ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 16, številka 4, december 2012 · ISSN 1408-2969

ČEMU ŽIVETI?

Friderik Klampfer

Eksistencialni obup in smisel življenja

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Friderik Klampfer, »Eksistencialni obup in smisel življenja«, *Analiza: časopis za kritično misel* 16, št. 4 (2012): 5–53.

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 skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Friderik Klampfer
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Eksistencialni obup in smisel življenja

»In zdaj je tu smisel življenja. Nič posebnega ni. Bodite dobri do drugih, izogibajte se mastnim jedem, občasno preberite kako dobro knjigo, pojdite na kakšen sprehod in poskusite živeti v miru in slogi skupaj z ljudmi vseh ras in prepričanj.«

(Monty Python, The Meaning of Life)

V pričujočem članku se lotevam uganke o smislu življenja. Njegov namen je dvojen: po eni strani demistificirati vprašanje o smislu življenja, po drugi pa potolažiti vse, ki morda nad življenjem obupujejo, da je smisel v načelu dosegljiv vsakomur od nas. V zvezi s prvim dokazujem, da je uganka o smislu življenja le na videz zapletena, v resnici pa jo je preprosto razvozlati. Zapletena je videti, ker vprašanje »Ali je življenje (lahko) smiselno in če da, kdaj je takšno?« zamenjujemo s celo vrsto drugih, resda sorodnih, ne pa tudi logično povsem enakovrednih vprašanj. Brž ko problem življenjskega smisla dovolj natančno opredelimo, pridih skrivnostnosti izpuhti. Eksistencialni obup ali tesnoba, kot ga oziroma jo razumem sam v pričujočem članku, je obup, porojen iz mešanice praktičnega skepticizma in nihilizma. Da bi se znašli v njem, ni dovolj, da se zamaje naše zaupanje v razloge, zaradi katerih počnemo to, kar počnemo, zamajati se mora naša vera v praktični um kot tak, torej v razloge, da bi si sploh za karkoli prizadevali. Za eksistencialnega obupanca je, skratka, v skladu z mojo diagnozo značilno, da ne more najti nobenih dobrih razlogov za to, da bi v življenju počel karkoli, oziroma da bi raje počel nekaj kot nič.

Za pristen, radikalni in globalni eksistencialni obup je zato na voljo eno samo zdravilo – dokaz, da so vsaj nekatera človeška prizadevanja smiselna, oziroma da so ena od njih bolj smiselna kot druga. Ker dajejo življenju smisel edino smiselna prizadevanja (medtem ko mu ga nesmiselna prizadevanja edina odvzemajo), je to edini dokaz za smiselnost življenja, ki ga lahko damo, a hkrati tudi celoten dokaz, ki ga potrebujemo. In katera človeška prizadevanja so taka? V pričujočem članku ponujam zgolj skico odgovora na omenjeno vprašanje: prizadevanje P je smiselno, če je bodisi P nekaj, kar je samo po sebi vredno početi, bodisi P prispeva k uresničitvi cilja, ki ga je vredno uresničiti.

Pričujoči zagovor načelne možnosti smiselnega življenja je zato formalen – trdim, da je življenje smiselno, če je le (v zadostni meri) zapolnjeno z/sestavljeno iz smiselnih odnosov, prizadevanj in dejavnosti. Razen nekaj splošnih opazk, denimo, da to predpostavlja obstoj dragocenih ciljev, odnosov in dejavnosti, v članku ne ponujam ne seznama smiselnih odnosov, prizadevanj in dejavnosti in ne načelnega odgovora na vprašanje, kaj lese naredi smiselne (kadar so taki). (Če gre verjeti Thomasu Nagelu, je to itak lažji del naloge). Tudi do razmerja med smiselnimi prizadevanji in

smiselnim življenjem (kot celoto) se podrobneje ne opredeljujem. Namesto tega predstavim nekaj prepričljivih razlogov za zavrnitev globalnega praktičnega skepticizma in življenjskega pesimizma. Dokazujem, da nabor argumentov, ki tipično motivirajo odziv praktičnega skeptika in pesimista na vsak predlog za ravnanje (»Čemu neki bi počel to, še več, čemu neki bi sploh karkoli počel?«), ne zamaje resno naše vere v obstoj normativnih, upravičevalnih razlogov za želje in dejanja, ter da bodo, vse dokler se ta opira na dovolj trdne temelje, določena človeška prizadevanja, posledično pa tudi vsaj nekatera človeška življenja, v načelu lahko smiselna.

Ključne besede: smisel življenja, eksistencialna tesnoba, Sizif, praktični skepticizem in eksistencialni pesimizem, dragoceni odnosi, dejavnosti in prizadevanja.

Uvod

Čeprav so mu pričeli profesionalni filozofi nekaj več pozornosti posvečati šele v zadnjih petdesetih letih, velja uganka o smislu življenja za filozofsko vprašanje *par excellence*. Za to ni zaslužen le prizvok globokoumnosti, ki ga spremlja in ki se mu v svojih filmih tako posrečeno posmehuje Woody Allen. V času, ko hitro napredujoča znanost vztrajno klesti nabor vprašanj in tem, ki se jim najbolje prilegajo filozofske metode raziskovanja, ostaja smisel življenja ena poslednjih še neosvojenih filozofskih trdnjav. Filozofi in teologi so si celo edini, da zarisuje mejo, onkraj katere stroga empirična znanost nemočno dvigne roke in obnemi. Vprašanje o smislu življenja tako ni le eno najpomembnejših in obenem najbolj zagatnih, ali, če hočete, globokoumnih vprašanj, temveč tudi bojno polje, na katerem se bije bitka za avtonomnost in potrebo po filozofski refleksiji.

Pričujoči članek je samo posredno prispevek k temu zadnjemu. Namesto tega postavlja v ospredje dve drugi vprašanji: Kako sploh razumeti obupavanje nad življenjem in dvome o njegovi smiselnosti? ter Ali naj se pustimo prepričati pesimistom in nihilistom? V zvezi s prvim, metafilozofskim vprašanjem ugotavljam, da je uganka o smislu življenja zapletena le na prvi pogled, v resnici pa jo je razmeroma enostavno razvozlati. Zapletena je videti, ker vprašanje »Ali je življenje (lahko) smiselno in če da, kdaj je takšno?« zamenjujemo s celo vrsto drugih, resda sorodnih, ne pa tudi povsem logično enakovrednih vprašanj. Brž ko problem življenjskega smisla dovolj natančno opredelimo, pridih skrivnostnosti izpuhti. Eksistencialni obup ali tesnoba, kot ga oziroma jo razumem sam v pričujočem članku, je obup, porojen iz mešanice praktičnega skepticizma in nihilizma. Da bi se znašli v njem, ni dovolj, da se zamaje naše zaupanje v razloge, zaradi katerih počnemo to, kar počnemo, zamajati se mora naša vera v praktični um kot tak, torej v razloge, da bi si sploh za karkoli prizadevali. Za eksistencialnega obupanca je, skratka, v skladu z mojo diagnozo značilno, da ne more najti nobenih dobrih razlogov za to, da bi se v življenju česarkoli lotil, oziroma da bi raje počel nekaj kot nič.

Eksistencialni obup se napaja iz mnogoterih virov. Prst, v kateri najbolje kali, so pričevanja o nesmiselnem, brezkoristnem človeškem trpljenju. Enako dobro pa uspeva tudi v razmerah spodletelih načrtov, ponavljajočih se spodrsljajev in

razočarajočih neuspehov. Eksistencialna kriza, ki jo je na vrhuncu svoje kariere preživljal znameniti ruski pripovednik Lev Nikolajevič Tolstoj, je dokaz, da nas lahko tovrstni radikalni dvom obide celo sredi po vseh merilih cvetočega in izpolnjujočega življenja. Če so že poti do njega številne, pa vodi proč od pristnega, radikalnega in globalnega eksistencialnega obupa ena sama pot – dokaz, da so vsaj nekatera človeška prizadevanja smiselna, plodna, smotrna, razumna, oziroma da so ena od njih taka v večji meri kot druga. Ker dajejo življenju smisel edino smiselna prizadevanja (medtem ko mu ga nesmiselna prizadevanja edina odvzemajo), je to edini dokaz za smiselnost življenja, ki ga lahko damo, a hkrati tudi celoten dokaz, ki ga potrebujemo.

V zvezi z drugim, filozofskim vprašanjem zato delim norčavi optimizem Montyja Pythona iz uvodnega navedka. Čeprav ni že kar v osnovi smiselno sleherno človeško življenje, pa lahko vsak svoje življenje vsaj v načelu napolni z več ali manj smisla s tem, da poskrbi, da bo čim manj svoje energije in časa razdajal za nesmiselna prizadevanja. In katera človeška prizadevanja so taka? V pričujočem članku ponujam zgolj skico odgovora na omenjeno vprašanje: prizadevanje P je nesmiselno, če bodisi P ni nekaj, kar bi bilo samo po sebi vredno početi, bodisi ne prispeva k uresničitvi kakega cilja, ki bi ga bilo vredno uresničiti.

