ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 8, številka 3, oktober 2004 · ISSN 1408-2969

RAZPRAVE

Boran Berčić

Smrt

Filozofska fakulteta Univerze na Reki

Citiranje: Boran Berčić, »Smrt«, *Analiza: časopis za kritično misel* 8, št. 3 (2004): 3–28.

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.

Boran Berčić
Filozofska fakulteta Univerze na Reki

SMRT

Avtor v članku kritično pretrese najbolj znane argumente, ki poskušajo dokazati, da smrt za osebo, ki umre, ni nekaj slabega, in pokaže, da nobeden od njih ni veljaven. To pomeni, da je smrt, vsaj v običajnih okoliščinah, za osebo, ki je umrla, zares nekaj slabega. Avtor ugotavlja, da Williamsu ne uspe pokazati, da bi bilo večno življenje nevzdržno in da bi smrt po dovolj dolgem življenju pomenila olajšanje. V nadaljevanju članka je znani Epikurjev argument proti strahu pred smrtjo razdeljen na dva sorodna, pa vendar različna argumenta. Avtor pokaže, da je prvi osnovan na neresnični ali vsaj vprašljivi teoriji vrednosti, drugi pa predstavlja resen intelektualni izziv. Podrobno so prikazani tudi različni odgovori na Lukrečev argument iz asimetrije pretekle in prihodnje neeksistence. Avtor meni, da nobeden od odgovor ni povsem zadovoljiv. Na koncu članka avtor obravnava in zavrne "matematični argument" proti strahu pred smrtjo kot neveljaven.

Ključne besede: življenje, smrt, vrednosti, Epikur, Lukrec, deprivacijska opredelitev, asimetrija pretekle in prihodnje neeksistence, osebna identiteta.

> Aristotel je menil, da je smrt najstrašnejša od vseh stvari, ki se nam lahko pripetijo.[1] Epikur in Lukrec sta mislila, da smrt pravzaprav ne more biti za nas nekaj slabega in da se je zato ni treba bati.[2] Aristotel je mislil, da je njegovo stališče očitno in ga ni posebej dokazoval, medtem ko . sta Epikur in Lukrec svoja stališča podkrepila, z zelo zanimivimi argumenti. Tu bomo predstavili in razpravljali o treh najbolj znanih: o argumentu, da smrt nima za nas nikakršnega pomena, o argumentu iz asimetrije pretekle in prihodnje neeksistence in o tako imenovanem "matematičnem argumentu". Preden preidemo k podrobnejši obravnavi njunih argumentov, bomo poskušali ugotoviti, ali je smrt vselej nekaj slabega za osebo, ki umre, ali samo za osebo, ki umre prezgodaj, to je, ali bi življenje človeškega bitja bilo smiselno tudi tedaj, ko bi bilo večno, ali pa bi si po daljšem ali krajšem času neizbežno želeli konec svoje eksistence.[3] Torej bomo

[1] To trdi v *Nikomahovi etiki*, III, 9, ko razpravlja o pogumu.

[2] Epikur je svoja stališča o smrti izpovedal na več mestih, v *Pismu Menoikeju* in v *Maksimah.* Ta stališča so razložena tudi pri Diogenu Laertskem v *Življenju in mislih znanih filozofov*. Lukrec, privrženec Epikurja, je svoja stališča izpovedal v delu *O naravi stvari*.

[3] Tu se ne bomo lotili problemov, povezanih z evtanazijo ali samomorom, to je razprave okrog tega, kaj narediti

pravzaprav obravnavali tri trditve o vrednosti smrti za osebo, ki je umrla: (1) smrt je *vselej* nekaj slabega; tudi če bi živeli tisoč ali milijon let, bi bila smrt nekaj slabega; (2) smrt je nekaj slabega le, če nastopi *prezgodaj;* za človeka, ki umre v pozni življenjski dobi, se ne more reči, da se mu je zgodilo nekaj slabega in (3) smrt *nikoli* ni nekaj slabega za nas, kadarkoli in kakorkoli zgodaj naj že nastopi.

Ali je smrt za nas vselej slaba?

Vprašanje je, ali je smrt *vselej* slaba za osebo, ki umira, in ali je vselej *enako* slaba. Lahko bi trdili, da je le *prezgodnja* smrt nekaj slabega, da pa smrt v *običajni dobi* pravzaprav to ni. Jasno je, zakaj je smrt dvajsetletnika tragedija; prezgodnja smrt mu je odvzela vse tisto, kar bi preživel, če ne bi nesrečno umrl, v povprečju je to še petdeset let življenja. Toda, *kaj je smrt odvzela osebi, ki je umrla pri osemdesetih ali devetdesetih?* Če- ravno je mogoče vselej preživeti še kako leto, pa preprosto ne moremo pričakovati življenja, ki bi bilo znatno daljše od tega. To je *biološka omejitev vrste,* ki ji pripadamo. Ploščati kačji pastir živi vsega en dan, pes deset let, želva z Galapagosa pa domnevno preko dvesto let, mi pa živimo do osemdesetih ali devetdesetih. Tako kot ne moremo leteti, videti v temi ali dihati pod morjem, *ne moremo* živeti znatno dlje od osemdesetih ali devetdesetih let.[4] Kako potem trditi, da je smrt nekaj slabega, če nastopi v primerni življenjski dobi? Če upoštevamo biološko omejitev vrste, ki jih pripadamo, ne moremo trditi, da je smrt v primerni življenjski dobi za nas nekaj slabega. Vendar vselej hočemo še živeti, vsaj če so zdravstvene in druge ustrezne okoliščine kolikor toliko ugodne. Zamislite si, da iz takega ali drugačnega razloga verjamete, da boste jutri umrli. Pri tem se vam prikaže Bog in vas vpraša, ali želite živeti še leto dni. Kaj bi mu odgovorili? Odgovor bi bil najverjetneje pritrdilen. Po letu dni se vam znova prikaže in vam zastavi enako vprašanje. Odgovor bi bil spet pritrdilen. Tudi po dveh, treh, štirih itn. letih. Ali bi sploh kdaj odgovorili nikalno? Najverjetneje, da ne. Kolikor že živimo, vselej si želimo še živeti.[5] To pa pomeni, da *ne bi hoteli nikoli umreti* in da bi *hoteli pravzaprav živeti večno.* Čeravno zveni celo trivialno, je jasno, zakaj je smrt za nas nekaj slabega celo tedaj, ko nastopi v primerni življenjski dobi: preprosto *ne želimo* umreti. Zavedamo se bioloških omejitev vrste, ki ji pripadamo, vendar si jih ne želimo in jih imamo za nekaj slabega. Sicer bi se tehnološki razvoj civilizacije lahko opredelil ravno kot premagovanje bioloških omejitev vrste. Ne moremo leteti – izdelali smo letalo; ne moremo videti v temi – napravili smo infrardeča očala; ne moremo dihati pod vodo – izumili smo potapljaško obleko in jeklenke

v okoliščinah, v katerih se zdi smrt manjše zlo od nadaljevanja življenja. Razpravljali bomo zgolj o smrti v okoliščinah, v katerih se življenje *tudi sicer* šteje vredno življenja, torej v okoliščinah, v katerih so zadovoljene vse temeljne potrebe, v okoliščinah, v katerih ni nobenih posebnih trpljenj itn.

[4] Nagel kot primer omejitve vrste navaja dejstvo, da je krt slep (Nagel, 2004: 45). Vprašanje je, ali je treba dejstvo, da je krt slep, imeti za nekaj, kar je zanj slabo? Če je smrt v običajni dobi sploh kaj slabega za človeka, potem je lahko slaba zgolj v smislu, v katerem je slepota slaba za krta. Primer s krtovo slepoto sicer uporabi tudi Aristotel, da bi ponazoril razliko med manjkanjem po rodu in manjkanjem samem na sebi; krt je slep v smislu, da nima vida po rodu, ki mu pripada, človek pa je lahko slep v smislu, da nima vida sam na sebi (Aristotel, 1999: V, 22 (1022b, 22)).

[5] Thomas Nagel, *The View From Nowhere.* To Nagelovo stališče je pravzaprav odgovor na Williamsov argument, h kateremu bomo kmalu prešli.

za kisik itn. Če bi se pomirili z omejitvami vrste, bi še vedno živeli v jamah. Povečanje standarda življenja je podaljšalo življenjsko dobo, da ne govorimo o zdravstveni skrbi. Ne zadovoljimo se z omejitvami svoje vrste in jih po skušamo preseči. V tem smislu so biološke omejitve za nas nekaj slabega, v istem smislu pa je za nas nekaj slabega tudi smrt, ki nastopi v primerni dobi. Jasno, v okoliščinah, kakršne so *de facto*, človek, ki doživi osemdeset ali devetdeset let, ne more trditi, da bo s svojo smrtjo prikrajšan. Lahko pa trdi, da je prikrajšan z dejstvom, da so okoliščine take, kakršne so, to je, da ima vrsta, ki ji pripada, omejitve, kakršne ima. Čeravno je res, da ni realno pričakovati, da bomo živeli več kot osemdeset ali devetdeset let, lahko trdimo, da je ravno to dejstvo tisto, s čimer se ne pomirimo in tisto, kar je za nas slabo. Ne toliko in tako slabo kot smrt pri dvajsetih, a vendarle nekaj slabega. Zaradi tega bi bil edini način, da smrt za nas ne bi bila nekaj slabega, to, da ne nastopi *nikoli*, to je, da živimo *večno*. Lahko torej trdimo, da je za nas smrt – kadarkoli naj nastopi in kolikor dolgo smo pred tem že živeli – nekaj, kar je *vselej* slabo. Tudi ko bi živeli sto, dvesto, osemsto ali milijardo let, nam nikoli ne bi bilo dovolj in bi vselej hoteli še več. Zaradi tega je smrt vselej slaba.[6] Četudi se ta sklep zdi verjetno mnogim jasen in resničen, se mu lahko oporeka. Vprašanje je namreč, ali bi večno življenje res bilo nekaj, kar bi bilo za nas dobro in ali bi to lahko sploh bilo nekaj, kar bi si zares želeli. Precejšnje število ljudi ima intuicijo, da bi življenje v takih okoliščinah v določenem trenutku postalo dolgočasno in nesmiselno, v tem primeru pa bi si želeli smrt in ta bi postala za nas nekaj *dobrega*, dobrega v smislu, da bi nas končno oropala nesmiselnega in neznosnega obstajanja. Jasno je, da to ne pomeni, da vsakomur, ki *de facto* živi dovolj dolgo, življenje postane nesmiselno in neznosno. Tako stanje bi lahko nastopilo po petstotih, šeststotih ali milijon letih, ni bistveno kdaj, vendar obstaja intuicija, da bi enkrat moralo nastopiti, da bi bilo neizbežno. To stališče zastopa tudi Bernard Williams in ga podkrepljuje s primerom Eline Makropulos, likom iz Čapkove drame.[7] Elina se je pri dvainštiridesetih letih dokopala do eliksirja večnega življenja in ga potem pila preteklih tristo let, tako da ima zdaj pravzaprav tristodvainštirideset let, vendar je v takem fiziološkem stanju, kot da bi jih imela dvainštirideset. Tako življenje je postalo zanjo nesmiselno in neznosno mučenje, tako da je na koncu eliksir odvrgla in uničila formulo za njegovo proizvodnjo. Williams meni, da njena odločitev ni bila nesmotrna muha, stvar osebne odločitve ali preprosto stvar temperamenta, temveč nekaj takega, do česar je enkrat *moralo* priti, in da bi bilo *vsako* človeško bitje prej ali slej prisiljeno storiti enako. Zanimiv je teoretski okvir, v katerem Williams upravičuje svojo intuicijo: izhaja iz predpostavke, da je tisto, kar nam nudi zadovoljstvo v življenju in ga naredi smiselnega, *zadovoljitev naših želja*.[8] Jasno je, da moramo, da bi lahko zadovoljili svoje želje,

[6] Avtor, ki je znan ravno po takem stališču, je španski filozof Miguel de Unamuno (Unamuno, 1983).

[7] Drama Karla Čapka "Primer Makropulos" iz leta 1922. Nekaj let po objavi jo je uglasbil Leon Janaček in je danes bolj znana kot istoimenska opera. Williams je svoja razmišljanja predstavil v znanem tekstu (glej Williams, 1973: 82-100).

