ANαliZA

časopis za kritično misel

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

METAFIZIKA SMRTI

Joseph Raz

Vrednost ostajanja pri življenju

prevedel Božidar Kante

Citiranje: Joseph Raz, »Vrednost ostajanja pri življenju«, *Analiza: časopis za kritično misel* 8, št. 1-2 (2004): 46–72.

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

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

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

Joseph Raz
prevedel Božidar Kante

VREDNOST OSTAJANJA PRI ŽIVLJENJU*

1 Umeščanje vprašanja

Naj napovem: podprl bom Epikurjevo stališče, da "nam smrt nič ne pomeni"[1] ali – prej – eno od njegovih različic.[†] Moji razlogi niso njegovi in nisem odvisen od podpiranja stališča, da so zgolj občutki tisti, ki so dobri ali slabi. Človekovo življenje, tako bom dokazoval, sploh ni intrinzično in brezpogojno vredno. Antični dvomi o tem, ali je življenje ljudi dobro zanje, so bili številni, moje argumentiranje pa ne bo nič več kot različica enega od njih. Uporabil ga bom za dokazovanje stališča, da je življenje prvi pogoj dobrega in normalno pogojno dobro, vendar da ni brezpogojno in intrinzično dobro.[2] To bom imenoval *teza*.

Pristop, ki je v temelju te teze, je mogoče opisati takole: življenje ljudi lahko ima vrednost (ali je dobro ali vredno – različne izraze bom uporabljal, kot da označujejo v grobem isto idejo) ali pa je brez vrednosti. Lahko je tudi slabo zgolj z negativno vrednostjo (kot tudi, kajpada, slabo, če upoštevamo bilanco, to je dobro in slabo, vendar s prevlado slabega). Vrednost našega življenja določajo vrednosti naših dejavnosti, odnosov in izkustev, skratka, vrednosti njegove vsebine.[3] Vrednost nadaljevanja življenja je odvisna od vrednosti vsebine našega življenja, če bi ostali živi dlje. Alternativno je morda odvisna od tistega, kar je razumno pričakovati, da bo vsebina našega prihodnjega življenja. Vsebina (ali razumno anticipirana vsebina) našega prihodnjega življenja je lahko dobra ali slaba. Kakšna je, je kontingentna stvar. Iz nje ni mogoče izpeljati nič, kar bi zadevalo vrednost življenja v samem sebi in samem na sebi.

Celo podporniki te teze utegnejo biti prepričani, da je njena resnica zadeva razblinjenega teoretskega interesa. Kako je lahko razloček med tem, da je

---

* Prevedeno po Joseph Raz, *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, str. 77-123.

[1] Iz njegovega pisma Menoikeju.

[†] Tu sem nekoliko priredil Sovretov prevod taistega odlomka, ki se glasi takole: "... da smrt nima za nas nikakega pomena." Glej T. Lucretius Carus, *O naravi sveta*, v Ljubljani: Slovenska matica, 1959, str. 523. – op. prev.

[2] O stvareh, ki so dobre in imajo vrednost ali so vredne, bom govoril v medsebojno zamenljivem smislu. Grobo govoreč, nekaj je instrumentalno dobro, če je dobro zaradi vrednosti posledic, ki jih bo ali jih utegne imeti, ali zaradi posledic za dosego katerih ga utegnemo uporabiti. Denar in orodja so instrumentalna dobra na ta drug način. Jemanje zdravil zato, da bi ozdravili neko bolezen, je instrumentalno dobro v prvem smislu. Vsako dobro, ki ni instrumentalno dobro, je intrinzično dobro. To je precej širok način, kako dojemati intrinzična dobra. Za nekatera intrinzična dobra se izkaže, da so pogojna dobra. Pogojna dobra so tista, ki so dobra zato, ker je nekaj drugega dobro, ko je odnos med njima nujen odnos.

[3] Kot tudi način, kako naše življenje pride do te vsebine (ali je bila ta vsebina izbrana ali nuja itn.).

življenje dobro, in tem, da je prvi pogoj dobrega, pomenljiv v praksi (še posebej zato, ker četudi je intrinzično dobro, utegne vsebovati slaba izkustva, ki ga naredijo slabega v celoti gledano)? Prepričan sem, da je to zmotno. Mislim, da obstaja veliko nasprotovanje, da bi to tezo sprejeli in kaj malo upanja, da bo kmalu postala splošno stališče. Toda če bi se to zgodilo, bi to povzročilo realno razliko v splošnem dojemanju vprašanj življenja in smrti. Obstajajo kajpada tveganja, da bodo teza ali njene posledice zmotno razumljene in prinesle slabe rezultate. Če bi bila pravilno upoštevana, bi nas, kajpada, utegnila obvarovati pred številnimi popačenimi argumenti. Tu si ne bom prizadeval tega dokazati. Toda preden vstopimo v razpravo o tej tezi, naj prikažem eno ponazoritev njene praktične pomembnosti, ki je izpeljana iz primera siamskih dvojčic, znanih pod imenoma Jodie in Mary, v katerem se je angleško prizivno sodišče moralo odločiti, ali bo ukazalo (ali potrdilo) operacijo za njuno ločitev, ki bi ubila Mary, ali soglašalo z njunimi starši, ki sta zavračala dopuščanje operacije, kar pa bi pomenilo, da bi obe v nekaj mesecih umrli. Ko je sodnik Ward pretresal interes Mary, je v imenu sodišča rekel (kakor ga je navedel *The Guardian*):

"Določitev tega, v čem je Maryjina dobrobit, je bolj težavna. Sodnik je ugotovil – jaz pa se strinjam -, da je njeno stanje usmiljenja vredno in se ne bo nikoli izboljšalo ... Resnično težavno vprašanje leži zame v sodnikovi ugotovitvi, da preostalih nekaj mesecev njenega življenja, če ne bosta ločeni, 'ne bi zanjo preprosto imelo nikakršne vrednosti, bili bi celo boleči'. To ga je napeljalo k sklepu, da 'bi bilo podaljševanje Maryjinega življenja za teh nekaj mesecev zelo resno v njeno škodo'.

Ali bodo preostali meseci boleči ali ne, to ni pomembno vprašanje v tem primeru. Kar je res pomembno in javni interes, je ocena, da njeno življenje nima nikakršne vrednosti ... Svetost življenja je taka svetinja kot temeljno načelo prava in zahteva tako spoštovanje prava, da sem prisiljen sprejeti, da ima vsako življenje inherentno vrednost samo na sebi, kakorkoli resne že utegnejo biti okvare nekaterih telesnih funkcij. Zadovoljen sem, da ima Maryjino življenje – obupno, kakor že je – še vedno svojo neodpravljivo vrednost in dostojanstvo. Po moji sodbi je bil učeni sodnik v zmoti, ko je ugotovil, da njeno življenje nima nobene vrednosti. Zmotil se je tudi v ugotovitvi, da bi bilo podaljševanje Maryjinega življenja zelo resno v njeno škodo."[4]

Moja trditev ni, da je bil sodnik Ward v pravni zmoti. Toda če bi bila resnica zgoraj omenjene teze splošno priznana, potem ne bi bil prisiljen sprejeti zmotnega stališča, ki ga je sprejel, in najti težkega argumenta, da bi razveljavil njene rezultate (kajti operacijo, ki bi ubila Mary, je sodišče odobrilo, ki je, med drugim, ugotovilo, da "čeravno ima Mary pravico do življenja, ima malo pravice biti živa" in sodilo, da bi najboljšemu interesu "dvojčic", če jih vzamemo kot eno bitnost, bilo ugodeno tako, da bi žrtvovali Maryjin interes Jodiejinemu). Lahko bi

[4] Re A (Otroci), navedeno iz *The Guardian*, sobota, 23. september 2000.

se preprosto oprl na ugotovitve o njenem najboljšem interesu. Niti ta niti nobena druga ponazoritev ni odločilna glede praktične razlike, ki bi jo naredilo jasno dojetje te teze. V nadaljevanje tega poglavja bo vse, kar je pomembno, njena resnica, ne pa njena praktična relevanca.

Preučevanje teze se bo nadaljevalo, kakor sledi. Ta razdelek bo vključeval nekatere nadaljnje premisleke o naravi vprašanja, ki naj bi ga tu obravnavali, razlikujoč ga od drugih vprašanj, ki jih tu ne bomo vzeli v pretres. Drugi razdelek bo s preučevanjem treh zmotnih argumentov v prid tej tezi pregledal nekatere zapletenosti, ki jo obkrožajo, še posebej način, kako je vrednost vsebine našega življenja povezana z našo smrtnostjo in različne drže, ki bi jih lahko bilo razumno imeti do smrti. Tretji razdelek bo preučeval tezo neposredno. Četrti razdelek bo obravnaval, ali želja po tem, da bi ostali živi, oporeka tezi, medtem ko sklepni razdelek, šesti razdelek, naredi isto za strah pred smrtjo. Sklepa, da medtem ko strah pred smrtjo ni mogoče na splošno obsoditi kot nekaj iracionalnega, niti ne zavrača stališča, ki ga tu zagovarjamo. Pred tem, v petem razdelku, zagovarjam ključno domnevo mojega argumentiranja. Ta domneva bistveno predpostavlja, da lahko ločimo življenje od njegove vsebine, da lahko sodimo, da življenje ni intrinzično vredno, in trdimo, da je vrednost tega, da smo ali ostajamo živi, odvisna od vsebine tega življenja, ki naredi življenje dobro, slabo ali ravnodušno. Proti temu bi kdo lahko dokazoval, da ni nobenega načina, kako ločiti življenje od nekaterih (intrinzično vrednih) vidikov njegove vsebine. To stališče bom v obliki, ki mu jo je dal Tom Nagel, kritiziral v petem razdelku.

Vrednost življenja in osebno preživetje

Želel sem govoriti o vrednosti življenja. Ta topika je kajpada izmuzljiva. Na prvi pogled zajema (vsaj nekatere vidike) tako različnih zadev, kot so napačnost napada in uboja, absolutna prepoved mučenja, način, kako obravnavamo člane drugih vrst, razloge za ohranjanje zdaj obstajajočih vrst, skrb za zdravstveno varnost, odprava lakote in stradanja, zmotnost kakršnegakoli samomora, razloge za imetje otrok in razloge za to, da nimamo več in veliko drugega.

Celo če omejimo našo pozornost na vrednost *človekovega* življenja, je raznolikost zanimanj, ki so pogosto subsumirana pod to poglavje, osupljiva. Ni lahko uvideti, kako lahko ena vrednost ali ena deontična zahteva, razloži vse te vrednosti ali zahteve. Problem je v tem, da če predpostavljamo, da človekovo življenje ima vrednost, to je, vrednost, pripisano vsakemu človekovemu življenju, potem je težko razložiti razliko med, na primer, razlogi za imetje več otrok in razlogi proti ubijanju ljudi zgolj s sklicevanjem nanj. Možno je, da raznolikost razlogov, prisotnih v teh in drugih primerih, za katere se pogosto misli, da uprimerjajo vrednost življenja, ne utegne izvirati zgolj iz ene same vrednosti. Da bi razložili raznolikost zanimanj, se utegnemo sklicevati na cel niz različnih vrednosti. Če je tako, kaj je potem tisto, kar jih vse združuje kot manifestiranje vrednosti življenja?

Tem dvomom in problemom se bom izognil z osredinjenjem na eno skrb, namreč za skrb za osebno preživetje, za to, da bi ostali živi. Terminološko bom zamenjevalno uporabljal “vrednost preživetja”, “vrednost nadaljnje eksistence”, “vrednost ostajanja pri življenju” in “vrednost življenja”. Noben izraz ni popolnoma ustrezen. “Preživetje” namiguje na prisotnost groženj in bojev. Medtem ko so te grožnje dovolj znane, pa njihova prisotnost ni bistvena za vrednost, na katero se bom osredinil. Vse te izraze bom uporabil za nanašanje na vrednost – če kaj takega sploh obstaja – živega človeškega bitja, ki ostaja živo vsaj nekoliko dlje. Ko bom uporabil besedno zvezo “vrednost življenja”, ne bom mislil nič več kot to.

Ena prednost, če si vprašanje zastavimo na tak način, je, da nima nobenih implikacij glede na vrednost ustvarjanja novega življenja. Nekateri ljudje so prepričani o vrednosti življenja v širšem smislu. Prepričani so, da je vrednost v ustvarjanju ali povzročanju novega življenja. Več je, boljše je. Menim, da je trditev, da je preživetje vredno, manj protislovna. Zaradi tega se tudi osredinjam nanjo.

