzično in ne zgolj uporabno vrednost. (Hill, 1991) In končno, tudi če se strinjamo, da je predčasna smrt včasih dobra za tistega, ki umre, in da je v takem primeru odločitev zanjo nedvomno preudarna,[4] preferenca za predčasno smrt zato še ni zares (raz)umna. Hedonistični ali preudarni samomorilec[5] se namreč zaplete v nerazumno kupčijo – svoj obstoj kot osebe, tj. razumnega in svobodnega akterja, ki je intrinzično in nenadomestljivo dragocen, žrtvuje v zameno za koristi, ki imajo v najboljšem primeru pogojno in instrumentalno vrednost, še več, katerih vrednost je odvisna od razumnih in avtonomnih odločitev, ki jim s samouničenjem spodmaknemo temelj.[6] (Velleman, 1999)

Te zamisli so vsekakor zanimive in si zaslužijo bolj poglobljeno obravnavo, kot pa so je lahko deležne tukaj. Njihova ocena bi zahtevala eksplikacijo pojma razumnosti, ki sega onkraj gole preudarnosti, skupaj s tehtanjem, ali preudarni samomorilec resnično krši postulate tako opredeljene praktične razumnosti ali pa tak vtis zavaja. Za eno in drugo na tem mestu primanjkuje prostora. Ena opazka pa je le potrebna – tudi če sprejmemo, da odločitev za samomor na podlagi izračuna koristi ni (vedno) razumna, zgornji argumenti kljub temu dopuščajo možnost, da se včasih povsem razumno odločimo za predčasno smrt – le pogoji, v katerih bo to veljalo, bodo nekoliko strožji, situacij, v katerih nam bo razumna skrb zase nalagala, da se izničimo, pa posledično manj.

Še ena terminološka opomba. Z izrazom “smrt” označujemo različne stvari. Včasih imamo z njim v mislih dogodek, ki enkrat za vselej naredi konec našemu

[4] Smrt je dobra za nekoga, kadar velja, da je njegovo krajše življenje boljše oz. manj slabo od daljšega. S podaljševanjem življenja namreč ne povečujemo nujno njegove vrednosti. To ne pomeni le, da prihodnje življenje včasih (čeprav redko) prav ničesar ne doda k vrednosti našega življenja kot celote, temveč da se lahko celo zgodi, da s podaljševanjem življenju celo zmanjšujemo vrednost, ki jo ima kot celota. V tistih na srečo dovolj redkih situacijah, ko lahko edino smrt prepreči, da bi nas v prihodnosti doletelo gorje, ki ga ne bodo mogle odtehtati nobene primerljive prihodnje dobrine, je torej mogoče vrednost življenja ohraniti (se pravi, preprečiti, da bi se ta zmanjšala) edinole za ceno njegovega skrajšanja oz. – kadar je to gorje na pragu – njegovega takojšnjega uničenja. Samomor, uničenje lastnega življenja, je potemtakem v luči grožnje, ki jo prihodnost pomeni za vrednost življenja (kot celote), lahko preudaren in v tem smislu razumen.

[5] V prvem primeru uničimo svoje življenje z namenom, da bi naredili konec trenutnemu – ali pa se izognili prihodnjemu – trpljenju, v drugem pa zato, da bi si zagotovili dolgoročne osebne koristi.

[6] Tudi tako “avtonomistično” pojmovanje vrednosti življenja pa seveda dopušča načelno možnost (popolnega) razvrednotenja prihodnjega življenja – kadar ga s svojimi odločitvami in dejanji nismo več sposobni dejavno sooblikovati, bo tako življenje izgubilo vso vrednost

obstoju, drugič proces umiranja, razkroja ali propada, ki pripelje do tega dogodka, in spet tretjič stanje neobstoja, ki ga ta dogodek povzroči. (Luper, 2004) Velik del razhajanj o (ne)koristnosti smrti oz. (ne)razumnosti odločitve zanjo, tak je vsaj moj skromen vtis, izvira iz nesporazumov, ki jih povzroča ohlapna in površna raba omenjene besede.[7] Razjasnitev naslovnega vprašanja je zato prvi korak na poti do odgovora nanj. Pri tem nam bo v pomoč, če tradicionalno razpravo o zlu smrti razumemo kot prizadevanja, da bi odgovorili enkrat na eno, drugič pa na drugo od dveh povezanih, vendar med seboj neodvisnih vprašanj: (1) Ali je naš neobstoj (tj. smrt kot stanje) za nas lahko boljši od našega nadaljnjega obstoja ali ne? in (2) Ali je dogodek oz. dejanje, ki enkrat za vselej naredi konec našemu obstoju, ki nas predčasno izniči (tj. smrt kot dogodek), za nas lahko koristen (oz. škodljiv) ali ne? V pričujočem članku zagovarjam pritrdilen odgovor na obe vprašanji – predčasen konec obstoja (smrt kot stanje) je za osebo, ki premine, vsaj včasih boljši od nadaljnjega obstoja, in v takem primeru je smrt (kot dogodek, ki to stanje povzroči) zanjo koristna, odločitev, da nastop tega dogodka povzroči oz. pospeši, pa vsaj po tej plati razumna.[8]

3. Zlo smrti

Naš odpor do smrti in cela paleta negativnih misli in čustev, ki nas obidejo ob misli nanjo, običajno (ne pa nujno) izvirajo iz prepričanja, da je smrt nekaj slabega – da je bodisi taka ne glede na to, kdaj v življenju nastopi, ali pa da je vsaj taka, kadar življenje prekine predčasno in/ali nasilno – pa tudi iz nič manj trdne intuicije, da smrt ne prizadene le tistih, ki jih je prikrajšala za družbo ljubljene osebe, temveč da je za vsakogar od nas lastna smrt nekaj, česar se upravičeno bojimo, odlagamo in obžalujemo. Toda zakaj je smrt slaba za tistega,

[7] Lep zgled za to je prav Oderbergov argument – zamaje se, ker v načelu odreka zmožnost škodenja smrti kot stanju neobstoja, čeprav bi moral tako nezmožnost dokazati za smrt kot dogodek ali proces, ki to stanje povzroči.

[8] Nekateri filozofi so pripravljeni malone v vsem ugoditi Epikurju in slepo sprejmejo tudi njegovo definicijo smrti kot stanja neobstoja. Smrt, pravijo, nastopi s prvim trenutkom, v katerem nas več ni, v katerem ne obstajamo več. Če temu dodamo, da je prehod iz stanja obstoja v stanje neobstoja hipen, da torej med enim in drugim ne preteče niti trenutek, potem seveda še toliko težje ugovarjamo Epikurjevemu sklepu, da nas smrt sploh nima časa oškodovati. Kot opozarja Luper (2004), pa sta obe predpostavki – vsaj v kontekstu dane razprave – zgrešeni. Najprej, če gledamo na smrt kot na stanje neobstoja, ki nastopi prvi trenutek po našem slovesu ali odhodu, postane naša lastna smrt dobesedno posmrten dogodek, kar je nesmisel. Plodnejše in nekoliko manj protislovno je pojmovanje smrti kot nepovratnega procesa, ki se prične s postopnim odpovedovanjem naših vitalnih življenjskih funkcij, konča pa, ko te dokončno ugasnejo. Res je, da smrt običajno enačimo zgolj z enim od bolj ali manj časovno zamejenih dogodkov (bolje: procesom) v tem sklenjenem nizu, namreč z nepovratno odpovedjo možganskih funkcij, a razlogi za to so bolj praktične kot teoretične narave. Živahne polemike o merilih za ugotavljanje možganske smrti namreč kažejo, da je smrt, če jo enačimo z odpovedjo možganskih funkcij, vse prej kot nazoren, enoznačno opredeljiv in hipen dogodek, še več, da s smrtjo pravzaprav označujemo točko v enosmernem procesu, od koder ni več povratka v zavestno, doživljeno in po tej plati dragoceno in smiselno življenje. (o tem glej Lamb, 1985, in Trontelj, 2003) Da smo, ko je enkrat proces odpovedovanja vitalnih življenjskih funkcij – ali pa, alternativno, nepovratnega razkroja njegove funkcionalne enotnosti, njegovega delovanja kot organizma (za zagovor t.i. organizmične definicije oz. merila smrti glej DeGrazia, 1999) – zaključen, mrtvi, da torej najprej kot oseba, sčasoma pa tudi kot organizem, kot živo bitje ne obstajamo več, je torej manj sporno od tega, kdaj natančno smo umrli oz. kdaj je nastopila smrt. Kako naj tedaj razumemo vprašanje o zlu smrti? To, kar nas zanima, ni, ali je zadnji korak na enkrat daljši drugič pa krajši poti iz obstoja v neobstoj za umirajočega slab ali dober, temveč, ali je *s tem, ko je izgubil življenje*, izgubil kaj dragocenega ali ne – življenje in to, kar je na njem dragoceno, pa je pričel izgubljati, ko so mu začele nepovratno odpovedovati življenjske funkcije in ne šele trenutek zatem, ko se je ta proces dokončno iztekel.

ki umre (vsaj v tistih primerih, o katerih se lahko strinjamo, da je slaba zanj)?

Epikur je to zanikal, rekoč da je določen dogodek lahko za nekoga slab le, če ga ta doživi kot nekaj slabega oz. če v njem vzbudi neprijetne doživljajske epizode. V nasprotju s tem bom sam predpostavil, ne da bi to obširno dokazoval, da so lahko dogodki ali stanja stvari za nekoga slabi, tudi če jih ne (more) doživ(et)i kot nekaj slabega, tj. tudi če v njem ne povzročijo neprijetnih občutij. Da to vsaj praviloma, če že ne vedno velja za smrt (kot dogodek), v tem se z zdravo pametjo strinja bogata filozofska tradicija. Precej manj soglasja uživajo brezštevilni poskusi razlage, zakaj je tako. Tu je nekaj najbolj priljubljenih in vplivnih pojasnil o zlu smrti:

(i) smrt ni slaba (za nas) – kadar je seveda taka – zaradi svojih negativnih lastnosti, temveč zaradi zaželenosti/dragocenosti *[desirability]* tega, kar odstrani, v prvi vrsti zato, ker nas prikrajša za nekaj dragocenega;[9] naš odnos do življenja in naš odnos do smrti sta v pomembnem vidiku asimetrična: v življenju se nam zdijo dragocena, dobra določena stanja, okoliščine ali vrste dejavnosti (biti živ, početi določene stvari, doživeti to ali ono); toda če je smrt zlo, potem je to, kar je v njej sporno, izguba življenja, ne pa stanje mrtvosti, neobstoja ali nezavesti; smrt nas prikrajša za življenjske dobrine, ki bi jih užili v prihodnosti, ter za priložnosti za samouresničitev, razvoj tipično človeških zmožnosti in sposobnosti, izpolnjevanje dolžnosti – če bi bili umrli kasneje, kot smo, bi bili v svojem življenju deležni več dobrin; (Nagel, 1979)

(ii) smrt je slaba za osebo (ali za razvijajočo se osebo) v katerem koli trenutku njenega življenja, če bi bilo življenje, ki ga je ob tem izgubila, v celoti gledano vredno živeti. Ceteris paribus, zlo smrti je sorazmerno s kakovostjo in količino dobrin, za katere je žrtev prikrajšana. Pri ocenjevanju le-teh pa moramo upoštevati tako stopnjo, v kateri si jih je žrtev želela, kot tudi psihološko bližino med osebo v času njihove pridobitve in taisto osebo v času njene smrti (ali celo pred njo). Na kratko, smrt je tem slabša, čim večja sta potencialna enotnost in skladnost uničenega življenja (McMahan, 1988);

(iii) če gledamo na človeško življenje kot na smiselno celoto, se nam predčasna smrt pokaže kot izničenje smisla večine tega, kar se je dogajalo poprej. Prejšnja dejanja, priprave, načrtovanja, ki so črpale svoj celoten namen in smisel iz usmerjenosti k nekemu prihodnjemu cilju, postanejo v luči nenadne smrti za nazaj nesmiselni – kot mostovi, ki se končajo nekje nad zemljo, ali ceste, ki ne vodijo nikamor (Lockwood, 1979);[10]

[9] Po tej plati se dvojica življenje/smrt, kot upravičeno poudarja Nagel (1979), razlikuje od dvojice zdravje/bolezen – zlo bolezni namreč ni le v dobroti tega, za kar nas bolezen prikrajša, namreč zdravja, ampak tudi v njenih "pozitivnih" lastnostih, v tipično bolezenskih izkustvih: bolečini, trpljenju, občutku nemoči, odvisnosti, strahu ipd.