[8] Za nekatere stvari si sicer želimo, da se zgodijo samo pod pogojem, da smo živi, zato Williams uvede dokaj znano razliko med *pogojnimi* in *kategoričnimi* željami. Na primer, nasledno zimo si želimo imeti nov plašč le pod pogojem, da bomo naslednjo zimo živi, kajti če naslednjo zimo ne bomo več živi, ne bomo več potrebovali nobenega plašča. Zaradi tega take *pogojne* želje ne morejo predstavljati razlogov za življenje,

biti živi, zato je smrt za nas nekaj slabega, *ker nam preprečuje zadovoljitev naših želja.* Oseba, ki bi živela dovolj dolgo, bi sčasoma *ali* izpolnila vse svoje želje *ali* pa bi si jih nehala želeti. V stanju, v katerem ne bi več imela nikakršnih želja, bi njeno življenje postalo popolnoma prazno in nesmiselno, ne bi imela več nobenih razlogov za življenje, *smrt pa zanjo ne bi bila več nekaj slabega.* Še več, nastopila bi kot olajšanje, ki bi prekinilo neznosnost nesmiselnega obstajanja. Jasno, možno je, da bi se osebi, ki bi ali izpolnila ali izgubila vse svoje želje, *vselej pojavljale nove želje.* Ali bi v tem primeru oseba še vedno imela razloge, da živi, in ali bi potem smrt bila zanjo še vedno nekaj slabega? Williams meni, da *ne bi* bila, zato ker so želje, ki jih imamo, konstitutivne za našo identiteto, to je, da *nas želje, ki jih imamo, naredijo za osebe, kakršne smo.* Zato bi oseba, ki bi sčasoma spremenila vse svoje želje, preprosto postala neka druga oseba, taka izguba identitete pa bi bila enaka smrti, saj bi predstavljala popolno prenehanje osebe, ki je obstajala. Zaradi tega nam nenehno pojavljanje novih želja ne bi moglo zagotoviti življenja, ki bi bilo večno in smiselno. Če se iztrošene želje torej ne bi zamenjale z novimi, bi naše življenje postalo nesmiselno in neznosno in bi bilo bolje, če bi umrli. Če pa bi se želje zamenjale z novimi, to ne bi bili več mi, temveč bi namesto nas nastal nekdo drug. Zato, misli Williams, smrt nastopi ali prezgodaj ali prepozno, to je, ali prej kot iztrošimo vse svoje želje ali po tistem, ko jih iztrošimo. Na podlagi tega potem sklepa, da bi bilo najbolje, da bi umrli, tik preden iztrošimo vse svoje želje, to je, tik preden naše življenje postane nesmiselno in neznosno.

Čeravno je argument zanimiv, se sooča z dvema očitnima problemoma. Prvi je, zakaj bi želje, ki jih imamo, morale sčasoma izginiti. Mnoge stvari so enako lepe in privlačne tudi po desetih, dvajsetih ali tridesetih letih. Zakaj ne bi bile take za vselej? Užitek dokončanega dela, lepota filozofske argumentacije, privlačnost nasprotnega spola, pivo po nogometu in mnoge druge stvari so vselej enako dobre. Zakaj naj bi želje po teh in mnogih drugih stvareh sploh kdajkoli oslabile? Drug problem v Williamsovem argumentu je, da ni jasno, zakaj bi oseba, ki bi sčasoma spremenila svoje želje, morala izgubiti svojo identiteto in se na koncu spremeniti v neko drugo osebo. Sprememba želja in nalaganje raznih izkustev bi lahko privedla celo do spremembe značaja. Toda zakaj to ne bi bila še naprej ista oseba? Ali psihološka kontunuiteta in enotnost zavesti ne bi bila zadostna za ohranitev identitete? Res je, da ljudje tudi v običajnem trajanju človeškega življenja spreminjajo želje, vendar jih to ne naredi za druge osebe in s tem ni

temveč imajo smisel le pod pogojem, da smo živi. Po drugi strani pa so nekatere stvari smiselne ne glede na to, ali smo živi ali ne. To so stvari, ki si jih želimo, da se zgodijo ne glede na to, ali bomo živi ali ne. Na primer, to, da bi naši otroci končali šolo, si želimo ne glede na to, ali bomo to dočakali ali ne. Ta naša želja je *kategorična* in nam daje razlog za življenje, ker je verjetneje, da bodo naši otroci uspešno končali šolo, ko bomo še živi, kot pa ne. Razlika se lahko jasno vidi na naslednjem primeru. Človek, ki gradi hišo in zve, da bo živel še šest mesecev, lahko reagira na dva načina: lahko pohiti, da jo konča, lahko pa jo popolnoma zanemari, da bi čas, ki mu je ostal, posvetil nečemu drugemu. V prvem primeru je njegova želja kategorična, v drugem pogojna. Zaradi tega so po Williamsu kategorične želje tiste želje, ki da- jejo smisel in vrednost našemu življenju, in tisto, kar določa našo identiteto. Williamsov argument se opira zgolj na kategorične želje. Ta razlika je zelo zanimiva tudi zaradi neodvisnih razlogov. Zdi se namreč, da moramo nujno imeti vsaj eno kategorično željo. Celo asketi, ki zavračajo vse, česar ravno nujno ne potrebujejo za golo preživetje, morajo imeti vsaj eno kategorično željo, sicer ne bi imeli razloga, da si sploh prizadevajo preživeti. Edina izjema ja lahko samomorilec, katerega edina kategorična želja je, da ga ne bi bilo več.

konec njihovega obstajanja. Četudi je mogoče, da bi nam iz tega ali onega razloga večno življenje sorazmerno hitro postalo dolgočasno, se zdi, da Williamsov argument *ne* kaže, da bi se to *nujno* moralo zgoditi in da bi zaradi tega prej ali slej moral nastopiti trenutek, v katerem naša lastna smrt ne bi bila za nas več nekaj slabega in bi pravzaprav postala nekaj dobrega. Ta možnost je sicer še naprej odprta, vendar je ta argument ne dokazuje. Zdaj pa bomo prešli k argumentom, s katerimi si prizadevajo dokazati veliko močnejšo trditev, to pa je, da smrt za nas ni nikoli nekaj slabega.

Smrt nima za nas nikakršnega pomena

Znan je Epikurjev argument, da smrt za nas nima nikakršnega pomena.[9] S tem argumentom si je prizadeval *dokazati,* da naša lastna smrt *ni in ne more biti za nas nič slabega* in da se nam zato *ni treba bati lastne smrti.* Argument ima dve različici, ki ju bom predstavil in o njiju razpravljal ločeno. Prva temelji na zdravorazumski intuiciji, da človek, ki umre, *nič več ne čuti,* tako da ne more imeti nobenih neugodnih izkustev. Druga se opira na bolj spekulativno intuicijo, da človek, ki je umrl, ne obstaja več, tako da stanje smrti za *nekoga* ne more biti več nekaj slabega.

Ko govorimo o Epikurjevih argumentih, je treba imeti v mislih predvsem to, da je bil *hedonist.* To pomeni, da je menil, da so *ugodni občutki tisto, kar je dobro, neugodni pa ono, kar je slabo.* Hedonizem je povsem preprosta in dokaj prepričljiva etična pozicija: *če so ljudje srečni in uživajo, je to dobro, če pa so nesrečni in trpijo, je to slabo* – in to je vse, iz česar sestoji etika! Posamezni postopki, splošna pravila obnašanja, karakterne lastnosti osebe, stanja stvari, dogodki – vse to je dobro ali slabo le v *drugotnem* smislu, torej samo v tisti meri, v kateri privede do ugodnih ali . neugodnih občutkov. Tisto, kar je *primarno* dobro ali slabo, so ugodni ali neugodni občutki. Dalje, dobro in slabo nikoli ni dobro ali preprosto slabo na sebi; dobro ali slabo je dobro ali slabo *za nekoga,* saj mora vedno obstajati *nekdo,* ki ima ugodne ali neugodne občutke. Če v univerzumu ne bi bilo bitij, ki imajo občutke, ne bi bilo niti dobro niti slabo. Da bi katerakoli stvar lahko bila dobra ali slaba, morajo obstajati bitja, pri katerih ta stvar privede do ugodnih ali neugodnih občutkov. Stvari, ki na nas ne morejo vplivati, ne morejo biti za nas niti dobre niti slabe, ker ne morejo v nas vzbuditi nobenih občutkov. Srž prvega Epikurjevega argumenta proti strahu pred smrtjo je torej povsem jasna: *ker je smrt stanje, v katerem nimamo nobenih – niti ugodnih niti neugodnih – občutkov, je to stanje, ki za nas ne more biti niti dobro niti slabo in je za nas pravzaprav nekaj vrednostno nevtralnega.* Zato ni nikakršnega razloga, da se bojimo lastne smrti. Argument lahko rekonstruiramo na naslednji način:

[9] Epikur ga je pojasnil v pismu Menoikeju (Long & Sedley, 1997: 124-127; Bošnjak, 1978; Lucretius Carus, 1959: 523-524). Long in Sedley sta lepo in koncizno sistematizirala in predstavila Epikurjeve in Lukrečeve argumente proti strahu pred smrtjo. Na Epikurjeva in Lukrečeva stališča o smrti se nanaša tudi Sharples (Sharples, 2000: 113-120), vendar njegovi komentarji zadevajo bolj zgodovinsko kulturološki kontekst kot pa samo argumentacijo. *

(P_1) Edino dobro in slabo, ki obstaja, so ugodni ali neugodni občutki.

(P_2) Smrt je stanje, v katerem ni nobenih občutkov.

$\therefore$ Smrt torej ne more biti nekaj slabega.

Argument je zelo preprost in jasen. Toda čeravno ima neko intuitivno prepričljivost, je vprašanje, ali res kaže, da smrt ni nekaj slabega in da se je ne bi smeli bati. Ali nas lahko prepriča, da je stanje lastnega neobstajanja nekaj, kar je za nas pravzaprav *vrednostno nevtralno*, in nekaj, česar se nam ni treba bati? Argument je gotovo ustrezno sredstvo proti praznovernemu strahu pred neugodnimi izkustvi v posmrtnem življenju: peklu, purgatoriju, Hadu itn. Ker takrat, ko umremo, ne bomo nič občutili, gotovo ne bomo doživeli nobene od teh grozot Če gledamo na zgodovinski kontekst, se zdi, da se je ta argument izoblikoval in predstavil predvsem z namero, da odžene strah te vrste, ki je bil v tej dobi domnevno zelo razširjen.[10] Eden od prvenstvenih epikurejskih ciljev je bil namreč osvoboditi ljudi dveh neupravičenih strahov, strahu pred bogovi in strahu pred smrtjo, in jim tako narediti življenje lepše in boljše. Poleg tega je bil Epikur prepričan materialist, tako da v okviru njegove filozofije gotovo ni bilo prostora za verovanje v posmrtno življenje. Toda četudi je argument primerno sredstvo proti strahu od grozot, ki nas domnevno čakajo v posmrtnem življenju, je vprašanje, ali "deluje" tudi proti strahu pred smrtjo, ki je razumljena kot popoln konec obstajanja. Ali je lahko razlog za to, da se nehamo bati popolnega niča lastnega neobstajanja, ki nujno stoji pred vsakim od nas? Zdi se, da ne!

Premisa (P_2) se zdi nevprašljiva; razen redkih, ki so res prepričani v posmrtno življenje[11], se vsi strinjamo, da je smrt popolno nehanje nas kot zavestnih in voljnih bitij in da, potem ko umremo, ne bomo imeli več nobenih izkustev. Sklep je tudi veljaven. Zdi se, da sledi iz (P_1) in (P_2); če bi tudi (P_1) bila resnična, bi moral biti resničen tudi sklep. Toda (P_1) ni resnična. Trdi, da so ugodni in neugodni občutki *edino*, kar je dobro ali slabo, to pa ni točno. Obstajajo še drugi načini, kako so lahko stvari in dogodki za nas dobri ali slabi; za nas so lahko dobre ali slabe tudi tiste stvari in dogodki, ki v nas *ne izzovejo nobenih občutkov*, ne ugodnih in ne neugodnih.

Epikurjeva teorija vrednosti

(P_1) izraža Epikurjev *senzualizem* in *subjektivizem* glede vrednosti, problem pa je v tem, ker se zdi, da taka teorija vrednosti preprosto ni resnična. Grobo govoreč, gre za stališče, da *za nas ne more biti slabo tisto, za kar ne vemo, da se je zgodilo.* Vendar obstaja cel niz primerov, ki kažejo, da to ni res! Videti je, da se

[10] Sharples sumi, da je bil strah pred posmrtnim življenjem res tako razširjen in meni, da so Epikurjevi in Lukrečevi nasprotniki bolj retorični kot dejanski (glej Sharples, 2000: 114-120).