Druga prednost, če zadevo umestimo na tak način, je razloček, ki ga dopušča med vrednostjo preteklega življenja ljudi in vrednostjo njihovega preživetja. Meni se zdi možno biti prepričan, da je bilo moje dosedanje življenje nekako vredno, in vseeno biti prepričan, da moje nadaljnje življenje nima sploh nikakršne vrednosti. Podobno se zdi tudi možno trditi, da naše dosedanje življenje ni imelo nobene vrednosti, vendar da pa ravno to naredi še bolj pomembno, da bi morali še naprej živeti: pomanjkanje vrednosti v našem preteklem življenju naredi naše preživetje bolj vredno. Ali so taka stališča sploh kdajkoli resnična ali ne, se navzlic temu zdijo pomenljiva in včasih celo nekako sprejemljiva. Njihova možnost nas ne prisiljuje k sklepu, da je vrednost preteklega življenja ljudi vrstno različna od vrednosti njihovega preživetja, vendar pušča prostor za to možnost, ki jo želim pustiti odprto, vsaj na začetku.

Drug način, kako je vrednost osebnega preživetja ožja od vrednosti življenja, je, da ne zajema obravnave vrednosti življenja drugih živali niti vrednosti preživetja vrste. Mislim, da je razprava, ki sledi, pomembna za vse te primere, vendar pa ne avtomatsko razrešuje vprašanj, ki so jih zastavili. Teh se tu ne bom dotaknil.

Osebna in neosebna vrednost preživetja

Teza, da življenje nima brezpogojne intrinzične vrednosti za osebo, čigar življenje je, se zdi na prvi pogled konsistentna z domnevo, da utegne imeti neosebno vrednost. Tisto, kar ima (intrinzično) neosebno vrednost, je dobro *(simpliciter)*, čeravno ne nujno dobro za kogarkoli in gotovo ne nujno dobro za vsakogar. Če pa njihovo lastno življenje nima vrednosti za ljudi, potem obstaja očiten paradoks v zatrjevanju, da ima neosebno vrednost. Karkoli je dobro *simpliciter* in ni nekonsistentno s tistim, kar je dobro zame na drugih osnovah, je

na splošno – če se lahko z njim na pravi način spopadem – dobro zame. Če je torej moje življenje dobro *simpliciter*, potem se bo zdelo, da ni dobro zame zgolj v primeru, če oporeka tistemu, kar bi bilo sicer dobro zame. Medtem ko lahko mislimo o primerih, kjer bi bila smrt dobra za nas (na primer, če je kdo v zadnji fazi bolečega raka), to na splošno ne drži. Torej bi se zdelo, da če je moje življenje dobro *simpliciter*, potem je tudi dobro zame z izjemo posebnih primerov. Ali – po kontrapoziciji – ker ni dobro zame, ni dobro *simpliciter*. Ta dokaz kajpada domneva, da če je dobro *simpliciter*, potem je dobro, s katerim se lahko spopadem. Ali bi lahko bilo drugače? Bi lahko moje življenje predstavljalo vrednost za druge, s katero so lahko v odnosu na načine, ki meni niso dostopni? Če je tako, potem to utegne biti neosebno dobro, ne da bi bilo dobro zame. K tej možnosti se bom vrnil v naslednjem poglavju.

2 Osebna vrednost nenehnega preživetja

Dokaz iz odsotnosti koristnika

Da bi videli moč primera za našo tezo, najprej potrebujemo, da ga ločimo od nekaterih neuspešnih dokazov v njegov prid. Najbolj znan je morda dokaz, da če je preživetje dobro za tistega, ki preživi, potem je smrt zanj slaba.[5] Toda smrt ne more biti slaba za ljudi, preden umrejo, saj se še ni zgodila. In ne more biti zanje slaba, potem ko umrejo, saj nič več ne obstajajo, da bi trpeli to slabo. Ker po naši smrti ne trpimo izgube našega življenja, njegova izguba ne more biti slaba za nas in potemtakem preživetje ne more biti dobro za nas.

Dokaz je paradoksen v tem, da pride to tega, da trdi, kako izguba našega življenja ne more biti izguba, saj z izgubo našega življenja ni ničesar, kar bi lahko izgubili. To je seveda zmotno, saj se je izguba – če je to izguba – s tem, da smo izgubili življenje, že zgodila. Zmotno je reči, da ob izgubi našega življenja nas ni več tam, da bi trpeli to izgubo, to je, izgubo našega življenja. Odsotnost subjekta izgube po njegovi ali njeni smrti ni niti tu niti tam. Vprašanje je, ali bi naše preživetje – če ne bi umrli ali če bi živeli dlje – bilo dobro za nas. To se utegne zgoditi na različne načine. Na primer, možno je, da bi bilo naše življenje – če bi živeli več časa -, boljše in na splošno uspešnejše. Ali, utegnilo bi se zgoditi, da bi se naš značaj izboljšal in bi postali boljša oseba. Če je tako, potem bi bilo to, da ostanemo živi, za nas dobro. Odostnost subjekta po smrti ni niti tu niti tam.

Vrednost smrtnosti

Resnejši ugovor je, da je smrtnost bistvena za naše izkustvo. Naše izkustvo mnogih stvari, ki so dobre (in slabe), je omejeno z njihovo temporalnostjo in

[5] Tu kot tudi vseskozi sprejemam, da če je smrt (v nasprotju z umiranjem) slaba, je to zaradi tistega. kar oropa umirajočega. To stališče se včasih imenuje deprivacijsko stališče o slabosti smrti. Vendar pa, kot se bo izkazalo kasneje, ne sprejemam, da je preživetje vse, kar nam smrt lahko odreka. Smrt tudi zadeva pomen našega življenja preden umremo, v dobrem ali slabem. Lahko nam odreče priložnosti, medtem ko smo živi.

končnostjo, omejeno z dejstvom pomanjkanja, z dejstvom, da izbira vključuje odrekanje: raje imeti kariero, ljubimca, nogomet. Če bi to igro lahko vedno znova igral, zamenjeval partnerje ali kariere brez izgube itn., potem te stvari ne bi imele pomena, ki ga imajo. Moja poanta ni, da ne bi imele nobenega pomena, temveč zgolj to, da ne moremo dobiti več tistega, kar je dobro v *naših življenjih*, tako da živimo večno.

Podobno, vsak pomemben dvig dolžine življenja spremeni pomene. To postaja jasno v naši lastni življenjski dobi, ko se je v cvetočih deželah v zadnjem stoletju znatno zvišala dolžina življenja. Pomen upokojitve in dela se je spremenil. Obdobja nosečnosti oziroma poroda in faze življenja so se spremenile itn.

Ali je to pomembno? Vrednosti, ki jih lahko udejanimo v našem življenju, so verjetno povečini omejene z našo smrtnostjo. Navzlic temu, če bi bili nesmrtni, položajnih dobrin še vedno ne bi bilo na pretek: zgolj ena oseba je lahko moj prvi ljubimec, zgolj ena hiša moja prva hiša itn. Biti Johnov ljubimec preden Maryjin ima drugačen občutek, kot če bi se odnos zgodil v obratnem vrstnem redu. Podobno, biti pastir, ki je bil pravnik, ni enako kot biti pravnik, ki je bil pastir. Položaj dobrin bo tem situacijam podelil posebne pomene. To dobra delajo danes in bi delala tako, četudi na drugačen način, če bi bili ljudje nesmrtni. Pomanjkanje in pomembnost izbire ne bi izginili z nesmrtnostjo. Dejstvo, da povečana dolžina življenja spreminja pomene razpoložljivih opcij, vendar ne povsem odpravlja pomenov, ponazarja to poanto.

Dokazi, ki temeljijo na pozitivni vrednosti smrtnosti, imajo potemtakem eno odločilno hibo. Dokazujejo, da nekatere, morda celo mnoge, vredne opcije, ki so jih človeška bitja zmožna udejaniti, predpostavljajo nekakšne kvalitete našega izkustva ali naše zmožnosti, da imamo izkustva, ki spet predpostavljajo našo smrtnost ali dolžino življenja, ki jo v grobem imamo. Korenite spremembe v dolžini življenja bodo torej povzročile, da te opcije ne bodo na voljo ljudem. Vendar iz tega ne sledi in dokazi tega ne dokažejo, da bo taisto dejstvo pomanjkanja, ki daje izbiri in angažmaju njuno grenkobo, izginilo z radikalnim zvišanjem dolžine življenja.

Ti dokazi pa so še vedno poučni, kolikor popravljajo neko splošno napako. Nekateri ljudje mislijo, da jim bo povečana dolžina življenja dala več priložnosti za uživanje vrednih opcij, ki jih poznajo. To se lahko zgodi, če doživijo neznatno zvišanje dolžine življenja. Če je to tisto, kar si želijo, jih bo nesmrtnost razočarala. Nesmrtnost ali zelo znatna razširitev dolžine njihovega življenja – katerokoli korist že utegne prinesti – ne bosta prinesla koristi, ki jih poznamo danes. Prej bosta odstranila vredne opcije, ki jih imamo danes, in privedla do drugih, nam neznanih opcij. Tisti, ki so iskali več in več in boljše od istega, bodo razočarani.[6]

[6] To je seveda odvisno od tega, kako prodorna je odvisnost dobrin, na voljo ljudem v njihovem življenju, od približnega sedanjega trajanja življenja ljudi. Domnevam, da je zelo obsežna. Vendar pa je odprto vprašanje.

Čas je, da izrečemo tri svarila glede obsega predhodnega dokaza, svarila, ki se ravno tako nanašajo tudi na tisto, kar sledi. Prvič, dokaz domneva, da dolgo življenje ali nesmrtnost dosežejo vsi. Prepričan sem, da se situacije, v katerih je zgolj ena oseba nesmrtna ali uživa dolžino življenja v veliko večji meri kot vsi drugi, razlikujejo le v stopnji. Morda so druge porazdelitve (pol in pol, tretjina in dve tretjini itn.) bolj zanimive, vendar njihova obravnava ne bo prizadela zgornjega temeljnega dokaza. Drugič, predpostavljam splošno skupno vednost o temeljnih dejstvih dolžine življenja ljudi. Res, mogoče je trditi, da je zgornji dokaz o posledicah prepričanja o nesmrtnosti ali dolžini življenja, ne pa o posledicah teh dejstev samih. Tretjič, ne menim se za vprašanja o možnosti samomora in učinkih, ki bi jih ta možnost – če naj bi obstajala – imela na pomen opcij v našem življenju. Medtem ko so te opazke resnične, pa ne spodkopavajo moči argumenta. Na primer, brez večjih prizadevanj, da bi za vselej ohranili množično prevaro v doslej še nedoseženem človeškem obsegu, bi dejstva nesmrtnosti kmalu postala splošna vednost. Poleg tega bi morale zelo obsežne nezaželene posledice take nevednosti in prevare izključiti vsakršen poskus, da bi jima sledili.

Ob vsem, kar smo rekli, moramo priznati, da zgornji premisleki dejansko ne vplivajo na intrinzično vrednost večnega življenja. Govorijo o vsebini takega življenja, ne o življenju samem. Ali ne pomenijo, da je življenje vredno, četudi se njena vsebina menja? Prav nič v zgornjih poantah v ničemer ne osvetljuje tega vprašanja. Še vedno lahko ohranimo tezo, da življenje nima nobene intrinzične vrednosti, da vrednost ni v življenju samem na sebi, temveč zgolj v njegovi vsebini. Življenje je, lahko trdimo, zgolj predpogoj teh vsebin.

Lukrečev argument

Drug zelo znan, vendar naposled neuspešen argument za tezo, izvira iz Lukreca. Lukrec dokazuje, da smrt ne more biti nekaj slabega za umrlega in se pri tem, med drugim, opira na dokaz iz asimetrije. Če je njihova smrt za ljudi slaba, to ne more biti zaradi slabosti neeksistence v času, ko bi lahko bili živi (kakor se zdi, da zahteva deprivacijski argument). Če bi bila smrt slaba na tak način, dokazuje Lukrec, bi bila taka zaradi tega, ker je naša neeksistenca nekaj slabega. Če pa je naša posmrtna neeksistenca slaba, ali ne smemo potem kajpada dopustiti, da je taka tudi naša neeksistenca pred rojstvom? Če smo upravičeni misliti, da je smrt v določenem času slabša od kasnejše smrti, potem bi morali biti tudi prepričani, da je rojstvo v določenem času slabše od zgodnejšega rojstva. Vendar pa ne mislimo, da je dejstvo, da smo bili rojeni takrat, ko smo bili rojeni, ne pa prej, za nas nekaj slabega. Torej, ne bi smeli niti misliti, da je smrt takrat, ko umremo, ne pa kasneje, za nas nekaj slabega.