[10] Lockwoodov predlog se kljub jezikovni podobnosti pomembno razlikuje od značaja in vloge, ki ju v dobrem življenju razsežnosti smisla pripisuje Wolfova (Wolf, 1997). Le-ta dokazuje, da je smisel, ki izvira iz aktivne udeležbe v dragocenih dejavnostih, neizpeljan, neodvisen sestavni del sreče oz. dobrega, in da zato nesmiselno človeško življenje sploh ne more biti dobro človeško življenje, pa če vsebuje še toliko drugih vrst dobrin. Od pojmovanj o sestavinah dobrega življenja je seveda naivno pričakovati, da bodo rešila Epikurjevo uganko o zlu smrti. Ideja o smislu kot samostojni razsežnosti dobrega življenja pa vendarle vsaj na prvi pogled dopolnjuje Nagelov uvid, da je smrt nekaj slabega, ker in kadar nas prikrajša za dobro

(iv) prezgodnja *smrt nas prikrajša za nekaj, česar se veselimo in za kar skrbimo, namreč za naše prihodnje doživete dobrine,* kasnejše rojstvo pa zgolj za stvari, do katerih smo ravnodušni, namreč za naše pretekle dobrine; (Brueckner & Fischer, 1986)

(v) predčasna smrt je tragična ne le zato, ker osebo prikrajša za določeno količino dragocenih doživetij, ampak tudi zato, ker ji onemogoči živeti svoje lastno življenje, ga oblikovati z lastno dejavnostjo, zbirati izkustva in se učiti iz njih, sprejemati odločitve v luči le-teh in skladno z razumevanjem lastne preteklosti ter jih stkati v smiselen vzorec; (Norman, 1995)

(vi) predčasna smrt je slaba, ker žrtev prikrajša za prihodnje življenje ne le v biološkem, ampak tudi in predvsem v biografskem smislu – ker žrtvi onemogoči početi stvari, ki jih je hotela početi, uresničiti zastavljene načrte, doživeti to, kar bi rada doživela ...; (Rachels, 1990)

(vii) ubijanje je napačno zaradi škode, ki jo prizadenemo interesom žrtve – ker jo s svojim dejanjem prikrajšamo za dobrine prihodnjega zavestnega (in ne morda katerega koli biološkega) življenja; smrt je torej slaba, ker nas prikrajša za prihodnje življenje; (Marquis, 1989)

(viii) ubijanje je v paradigmatičnih primerih napačno, ker s smrtjo žrtev prikrajšamo za nekaj, kar ta močno ceni, namreč za nadaljevanje življenja oz. dragoceno prihodnost ter za vse, kar je želela početi in kar je načrtovala v tej prihodnosti. (Brock, 1986)

To je samo najbolj reprezentativen izbor odgovorov na vprašanje o zlu smrti. Čeprav se ti do neke mere razlikujejo, lahko v njih razberemo določene skupne poteze. Vsem je, denimo, skupna predpostavka, da je mogoče uganki o zlu smrti priti do dna samo tako, da najprej ugotovimo, kaj je dragocenega na tem, za kar nas smrt oropa, na življenju torej.[11] Vprašanje, zakaj je smrt slaba, je, skratka, neločljivo povezano z vprašanjem o vrednosti življenja, ki ga je, s tem ko mu je naredila konec, na poseben način oblikovala – prvega vprašanja se je mogoče lotiti šele, ko smo našli kolikor toliko zadovoljiv odgovor na drugo. Kar koli že je vir vrednosti življenja, smrt mora biti nekaj slabega, zato ker nas prikrajša za vse tisto, kar bi naredilo bodisi naše prihodnje življenje ali pa naše življenje kot

(smiselno/izpolnjujoče in srečno) prihodnje življenje ali pa zmanjša vrednost, ki jo ima naše življenje za nas. Predčasna smrt, se zdi, življenju kot celoti – še raje pa temu ali onemu življenjskemu obdobju ali prizadevanju – namreč (za nazaj) lahko odvzame smisel. Nekatere dejavnosti svojo vrednost vsaj delno dolgujejo cilju, ki si ga prizadevajo uresničiti (tj. dosežku), in vsaj njih bo groba prekinitev – če jim seveda manjka sleherna intrinzična vrednost – povsem razvrednotila. Toda če Lockwood predpostavlja, da je vse, kar počnemo, usmerjeno k določenemu cilju, cilji pa so vedno prihodnja stanja stvari, je Wolfova previdnejša – v prihodnost zazrte dejavnosti imenuje projekti in izrecno zanika, da bi edino projekti dajali smisel našim življenjem.

[11] Prav vsaka od navedenih rešitev je, priznam, tudi bolj ali manj pomanjkljiva. Iz Rachelsove, denimo, izhaja, da *če* ne bi imeli želja in drugih pozitivnih naravnanosti do lastne prihodnosti, ki bodo ostale v primeru naše predčasne smrti neizpolnjene, potem nas z njeno povzročitvijo sploh oškodovati ne bi bilo mogoče. Da je to protiintuitivno, lepo ponazarja naslednji primer. Vzemimo, da me je nekdo med oboroženim ropom poškodoval in da je narava poškodbe taka, da sicer ne bo bistveno vplivala na kakovost mojega trenutnega življenja, bo pa skrajšala mojo pričakovano življenjsko dobo za celo desetletje, s sedemdeset let, ki bi jih sicer dočakal, na borih šestdeset. Prav gotovo bo moja predčasna smrt v starosti šestdeset let zame nekaj slabega in bom zaradi nje oškodovan, tudi če nisem pred ropom v zvezi s svojim življenjem med šestdesetim in sedemdesetim letom starosti gojil nobenih pričakovanj, želja in načrtov – in bom to zdaj, seznanjen s tragičnimi posledicami poškodbe, počel še toliko manj.

celoto dragoceno, oz. zaradi česar je v normalnih okoliščinah človeško življenje (v prvi vrsti njegova vsebina, kolikor je pogoj zanjo, pa tudi njegova dolžina) predmet naše razumne skrbi.

Od filozofov bi bilo seveda naivno pričakovati soglasje o tem, katere vrste stvari (doživetij, izkustev, odnosov, dejavnosti) povečujejo ali zmanjšujejo vrednost življenja za tistega, ki to življenje živi, se pravi o nujnih prvinah ali sestavinah dobrega (oz. slabega) človeškega življenja. Za namene pričujoče razprave pa se nam v tem sporu med različnimi aksiološkimi teorijami na srečo sploh ni potrebno opredeljevati. Zadošča, če se namesto tega preprosto vprašamo: Ali v skladu s katero od najbolj priljubljenih predstav o dobrem življenju – natančneje, o tem, katere vrste stvari naredijo s svojo prisotnostjo oz. odsotnostjo človeško življenje boljše ali slabše za tistega, ki to življenje živi predčasna smrt res ne more izboljšati oz. poslabšati življenja, kot v brk zdravi pameti, denimo, trdi Oderberg? Kar koli namreč že mora človeško življenje vsebovati, da bi bilo vsaj minimalno dobro, oz. kar koli že ga lahko izboljša ali poslabša, ali ni res, da lahko predčasna smrt, s tem ko življenje skrajša, prepreči, da bi življenje vsebovalo več ali manj teh dobrih in slabih stvari, s tem pa neposredno ukroji njegovo vrednost za osebo, ki to življenje živi?

Ker me v pričujočem članku zanima, ali je odločitev za predčasno smrt oz. zavestna in premišljena odpoved prihodnjemu življenju lahko razumna, tak pristop načeloma dopušča obe možnosti: (1) da predčasna smrt ni slaba za tistega, ki umre, in (2) da je predčasna smrt za umrlega celo dobra ali pa vsaj boljša od neprekinjenega obstoja. Toda možnost še ni dejstvo – da je smrt *lahko* dobra, še ne pomeni, da tudi zares *je* dobra.[12] V nadaljevanju bom torej ugotavljal, ali je torej smrt vsaj v izjemnih in dovolj redkih okoliščinah res dobra za tistega, ki umre.

4. Nagon po preživetju

Preden se posvetim filozofsko bolj tehtnim in izzivalnim pomislekom o vrednosti življenja in smrti, naj se na kratko opredelim še do trdovratnega, čeravno hudo pomanjkljivega argumenta za trditev, da se prisebna oseba pri polni zavesti nikoli ne bi odločila za svojo predčasno smrt. Udeleženci laičnih razprav, ki najglasneje in najpogosteje izražajo tovrsten pomislek, navadno sklepajo takole: vsa živa bitja, vsi živi organizmi imajo v sebi vgrajen gon po preživetju;[13] lastno

[12] Primerjava: vojna je v skladu s teorijo pravične vojne lahko pravična, to pa še ne pomeni, da je katera od preteklih vojn tudi zares bila taka.

[13] Podobno stališče najdemo, presenetljivo, tudi v *Katekizmu katoliške cerkve:* "Samomor nasprotuje *naravnemu nagnjenju človeškega bitja, da svoje življenje ohranja in ga vzdržuje."* (str. 571, moj poudarek) Sloviti humanist Albert Schweitzer je šel še korak dlje od katoliških moralnih teologov. V živih bitjih ni prepoznal le podzavestnega življenjskega nagona, temveč jim je pripisal celo (zavestno) voljo do življenja in na njej utemeljil moralno prepoved njihovega ubijanja. Tovrstno sklepanje šepa iz več razlogov: prvič, za tezo o obstoju univerzalne volje do življenja ni prav nobenih empiričnih dokazov; drugič, volje kot manifestno zavestne epizode, kolikor vemo, sploh ni brez sposobnosti za zavestno doživljanje, ki marsikateremu živemu bitju manjka; in končno, celo med tistimi bitji, ki tako sposobnost premorejo, bi na voljo do življenja le težko sklepali iz opažanja, da se obnašajo po načelu ugodja, da, skratka, iščejo ugodje in se izogibajo bolečini. (Warren, 1997: 30-41)

preživetje je v vsaki situaciji najbolj naravna 'izbira', samouničevalno vedenje pa kvečjemu bolj ali manj problematičen odklon od nje.

To osnovno predpostavko je mogoče razviti v dve smeri, v manj ali v bolj zanimiv argument. Najprej, iz obstoja naravnega nagona po preživetju bi lahko kdo sklepal, da so samomorilske misli in nagnjenja nekak bolezenski odklon od naravnega in normalnega, v želji po predčasni smrti pa videl jasno znamenje bolnega uma. Tak argument naivno predpostavlja, da kar je (v nekem pomenu te besede) naravno, je za nas dobro, vse, kar od naravnega (v tem istem pomenu) odstopa, pa slabo. Toda to preprosto ni res – kot je prepričljivo dokazoval že Hume (1992), so potresi in bolezni naravni pojavi; pa se nam zgolj zato še ne zdijo dobri, vsaj za tiste ne, ki jih oropajo domov, življenj ali zdravja. Bolj zanimiva je druga linija, ki iz spoznanja, da se je ta samodejni mehanizem v zgodovini očitno dobro obnesel in da torej svojim nosilcem po vsem sodeč zagotavlja pomembno evolucijsko prednost, izpelje, da je sledenje gonu po preživetju očitno (dokazano) koristno, upoštevanje trenutne samouničevalne želje, kaprice ali impulza pa škodljivo.

Takšno sklepanje pa se kljub svoji priljubljenosti ne ujema pretirano z ugotovljenimi dejstvi in znanstvenimi spoznanji. Prvič, obnašanje živali je z vidika lastnega preživetja in dolgoročnih osebnih koristi pogosto neoptimalno. Če je že cilj ali motiv obnašanja vedno enak, namreč preživetje, potem primeri nesebičnega žrtvovanja iz živalskega sveta, ki zadajajo tak glavobol evolucijskim biologom, kažejo, da pri tem ne gre vedno in nujno v prvi vrsti za preživetje samega organizma – včasih se ta žrtvuje zaradi preživetja drugih pripadnikov lastne vrste, še pogosteje pa zaradi svojih potomcev, nosilcev njegovih genov. Tudi če je torej res, da naravni gon po preživetju odločilno uravnava naše obnašanje, to v najboljšem primeru dokazuje, da je tak gon dober oz. koristen *z vidika preživetja nekoga ali nečesa (živalske vrste, posameznega organizma, genov ali česa tretjega)*, ne pa tudi, da je ta nekdo ali nekaj *posamezni organizem.*

Drugič, pri sklicevanju na naravni gon po preživetju se pogosto spregleda, kako omejen je domet takega argumenta. Vse, kar lahko na ta način dokažemo, je, da je tak gon dober oz. koristen *z vidika preživetja nekoga ali nečesa* (ki, kot rečeno, niti ni nujno organizem sam), ne moremo pa iz domnevne prisotnosti in razširjenosti takega gona ničesar zaključiti o tem, kar nas v resnici zanima, namreč, *ali je preživetje samo vedno dobro za posamezen organizem ali ne.* Evolucijska biologija vzame za merilo vzorca ali mehanizma obnašanja njegovo instrumentalno vrednost, stopnjo, v kateri izboljša možnosti organizma v boju za preživetje, pri tem pa se ne trapi z dokazovanjem vrednosti samega cilja, preživetja, temveč jo preprosto predpostavi. V tem smislu se je zato zgrešeno sklicevati na biologijo kot vrhovnega arbitra v razpravi, ki je po svojem bistvu normativna.

In končno, tudi če bi bilo lastno preživetje predmet naravnega nagnjenja vseh živih bitij, iz tega še ne bi izhajalo, da bi si morali za vsako ceno prizadevati

preživeti oz. da je preživetje vedno razumnejša izbira od smrti. Vplivna filozofska tradicija, ki sega nazaj vsaj do Kanta, enači razumnost v delovanju ravno s sposobnostjo, da zavzamemo do svojih naravnih nagnjenj kritično distanco, da se torej vprašamo, ali imamo zadostne razloge za to, da si njihove objekte zavestno in premišljeno zastavimo za cilj svojih zavestnih in namernih prizadevanj. Razumnost ciljnega delovanja – kadar je to seveda takšno – torej ne le da ni odvisna od tega, ali zadovoljuje naša naravna nagnjenja, temveč je potencialno celo v nasprotju z njimi.