[11] Zelo zanimivo je vprašanje, kdo je zares prepričan v posmrtno življenje. Vojaki, ki so pod artilerijskim napadom molili k Bogu in Devici Mariji, niso molili za boljše mesto v posmrtnem življenju, temveč zato, da preživijo in da jih ne bi zadela granata v tem svetu. Četudi so na deklarativni ravni sprejemali govor o odrešitvi in večnem življenju, so se popolnoma enako bali smrti kot tisti, ki niso bili verniki.

nam lahko zgodijo *stvari, ki so za nas slabe, čeravno mi zanje ne vemo.*[12] Če me žena vara z vodovodnim inštalaterjem, poštarjem ali kolegom v službi, je to nekaj, kar je zame slabo tudi tedaj, ko ne vem, da to počne. Če me sodelavci pri delu opravljajo za mojim hrbtom, je to nekaj, kar je zame slabo tudi tedaj, ko ne vem, da to počnejo. Spodkopavanje mojega ugleda *je zame slabo* tudi tedaj, ko ne vem, da se to dogaja. Ravno tako je tudi krepitev mojega ugleda in reputacije nekaj, kar je *zame dobro* tudi tedaj, ko ne vem, da se to dogaja. Dobre ali slabe so za nas torej tudi stvari, ki jih *ne čutimo* in ki se jih *ne zavedamo,* ne pa, kot je to mislil Epikur, samo tiste, ki v nas vzbujajo ugodne ali neugodne občutke. Morda bi lahko rekli, da so stvari, ki ne vplivajo na naše občutke, lahko za nas dobre ali slabe *zgolj v smislu, da bi v nas vzbudile ugodne ali neugodne občutke, ko bi zanje zvedeli.* Torej da ni treba, da v nas *de facto* izzovejo ugodne ali neugodne občutke, temveč da zadostuje, da imajo *dispozicijo,* da jih izzovejo, ko bi mi zanje vedeli. To stališče pravzaprav izražamo, ko se sprašujemo "Kaj bi rekel, ko bi zvedel?" ali ko rečemo "Zelo rad bi vedel!". Tudi z reklom "Obrača se v grobu", ki je po svoji formulaciji kategorično, ne pa dispozicijsko, v glavnem želimo povedati, da bi se pokojnik odzval z negodovanjem, če bi bil živ in bi vedel, kaj delamo. S tako dispozicijsko interpretacijo bi lahko Epikurjevo merilo dobrega in slabega zadostno razširili, da bi zajelo tudi navedene protiprimere in ga le-ti v tem primeru ne bi več spodkopavali. Toda zdi se, da navedeni primeri kažejo *več;* zdi se, da kažejo, da gre za stvari, ki so za nas dobre ali slabe *tudi tedaj, ko zanje nikoli ne bi zvedeli.* Stvari so za nas dobre ali slabe *objektivno,* neodvisno od občutkov, ki jih v nas izzovejo. Na koncu lahko problem izoblikujemo v okviru Evtifronove dileme in se vprašamo, ali *stvari v nas izzivajo občutke ugodja ali neugodja zato, ker so za nas dobre ali slabe, ali pa so za nas dobre ali slabe zato, ker v nas izzivajo ugodne ali neugodne občutke?* Vprašanje je torej, *kaj kaj določa,* vrednost stvari naše občutke ali naši občutki vrednost stvari? Zdi se, da v velikem številu primerov vrednost stvari predhodi našim občutkom in jih določa, to pa pomeni, da tisto, kar jih naredi slabe, niso neugodni občutki, ki jih izzovejo v nas, temveč nekaj, kar je v njih že prej in neodvisno od dejstva, da v nas vzbudijo te občutke. V velikem številu primerov so naši ugodni ali neugodni občutki *pokazatelji,* ki kažejo na pozitivno ali negativno vrednost stvari, ne pa tisto, kar stvarem *daje* pozitivno ali negativno vrednost. Na primer, siromaštvo pripelje do razočaranja. Vprašanje je, ali je siromaštvo za nas slabo zato, ker privede do razočaranja, ali privede do razočaranja zato, ker je za nas slabo? Zdi se, da je razočaranje, do katerega pripelje siromaštvo, zgolj pokazatelj slabega stanja, v katerem smo, ne pa tisto, kar stanje, v katerem smo, naredi slabo. Siromaštvo je nekaj, kar bi za nas bilo slabo tudi tedaj, ko nad njim ne bi bili razočarani.[13] Poleg tega pa količina ugodnih občutkov ne more biti in pogosto tudi ni merilo vrednosti življenja. Za ekscentrika, ki ves svoj čas in ves svoj denar vlaga v to, da bi zgradil *perpetuum mobile,* bi lahko upravičeno rekli, da trati življenje in da bi *zanj bilo bolje,* če bi

[12] Na to poanto je pokazal Nagel v članku "Smrt", sprejelo pa jo je niz avtorjev.

[13] Jasno je, da lahko trdimo, da je siromaštvo za nas slabo *tudi* zaradi razočaranja, do katerega pripelje, ne pa, kot je to mislil Epikur, *predvsem* zaradi razočaranja, do katerega pripelje.

delal kaj drugega, celo če ga nič drugega ne bi naredilo tako srečnega kot poskusi, da bi zgradil svoj priljubljeni stroj. Ti primeri in ti preudarki kažejo, da je Epikurjeva teorija vrednosti zmotna in da je treba zavrniti (P_1) v navedenem argumentu. Ker neugodni občutki *niso* edino, kar je lahko za nas slabo, je lahko za nas nekaj slabega tudi smrt, četudi je to stanje, v katerem ni nobenih občutkov. Iz dejstva, da je smrt stanje, v katerem ne moremo imeti nobenih občutkov, niti neugodnih, preprosto *ne sledi*, da smrt zaradi tega ne more biti za nas nekaj slabega. Torej je treba Epikurjev argument proti strahu pred smrtjo zavrniti zato, ker je osnovan na zmotni teoriji vrednosti.

Deprivacijska pojasnitev

Največji problem za Epikurjev argument, da za nas smrt nima nikakršnega pomena, je naslednji: tudi tedaj, ko bi sprejeli osnovne postavke njegove teorije vrednosti, senzualizem in subjektivizem, iz njih še vedno ne bi sledilo, da so neugodni občutki *edino*, kar je za nas lahko slabo. *Za nas je lahko slabo tudi tisto, kar nas oropa ugodnih občutkov*, zapravljeno ugodje je lahko za nas večja škoda od pretrpljenega neugodja. Torej obstajata dva načina, na katera je lahko neko stanje za nas slabo: lahko

(1) privede do neugodnih občutkov;

(2) nas oropa ugodnih občutkov.

Dejstvo, da je Epikur zanemaril možnost, da so stvari in dogodki lahko za nas slabi *tudi* zato, ker nas oropajo ugodnih občutkov, ki bi jih sicer imeli, je ključno v razpravi o smrti. Prepričani smo namreč, da je *smrt za nas nekaj slabega ravno zato, ker nas za vselej oropa možnosti ugodnih občutkov in izkustev*, ne pa zato, ker s seboj nosi nekakšna neugodna izkustva.[14] Epikur je imel prav, ko je trdil, da, potem ko umremo, ne moremo imeti več nobenih neugodnih občutkov, vendar je bil v zmoti, ko je iz tega izpeljal sklep, da zaradi tega smrt ne more biti nekaj, kar je za nas slabo. Ta sklep preprosto *ne sledi* zato, ker je za nas slabo tudi tisto, kar nam preprečuje, da imamo ugodne občutke in izkustva, še posebej tisto, kar nam *za vselej* preprečuje, da bi še sploh kdaj imeli *kakršnakoli* izkustva in občutke. Smrt je za nas slaba zato, ker nam *odvzema* nekaj, kar bi imeli, če ne bi umrli.[15] Zato se taka pojasnitev dejstva, da je smrt nekaj, kar je za nas slabo, imenuje *deprivacijska pojasnitev*.[16] Lahko jo oblikujemo takole:

(DP) Smrt je za osebo, ki je umrla, nekaj slabega zato, ker jo je oropala vseh ugodnih občutkov, ki bi jih imela, če ne bi umrla.

[14] Deprivacijska pojasnitev zelo lepo zajema naše intuicije o tem, kaj naredi smrt za nas slabo, bodisi da menimo, da je zgolj *prezgodnja* smrt slaba, bodisi da mislimo, da je smrt *vselej* slaba.

[15] Lahko rečemo, da je smrt *negativno zlo v* smislu, da predstavlja oropanje, deprivacijo nečesa dobrega. Pozitivno dobro je sicer prisotnost nečesa dobrega; negativno dobro je odsotnost nečesa dobrega; pozitivno zlo je prisotnost nekega zla, negativno zlo pa je odsotnost nečesa dobrega.

[16] Stališče se v anglosaški literaturi imenuje "The Deprivation Account of the Badness of Death" in ga zastopa večina avtorjev, ki se ukvarja s problemom smrti: Thomas Nagel, John Martin Fischer, Fred Feldman in drugi.

Torej, ko se bojimo smrti, se ne bojimo tega, da se nam bo, ko nas ne bo več, zgodilo nekaj slabega v smislu, da bomo imela nekakšne neugodne občutke ali izkustva. Tisto, česar se bojimo, ko se bojimo smrti, je ravno to, *da se nam ne bo nič več zgodilo,* niti ugodno niti neugodno. Res je, da se moramo bati tistega, kar se lahko zgodi nam ali komurkoli drugemu, ki ga imamo radi, vendar to ni vse. Povsem razumljiv je tudi strah pred stanjem, v katerem se nam ne more zgoditi nič več. Želimo, da se nam dogajajo dobre stvari, ne pa da se nam ne more nič zgoditi in da ne moremo ničesar storiti. Če torej sprejmemo izjemno plavzibilno deprivacijsko upravičenje prepričanja, da je smrt za nas nekaj slabega, potem je treba zavrniti Epikurjev argument in to zato, ker je njegova prva premisa preprosto neresnična; *neugodni občutki niso edino, kar je slabo, ravno tako slabo je tudi to, da smo takih občutkov oropani.*

V okviru Epikurjeve etike ima sicer odsotnost ugodnih občutkov manjšo težo, kot morda sicer mislimo, da jo ima. Epikur namreč razlikuje *kinetične* in *katastemične'*[17] užitke.[18] Na primer, ko jemo, je užitek v dobrem okusu hrane kinetični užitek, medtem ko je *stanje* sitosti, v katerem nas ne vznemirja lakota, katastemični užitek. Po Epikuru so *katastemični užitki več vredni in boljši od kinetičnih;* odsotnost lakote je več vredno od užitka v dobrem okusu hrane, odsotnost bolečine je več vredno od užitka masaže ali orgazma itn. Tu Epikur deli osnovno intuicijo s tako imenovanim *negativnim utilitarizmom* — s stališčem, da je odsotnost trpljenja veliko pomembnejša od prisotnosti sreče. Naposled, stanje duševne in telesne nevznemirjenosti *(ataraxia),* ki je bilo v svojem antičnem svetu najvišje dobro, je katastemični, ne pa kinetični užitek. Zaradi tega oropanost ugodnih občutkov, na katero se opira deprivacijsko upravičenje, za Epikurja ne predstavlja nekaj, kar bi bilo posebej slabo. Toda deprivacijsko upravičenje zajema vse ugodne občutke, tako tiste, ki jih je Epikur imenoval kinetične, kot one, ki jih je imenoval katastemične. Četudi sprejmemo stališče, da odsotnost kinetičnih užitkov niti ni nekaj res slabega, kaj je potem s katastemičnimi užitki? Ker so ti več vredni in ker predstavljajo najvišje dobro, ali ni potem smrt slaba zato, ker nas oropa tudi njih? Potem ko umremo, gotovo ne bomo mogli biti več v stanju neskaljenega duhovnega zadovoljstva niti v kakršnemkoli drugem stanju, za katerega bi si morali prizadevati za časa življenja. Epikurjev odgovor je zelo zanimiv, vendar ni povsem prepričljiv. On je menil, *da je za katastemične užitke vseeno, kako dolgo trajajo!* Kinematični užitki so podvrženi načelu *čim več, tem bolje,* katastemični pa ne! Nanje *ni mogoče* aplicirati Benthamovega *utilitarističnega računa sreče.* Nekaj minut duševnega spokoja je enako dobro kot nekaj ur ali nekaj let. Stanje neskaljenega duševnega miru je enako dobro ne glede na to, kako dolgo traja, bistveno je, da smo v njem, ne pa kako dolgo. Zato končno dolgo življenje, oropano neugodnih občutkov, ne more biti nič slabše od neskončno dolgega življenja, oropanega neugodnih občutkov.[19] Če je to res, potem je Epikurjevo stališče, da smrt za nas

[17] Lahko rečemo tudi *katastematične,* pogosto se uporablja tudi izraz *statične.*

[18] Lep prikaz Epikurjevih stališč o užitkih lahko najdemo v knjigi J. M. Rista (Rist, 1972: 6. pogl.).

[19] Diogen Laertski, *Život i mišljenje istaknutih filozofa,* točka XIX Epikurjevih naukov. Odlomek navaja tudi Bošnjak (Bošnjak, 1978).

nima nikakršnega pomena, odporno proti deprivacijskemu upravičenju. Če je vseeno, kako dolgo traja spokojno življenje, potem smrt – niti prezgodnja smrt – ne more biti nekaj slabega za tistega, ki umre. Četudi je katastemične užitke težje kvantitativno zaobseči kot kinetične, pa se vendarle zdi, da tudi zanje velja načelo čim več, tem bolje. Ali ni namreč bolje ne biti lačen pet ur kot eno uro? Ali ni bolje ne imeti nobenih bolečin celo življenje kot samo v rani mladosti? Zdi se, da je bil Epikur tu preprosto v zmoti in da je predpostavil tisto, kar bi moral dokazati, to pa je, da nam smrt nič ne pomeni. Deprivacijsko upravičenje prepričanja, da je smrt nekaj slabega, se zdi bolj prepričljivo in močnejše od Epikurjevega stališča, da je vseeno, kako dolgo traja spokojno življenje.