Argument je prepričal le malo ljudi, da so popravili svoja stališča o neeksistenci[7]

[7] Glej, na primer, F. Feldman, "Some Puzzles about the Evils of Death", *The Philosophical Review*, 100 (1991), 205 in 223.

pred rojstvom, mnogi drugi avtorji pa so si prizadevali izogniti se njegovemu sklepu tako, da so zanikali asimetrijo med neeksistenco pred rojstvom in neeksistenco po smrti.[8] Predlagam bom, da oba odgovora zgrešita poanto. Ni jim uspelo opaziti, da Lukrečev argument vsebuje dve različni naravnanosti, eno do dolžine življenja (preference, ki zadevajo dolžino življenja), drugo do časa, v katerem bo življenje potekalo (preference, ki zadevajo lokacijo v času). Ko enkrat odnos med njima ustrezno razumemo, argument izgine, vendar pa si pridobimo boljše in bolj niansirano razumevanja možnih razumnih naravnanosti do smrti.

Nekateri ljudje mislijo, da bodo boljše ali da bo njihovo življenje boljše, če bodo živeli dlje, kot naj bi živeli. Isti ljudje si lahko tudi zamislijo, da živijo v drugem času, kot dejansko živijo. Lahko so celo tudi prepričani, da bi bili v takem primeru boljše ali da bi bilo njihovo življenje boljše. Utegnejo misliti, da bi bili boljše, če bi živeli v nekem preteklem obdobju, ki ga imajo za idealnega ali posebej primernega za, na primer, njihov temperament. Ali pa si utegnejo želeti, da bi bili rojeni v kasnejši dobi, ko bi bilo na voljo zdravilo za kako nezmožnost, ki so jo trpeli, ali ko bi bili – kot si mislijo – nekateri talenti, ki so jih imeli, bolj cenjeni.

Prepričanja druge vrste (zaželenost časovne umestitve) so očitno drugačna in neodvisna od prepričanj prve vrste (zaželenosti dolgega življenja). Prepričanje o zaželenosti uživanja drugačne umeščenosti v času imamo lahko, ne da bi bili prepričani o vrednosti večje dolžine življenja. Podobno, lahko smo prepričani o vrednosti večje dolžine življenja, ne da bi zagovarjali stališče o vrednosti drugačnih umestitev v času.

Res je, da naša dolžina življenja zadeva našo umestitev v času. Morali bi živeti vsaj 130 let, da bi bili priča požiga Moskve in obleganja Leningrada. Dalje, na stališča mnogih ljudi o zaželenosti njihove lastne dolžine življenja vplivajo posledice, ki bi jih ta dolžina imela za njihovo umestitev v času: nekateri ljudje si želijo živeti pet let več, da bi videli svoje vnuke, za katere upajo, da se bodo do takrat rodili, drugi si želijo umreti takoj, da bi se izognili temu, da bi bili živi ob smrti svojih otrok ali da bi se izognili temu, da bi bili priča kakemu strašnemu dogodku. Kakorkoli močno naj že ta stališča o zaželenosti drugačne umeščenosti v času zadevajo naša stališča o zaželenosti naše dolžine življenja, pa sta obe vrsti stališč logično neodvisni. Ne potrebujemo nobenega stališča o sorazmernih vrednostih različnih umestitev v času, da bi bili prepričani, kakšno vrednost ima

[8] Eden od vplivnih argumentov v tej smeri je argument T. Nagela, ki je dokazoval (v članku "Death" v njegovi knjigi *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979), da za ljudi – če zanemarimo nekatere manjše spremembe v času rojstva – ni mogoče, da bi se rodili prej, kot so se (saj je njihova identiteta določena z njihovo DNA, ki je določena ob spočetju), medtem ko bi lahko umrli veliko kasneje, kot umrejo. Nagel ni bil nikoli prepričan, da ta asimetrija pojasnjuje naše različne naravnanosti do neeksistence pred rojstvom in neeksistence po smrti in je svoje stališče nekoliko spremenil v knjigi *The View From Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986). Njegovo trditev o nemožnosti zgodnejšega rojstva je znova oživil v nekoliko drugačni obliki F. Kaufman, čigar argument ni odvisen od gole identitete, temveč od nekakšnega pojmovanja "debele" identitete osebe, v katero se razvijemo med svojim življenjem (glej "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence", *American Philosophical Quarterly*, 36 (1999), 1 na 10. strani in naprej).

za nas naša dolžina življenja.

Ljudje, ki štejejo smrt za zlo samo na sebi (in ne zaradi nekaterih kontingentnih posledic, ki jih utegne imeti zanje ali za druge), utegnejo biti zmedeni na različne načine. Če obstaja nezmedeno, resnično stališče, ki ga je mogoče naravno izraziti, rekoč, da je smrt zlo sama na sebi, potem je verjetno, da je to stališče, da je daljše življenje samo na sebi in samo v sebi boljše kot krajše. To je stališče, da je dolžina življenja intrinzično vredna, četudi utegnejo nad njegovimi koristi v nekaterih okoliščinah prevladati zlo ali nesrečne vsebine našega življenja. Če je to tisto, kar ljudje mislijo, ko rečejo, da je smrt za nas nekaj slabega, potem kajpada ni nobene asimetrije med eksistenco pred rojstvom in eksistenco po smrti, kakor implicirajo njihova stališča. Obžalujejo dejstvo, da bodo umrli pri dvajsetih ali štiridesetih ali osemdesetih ali kadarkoli, ne pa da imajo še za živeti deset ali dvajset ali trideset let več.

Po tej interpretaciji je Lukrec v zmoti, ko misli, da je preferenca ljudi za dolžino življenja neupravičena zato, ker kaže neko neupravičeno posmrtno/predrojstno asimetrijo. Ne kaže nobene take asimetrije, saj ne vključuje nobene preference umestitve, temveč zgolj preferenco, ki zadeva dolžino življenja. Tako asimetrijo lahko kaže zgolj preferenca umestitve, nobena taka preferenca pa ni nujno vključena v preferenco za dolžino življenja.

Mogoče je to napačno branje Lukrečevega argumenta. Mogoče ga je razumeti kot trditev, da imajo ljudje dve splošni preferenci. Ljudje (a) imajo raje večjo dolžino življenja in (b) imajo raje dodatna leta, ki jim jih bo prineslo daljše življenje po času, ko bi sicer umrli, raje kot pred časom, v katerem so se dejansko rodili. Ta druga preferenca kaže asimetrijo. Toda Lukrečev argument se nadaljuje: ker je prva preferenca sama na sebi ravnodušna glede na to, kje umestiti dodatno življenje, to je, ali pred rojstvo ali po smrti, iz nje sledi, da je druga, umestitvena, preferenca ljudi neupravičena. Ker je asimetrična preferenca umestitve (dejansko) univerzalna in razumna, sledi, da je preferenca za dolžino življenja neupravičena.

Ta argument pa je seveda očitno neveljaven. Njegov sklep bi sledil le, če bi mu dodali nadaljnje premise. Na primer, tisti, ki imajo preferenco glede dolžine življenja, utegnejo biti v zadregi, če so tudi prepričani, da ima ta preferenca za posledico asimetrično preferenco umestitve, ali če mislijo, da bi bilo brez asimetrične preference umestitve iracionalno imeti preferenco glede dolžine življenja, ki jo imajo. Ali, asimetrična preferenca umestitve utegne biti iracionalna sama na sebi, vendar brez nje ljudje ne bi imeli preference za daljše življenje. Obstajajo pa tudi drugi načini, kako ponuditi druge domneve o odnosu med dvema vrstama preferenc, ki utegnejo spraviti v zadrego tiste, ki imajo obe.

Ne zavedam se nobene resnične premise, ki ima ta učinek. Za vsako osebo, ki izraža preferenco za to, da bi imela daljšo življenje, je naravno, da to preferenco enači s preferenco, da bi ostala živa dlje, to je, da nekaj časa še ne bi umrla v

času, ki prihaja. To je preprosto posledica dejstva, da ni mogoče spremeniti preteklosti (s spremembo našega datuma rojstva), in taka je tudi vsakršna misel o umestitvi dodatnega življenja, o katerem smo prepričani, da bi bilo za nas dobro, v katerokoli drugo časovno lokacijo kot tisto, ki je v stiku z našim sedanjim življenjem in se nadaljuje v bodočnost. Asimetrija, ki jo je Lukrec odkril, ni v tistem, kar je zaželeno (življenje po smrti raje kot življenje pred rojstvom), temveč v onem, o čemer smo prepričani, da je bolj možno ali manj nemogoč način (kontinuirano življenje raje kot vnazaj datirano življenje) doseganja tistega, kar je zaželeno (daljše življenje). Ta objekt želje sam na sebi ne kaže nobene asimetrije, niti nimajo ljudje asimetrične preference lokacije.[9] Imajo zgolj prepričanje o asimetriji med močjo do spremembe preteklosti in močjo do spremembe bodočnosti.

Gotovo sem nekaj izpustil. Predpostavimo, da zli duh uide iz steklenice in mi, v odgovor na mojo željo, ponudi dodatnih deset let. Velikodušno mi prepusti, da jaz izberem med spreminjanjem moje preteklosti tako, da bom umrl ravno zdaj, toda star osemdeset, ne pa sedemdeset let, tako da sem živel deset let dlje, ali spreminjanjem bodočnosti tako, da bom še vedno umrl pri osemdesetih, vendar pa bom živel še deset let dlje. Ali ni jasno, da bom izbral drugo in da je to tista simetrija, na katero se opira Lukrec?

Morebiti sploh ni jasno, katero opcijo utegnejo ljudje izbrati. Nekateri lahko imajo posebne želje, nanašajoče se na preteklost. Vdan komunist si utegne želeti, da bi se rodil deset let prej, tako da bi lahko srečal Lenina. Lahko izbere, da ima dodatnih deset let v preteklosti. Tako utegne storiti tudi oseba, ki ima razlog za mišljenje, da pred njo v bodočnosti ni veliko lepega. Po drugi strani pa nekatere ljudi vodi želja, da bi spoznali svet na splošno in človeško zgodovino posebej. Izbrali bodo razširitev svojega življenja v bodočnost na temelju tega, da ne bodo – medtem ko lahko imajo vednost o preteklosti iz druge roke – vedeli, kaj je v bodočnosti, razen če niso takrat živi.[10] Ta kontingentna asimetrija preteklost/prihodnost ni tiste vrste, na katero se opira Lukrec. Vendar lahko kajpada nevtraliziramo take dejavnike z domnevo, da nam zli duh zagotavlja, da bo kvaliteta našega življenja glede na naše želje, kakršne so zdaj ali kakor se nam zdi, da se bodo spremenile v prihodnosti, enaka, katerokoli opcijo že izberemo. Ob taki nevtralizaciji se zdi sprejemljivo misliti, da bodo ljudje raje raztegnili svoja življenja v prihodnost kot v preteklost.[11]

[9] Razen v trivialnem smislu, da si želijo, da bi bila njihova preferenca do daljšega življenja udejanjena na edini način, kot je lahko udejanjena, to je z raztegnitvijo njihovega življenja v bodočnost.

[10] Hvaležen sem Kenu Ehrenbergu, da me je opozoril na to možnost.