5. Nedoumljivost oziroma nespoznatnost smrti

Filozofsko precej bolj zanimiv argument proti razumnosti odločitve za smrt vsebuje na začetku navedeno razmišljanje Paula Devina. Njegov argument iz nespoznatnosti smrti je nadvse preprost in eleganten: pogoj za razumnost sleherne izbire, pravi Devine, je, da bodisi iz osebnega izkustva ali na podlagi pričevanja drugih, ki so to stanje ali nekaj njemu podobnega sami izkusili, vemo, med čem izbiramo; če je tako, pa ne more biti odločitev za smrt nikoli razumna, kajti smrt je v načelu nespoznatna – iz lastne izkušnje je ne poznamo (saj še nikoli nismo umrli), pa tudi na pričevanja drugih ljudi se ne moremo nič bolj opreti.[14] Pri tem nam ne koristi nobena količina znanja o tem, čemu se bomo s smrtjo izognili, kajti za razumno izbiro med dvema možnostma je nujno poznati obe. Ključno vprašanje namreč ni, ali je, denimo, trpljenje slabo, temveč ali je določena intenzivnost in količina trpljenja slabša od smrti – tega pa ne moremo vedeti, ker se lahko pripis vrednosti smrti opira kvečjemu na nam nedostopen opis njene narave. Če povzamem, smrt je v načelu nespoznatna, in ker je taka, je preprosto nemogoče oceniti, kako dobra ali slaba je za tistega, ki umre – kaj šele z gotovostjo reči, da je boljša od, denimo, določene količine trpljenja, ki se nam obeta v prihodnosti in bi se ji želeli s smrtjo izogniti.

Ali naj se pustimo prepričati Devinovemu nedvomno elegantnemu argumentu? Mislim, da ne. Prvi, resda manj pomemben pomislek vzbuja Devinov spoznavni kriterij za razumnost odločitve. Kakšna vrsta seznanjenosti z naravo in vrednostjo (pričakovano koristjo) alternativ je potrebna in obenem zadostna za to, da bo odločitev za eno izmed njih razumna? Devine preprosto predpostavi, da je osebno izkustvo X-a edina oblika vednosti o X-u – če in dokler ne vemo, kako je biti mrtev (oz. tega ne ve nekdo, ki nam lahko svojo izkušnjo posreduje), ne vemo, kaj smrt je, v tem primeru pa ne moremo vedeti, kaj smo v svoji odločitvi za smrt sploh izbrali. Spet drugje omenja “globoke domišljijske in intelektualne težave, na katere naletijo ljudje, ko si skušajo *zamisliti [envisage]* konec svojega obstoja” (moj poudarek); a čemu neki bi za poznavanje smrti – vsaj v šibkem

[14] Devine v nadaljevanju svoje stališče sicer pomembno ublaži, to pa začuda ne vpliva na njegov končno sodbo o razumnosti samomora. Najprej dopusti možnost, da je pobeg v smrt pred nekaterimi sramotnimi, ponižujočimi doživetji lahko razumen (iz česar povsem očitno izhaja, da se je vsaj včasih v izbiri med življenjem in smrtjo razumno odločiti za slednjo!); nato pa še omeni, da se v odločitvi, da si vzamemo življenje, morda ne kaže toliko vrednotenje življenja in smrti kot ocena o primerjalni vrednosti enega (krajšega) in drugega (daljšega) življenja oz. ene (hitrejše) in druge (počasnejše) smrti. V nadaljevanju se bom sam podal prav po tej poti.

pomenu poznavanja, ki ga zahteva razumno odločanje – potrebovali zmožnost njenega predstavljanja/zamišljanja? Devine po vrsti izloči naslednje obetavne kandidate za vir ustrezne vednosti: (a) ogled trupla, (b) opazovanje umirajočega, (c) opis smrti kot odsotnosti določenih vrst izkustev (denimo srečanja s prijatelji ...), (d) primerjavo med smrtjo in neskončnim spanjem brez sanj, (e) pogovor s tistimi, ki jim je srce že prenehalo biti, pa so ponovno oživeli, (f) predstavo o svetu brez nas ... Vsak od njih je, pravi, neustrezen iz čisto svojevrstnih razlogov: (a) truplo ni mrtva oseba, temveč to, kar od osebe ostane po njeni smrti; (b) na smrtni postelji smo priča le procesu spremembe žive osebe v truplo; (c) še vedno nas zanima, kako se ta vrsta odsotnosti razlikuje od drugih, denimo od situacije, ko so vsi naši prijatelji odpotovali; (d) spalno izkustvo je precej drugačno – spanje namreč predpostavlja neprekinjen obstoj sebstva in možnost prebujenja; (e) na ta način se ne seznanimo s smrtjo, temveč zgolj z navideznim umiranjem; (f) ko premišljujemo o samomoru, premišljujemo o nečem (naši smrti po lastni izbiri), kar je z našim izkustvom povezano precej tesneje od še tako objektivno opisanega dogajanja. Stik z nekom, ki umira, opazovanje izida tega procesa (mrtvega trupla), preobrazbe žive osebe v truplo, kakšno izkustveno (fenomenalno) podobno doživetje, kot je, denimo, spanec brez sanj, pričevanje umirajočih ali navidezno mrtvih, prvoosebno izkustvo z drugimi radikalnimi ali nepovratnimi odločitvami oz. pričevanje drugih ljudi o njih, nič od tega ni za Devina spoznavno ustrezna vrsta izkustva. Toda tak spoznavni pogoj za razumnost odločitve je prav gotovo prezahteven – zdi se, da ga ne izpolnjuje cela vrsta odločitev, ki so videti tipično razumne tudi še po tem, ko smo se dodobra seznanili z razlogi, zaradi katerih Devine vztraja na njem.

Drugič, in kar je bolj pomembno, Devinov argument dokazuje preprosto preveč. Če bi bilo namreč res, kot pravi, da se smrt v načelu izmika ovrednotenju in da zato odločitev zanjo nikoli ne more biti zares razumna, potem bi morala biti enako nerazumna tudi vsakokratna preferenca za neprekinjeno življenje pred takojšnjo smrtjo. Tudi v tem primeru namreč “ne vemo, med čem izbiramo”, in ker je takšno znanje pogoj za razumnost izbire življenja pred smrtjo, ni vzneseni “da, prosim!” življenju nič razumnejši od potrtega “ne, hvala!”. Še huje, senca brezumnosti bi v primeru, da ima Devine prav, legla na prav vse odločitve med življenjem in smrtjo, tako tiste, ki zadevajo naše življenje, kot one, ki jih o življenju in smrti drugih ljudi sprejemajo enkrat politiki, drugič vojaki, tretjič zdravniki. Že res, da se naša lastna smrt le izjemoma pojavlja kot dovolj privlačna alternativa, da bi potem, ki vodijo do nje, naklonili kaj več kot bežen razmislek. Toda to je kaj slaba tolažba. Kadar koli nas v trenutku življenjske brezizhodnosti, čeravno le za hip, prešine misel, da bi si vzeli življenje, smo že ujeti v past brez izhoda, iz katere nas lahko, če smo seveda dosledni in nas v odločitvah in dejanjih vodi razum, reši kvečjemu srečen met kovanca. Z argumentom, ki ima tako nesprejemljive implikacije, je prav gotovo nekaj hudo narobe.

6. Ali sta (nadaljnje) življenje in (predčasna) smrt po vrednosti med seboj v načelu

neprimerljiva?

Seznam pomanjkljivosti Devinovega sklepanja pa se s tem še ne konča. Vzemimo, da ima Devine prav in da nam je smrt preprosto preveč nedoumljiva, nespoznatna, da bi ji lahko pripisali vrednost, ki bi bila vsaj za naše praktične namene dovolj natančna. Ali iz tega res izhaja, da je predčasna smrt po vrednosti neprimerljiva z neprekinjenim življenjem? Nikakor ne. V filozofskem svetu je v zadnjem desetletju postala skoraj puhlica, da nas nesoizmerljivost dveh (stanj) stvari še ne obsoja tudi na njuno neprimerljivost. (Chang, 1997, Griffin, 1986) Moja laična ocena, da je Grintavec mogočnejša gora od sosednje Skute, je precej zanesljiva, čeravno se mi še sanja ne, kaj naj vzamem za merilo mogočnosti gora: njihovo izmerljivo višino, količino skalovja, skupno gmoto, magnitudo odstopanja od bližnje okolice, vtis, ki ga naredijo na opazovalca, ali kaj četrtega, kaj šele da bi znal vsaj približno številčno izraziti, koliko mogočnejša je prva od druge. Na splošno velja, da sta X in Y primerljiva glede na količino ali parameter V, če je mogoče ugotoviti, kateri od njiju ima več V-ja. To pa ne zahteva, da bi morali znati oceniti, koliko več V-ja vsebuje X kot Y.[15] Tudi če torej morda drži, da nimata (prihodnje) življenje in (takojšnja) smrt prav nič skupnega, da ju, skratka, ni mogoče izmeriti s skupnim vatlom (pričakovano koristjo) oz. vsakemu od njiju pripisati ustreznega števila primerljivih enot vrednosti, to še zdaleč ne pomeni, da ju po vrednosti ni mogoče primerjati in na podlagi tega ugotoviti, kateri od teh dveh možnih izidov v dani situaciji razpoložljivih nam dejanj je boljši z vidika naših interesov.

Zavrnitev Devina pa se z zgolj načelnimi pomisleki ne izčrpa. Sam vidim izhod iz pasti, ki jo je nastavil zdravi pameti, v možnosti, ki jo sam omeni (in brez tehtnega razloga zavrne), namreč da razumemo odločitev za smrt kot izraz preference za eno (krajše) možno življenje pred drugim (daljšim). Kar pri odločitvi za predčasno smrt primerjamo med seboj, nista toliko vrednost nadaljnjega življenja in pa vrednost smrti ali neobstoja kot vrednost, ki jo imata za nas dve možni življenji, daljše in krajše, oz. tem ustrezajoča dva možna svetova: ta, v katerem živimo še naprej, in tisti, v katerem po lastni volji preminemo. Težave z domnevno neprimerljivostjo alternativ se v tem primeru razblinijo – daljše in krajše življenje namreč primerjamo glede na skupno količino (in nemara še porazdelitev) za nas dobrih in slabih stvari – prijetnih in bolečih doživetij, zadovoljenih in nezadovoljenih želja in načrtov, radosti in razočaranj, dosežkov in polomij, sklenjenih in razdrtih prijateljstev, odkritij in zamujenih priložnosti zanje, poglobljenega razumevanja in intelektualne lenobe, estetskih doživetij in nedojemljivosti za lepo, razvijanja in uporabe svojih zmožnosti – in talentov na eni ter njihovega zanemarjanja na drugi strani, itd., ki jih vsako od njiju vsebuje. Odločitev za predčasno smrt bo v takem primeru razumna, če se po premisleku izkaže, da je krajše življenje (glede na vso trenutno razpoložljivo evidenco) za nas boljše ali vsaj manj slabo od daljšega – se pravi,

[15] V terminologiji teorije odločanja bi se temu reklo: soizmerljivost zahteva možnost razvrstitve izidov v kardinalno, primerljivost pa zgolj v ordinalno lestvico.

da daljše življenje, presenetljivo, vsebuje več slabih stvari – bolečine, trpljenje, bolezni, pomanjkanje smisla, pešanje umetniških ali znanstvenih ustvarjalnih moči, nemoč, izdaja zaupanja, razpad partnerske ali prijateljskih vezi, sesutje življenjskih načrtov, razvrednotenje dolgotrajnih prizadevanj, izguba ljubljenih oseb, osamljenost ipd. – od krajšega.

Devine bo taki strategiji težko ugovarjal, češ da je nemogoče vedeti, čemu točno se z odločitvijo za takojšnjo smrt odrekamo, zato taka odločitev ne more biti razumna. Naše prihodnje življenje namreč ne bo radikalno drugačno od našega preteklega življenja, izkušnje in doživetja, ki jih s seboj neizogibno prinašajo staranje, upokojitev, bolezni, občutek odvečnosti, nemoči, brezkoristnosti, izguba najdražjih, ipd., pa lahko do neke mere predvidimo in si jih vsaj v grobem zamislimo – bodisi da pri tem črpamo iz lastnih izkušenj ali pa se opremo na pričevanja drugih, ki imajo tako neprijazno življenjsko obdobje in izkušnjo že za seboj. Na Devinov očitek o nerazumnosti je taka primerjalna vrednostna sodba potemtakem imuna, ker je težko razumeti, zakaj naj bi nam bil v primeru izbire med krajšim in daljšim življenjem eden od možnih izidov v načelu nedoumljiv in nespoznaten.