Poleg tega Epikurjev argument, da smrt za nas nima nikakršnega pomena, temelji na predpostavki, da so *neugodni občutki edino, kar je za nas slabo.* Zato smrt ne more biti za nas nekaj slabega, ker je to stanje, v katerem ni nobenih in tako tudi ne neugodnih občutkov. Smrt bi lahko bila nekaj slabega le tedaj, ko bi bila stanje, v katerem bi imeli nekakšne neugodne občutke. Vendar pa je dokaj razširjeno *ravno nasprotno* stališče, po katerem je bolje živeti še tako težko in boleče življenje, kot pa sploh ne živeti. Po tem stališču *je neprimerljivo bolje imeti kakršnekoli občutke, pa naj bodo še tako boleči in slabi, kot pa ne imeti nobenih občutkov.* To stališče ima gotovo precejšnjo težo in ga je treba jemati resno, toda morda ni povsem resnično. Zagovorniki evtanazije se namreč opirajo na intuicijo, da so možne in da dejansko obstajajo skrajne situacije, v katerih je bolje umreti in ne imeti več nikakršnih občutkov, kot pa še nadalje živeti v neznosni bolečini brez kakršnegakoli upa na ozdravitev, in da moramo zato vsakemu, ki se znajde v takem položaju, omogočiti izbor med tema dvema opcijama. Vendar pa nisem prepričan, da zagovorniki evtanazije menijo, da je življenje v neznosni bolečini brez kakršnegakoli upa na ozdravitev nekaj, kar je *vrednostno negativno,* medtem ko je smrt nekaj, kar je *vrednostno nevtralno,* in da je zato evtanazija pravzaprav prehod iz stanja, ki je za to osebo *slabo, v* stanje, ki za to osebo ni *niti dobro niti slabo.* Prej je res, da zagovorniki evtanazije menijo, da je v takih okoliščinah smrt preprosto *majše zlo* od nadaljevanja življenja v neznosni bolečini. To pa pomeni, da je smrt vseeno nekaj slabega za osebo, ki umira, in da je treba pojasniti, zakaj je nekaj slabega. Intuicija, da je bolje imeti kakršnekoli občutke kot pa nobenih, v vsakem primeru kaže, da deprivacijska pojasnitev najverjetneje *ne zajema vsega* tistega, zaradi česar menimo, da je smrt za nas nekaj slabega. Smrt je gotovo slaba zato, ker nas oropa *vseh ugodnih* občutkov, ki bi jih imeli, ko ne bi umrli, vendar se zdi, da ni slaba *zgolj zato,* zdi se, da je slaba *tudi zato,* ker nas oropa *vseh* občutkov, kakršnikoli naj bi že bili – ugodni, neugodni ali nevtralni. Zdi se, da je kakršnokoli izkustvo, pa naj si bo še tako slabo, več vredno od nikakršnega izkustva. Zato bi deprivacijsko upravičenje prepričanja, da je smrt za nas nekaj slabega, *morali razširiti tako, da bi zajelo vse občutke, ne samo ugodne.* Epikur je svoj argument formuliral v okviru prisotnosti in odsotnosti ugodnih in neugodnih občutkov in zato razprava v glavnem še naprej poteka v teh okvirih. Vendar je jasno, da smrt ni slaba zgolj zato, ker nas oropa občutkov, slaba je *tudi* zato, ker nas *oropa*

možnosti delovanja, nam onemogoča, da bi udejanili svoje načrte in da bi storili tisto, kar smo si želeli storiti. Potem ko umremo, *ne bomo mogli nikoli več kaj storiti.* Biti zmožen storiti tisto, kar hočemo storiti, pa je gotovo za nas nekaj dobrega. Tako lahko predstavimo popolnejšo formulacijo deprivacijske pojasnitve:

(DP') Smrt je nekaj slabega za osebo, ki je umrla, zato ker jo je oropala vseh občutkov, ki bi jih ta oseba imela, če ne bi umrla, in ji onemogočila, da stori kaj od tistega, kar si je želela storiti.

Očitno je, da se deprivacijska pojasnitev lahko še naprej dopolnjuje z vsem tistim, kar naredi življenje še vrednejše življenja, vendar je osnovna ideja jasna: *smrt je za nas slaba zato, ker nas oropa vsega dobrega, kar nam omogoča življenje.* Zaradi tega bi morala popolna pojasnitev dejstva, da je smrt nekaj slabega za tistega, ki je umrl, hkrati biti tudi popolna pojasnitev dejstva, da je življenje nekaj dobrega za tistega, ki živi.

Slabo za koga in kdaj?

Druga različica Epikurjevega argumenta, ki pravzaprav dodatno okrepi prvo različico, temelji na preprostem uvidu, *da se nam vse, kar se nam zgodi, lahko zgodi le tedaj, dokler smo živi.* Zato da bi se nam sploh kaj lahko zgodilo, dobro ali slabo, moramo biti živi. *Ko več ne bomo živi, se nam nič več ne more zgoditi, niti dobro niti slabo.* Zato naša lastna smrt ne more biti nekaj, kar bi bilo *za nas* slabo. Naš odhod je lahko nekaj slabega zgolj za tiste, ki nas preživijo, naše bližnje ali naše prijatelje, ne pa tudi za nas same. Smrt bi lahko bila nekaj slabega *le tedaj, ko bi imela koga, za katerega* bi lahko bila nekaj slabega, ker pa nas, potem ko umremo, preprosto ne bo več, je nesmiselno misliti, da bi naša lastna smrt lahko bila za nas nekaj slabega. Smrti bi se pravzaprav morali bati *le tedaj, če bi se nam lahko zgodila, dokler smo še živi,* ker pa naša lastna smrt ni nekaj, kar se nam zgodi, dokler smo še živi, *se je nam ni treba bati,* ker preprosto ni nekaj, kar se lahko zgodi *nam.*[20] Bati se je treba le tistega, kar se nam lahko zgodi, dokler smo živi, ne pa tudi onega, kar se bo morebiti dogajalo po trenutku, ko umremo, saj so vse to stvari, ki se ne bodo mogle več zgoditi nam, ker nas preprosto ne bo več. *Smrti bi se pravzaprav morali bati le tedaj, če bi bila smrt nekaj, kar lahko preživimo,*[21] ker pa po predpostavki ne moremo preživeti svoje lastne smrti, se nimamo ničesar bati. Zato naša lastna smrt za nas ne more biti nekaj slabega, ker se nam *ne more zgoditi niti ko smo živi niti potem, ko umremo;* dokler smo živi, smo živi in smrt ne more biti v tem obdobju za nas nekaj slabega, potem ko umremo, pa nas več ni in tudi takrat ne more biti smrt za nas

[20] Zato je Aristotelova trditev, da je smrt nekaj najstrašnejšega, kar se nam lahko zgodi, pravzaprav zelo presenetljiva, nemara celo paradoksna. Aristotel namreč v nadaljevanju istega stavka trdi, da se mrtvemu človeku ne more več zgoditi nič dobrega niti slabega (Aristotel, 1994: III, 9). Tu je neposredno pod udarom Epikurjevega argumenta.

[21] Lukrec se posmehuje tistim, ki se bojijo, da jih bodo – potem ko umrejo – raztrgale divje živali, da bo njihovo truplo strohnelo v naročju zemlje ali končalo v plamenih itn.; ravno tako tudi onim, ki se pritožujejo, da – potem ko bodo umrli – ne bodo nikoli več videli svojih bližnjih, saj tedaj, ko bodo umrli, ne bodo imeli več nobenih želja (Lukrec, 1959: III, 870-910).

nekaj slabega. Ravno v tem je kleč znanega Epikurjevega izreka, da "dokler smo mi, ni smrti, kadar pa ona pride, tedaj *nas* ni več" (Epikur, 1959b: 524). Ker se nam smrt *nima kdaj* zgoditi, preprosto ne more biti za nas nekaj slabega in se je sploh ni treba bati. Ker nam smrt torej nič ne pomeni niti takrat, ko smo živi, niti takrat, ko smo mrtvi, *smrt za nas nikoli nima nikakršnega pomena in se nas nikoli ne tiče.* Ravno tako bi bilo nesmiselno, niti takrat, ko smo živi, če bi smrt imeli za neko prihodnje zlo, ki nas bo doletelo, zato ker smrt, kot smo videli, preprosto ni neko zlo, ki nas lahko kdajkoli doleti (Epikur, 1959b: 523-524). Če ni zlo, potem ko umremo, kako bi lahko potem bilo zlo, preden umremo? Ker se je iracionalno bati nečesa, kar se nam nikoli ne more zgoditi, je torej vsak strah pred smrtjo preprosto iracionalen. Epikurjev argument se opira na predpostavko, da smrt za nas ne more biti nekaj slabega, ker ni *nikogar, za katerega* bi lahko bila nekaj slabega, in zato, *ker nima kdaj* za nas biti nekaj slabega. Njegovo sklepanje gre takole:

(1) Nekaj je lahko za nas slabo le, če se nam lahko zgodi; tisto, kar se nam ne more zgoditi, ne more biti za nas niti slabo.

(2) Medtem ko smo, ni smrti, ko pa smrt nastopi, nas ni več.

(3) Torej smrt ni nekaj, kar bi nas lahko doletelo.

(4) Torej smrt ne more biti nekaj, kar je za nas slabo.

Ideja je torej v tem, da – dokler smo živi – smrt ne more biti za nas nekaj slabega preprosto zato, ker še nismo umrli. Po drugi strani pa smrt, potem ko umremo, za nas ne more biti več nekaj slabega, zato ker nima več biti za koga nekaj slabega, saj ne obstajamo več. Zato smrt *nima kdaj* biti za nas nekaj slabega in preprosto *nima za koga* biti nekaj slabega.[22] Tako znana Epikurjeva trditev, da "dokler smo mi, ni smrti, kadar pa ona pride, tedaj *nas* ni *več*" postavlja – vsaj *prima facie* - v nezavidljiv položaj vsakogar, ki želi trditi, da je smrt za nas nekaj slabega.

Le-ta mora odgovoriti na vprašanje: *"Kako je smrt lahko nekaj slabega za nekoga, ki ga več ni, in če je lahko nekaj slabega, potem kdaj?"* To je kajpada problem tudi za deprivacijsko stališče, saj namreč ni jasno, *kdo je oropan občutkov*, ker osebe, ki je oropana občutkov, preprosto ni več. Jasno je, kdaj je bolečina slaba za osebo, ki jo boli – *tedaj, ko jo boli.* Bolečina ima lahko kajpada škodljive posledice tudi tedaj, ko mine: lahko privede do strahu, frustracije in neugodnih spominov. Toda bolečina je primarno *slaba, dokler traja.* Očitno je tudi, za koga je bolečina slaba – za osebo, ki jo boli. Kaj pa reči za smrt? *Kdaj je smrt slaba in za koga?* Za osebo, ki je umrla v t_n dejstvo, da po t_n nje ni več, ne more biti nekaj slabega za njo v času pred t_n. To dejstvo bi lahko bilo nekaj slabega za to osebo le tedaj, če bi lahko iz časa po t, vzročno delovala na osebo, ki je obstajala do t_n. To je le v primeru, če bi lahko iz kasnejšega časa vzročno delovala na prejšnji čas, torej le tedaj, če bi lahko *vzročno delovala nazaj v času.* Ker pa je ideja vnazajšnjega vzročnega delovanja nesmiselna, dejstvo, da nekoga

[22] Ta argument pravzaprav kaže, da za osebo, ki je umrla, ne more biti nekaj slabega niti prezgodnja smrt

ni po t_n, ne more biti zanj slabo do t_n. Ravno tako ne more biti zanj slabo niti po t_n, saj po t_n nje preprosto ni več. Zdi se torej, da se soočamo s paradoksno situacijo: *smrt bi lahko bila nekaj slabega za osebo, ki je umrla, le tedaj, če bi ta oseba živela še naprej tudi potem, ko je umrla.* Če tega paradoksa ne rešimo, moramo sprejeti Epikurjev argument in stališče, da smrt za nas ne more biti nekaj slabega preprosto zato, ker za osebo, ki umre, ne more biti nič več dobro niti slabo.[23]

Jasno je, da potem ko umremo, ne bomo nič več občutili niti znali. Vendar se zdi, da se nam v nekem smislu lahko dogajajo stvari, ki so za nas dobre ali slabe, tudi potem ko umremo. Čeravno oseba, ki je umrla, nič več ne čuti, *je zanjo slabo,* če se ne spoštuje njena oporoka ali če se oskruni njen grob.[24] *Zanjo je dobro,* če se po njej imenuje športna dvorana ali če knjige, ki jih je napisala, postanejo prodajna uspešnica. Tudi potem ko umremo, *bo za nas slabo, če* se bodo naši otroci obnašali slabo in sramotno, ravno tako kot bo *za nas dobro,* če se bodo obnašali dobro in častno, ker bo to pokazalo, da smo bili dobri starši in da smo jih dobro vzgojili. Ti primeri kažejo, da se nam v nekem smislu *lahko dogajajo dobre in slabe stvari tudi potem, ko umremo,* ko ti dogodki v nas gotovo ne bodo izzvali več nobenih občutkov. Lahko bi rekli, da je v istem smislu tudi smrt nekaj, kar je za nas slabo. Stanje prihodnjega nebivanja bo za nas slabo, čeravno potem ko bomo umrli, ne bomo ničesar čutili niti znali. To so le analogije, ki nam kažejo, da je smiselno govoriti o stvareh, ki bodo v nekem smislu bile za nas dobre ali slabe tudi potem, ko umremo. Da bi odgovorili na Epikurjev izziv pa moramo natančneje pojasniti, v katerem smislu so lahko stvari za nas dobre ali slabe tudi potem, ko nas več ne bo.