[11] Tom Nagel predlaga način razmišljanja o tej možnosti brez priklicevanja magične sile, da bi spremenili preteklost. Predpostavimo, da nam zli duh pove: "Lahko je res, da ste se dejansko rodili deset let pred časom, za katerega mislite, da ste rodili. Lahko vam povem, če je to tako in celo obnovim vaš spomin na vse tisto, kar se vam je zgodilo v tistih letih (vse do običajne ravni, v kateri se spomnite vašega preteklega življenja). Ali si želite, da to storim? Lahko vam ni dosti mar za to, ali to stori ali ne. Če vam ponudi izbiro med razkritjem resnice o preteklosti in možnostjo, da vašemu življenju doda deset v prihodnosti (in vam vnaprej pove, da so nenavadnosti enake), je za nas veliko manj verjetno, da bomo izbrali vednost o preteklosti. Moramo priznati, da te protidejstvene sodbe ne morejo biti gotove. To ni – tako sem prepričan – pomanjkljivost v rabi ali v tej rabi protidejstvenikov. Naša negotovost glede njih zrcali našo negotovost o naših držah do različnih vidikov

Seveda ne mislim, da je to asimetrija, ki jo zahteva Lukrečev argument. Asimetrija odseva preferenco lokacije. Da bi vplivala na vrednost življenja, jo mora argument povezati s preferenco do dolžine življenja. To pa mu spodleti narediti. Naj razložim to poanto korak za korakom. Razločujmo dve vrsti preferenc do lokacije, ki ustrezata dvema vrstama časovnih nizov, relacijskemu nizu, ki je določen z relacijami dogodkov "pred/po/hkrati", in indeksikalnemu nizu, ki je določen z relacijami "sedaj/kasneje kot sedaj (v prihodnosti)/pred sedaj (v preteklosti)". Preference do lokacije, ki sem jih doslej omenil, so relacijske preference, preference živeti v času nekaterih drugih dogodkov ali pred njimi itn. Trditev, da sem narobe razumel Lukrečev argument, meni, da ta predpostavlja, da si vsi delimo eno indeksikalno preferenco do lokacije, medtem ko dejansko nimamo kake druge. Vsi raje živimo karseda dolgo v prihodnost, medtem ko nimamo radi, da bi bili zdaj starejši, to je, da bi bili rojeni v preteklosti prej, kot smo bili.

Ali je Lukrečev argument v boljšem stanju, ko enkrat priznamo, da vključuje premik od indeksikalne preference do lokacije do preference do dolžine življenja ali narobe? Jasno, da ne. Lahko dopustimo, da (1) ljudje ne verjamejo zgolj v nemožnost spreminjanja preteklosti, temveč da imajo tudi indeksikalno preferenco do lokacije, da bo več življenja pred njimi, kot ga dejansko imajo, in da to (2) kaže asimetrijo v njihovih naravnanostih, saj nimajo analogne indeksikalne preference do lokacije, da bi imeli več življenja pred rojstvom, kot ga dejansko imajo. Da bi bil uspešen, mora Lukrečev argument ugotoviti, da se je nerazumno oklepati te indeksikalne preference do lokacije poleg preference do dolžine življenja. Mogoče je pokazati, da indeksikalna preferenca do lokacije nima za posledico preferenco do dolžine življenja. To je naredila zgodba o zlem duhu. Seveda pa ni nobenega načina, da bi od tega sklepa prešli k trditvi o nezdružljivosti zatrjevanja obeh preferenc, niti k nezdružljivosti razlogov za obe preferenci. Lahko si želimo dolgo življenje, ne da bi verjeli v vrednost življenja, in imamo indeksikalno preferenco do lokacije zaradi cele množice drugih neodvisnih razlogov.

Oglejte si možne razloge za indeksikalno preferenco do lokacije. Prvič, ti razlogi bodo neodvisni od vrednosti dolžine življenja. Če je večja dolžina življenja dobra zato, ker je daljše življenje boljše kot krajše, potem je očitno, da to ne implicira ničesar glede lokacije. Spomnite se opcije v primeru zlega duha: ali katerakoli od njiju govori o boljšem življenju? Da bi se to zgodilo, bi se moralo pripetiti, da bi bilo – ob sicer nespremenjenem stanju stvari – moje življenje boljše, če bi umrl pri osemdesetih leta 2010, raje kot da bi umrl pri osemdesetih leta 2000. To pa je nesmiseln sklep. Moja dolžina življenja je enaka v obeh primerih in tudi druge

naše eksistence. Na primer, en dejavnik, ki ga ne nevtralizira niti Nagelova različica, je preferenca, ki jo ljudje utegnejo imeti za to, da so takšni, kakršni so. Sprememba njihovega preteklega življenja in celo obnovljeni spomin na njihovo preteklost grozita, da bosta prinesla s sabo spremembo njihovemu življenju, ki lahko spremeni njihovo lastno razumevanje tega, kakšni so. Nekaterim utegne biti to všeč, drugim se to zdi zelo odvračajoče. Ta dejavnik sam na sebi lahko razloži nekatere od naših preferenc za lokacijo neodvisno od kakršnekoli preference za daljše življenje in tudi ta pojasnitev prej spodbija, kot pa krepi Lukrečev argument.

stvari so sicer nespremenjene. Prav nič v dejstvih tega hipotetičnega primera ni takega, kar bi lahko storilo, da je moje življenje med leti 1920 in 2000 boljše od mojega življenja med leti 1930 in 2010. Predpostavimo, da sem že mrtev in smo zdaj v letu 2050 in znova pripovedujemo pretekla junaštva dolgo izgubljenega zlega duha. Ne bi sodili, da bi nam kaka od alternativ služila bolje. (Če je to težko sprejeti, je to zaradi težave osmislitve spreminjanja preteklosti. Nagnjeni smo misliti, da je to zgolj varljivo, podobno ponareditvi potrdila o mojem rojstvu, ne da bi spremenili kaj drugega. Če je tako, potem je ta opcija očitno slabša, vendar pa to ni tisto, kar ponuja zli duh.)

Kakšni torej utegnejo biti razlogi za asimetrično preferenco do lokacije? En razlog je bil omenjen zgoraj, to je, spreminjanje preteklosti bo spremenilo tisto, kar imamo radi zdaj, spremenilo naša izkustva in značaj. Nekaterim je to lahko všeč, drugi se ob sami misli zgrozijo. Drug razlog je, da si ne želimo, da bi se s smrtjo soočili prav zdaj[12] ali v bližnji prihodnosti in to ni odvisno od kakršnekoli preference do daljšega življenja. Kako bi lahko bila preferenca do tega, da se ne soočimo s smrtjo v bližnji prihodnosti, kaj drugega kot preferenca do podaljšanja našega življenja v prihodnost? Obe kajpada sovpadata – zaradi tega običajno nimamo nobenega razloga za to, da bi ju razločevali, toda če so nam dopuščeni zli duhovi, potem lahko imamo svojega zlega duha, ki menjuje določen čas v naši preteklosti za to, da ne bi zdaj umrli. Predpostavimo, da zli duh ponuja ljudem, ki so zdaj stari osemdeset let in vedo, da bodo umrli v naslednjih par mesecih, naslednjo kupčijo: lahko bodisi umrejo, kot se pričakuje, ali pa bo zli duh spremenil preteklost in jim odvzel deset let njihovega življenja, z izgubo vsega, kar so izkusili v teh letih, in naredil, da so zdaj stari zgolj sedemdeset let. V zameno bodo imeli pet let življenja več, preden umrejo. Če bodo nekateri ljudje, tako kot domnevam, sprejeli opcijo, da umrejo mlajši, vendar še ne zdaj, iz tega sledi, da nekateri ljudje cenijo, da ne umrejo kmalu – celo na račun svojega daljšega življenja. Primer vsekakor kaže, da sta ti dve preferenci različni in da zgolj preferenca do tega, da ne bi umrli kmalu, ne pa preferenca do daljšega življenja, kaže nagnjenost do prihodnosti.

Kot bi pričakovali, si ne vsakdo želi, da ne bi umrl kmalu. Nekateri ljudje ne morejo čakati, da ne bi umrli. To nas samo na sebi utegne opozoriti na dejstvo, ki se razlikuje od kakšnegakoli prepričanja o zaželenosti daljšega življenja.[13] Ločenost želje, da ne bi umrli kmalu, je ob premisleku le stežka presenetljiva. Glede na to, da je ni mogoče zadovoljiti, ne da bi zadovoljili željo po daljšem življenju, ne moremo pričakovati, da se bodo običajni ljudje osredinili na razlike

[12] Ta preferenca je nekako podobna spekulaciji Francesa Kamma, da smrt utegne biti slaba zato, ker pomeni, da "je za nas vse končano" (*Morality, Mortality*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 1. zv., *Death and Whom to Save from It*, str. 19). Vidik, na katerega jaz kažem, ni "vse je končano", temveč pomanjkanje pomena v koščku življenja, ki je še z nami. To ne predpostavlja, da je želja, da življenje ne bi bilo končano, nespodbitna.

[13] Želja je želja, ki upošteva vse stvari. Dvomljivo je, ali je smiselno razmišljati o "sicer-enakem-stanju-drugih-stvari" želji s to vsebino. Premisleki o tej poanti terjajo zasledovanje fenomenologije takih želja bolj podrobno, kot bi bilo tu upravičeno.

med njima in med razlogi zanju. Seveda vemo, da zavest o bližini smrti zadeva držo ljudi do njihovega preostalega življenja. Odzivi se zelo razlikujejo, od padca v obup do hiperaktivnosti, od tega, da ljudje opustijo vse postranske skrbi, da bi končali knjigo itn., da opustijo vse "življenje presegajoče" predmete, da bi se osredinili na intenziviranje užitkov vsakega trenutka, ko so živi. Kakršenkoli je že odziv in kakršnikoli že utegnejo biti racionalni odzivi, pa je očitno, da imajo naše dejavnosti v prihodnost usmerjen vidik. Tisto, kar delamo zdaj, delamo v luči mnogih ozadnjih prepričanj (da se bo svet odvijal po normalni poti itn.) in med njimi so prepričanja o naši lastni prihodnosti. Ko se ta prepričanja razblinijo, se smisel našega lastnega življenja, našega lastnega nadzora nad tem, kar delamo in zakaj delamo, naš smisel bistva naše sedanje dejavnosti omaja. Če si odmislimo posebne okoliščine, to ni in ne more biti zaželena situacija. Je zelo vero majajoča in grozeča situacija. Nič čudnega, da ji ne izrekamo dobrodošlice. Naša želja, da ne bi umrli kmalu, je vidik naše naravnosti do življenja, ki ga imamo, ne pa naše naravnanosti do življenja, ki nam ga smrt oropa.

Vsakemu, ki deli asimetrično preferenco do lokacije, se pravkar dani razlog ne zdi zadovoljiv. Mnogi utegnejo čutiti, da so njihovi razlogi zelo drugačni, tudi tedaj, ko niso gotovi, kakšni so ti razlogi. Moja edina poanta je bila, da bi z enim primerom vzpostavil združljivost asimetrične preference do lokacije in vsaj nekaterih razlogov zanjo s preferenco do daljšega življenja in s vsaj nekaterimi razlogi zanjo. Ni bil moj cilj, da bi razložil vse razloge, za katere ljudje mislijo, da jih imajo zanjo, od katerih utegnejo biti mnogi nekoherentni in zmedeni. Ni nam jih potrebno raziskovati, da bi zavrnili Lukrečev argument proti vrednosti kontinuiranega življenja.

3 Osebna vrednost podaljšanja življenja

Temeljni argument

Ali obstajajo zdravi razlogi, ki podpirajo tezo, da za tistega, čigar življenje je, življenje nima intrinzične vrednosti. Ali je za vsako osebo dobro, da živi še naprej? Da bi to tezo ovrednotili, jo je koristno primerjati z zmerno alternativo. Ne lotimo se torej vprašanja, ali je večno življenje neko (intrinzično) dobro za tistega, ki ga ima v lasti, temveč vprašanja, ali je za vsako osebo (intrinzično) dobro, da ostane živa nekoliko dlje.

Tukaj je relevanten primer ljudi, katerih edini preostali obet je nenehna resna in onesposabljajoča bolečina ali zgolj vegetirajoče življenje. V takih primerih to, da ostanejo še naprej živi, četudi le za kratek čas, ni v splošno dobro takih ljudi. Toda ali je kajpada sprejemljivo trditi, da je celo v takem primeru zanje dobro še naprej živeti, čeravno to dobro prevladata bolečina in trpljenje? Osebno se mi zdi ta misel nedoumljiva. Ali je mogoče nedoumljivost izraziti kot argument? Morda takole: če obstaja intrinzično dobro v nadaljevanju življenja kot takega, potem

mora biti mogoče pojasniti to dobro. Vse razlage dobrote življenja se ukvarjajo z dobroto nekega vidika tega življenja, to je z vrednostjo vsebine tega življenja, s tem, kar se v njem dogaja. Seveda ni nobene dobre vsebine, ki čaka na smrt bolno osebo, ki trpi veliko bolečino.[14] Torej v njem ne more biti nikakršne vrednosti.