Pričujoči zagovor načelne možnosti smiselnega življenja je zato formalen – trdim, da je življenje smiselno, če je le (v zadostni meri oziroma pretežno) sestavljeno iz smiselnih odnosov, prizadevanj in dejavnosti. Razen nekaj splošnih opazk, denimo, da to predpostavlja obstoj dragocenih ciljev in dejavnosti, v članku ne ponujam ne dokončnega seznama smiselnih odnosov, prizadevanj in dejavnosti in ne načelnega odgovora na vprašanje, kaj le-te naredi smiselne (kadar so taki). (Če gre verjeti Thomasu Nagelu, je to itak lažji del naloge). Tudi do razmerja med smiselnimi prizadevanji in smiselnim življenjem (kot celoto) se podrobneje ne opredeljujem. Namesto tega predstavim nekaj prepričljivih razlogov za zavrnitev globalnega praktičnega skepticizma in življenjskega pesimizma. Dokazujem, da nabor argumentov, ki tipično motivirajo odziv praktičnega skeptika in življenjskega pesimista na vsak predlog za ravnanje (»Čemu neki bi počel to, še več, čemu neki bi sploh karkoli počel?«), ne zamaje resno naše vere v obstoj normativnih, upravičevalnih razlogov za želje in dejanja, ter da bodo, vse dokler se ta opira na dovolj trdne temelje, določena človeška prizadevanja, posledično pa tudi vsaj nekatera človeška življenja, v načelu lahko smiselna.

Smisel torej ne pride sam od sebe, ne pade z neba in ga ni mogoče pričarati iz klobuka. V svetu okrog nas ga ne mrgoli, pa tudi primanjkuje ga ne in je vsaj v načelu dostopen vsakomur. Svoje življenje lahko naredimo (bolj) smiselno tako, da ga zapolnimo s smiselnimi prizadevanji in vsakomur od nas je na voljo resda ne neskončno mnogo, zato pa čisto dovolj tovrstnih prizadevanj. V primerjavi z brezmejnim življenjskim optimizmom kakšnega Viktorja Frankla (glej Franki, 2005), je moj optimizem kljub vsemu bolj zmerne sorte in omejenega dometa – nekatere življenjske okoliščine lahko po moje posamezniku smiselna prizadevanja močno otežijo ali celo povsem onemogočijo (v mislih imam hudo

duševno prizadete posameznike, Franklove na smrt obsojene taboriščnike, vojno ipd.). Pričujoče dokazovanje je zato načelne narave – nič takega ni na svetu ali na nas samih, kar bi nam načeloma onemogočalo živeti smiselno življenje, oziroma zaradi česar bi bilo upanje na tovrstno življenje prazno. Ali bomo živeli bolj ali manj smiselno življenje, oziroma natančneje, ali bomo v življenju počeli bolj ali manj smiselne stvari, je (če seveda odmislimo izjemno nenaklonjene mere) tako v končni fazi odvisno izključno od nas, od premišljenosti naših zbir in odločitev.

Tu je moj načrt. V prvem poglavju skušam poiskati najbolj ustrezno formulacijo vprašanja o smislu življenja. V ta namen najprej pregledam in nato izločim celo vrsto vprašanj o človeškem življenju, ki so (lahko) bolj ali manj legitimna in filozofsko zanimiva, ne izražajo pa tiste vrste eksistencialne groze in tesnobe, v katero nas pahne verjetnost, da je prav vsako človeško prizadevanje, posledično pa tudi prav vsako ljudem dostopno življenje brez smisla. Temu sledi podrobnejša opredelitev pristnega, radikalnega in globalnega eksistencialnega obupa in njegova razmejitev do nekaterih drugih pojavnih oblik, ki jih privzameta zmrdovanje in obupavanje nad življenjem. V tretjem poglavju predstavim tipične razloge za praktični skepticizem in eksistencialni nihilizem, nato pa v naslednjih poglavjih dokazujem, da so ti pomisleki vsi po vrsti neutemeljeni. V zaključnem poglavju nato v grobih obrisih nakažem še, kako si predstavljam odnos med smiselnimi prizadevanji in smiselnim življenjem.

1. Večpomenskost pojma smisla

Smisel [*meaning*] primarno pripisujemo stavkom in zgolj v prenesenem pomenu tudi dejanjem in izjavam. Ali ni trditev »Življenje (n)ima smisel/la« potemtakem lep zgled za kategorialno napako? (Tak je vsekakor poduk *Stoparskega vodnika po galaksiji,* ko računalnik na vprašanje »V čem je smisel življenja?« odgovori »42«).

Preden se zadovoljimo s takim sklepom, se splača preizkusiti naše razmeroma trdne intuicije o tem, da so ena življenja bolj smiselna kot druga. Primerov nesmiselnih življenj zlepa ne zmanjka: Sizif, Vladimir in Estragon, junaka Becketove igre *Čakajoč na Godota,* Josef K., junak Kafkovega *Gradu.* Susan

Wolf (2013) omenja kot paradigmatski primer nesmiselnega žitja Bloba (Mehurčka?), človeka, ki je cele dneve prikovan na televizijski ekran, požira en sitcom za drugim in se naceja s pivom.[1]

Tudi če se morda strinjamo, da je »smisel« lahko atribut človeških življenj in da je torej vprašanje »Ali je (človeško) življenje (lahko) smiselno?« samo

[1] Zanimiv, a hkrati zagaten primer je glavni junak filma režiserja Davida Leana z naslovom *Most na reki Kwai.* Polkovnik Nicholson, ki poveljuje britanskim vojakom, zaprtim v japonskem taborišču za vojne ujetnike in ki ga v filmu izvrstno oživi Alec Guinness, je brez dvoma tragični junak. Toda poleg tragične zmote, ki je posledica njegove nečimrnosti, prevzetnosti in slabe presoje, je na njegovem prizadevanju, da bi za vojaške potrebe smrtnega sovražnika zgradil železniški most in tako Japoncem dokazal superiornost britanskega duha, tehnologije in mentalitete, še nekaj, zaradi česar se gledalec težko otrese občutka absurdnosti.

smiselno, pa smo s tem preskočili šele prvo oviro. Čemu pravimo »smisel«, na katero plat življenja se ta izraz nanaša? Kaj je to, kar si v svojem hlastanju po smislu želimo, da bi naša življenja imela, in pomanjkanje česar v svojih življenjih obžalujemo? Težava je v tem, da se za »smislom« skrivajo zelo raznolike ideje. Smiselnost je enkrat razumljena kot smotrnost, drugič kot koristnost, tretjič kot pomembnost, četrtič kot trajnost, petič kot … Absurdno/nesmiselno početje tako eni enačijo z nesmotrnim, drugi z brezciljnim, tretji z brezplodnim, četrti z brezvrednim, peti z nekoristnim, šesti z nepomembnim, spet sedmi pa s početjem, katerega vpliv ali učinek je bežen, kratkotrajen ali minljiv.

Pojmovna zmeda je lepo razvidna iz široke palete vprašanj, ki jih različni avtorji tlačijo v rubriko ohlapno opredeljenega »življenjskega smisla«:

(i) Zakaj sploh nekaj je in ni namesto tega raje nič? (Leibniz, Heidegger)

(ii) Ali imamo kak dober razlog za to, da sploh karkoli počnemo in ne počnemo raje nič? Oziroma za to, da si za karkoli prizadevamo? Oziroma da si za ene stvari prizadevamo bolj kot za druge? Ali ni (v luči našega neizogibnega osebnega konca, pa tudi konca vesolja, dejstva, da so tudi naši najbolj vrhunski dosežki konec koncev nepomembni in kratke sape, ali česa tretjega) vse (enako) brez smisla?

(iii) Ali imamo kak dober razlog za to, da si prizadevamo ohraniti/podaljšati in izboljšati svoje življenje in/ali življenja drugih?

(iv) Ali bodo dobri nameni in dejanja nagrajeni ali pa čaka dobrotnike povsem enaka usoda kot hudodelce? (Kant, Savater)

(v) Ali naše življenje/obstoj služi kakemu (višjemu) namenu/cilju/smotru ali ne? (»Kdo smo? Od kod prihajamo? Kam gremo?«)

(vi) Ali smo na svetu iz kakega posebnega razloga, s točno določenim namenom, ali pa smo se na njem znašli po naključju in za naš obstoj ni kakega pametnega razloga? (Tolstojev Čemu živimo? in Čemu umremo?)