Obstajata dva načina, kako lahko poskusimo rešiti ta problem. Prvi način je poskusiti pokazati, da je *pojem osebe širši in da zajema več kot čisto biološki organizem,* katerega obstoj je omejen v prostoru in času, tako da je smiselno govoriti o tem, kaj je dobro ali slabo za dano osebo tudi potem, ko njen biološki organizem izgine.[25] Res je, pojem osebe je slojevit in zapleten ter ni povsem jasno, kaj vse natanko obsega, zato je to vprašanje zelo zanimivo. Zdi se, da ta pojem, med drugim, ne obsega le vsega tistega, kar ta oseba *je,* temveč tudi vse tisto, kar *bi lahko bila.* Verjetno tudi vse tisto, kar je naredila in celo tudi vse tisto, kar je hotela narediti, vendar ji je spodletelo. Zamislimo si, da se vrhunski strokovnjak v svojem poslu zapije in postane potepuh. Ko bi za takega človeka trdili, da je gromozanska škoda, da je tako končal, bi pijanca in potepuha vrednotili s perspektive tistega, kar bi bil, če se ne bi zapil, to je iz perspektive

[23] Glede tega je zelo zanimiv članek Pallea Yourgraua z naslovom "Can the Dead Really Be Buried", še posebej I. in II. dodatek.

[24] Bogovi Ahilu domnevno niso dovolili, da bi mrtvo Hektorjevo telo pustil nepokopano in ga vrgel psom in mrhovinarjem. Antični bogovi niso menili, da se človeku, ki ga več ni, ne more narediti nič slabega; torej niso bili epikurejci.

[25] To opcijo je predstavil Thomas Nagel v članku z naslovom "Smrt". Zanimivo je, da lahko podobno stališče najdemo tudi pri Heideggru (Heidegger: 1997: §§ 46-53); tudi on *je* menil, da je človeška eksistenca nekaj več kot zgolj biološki organizem. Ko Heidegger govori o smrti, je znano njegovo stališče, da je zavest o lastni končnosti konstitutivna za našo eksistenco. Čeravno je to eksistencialistično stališče zelo zanimivo, je vprašljivo in se ga tu ne bom natančneje lotil.

tistega, kar bi lahko bil, ne pa iz perspektive tistega, kar je *de facto*. Zdi se, da velja enako tudi za situacije, v katerih nam je žal za osebo, ki je umrla. Obžalovanje ni usmerjeno na tisto, kar ta oseba *de facto* je, to je na nič, saj je več ni, temveč na tisto, kar bi ta oseba bila, če ne bi umrla, to je na tisto, kar bi lahko bila. Ker naš pojem osebe zajema tudi vse tisto, kar bi oseba lahko bila, je smiselno trditi, da je smrt za osebo, ki je umrla, nekaj slabega. Po tem odgovoru oseba v nekem smislu živi še naprej tudi potem, ko biološki organizem umre. Jasno je, vprašanje je, ali je ta odgovor dober in ali oseba tudi potem, ko umre, v nekem smislu živi še naprej, zato ker obstajajo možne okoliščine, v katerih bi bila še naprej živa.

Drugi način, kako se poskusiti spoprijeti z Epikurjevim izzivom, je pokazati, da so nekatere stvari za nas dobre ali slabe *nečasovno, atemporalno*, to je, da resničnost teh sodb ni odvisna od časa, v katerem so dane osebe obstajale, in od časa, v katerem so se jim dane stvari dogajale. V tem primeru ne bi bilo ustrezno vprašati, *kdaj* je za neko osebo slabo, da je umrla, temveč bi bila zanjo njena smrt *vselej* nekaj slabega, kadarkoli naj bi se že zgodila in kadarkoli bi mi o tem govorili. Sicer *pa*, kakšno je sploh to vprašanje, kdaj je za nekoga slabo, da je umrl: preden je sploh umrl ali po tistem, ko je umrl? *Če je njegova smrt kdajkoli bila zanj nekaj slabega, potem je bila vselej nekaj slabega!*

Za bolečino je jasno, kdaj se dogaja in komu se dogaja. Toda ali je res jasno, kdaj je bolečina slaba in za koga je slaba? Videli smo, da je bil odgovor, da je slaba za tistega, ki ga boli, kolikor dolgo ga pač boli. Pa je to res dober odgovor? Ali ne velja enako kot za bolečino tudi za smrt? *Če je kdajkoli slaba, potem je vselej slaba!* Trinajstega avgusta 2003 me je bolel zob. Ali ne bi bilo bolje, da me ne bi bolel? Seveda bi bilo! Ali je sploh smiselno vprašati, kdaj? Kdaj bi bilo bolje, da me trinajstega avgusta 2003 ni bolel zob? Zdi se, da je to vprašanje *nesmiselno.*

Če bi bilo bolje, da me trinajstega avgusta 2003 ne bi bolel zob, potem bi *vselej* bilo bolje, da me trinajstega avgusta 2003 ne bi bolel zob. Če je kdo nesrečno umrl pri dvajsetih letih, je to gotovo nekaj slabega. Ali je smiselno vprašati: "Kdaj?" Ne! Edini odgovor je lahko: "Vselej!"[26] Za vselej je slabo, da je umrl pri dvajsetih, lahko pa bi živel osemdeset let. Nesrečna smrt mu je vzela šestdeset let življenja, to pa je nekaj, kar je za vselej slabo.[27] V Italiji je trinajstega avgusta 2003 nek človek dobil 60 milijonov € na lotu. Ta znesek je dobil trinajstega avgusta 2003, vendar: kdaj je bilo zanj dobro, da je trinajstega avgusta 2003 dobil ta znesek? Vselej! Kajti vselej je bolje dobiti 60 milijonov €, kot jih ne dobiti. Zdi se, da je pravzaprav neprimerno in nemogoče določiti, *kdaj* je nekaj za nekoga dobro ali slabo. Epikur je iz tega dejstva izpeljal sklep, da smrt *nikoli* ni slaba za človeka, ki umre, vendar je videti, da se je motil – smrt je *vselej* slaba za človeka, ki umre.[28]

[26] Nagel to intuicijo podpre z analogijo z višino; Abraham Lincoln je bil višji od Louisa XIV. Vprašanje je: "Kdaj?"

[27] To opcijo zastopa Fred Feldman (Feldman, 1991: KI. del); prisotna je tudi pri Nagelu v že omenjenem članku, zastopa pa jo tudi Harry Silverstein (Silverstein, 1980) v članku "The Evil of Death Revisited".

[28] Zanimivo je, da se obe opciji pravzaprav opirata na primerjavo dejanskega stanja z možnim stanjem stvari ali

Ta dva odgovora sta zelo zanimiva in imata precejšnjo intuitivno moč, vendar je vprašanje, ali sta sprejemljiva in ali jima res uspe pokazati, da je smrt za osebo, ki umre, nekaj slabega. Epikur bi odgovoril, da v navedenem primeru smrti dvajseletnika njegova prezgodnja smrt do njegovega dvajsetega leta ni mogla biti zanj nekaj slabega, saj je bil živ, po dvajsetem letu pa ni mogla biti zanj nekaj slabega, saj preprosto ni imela biti za koga kaj slabega, ker on ni več obstajal. Če so predstavljeni odgovori točni, potem druga različica Epikurjevega argumenta odpade, če niso, potem argument ostaja nepobit.

Simetrija preteklega in prihodnjega nebivanja

Drug znan argument, ki bi moral pokazati, da smrt pravzaprav ni nič slabega in da se je sploh ni treba bati, je predstavil Lukrec, najbolj znan Epikurjev privrženec, v delu *O naravi sveta* (Lucretius, 1959: III, 830- 870). Argument je zelo lep in zanimiv in se opira na *simetrijo med preteklim in prihodnjim nebivanjem*. Simetrija ali dozdevna simetrija sestoji iz naslednjega: *pred rojstvom nismo obstajali, ravno tako kot ne bomo obstajali niti potem, ko umremo.* Edina razlika med tema dvema vrstama nebivanja je v tem, da je eno bilo v preteklosti, drugo pa bo v prihodnosti, eno se je že končalo, drugo pa se še ni začelo. Naj bo točka *R* na časovni premici trenutek rojstva, točka S pa trenutek smrti:



Torej nismo obstajali pred *R*, ravno tako kot ne bomo obstajali po S; ni nas bilo pred rojstvom, ravno tako kakor nas ne bo tudi po smrti. Vprašanje je, ali je sploh kaka razlika med tema dvema nebivanjima, razen tega, da je bilo eno v preteklosti, drugo pa bo v prihodnosti? Zdi se, da – razen razlike v času – *ni* nobene druge razlike. Ali imamo dejstvo, da nismo obstajali, preden smo se rodili, za nekaj, kar je za nas slabo? Ali se bojimo tega, da nas ni bilo, preden smo se rodili? Ali se bojimo tega, da je pred našim rojstvom vladal ravno takšen nič, kot bo vladal potem, ko umremo? Ne! Nihče ne meni, da je to, da ni obstajal, preden se je rodil, zanj nekaj slabega, in nihče se ne boji niča, ki je obstajal pred njegovo eksistenco.[29] Bilo bi preprosto smešno in nesmiselno misliti, da smo bili s tem, da nismo obstajali, preden smo se rodili, oropani. Srž argumenta je v naslednjem: *če menimo, da preteklo nebivanje za nas ni nekaj slabega, zakaj potem mislimo, da je prihodnje nebivanje nekaj slabega?* Če je strah pred preteklim nebivanjem smešen, zakaj ni potem smešen tudi strah pred prihodnjim nebivanjem? *Ker ni nikakršne razlike med preteklim in prihodnjim nebivanjem in ker se sploh ne bojimo preteklega nebivanja, se nam* v *enaki meri ni treba bati*

– strokovno rečeno – na primerjavo dveh možnih svetov.

[29] Zdi se, da sicer otroci, ki so stari približno 3-5 let, z nekakšno bojaznijo razmišljajo o letih, ki so neposredno pred njihovim rojstvom in v katerih še niso obstajali. Poskušajte se spomniti, kako vam je bilo v teh letih, ko so se odrasli pogovarjali o času, v katerem vas še ni bilo, in ko ste razmišljali o tem, da vas ni bilo. Morda se ljudje bolj bojijo tistega nebivanja, ki jim je bliže na časovni premici – otroci preteklega, odrasli pa bodočega. Če bi se izkazalo, da je tako stališče med otroci res zelo razširjeno in celo običajno, bi to dejstvo gotovo vrglo novo in zelo zanimivo luč na Lukrečev argument in na naravo življenja in smrti nasploh.

niti prihodnjega nebivanja. Če naše preteklo nebivanje ne more biti za nas nekaj slabega, potem ravno tako ne more biti za nas nekaj slabega tudi naše prihodnje nebivanje. Če nimamo razloga, da bi se bali preteklega nebivanja, potem nimamo niti razloga, da bi se bali tudi prihodnjega nebivanja. Potemtakem smrt za nas ne more biti nekaj slabega, strah pred smrtjo pa je popolnoma neutemeljen in je torej enako smešen, kot bi bil strah pred dejstvom, da nismo obstajali, preden smo se rodili. Torej se smrti ni treba bati! Argument je videti takšen:

(P_1) V dejstvu, da nismo obstajali, preden smo se rodili, ni nič slabega.

(P_2) Ni nobene pomembne razlike med preteklim in prihodnjim nebivanjem.

$\therefore$ Torej ni nič slabega niti v dejstvu, da ne bomo obstajali, potem ko umremo.