Če je to dober argument, dokazuje našo tezo. Problem je v tem, da predpostavlja tisto, kar si prizadeva dokazati. Predpostavlja, da je dobrota življenja v njegovi vsebini, ne pa v samem življenju. V kolikor poanto postavimo na tak način, utegne biti to zavajajoče. Ne domneva, da obstaja ali lahko obstaja življenje brez vsebine, temveč predpostavlja zgolj to, da je življenje samo – če je vredno – vredno (četudi nima nujno najpomembnejše ali splošne vrednosti) ne glede na to, kakšna je njegova vsebina. Argument sestoji iz izjave, da zato, ker je vsebina življenja lahko dobra ali slaba, nekateri ljudje ne utegnejo imeti nič dobrega v preostalem življenju in zato njihovo nadaljnje življenje ne bo imelo sploh nobene vrednosti. Ali ta argument lahko premaga nekoga, ki zanika premiso in trdi, da je v vsakem življenju neka vrednost ne glede na njegovo vsebino? Trdil sem, da bi – če je življenje samo na sebi vredno – obstajala pojasnitev njegove vrednosti. Toda celo to nekateri zanikajo.

Verjetno obstaja življenje, ki je ločeno od vse vsebine, vsaj če vsebina predpostavlja izkustveno vsebino. Morebiti je brez vsebine tisto, kar imenujemo "vegetativno življenje". Ne vem, ali je v življenju ljudi, ki so v nepovratni komi, kaka izkustvena vsebina. Vendar pa si zamislimo take okoliščine, v katerih je oseba živa, vendar pa nima in ne bo nikoli imela kakršnihkoli izkustev. Ali je tako življenje samo na sebi vredno za to osebo? Nekateri ljudje utegnejo reči, da je vredno, ker je narobe končati tako življenje. Ta odgovor seveda nedvomno predpostavlja več, kot je mogoče sprejeti na tej stopnji našega argumenta. Predpostavlja, da je zgolj vrednost življenja tista, ki naredi, da je njegovo končanje napaka. Poleg tega tudi domneva, da je naše prepričanje – če ga imamo da je končanje življenja takih ljudi zmotno, bolj gotovo od našega stališča o vrednosti njihove nadaljnje eksistence.

Primer življenja brez nadaljnjih izkustev kajpada ne more v celoti ovreči trditve, da je preživetje intrinzično dobro. Tisti, ki so prepričani, da je, lahko preprosto rečejo, da niso nikoli mislili vključiti življenja brez izkustva. Mislili so zgolj življenje z izkustvom, karkoli so že ta izkustva, celo če so vsa zgolj slaba. Ali je njihovo stališče sprejemljivo?

Treba je priznati, da je to stališče v večjem skladu s splošnim mnenjem, ki ugotavlja, da je tezo, da osebno preživetje nima nobene vrednosti za preživetega, težko sprejeti. Predlaganemu nadomestilu, da je življenje predpogoj za karkoli

[14] To je domneva primera. Včasih ljudje v smrtnih fazah bolečega raka seveda še naprej pišejo knjigo med kratkimi obdobji olajšanja bolečine ali pa nudijo podporo svojim prijateljem itn. Primer je poenostavljen, da bi življenje naredil popolnoma temno.

bodisi dobrega bodisi slabega, ki se nekomu dogaja, spodleti – čeravno je očitno resnično -, da bi ustrezalo splošnemu prepričanju o vrednosti življenja. Ker preživetje ni vse, kar je pomembno, utegne priti v konflikt z drugimi vrednostmi. Preživetje in to, da smo osvobojeni bolečine, ali imetje pomenljivih izkustev ali priložnosti za pomenljive dejavnosti, utegnejo biti nezdružljive. Ko so, se utegne zgoditi, da je na tehtnici smrt najboljša za prizadetega posameznika, ne pa nadaljnje življenje. To pa je konsistentno s tem, da je preživetje samo v sebi vredno, da je dobro za preživetega.

Primer življenja z mučno in paralizirajočo bolečino je bil mišljen za to, da bi to zavrnil, da bi pokazal, da včasih preživetje nima sploh nikakršne vrednosti za preživetega, da ni v nobenem pogledu, v nobeni stopnji zanj dobro, da ostane živ. V takih okoliščinah prizadeta oseba pri izgubi svojega življenja ne utrpi sploh nobene izgube/škode.

Če je to dober argument proti trditvi, da je življenje z izkustvom intrinzično vredno ne glede na vsebino izkustva, potem se mu ni treba opirati na primere, kjer so edina preostala izkustva izkustva mučne bolečine. Predpostavka, da bodo osebi pripadla zgolj izkustva negativne vrednosti, bi pokazala, da njeno nadaljnje življenje sploh nima nobene vrednosti. Mislim, da bi tudi za nekatere alternativne scenarije ugotovili, da so ravno tako prepričljivi kot primeri mučne bolečine. Na primer, če bodo edina izkustva, ki jih bodo imele prizadete osebe, izkustva skrajnega ponižanja, bodo mnogi nagnjeni dopustiti, da so njihova življenja brez kakršnekoli intrinzične vrednosti. Če pa seveda domnevamo, da so njihova izkustva vsa negativna, vendar ne mučna, da so, na primer, izkustva zgolj bolečine, vendar zmerne bolečine, potem primeri izgubijo nekaj svoje neposredne privlačnosti. Obstajajo razne pojasnitve te očitne nekonsistence.[15] }Na primer, ljudje utegnejo ugotoviti, da si je težko zamisliti, da lahko vemo, da tisti, ki trpijo zgolj zmerno bolečino, ne bodo nikoli imeli nobenega pozitivnega izkustva, medtem ko so nam vsem znani primeri ali zgodbe o mučnih smrtnih bolečinah in si lahko zlahka predstavljamo, kako se utegne zgoditi, da nekomu v teh okoliščinah ne preostane nič dobrega. Potemtakem sledimo navodilom, da si zamišljamo, da se ljudem, ki imajo mučno bolečino, ne bo zgodilo nič dobrega, vendar pa jih instinktivno zavračamo v primeru ljudi z zgolj zmernimi bolečinami. Zaradi tega se tudi drugače odzivamo na ti dve hipotezi.

Kakršnakoli naj je resnica te razlage, pa je treba dopustiti, kot smo omenili zgoraj, da je primer odvisen od domneve, da je vrednost življenja treba najti v njegovih vsebinah, domneve, ki jo bodo nekateri zanikali. Proti njim ne poznam

[15] V strogem pomenu besede ta skrb ni upravičena. Poanta je ugotoviti, da je vsebina življenja tista, ki utegne biti vredna ali pa nevredna, ne pa življenje samo po sebi. Življenje je predpogoj za imetje izkustev, za delovanje, za imetje odnosov, vendar pa je vse to tisto, kar je lahko vredno ali nevredno, ne pa življenje. Primer mučne in smrtne bolečine je dovolj dober (četudi nekonkluziven) razlog za ta sklep. Kjer mu utegne spodleteti, je naslednja stopnja argumenta. Zamislimo si, da je dovoljeno, da imajo intrinzično brezpogojno vrednost zgolj vsebine življenja. Ali iz tega sledi, da imajo vsebine splošno negativno vrednost, če bodo naša preostala izkustva bila vsa negativna, četudi ne skrajno negativna? To vprašanja neposredno obravnavam spodaj, ko razpravljam, če si je razumno želeti daljše življenje.

nobenega argumenta, ki jih bo spravil na kolena. Vse, kar lahko storim, je, da poskusim korak za korakom razviti alternativno stališče, ki je sprejemljivejše.

Ali je nadaljnje življenje sestavina osebnega dobra?

S tem v mislih moramo preučiti še drugo možnost: četudi nadaljnje življenje samo na sebi za preživetega ni vredno, je možno, da je nekaj dobrega, vsaj v smislu, da je sestavina tistega, kar je dobro za ljudi. Če je sončen dan na plaži dober, dober zame, ali potem ne sledi, da je to, da sem ta dan živ, del tistega, kar je dobro, saj je tisto, kar je dobro, gotovo to, da sem živ na plaži, ne pa da sem tam mrtev? Vendar seveda ni težko ugotoviti, da je primer treba razumeti kot primer, ki kaže, da življenje ni del dobrega, temveč predpogoj za to, da se sploh zgodi kaj dobrega. Sestavina dobrega utegne biti nekaj, kar je samo po sebi dobro, vendar pa tudi prispeva k večjemu dobru, ki je sestavljeno iz več prvin. Tako se toplota sonca, vonj morja, svetle barve, taktilni občutki peska na našem telesu, bližina ljudi, ki uživajo, plavanje, kopanje, igranje z žogo, povezujejo, da bi naredili sončen dan na plaži za dobro, kakršno je, vsaka od teh stvari pa je zase dobro samo na sebi,[16] vendar pa dajejo celotnemu izkustvu vrednost, ki je večja od vrednosti vsote njegovih delov. Primeri življenja brez vsakršne vrednosti kažejo, da življenje ne more biti tovrstna sestavina tistega, kar je vredno.

Ali je lahko sestavina dobrega nekaj takega, kar ni dobro samo na sebi ločeno, temveč prispeva k dobremu tistega, čigar del je, na način, kakor vsaka linija v lepi risbi s peresom ni treba, da je lepa sama na sebi, da bi prispevala k lepoti risbe kot celote? Težava s to predpostavko je, da je tudi življenje sestavina tistega, kar je slabo za neko osebo, na natanko enak način, kakor je sestavina tistega, kar je za ljudi dobro. Biti sestavina dobrega je več kot biti pogoj za pojavo dobrega. Domnevna dobra sestavina mora prispevati k dobremu celote, kakor je mogoče za vsak uspešen vidik risbe pokazati, da je del tistega, kar naredi risbo kot celoto uspešno. Eksistenca sveta je predpogoj za uživanje okusa dobrega vina. Vendar pa ni del dobrega pitja dobrega vina. Biti živ je podobno predpogoj za to, da je zame katerakoli stvar dobra ali slaba, vendar pa ne prispeva k vrednosti nobenega dobra. Kajpada, možno je, da je nekaj, kar ni samo na sebi niti dobro niti slabo, sestavno dobro neke stvari in sestavno slabo neke druge stvari, ki je slaba. Tisto, kar kaže, da življenje ni na tak način tako dobro kot slabo, je, da je njegov prispevek k dobremu in slabemu, k vsem dobrinam in k vsem slabostim, enak. Biti sestavno dobro pomeni, da mora biti prispevek k temu dobremu razločevalen.

Tisti, ki jih ta argument ne prepričuje in mislijo, da je nekaj lahko sestavina dobrega, četudi prispeva k vsemu dobremu in vsemu slabemu na natanko enak način, ne bodo zmožni iz svojega skepticizma izpeljati nič etično pomembnega o

[16] Te lastnosti naredijo izkustvo, strogo govoreč, dobro zgolj v nekaterih okoliščinah in v bistvu niso lastnosti, ki delajo dobro. Tu in drugje v knjigi ne obravnavam takih nadrobnosti in se izražam pogovorno, ko to ne prizadeva argumenta.

vrednosti življenja. Glede na to, da življenje prispeva tako k dobremu kot slabemu na enak način, je – če je sestavina dobrega – tudi sestavina slabega. Torej verjetno ni nobene etične resnice, ki predpostavlja, da je življenje sestavina dobrega.

4 Pomembnost želje po nadaljnjem življenju

Naposled se obračamo k dejstvu, da mnogi ljudje želijo ostati živi. Ali to ne kaže, da je nadaljnje življenje neko intrinzično dobro? Ne, če je njihova želja zmedena ali zapeljana. Primer vegetativnega nadaljnjega življenja dokazljivo kaže, da so tisti, ki si zgolj želijo ostati živi, karkoli naj jim življenje že prinese, dejansko bodisi zmedeni bodisi zapeljani. Večina ljudi pa kajpada ne misli tega, ko reče, da si želi nadaljnjega življenja. Pogosto mislijo, da morajo še naprej živeti zato, ker ni nobenega drugega, da bi skrbel za njihove starše, ali da bi bila njihova smrt velika izguba za njihove prijatelje itn. Ko življenja in izogibanja smrti ne štejejo za nujna sredstva za nek vreden cilj, običajno menijo, da hočejo čas spet preživeti na plaži, imeti družbo svojih prijateljev in družine, videti svoje otroke, kako so uspešni v življenju in imajo svoje lastne družine, napisati drugo knjigo itn.