(vii) Ali je naše življenje dobrina, ki jo moramo negovati in za katero moramo biti hvaležni, ali pa ni, ravno nasprotno, dobro za nič in za nikogar?

Vprašanje po smislu je torej včasih razumljeno kot vprašanje po zadostnem razlogu za obstoj sveta, spet drugič kot vprašanje po življenjskem smotru, tretjič kot vprašanje po razlogih za moralno ravnanje, četrtič kot vprašanje o razlogih za obstoj, petič kot vprašanje o obetih, da bo enkrat nekje pravici vendarle zadoščeno (pa čeprav z zamudo), in šestič kot vprašanje o vrednosti življenja.[2]Nekateri od zgornjih enačajev so že na prvi pogled čisto zgrešeni.

[2] Če je vprašanje o smislu življenja narobe zastavljeno ali razumljeno, bomo iskali odgovor nanj tam, kjer ga ni mogoče najti. To pa ni edina nevarnost, ki se ji moramo izogniti. Sidelle (2004), denimo, upravičeno svari pred skušnjavo, da bi o smislu življenja sklepali na podlagi površnih analogij s smislom jezikovnih tvorb. Ko namreč vprašanje o vrednosti življenja zastavimo kot vprašanje (p)o njegovem smislu, nam sama oblika vprašanja vsiljuje ali vsaj nakazuje čisto določen odgovor. V zvezi z jezikovnimi tvorbami nas včasih namesto njihovega smisla [*what does it mean?*] v resnici zanima njihov pomen [*what does it signify?*], od tod pa (vsaj za angleški jezik to velja) ni daleč do vprašanja, kaj neki nam sporočajo [*what's the significance of all this?*].

Vprašanje (vi), denimo, je preprosto napačno zastavljeno in je zato nanj sploh nemogoče odgovoriti. Življenje in smrt sta namreč naravna, biološka pojava z naravnimi, biološkimi vzroki. Kogar zanima, čemu živimo in čemu umremo, ta išče razloge tam, kjer je mogoče najti kvečjemu naravne, biološke vzroke. Naslednje Tolstojevo razmišljanje je lep primer take zmote:

> »Drugi dogodek, ob katerem sem se zavedel, da je vera v napredek prazna in za življenje nezadostna, je bila smrt mojega brata. Brat je bil pameten, dober in resen, vendar je mlad zbolel. *Trpel je več kot leto dni in v mukah umrl, ne da bi razumel, čemu je živel in še manj, čemu umira. Medtem ko je počasi in v mukah umiral, nobena teorija ni mogla ničesar odgovoriti na ti vprašanji ne meni ne njemu«* (Tolstoj, 2007: 225, moj poudarek).

Vprašanji, ki si ju zastavljata Tolstoj in njegov brat, sta po človeški plati seveda razumljivi. Toda če razumemo njun obtožujoči »čemu?« kot zahtevo po razlogih, zaradi katerih je bratovo že tako nezavidljivo življenje kmalu prekinila počasna in boleča smrt, je tovrstno spraševanje obenem tipičen primer kategorialne napake – podobno kot če bi si razbijali glavo z vprašanjem, ali je pogum rumen ali zelen, in se zgražali, ker da prevladujoče znanstvene in filozofske teorije ne ponujajo zadovoljivega odgovora nanj.[3]

Druga vprašanja z zgornjega seznama – to velja vsaj za (i), (iv) in (vii) – niso le čisto smiselna, ampak tudi legitimna in filozofsko izzivalna, niso pa to strogo vzeto vprašanja o smislu življenja. (i) je, denimo, metafizično vprašanje o nujnosti obstoja kontingentnih bitnosti – kot pravi van Inwagen (2001), bomo na vprašanje, zakaj obstaja nekaj in ni namesto tega raje nič, najbolj prepričljivo odgovorili, če nam uspe dokazati, da je obstoj nečesa, česarkoli (kontingentnega) nujen in da torej ni mogoče, da ne bi nič obstajalo. Oziroma če takega dokaza (kot nas spet prepričuje van Inwagen) ne moremo ponuditi, vsaj

Ker je tak pomenski preskok mogoč tudi v zvezi z dejanji in stanji stvari, morda potihem pričakujemo, da bodo tudi ta imela podoben smisel/pomen kot tiste jezikovne tvorbe, pri katerih pomen odločilno kroji govorčeva namera ali intenca. Misel naredi v tem primeru naslednji preskok: od »V čem je smisel življenja?« [*What is the meaning of life?*] preko »Kakšen pomen ima življenje?« [*What is the significance of life?*] do »Čemu je življenje sploh namenjeno?« [*What is the purpose of life?*], od slednjega pa je nato samo korak do povsem zgrešenega vprašanja »Čemu, s kakšnim namenom nas je stvarnik sveta ustvaril, oziroma nam podaril življenje? [*Why, for what reason, with what intention were we created, or brought into existence, by the Creator of the Universe?*]. Ko, skratka, enkrat neopazno zdrsnemo od vprašanja o smislu naših prizadevanj k vprašanju o smotru našega obstoja, se težko izognemo vtisu, ki nam ga vsiljuje teološko razumevanje, da je treba vprašanje o smislu razumeti kot vprašanje po namenu ali smotru, zaradi katerega smo na svetu (»Čemu, s kakšnim namenom obstajamo?«), v odgovor na to vprašanje pa potem bolj ali manj samodejno posežemo po namenih, ki bi jih z nami (ljudmi nasploh in nami osebno) utegnil imeti Bog oziroma po njegovih načrtih z nami. Kar se prične kot nedolžno spraševanje o vrednosti življenja, se tako po nizu neopaznih pomenskih transformacij izteče v ugibanja o usodi, ki bi nam jo utegnil nameniti (dobrohotni) stvarnik.

[3] To seveda ni edino možno tolmačenje. Vprašanje »Čemu je sploh živel, ko pa je itak zelo kmalu in v mukah umrl?« lahko razumemo tudi drugače, kot vprašanje o koristih od takega življenja: »Za koga ali za kaj sta bila njegovo življenje in smrt sploh dobra?« [*What's the point of living and dying like that?*]. V tem primeru nam odgovor ni le v načelu na voljo, ampak se za povrh ponuja kar sam: tako življenje ni bilo dobro za nikogar (ne brat in ne on nista imela nič od njega) in ni bilo dobro za nič (iz njega tudi ni nastalo nič dobrega).

dokaz, da je ob določenih neproblematičnih podmenah verjetnost, da dejanski svet ni prazen, neprimerno večja kot pa verjetnost, da je tak, in da ni zato – v nasprotju s podtonom v izhodiščnem vprašanju – na obstoju nič posebej skrivnostnega. In kar je v danem kontekstu še pomembneje, dvom, ali niso nemara vsa človeška prizadevanja v končni fazi ničeva, nima nobene zveze s kozmološko uganko o tem, kaj ima višjo izhodiščno verjetnost, prazen ali neprazen svet.

Eksistencialnega dvoma prav tako ne gre zamenjevati z dvomom, ali imamo dovolj tehtne razloge za izbiro moralnega življenja, kot zavajajoče namiguje vprašanje (iv). Ne zanikam, da ljudi v eksistencialni obup pogosto pahne razočaranje ob spoznanju, da so dobra dela in vrline bolj redko nagrajeni, pregrehe, hudodelstva in zločini pa enako redko kaznovani. Toda eno je ugibati, ali je mogoče kako upravičiti svoja moralna prizadevanja oziroma skrb za izpolnjevanje moralnih dolžnosti, nekaj povsem drugega pa tuhtati, ali je sploh mogoče upravičiti kakršnokoli prizadevanje – prvo zadeva normativno moč in prepričljivost čisto določene vrste razlogov za dejanja, drugo pa postavlja pod vprašaj praktične razloge kot take. Eksistencialni dvom in tesnoba nista izbirčna; ne izpostavljata, kot posebej krhko ali problematično, moralno prizadevanje, pač pa spodkopavata človeško prizadevanje, trud in napor nasploh. Tudi če se po premisleku morda izkaže, da je dajanje prednosti moralnim prizadevanjem pred nemoralnimi težko ali sploh nemogoče upravičiti, to ne bo ogrozilo samega obstoja razlogov za delovanje; če nimamo dovolj dobrega razloga za to, da bi počeli karkoli (raje kot nič), pa bomo s tem tudi moralnim prizadevanjem spodmaknili tla pod nogami.