7. Ali je zamisel o potencialni koristnosti predčasne smrti nekoherentna?

Vzemimo, da mi je uspelo bralca prepričati, da se Devine (in Wilkesova?) moti(ta), ko pravi(ta), da nujnega pogoja za razumnost odločitve za predčasno smrt v načelu ni mogoče izpolniti, ker pač ni mogoče razumno oblikovati in/ali utemeljiti primerjalne vrednostne sodbe, ki jo taka odločitev predpostavlja. Trdovraten skeptik pa zaradi tega še ne bo izobesil bele zastave. Morda je mogoče po vrednosti (razumno) primerjati alternativne izide tudi pri tovrstnih odločitvah, bo dejal, a to še ne pomeni, da se bo primerjava zato kdaj iztekla v prid predčasni smrti. Sodbe o tem, kaj bi bilo za nas bolje, takojšnja smrt ali nadaljnje življenje, so namreč lahko videti bolj ali manj razumne, v končni fazi pa so vse enako protislovne in zato neresnične – govoriti o tem, da je smrt (bolj) koristna (od nadaljnjega življenja), je za marsikoga prikrit, a zato nič manj nedvomen nesmisel.

Res včasih govorimo o “dobri” ali “lepi” smrti, in takrat hočemo reči, da je bila smrt taka, kakršno si lahko le želimo, da je bila torej dober primerek svoje vrste. Kdaj pa je taka oz. kakšna so merila za dobro smrt? Kadar je hitra in neboleča, se pravi dobra z vidika našega odpora do trpljenja in pa paralizirajočega strahu pred njo.

Vrednostna sodba, ki jo imamo v mislih, pa smrti ne pripisuje vrednosti v tem, ampak v nekoliko drugačnem smislu. Odločitev za predčasno smrt je dokazano preudarna, če je smrt dobra za tistega, ki umre, če je torej dobra z vidika njegovih *interesov* in ne zgolj bolj ali manj naključnih *želja, nagnjenj in občutij*. Prav to možnost pa nekateri nasprotniki evtanazije kategorično zanikajo. Oglejmo si naslednji zanje značilen odlomek, izposojen iz Oderbergove knjige *Moralna*

teorija:

"Od kritikov nauka o svetosti življenja pogosto slišimo, da je (pri uboju iz usmiljenja in na zahtevo žrtve – op. F. K.) pomembno le to, ali bo smrt koristila *sami potencialni žrtvi.* Samo v tem primeru jo namreč smemo ubiti. Z drugimi besedami, ali je za potencialno žrtev *bolje, da umre?* O ideji, da lahko smrt preminuli osebi koristi ali škodi, je treba reči dvoje. Najpoprej, da je ta ideja nekoherentna. ... Ko rečemo, da osebi nekaj koristi, damo jasno vedeti, da ima oseba korist od tega, zato ker še naprej *obstaja [enjoys the benefit because he exists to enjoy* it]. Če ti vrnem 10 dolarjev, ki ti jih dolgujem, sem ti s tem koristil; kako neki bi ti lahko koristil, če ti ne bi obstajal? ...Če boš še pred vračilom mojega dolga umrl, ti moje dejanje ne bo več moglo koristiti; kvečjemu tvoji družini, če bom dolg vrnil njim. Toda če mora oseba obstajati, da bi lahko prejela vse tisto, kar bi ji v normalnem toku dogodkov lahko koristilo, kako je lahko potem smrt izjema – kako lahko smrt koristi *sami preminuli osebi?* Če bi nam uspelo najti še kake druge izjeme od omenjenega pravila, bi bolj upravičeno verjeli, da nam lastna smrt lahko koristi; toda take izjeme so redke. V povezavi s tem se pogosto omenja posameznikov sloves: obsojenega morilca lahko posmrtno oprostijo; pisatelj, ki ga za časa življenja niso cenili, pa lahko po smrti zaslovi; ali jima vse to morda ne koristi, čeravno sta mrtva? Moj odgovor je, da lahko te primere naravno in neprisilno razložimo drugače, ne da bi se nam bilo treba zateči k predpostavki, da je mogoče mrtvim koristiti, in da zato ne podpirajo nasprotnega stališča. Nedvomno lahko posameznik uživa *dober sloves* še dolgo po svoji smrti, podobno kot ga lahko preživi njegova dediščina – iz trditve, da je bilo ime obsojenega morilca oprano ali da je pisatelj po smrti zaslovel, pa kljub temu še ne izhaja, da je to kakor koli koristilo njima samima, vsaj nič bolj od dejstva, da so njuno posest po njuni smrti oprostili davka. Na podoben način lahko zavrnemo tudi ostale domnevne izjeme, kar nas pripelje nazaj na začetek, k izvorni trditvi, da mrtvim nič ne more koristiti, tudi njihova lastna smrt ne." (Oderberg, 2000b: 163-164)

Oderberg potemtakem trdi, da nam naša lastna smrt ne more nikoli koristiti (trditev "za osebo A bi bilo bolje, da bi bila mrtva/da bi takoj umrla" ne more biti nikoli resnična), ker je nujni pogoj za to, da bi nam tak ali drugačen dogodek (dejanje) koristil, ta, da v času njegovega nastopa obstajamo – saj brez tega sploh ne moremo uživati koristi, ki nam jih je zagotovil, oz. škode, ki nam jo je prizadejal -, za smrt pa to, kot je opozoril že Epikur, ne velja. Nikomur, skratka, ni mogoče narediti usluge s tem, da ga ubijemo – "umrlim ne more nič več koristiti, tudi njihova lastna smrt ne" (prav tam, 164) -, in kdor verjame nasprotno, je preprosto zmeden.[16] Drugače rečeno, s smrtjo preneha obstajati potencialni oškodovanec in koristnik, brez njiju pa ni ne škode in ne koristi!

[16] Da omenjeno razmišljanje ni osamljeno, dokazuje tudi naslednji citat: "Smrt umrle osebe ne more oškodovati, ker ni škode brez oškodovanca; smrt namreč odstrani potencialnega oškodovanca, z njim pa izgine tudi možnost oškodovanja." (navedeno po Wellman, 1995: 155) Osnovna ideja je ista: smrt odstrani prejemnika morebitne škode oz. koristi, oškodovanca oz. koristnika torej, brez njega pa je tako ali tako nesmiselno govoriti o škodi in koristi – osnovni pogoj za škodljivost (koristnost) poljubnega dogodka D je namreč, da ta škodi (koristi) *nekomu.*

7.1. Pojem osebnega interesa

Kaj naj si mislimo o Oderbergovem argumentu? Svojo prepričljivost nedvomno dolguje svoji enostavnosti, toda ali ni ta varljiva? Naj pričnem svojo kritiko z Oderbergovim idiosinkratičnim pojmovanjem koristi oz. osebnega interesa. Kaj pomeni reči, da je določen dogodek dober za posameznika, da mu koristi oz. da je v njegovem interesu? Kdaj smo s svojim ravnanjem nekomu koristili oz. naredili uslugo? Oderberg se ne potrudi postreči s sistematičnim odgovorom na omenjeno vprašanje. Namesto tega prostodušno zatrdi, da lahko poljuben dogodek osebi koristi samo, če ta po njem še naprej obstaja, češ da v nasprotnem sploh ne bi mogla užiti koristi in bi bilo zato nesmiselno trditi, da jih je sploh prejela. Toda zakaj bi na koristi gledali kot na nekakšne žetone, ki za nas izgubijo sleherno vrednost, če jih kasneje, po prejemu, nimamo več priložnosti vnovčiti? Osebni interes, korist, blaginja, sreča, vsi ti izrazi so res, kot opozarja Oderberg, na nek ne zlahka opredeljiv način povezani z *vrednostjo, ki jo ima naše življenje za nas* – v našem interesu so, koristijo nam, za nas so dobre tiste stvari, ki po tej ali oni plati *izboljšajo naše življenje*, se pravi *povečajo vrednost, ki jo ima le-to za nas*. Dobrodelna so preprosto tista dejanja, ki nekomu izboljšajo življenje oz. pomagajo uresničiti njegove temeljne in življenjske interese. To pa še zdaleč ne pomeni – in tu ga Oderberg usodno polomi -, da je *ohranjanje življenja nujno za njegovo izboljšanje!* Življenje resda prinaša s seboj največ *priložnosti* za lastno izboljšanje, a obenem ponuja tudi priložnosti za njegovo poslabšanje. In vsaj včasih si lahko od prihodnjega življenja, kolikor je mogoče presoditi, obetamo le slednje, pa nič prvih. V takih izjemnih primerih je torej edini način, da preprečimo, da bi naše življenje izgubilo vrednost, ki jo ima za nas, ta, da ga skrajšamo oz. v danem trenutku, predčasno uničimo. Predčasna smrt, to dejstvo je nesporno, vedno skrajša življenje dane osebe. Praviloma ga s tem zanjo tudi razvrednoti, deloma retrospektivno, s tem ko prepreči, da bi njeni pretekli napori in prizadevanja obrodili sadove, delno pa prospektivno, saj jo prikrajša za dobrine njenega prihodnjega življenja. V nekaterih izjemnih okoliščinah pa skrajšanje, naj se sliši še tako paradoksno, življenje zanjo izboljša, se pravi naredi boljše od tistega, ki bi ga živela, če ne bi predčasno umrla. In kadar je tako, trditev, da je predčasna smrt umrli osebi koristila, da je bila v njenem najboljšem interesu oz. da je bila zanjo boljša izbira od nadaljnjega življenja, ni le povsem smiselna, ampak tudi prejkone resnična.

Omenjen sklep ni privlečen za lase. Pregled najbolj uveljavljenih pojmovanj osebnega interesa oz. prudencialne dobrote ali vrednosti sicer ne da enoznačnega odgovora na vprašanje, ali morajo te izpolnjevati eksistenčni pogoj ali ne. Opozarja pa, da ta ni sestavni del našega *pojma* osebnega interesa, dobrote-za-nekoga oz. osebnih koristi (kot zmotno trdi Oderberg). Vzemimo za ponazoritev dve najbolj priljubljeni pojmovanji – da so prudencialne dobrine oz. osebni interes predmeti povsem informiranih (sebičnih) preferenc ali želja *[rational preference/desire account]* in pa da so predmeti razumne skrbi*[rational care account]* zase in za druge osebe. V skladu s prvim pojmovanjem je v interesu osebe oz. zanjo dobro vse tisto, kar bi si ta oseba želela, če bi poznala vsa za

presojo relevantna dejstva. Toda ali je res vse, kar bi si pod takimi pogoji želeli, v našem *osebnem* interesu? Izkoreninjenje lakote po svetu, odkritje zdravila proti raku, zajezitev demografske rasti, zmanjšanje števila okuženih z virusom HIV ipd.? Vse to, se lahko strinjamo, je prav gotovo dobro *za nekoga* in *svet* bi bil nedvomno boljši, če bi se vse to uresničilo, toda ali je vse to res dobro *zame*, tudi če (vzemimo) nisem lačen, okužen, bolan? Zdi se torej, da je treba izvorno formulacijo dopolniti – v našem osebnem interesu je vse (in samo) tisto, kar bi si v navedenih okoliščinah želeli *zase*. Objekte posameznikovih informiranih želja, bi se torej lahko glasil dobronameren predlog, je potrebno omejiti na tista stanja, *ki bistveno vključujejo njega samega*, tj. na stanja, v katerih ta posameznik obstaja, če naj bodo merodajni za prepoznanje njegovih osebnih interesov ali koristi.

Posamezni avtorji (Darwall, 1997, in Parfit, 1984), skratka, vidijo pomanjkljivost omenjenega pojmovanja v tem, da ne omejuje dometa ali dosega želja na stanja stvari, ki *bistveno vključujejo nas same*, se pravi na objekte naših informiranih *sebičnih, nase osredotočenih* želja. V našem osebnem interesu je vse in samo tisto, pravijo, kar bi si, če bi poznali vsa relevantna dejstva, (intrinzično) želeli, *da se nam zgodi* v *našem življenju*. Ker pa sreča moje žene in otrok v poljubnem trenutku t+1 po moji smrti ni sestavni del mojega življenja – le-to se po predpostavki konča v trenutku t peripetije, ki jih doživljajo po moji smrti, ne morejo prizadeti mojega osebnega interesa oz. izboljšati ali poslabšati mojega življenja zame. Tovrstni popravki se tako iztečejo v zahtevo, da mora posameznik v trenutku t+1 obstajati, da bi za nastop zaželenega stanja v trenutku t+1 lahko rekli, da mu je koristil oz. da je bil dober zanj. Kar navsezadnje ni tako različno od Epikurjeve in Oderbergove formulacije eksistenčnega pogoja za korist in škodo.