V trenutkih premišljevanja bodo ljudje razlikovali dva načina, kako utegnejo imeti take cilje. Naslednje leto želim preživeti teden dni v Parizu. Tudi kdo drug – imenujmo jo Jožefina – si lahko tudi naslednje leto želi preživeti teden dni v Parizu, vendar pa s tem misli nekaj nekako drugega. Jožefina utegne misliti, da si želi preživeti teden dni v Parizu in biti živa, da bi bila zmožna storiti kaj takega. Kar se mene tiče, ne ostane neizpolnjena nobena moja želja ali cilj, če umrem, preden preživim teden dni v Parizu. Z Jožefino pa ni tako. Če umre, preden se uresniči njeno kratko pariško bivanje, ostane eden od njenih ciljev neizpolnjen. Jaz podobno tudi nimam nobenega razloga, da bi si prizadeval ostati živ zgolj zato, da bi obiskal Pariz, medtem ko ga ona, če obisk Pariza ni zgolj želja, temveč eden od njenih ciljev, ima.[17]

Moja želja obiskati Pariz očitno ne kaže, da imam nadaljnje življenje kot tako za dobro. Toda Jožefinin primer je drugačen. Glede na naravo njenega namena obiskati Pariz, je njeno nadaljnje življenje očitno postalo eden od njenih (pomožnih) ciljev. Ali to kaže, da ona šteje nadaljnje življenje za intrinzično dobro ali za sestavino intrinzičnega dobra? Kako bi lahko to storila? Zanjo nadaljnje življenje ni nič bolj sestavina njenega želenega cilja (obiskati Pariz), kot je zame. Oba potrebujeva, da sva živa, da bi bila v Parizu. Če to ni sestavina dobrega zame, ne more biti niti zanjo.

Razlika med nama ni v tistem, kar štejeva za dobro ali vredno v najinih ciljih, temveč v ozadnjih okoliščinah, ki podpirajo to dobro kot najina cilja. Razlika

[17] Domnevam, da medtem ko zgolj želje niso razlogi za njihove avtorje, pa cilji storiti, kar je vredno, so. Glej *Engaging Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 3. pogl. Za podobno razločevanje glej B. Williams, *Problems of Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), str. 85.

med nama je analogna razliki med Ivanom in Ivano, ki tudi nameravata naslednjo leto preživeti teden dni v Parizu. Ko raziskujemo njune namere, odkrijemo, da Ivan hoče to storiti ob predpostavki, da bo naslednje leto dobil dodatni dopust. Ivana pa si po drugi strani želi oditi v Pariz, četudi bo to zahtevalo, da se bo odpovedala svoji službi. Če Ivan ne dobi dodatnega dopusta, njegov cilj oditi v Pariz, ki je bil pogojen s tem, da dobi dodaten dopust, preprosto odpade. Za Ivano to ne velja. Če ne dobi dopusta in ne odpove svoje službe, da bi odšla v Pariz, ji ne uspe izpolniti enega od svojih ciljev. Če Ivanu ne uspe priti v Pariz v natanko enakih okoliščinah, ni nobenega njegova cilja, ki ga ni izpolnil. Naj sklenemo, medtem ko Ivan in Ivana zasledujeta nekoliko drugačne cilje, tako da ima on pogojni, ona pa brezpogojni[18] cilj obiskati Pariz, je dobro, ki ga zasledujeta, kolikor vemo, isto: dobro biti v Parizu. Enako velja zame in Jožefino navzlic dejstvu, da je moj cilj odvisen od tega, da ostanem živ na način, kakor njen ni odvisen. V normalnih okoliščinah to, da imamo nadaljnje življenje za nezmeden cilj, ni posledica stališča, da je nadaljnje življenje dobro ali sestavina kateregakoli dobra, temveč dejstva, da je pogoj za izpolnitev (v ustreznem vidiku) brezpogojnega cilja, ki ga imamo.

Ali lahko imamo nezmedene in razumne cilje, ki niso odvisni od nadaljnjega življenja? Gotovo da. Mnogo naših ciljev je povezano z dobri, katerih vrednost je neodvisna od naše nadaljnje eksistence. Vrednost tega, da se naučim nekaj novega, je odvisna od tega, da sem na voljo, da me ta vednost oblikuje. Toda vrednost dokončanja konstrukcije mostu, pri kateri delam, ali romana, ki sem ga začel, ni odvisna od moje nadaljnje eksistence. Ali kaže, da je to, da imam njuno dokončanje kot cilj, ki ni odvisen od nadaljnjega življenja, razumno? Ne še. Da bi kaj takega dokazali, potrebujemo tudi kakorkoli pokazati, da je moj prispevek k cilju tak, da je smiselno, da ga je razumno narediti neodvisnega od nadaljnjega življenja. Ena stvar je, da si prizadevamo paziti na svoje mlajše otroke in ostati živ, da bi to počeli, povsem druga pa je ostati živ, da bi gledali *Brookside* ali *Ally McBeal.* Dobro v cilju mora biti take vrste, da je smiselno živeti zaradi njega samega. Verjetno ni veliko več, kar lahko abstraktno rečemo o naravi takih ciljev.

Lahko bi mislili, da so vsi cilji, ki bi trpeli zaradi moje odsotnosti, ali tam, kjer cilji sami po sebi v bistvu zahtevajo mojo prisotnost, zame primerni cilji, za katere naj bi živel. Na primer, če je cilj skrbeti za svoje otroke, dokler ne odrastejo, potem (kot običajno razumemo, kaj je dobro za otroke) je bistveno, da bom zanje skrbel jaz – njihov roditelj ne pa zgolj kdo drug, in zato je razumno, da moj cilj ne bo odvisen od mojega nadaljnjega življenja. Moj cilj je nadalje živeti, da bi skrbel za svoje otroke, ne pa zgolj skrbeti zanje tako dolgo, dokler še nadalje živim. Toda tam, kjer je moje služenje cilju mogoče popolnoma pogrešati, to je, če bo vrednost, ki naj bi jo cilj udejanil, ravno tako verjetno in učinkovito udejanjena, četudi bi umrl, preden je izpolnjena, potem ni razumno

[18] Večina ciljev je implicitno pogojna glede na razne okoliščine. Domnevam, da je določen pogoj edini pogoj, v katerem se razlikujeta.

narediti ta cilj neodvisen, četudi vrednost, ki jo bo cilj udejanil, sama po sebi ni odvisna od mojega nadaljnjega življenja.

Naša nepogrešljivost za doseganje cilja pa seveda ni niti zadostna niti nujna za primernost ciljev, da bi bili neodvisni od nadaljnjega življenja. Ni zadostna, saj lahko imam trivialne in nevredne cilje, za uspeh katerih sem nepogrešljiv. Niti ni nujna, saj bi bilo za ljudi razumno, da imajo neodvisen cilj, za katerega doseganje je njihovo življenje odvečno (ljudje, ki so prestari, da bi prispevali k vojnim prizadevanjem, utegnejo meriti na to, da ostanejo živi, da bi videli poraz nacistov).

Nisem voljan podpreti katerikoli splošen predpis, ki obravnava, kateri cilje je razumno imeti neodvisno/brezpogojno. Premislek o problemu pa utegne, kajpada, imeti daljnosežne teoretične implikacije. Na primer, zdi se, da večina ljudi ne bi podpirala preprosto maksimizirajoče pojmovanje razumne želje ostati živ. To je, mislimo, da za ljudi ni nerazumno, če si želijo ostati živi, da bi zasledovali nekatere vredne cilje, čeravno vedo, da bo v celoti gledano preostali del njihovega življenja imel več slabega kot dobrega. To se zdi lahko sprejeti, ko so vredni cilji precej pomembni za druge ali za neosebne vzroke ali tedaj, ko ljudje zanje menijo, da so bistveni za tisto, okrog česar se vrti njihovo življenje. Vendar mislim, da ljudje pogosto želijo ostati živi, da bi uživali prijetnosti ali izpolnili cilje, za katere se to ne more reči. Možno je, da so ljudje v takih primerih iracionalni ali pa da jih žene strah pred smrtjo ali razne oblike umiranja, strahovi, ki utegnejo biti sami na sebi racionalni. Te zadeve zahtevajo skrbno in obširno preučevanje, ki presega tisto, kar bi bilo tu primerno.

Doslej sem zanemaril tri izmed najpomembnejših odgovorov, ki jih ljudje utegnejo dati sebi ali drugim kot odziv na vprašanje “Kaj je smisel nadaljevanja (življenja)?”, tri odgovore, za katere se zdi, da so najbolj sprejemljivi kandidati za upravičevanje trditev (ki jih ljudje izrečejo o samih sebi), da si preprosto želimo ostati živi. Prvi odgovor je upanje ali želja končati svoje življenje na določen način, dati svojemu življenju določeno obliko ali spoštovati ali drugače ceniti ljudi zato, ker se je njihovo življenje končalo na določen način ali pa je imelo določeno obliko. Vsakršna taka splošna značilnost življenja ali njegovega zadnjega obdobja, ki ga lahko naredi za predmet spoštovanja ali občudovanja itn., lahko postane tudi cilj, za katerega je razumno, da si ga prizadevamo doseči tudi v svojem lastnem življenju.

Drugič, želja po odkrivanju ciljev, izkustev in privrženosti, ki bodo življenju spet dali pomen, odprtost do takih ciljev ali dejansko njihovo iskanje. To je lahko zgolj upanje ali pa cilj drugega reda, cilj najti cilje, ki bodo dali pomen našemu življenju. To je kajpada zelo poseben cilj in navzlic njegovi pomembnosti za osebo, katere cilj je, njegova zadovoljitev sama po sebi ne prispeva k uspehu našega življenja. Lahko v enaki meri prispeva k njegovemu neuspehu. Življenje osebe, ki nima ciljev in privrženosti, je in se značilno čuti kot brezsmiselno. Taki

ljudje značilno padejo v obup ali v cinizem, njihovo prevladujoče občutje pa je odvečnost vsega. Upanje, da bodo našli vredne cilje in privrženosti in cilj najti jih, odvračajo obup in jih držijo na površju. Udejanjenje tega upanja, zadovoljitev cilja, pomeni najti smoter in smisel našega življenja. Je najdevanje ciljev, ki jih gre zasledovati, privrženosti, ki jih je treba gojiti. To je, z drugimi besedami, odpiranje možnosti uspeha, toda tudi neuspeha. Odpravlja obup praznine, vendar jo včasih nadomesti z ostro bolečino neuspeha in grenkega razočaranja.

Ali je razumno ostati živ v upanju, da bomo našli pomen, to je, cilje in privrženosti? Ko je to upanje razumno, je tudi razumno ostati živ.

Tretji razlog je naš užitek, da preprosto ostanemo živi. Premisleki o drži, ki jo izraža rek: "Ne potrebujem nobenega razloga za to, da ostanem živ; v življenju samem na sebi zgolj uživam," nas privedejo do uvidov polne Nagelove razprave o tem, kaj je slabo glede smrti.[19]

5 Nagel o dobrem življenju

Večji del njegovega eseja se ukvarja s tem, da bi dognal štiri točke, ki bi jih morali sprejeti. Prvič, da so stvari za nas lahko slabe, čeravno ne vsebujejo neprijetnih izkustev. (Sesutje mosta, ki smo ga načrtovali, nam lahko pokaže, da smo slabi arhitekti, zmanjša uspeh našega življenja in torej naše dobrobiti, četudi o tem nikoli ne zvemo). Drugič, slabost smrti, če kaj takega obstaja, je zgolj v tistem, kar nas oropa, to je, v dejstvu, da je življenje dobro za tiste, ki so živi, in je zanje njegova izguba slaba. Tretjič, da je oropanje dejstvo našega ali nekogaršnjega življenja, dejstvo, ne pa dogodek, ki ga je treba umestiti v čas, in da ga ni mogoče pripisati subjektu, saj se ne zgodi, dokler subjekt ne obstaja več. Četrtič, da je asimetrija med smrtjo in neeksistenco pred rojstvom paralelna z dejstvom, da je čas smrti, ko kdo umre, naključen, medtem ko se ni mogoče roditi veliko prej, kot se kdo rodi, saj bi se potem rodila drugačna oseba.