Lukrečev argument nas privede v situacijo, da *ali* (1) sprejmemo stališče, da smrt ni nekaj slabega, *ali* da (2) spremenimo stališče do nebivanja pred rojstvom in začnemo trditi, da je to enako slabo kot tudi prihodnje nebivanje, *ali* da (3) poskušamo pokazati na pomembno razliko med preteklim in prihodnjim nebivanjem in tako upravičimo asimetrično stališče, ki ga imamo. Četudi je argument lep in zanimiv, se zanj ne zdi, da ravno "deluje". Tudi potem ko ga preberemo in razumemo, imamo še naprej asimetrično stališče do svojega preteklega in prihodnjega nebivanja. Morda nam argument omogoča, da svoj obstoj ugledamo z nekoliko drugačne perspektive, vendar pa nam ne pomaga, da se nehamo bati smrti: še naprej menimo, da ni nič slabega v dejstvu, da nismo obstajali, preden smo se rodili, vendar da je še kako slabo, da ne bomo obstajali, potem ko umremo. Zato je osnovno vprašanje v razpravi okrog tega argumenta naslednje: *"Kako upravičiti asimetrično stališče do preteklega in prihodnjega nebivanja?"*[30]

Zgodnejše rojstvo in kasnejša smrt

Ko smo razpravljali o Epikurjevem argumentu, da nam smrt nič ne pomeni, smo videli, da *deprivacijska pojasnitev* najbolje zajema intuicije o tem, zakaj je smrt nekaj slabega, namreč zato, ker nas oropa izkustev, ki bi jih imeli, če ne bi umrli. Toda Lukrečev argument iz simetrije na zelo zanimiv način podvomi o tej pojasnitvi. *Če je namreč zgodnejša smrt za nas slaba zato, ker nas oropa izkustev, ki bi jih imeli, če ne bi umrli, potem bi moralo biti za nas ravno tako slabo tudi kasnejše rojstvo, zato ker nas oropa izkustev, ki bi jih imeli, če bi se prej rodili.* Če bi torej sama dolžina življenja bila edino, do česar nam je, potem bi zgodnejša smrt morala biti enako slaba kot tudi kasnejše rojstvo. Toda vsi imajo zgodnejšo smrt za nekaj slabega, kasnejšega rojstva pa nihče nima za nekaj slabega. Nihče ne meni, da je s tem, ko se je rodil takrat, ko se je rodil, ne pa 10 let prej, oškodovan, po drugi strani pa bi vsi menili, da smo oškodovani, ko bi vedeli, da bomo umrli 10 let prej, kot bi sicer umrli. Ko torej upoštevamo asimetrično stališče do preteklosti in prihodnosti, vidimo, da smrt ni za nas nekaj

[30] Najboljši prikaz problemov povezanih s splošno asimetrijo časa je nemara knjiga Paula Horwicha (Horwich, 1987).

slabega zgolj zato, ker nam zmanjšuje *skupno količino* občutkov in izkustev, temveč prej zato, ker nam zmanjšuje *prihodnjo količino* občutkov in izkustev. Slaba je zato, ker nas oropa nečesa, kar je *šele pred nami*, ne pa *nečesa, kar je že za nami*. Zato mora zadovoljivo upravičenje prepričanja, da je smrt za nas nekaj slabega, zajeti tudi to asimetrijo ali pa pokazati, da je le-ta pravzaprav iracionalna. Pokazati mora torej, zakaj ni pomembno zgolj *koliko*, temveč *koliko še*. *Deprivacijska pojasnitev sama na sebi ne more pojasniti, zakaj je bolje imeti 20 let v življenju, ki traja 60 let, kot imeti 79 let v življenju, ki traja 80 let.* Jasno, če je to sploh bolje. Morda je tako stališče zgolj zadeva temperamenta in nemara se ne bi vsi strinjali. Morda bi nekateri menili, da je 80 let bolje od 60 in pika, ne glede na to, koliko so trenutno stari, 20 ali 79. V vsakem primeru pa večina ljudi daje prednost prihodnjemu življenju pred preteklim življenjem. Načelo *čim več, tem bolje* je imuno na razliko med preteklostjo in prihodnostjo, naša stališča pa niso. Res je, drago nam je tudi preteklo življenje, vendar veliko manj od prihodnjega. Na primer, če bi bili gotovi, da bomo jutri umrli, ali bi raje imeli 20 ali 80 let? V takih okoliščinah bi raje imeli 80 let. Bolje je imeti 80 let v preteklosti in en dan v prihodnosti, kot 20 let v preteklosti in en dan v prihodnosti. Tudi preteklo življenje je vredno, vendar ne enako kot prihodnje. *Če bi dolžina življenja bila edino, za kar nam gre, potem bi nam moralo biti vseeno, ali bomo živeli dlje v prihodnosti ali dlje v preteklosti; moralo nam bi biti vseeno, ali bomo kasneje umrli ali se prej rodili.* Jasno, to nam *ni* vseeno! Hoteli bi živeti dlje v prihodnosti, ne pa dlje v preteklosti. Hoteli bi imeti še nekaj *pred seboj*, ne pa *za seboj!*

Zamislimo si, da smo naredili neko dobro delo in da nas za nagrado Bog vpraša, ali hočemo, da nam pokloni še eno leto življenja, da živimo leto dlje, kot bi sicer živeli. Rečemo, da hočemo, on pa nas naredi za leto *starejše*, naredi, da smo se rodili leto dni *prej*. Umrli bomo torej takrat, kot bi sicer umrli, zdaj pa smo rojeni leto dni prej. Ali bi se čutili prevarani? Bi! Vsekakor! Zakaj pa, saj je naredil ravno to, kar je obljubil: podaljšal nam je življenje za leto dni, le da nam to leto ni dodal k prihodnosti, temveč k preteklosti. To leto je naše, preživeli smo ga. Preteklo ali ne, naše je! Naše življenje je res postalo leto dni daljše. To leto pa bi vendarle hoteli imeti v *prihodnosti*, hoteli bi, da imamo leto več *pred seboj*, ne pa za *seboj*. Zamislimo si, da Bog pri svoji odločitvi omahuje in da nam ponudi izbiro: ali hočemo dobro leto v preteklosti ali negotovo leto v prihodnosti?[31] Kaj bi izbrali? Zakaj? Kaj pa, če nam ponudi dobro leto v preteklosti in povprečno v prihodnosti? Morda bodo nekateri sprejeli Lukrečev argument in izenačili svoja stališča do preteklosti in prihodnosti. Taki bi potem morali imeti raje dobro leto v preteklosti kot povprečno leto v prihodnosti; ni bistveno, ali smo ga preživeli ali ga bomo šele preživeli, bistveno je, da je boljše! Četudi sprejmemo simetrično stališče do preteklega in prihodnjega življenja, še vedno ni jasno, ali moramo isto stališče zavzeti tudi do preteklega in prihodnjega nebivanja. Ali se bomo nehali bati prihodnjega nebivanja ali bomo strah pred nebivanjem enako porazdelili na

[31] Nekaj manj kot tretjina študentov, ki so bili anketirani med predavanjem, bi raje vzela dobro leto v preteklosti kot negotovo leto v prihodnosti.

preteklo in prihodnje nebivanje? Zdi se, da asimetrično stališče do preteklega in prihodnjega nebivanja zrcali naše asimetrično stališče do preteklosti in prihodnosti nasploh; *več nam je do prihodnosti kot do preteklosti!* Zakaj? Kako upravičiti to razliko? Zakaj se bolj veselimo prihodnjih kot preteklih uspehov? Zakaj se bolj bojimo prihodnje kot pretekle bolečine? Obstajajo kajpada ljudje, ki "živijo v preteklosti". To so v glavnem starejši ljudje, ki so vložili ogromno truda in čustev v nekaj, česar več ni, in so še naprej ostali navezani na te načrte in projekte, zasebne ali javne. Toda celo taki ljudje so v zelo pomembnem in preprostem smislu obrnjeni v prihodnost. Ali bi si jugonostalgik, star fašist, propadli aristokrat ali vdova, ki so ji tudi otroci že umrli od starosti, bolj želeli, da bi si *zob, ki si ga morajo jutri izdreti, izdrli že pretekli teden?* Mislim, da je odogovor očiten. *Bi!* Ravno tako bi si bolj želeli, da se jim *zgodi nekaj lepega v* prihodnjem mesecu dni kot pa v *preteklem* mesecu. Celo *politiki, ki so obsedeni* z zgodovino, trdijo, da je poznavanje *nacionalne zgodovine* pomembno predvsem zato, ke nam pomaga *pri sprejemanju pravilnih političnih odločitev* v sedanjosti in prihodnosti.

Vprašanje *je* torej, *ali lahko* navedemo kakšen racionalni razlog, zaradi katerega bi nam moralo biti več do prihodnosti kot do preteklosti? Ali lahko nekako pojasnimo, zakaj nam je prihodnost vredna več od preteklosti in *zakaj bi hoteli umreti kolikor je le mogoče pozneje, vendar pa se ne bi hoteli roditi karseda prej?* Po eni strani je jasno, da lahko na razne načine odložimo lastno smrt: lahko se zdravo hranimo, nehamo kaditi, se redno rekreiramo, smo pazljivi v prometu itn. Ti ukrepi res dajejo določene rezultate in dokaj verjetno je, da tako lahko res *pomaknemo svojo smrt dlje v prihodnost.* Po drugi strani pa ni *nobenega načina, kako bi lahko svoje rojstvo pomaknili dlje* v *preteklost.* Na preteklost ne moremo vplivati! Rodili smo se, ko smo se rodili in tu ni možna *več* nobena sprememba.[32] Zakaj se sploh truditi za nekaj, na kar ne moremo vplivati? *Edini način, da podaljšamo svoje življenje, je, da ga podaljšamo v prihodnost; ne moremo ga podaljšati* v *preteklost.* Jasno nam je torej, zakaj nam je *de facto* bolj pri srcu prihodnost kot preteklost. To dejstvo je povsem dober razlog, da nam bo več do prihodnosti kot do preteklosti. Vendar pa se zdi, da to *ni edini* razlog in da nam je do prihodnosti bolj kot do preteklosti *še zaradi nečesa drugega.* Zdi se, da bi nam bilo v okoliščinah, v katerih bi lahko po mili volji premikali datum lastnega rojstva, več do prihodnosti kot do preteklosti. Ravno to kaže zamišljeni primer z božjo ponudbo. Razen tega, tudi ko bi lahko vplivali na preteklost, bi si še naprej bolj želeli, da smo si zob, ki ga moramo izdreti naslednji teden, že izdrli pretekli teden. Dejstvo, da ne moremo vplivati na preteklost, da pa lahko na prihodnost, ne more pojasniti olajšanja, ki nastopi, ko so slabe stvari za nami. "Hvala Bogu, končano je!" bi veljalo za mnoge stvari tudi tedaj, ki bi obstajali načini, kako spremeniti preteklost. Zato je vprašanje, zakaj bi tudi v okoliščinah, v katerih bi lahko to naredili, preferirali prihodnost pred preteklostjo, ravno tako kot jo preferiramo tudi v okoliščinah, v katerih *de facto* smo. Vprašanje pravzaprav

[32] Dummett v članku "Bringing about Past" mimogrede omeni, kako je za Jude zelo resen greh, če molijo k Bogu, da bi spremenili preteklost. To sodobnim Judom, celo tistim, ki poznajo tradicijo, ni znano.

predstavlja miselni eksperiment, ki bi nam moral pomagati, da izostrimo intuicije o tem, zakaj nam je in ali nam je res več do življenja v prihodnosti kot do življenja v preteklosti in zakaj imamo dejstvo, da nas – potem ko umremo – ne bo več, za nekaj slabega, dejstvo, da nas ni bilo, preden smo se rodili, pa imamo za nekaj, kar je vrednostno nevtralno. S tem miselnim eksperimentom poskušamo natančneje pokazati, da premisa (P_2) – da ni nobene pomembne razlike med preteklim in prihodnjim nebivanjem – v Lukrečevem argumentu ni resnična in da je strah pred prihodnjim nebivanjem upravičen, medtem ko strah pred preteklim nebivanjem ni upravičen. Ravno tako poskušamo hkrati tudi dopolniti deprivacijsko pojasnitev dejstva, da je smrt za nas nekaj slabega, in pokazati, da nam je predvsem pomembna dolžina življenja, ki je pred nami. Ne pa zgolj skupna dolžina življenja. Ogledali si bomo nekaj možnih odgovorov.