Podobno velja za vprašanje, navedeno pod (vii), ali je določeno življenje dobro, bodisi samo po sebi bodisi za tistega, ki ga živi. Tudi tega ne gre zamenjevati z vprašanjem, ali je to življenje smiselno. Pojem smiselnega življenja je nedvomno tesno povezan s pojmom dobrega življenja. Življenja, ki so dobra za te, ki ta življenja živijo, bodo praviloma ne le subjektivno izpolnjujoča, temveč tudi objektivno smiselna, in obratno. A tudi če opredelimo dobro življenje zelo široko, tako da ne zajame le življenj, ki svojim subjektom zagotavljajo maksimalno blaginjo, ampak poleg njih še vsa tista, ki so dobra v aristotelskem smislu, se pravi za take vrste bitij, kakršna smo ljudje, se pojma po svojem obsegu kljub temu ne bosta v celoti prekrila. Utemeljevanje, da je smisel samostojna, neodvisna vrednostna dimenzija življenja, ki je ni mogoče skrčiti na njegovo preudarno dobrost [*prudential or personal goodness*], bi nas zaneslo predaleč stran od glavnega toka razprave, zato naj zgornjo trditev podprem z enim samim argumentom.[4] Če je domneva, da je smisel neodvisna prvina preudarno dobrega življenja, pravilna, nam bo skrb za smisel nujno priskrbela samostojne razloge za ravnanje, razloge, ki koreninijo v dragocenosti smiselne dejavnosti oziroma njenega cilja, in ne morda v koristih, ki si jih od nje upravičeno obetamo zase. Iz spoznanja, da je določena dejavnost smotrna, namreč med drugim izhaja, da imamo tehten razlog za to, da se je lotimo (vsaj če nas mika), in tak razlog ni le neodvisen od tega, kakšno ravnanje bi nam v teh

[4] In napotim nejevernega bralca na bolj temeljito obravnavo v Baier (1997) in Wolf (1997).

istih okoliščinah narekovala skrb za osebni interes, temveč je z razlogi preudarnosti potencialno celo v konfliktu. Če je tako, pa je prizadevanje, da bi naredili svoje (ali tuje) življenje bolj smiselno, (lahko) usmerjeno drugam kot prizadevanje, da bi povečali svojo (ali tujo) blaginjo (čeprav se bosta pogosto ujemali).

Naj povzamem. Dokaz, da imamo dobre razloge za to, da živimo, ali da je vredno živeti, ni že tudi dokaz, da je naše življenje smiselno. Ko se sprašujemo o smislu (določenega) življenja, se ne sprašujemo (samo o tem), ali je (bilo) (tako) življenje vredno živeti. Življenje Ivana Iljiča in profesorja Isaka Borga je bilo brez dvoma vredno živeti, tudi če brez težav razumemo njuno obžalovanje, ker ga nista preživela drugače, kot sta ga. Njuno predsmrtno obžalovanje namreč izvira iz spoznanja, da bi ga bila lahko preživela veliko bolje, izpolnjujoče itn., a to še ne pomeni, da ni bilo (dovolj) dobro.

2. Smisel življenja in smisel v življenju

Kako naj potemtakem razumemo obupano iskanje smisla pri Tolstoju in dolgi vrsti kroničnih pesimistov? Moje razumevanje eksistencialnega obupa je blizu (ii): Ali imamo kak dober, prepričljiv razlog za to, da sploh karkoli počnemo in ne počnemo raje nič? Da počnemo ene stvari raje kot druge? Za to, da si sploh za karkoli prizadevamo? Oziroma da si za ene stvari prizadevamo bolj kot za druge? Ali ni vse (enako) »brezveze«, enako nepomembno? [*What's the point of doing anything, of pursuing any ends or projects, at all?*].

Tudi če svojega življenja kot takega morda ne moremo narediti bolj ali manj smiselnega, pa lahko izbiramo, ali bomo v svojem življenju počeli bolj ali manj smiselne stvari. Življenje kot celota nemara ni ne smiselno in ne nesmiselno (tudi če bi bila smiselnost življenja funkcija smiselnosti tega, kar v življenju počnemo, kako bi ocenili smiselnost življenja pisatelja, ki je pri 24. letih objavil izvrsten roman, nato pa preostanek življenja in svoj pisateljski talent zapravil za sončenje v slavi, ki mu jo je to prineslo?), toda zaradi tega še ni treba obupati nad tem, da bi lahko bile bolj ali manj smiselne stvari, ki jih počnemo v življenju.

Naj v podporo predlagani formulaciji problema smisla življenja navedem dva citata:

> »…če ni ne Boga in ne logosa, potem življenje ne služi nobenemu smotru in ni kakega vesoljnega načrta ali premišljenega reda stvari, s katerim bi morali uskladiti svoja življenja. *Toda iz dejstva, če je to sploh dejstvo, da življenje ne služi nobenemu smotru in da nismo ustvarjeni z določenim namenom, še ne izhaja, da ni nobenih smotrov* v *življenju, ki bi jih bilo vredno uresničiti, oziroma da nič takega, kar bi bilo vredno početi ali imeti, in da mora biti zato življenje eno samo brezplodno pehanje, ki mu naredi konec šele smrt.* Izraz 'življenjski smoter' je dvoumen: z njim lahko označujemo 'smoter življenja kot celote' ali pa tudi 'smotre v življenju', kjer se ti nanašajo na načrte, ki jih oblikujemo, na cilje, ki jih uresničujemo ipd., in kateri izvirajo iz naših premišljenih in namernih dejanj in želja, vključno z našimi premišljenimi

> željami … za smiselno življenje so očitno nujni kvečjemu smotri v drugem pomenu, saj je zanj dovolj, da so v naših življenjih in v naši okolici stvari, ki jih je vredno/se jih splača početi, imeti ali doživeti, stvari, ki prinašajo radost, razumevanje, dobrovoljnost ali izpolnitev [*contentment*] nam samim in drugim ljudem« (Nielsen, 2000: 157, moj poudarek).

Podobno tudi Tolstoj:

> »Moje vprašanje – tisto, ki me je pri petdesetih letih pripeljalo pred samomor – je bilo nadvse preprosto vprašanje, ki leži v duši vsakega človeka, od neumnega otroka do najmodrejšega starca – tisto vprašanje, brez katerega življenje ni mogoče, tako kot sem to tudi v resnici občutil. Vprašanje se glasi: 'Kaj bo nastalo iz tega, kar zdaj delam, kaj bom počel jutri – kaj bo nastalo iz vsega mojega življenja?' Vprašanje bi lahko z drugimi besedami izrazil tudi takole: 'Čemu živim, čemu naj si česa želim, čemu naj sploh kaj počnem?' Še drugače pa bi ga lahko izrazil takole: 'Ali moje življenje ima kak smisel, ki ga ne bo izničila neizogibna smrt?'« (Tolstoj, 2007: 236–237).

Toda ali ni, bi se lahko kdo vprašal, sleherno človeško prizadevanje v končni fazi usmerjeno k izboljševanju in/ali podaljševanju človeških življenj? Ali ne veljajo vsi naši napori temu, da bi bilo nekomu, nam samim ali komu drugemu, v življenju bolje? In če je tako, ali ni red odvisnosti pravzaprav obrnjen na glavo in ga je treba zato postaviti na noge? Ali ni, skratka, res ravno obratno od tega, kar predlagam sam, namreč da je nujna predpostavka za smiselnost tega, kar v življenju počnemo in kar bi lahko počeli, to, da je življenje samo smiselno? Preden se lotimo dokazovanja, da so nekatera človeška prizadevanja smiselna in da so ena od njih bolj smiselna od drugih, je treba zato najprej odgovoriti na naslednji izziv: Ali niso človeška prizadevanja smiselna le toliko, kolikor so smiselna človeška življenja, ki jih z njimi podaljšujemo in/ali izboljšujemo? Eden od tistih, ki trdno verjamejo, da je smisel v življenju odvisen od smisla življenja (kot celote) in ne obratno, je Boran Berčič:

> »Ali se je sploh smiselno spraševati po smislu življenja? Kako smo sploh prišli do tega vprašanja? Se nam tovrstno vprašanje zastavi spontano? … ne gre za to, ali bi z odgovorom potešili kako svojo psihološko potrebo, v danem kontekstu je to vseeno, gre za to, ali je iskanje odgovora nanj *racionalno?* Ali je o tem legitimno razpravljati ne glede na motivacijsko (ne)moč odgovora? Vprašanje se nam pravzaprav zastavlja *povsem naravno.*
>
> Brž ko se enkrat vprašamo »Čemu počnem to ali ono?«, prej ali slej vznikne tudi vprašanje »Čemu sploh živim?«. Žagamo drva. Nekdo nas vpraša: »Čemu žagaš drva?«. »Zato da bi jih lahko spravil v peč, da bi se lahko grel z njimi«, mu odgovorimo. »Če bi jih lahko spravil v peč taka, kot so, jih ne bi žagal«. »Toda čemu se želiš greti?«. »Da me ne bi zeblo in da se ne bi prehladil«. »In čemu se nočeš prehladiti, zakaj bi bilo bolje, da nisi prehlajen, kot da si?« »Če nisem zdrav, ne morem delati«. »A čemu bi delal, zakaj bi bilo bolje delati kot ne delati?«. »Delati moram, da zaslužim plačo in da preživim!«. »A čemu bi živel, zakaj bi bilo bolje živeti kot ne živeti?« Itn. *Če smo torej pripravljeni sprejeti niz vprašanj Čemu? Čemu? Čemu?, potem se ne moremo izogniti vprašanju o smislu življenja.* Vsaj minimalno