Te točke se mi zdijo veljavne, kot je veljaven tudi Nagelov lasten dvom[20], ali je njegova zavrnitev Lukrečevega argumenta pravilna. Nič od tega pa seveda ne zadeva zgornjih argumentov. Z našega stališča je bistvo zadeve v nedokazanih, čeravno sprejemljivo zvenečih trditvah na začetku eseja, namreč v trditvi, da je nekaj tistega, kar je vredno v življenju, od življenja samega na sebi tako neločljivo, da je življenje samo na sebi vredno. Nagel pravi: "... nekatera [to je dobra v življenju], kot so zaznavanje, želja, dejavnost in mišljenje, so tako splošna, da so konstitutivna za človeško življenje. V veliki meri jih štejejo za velikanske koristi same na sebi navzlic dejstvu, da so to pogoji tako bede kot sreče ... to je tisto, kar se meni, tako vsaj mislim jaz, z izjavo, da je dobro preprosto biti živ, četudi smo podvrženi groznim izkustvom" (str. 39). Izkustvo

[19] "Death" v T. Nagel, *Mortal Questions*, str. 1-10. Glej prevod tega članka v tej številki *Analize*. - op. prev.
[20] Izražen v dolgi opombi ravno tam, str. 44.

samo na sebi, sklene Nagel, je dobro in naredi samo življenje dobro, kakršnakoli naj je že njegova vsebina (četudi nad njegovim splošnim dobrim lahko prevladajo slaba izkustva, ki jim je kdo podvržen).

Ali se Nagel, ko piše o dejavnosti, zaznavanju in mišljenju kot delih življenja, ne pa kot o vsebinah, ki jih življenje lahko ima ali pa ne, nanaša na dejavnosti: zaznavanje, mišljenje, delovanje ali na zmožnosti zanje, to je, na zmožnost za mišljenje, delovanje in zaznavanje? Nisem prepričan, kakšno je Nagelovo stališče. Jasno, ne misli epizod mišljenja, zaznavanja ali delovanja. Te so lahko dobre ali slabe. Ni sprejemljivo trditi, da je v njih vselej nekaj dobrega. Četudi so dejavnost, mišljenje in zaznavanje od življenja neločljivi, ni neločljivo od njega nobeno dejanje, nobena epizoda mišljenja ali zaznavanja.

Niti ni sprejemljivo trditi, da je disjunkcija vseh naših dejanj, misli ali zaznavanj intrinzično vredna, niti celo, da je v tem smislu vredna disjunkcija vseh misli, zaznavanj in dejanj, ki so nam odprta. Vrednost disjunkcije je funkcija vrednosti disjunktov, ne pa od njih neodvisna. Je, z drugimi besedami, značilnost vsebine našega življenja, kakršno je ali utegne biti, ne pa življenja neodvisno od njegove vsebine.

Videti je, da ima Nagel v mislih drugačno idejo. Dobra, ki jih našteva, obravnava kot tisto, kar ostane, ko od našega življenja enkrat odštejemo tako dobra kot slaba izkustva (str. 39). Vendar pa tudi tisto, kar ostane, imenuje “izkustvo samo na sebi” (ravno tam). V mislih utegne imeti neko izkustveno lastnost, ki je neločljiva od tega, da smo živi, ali od tega, da smo živi in zmožni misliti, zaznavati in delovati, ali neločljiva od tega, da smo pri zavesti s temi nedotaknjenimi zmožnostmi. Če obstaja tako izkustvo, ki je intrinzično vredno, je neločljivo zgolj za budno življenje ljudi, katerih zmožnosti za delovanje, mišljenje in zaznavanje niso bile preveč radikalno prizadete. Zato ga ne moremo šteti za neločljivo od življenja samega na sebi, saj so speči ljudje tudi živi. Moramo ga imeti za sorazmerno prodoren del vsebine našega življenja. To točko lahko privzamemo, če tezo spremenimo tako, da trdi, da je budno življenje tistih s trohico zmožnosti za mišljenje, zaznavanje in delovanje intrinzično vredno, saj je od njega neločljivo izkustvo, ki se včasih imenuje “občutek biti živ”, ki je intrinzično vredno.

K temu predlogu sem bom vrnil v nadaljevanju. Najprej naj sledim drugi misli, verjetno ne Nagelovi, ki pa jo predlaga njegov esej, namreč, da so zmožnosti, ki so neločljive od tega, da smo živi, intrinzično vredne, in ker so take, naredijo življenje dobro, čim daljše pa je življenje, večje je to dobro.

Zmožnosti delovanja, mišljenja in zaznavanja je mogoče imeti za neločljive od življenja tako dolgo, dokler je življenje, katerega nadaljevanje obravnavamo, omejeno na življenje, v katerem so te zmožnosti prisotne. Pred tem smo izključili iz obravnave življenje brez izkustev. Na izključitev življenja brez zmožnosti za mišljenje in delovanje in brez zmožnosti zaznavanja je mogoče gledati kot na

nadaljnjo podrobno določitev vrste življenja v dolgem življenju, za katerega smo zainteresirani. Ta podrobna do ločitev je očitno vsaj delno utemeljena z razumevanjem tistega, kar je v življenju vrednega (ko ta pojem razumemo širše). Če nadaljujemo na tak način, kajpada ničesar ne pogrešamo.

Ali imetje teh zmožnosti ima vrednost, ki obogati nadaljnje življenje z intrinzično vrednostjo za preživetega? Prvi dvom zadeva vrednost zmožnosti. Ni dvoma, da imajo neko vrednost, saj brez njih ljudem ne bi bilo mogoče imeti dejavnega življenja in se ne bi mogli zaplesti s svetom okrog njih. Večina, če že ne vse, vredne vsebine naših življenj izvirajo iz naših dejavnosti in iz naše zaposlitve s svetom. To, da je zmožnosti mogoče zlorabiti, ni nikakršen razlog za dvom o njihovi vrednosti. Zgolj če bi jih bilo mogoče zgolj zlorabljati, bi izgubile svojo omogočujočo vrednost, svojo vrednost kot predpogoj in kot instrument za karkoli vrednega v človekovem življenju. Ta omogočujoča vrednost kajpada lahko ni intrinzična vrednost. Navzlic mnogim razlikam jo je mogoče primerjati z vrednostjo sredstva. Če imam avto, mi to omogoča potovanja med različnimi kraji, vendar je njegova vrednost instrumentalna, ne pa intrinzična; zame je vreden zato, ker ga lahko uporabim za določen namen. Vrednost sredstva je, da sem zmožen – medtem ko ga imam, slediti določenim ciljem, če naj bi se ti pojavili sami na sebi in če naj bi se odločil, da jim bom sledil. Končno je vrednost v ciljih, ki jim bomo ali ki jim lahko sledimo, ne pa v sredstvu.

Vrednost zmožnosti je treba – tako se mi zdi – razumeti na podoben način. Imajo omogočujočo vrednost. Ta vrednost se ne izčrpa z vrednostjo, kako smo jih uporabili. Imajo opcijsko vrednost, vrednost v zmožnosti, da zagrabimo priložnosti, ko se pojavijo. Toda tudi to je vrednost na poti k intrinzični vrednosti, ne pa intrinzična vrednost sama na sebi.

To poanto zgubimo izpred oči, če vrednost zmožnosti zamenjamo z vrednostjo izbire. V večini primerov, ko izjavljamo “Bil sem zmožen izbrati med ...”, ne zatrjujemo, da imamo kako zmožnost, temveč prisotnost priložnosti za izbiro. Paraliza in pomanjkanje nekaterih mentalnih zmožnosti utegnejo nekoga seveda dobesedno oropati zmožnosti izbire. Vendar so take stvari na srečo redke, potreba, da bi jih zatrjevali, pa še redkejša, tako da so izraz “Sem (bil sem) zmožen izbrati” in sorodni izrazi pridobili kot svojo prvenstveno uporabo sklicevanje na priložnost sorazmerno neovirane izbire. Na splošno so priložnosti – podobno kot zmožnosti – omogočujoči pogoji. Toda včasih so zadeve z zmožnostjo in priložnostjo za izbiro drugačne. Medtem ko je na splošno vrednost dejanja neodvisna od priložnosti in zmožnosti, ki so ga omogočile, pa je včasih za njegovo vrednost bistveno, da je bilo izraz svobodne izbire.V takih primerih je prisotnost zmožnosti in priložnosti svobodne izbire integralen del tistega, kar je vredno v dejanju, ki je te zmožnosti in priložnosti uporabilo. Glede vrednosti zmožnosti na splošno ni mogoče iz tega potegniti nobenega nauka.

Zmožnosti in priložnosti so vredne, vendar pa je njihova vrednost odvisna od

upanja, da bodo uporabljene razumno in uspešno. Njihova vrednost je pogojna in izpeljiva. Trditev, da je življenje samo po sebi intrinzično vredno, je zanimiva le, če je to trditev, da ima življenje brezpogojno in neizpeljivo vrednost.[21]

Potemtakem se moramo vrniti k načinu razumevanja Nagelove trditve, ki se zdi najbolj obetajoča, namreč, da so nekatera vredna izkustva tako prodorna, da so neločljiva od življenja samega na sebi. Kot smo videli, je ta trditev verodostojna le, če imamo z življenjem v mislih življenje z neko izkustveno kvaliteto. Teza je, da ima izkustveno življenje, v katerem izkustvo zajema izkustvo zaznavanja, mišljenja in dejanja, v sebi neko dobro ne glede na to, kaj izkušamo, ne glede na vrednost vsebine našega izkustva. Morda je način, kako narediti poanto, ta, da je izkušanje dobro samo na sebi, da je izkušanje vidik vsega izkustva. Vse izkustvo, kakršnakoli naj je že njegova vsebina, ima torej vreden vidik, ima nekaj, kar je o njem intrinzično in brezpogojno dobro.

Kako verodostojno je to stališče? Izrekel bom tri dvome. (1) Ali ima vse izkustvo ta dober vidik? (2) Ali je to izkustvo prave vrste, da bi naredilo naše življenje boljše, čim daljše je? (3) Ali je to izkustvo nekaj takega, da si je zanj razumno želeti ostati živ? Po mojem mnenju, ima samo tretje vprašanje pritrdilen odgovor.

Pomenljivo je, da Nagel ne omenja občutkov med temeljnimi vidiki izkustva kot tistih, ki so inherentno vredni. Razlog za to je, da so nekateri občutki, občutki bolečine in drugi občutki, intrinzično slabi. Užitek zgolj tega, da smo živi, pa je seveda nasičen z vrednimi občutki: koža in naše mišice se počutijo dobro in smo polni uživanja življenja celo takrat, ko se zgolj sprehajamo po ulici in gledamo znane vsakdanje prizore. Ti občutki so dovolj realni in dovolj vredni, vendar pa niso dovolj prodorni, da bi bili neločljivi od življenja in da bi življenje samo na sebi naredili dobro. Nasprotno, znane so nam pritožbe ljudi, ki so se običajno zbujali s pomladjo v petah in katerih eksistenco je preplavljal smisel blagostanja, ki pa so vse to izgubili in se sedaj počutijo depresivni, zlovoljni, v bolečinah itn.

Ali je kaj takega v mišljenju, domišljiji in zaznavanju, kar jih naredi različne od senzacij in občutkov in kaže, da imajo vselej dober videz? Mislim, da ne. Zaznavanje lahko postane vir bolečine in groze ravno tako kot mišljenje in domišljija. Utegne se, na primer, zgoditi, da ga od trenutka, ko se nekdo zbudi, lahko prizadenejo drveče misli o mučenju in zasledovanju, ki onemogočajo vsakršno racionalno misel, in tako so njegove oči lahko dovzetne za pogled na svet, ki je obarvan v skrajne in nasilne barve itn. Bojim se, da so dejavniki, ki naredijo izkustvo vredno oziroma dragoceno, prisotni zgolj naključno in ne zagotavljajo sklepa, da je življenje samo na sebi dobro.

[21] Zmožnosti in priložnosti igrajo pomembno vlogo pri nudenju osnov za upanje, da se bo življenje v prihodnosti obrnilo na bolje, in za cilj drugega reda, da bi našli vredne brezpogojne cilje, ki lahko tvorijo, kot smo videli zgoraj, razumen temelj želje, da bi ostali živi. To je združljivo z omogočujočo vlogo zmožnosti in priložnosti. Toda ali ne tukaj pogrešam nekaj bistvenega? Ulrike Heuer me je opozorila, da je zame smiselno, da zasledujem možnost, da bom v prihodnosti našel nekaj vrednega le, če cenim samega sebe kot avtorja svojega življenja. Kakršnakoli resnica je že tukaj, je to resnica o vrednosti ljudi, ne pa o tem, da ostanejo živi. O vrednosti ljudi bom razpravljal v naslednjem poglavju.