Ti premisleki bi nas lahko napeljali k stališču, da je asimetrija pravzaprav *iracionalna* in da je potemtakem *povsem vseeno, ali se bomo rodili prej ali bomo umrli kasneje.* Če so sicer vse druge stvari enake, je daljše življenje boljše od krajšega in pika. Vseeno, koliko je česa ostalo, več je boljše in konec zgodbe! Vseeno je, koliko je izza nas in koliko pred nami. Bolje je imeti 79 let v življenju, ki traja 80 let, kot 40 let v življenju, ki traja 60 let. Preteklo in prihodnje življenje je enako vredno. Racionalno je preferirati večje dobro pred manjšim, kakdarkoli naj se to dobro že zgodi. Zaradi tega je v primeru božje ponudbe racionalno preferirati dobro leto v preteklosti pred negotovim letom v prihodnosti. Ravno tako kot je racionalno preferirati večji dobitek v daljnji prihodnosti pred manjšim dobitkom v bližnji prihodnosti. Ko bi lahko izbirali, kaj boste vzeli, 8.000 € jutri ali 10.000 € po šestih mesecih? Racionalno je izbrati večjo vsoto – zato ker je večja ne glede na to, kdaj nam bo izplačana.[33] Zato je iracionalno preferirati kasnejšo smrt pred zgodnejšim rojstvom, bistvena je skupna dolžina življenja, vendar ne v primeru, ko je življenje umeščeno v čas.[34] Jasno, pod predpostavko, da je leto enega življenja vredno enako kot leto drugega.

Možno je tudi stališče, da je asimetrija do preteklosti in prihodnosti preprosto *primitivno dejstvo,* ki ga ni mogoče in ga ni treba upravičiti s sklicevanjem na neko še bolj temeljno značilnost, povezano z našim obstojem v času. Tako smo in pika. Ker gre za eno od temeljnih dejstev, bi to – v skrajni liniji – lahko bilo celo točno. Vendar se zdi, kot bomo videli, da je tudi to asimetrijo mogoče raziskati in da lahko najdemo vsaj nekakšne razloge, ki jo upravičujejo. Poleg tega pa ima to, da neko dejstvo sprejmemo kot primitivno in zavračamo, da bi se ga poskušalo pojasniti, prizvok intelektualne kapitulacije. Če ga je mogoče nekako pojasniti,

[33] Ljudje so *de facto* bolj naklonjeni manjši koristi v bližnji prihodnosti kot večji koristi v daljnji prihodnosti. Ali so zaradi tega iracionalni? Obstaja niz razlogov, s katerimi bi lahko upravičili take preference. Najbolj pogost odgovor je, da verjetnost, da bo do izplačila res prišlo, pada z oddaljenostjo v času; bolje vrabec v roki kot golob na strehi; bolje je imeti gotovih 8.000 € kot manj gotovih 10.000 €. Poleg tega racionalni osebi tudi ni niti malo vseeno, kdaj bo prišla do neke koristi. Kdaj je bolje zadeti sedmico na lotu, pri petindvajsetih ali pri petinšestdesetih? V izreku "Kdor hitro da, dvakrat da!" je gotovo neka modrost. Poleg tega, čas ne igra enake vloge pri nekom, ki umira od lakote, in pri nekom, ki ima vse, kar potrebuje. Zato sploh ni jasno, zakaj bi bili ljudje, ki preferirajo manjšo korist v bližnji prihodnosti pred večjo v daljši prihodnosti, iracionalni?

[34] To opcijo zastopa Derek Parfit, ki meni, da je to racionalno stališče. Toda ker smo evolucijsko ustrojeni tako, da smo obrnjeni v prihodnost, nas evolucija pravzaprav onemogoča, da bi imeli naj boljše stališče do lastnega življenja in smrti (Parfit, 1984: 77).

potem je to vsekakor potrebno poskusiti.

Prvi možni odgovor je, da nam gre predvsem za tisto, kar se dogaja *zdaj, v sedanjosti,* ne pa za ono, kar je bilo, ali ono, kar bo. Zato je racionalno, če damo največjo težo dogodkom v sedanjosti. Toda prihodnost bo enkrat postala sedanjost, preteklost pa nikoli. Zato bi nam v sedanjosti moralo biti tudi do prihodnosti, vendar pa ne tudi do preteklosti; čim bližji nam je dogodek v prihodnosti, večjo vrednost ima za nas, čim bolj je oddaljen, tem manjšo vrednost ima. To stališče odlično pojasnjuje in upravičuje preferiranje manjše koristi v bližnji prihodnosti pred večjo koristjo v daljnji prihodnosti. Kaže, da je bolj racionalno vzeti 8.000 € jutri kot pa 10.000 € v roku šestih mesecev.[35] To stališče ravno tako upravičuje tudi asimetrijo v stališčih do prihodnjega in preteklega nebivanja. Naše preteklo nebivanje ni nekaj, kar bi lahko bilo za nas slabo preprosto zato, ker ne bo nikoli več v sedanjosti, medtem ko je po drugi strani naše prihodnje nebivanje za nas nekaj slabega zato, ker bo enkrat prišlo v sedanjost. Še več, čim bliže nam je, tem slabše je za nas. Jasno, vprašanje je, v kolikšni meri je ta odgovor obranljiv, vendar se zdi, da samo takšen ali podoben odgovor lahko pojasni asimetrijo v stališčih.

Drugi možni odgovor je, da ustrezna razlika med preteklim in prihodnjim nebivanjem sestoji iz dejstva, da smisel, v katerem nismo obstajali, preden smo se rodili, *ni enak* smislu, v katerem ne bomo obstajali, ko bomo umrli.[36] Preden se je namreč rodil človek, ni obstajal *nekdo,* ki se še ni rodil, vendar pa je potem, ko je človek umrl, obstajal *nekdo,* ki je umrl.[37] Nesmiselno je govoriti o *ljudeh, ki se še niso rodili;* oni preprosto nikoli niso obstajali, vendar pa je povsem smiselno govoriti o ljudeh, *ki so umrli.* O tistih, ki so obstajali, lahko govorimo: o tem, kakšen značaj so imeli, kaj so radi počeli itn. O onih, ki še ne obstajajo, ne moremo govoriti, in to ne le zato, ker še *ne vemo,* kakšni bodo, temveč zato, ker preprosto *še ne obstajajo.* Res je, da Lukrec ni obstajal, preden se je rodil. Vendar pa je to resnica *zdaj,* potem ko je obstajal. V času *pred njegovim rojstvom* to ni bila resnica. Preden se je rodil, ni bilo *nikogar,* ki ne bi obstajal, vendar pa je potem, ko je umrl, bil *nekdo,* ki ni obstajal.

Lukrec ni čakal – preden se je rodil – na vrsto, da bi se rodil in da bi začel obstajati, temveč ga preprosto ni bilo. Le če bi bil fatalizem resničen, bi bila v tem primeru trditev, da Lukrec ni obstajal, preden se je rodil, lahko resnična, tako preden se je rodil, kot potem, ko se je rodil. Torej le v primeru, da je bilo *od vekomaj* resnično, kdo vse bo obstajal, kdaj se bo rodil, kako bo živel in kdaj bo

[35] Tudi to je ena od opcij, ki jo obravnava Parfit (Parfit, 1984: II. del).

[36] Lukrec seveda meni, da je ta smisel enak. Pri Longu in Sedleyju – v angleškem prevodu – in pri Sovretu – v slovenskem prevodu – stoji, da ni razlike med nebivanjem tistega, ki je umrl, in onega, ki *nikoli ni bil rojen* (Lukretius, 1959, III, 868). Ne vem, kaj je zapisano v izvirniku, toda če je angleški in slovenski prevod točen, potem Lukrečevo stališče ne more biti resnično v nobenem od obeh smislov.

[37] To je razlika, na katero se je mogoče opreti v razpravi okrog dopustnosti splava. Tisti, ki namreč menijo, da je splav uboj, bi lahko trdili, da razlika med med kontracepcijo in splavom sestoji iz tega, da v primeru kontracepcije nikomur ni bil odtegnjen obstoj, ker *nihče še ni začel obstajati,* medtem ko smo v primeru splava nekomu vendarle odvzeli življenje, ker je *nekdo že začel obstajati.* Jasno, tisti, ki menijo, da splav ni uboj, bodo trdili, da iz tega sestoji razlika med splavom in detomorom, ne pa razlika med kontracepcijo in splavom.

umrl. Če fatalizem ni resničen in če prihodnost ni določena v enakem smislu kot preteklost, potem v času, preden smo se rodili, preprosto ni bilo res, da še ne obstajamo. Stavek "Lukrec ne obstaja" je bil nesmiseln, preden se je rodil, neresničen, medtem ko je živel, in resničen, potem ko je umrl. Ta asimetrija v času pojasnjuje tudi asimetrijo v naših stališčih do preteklega in prihodnjega neobstajanja; ker v času, preden smo se rodili, *ni bilo nikogar,* ki ne bi obstajal, nam za ničemer ne more biti žal, saj to pravzaprav niti ni bilo *naše* neobstajanje. Po drugi strani pa je jasno – potem ko umremo —, *kdo* je tisti, ki ne bo več obstajal: *mi* smo tisti, ki ne bomo več obstajali, in to je tudi tisto, kar obžalujemo in česar se bojimo. Naše preteklo neobstajanje za nas ne more biti nekaj slabega preprosto zato, ker ni imelo biti za koga slabo, medtem ko je naše prihodnje neobstajanje za nas nekaj slabega zato, ker ima biti za koga slabo. Od tod asimetrija v stališču.

Tretji možni odgovor, soroden drugemu, je, da asimetrija izhaja iz dejstva, da bi življenje, ki se nadaljuje v prihodnost, še naprej bilo *naše* življenje, medtem ko življenje, raztegnjeno v preteklost, *ne bi bilo* več *naše* življenje.[38] Po tej intuiciji preprosto ni smiselno govoriti o tem, ali bi bilo za nas bolje ali ne, da smo se rodili 5, 10 ali 20 let prej. Jaz se nisem mogel roditi pet let prej, kajti če bi se rodil pet let prej, *to ne bi bil več jaz, temveč nekdo drug.* Če bi se rodil pet let prej, bi imel druge prijatelje, drugačno družbo iz vrtca, šole in fakultete, bral bi druge knjige, morda bi opravljal drugo delo. Če be se rodil pet let prej, bi se morda rodil v drugem mestu ali v drugi državi itn. Moja biografija bi bi la drugačna, imel bi drugačna izkustva in drugačne spomine. Ker pa so ravno izkustva in spomini tisti, ki me naredijo za osebo, kakršna sem, ne pa za neko drugo osebo, bi bil – če bi se rodil pet let prej – neka druga oseba, ne pa ta, katera sem. Tisto, kar me naredi za osebo, kakršna sem, je *moja biografija* in *psihološka kontinuiteta,* ki jo imam.[39] Če bi se rodil pet let prej, bi imel drugačno biografijo in drugačno psihološko kontinuiteto in zaradi tega to ne bi bil več jaz, temveč nekdo drug. Zato se *nisem mogel* roditi prej, kot sem se rodil. Nemožnost, o kateri tukaj teče beseda, je *logična nemožnost,* saj bi moji starši *fiziološko* lahko imeli otroka pet let prej, kot sem se rodil jaz.[40] Vendar je *logično nemogoče,* da bi ta oseba bila jaz, to bi bil nekdo drug, verjetno podoben meni, vendar vseeno nekdo drug. V skladu s to intuicijo je želja, da bi se rodili pet ali deset let prej, *logično protislovna* v istem smislu kot želja, da bi kvadrat bil okrogel ali da bi bilo železo leseno. Psihološko je morda mogoče razmišljati o tem, kako bi bile videti stvari, če bi bili pet ali deset let starejši – to je si je morda mogoče tudi želeti, toda v strogem smislu je to protislovje, nekaj, kar je nujno nemogoče.[41]

[38] To trdita Thomas Nagel v članku "Smrt" in Frederik Kaufman v članku "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence".

[39] Psihološka kontinuiteta zavzema osrednje mesto v razpravah okrog osebne identitete. Idejo je prvi sistematično predstavil Locke (Locke, 1924: II. knjiga, XXVII poglavje).

[40] Zanimiva so tudi Kripkejeva stališča o osebni identiteti; on na primer meni, da ne bi mogli biti ista oseba, kakršni smo, če bi imeli druge starše (glej Kripke, 2000: 99).

[41] Vprašanje je, ali *je* to dober argument. Morda gre prej za nejasno intuicijo kot za odločilni argument. Ali si lahko konsistentno zamislite, da ste pravzaprav alkemik, ki je v dvanajstem stoletju odkril eliksir večne mladosti, tako da imate sedaj okrog 850 let? Ali bi to še naprej bili vi? Zdi se mi, da psihološka kontinuiteta in enotnost zavesti ne izključujeta take možnosti. Vendarle, ali lahko odgovorite na to vprašanje z da ali ne?

Ker so protislovna stanja stvari nujno nemogoča, jih racionalen človek ne bo želel[42] Zamislimo si, da se je nekdo rodil leta 1900 in da je umrl leta 1980. Oglejmo si naslednja protidejstvena pogojnika:

(1) Tudi če ne bi umrl leta 1938, ne bi dočakal konca druge svetovne vojne.