Do podobnega sklepa pripelje Darwallova (Darwall, 1997), zgolj na prvi pogled nevtralna definicija pojma “dobro za osebo”. Za osebo A je dobro to, pravi Darwall, kar bi razumno hoteli, da jo doleti, če bi nesebično skrbeli zanjo. Z drugimi besedami, *p* (poljuben dogodek ali stanje stvari) je dobro za osebo A, če bi bilo za osebo B, ki skrbi zanjo, razumno, da hoče, da se *p* zgodi ali uresniči. Ta definicija preudarne dobrote ali vrednosti vsaj na prvi pogled ne izključuje možnosti, da bi bila smrt dobra za tistega, ki umre – taka, se zdi, bo vselej, kadar si bo z vidika nesebične skrbi zanjo razumno želeti njeno smrt. Toda tak videz vara. Darwall namreč skrb za osebo jasno razmeji od skrbi za njene interese, blaginjo ali srečo: “predmet skrbi je oseba sama in ne kako stanje ali lastnost, ki to osebo vključuje” (prav tam: 175). Skrbi za osebo, ki nastopa v definiciji osebnega interesa, ni mogoče enačiti z nobeno željo po takem ali drugačnem stanju stvari, ki to osebo bistveno vključuje – tovrstne “neposredne” želje, ki zaznamujejo skrb, namreč vedno spremlja še nesebična intrinzična želja, da bi jo vse to doletelo *zaradi nje same*. Zavoljo omenjenega dopolnila sprejme tudi Darwall nekakšen približek eksistenčnega pogoja – predmet za nesebično skrb značilnih intrinzičnih želja so namreč vedno taka ali drugačna *stanja zadevne osebe*, stanja torej, v katerih ta *obstaja, to pa na pojmovni ravni izključuje*

možnost, da bi bili lahko za umrlo osebo dobri ali slabi dogodki, ki nastopijo po njeni smrti.

Toda zakaj neki bi osebni interes poskušali razumeti s pomočjo tega, kar si želimo, da bi *nas* doletelo *v času našega življenja*, ali kar bi si želeli, da bi *druge* doletelo *v času njihovega življenja*, če bi razumno skrbeli *zanje?* Ali ni taka *dvojna, predmetna in časovna* omejitev arbitrarna? Čemu bi kljub trdnim nasprotnim intuicijam verjeli, da se naši osebni interesi zaradi omejitev, vgrajenih v sam pojem (osebnega) interesa, ne morejo raztezati onkraj naših življenj? Tudi če bi bilo to namreč res, ali ne gre pri tem za vsebinsko razpravo, ki je ni mogoče presekati s stipulativno definicijo? Zdi se, da navedeni avtorji vsi po vrsti spregledajo potencialno napetost med egocentrično in eksistenčno platjo navedene zahteve. Stanje "jaz sem letošnja 23 smrtna žrtev prometnih nesreč na območju Štajerske", denimo, izpolnjuje zgolj egocentrični pogoj za pripis prudencialne vrednosti – ni ga mogoče opisati brez omembe osebnega zaimka 'jaz' —, medtem ko stanje "pri tokratnih napredovanjih so me zaobšli" izpolnjuje oba, tako egocentrični kot eksistenčni pogoj. Če že utemeljeno pričakujemo, da bo moral poljuben dogodek zadevati *nas*, če naj bo v korist ali škodo *nam* in ne poljubni drugi osebi, pa to ne velja za drugo zahtevo, namreč da mora biti ta dogodek sestavni del našega življenja – to bi bilo res le ob, kot sem dokazoval, zmotni predpostavki, da lahko edino dogodki, ki nastopijo za časa našega življenja, vplivajo na vrednost, ki jo ima naše življenje za nas. Toda če si je, kot se verjetno strinjamo, v primeru, ko je daljše življenje za nas boljše od krajšega, prvo razumno močneje želeti od drugega, ali ni potem dogodek, ki naše življenje skrajša, s tem ko povzroči njegov predčasen konec – naša predčasna smrt namreč – za nas škodljiv, ne glede na to, ali bomo zanj dejali, da se je zgodil še za časa našega življenja, ali pa ga bomo raje postavili v čas po njem? Podobno kot velja, da je, če je zame razumno, da (po)skrbim za srečo in blaginjo lastne žene in otrok, v mojem osebnem interesu, da so le-ti maksimalno srečni in preskrbljeni *v vsakem trenutku svojega življenja*, torej *tudi po moji smrti!*

Poljubnemu dogodku, vključno z našo lastno smrtjo, torej ni treba izpolnjevati eksistenčnega pogoja, da bi nam lahko škodil ali koristil. Zavrnitev omenjenega dopolnila pa ni edina pot iz zagate, v katero nas pahnejo nekatera med filozofi priljubljena pojmovanja osebnega interesa. Ne pozabimo, iz predstavljenih analiz pojma osebnega interesa neposredno izhaja zgolj načelna neškodljivost in brezkoristnost vseh tistih dogodkov, ki nastopijo v času našega neobstoja – da sodi v to kategorijo tudi predčasna smrt (tj. izid bolj ali manj dolgotrajnega procesa umiranja), je, kot sem že opozoril (glej opombo 8), skrajno dvomljiva domneva.[17] Namesto brezplodnih ugibanj o tem, ali je smrt sestavni del življenja,

[17] Dvome o tej domnevi dodatno krepijo polemike o tem, kdo ali kaj pravzaprav dočaka konec svojega obstoja v možganski smrti (tj. smrti, kakor jo definirajo vodilne svetovne zdravstvene ustanove). Mackie (1999), denimo, dokazuje, da je vsaj včasih to, kar ostane po smrti, mrtev človek, mrtva oseba oz. oseba v obliki trupla. Če osebo razumemo v tradicionalnem pomenu, torej kot misleče bitje, obdarjeno s sposobnostjo samozavedanja in samorefleksije, ki je podlaga njeni osebni identiteti (njeni identiteti kot te določene osebe), potem to, kar preživi našo lastno smrt, seveda ne more(mo) biti (mi kot) oseba. Iz tega pa še ne izhaja, da *jaz* ne morem preživeti svoje smrti – za izpeljavo takega sklepa bi morali namreč dodati (sporno) premiso, da je vsak človek bistveno oseba in da zato v trenutku, ko preneha biti oseba, preneha obstajati (kot to, kar po

mejna točka prehoda ali dogodek/stanje onkraj nje, je bolj smiselno dilemo zastaviti drugače. Ali je naša predčasna smrt v našem interesu ali ne oz. ali je za nas dobra ali ne, bo moralo biti v vsakem primeru odvisno od tega, ali bi si tisti, ki jih razumno skrbi za nas, za(radi) nas želeli, da živimo raje krajše kot daljše življenje, ali ne. In vsaj tedaj, kadar je prvo za nas boljše od drugega, je težko dojeti, zakaj si v razumni skrbi za nas ne bi mogli želeti, da bi raje umrli prej kakor kasneje.

7.2. Domnevna brezkoristnost in neškodljivost predčasne smrti

Lotimo se zdaj še druge, bolj resne pomanjkljivosti. Oderbergov argument proti uboju iz usmiljenja ne skriva svojega duhovnega porekla. Gre za zrcalno podobo Epikurjevega "dokaza", da smrt ne more biti slaba za tistega, ki umre – le da načelno nezmožnost smrti, da bi lahko subjekt življenja oškodovala, v sklepu zamenja njena načelna nezmožnost, da bi mu lahko koristila.

Tu je rekonstrukcija argumenta v obeh različicah (Grey, 1999):

(1) škoda nas vedno doleti – oz. korist vedno prejmemo – v določenem trenutku;

(2) v poljubnem trenutku smo ali živi ali mrtvi;

(3) smrt nam za časa življenja ne more ne škoditi in ne koristiti;

(4) smrt nam tudi po smrti ne more ne škoditi in ne koristiti;

torej

(5) smrt nam torej v nobenem trenutku ne more škoditi ali koristiti;

torej

(6) smrt nam niti ne škodi niti ne koristi.

Oderbergov argument vzbuja v bralcu podobno nejevero, kot so jo nekoč morali izkusiti Epikurjevi bralci. Oderbergova razlaga o tem, zakaj neki naj bi bilo iluzorno pričakovati, da bomo s pospešitvijo smrti neozdravljivo bolnemu koristili, namreč implicira, da sta obe ideji, tako tista, da je smrt včasih dobra za tistega, ki umre, kot ona, da je zanj praviloma slaba, enako nekoherentni.[18] Kot

svojem bistvu je). Tudi številni drugi avtorji (denimo Olson) opozarjajo, da smo ljudje bistveno živali, človeški organizmi, in ne osebe, zato – kot človeški organizmi – ne prenehamo nujno obstajati v trenutku, ko umremo v skladu z veljavnimi uradnimi kriteriji za ugotavljanje smrti. Ravno nasprotno, po svoji uradni smrti obstajamo, vse dokler ohranimo zadostno število organskih delov, ki smo jih imeli kot živi človeški organizmi, in so ti organizirani na dovolj podoben način. Če imajo Mackie in njegovi somišljeniki prav in so trditve kot "Ležal je na odru", "Njegovo truplo so upepelili dva dni po smrti", "Njegovega pogreba se je udeležilo veliko ljudi" povsem smiselne (ker pač govorijo o mrtvem človeškem organizmu ali bitju), odpira to načelno možnost, da nam lahko drugi s svojimi odločitvami in dejanji koristijo ali škodijo tudi še po smrti – čeprav seveda ne več kot osebi – in da lahko, v nasprotju z Oderbergovimi pomisleki, tudi posmrtno dogajanje izboljša ali poslabša naš položaj. Oderberg tak sklep težko zavrne, Češ da lahko koristimo in škodimo samo osebam, ker pa smrt naredi konec nam kot osebi, nam ne more biti v korist. Za možnost, da prejmemo določeno korist oz. utrpimo določeno škodo, po njegovem namreč zadošča že sam naš obstoj, da ljudje nujno obstajamo *kot osebe*, pa je od tega neodvisna trditev, ki jo preprosto predpostavi.

[18] Bolj formalno: Če nam smrt (kot dogodek) ne bi mogla koristiti (zato ker po njej ne obstajamo, da bi lahko uživali koristi od nje), potem nas (iz istega razloga) tudi oškodovati ne bi mogla (kajti po njej ne obstajamo, da bi lahko utrpeli tako ali drugačno škodo). Toda smrt nas očitno lahko (in praviloma tudi nas) oškoduje. Torej ni res, da nam smrt ne more koristiti.

taka pa, nas opozarja zdrava pamet, dokazuje preprosto preveč. Vsi se namreč – z izjemo Epikurja in, kot kaže, Oderberga – strinjamo, da nas predčasna smrt lahko oškoduje: kadar nas prikrajša za dobrine prihodnjega življenja, naredi konec nam kot osebi, razvrednoti naše napore in odvzame smisel našim prizadevanjem, in še iz kopice drugih razlogov. Nič drugače ni z ubojem oz. namerno povzročitvijo smrti nekoga, ki bi v nasprotnem še nekaj časa živel – v tem primeru ne sodimo le, da smo mu kratili pravico do življenja in torej v tem smislu storili krivico, temveč tudi, da smo ga prikrajšali za marsikaj dobrega, kar je ena od najbolj tipičnih oblik oškodovanja.[19] Toda če je povsem mogoče, da je smrt osebi, ki umre, v škodo, potem mora biti enako mogoče, da ji lahko tudi koristi. Tak sklep izhaja neposredno iz povsem neproblematične domneve o simetričnosti koristi in škode – v skladu z njo vsem tistim bitjem, ki jih lahko oškodujemo, lahko tudi koristimo, oz. vse priložnosti za oškodovanje so obenem tudi priložnosti za okoriščanje.

Oderbergov eksistenčni pogoj za korist oz. uslugo je, skratka, očitno prezahteven.[20] Od bralca pričakuje, da bo meni nič tebi nič "požrl" dve protiintuitivni implikaciji – da predčasna smrt ne more škoditi tistemu, ki umre, in da nikogar ni mogoče oškodovati s tem, da ga ubijemo.[21]

Da se Epikur-Oderbergovo vztrajanje na eksistenčnem pogoju za korist in škodo bode s celo vrsto naših trdnih intuicij, je resen, a sam po sebi nezadosten pomislek. Na srečo ga lahko dopolnimo z dovolj prepričljivo rešitvijo uganke o škodljivosti predčasne (ali katere koli) smrti. Naj spomnim, vrednostna sodba o predčasni smrti na nek težko opredeljiv način parazitira na vrednostni sodbi o življenju, ki ga konča oz. onemogoči, slednja pa na (vsaj približni) oceni o tem, za koliko dobrin, ki bi jih bilo vsebovalo naše daljše življenje, nas je s tem

[19] To seveda ne pomeni, da se, potem ko smo uboj enkrat moralno obsodili, težko izognemo sodbi o njegovi škodljivosti. Čeprav uboj človeka bolj ali manj enoglasno obsojamo kot vsaj *prima facie* napačen, če že ne moralno neopravičljiv, iz tega še ne moremo sklepati, da je takšen zato, ker je smrt za umrlega škodljiva oz. ker ga je za nekaj oškodovala. Včasih je namreč naše ravnanje napačno, čeravno z njim nikomur ne škodimo, in nekateri filozofi vidijo v tem dokaz, da napačnosti ravnanja ni mogoče skrčiti na njegovo škodljivost za nekoga, pravilnosti pa ne enačiti s koristnostjo, in da so torej t.i. *person-affecting* morale, kamor sodi tudi konsekvencializem, zgrešene (za podrobnosti omenjene razprave glej Parsons, 2003). Če pa je dejanje načeloma lahko napačno (pravilno) tudi v primeru, ko z njim nikomur ne škodimo (koristimo), zakaj, bi se lahko vprašal nasprotnik, ne bi to veljalo tudi za uboj? Odgovor je preprost: zato ker ima stališče o neškodljivosti smrti celo vrsto protiintuitivnih implikacij. Naj omenim samo eno: trditev, da nam naša lastna smrt ne more škoditi – ne za časa našega življenja, ne v trenutku prehoda v neobstoj, in ne kasneje, ko nas ni več je nezdružljiva z našo trdno intuicijo, da ni le povsem mogoče nekomu groziti s smrtjo, temveč da nas bo taka grožnja, če je izrečena iskreno, upravičeno zaskrbela. Iz omenjenega stališča pa, ravno nasprotno, izhaja, da nikomur ni mogoče groziti s smrtjo, saj bi moral biti predmet grožnje za naslovnika po definiciji neko zlo, smrt pa, kot smo videli, nikoli ne more biti slaba (zlo) za tistega, ki umre. Pojma smrtne grožnje oz. grožnje s smrtjo bi se morali, skratka, po tem pojmovanju zaradi njegove protislovnosti znebiti, tako zahtevo pa je težko vzeti resno.