> premišljujočemu človeku niti ni potreben kdo drug, ki bi ga spraševal »Čemu to počneš?«. To je lahko tudi monolog. Niz petih »Čemu?« nas je pripeljal od žaganja drv do smisla življenja. Ni treba, da začnemo z žaganjem drv, karkoli že počnemo, tudi če je to še tako trivialno, nas bo vprašanje »Čemu to počnem?« zelo hitro in spontano pripeljalo naravnost do vprašanja »Čemu sploh živim?«. Razen morda v trenutkih globokega razočaranja gremo v svojem prevpraševanju redko tako daleč. En ali dva »Čemu?« in »Zato!« nam ponavadi povsem zadoščata. Z vidika logike pa je vprašanje zelo enostavno in povsem naravno, dobesedno neizogibno. Navsezadnje, če nimamo razlogov za življenje, potem tudi nimamo razlogov za žaganje drv. Kajti če nimamo razlogov za to, da živimo, tudi nimamo razloga za to, da bi karkoli počeli. Uganka o smislu življenja se nam torej zastavi, kakor hitro niz vprašanj *Čemu? Čemu? Čemu?* usmerimo na karkoli, kar v življenju počnemo« (Berčič, 2006: 9–92).

Rekonstruirajmo Berčičevo sklepanje. Vsak poskus, da bi odgovorili na vprašanje, čemu počneš X (oziroma kar naj bi bilo ekvivalentno, »čemu bi jaz ali sploh kdorkoli počel X?«), pravi, nas bo prej ali slej, v najmanj dveh in največ petih korakih pripeljal do vprašanja, čemu neki bi (raje) živeli kot ne živeli (umrli) – z drugimi besedami, razlogi za dejanja na nek zapleten način slonijo na razlogih za življenje in iz njih črpajo svojo normativno moč. Če ni dobrih razlogov za to, da živimo, tudi ni mogoče najti nobenih dobrih razlogov za to, da karkoli določenega počnemo. Brez razlogov za življenje, skratka, tudi ni razlogov, da bi v življenju karkoli počeli.

Čeprav skuša Berčič z zgornjim primerom v prvi vrsti ponazoriti tezo, da se nam vprašanje o smislu zastavi spontano, brez pretiranega naprezanja in afnanja, in da nas do njega pripelje dovolj trmasto in vztrajno sledenje notranji logiki upravičevanja dejanj oziroma iskanja razlogov za njih, pa ima njegova obravnava za predlagano rešitev uganke o smislu življenja daljnosežnejše posledice – ena od njenih implikacij je namreč, da obrne red upravičevanja na glavo. Kot sem problem življenjskega smisla zastavil sam, je ost skeptikovega in nihilistovega izziva uperjena v sam obstoj razlogov za dejanja. Težji del naloge je zato po moje v tem, da pokažemo, kako so kljub smislu domnevno nenaklonjeni naravi sveta in ljudi v njem ena človeška prizadevanja podprta z boljšimi (in dovolj dobrimi) razlogi kot druga. Ko smo enkrat take razloge našli, je (glede na to, da itak že živimo) razmeroma enostavno pokazati, čemu neki naj bi še naprej živeli – zato namreč, da bi lahko počeli stvari, ki jih je vredno početi, oziroma za katere imamo dovolj dobre razloge, da jih počnemo. Po Berčiču pa moramo najprej najti dovolj dobre razloge za življenje. To je težji del naloge. Ko smo enkrat take razloge našli, je razmeroma enostavno najti še razloge za posamezna prizadevanja. Če je namreč razumnost tranzitivna in imamo dovolj dobre razloge za življenje, potem imamo *eo ipso* dobre razloge vsaj še za vsa tista prizadevanja, ki naše življenje in življenja drugih posredno ali neposredno podaljšujejo in/ali izboljšujejo.

Kdo ima torej prav, Berčič ali jaz? Kaj zveni pravilneje: da če ni smiselno živeti, potem tudi ni smiselno nič početi, ali da če ni smiselno početi nič od tega, kar bi

v življenju lahko počeli, potem tudi ne more biti smiselno živeti? Da ni smiselnih prizadevanj brez smiselnega življenja ali da ni smiselnega življenja brez smiselnih prizadevanj? Da v nesmiselnem življenju ni prostora za smiselna prizadevanja ali da v svetu, v katerem ne moreš nič smiselnega početi, tudi ne moreš smiselno živeti?

Osebno mi je v vsakem od parov bližja druga opcija. Vsaj dva tehtna premisleka govorita po moje v prid taki izbiri. Prvič, razlogi za različna prizadevanja so *eo ipso* razlogi za življenje.[5] Protislovno je namreč reči »vidim, čemu naj bi si po tvoje prizadeval uresničiti cilj C, ne vidim pa, čemu bi sploh živel«, ne pa tudi »vidim, čemu naj bi po tvoje še naprej živel, ne vidim pa, čemu bi v življenju karkoli počel«. Smiselnost prizadevanj je potemtakem zadostni pogoj za smiselnost življenja vsaj v času, ki je potreben za uresničenje tega, kar si prizadevamo uresničiti, medtem ko obratno to ne velja – vsi dobri razlogi za življenje (vsaj v minimalističnem, biološkem smislu) namreč niso že tudi razlogi za to, da bi se v življenju česarkoli lotili.[6] Z drugimi besedami, ne moremo ničesar početi, ne da bi živeli, lahko pa živimo, ne da bi karkoli počeli. Normativni primat prizadevanj pred življenjem, z njim pa tudi relativna neodvisnost smiselnosti prizadevanj od življenjskega smisla izhaja iz tega elementarnega uvida.[7] In drugič, pomemben vir življenjskega smisla so bolj ali manj trajni dosežki, teh pa ni brez prizadevanj. Kot že rečeno, se dvom o smiselnosti življenja pogosto porodi iz uvida o jalovosti in brezplodnosti naših prizadevanj. Svoje življenje lahko zato (med drugim) napolnimo s smislom na ta način, da v njem uresničujemo (in vsaj občasno tudi uresničimo) take cilje, za katere si je vredno prizadevati – kar preprosto pomeni, da ga v čim večji meri posvetimo smiselnim prizadevanjem. Pa še to. Smisel je eden od osnovnih vrednostnih atributov človeških prizadevanj in življenj. Zato bi pričakovali, da ima veliko skupnega z drugim takim atributom, namreč s preudarno vrednostjo

[5] Pravzaprav je res tudi obratno. Kakor hitro namreč življenje razumemo, če si sposodim znamenito razlikovanje Jamesa Rachelsa, v biografskem in ne več izključno biološkem smislu (kot biološko dejstvo pa itak ni, kot sem že dokazoval, vrsta bitnosti, ki bi ji bilo tovrsten predikat sploh smiselno pripisovati ali odrekati), se nam pokaže ne toliko kot preplet bioloških (dihalnih, presnovnih, zaznavnih, reproduktivnih ipd.) funkcij, temveč v povsem drugačni luči, kot rezultat dobrih in slabih odločitev in izbir, s katerimi smo ga in ga še vedno krojimo – znotraj meja seveda, ki nam jih zarisujejo (nepresegljive?) biološke in socialne danosti.

[6] Pomislimo na tragične primere, ko ohranjajo zdravniki umirajočo žensko pri življenju zgolj zato in tako dolgo, da bi omogočili zdrav razvoj in rojstvo njenega otroka. Ker omenjena nesrečnica v življenju ne more ničesar več početi, razlogi za njeno nadaljnje življenje tu očitno niso tudi razlogi za to, da bi v življenju karkoli počela.

[7] Ali je res mogoče živeti, ne da bi karkoli počeli? V biološkem smislu že (dokaz so ljudje v nepovratni komi), v biografskem pa prav gotovo ne, vsaj dalj časa ne. Kar nas pripelje do naslednjega pomisleka: Ali je praktični nihilizem sploh uresničljiva drža? Tu se nekako sama po sebi ponuja vzporednica med doslednim, globalnim praktičnim skepticizmom in doslednim, globalnim pironskim teoretičnim skepticizmom. Podobno kot se mora dosleden piranski skeptik vzdržati sleherne sodbe, bi se moral tudi praktični nihilist, če je zares dosleden, vzdržati slehernega prizadevanja. Kritik bi lahko potemtakem dokazoval, da je prvo prav tako praktično neizvedljivo kot drugo in da torej oba, teoretičnega skeptika in praktičnega nihilista praktična nuja sili v nekakšno samoprevaro – prvi se je prisiljen pretvarjati, da ima dovolj dobre razloge za oblikovanje določenih sodb oziroma prepričanj, drugi pa, da ima dovolj prepričljive razloge za to, da si zastavi določene cilje in jih poskuša uresničiti.