(2) Tudi če se ne bi rodil leta 1880, bi se rodil leta 1890.

Za prvega ni nujno, da je, vendar je *lahko* resničen. Zamisliti si je mogoče okoliščine, v katerih nekdo iz takega ali drugačnega razloga ne bi dočakal leta 1945, celo če ne bi umrl leta 1938. Oseba, za katero se tr- di, da tako in tako ne bi dočakala konca vojne, *je ista oseba*, za katero se trdi, da je umrla leta 1938. Drugi pogojnik pa *ne more* biti resničen: če se oseba, o kateri gre beseda, ne bi rodila leta 1880, preprosto ne bi nikoli obstajala. Oseba pa, ki bi se rodila leta 1890, *bi bila druga oseba*, drugačna od osebe, ki se je *de facto* rodila 1880.[43] Zdi se, da ta asimetrija ne velja le za ljudi, temveč tudi za druga bitja. Možno je, da bi stol še obstajal, če se Ben ne bi usedel nanj, vendar pa ni mogoče, da bi ga – če ga ni izdelal Rogina v Zagrebu leta 1958 – napravil Perman v Kastvu leta 1972. Mogoče je, da bi Fanuko še vozil starega Golfa, če ga bi pravočasno dal kleparju, vendar pa ni mogoče, da bi bil ta avto – če ne bi bil napravljen v TAS-u leta 1979 – napravljen v Nemčiji leta 1982 itn. Vse to so primeri, ki kažejo, da čas nastanka neke stvari sodi v merilo njene identitete, čas njenega izginitve pa ne.[44] Če bi stvar pozneje zginila, bi bila to še vedno ista stvar, če pa bi kasneje nastala, to ne bi bila več ista stvar. Enako velja tudi za naše obstajanje: lahko umremo tudi kasneje, kot bomo umrli, vendar se logično ne moremo roditi bistveno prej ali kasneje, kot smo se rodili. *Zato je jasno, zakaj si želimo kasneje umreti, vendar pa se ne želimo prej roditi* in zakaj zgodnejšo smrt štejemo za zlo, kasnejše rojstvo pa ne. Ko bi živel pet let dlje, bi to še naprej bil jaz, toda če bi se rodil pet let prej, to ne bi bil več jaz, temveč nekdo drug. Tisto, kar je v tem kontekstu pomembno, je, da si jaz želim, da bi *jaz* bil ta, ki bo živel dlje, ne pa da bi to bil kdo drug. Zaradi tega je edini način, da živim dlje, da živim dlje v prihodnosti. Celo ko bi lahko spremenil preteklost, ne bi (logično) mogel narediti, da bi se rodil prej.

Ti trije odgovori bi morali pojasniti, zakaj štejemo zgodnejšo smrt za izgubo, kasnejše rojstvo pa ne, in zakaj bi, če bi lahko izbirali, hoteli umreti kasneje, ne bi se pa hoteli prej roditi. Če so pri tem uspešni, potem je jasno, zakaj zavrniti Lukrečev argument: zato, ker premisa (P_2), ki trdi, da ni nobene pomembne razlike med preteklim in prihodnjim neobstajanjem, preprosto ni resnična. Četudi

Parfit na primer obžaluje, da se ni rodil 300 let prej, da bi lahko užival v družbi Huma, Byrona, Čehova, Nietzscheja in Sidgwicka (glej Parfit, 1984: 176).

[42] Vprašanje je, ali nam lahko racionalnost prepreči, da si želimo, da protislovna stanja stvari postanejo resnična. Morda bi si tudi racionalna oseba lahko želela, da vsota kvadratov nad katetama ne bi bila enaka kvadratu nad hipotenuzo ali da zatrjevanje konsekvensa ne bi bila logična napaka, temveč veljaven sklep ali da bi bilo parnih števil dvakrat manj kot parnih in neparnih itn. Čeravno

[43] je ta argument dokaj prepričljiv, ga ne sprejemajo vsi. Na primer, Alex Byrne dvomi, da je sodba "če se oseba ne bi rodila 1890, se sploh ne bi rodila" nujno resnična, in meni, da gre morda prej za izjemno nizko verjetnost kot pa za nujno neresničnost.

[44] V merilo identitete za fizične predmete sodi poleg časa nastanka verjetno tudi kraj nastanka, material, iz katerega je predmet izdelan, v primeru artefaktov pa tudi ljudje ali podjetja, ki so jih izdelala itn.

so ti odgovori sprejemljivi in imajo precejšnjo težo, je vprašanje, ali so točni in – kar je še pomembnejše – ali so zadostni, da upravičijo asimetrijo v naših stališčih do preteklosti in prihodnosti. Drugi in tretji odgovor namreč kažeta, da neobstajanje pred rojstvom pravzaprav sploh ni bilo *naše* neobstajanje, tako da to za nas ne more biti nekaj slabega. Toda ti odgovori ne upravi- čujejo naše splošne preference prihodnosti pred preteklostjo; na primer dejstva, da bi raje videli, da bi si zob, ki ga moramo izdreti naslednji teden, izdrli že pretekli teden. Samo prvi odgovor (da nam je več do sedanjosti in tistega, kar bo šele prišlo v sedanjost, kot do onega, kar več nikoli ne bo v sedanjosti) lahko upravičuje to splošno asimetrijo v stališčih do preteklosti in prihodnosti. Toda vprašanje je, ali je ta odgovor točen in – če je – ali je zadosten, da upraviči asimetrijo v naših stališčih. Zato se zdi, da ostaja vprašanje, ali še obstajajo razlogi, zaradi katerih nam je več in zaradi katerih bi nam moralo biti več do prihodnosti kot do preteklosti, še nadalje odprto.

"Matematični argument"

Lukrec je predstavil tudi tako imenovani *"matematični argument"* proti strahu pred smrtjo (Lucretius, 1959: III, 1070-1099). Argument se opira na *razmerje* časa, ki ga bomo živeli, in časa, ki ga ne bomo živeli: kakorkoli dolgo naj že živimo, je čas, ki ga bomo preživeli, *končen*, pa naj si bo to ena sekunda ali milijarda let. Po drugi strani pa bomo, potem ko bomo umrli, *neskončno* dolgo mrtvi. Torej: kakorkoli dolgo naj že živimo, je naše življenje pravzaprav neskončno majhen del skupnega časa. Kolikorkoli naj je že dolgo naše življenje, je čas, ko bomo mrtvi, vselej neskončnokrat daljši od časa, ko bomo živeli. Ko na svoje življenje in smrt pogledamo s te perspektive, nam bi moralo biti *vseeno, kako dolgo bomo živeli.* Z drugimi besedami, ne smemo se obremenjevati s tem, ali bomo umrli prej ali kasneje. *Ker bomo neskončno dolgo mrtvi, je vseeno, kako dolgo bomo živeli.*[45] Jasno je, da je vprašljivo, ali "matematični argument" res odstranjuje ali vsaj zmanjšuje strah pred smrtjo in ali res kaže, da je vseeno, kako dolgo bomo živeli. Zdi se, da ne. Res je, da je čas našega obstajanja, kolikor dolgo naj že bo, neskončnokrat krajši od časa našega neobstajanja. Vendar pa ni jasno, kako bi to lahko bil razlog za to, da nam postane vseeno, kako dolgo bomo živeli, in da se nehamo bati prihodnjega neobstajanja. *Čeravno vemo, da bomo neskončno dolgo mrtvi, si mi še naprej želimo živeti čim dlje.* Ne zanima nas, kako dolgo bomo mrtvi, ne zanima nas niti razmerje med trajanjem življenja in trajanjem smrti, *zanima nas, kako dolgo bomo živi!* To je tisto, za kar nam gre. Če je eden umrl pri dvajsetih, drugi pa pri osemdesetih, se je prvemu zgodila tragedija, drugemu pa ne, četudi bosta tako en kot drug neskončno dolgo mrtva. Iz dejstva, da bomo neskončno dolgo mrtvi, preprosto *ne sledi*, da nam mora biti vseeno, kako dolgo bomo živeli. Še več, zdi se, da vztrajanje pri dejstvu, da "bomo neskončno dolgo mrtvi", to je, da neskončno dolgo ne bomo obstajali, ne

[45] Zdi se, da ima argument implikacijo, da bi bilo smiselno hoteti živeti dlje, ko bi bilo mogoče biti krajši čas mrtev, to je, ko bi bil čas, ko bomo mrtvi, končen. Na to poanto je opozoril Bernard Williams (Williams, 1973: 84).

zmanjšuje strahu pred smrtjo, temveč ga ravno povečuje.

Perspektiva večnosti nas v nekem smislu res postavlja v položaj, da svoje lastno obstajanje in neobstajanje vidimo kot nekaj neskončno malega in nepomembnega. Toda v tem primeru smrt neha biti za nas nekaj pomembnega le v meri, v kateri tudi naše življenje postane za nas nepomembno: vseeno je, kdaj bomo umrli le zato, ker je vseeno, ali smo kdajkoli živeli. V tem primeru smrt neha biti za nas nekaj slabega le zato, ker življenje neha biti nekaj dobrega. Res ni jasno, na kaj bi se lahko naslonili v argumentaciji z osebo, ki ji ni do lastnega obstajanja, in kako bi lahko taki osebi pokazali, da je konec njenega obstajanja zanjo nekaj slabega. Toda argument bi moral tudi ljudem, ki jim je do lastnega obstajanja, pokazati, da njihova smrt, četudi prezgodnja, zanje ne more biti nekaj slabega zato, ker bodo neskončno dolgo mrtvi. Toda zdi se, da argument tega ne more pokazati osebam, ki jim je do lastnega obstajanja. Zato argument ni dober, ker ima lahko v najboljšem primeru nekakšno težo le za tiste, ki tako in tako verujejo v tisto, kar z njim poskušamo dokazati.

Mislim, da je analiza argumentov in stališč o vrednosti lastne smrti pokazala, da Epikurjevi in Lukrečevi argumenti, četudi zelo zanimivi in kvalitetni, vseeno niso pokazali, da smrt ne more biti za nas nekaj slabega, *kadarkoli naj že nastopi*. Ravno tako mislim, da niti Williamsov argument ne pokaže, da je smrt za nas lahko nekaj slabega le v primeru, če nastopi *predčasno*, temveč da je smrt – vsaj v običajnih okoliščinah – *vselej* nekaj slabega za osebo, ki umira, navzlic biološki omejitvi vrste. *prevedel Božidar Kante*

DEATH

In this article author critically examines well known arguments that purport to show that death is not something bad for the person that dies, and tries to show that these arguments are not sound, that is, author tries to show that death really is something bad for person that died. Author believes that Williams did not show that eternal live would be unbearable and that death after sufficiently long life would be a relief. Further, famous Epicurus' argument against the fear of death author splits into two related but nevertheless separated arguments, and tries to show that the first one is based on false or at least questionable theory of value, while the other one represents a serious intellectual challenge. Different answers to Lucretius' argument from the asymmetry of post and future nonexistence are examined, author argues that none of these answers is completely satisfactory. Finally, author examines and rejects "mathematical argument" against the fear of

death as invalid.

Keywords: life, death, values, Epicurus, Lucretius, deprivational account, asymmetry of post and future nonexistence, personal identity.

Literatura

Aristoteles (1994). *Nikomahova etika.* Ljubljana: Slovenska matica.

Aristoteles (1999). *Metafizika.* Ljubljana: ZRC.

Bošnjak, B. (1978). *Filozofija od Aristotela do renesanse.* Zagreb: Naknadni zavod Matice hrvatske.

Diogen Laertski (1979). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa.* Beograd: Beogradski grafičko-izdavački zavod.

Epikur (1959a). "Maksime". V T. Lucretius Carus, *O naravi stvari,* Ljubljana: Slovenska matica, str. 501-504.

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

Feldman, F. (1991). *Confrontations with the Reaper.* New York: Oxford University Press.

Heidegger, M. (1997). *Bit in čas.* Ljubljana: Slovenska matica.

Horwich, P. (1987). *Asymmetries in Time.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Kripke, S. (2000). *Imenovanje in nujnost.* Ljubljana: Krtina.

Locke, J. (1924). *O človeškem razumu.* Ljubljana: Slovenska Šolska matica.

Long, A. A. in Sedley, D. N. (1997). *The Hellenistic philosophers,* zv. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere.* Oxford: Oxford University Press.

Nagel, T. (2004). "Smrt". *Analiza,* 8, št. 1-2, str. 39-45.

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

Rist, J. M. (1972). *Epicurus: An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sharples, R. W. (2000). *Stoiki, epikurejci in skeptiki.* Šentilj: Aristej.

Silverstein, H. (1980). "The Evil of Death". *Journal of Philosophy, 77,* št. 7 (julij 1980), str. 401-424.

Unamuno, M. de (1983). *Tragični občutek življenja.* Ljubljana: Slovenska matica.

Williams, B. (1973). “The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality”. V B. Williams, *Problems of the Self,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 82-100.