[20] Kako sploh razumeti eksistenčni pogoj za oškodovanje oz. delanje usluge? Ali mora prejemnik škode/koristi obstajati v trenutku nastopa škodnega dejanja/usluge ali pa zadošča, da obstaja v poljubnem trenutku po njem? Prva zamisel je očitno zgrešena, ker v nasprotnem nikogar ne bi mogli oškodovati z odločitvami, ki smo jih sprejeli, oz. dejanji, ki smo jih storili pred njegovim spočetjem oz. nastankom. Feldmanov primer z očetom, ki je zaradi alkoholizma izgubil delo, zaradi česar sta se bila z mamo prisiljena preseliti v zanikrno in s kriminalom zaznamovano predmestje, kjer se je otrok rodil in rasel v neoptimalnih razmerah (glej spodaj), in Feinbergova (Feinberg, 1997) razprava o onesnaževanju okolja, s katerim že zdaj povzročamo nepopravljivo škodo prihodnjim, še nerojenim generacijam ljudi, pa prav nasprotno kažeta, da je še kako mogoče oškodovati osebo (ali ji storiti uslugo) z nečim, kar smo storili v času, ko sploh še ni obstajala. A tudi drugo tolmačenje eksistenčnega pogoja za škodo/korist se, kot dokazujem v nadaljevanju, ne odreže nič bolje.

[21] Do uboja imamo lahko še naprej take ali drugačne moralne zadržke, le da svoje moralne obsodbe ne bomo mogli opreti na očitek o njegovi škodljivosti.

prikrajšala.

Brž ko si uganko o zlu oz. škodljivosti predčasne smrti zastavimo tako, odpadeta obe vrsti pomislekov v zvezi z razumnostjo odločitve za predčasno smrt – tako tisti o nespoznatnosti smrti (Devine) kot oni o protislovnem miselnem temelju morebitne preference zanjo (Oderberg). Kako je torej lahko stanje stvari "umrl sem 10. avgusta 2006, v starosti 40 let" zame slabo ali pa slabše od stanja stvari "umrl sem 15. septembra 2036, v starosti 70 let", oz. kako je lahko moja smrt 10. avgusta 2006 zame bolj škodljiva od moje smrti 15. septembra 2036, ko pa vendar po lastni smrti – ne glede na to, v katerem trenutku mojega življenja naj bi me ta zanj prikrajšala – ne obstajam več in zato nesreče predčasne smrti ne morem doživeti oz. me zlo lastne smrti sploh ne more doleteti? Odgovor si lahko izposodimo pri Feldmanu (1993): stanje stvari je lahko zame slabo ne glede na to, ali nastopi, preden pričnem obstajati, v času mojega obstoja ali pa po njem. Da bi bil poljuben dogodek zame škodljiv, mora izpolnjevati en sam pogoj – stopnja blaginje, ki jo uživam v svojem življenju, mora biti v najbližjem možnem svetu, v katerem ta dogodek nastopi, nižja od tiste v najbližjem možnem svetu, kjer taisti dogodek izostane. Feldman (1993) navaja lep primer, kako nas lahko oškoduje dogodek, ki je nastopil pred našim obstojem – oče izgubi službo, se zapije, z mamo sta se prisiljena preseliti v siromašno predmestje, kjer me spočneta in nato v zanikrni šoli pridobim pomanjkljivo izobrazbo. Enak mehanizem, namreč vpliv na stopnjo ali količino blaginje, ki smo je deležni za časa svojega življenja, pojasnjuje škodljivost dogodkov, ki nastopijo po koncu našega obstoja – le da ti na stopnjo oz. količino naše blaginje vplivajo nekoliko drugače, v obliki prikrajšanja za srečo/blaginjo in ne povzročanja zla ali nesreče, kot velja za dogodke iz časa pred našim obstojem.

Ali ni tak popravek našega običajnega pojmovanja škode oz. oškodovanja (in posredno koristi oz. delanja usluge) morda arbitraren in pisan na našo kožo našim trenutnim teoretskim potrebam? V skladu z njim je namreč dogodek za nas škodljiv tudi v primeru, ko nam prepreči, da bi prejeli ali obdržali nekaj, kar je dobro za nas, in nam izgube ne povrne s kako drugo primerljivo dobrino.[22] Do oškodovanja lahko, skratka, pride na dva načina: z uničenjem dobrin ali pa s prikrajšanjem zanje. Smrt uporablja kar oba: ene dobre stvari (dragocene spomine, sposobnosti, zmožnosti, obete, odnose) uniči, za druge (priznanja za dosežke, prihodnja ugodja, zadovoljitve želja glede prihodnosti ...) pa nas prikrajša. Če se omejim na slednje – smrt je za nas škodljiva vedno, kadar nas prikrajša za določene dobre stvari (denimo za prihodnja prijetna doživetja, izpolnitev želja in preferenc, uresničitev načrtov, zadoščenje ob spoznanju, da naša prizadevanja niso bila zaman, ipd.), ne da bi nam njihovo izgubo povrnila z drugimi dobrimi stvarmi. Prikrajšanje, lastno smrti, pa je hkrati nekaj posebnega, ker vključuje izgubo ali izničenje subjekta škode oz. koristi. (Luper, 2002) Smrt tako ni škodljiva zavoljo kake nedobrodošle osebne okoliščine, kakršna je, denimo, bolečina, temveč zato, ker odstrani dobre okoliščine, ki so prisotne v nas

[22] Luper (2002) ga imenuje pojmovanje oškodovanja-v-obliki-onemogočanja [*preclusion view of harm*]

oz. ki nas sploh šele vzpostavljajo in ohranjajo. Smrt je škodljiva za tistega, ki umre (kadar je taka), ker prekine vitalne življenjske procese in zmožnosti ter dobrine, ki jih le-ti omogočajo. Če vzamemo, da je življenje poglaviten izvor dobrih stvari (s tem se še ne obvežemo k precej močnejši sodbi, da je življenje samo nekaj brezpogojno dobrega), potem ni težko razumeti zla smrti – ta nas namreč prikrajša za priložnost, da bi dobrine uživali oz. doživeli. Denimo, če smo hedonisti in verjamemo, da so stvari slabe za nas le, če nam povzročajo bolečine (povečajo bolečino oz. zmanjšajo ugodje), potem bomo smrt črtili zato, ker odstrani nujen pogoj za to, da bi bili še kdaj deležni česar koli dobrega, namreč za zmožnost občutenja ugodja – hkrati pa to pojasni, zakaj nas kot zapriseženе hedoniste ne bo skrbelo, da se nam morebiti kaj hudega ne bi zgodilo še po smrti, ko na dogajanje nimamo več vpliva.

V opisanem mehanizmu oškodovanja ni, skratka, nič skrivnostnega – predčasna smrt skrajša naše življenje, s tem pa navadno (ne pa vedno) tudi zmanjša vrednost, ki jo ima le-to za nas; kadar je vrednost prihodnjega življenja negativna (kadar le-to vsebuje več slabih kot dobrih stvari), pa predčasna smrt, ravno nasprotno, prepreči, da bi življenje izgubljalo vrednost, ki jo ima za nas; krajše življenje v takem primeru vsebuje več stvari, ki so za nas dobre (oz. manj takih, ki so za nas slabe), od daljšega, zaradi tega je za nas boljše, predčasna smrt pa izjemoma koristna in dobrodošla.

7.3. Posmrtne krivice in grehi

Naj v preostanku članka svojo tezo, da nam lastna smrt lahko škodi ali koristi, podprem še z enim argumentom. Tudi ta je zgolj posreden, opira pa se na naše trdne intuicije (ki jih Oderberg kar tako mimogrede odpravi), da je mogoče osebi tudi po njeni smrti storiti krivico, jo oškodovati oz. z njo ravnati na nedopusten način. Edina prepričljiva razlaga in utemeljitev za tako prepričanje, ki se je lahko domislimo, je, da določene pravice in/ali interese pač ohranimo tudi še po svoji smrti. Ridge (2003) tako, denimo, dokazuje, da imamo do mrtvih ti. reparacijske (popravne) dolžnosti. Če smo nekoga v času njegovega življenja oškodovali, potem smo mu *prima facie* dolžni poravnati škodo, ki jo je utrpel zaradi našega ravnanja. Če tega ne moremo storiti za časa njegovega življenja, smo to pač dolžni storiti po njegovi smrti. Nič drugače ni z dogovornimi dolžnostmi – če smo pokojnemu prijatelju pred smrtjo obljubili, da bomo uničili njegova intimna dnevniška razmišljanja, pa jih namesto tega čez čas objavimo, smo ne samo prelomili dano obljubo in s tem prekršili svojo moralno dolžnost, temveč smo ga, če je bila njegova zahteva preudarna, za povrh vsega še oškodovali za to ali ono dobrino: za dobro ime, ugled, zaupanje, ali kar koli je že hotel zavarovati z uničenjem svojih dnevniških zapiskov.

Ideja, da lahko mrtvim osebam dolgujemo tako ali drugačno naravnanost ali ravnanje, ni znak miselne zmede, temveč se opira na drugo, manj sporno idejo, da je namreč osebi mogoče narediti uslugo oz. koristiti, tudi ko je enkrat umrla. En tak, vsem domač primer posmrtne usluge je uresničenje oz. izpolnitev

pokojnikovih želja glede prihodnosti. Denimo, da si je oče silno želel, da bi se njegov sin s pomočjo prihrankov izšolal in s pomočjo kvalitetne izobrazbe povzpel po družbeni lestvici, da je v življenju vse podredil temu cilju in da se je v ta namen vseskozi, do svoje prezgodnje smrti, dosledno odrekal lastnemu udobju. Če po njegovi predčasni smrti prevzamemo skrbništvo nad osirotelim sinom, poskrbimo za to, da prihranki v vmesnem času vsaj ohranijo, če ne celo povečajo svojo vrednost, in jih nato smotrno in premišljeno naložimo v fantov študij, ali nismo v tem primeru preminulemu naredili usluge, skratka storili nekaj, kar je v nekem smislu dobro zanj, kljub temu da sploh ne obstaja več? Kako drugače pojasniti naše trdne intuitivne sodbe v takih in podobnih primerih, če ne s tem, da s podporo osirotelemu sinu nismo naredili usluge le njemu, ampak v nekem (resda težko določljivem) smislu tudi preminulemu očetu?

Do podobnega sklepa nas pripeljejo naše intuicije, da je umrlim osebam mogoče storiti krivico – če imajo pravico do tega, da spoštujemo njihovo poslednjo voljo, pa le-te namenoma ne upoštevamo, smo jim storili krivico; enako velja za pravico do dobrega imena, ki jim jo kratimo, če po njihovi smrti o njih razširjamo zlonamerne govorice. Če mrtvim lahko storimo krivico, pa mora biti res, da so lahko nosilci določenih pravic, in ker pravice varujejo interese (oz., po močnejši trditvi, ker imajo lahko samo bitja z interesi pravice), morajo posledično imeti tudi interese, h katerih uresničitvi lahko po svojih močeh prispevamo ali pa jo onemogočimo.[23] Feinberg (1980: 64) ponuja naslednjo razlago tega na prvi pogled presenetljivega dejstva:

“Predmeti interesa določene osebe so ponavadi dogodki, ki si jih ta želi ali si zanje prizadeva, nastopijo pa zunaj njenega neposrednega izkustva in v prihodnosti. Ker je tako, območje koristi in škode za osebo nujno presega njeno subjektivno izkustvo in je celo daljše od njenega biološkega življenja.”

Škodo potemtakem utrpimo vedno, kadar kak dogodek objektivno onemogoči uresničitev kakega od naših interesov (ki so povezani z našimi željami in cilji) – subjektivni občutek razočaranja ob spoznanju, da se naša želja ni izpolnila ali da zastavljenega cilja nismo dosegli, zato za oškodovanje ni potreben; in ker ima smrt pogosto prav tak učinek na interese preminule osebe, razumno obžalujemo smrt vedno, kadar ta subjektu življenja onemogoči uresničenje katerega od njegovih interesov.