življenja oziroma njegovo vrednostjo za tistega, ki to življenje živi. In če je slednja odvisna od tega, kaj nam življenje ponuja ali obeta, skratka, od njegove vsebine, bi bilo nekoliko presenetljivo, če tudi smisel našega življenja ne bi bil podobno odvisen od tega, kaj z njim ali v njem počnemo.

3. Eksistencialni obup – tri neprave in ena prava pojavna oblika

Obupavanje nad življenjem, sem predlagal, sproži spoznanje, da bi utegnila biti prav vsa človeškega prizadevanja po vrsti jalova, brezplodna, ničeva. Ali sploh obstaja kak dober, prepričljiv razlog za to, da se lotimo česarkoli in namesto tega raje ne počnemo nič? Za to, da si sploh za karkoli prizadevamo? Oziroma da si za ene stvari prizadevamo bolj kot za druge? Ali ni vse (enako) »brezveze«, enako nepomembno? Toda zakaj bi sploh verjeli, da je vse »brezveze«? Pomislek tipa »Čemu bi se sploh za karkoli trudil oziroma si prizadeval karkoli doseči?« se nam lahko porodi ob enem od naslednjih štirih uvidov:

(i) V svojem življenju nisem dosegel nič takega, kar bi bilo vredno doseči, in zdaj je prepozno, da bi karkoli spremenil v zvezi s tem. [*haven't achieved anything worth achieving in my life and now it's too late to do/change anything about it*] (predsmrtni obup).

(ii) Nič od tega, kar je vredno doseči, nisem sposoben doseči. [*I don't seem to be capable of achieving anything that is worth achieving*] (psihološki obup).

(iii) Nič takega ni, kar bi bilo (še) vredno doseči. [*Nothing else seems worth achieving*] (svetoboljni obup).

(a) Vse, kar je vredno doseči, sem že dosegel. [*I have achieved everything that is worth achieving*].

(b) Vse tisto, kar sem sposoben doseči od tega, kar je vredno doseči, sem že dosegel. [*I have achieved everything that I can achieve of those things that are worth achieving*].

(iv) Ničesar takega ni, kar bi bilo vredno doseči. [*Nothing (at all) seems worth achieving*] (eksistencialni obup)

Naj na kratko pojasnim. Obupavanje nad življenjem sprožajo zelo različni pomisleki, zato si le-to nadeva zelo različne podobe. Predsmrtni obup, denimo, tipično izhaja iz celostne sodbe o smiselnosti življenja in ne pušča nič manevrskega prostora za smiselna prizadevanja neodvisno od te sodbe (ker nisem v svojem dosedanjem življenju naredil nič pametnega in ker tudi v preostanku svojega življenja tega ne morem popraviti, sem svoje življenje nepreklicno zapravil). V nasprotju s tem pa pušča svetoboljni obup vprašanje o smiselnosti življenja odprto – konec koncev je lahko razlog za to, da nimam v svojem življenju več kaj pametnega početi, ta, da sem počel že vse, kar je bilo pametnega na voljo – v tem primeru je obup posledica morečega spoznanja, da sem prispel do konca seznama potencialno smiselnih prizadevanj, in ne morda dokaz, da je ta prazen. Če je naše življenje, kot dokazujem, smiselno natanko

toliko kot raznovrstna prizadevanja, s katerimi ga polnimo, svetoboljni obup sploh ni znamenje pomanjkanja življenjskega smisla, ravno obratno. Kadar nad življenjem obupavamo, ker smo podvomili o vrednosti zastavljenih ciljev (omejen vrednostni skepticizem) ali o svoji sposobnosti, da jih uresničimo (pomanjkanje samozavesti), takrat je obup lokalen in zgolj pogojen, in mu v primerjavi s pristnim eksistencialnim obupom manjkata globalni domet in radikalna brezkompromisnost.

Dvom in tesnobo, ki prežemata profesorja Isaka Borga, junaka Bergmanovega filma *Divje jagode,* in uradnika Ivana Iljiča, junaka Tolstojeve pripovedi *Smrt Ivana Iljiča,* bi v predlagani taksonomiji zato raje uvrstil v kategorijo predsmrtnega kot pa eksistencialnega obupa. Prvi se od drugega najprej razlikuje po svojem dometu. Kadar nas na nedoločljivi razdalji do lastne smrti ob pogledu na prehojeno pot obide dvom, praviloma podvomimo o smiselnosti lastnega, partikularnega življenja v luči točno določenih – zgrešenih – odločitev in izbir, ki so ga izoblikovale. Eksistencialni obup je v nasprotju s tem načelne narave in izvira iz radikalnega dvoma o sami možnosti smiselnega življenja za bitja, kakršna smo, v svetu, kakršen je.[8] Druga opazna razlika je s tem tesno povezana in zadeva globino oziroma radikalnost dvoma. Kdor obžaluje, ker je svoje življenje zapravil – in ga za povrh, ker je pač vsakomur dano samo eno življenje, zapravil nepovratno –, ta potihem predpostavlja, da bi ga lahko izkoristil bolje, nemara celo v svoje popolno zadovoljstvo – če mu le, če si sposodim Frankfurtov besednjak, v njem ne bi šlo izključno ali vsaj pretežno za take stvari, ki v resnici niso (bile) vredne njegove (pravzaprav nikogaršnje) skrbi. Eksistencialni dvom pa, nasprotno, spodmakne razumno podlago za tovrstno retroaktivno obžalovanje – ker je prav vsako človeško življenje nesmiselno, so nujno taka tudi vsa tista življenja, ki bi jih bil (realistično) lahko živel (namesto aktualnega), in je potemtakem nesmiselno obžalovati, da nisem živel drugače, kot sem, kvečjemu, da sem sploh živel.[9]

4. Grožnje življenjskemu smislu

Smiselnost naših prizadevanj bi lahko ogrožali:

(i) njihov neizogibni neuspeh, njihova jalovost oziroma brezplodnost (spoznanje, da ta nazadnje vedno spodletijo);

[8] Kurt Baier (1957) razlikuje med dvema različicama vprašanja o smiselnosti človekovega življenja: . »Kaj, če sploh kaj, bi lahko mojemu (tvojemu, njegovemu itn.) življenju priskrbelo smisel (oziroma več smisla, kot ga trenutno premore)?« in »Kaj, če sploh kaj, bi lahko naredilo katerokoli človeško življenje (bolj) smiselno (kot je)?«, (i), (ii) in (iii) z zgornjega seznama navajajo razloge, zaradi katerih se ne da narediti točno določenega življenja (bolj) smiselnega, (iv) pa razlog, zaradi katerega je sleherno prizadevanje, da bi življenje naredili smiselno, vnaprej obsojeno na neuspeh.

[9] Tak sklep izpelje že Schopenhauer (1998). Za zanimiv in provokativen sodobni zagovor teze, da je človeško življenje ena sama beda in muka in da bi bilo zato za vsakogar od nas bolje, če sploh ne bi obstajal, glej Benatar (2006).

(ii) nepotrebno in/ali nezasluženo trpljenje (to je trpljenje, ki ne rabi nobenemu prepoznavnemu smotru) in krivice, nekaznovano zlo in nenagrajena dobrota;

(iii) končnost, minljivost nas samih in celotnega sveta (spoznanje, da je i njihov učinek v končni fazi nez(az)naten);

(iv) njihova nepomembnost (spoznanje, da nič, kar bi v svojem življenju in z omejenimi sredstvi lahko naredili, ne bo zares trajno ali pomembno zaznamovalo sveta);

(v) znanstvena podoba sveta (spoznanje, da ni za naš obstoj nobenega pametnega razloga, oziroma da ta ne služi nobenemu razumnemu smotru);

(vi) skepticizem glede praktičnega uma (spoznanje, da ni mogoče dvomov praktičnega skeptika nikoli dokončno pomiriti).

Oglejmo si omenjene grožnje smislu po vrsti in ocenimo, kako resno bi morali vzeti vsako od njih. Pri tem se bom podrobneje posvetil pomislekom, navedenim pod (i), (iii) in (iv), ki jih druži naslednja skupna misel – da so človeška pri zadevanja nesmiselna, ker jim je usojeno, da nazadnje, v končni fazi, spodletijo. Oziroma zato, ker da so vsa po vrsti enako ničeva, nepomembna, brezplodna, nekoristna in brezvredna.