Ta ugovor sam na sebi zadostuje za zavrnitev Nagelove trditve, da je življenje samo na sebi intrinzično vredno. Celo če se omejimo na zavestno življenje, z izkustvi ali zmožnostmi mišljenja, domišljije, delovanja itn., se izkaže, da nima vselej in neizogibno kako vrednost za ljudi, za katerih življenje gre. Vse je odvisno od njegove vsebine. Zaradi argumenta pa kajpada odpravimo ta ugovor in predpostavimo, da ima vse izkustvo intrinzično vreden vidik. Ali iz tega sledi, kot trdi Nagel, da je to, da nas smrt oropa takega izkustva, izguba?

Naravno je misliti, da je izguba v vrednosti našega življenja. To je, naravno je misliti, da je – če je to, da ostanemo pri življenju intrinzična in brezpogojna vrednost za osebo, katere življenje je – to zato, ker bo življenje te osebe boljše, če ona ali on ostaneta živa dlje, ne pa da zdaj umreta. V skušnjavi smo, da bi trditev razumeli v smislu, da zato, ker je življenje dobro (samo v sebi in samo na sebi), več kot ga kdo ima, na boljšem je (ob predpostavki, da ostanejo druge stvari enake). Nekdo je na boljšem (če ostanejo druge stvari enake), ker je njegovo življenje boljše, če živi dlje, in ker bo potem imel boljše življenje (če ostanejo druge stvari enake).

Lahko se strinjamo, da bi bila oseba – ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari -, ki je bila petnajst let, ne nujno zadnjih petnajst let, v komi, na boljšem in bi imela boljše življenje, če sploh ne bi bila v komi. Ali iz tega sledi, da bi oseba – ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari -, ki je umrla pri petindvajsetih, bila na boljšem, če bi umrla pri štiridesetih? Eden od Nagelovih primerov je delno[22] mišljen kot pritrdilen odgovor. Zamišlja si osebo, ki je utrpela resno možgansko poškodbo – ta je njeno duševno življenje skrčila na raven otroka -, katere "sreča sestoji iz polnega želodca in suhih plenic" (str. 42). Lahko soglašamo, da je ta oseba – ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari – utrpela nesrečo, da je njeno življenje veliko slabše, kot bi bilo, če ne bilo poškodbe. Ali iz tega sledi, kot namiguje Nagel, da bi bila – če bi umrla zaradi svoje poškodbe – njena nesreča nekako podobna, vendar večja, saj bi bila oropana dobrega, ki je njeno zreducirano življenje?

Zdi se, da Nagel dokazuje, da je – če je življenje neko dobro – potem vredno tudi njegovo nadaljevanje, saj s tem, da živimo dlje, imamo več življenja, to je, več dobrega, ki je življenje. Več dobrega je bolje kot manj. Nekaj takega kot ta argument je v temelju sklepa, da je bolje imeti dobro življenja skozi celotno svoje življenje, kot pa biti del svojega življenja v komi. Ne gre za to, da je to, da smo v komi, za nas intrinzično slabo, temveč prej za to, da če te ne bi bilo, bi imeli več dobrega, več tistega, kar je vredno, v našem življenju. Ali se argument nanaša na sodbe o vrednosti različnih trajanj življenja, kot domneva Nagel? To ni očitno. Odgovor utegne biti da in ne. Lahko se, na primer, zgodi, da je po eni strani več življenja – če je vsak trenutek v življenju dober – več dobrega. Po drugi strani pa se, kajpada, utegne primeriti, da to, da imajo ljudje več življenja, ni boljše za

[22] Čeravno je njegov glavni namen podpreti nekatere od zgoraj naštetih štirih točk.

ljudi, katerih življenje je. To utegne biti, na primer, tako, če več življenja ne naredi njihovega življenja boljšega, če jih ne privede k temu, da imajo boljše življenje.

Za ponazoritev te možnosti predpostavimo, da je *Roberto* ena od dobrih restavracij v mestu. Tam sem že jedel in vsakokrat je bil to dobro preživet čas z dobro pripravljeno, okusno hrano v prijetnem okolju. Če bom danes spet odšel tja, bo enako. Imel bom več tega dobra. Vendar, če to storim, mene ali mojega življenja ne bo nujno naredilo boljšega. Res je, užitek dobre hrane je pomemben v življenju, vendar ga imam na pretek in na pretek je tudi *Robertov*. Moje življenje ne bo boljše, če bom imel več enakega, čeravno je to dobro, kakršno je. V primeru *Roberta* vprašanje, ali bi moral danes zvečer večerjati pri *Robertu*, ni odvisno od tega, ali bo, če to storim, to naredilo moje življenje boljše. Odvisno je od tega, ali imam – glede na to, da imam razlog večerjati pri *Robertu* zato, ker sta hrana in okolje prijetna – boljši ali vsaj ne slabši razlog, da namesto tega naredim nekaj drugega. Za opcije ni treba, da prispevajo k vrednosti našega življenja, da bi bile opcije, ki bi jih morali zasledovati.[23] Njihovo zasledovanje nas celo utegne odtegniti od vrednosti našega življenja (kot se včasih zgodi, ko je naša edina izbira izbira med dvema zlema). Slediti bi morali opcijam, ki jih najbolj podpirajo razlogi, kakršenkoli naj je že njihov vpliv na naše življenje.

Nagelov argument seveda domnevno kaže, da je več življenja boljše kot manj, kakršnakoli naj je že njegova vsebina. Dejstvo, da je vsak njegov trenutek dober, tega ne kaže. Vsaj ne kaže tega brez nadaljnjih premis. Na splošno mnogo dober našega življenja ne naredi našega življenja boljšega. So preveč nepomembna in nepovezana s tistim, za kar nam v našem življenju gre, da bi to lahko naredila. To, da si zdaj kupim še en sladoled, je lahko dobra stvar, ki jo naredim, in nemara ni v nasprotju z ničimer, za kar imam boljši razlog, da bi naredil, toda to, ali si sladoled kupim ali pa ne, ne bo imelo, če ne upoštevamo posebnih okoliščin, nobenega vpliva na kvaliteto mojega življenja. Moje nekoliko daljše življenje, uživanje dobrin zaznavanja, mišljenja in delovanja podobno ravno tako ne utegneta imeti nobenega vpliva na kvaliteto mojega življenja kot celote. To, ali utegneta vplivati ali ne, je odvisno od vsebine mojega zaznavanja, mišljenja in dejanja.

Če moje življenje ni boljše zato, ker je daljše, potem moje nadaljnje osebno življenje zame ni intrinzično in brezpogojno dobro. Ta sklep sem dokazoval ob predpostavki, da ne iščemo zgolj nekaj dobrega, ki se nam bo zgodilo, če ostanemo živi, temveč da bo za nas imetje dodatnega dobra dobro in še posebej, da bo za nas dobro, tako da bo naredilo naše življenje boljše. Dokazoval sem, da zgolj imetje več dobrih stvari ali izku- stev v našem življenju ne bo nujno naredilo našega življenja boljšega in zato za. nas ne bo nujno dobro. Res pa je, da

[23] Niti jim seveda ne niti ne bi smeli slediti zato, da bi maksimizirali dobro v našem življenju. Danes zvečer ne grem k *Robertu* zato, da bi imel več tega ali kakega drugega dobra v mojem življenju, temveč preprosto zato, ker je to glede na moj položaj dobra stvar, ki jo gre narediti.

bo to pomenilo, da se nam je zgodilo nekaj vrednega ali da smo naredili nekaj vrednega ali da smo imeli neko vredno/dragoceno izkustvo. To kaže, da je v našem življenju neko dobro ne glede na to, ali naredi naše življenje boljše. Kaj to dokazuje? Dokazuje, da nam ni treba storiti samomora niti da nam ni treba raje imeti, da smo mrtvi, kot živi. Lahko mi je ljubše ostati živ, da bi, recimo, užival ta dobra. Naposled, medtem ko smrt lahko zame ni slaba, ni niti boljša kot življenje. Če ima moje življenje prodorna dobra, ki jih lahko prinesejo občutenje, zaznavanje, domišljija, mišljenje in dejanje – od katerih ima nekatere v mislih Nagel -, potem bo zame naravno, da si želim nadaljevanje življenja, čeravno od mene ni – ob sicer nespremenjenem stanju drugih stvari – iracionalno, da ga raje končam.

6 Strah pred smrtjo in pogled od znotraj

Ni zgolj ljubezen do življenja tista, ki nas ohranja pri življenju. Enako vlogo opravlja strah pred smrtjo. Čeravno se pojmovno razlikujeta, sta tesno prepletena skozi večino našega življenja. Fenomenologija naših naravnanosti se utegne zdeti v nasprotju z epikurejskim stališčem, ki sem ga zagovarjal. Njegov izraz v stavku, da "nam smrt nič ne pomeni" je gotovo provokativen natanko zato, ker je tako v nasprotju z našimi čustvi, posebno z našim strahom pred smrtjo. Provokacija je bila nedvomno namerna. Njena retorična moč utegne biti ali pa tudi ne dobrodošla, vendar ne bi smela zakriti resnice, ki je v njenem temelju. Če je to resnica. Dvom je, da je v nasprotju z našimi telesnimi čustvi, z našim strahom pred smrtjo, z našo zvestobo življenju, z našo mikavnostjo življenja.

Del težave pri ocenjevanju teh dvomov je nejasnost čustev, na katera se sklicujejo. Ali se bojimo smrti zato, ker ljubimo svoja življenja in je tisto, kar se bojimo, izguba onega, kar ljubimo, ali se bojimo smrti ne glede na to, kako občutimo svoje življenje? Obstaja nekaj dokaznega gradiva, da je drugo res, to je, da se celo ljudje, ki so globoko nesrečni glede svojega življenja, bojijo smrti. Toda normalno so ti občutki in čustva prepletena in neločljiva. Ali se bojimo smrti ali umiranja? Verjetno obojega, toda občutki so spet najbolj običajno preveč nerazločljivi za čisto analizo. Ali se bojimo smrti zaradi izgube življenja, ki bi ga še naprej imeli, če ne bi umrli, ali zato, ker zamaje naše naravnanosti do življenja, ki nam preostane, preden umremo? Prej sem predlagal, da je to drugo nek dejavnik, vendar očitno ne edini.

Tako in drugače naš strah pred smrtjo ni bistroumno čustvo ali občutek. Opisi ljudi o njihovih držah do svoje lastne smrti ali opisi ljudi o držah ljudi, ki so jim blizu, razkrivajo niz naravnanosti in čustev, od katerih so nekatera zelo močna. Teh opisov ni mogoče racionalno zagovarjati in so celo nesmiselni, če jih vzamemo dobesedno, čeravno so poučni in evokativni, če jih vzamemo metaforično ali *kot da* opise tistega, kar čutijo. Zdi se mi, da bi morali priznati, da je nekaj takega kot strah pred smrtjo človeškemu bitju prirojeno čustvo, nemara

čustvo, ki omogoča življenje.

Vsekakor pa naredi obet nadaljnjega življenja bolj nevprašljiv, kot bi bil sicer. Njegov izraz v besedah in podobah je verjetno zelo kulturno odvisen in bi moral biti podvržen racionalni oceni; pogosto temelji na praznoverju in zmotnih prepričanjih.

Narazločljiv značaj podstatnega strahu namiguje, da leži med razpoloženji in čustvi in da je nekako bolj podoben nejasni in neusmerjeni tesnobi, z možnostjo, da subjekt prevlada, ko zraste v napad tesnobe. Razpoloženja niso podvržena enaki racionalni oceni, ki vodi čustva. Ker to niso tako imenovane "propozicionalne naravnanosti", nimajo predmetov in v bistvu niti niso utemeljena na prepričanjih in vrednotenjih ("To bitje je nevarno" itn.), kot so čustva. Kajpada, lahko so dobrodošla ali nedobrodošla, zaželena ali kaj drugega. Če si tu izražena stališča prizadevajo spodnesti nekatere občutke/razpoloženja do smrti, ki vodijo nekatera od naših življenj, potem zaradi tega niso nič slabša. To je naposled razlog, zakaj si je Epikur izbral, da je provokativen.