Vzemimo, da je Maja celo svoje življenje posvetila humanitarnemu poslanstvu. V preteklosti sama žrtev fizične zlorabe in nasilja svojega zakonskega partnerja, je pred davnimi leti ustanovila organizacijo *Konec nasilju v družini.* Ta se je po zaslugi njenega predanega dela iz lokalnega društva sčasoma prelevila v nacionalno združenje, ki zdaj upravlja z dvajsetimi materinskimi domovi, v

[23] Feinberg (1980), denimo, iz dejstva, da lahko osebe po smrti ohranijo določene pravice, sklepa, da ima vsak od nas določene interese, ki zmorejo nekako preživeti našo smrt – v interesu vsakogar od nas je, denimo, da se izpolnijo naši življenjski načrti, spoštuje naša poslednja volja in ohrani naše dobro ime. In ker lahko na uresničitev teh interesov (v pozitivnem ali negativnem) vplivajo tudi dogodki po naši smrti (razvrednotenje naših prizadevanj, poneverba oporoke, blatenje), nam mora biti mogoče kot njihovim nosilcem koristiti ali škoditi tudi še po naši smrti.

katerih je zaposlenih dvainsedemdeset strokovnjakinj in kamor se lahko pred nasiljem v družini naenkrat zateče skoraj štiristo žensk z otroki. Ker so Majo zaradi zahrbtne bolezni v zadnjih dveh letih postopoma zapuščale moči, je vodenje organizacije vse bolj prepuščala svoji dolgoletni zvesti prijateljici Martini. Preden je Maja lansko jesen v boju z boleznijo podlegla, ji je ta svečano obljubila, da bo nadaljevala njeno človekoljubno poslanstvo. Komaj šest mesecev kasneje pa je Majino življenjsko delo razvrednoteno in uničeno – preiskava, ki so jo sprožile govorice o poneverbah in nesmotrnem trošenju davkoplačevalskega denarja, razkrije, da je hudo zadolžena Martina državne subvencije in posojila, najeta v imenu organizacije, na skrivaj preusmerjala na svoj zasebni račun in porabila za vračilo svojih dolgov, papirje pa ustrezno ponaredila. Revizija odkrije, da je organizacija močno zadolžena, zaradi senzacionalističnega poročanja medijev začnejo naglo usihati denarna nakazila zasebnikov in bore tri mesece po razkritju škandala se organizacija znajde v stečaju. Martina poskuša na sodnem procesu za povrh očrniti Majo, ki si s poneverbami ni umazala rok, da bi se na ta način znebila vsaj dela osebne odgovornosti in kar se da zmanjšala grozečo kazen. Čeprav ji obtožb nazadnje ne uspe dokazati, pade tudi na Majino ime črn madež. Materinske domove zaradi neporavnavanja obratovalnih stroškov in neizplačil osebnih dohodkov zaposlenim drugega za drugim zaprejo in končno na dražbi prodajo lastniku verige počitniških domov.[24]

Ali je Martina s poneverbo in goljufijo, ki sta razvrednotili Majino življenjsko delo, Majo oškodovala, kljub temu da novica o tem slednje ni mogla ne doseči in ne prizadeti, celo kljub temu, da Maja v času, ko je šlo njeno delo v nič, sploh ni več obstajala? Martina je nedvomno prelomila besedo, ki jo je dala Maji ob njeni smrtni postelji, izdala je njeno zaupanje, izkoristila jo je ter ji z izmišljenimi obtožbami umazala ime. In končno, s svojim ravnanjem ji je storila krivico, saj je zavestno žrtvovala vsaj nekaj nedeljenega spoštovanja in občudovanja, ki ga je Maja dotlej upravičeno uživala v javnosti, s tem pa jo prikrajšala za nekaj, kar ji pripada in kar bi lahko, če bi še živela, glede na svoje zasluge upravičeno zahtevala ali pričakovala.

Toda če lahko nekomu po smrti storimo krivico, ga izkoristimo, izdamo njegovo zaupanje ali do njega ravnamo narobe, zakaj ga potem ne bi mogli tudi oškodovati? Kot pravi Feinberg: “Če prelomimo dano obljubo, smo nekomu storili krivico [wronged], in kdo drug je to kot oseba, ki smo ji obljubo dali? Koga drugega ogoljufamo, kadar zlorabimo zaupanje nekoga, kot tistega, čigar zaupanje smo izdali? In če po krivici nekomu umažemo dobro ime, komu smo to storili, če ne osebi, ki smo jo lažno obtožili? Če ni posebne ‘zagate s subjektom’ v primeru krivice, storjene mrtvi osebi, zakaj neki bi pogrešali subjekt v primeru oškodovanja, še zlasti če je naše ravnanje vsaj delno krivično, zato ker smo nekomu prizadejali nepopravljivo škodo?” (prav tam: 68) Oderberg bi se takemu sklepu težko izmaknil s priznanjem, da so vsi očitki, naslovljeni na Martino, utemeljeni, le tisti o oškodovanju da ne drži. V svoji intuitivni sodbi o tem, da je

[24] Zamisel za ta primer sem si izposodil pri Feinbergu (1980: 67).

bilo Martinino ravnanje do Maje krivično ali vsaj napačno, namreč po vsem sodeč potihem predpostavljamo, da je prva drugi z blatenjem, poneverbami in goljufijo prizadejala nepopravljivo in nenadomestljivo škodo – škodljivost bo preprosto nepogrešljiv del sleherne zadovoljive razlage o našem vtisu, da je ravnala krivično in (v toliko) napačno. Včasih je torej oškodovanje bistven element izkoriščanja, izdaje zaupanja ali krivičnega oz. napačnega ravnanja do mrtvega, in kadar je tako, bomo težko – razen za ceno nedoslednosti – zanikali, da je do oškodovanja sploh prišlo, češ da je že smrt odstranila potencialnega oškodovanca.

Razprava o tem, ali je mogoče pravice ohraniti še po svoji smrti, bi nas preveč oddaljila od osrednje teme pričujočega članka. Naj zato zadošča naslednji komentar. Na podlagi naših trdnih intuicij, da mrtvim dolgujemo tako ali drugačno ravnanje, je prav gotovo prenagljeno sklepati, da ti ohranijo take ali drugačne pravice še po svoji smrti, še več (kot to počne Feinberg in zaradi česar ga kritizira Wellman, 1995), da je to mogoče le, če so jih preživeli taki ali drugačni njihovi interesi. Pa vendar, tudi če bi imele pravice še kake druge izvore razen interesov in bi torej obstajala še druga pojasnila za naše intuicije o krivičnem ravnanju z mrtvimi poleg tistih, v katerih jim pripisujemo posmrtne interese, je tak pripis potreben vsaj za razlago naših enako trdnih intuicij o *škodljivosti* posmrtnega ravnanja. Škodimo in koristimo lahko namreč samo bitjem s takimi ali drugačnimi interesi, ki jih je mogoče onemogočiti ali uresničiti (Feinberg, 1997: 145), in če za mrtve to ne bi veljalo, bi bile naše intuicije o prizadejani škodi nujno zgrešene.

Kakor koli, prepričljivost argumenta v podporo moji osnovni tezi, da nam smrt lahko škodi ali koristi in da jo je v prvem primeru razumno odlagati, v drugem pa pospešiti, ni odvisna od za mnoge sporne premise, da (kot meni Feinberg) lahko določeni interesi preživijo našo smrt, da jih torej ohranimo tudi po njej in da je mogoče njihovo uresničitev zato spodbuditi ali onemogočiti, s tem pa nam koristiti ali škoditi, tudi po naši smrti. V članku sem namreč dokazoval precej šibkejšo tezo – da predčasna smrt praviloma onemogoči uresničitev prihodnjih interesov žive osebe, in kadar je tako, je zanjo škodljiva; včasih pa ji te interese, nasprotno, pomaga uresničiti, in takrat je zanjo koristna. Razlika ni zanemarljiva. Če jo ponazorim s pomočjo Luperjevega (Luper, 2004) posrečenega izrazja – moj namen je bil dokazati ti. smrtno tezo *[mortem thesis]*,[3] ki pravi, da smrt lahko oškoduje umrlega (in v primeru, ko nastopi predčasno, to praviloma tudi zares stori), ne pa precej močnejše posmrtne teze *[post- mortem thesis*], po kateri nas lahko oškodujejo tudi dogodki, ki nastopijo po naši smrti oz. po tem, ko smo prenehali obstajati.[25]

[25] Kaj pa morebiten očitek, da to nemara dokazuje, da lahko nekomu z dejanji koristimo ali škodimo tudi po njegovi smrti, ne pa tudi, da mu je lahko *njegova smrt* v škodo ali korist? Tak očitek je že na prvi pogled neresen. Težko je namreč verjeti, da bi bila lahko posmrtna teza resnična, smrtna pa ne. Če naj bo namreč mogoče osebo oškodovati ali ji koristiti po njeni smrti, mora ta ohraniti določene lastnosti (tipično: interese) iz časa pred smrtjo tudi v trenutku njenega nastopa in po njem. Do podobnega sklepa nas pripelje tudi premislek o primerjalni pojasnjevalni moči ene in druge teze. Škoda, ki jo živi osebi prizadene smrt, je take vrste in velikostnega reda, da je bodisi le malo verjetno ali pa celo povsem izključeno, da bi preminula oseba po njej lahko utrpela še kakšno drugo škodo. V primeru, da sprejmemo smrtno tezo, posmrtno pa zavrnemo, nam

7.4. Koristnost predčasne smrti

Večino prostora sem porabil za dokazovanje, da se Epikur in njegovi sodobni pristaši[26] motijo, ko zanikajo, da bi nam (predčasna) smrt lahko škodila oz. da bi bilo stanje predčasnega neobstoja, ki z njo nastopi, za nas lahko slabo oz. slabše od neprekinjenega obstoja. Še tako naklonjenemu bralcu bi znalo na tem mestu poiti potrpljenje. Mar ni bil moj deklariran namen vseskozi ravno nasproten, namreč pokazati, da je smrt vsaj včasih v interesu tistega, ki umre, da je zanj koristna, dobra, zaželena in da ji je zato vsaj v primerih, ko je taka, razumno dati prednost pred nadaljnjim življenjem?

Vprašanju "Kdaj, če sploh kdaj, je predčasna smrt koristna za tistega, ki umre?" sem se doslej namenoma izmikal. Razlog za to je preprost. Nanj je mogoče odgovoriti le v splošnem in zato abstraktno: predčasna smrt nam koristi takrat (in samo takrat), kadar je edini način, da svoje življenje izboljšamo (oz. preprečimo, da bi se poslabšalo), ta, da ga skrajšamo.[27] In kdaj je ta pogoj izpolnjen? To je v celoti odvisno od naših konkretnih predstav o dobrem življenju. Če skupaj s hedonisti verjamemo (kar dandanes velja le za redke med nami), da je človeško življenje za tistega, ki ga živi, tem boljše, kolikor večji presežek ugodja nad bolečino vsebuje, bo pričelo naše življenje izgubljati svojo vrednost za nas (oz. bo pričela stopnja blaginje, ki smo je v njem deležni, upadati) tedaj, ko bodo postajale priložnosti za radostna, izpolnjujoča doživetja čedalje redkejše in se bo razmerje med bolečimi in prijetnimi epizodami nepovratno obrnilo v prid prvih. Količina, intenzivnost in vrsta ugodja seveda niso edina merila človeške blaginje ali sreče. K temu, kako dobro se življenje odvija za posameznika, ki to življenje živi, vsaj toliko, če ne še več prispevajo druge stvari: zdravje, varnost, ljubezen, prijateljstvo, osebna svoboda, izpolnjujoča služba, dosežki, kreposti, pozitivna samopodoba, avtonomnost, integriteta, spoštovanje, znanje, razvijanje talentov in potencialov, razumevanje, umetniška in/ali znanstvena ustvarjalnost, na kratko, udeležba v celi vrsti dragocenih odnosov, dejavnosti in ustanov. Moj poduk je zato naslednji: ne glede na to, kako obsežen seznam sestavin dobrega človeškega življenja vzamemo (in seznamov je vsaj toliko kot njihovih avtorjev) in kaj vse bi želeli dodati količini teh stvari na seznamu meril za človeško blaginjo (strukturo dobrin, stopnjo njihovega medsebojnega ujemanja, razporeditev v času ali kaj četrtega), bo sodba o vrednosti predčasne smrti vedno v nekem smislu parazitirala na sodbi o vrednosti življenja, ki smo ga živeli, v primerjavi s tistim, ki bi ga lahko živeli, če nam smrt tega ne bi preprečila. Če nas bo predčasna smrt prikrajšala za celo vrsto stvari z zgornjega seznama, se ji bo razumno izogniti; če nam bo s skrajšanjem življenja prihranila le bolezen, trpljenje, razočaranje, nemoč, odvisnost, neuspeh, malodušje, izneverjena pričakovanja, spodletele načrte, brezplodna prizadevanja, neobrestovane napore in izgubo življenjskega

torej prva pomaga pojasniti, zakaj druga ne more biti resnična – se pravi, zakaj nas po tem, ko nas je oškodovala smrt, ni več mogoče oškodovati -, obratno pa to ne velja – da nas je mogoče oškodovati tudi še po smrti, je vsaj *prima facie* nezdružljivo s tem, da smrt sama za nas ne more biti škodljiva. (Luper, 2004)

[26] Poleg že omenjenega Oderberga sodi mednje vsaj še Stephen E. Rosenbaum. Za domiseln sodobni zagovor Epikurjeve "absurdne teze" glej Rosenbaum (1993a in 1993b).