Dve vrsti pomislekov o splošnih značilnostih človeških prizadevanj dajeta vsaj na prvi pogled prav skeptikovi tožbi o njihovi jalovosti in brezvrednosti. Prvi gradi na spoznanju, da ni v končni fazi učinek nobenega človeškega prizadevanja na svet ne trajen in ne opazen. Ker pa ni pomembno nič, kar v svetu ne pusti trajnega in opaznega pečata, in ker ni smiselno nič, kar ni pomembno, so vsa človeška prizadevanja enako nesmiselna. V veliki shemi stvari, kot se temu učeno reče, se ne bo poznalo ne, da smo kdaj obstajali, in ne, da smo v času svojega obstoja karkoli počeli – v čem je potem sploh smisel našega obstoja in početja? Druga vrsta pomislekov izvira iz uvida, da bo smrt (če ne ta, pa vsaj konec sveta) dokončno izničila oziroma razvrednotila vse naše morebitne življenjske dosežke, ker pa smrt ne dela razlik med ljudmi in zato njeni kosi nihče ne uide, so prizadevanja vseh nas v končni fazi enako ničeva in brezvredna – čemu bi si potem sploh prizadevali karkoli doseči ali ustvariti?

(i) Brezplodnost naših prizadevanj

Za zgled nesmiselnega prizadevanja velja Sizif, ki so ga bogovi zaradi neubogljivosti obsodili na brezciljno kotaljenje skale navkreber. Vsakič, ko skalo pririne do vrha, se ta zakotali nazaj ob vznožje hriba, in dela se mora lotiti od začetka. In tako iz dneva v dan, brez konca in kraja. Njegovo početje je nesmiselno [*meaningless, pointless, endless?*], ker vedno znova in neutrudno, brez konca in kraja ponavlja nekaj, kar očitno ne rabi nobenemu cilju in ne prinese nobenega pravega rezultata (vedno mu tik pred koncem spodleti in začeti mora znova). Prvi približek bi torej bil: Nesmiselno je vsako brezplodno prizadevanje, to je prizadevanje, ki niti ne prispeva k uresničitvi nobenega

drugega cilja, ki smo si ga zastavili, niti ni naš cilj samo po sebi. Smiselna pa so vsa in samo tista prizadevanja, ki obrodijo sadove, to je prizadevanja, ki nam pomagajo uresničiti zastavljene cilje. Toda kot pravilno ugotavlja Feinberg (1992), je to morda samo ena od mnogih pojavnih oblik nesmisla, nenamenskost in jalovost pa zgolj eden od mnogih razlogov, zakaj lahko določeni človeški dejavnosti manjka smisel. Ali je sploh jasno, kaj je tisto, kar se nam tako upira na Sizifovem početju in zakaj se nam zdi usoda, na katero so ga obsodili bogovi, tako kruta? Ameriški filozof Richard Taylor je na prvi pogled genialno rešil to uganko. Vprašajmo se, predlaga, kako bi morali spremeniti Sizifovo življenje, da bi spet pridobilo izgubljeni smisel. V grobem lahko izbiramo med dvema možnostima: spremenimo lahko relevantne objektivne okoliščine, v katerih Sizif počne to, kar počne (to je poskrbimo, da njegovo početje preneha biti brezplodno in postane za nekaj koristno), lahko pa spremenimo njegov subjektivni odnos do lastnega početja (to je poskrbimo, da preneha biti frustrirajoče in postane izpolnjujoče). V prvem primeru bomo, denimo, scenarij spremenili tako, da bo pričelo kotaljenje skal prispevati k uresničevanju dragocenega namena, smotra ali cilja, ki ga je zato razumno uresničevati – recimo da bodo skale na vrhu gore omogočile gradnjo čudovitega svetišča, šole ali bolnice. V drugem primeru pa bomo Sizifu podtaknili neizmerno željo po kotaljenju skal, tako da bo pričel ta v svojem početju neskončno uživati oziroma ga bo le-to maksimalno izpolnjevalo. Ali je za osmislitev Sizifovega početja nujna prva, občutnejša sprememba, ali pa je zanj dovolj že druga, manj občutna sprememba? Težava s Taylorjevim preizkusom je, da se intuicije ljudi tu tipično razhajajo. Eni verjamejo,[10] da za to, da bi Sizifovemu početju zagotovili smisel, zadošča že, da sprememba izpolni subjektivni pogoj (to je, da Sizif oblikuje pozitiven odnos do kotaljenja kamna). Drugi pa, nasprotno, vztrajajo, da je za smiselnost nujna izpolnitev objektivnega pogoja (to je, da prične kotaljenje služiti kakemu dragocenemu namenu oziroma smotru).

Mit o Sizifu je seveda prispodoba. Nihče od nas ne kotali skal po hribu navzgor, od jutra do večera, iz dneva v dan, do konca svojih dni. Če bi bilo sporočilo mita (kakršnokoli že je) partikularno, bi lahko preprosto zamahnili z roko/skomignili z rameni nad še enim v vrsti čudaštev naših prednikov. Toda ali bi Sizifu uspelo postati univerzalni simbol nesmiselnega bivanja, če ne bi izrekal univerzalne resnice o človeški usodi in nas po svoje opozarjal, da se pod bleščečim površjem, onstran laži in samoprevar Sizif skriva v vsakem od nas.

Podobo človeškega življenja kot večno ponavljajočega se, nikoli s sadovi nagrajenega sizifovskega naprezanja je najbolj podrobno izrisal nemški romantični filozof Friedrich Schopenhauer. Volja je za Schopenhauerja stremljenje po cilju. Doseganje cilja enači z zadovoljitvijo, srečo in ugodjem, a dokler ga ne zadovoljimo, je stremljenje trpljenje. Ker pa stremljenje nima poslednjega cilja, nobena zadovoljitev ne bo resnično trajna – vsaka pomeni zgolj začetek novega stremljenja. In tako brez konca in kraja … Temu usodnemu krogotoku, pravi Schopenhauer, ne uide nihče – hotenje in stremljenje sta namreč celotno človekovo bistvo in kot taka primerljiva z

[10] Tak je bil, recimo, večinski odziv mojih študentk in študentov na opisani primer.

nepogasljivo, nepotešljivo željo. Osnova hotenja je potreba, pomanjkanje, bolečina. Naj si še tako prizadevamo, da bi trpljenje pregnali, nič drugega ne bomo dosegli kot to, da se trpljenje spremeni iz ene oblike v drugo. Tudi če nam morda uspe odgnati bolečino v eni obliki (kar je že samo po sebi dovolj zahtevno), se bo ta, odvisno od starosti in okoliščin, nemudoma znova pojavila v tisočerih drugih oblikah, kot spolni nagon, strastna ljubezen, zavist, ljubosumje, sovraštvo, strah, častihlepje, lakomnost, bolezen, … Življenje potemtakem že v svoji zasnovi ni sposobno resnične sreče, temveč je v bistvu raznotero trpljenje. To dejstvo pa ostaja večini ljudi prikrito, ker je, pripomni Schopenhauer, kot vsako slabo blago na zunanji strani prevlečeno z lažnim sijajem.

Človeško življenje je tako za Schopenhauerja žaloigra – preplet nikoli izpolnjenih želja, neuresničenih stremljenj, spodletelih načrtov, poteptanih upov in nesrečnih zmot, svet, v katerem kraljujeta trpljenje in smrt:

> »Življenje vsakega posameznika je, če ga vzamemo v celoti in na splošno, nekakšna žaloigra … nikoli izpolnjene želje, neuresničeno stremljenje, upanja, ki jih je neusmiljeno poteptala usoda, nesrečne zmote celotnega življenja s čedalje večjim trpljenjem in smrtjo na koncu vselej proizvedejo žaloigro … Kar se tiče življenja posameznika, je vsaka življenjska zgodba pripoved o trpljenju, kajti vsako življenje je praviloma neprekinjen niz velikih in majhnih nesreč, ki jih vsakdo sicer (zavoljo škodoželjnosti drugih) kar se da skriva … nemara pa si pameten in iskren človek ne bo na koncu svojega življenja nikoli zaželel, da vse prestane še enkrat, temveč si bo raje izbral popolno nebit. Bistvena vsebina svetovno znanega monologa v Hamletu je, strnjena, tale: naše stanje je tako bedno, da bi nam morala biti veliko ljubša popolna nebit. Če bi nam samomor to resnično ponujal … bi bilo treba nujno poseči po njem kot najbolj zaželenem koncu« (Schopenhauer, 2008: 341–344).