[27] Za podrobnejšo obravnavo enega takega, nikakor ne osamljenega primera glej Klampfer (2002).

smisla, pa jo bo veljalo pozdraviti in ji pomirjeno stopiti nasproti. Sodba o tem, ali se nahajamo v okoliščinah prve ali druge vrste, praviloma ne bo enostavna, vsaj v načelu pa se ne bo pomembneje razlikovala od vsakodnevnih implicitnih sodb, ki so podlaga našemu občutku (ne)sreče oz. (ne)zadovoljstva s tem, kar nam življenje nudi.

8. Zaključek

V pričujočem članku sem dokazoval, da je odločitev, da bomo raje umrli prej kot kasneje, lahko povsem preudarna, in da je taka vsaj takrat, kadar je krajše, predčasno prekinjeno življenje za nas boljše od daljšega, neprekinjenega. Z drugimi besedami, kadar velja, da smo bili v svetu, v katerem je smrt predčasno prekinila naše življenje, deležni večje stopnje ali količine blaginje kot v onem, kjer se to ni zgodilo. Predčasna smrt nas torej lahko oškoduje, lahko pa nam tudi koristi oz. naredi uslugo – oboje v enaki meri temelji na njeni zmožnosti, da kroji dolgost življenja, preko nje pa odločilno vpliva na dvig in padec vrednosti, ki jo ima življenje za nas, oz. stopnje ali količine blaginje, ki jo bomo uživali v njem. Strah pred smrtjo je morda res, kot svari Epikur, pogosto pretiran in brez razumne podlage, a vsaj ideja o škodljivosti smrti ni v sebi protislovna. Enako velja za precej redkejše radostno pričakovanje smrti – to se morda res pogosto opira na zmotno presojo, a vsaj za svojce tolažilna misel, da je bila smrt pokojniku v uteho, je sama v sebi skladna.

V članku še zdaleč nisem skušal rešiti vseh filozofskih ugank o naravi in vrednosti smrti. Bojim se, da to tudi Feldmanu in Vellemanu, na katerih izvirne zamisli sem se opiral, ni uspelo.[28] Njun pristop k fenomenu smrti pa se je vsaj v kontekstu pričujoče razprave kljub temu izkazal za plodnega – zlo smrti je v resnici mogoče razumeti le na en način, namreč iz razkoraka med vrednostjo dveh življenj, krajšega in daljšega, dejanskega in možnega, tistega, ki smo ga živeli in predčasno doživeli, in onega, ki bi ga lahko bili živeli, če ga smrt ne bi bila v nekem določenem hipu prekinila. Bolj ko je omenjeni razkorak v prid slednjemu, slabše je za nas stanje neobstoja (v primerjavi z nadaljnjim obstojem) in bolj škodljiva je za nas predčasna smrt; bolj ko je v prid prvemu, boljše je za nas stanje neobstoja in koristneje je za nas, da čim prej umremo.

Ko se megla sofizmov enkrat razkadi, se razjasni tudi filozofsko nebo. Če dobro razmislimo, se naše prepričanje, da nam predčasna smrt praviloma škodi, izjemoma pa lahko tudi koristi, lepo ujema s celo vrsto naših drugih prepričanj: da je z ljudmi mogoče ravnati narobe tudi še po njihovi smrti, torej imamo do

[28] Naj navedem samo en primer trdovratne filozofske uganke, ki še čaka na zadovoljivo rešitev. Večina ljudi trdno verjame, da osebi, ki bi nastala ob spojitvi dveh spolnih celic, do katere bi prišlo pri nezaščitenem spolnem odnosu z našo partnerko, ne škodimo, če uporabimo kondom, ki tako spojitev prepreči, čeravno smo jo v nekem smislu prikrajšali za življenje, ki bi ga bilo vredno živeti (za, kot pravi Hanser, 1990, "koristi življenja"). Kako je to združljivo z našimi intuicijami o dogajanju na drugem koncu, ob izteku življenja? Ali nismo na podlagi te sodbe prisiljeni priznati, da ni vsako ravnanje, s katerim nekoga prikrajšamo za življenje, ki bi ga bilo vredno živeti, škodljivo, in, kar je še huje, da če uporaba kontracepcije ni škodljiva, tudi uboj odrasle osebe ne more biti tak – ker pač ugotovitev, da smo nekoga prikrajšali za prihodnje življenje, ki ga je vredno živeti, samo po sebi ne zadošča za sklep, da smo ga za kar koli oškodovali?

pokojnih očitno take ali drugačne dolžnosti; da je mogoče ljudem storiti krivico tudi še po njihovi smrti, torej morajo preminuli ohraniti določene svoje pravice; in končno (kar je hkrati najbolj sporno), da je ljudem mogoče narediti škodo ali uslugo, jim, skratka, škoditi ali koristiti tudi še po tem, ko so dokončno prenehali obstajati, zatorej vsaj nekateri njihovi interesi očitno trajajo dlje od njihovih življenj. Omenjena stališča tvorijo samo del obširnejše, notranje skladne množice prepričanj o vrednosti življenja in smrti in posledični razumnosti odločitev med njima. Večina nas, denimo, podobno trdno verjame, da starši s spočetjem in rojstvom otroka naredijo uslugo tistemu, ki je pri tem ustvarjen, če je le/življenje, ki ga (bo) uživa(l), vsaj minimalno kakovostno. Če se torej strinjamo, da obstaja nekaj takega kot korist (od) življenja, ali ni tedaj nekako samoumevno, da bomo odkrili tudi njen komplement, zlo smrti? In zakaj neki bi nas potem presenetilo, če se v filozofski refleksiji izkaže, da se rešitev uganke o zlu smrti skriva v preprostem dejstvu, da ta subjektu življenja ene dobrine uniči, druge pa onemogoči izkusiti in zaužiti?

CAN IT EVER BE RATIONAL TO CHOOSE DEATH OVER LIFE?

Disputes over proposals to legalize (active voluntary) euthanasia tend to run into a familiar deadlock: can the deliberate ending of human life ever be morally justified, or is it prohibited even when carried out with the most benevolent motive, or the best intentions, and following the patient's explicit request? Advocates of the (legal) recognition of the (moral) right to determine the time and manner of one's own death usually appeal to the moral principle commanding respect for the rational and autonomous will of every human person. Opponents typically maintain that the decision to die prematurely is rarely, if ever, autonomous and rational, and as such not really authoritative/obligatory.

Disagreements concerning the alleged benefits of premature death are as old as philosophy itself. In this article I therefore address an ancient philosophical riddle when I ask: "Is it ever (prudentially) rational to wish for one's own premature death, to pursue it as a goal, to form an intention to bring it about, and/or to perform actions in the hope of facilitating or hastening it?" And in giving an affirmative reply to it, I walk in the steps of such philosophical giants as Socrates,

Epicurus and Hume. My defense of the rationality of suicide is indirect and proceeds through a critique of three modem authors: P. Devine, K. Wilkes, and D. Oderberg. All of them, though each for his or her own specific reasons, emphatically (or at least tacitly) deny the possibility of a rational preference for premature death over continued life. We can never form a rationally justified evaluative judgment about the comparative advantage of immediate death over continued life, they contend, but even if we could, such a judgment would be necessarily false. Building on ideas of F. Feldman and D. Velleman, I show that life-and-death choices do not presuppose attaching exact value to death which in turn would presuppose some unattainable knowledge of its nature. What we need to compare instead, is merely the respective values of two possible lives, the longer one and the shorter one. The latter will, upon reflection, sometimes turn out to contain less of those things that are, or make our life, bad for us, and when this is so, the only prudent thing to do will be to put an end to our existence.

Keywords: life, death, value, interest, personal good, rationality of choice and conduct.

Literatura

Borstner, B. (1998). "Ali je smrt res nekaj slabega?". *Filozofski vestnik,* 19/1, str. 89-101.

Brandt, R. B. (1992). "The morality and rationality of suicide". V *Morality, Utilitarianism, and Rights,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 315-335.

Brock, D. W. (1986). "The value of prolonging human life". *Philosophical Studies,* 50, str. 401-428.

Brueckner, A. L & Fischer, J.M. (1986). "Why is death bad?". *Philosophical Studies,* 50, str. 213-221.

Chang, R. (ur.) (1997). *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason.* Cambridge, MA: Harvard Universit Press.

Chang, R. (1997). "Introduction". V Chang, R. (ur.) (1997), str. 1-34.

Darwall, S. (1997). "Self-interest and self-concern". *Social Philosophy & Policy,* 14/1, str. 158-178.

Devine, P. E. (1998). "On choosing death". V Donnelly, J. (ur.), *Suicide. Right or Wrong?*, 2. izdaja, Amherst, NY: Prometheus Books, str. 238-241.

Epikur (1959). "Pismo Menoikeju". V T. Lucretius Carus, *O naravi sveta*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 523-526.

Feinberg, J. (1980). "Harm and Self-Interest". V Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, NJ: Princeton University Press, str. 45-68.

Feinberg, J. (1997). "Pravice živali in še nerojenih generacij". *Analiza. Časopis za kritično misel*, let. 1, št. 1, str.139-150.

Feldman, F. (1992). *Confrontations With the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death.* Oxford: Oxford University Press.

Fischer, J. M. (ur.) (1993). *The Metaphysics of Death.* Stanford, CA: Stanford University Press.

DeGrazia, D. (1999). "Persons, organisms, and death: a philosophical critique of the higher-brain approach". *The Southern Journal of Philosophy*, let. XXXVII, št. 3, str. 419-40.

Grey, W. (1999). "Epicurus and the harm of death". *Australasian Journal of Philosophy*, 77/3, str. 358-364.

Griffin, J. (1986). *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance.* Oxford: Clarendon Press.

Hanfling, O. (1987). *The Quest for Meaning.* Oxford: Blackwell.

Hanser, M. (1990). "Harming future people". *Philosophy & Public Affairs*, 19/1, str. 47-70.

Harris, J. (2002). *Vrednost življenja. Uvod* v *medicinsko etiko.* Ljubljana: Krtina.

Hill, T. E. ml. (1991). "Self-regarding suicide: a modified Kantian view". V *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 85-103.

Hume, D. (1990). "O samomoru". *Problemi-razprave*, 1-2, str. 203-211.

Kant, I. [1785] (1981). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Angl. prevod *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Kant, I. [1775-1780] (1963). *Lectures on Ethics* (prev. Louis Infield). Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Katekizem katoliške Cerkve (1993). Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Klampfer, F. (2002). "Spoštovanje človekovega dostojanstva, nedostojno življenje in dostojanstvena smrt". *Analiza. Časopis za kritično misel*, let. 6, ŠL 4, str. 3-50.

Klampfer, F. (2001). "Suicide, euthanasia, and human dignity". *Acta Analytica*,

16/27, str. 7-34.

Lamb, D. (1985). *Death, Brain Death, and Ethics.* London & Sydney: Croom Helm.

Lockwood, M. (1979). "Singer on killing and the preference for life". *Inquiry*, 22, str. 157-170.

Luper, S. (2002). "Death". V Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Enyclopedia of Philosophy* (zimska izdaja 2002), http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/death/.

Luper, S. (2004). "Posthumous harm". *American Philosophical Quarterly*, 41/1, str. 63-72.

Mackie, D. (1999). "Personal identity and dead people". *Philosophical Studies*, 95, str. 219-242.

Marquis, D. (1989). "Why abortion is immoral?". *Journal of Philosophy*, LXXXVI, 4, str. 183-202.

McMahan, J. (1988). "Death and the value of life". *Ethics*, 99/1, str. 32- 61.

Nagel, T. (1979). "Death". V *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press; str. 1-10. (slovenski prevod v pričujoči številki *Analize)*

Norman, R. (1995). *Ethics, Killing, and War.* Cambridge: Cambridge University Press.

Oderberg, D. S. (2000a). *Applied Ethics. A Non-Consequentialist Approach.* Oxford: Blackwell.

Oderberg, D. S. (2000b). *Moral Theory. A Non-Consequentialist Approach.* Oxford: Blackwell.

Olson, E. (1995). "Human people or human animals?". *Philosophical Studies*, 80, str. 159-181.

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons.* Oxford: Clarendon Press.

Parsons, J. (2003). "Why the handicapped child case is hard?". *Philosophical Studies*, 112, str. 147-162.

Rachels, J. (1990). *Pravica do smrti.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ridge, M. (2003). "Giving the dead their due". *Ethics*, 114/1; str. 38-59.

Rosenbaum, S. E. (1993a). "Epicurus and annihilation". V Fischer, J. M. (ur.) (1993), str. 291-304.

Rosenbaum, S. E. (1993b). "How to be dead and not care: a defense of Epicurus". V Fischer, J. M. (ur.) (1993), str. 117-134.

Trontelj, J. (1993). "Uvod k tezam o ugotavljanju možganske smrti". V Flis et al. (ur.), *Medicina in pravo*, Maribor: Slovensko zdravniško društvo, str. 179-198.

Velleman, D. (1999). “A right to self-termination?”. *Ethics*, 109/3, str. 606-623.

Warren, M.A. (1997). *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things.* Oxford: Clarendon Press.

Wellman, C. (1995). *Real Rights.* New York & Oxford: Oxford University Press.

Wilkes, K. (1988). *Real People. Personal Identity Without Thought Experiments.* Oxford: Clarendon Press.

Wolf, S. (1997). “Happines and meaning: two aspects of the good life”. *Social Philosophy & Policy*, 14/1, str. 207-225.