Argument iz stopicanja na mestu

Tu je mogoče najti stično točko med Camusovim Sizifom, Schopenhauerjevim želiteljem [*wanton*] in rutinskim, ponavljajočim se, ubijajočim vsakdanom večine ljudi. Druži jih ideja, da je sleherno človeško prizadevanje nesmiselno, ker je podobno hoji v krogu oziroma hoji na mestu. Česarkoli se že lotimo, vedno se na koncu znajdemo tam, kjer smo začeli – toda tam smo že bili, preden smo se česarkoli lotili, in tam bi bili tudi, če sploh ničesar ne bi počeli; če pa ni od naših prizadevanj nobenega haska, čemu bi si sploh za karkoli prizadevali? Naša prizadevanja so nesmiselna, ker nas ne pripeljejo nikamor. So kot hoja na mestu – če pa nas hoja ne pripelje nikamor, čemu bi potem sploh hodili in ne bi raje počivali? Imenujmo to argument iz hoje/stopicanja na mestu.[11] Ali je to dober ali samo retorično učinkovit argument?

Vzemimo tipičen primer: celo leto garaš, da bi si lahko privoščil dva tedna dopusta ob morju. V službo hodiš nerad, pogosto celo z odporom, delo je

[11] Komur so ljubše visoko zveneče besede, ga lahko zaradi mene imenuje tudi »argument iz večnega vračanja enakega«.

rutinsko in ne pretirano navdušujoče, šef ti visi za vratom, s sodelavci pa se ne razumeš najbolje. Na službo gledaš kot na nujno zlo – če ti ne bi zagotavljala vsakoletnega priboljška, bi se je že zdavnaj odkrižal. Toda tudi če je dopust resnično sanjski in ti za nazaj poplača celoletno odrekanje in naprezanje (kar je prej izjema kot pravilo), bo po svoje vseeno res, da si, ko se po kratkem dopustu vrneš na delo, spet tam, kjer si pred letom dni začel (le leto dni starejši in bolj zatežen) – pred teboj je še eno leto garanja, plezanja čez ovire, iskanja motivacije in sporov z nadležnim šefom. In za njim še eno in za tem še eno … vse do bridkega – ali odrešilnega – konca.

Tak scenarij ni tuj nikomur med nami. Če se v njem že ne prepoznamo sami, lahko prepoznamo vsaj pomilovanja vredno usodo katerega od svojih sorodnikov, znancev ali prijateljev. Opisana usoda torej ni le gola možnost, za marsikoga je to kruta dejanskost. A kako univerzalen je opisani model življenja? Ali je hoja na mestu res usojena vsem ljudem? In, kar je še pomembneje, ali se moramo, da bi bila naša prizadevanja smiselna, res nenehno premikati – naprej, vstran, kamorkoli?

Skeptikovo in nihilistovo zmrdovanje nad zgoraj opisanim življenjem predpostavlja, da je s stopicanjem na mestu nekaj hudo narobe. A to drži le, če hočemo v resnici kam priti, pa nam vedno znova spodleti, oziroma če prispodobo s hojo zamenjamo s konkretno govorico – da bi oprli Schopenhauerjev pesimizem na trdne temelje, bi moralo biti res, da si ljudje prizadevamo uresničiti vse svoje želje. Da, skratka, uresničujemo nekakšen metaprojekt, ki ima za cilj – oziroma metaželjo, ki ima za svoj predmet – uresničenje čisto vseh svojih želja. Če ima Schopenhauer prav in nam ne bo želja nikoli zmanjkalo, potem in samo tedaj je tak projekt v resnici vnaprej obsojen na neuspeh, oziroma je tovrstna metaželja nujno, po svojem bistvu nepotešljiva. Toda zakaj neki bi verjeli, da nas k izpolnjevanju posamičnih želja žene metaželja po izpolnitvi vseh svojih želja, kakršnekoli že te so? Tudi če je tak fetišizem želja logično (in morda tudi psihološko) mogoč, pa med ljudmi zagotovo ni pretirano razširjen, kaj šele, da bi bil vseprisoten. Omenjeno hipotezo je razen tega težko uskladiti s fenomenologijo želenja – v skladu z njo nam namreč željo (prvega reda) najprej vzbudi, nato pa še poteši predmet želje (oziroma njegove opažene zaželene značilnosti), ne pa kaka ozadnja, abstraktna (de *dieto)* želja. In končno, ključno vlogo v Schopenhauerjevem pesimizmu igra domneva o ljudeh kot marionetah lastnih želja. Toda take domneve ni le težko empirično potrditi, ampak je za povrh še neposredno v nasprotju z našim samodojemanjem – izkustvo nas namreč tolaži, da ljudje nismo preprosto sužnji svojih želja, temveč da jih znamo (resda eni bolj, drugi pa manj) krotiti, odložiti in celo popolnoma zatreti.

Če povzamem. Prispodobo o stopicanju na mestu oziroma hoji v krogu lahko smiselno razvežemo v tožbo/žalostinko, da nas v življenju čaka neskončen in zato v načelu nepotešljiv niz želja – ne glede na to, koliko nam jih bo uspelo izpolniti (in večini ljudi ponavadi spodleti že na tej točki), vedno bo za zadnjo izpolnjeno željo v vrsti že čakala nova, pa za njo še ena … in tako brez konca in kraja. Čemu bi se potem sploh lotili njihovega izpolnjevanja? Kar tak zastavek

spregleda, je, da izpolnjevanje želja ni samo sebi namen niti ne služi izpolnitvi kake čudaške, abstraktne metaželje po izpolnitvi vseh želja. Izpolnjevanje vsaj tistih med našimi željami, ki imajo za svoj predmet pristne človeške dobrine, nam razen tega ne prinaša le bolj ali manj kratkotrajnega ugodja, ki spremlja izpolnitev vsake želje, z njihovo izpolnitvijo se nam hkrati krepi osebno blagostanje (oziroma blagostanje drugih, če so bile izpolnjene želje take, da so zadevale druge). Prizadevanje po izpolnitvi tovrstnih želja zato ni brezplodno, kadar nam jih uspe izpolniti, ni ne stopicanje na mestu in ne hoja v krogu, kajti nam samim ali komu drugemu je navsezadnje zaradi tega bolje oziroma smo vsaj mi sami ali kdo drug boljši.

Na ugovor, da niso vse želje in potrebe nepotešljive [*recurrent*], bi lahko nihilist, sklicujoč se na Schopenhauerja, odvrnil, da pa potešene želje in potrebe v tem primeru takoj nadomestijo druge nepotešene želje. Ne glede na naša prizadevanja ostaja svet enak – vedno bomo lačni oziroma vedno si bomo nekaj želeli. Toda tudi če so določene vrste želja po svojem bistvu morda res nepotešljive/nenasitne, ali iz tega sledi, da morajo biti take vse želje? (Blackburn, 2001: 77). Če bi se skušali domisliti kake nenasitne, nepotešljive želje, bi nam verjetno najprej prišli na misel erotična želja in želja po bogastvu. Slednje, denimo, ni mogoče nikoli do konca nasititi, ker se nam nikoli ne zdi, da imamo bogastva ravno dovolj, ampak nenehno hlepimo po še več. Toda ker je hkrati res, da je zaradi načelne nenasitnosti tovrstne želje večina (objektivno) bogatih ljudi svoje bogastvo nezmožna uživati – za kaj takega ga je vedno premalo – in da jih le-to po vsem sodeč tudi ne osrečuje – vsaj v razvitih zahodnih družbah je stopnja materialne blaginje v zadnjih treh desetletjih strmo narasla, izmerjena stopnja subjektivne srečnosti, to je zadovoljstva ljudi s svojim življenjem, pa ostaja kljub temu skoraj nespremenjena –, se nam namesto vsesplošnega obupavanja nad življenjem vsiljuje sklep, da je, ker je pač sleherno prizadevanje, da bi potešili nenasitne želje, vnaprej obsojeno na neuspeh, svojo energijo in čas pametneje vložiti kam drugam, v druga, smiselnejša prizadevanja, na primer v izpolnjevanje nenasitnih želja.

(ii) Odsotnost pravičnega razsodnika in kozmične pravičnosti

Smrt ne izenači le usode aktivnih, podjetnih, prizadevnih in uspešnih ljudi na eni ter pasivnih, lenobnih, apatičnih luzerjev na drugi strani, onkraj groba naredi enake tudi krepostneže in grešnike. Če prvi za časa življenja, kot se pogosto pripeti, ne dočakajo nagrade za svoje moralno zgledne izbire in odločitve, in se drugi pogosto izognejo zasluženi kazni za svoje moralne spodrsljaje, prekrške, celo zločine, in če onkraj fizične smrti oboje čaka povsem enaka usoda, tolstojevski »smrad in črvi«, čemu neki bi si potem kdorkoli od nas sploh prizadeval za čim bolj brezmadežen moralni dosje? Ali ni v svetu brez Boga, ki bi poskrbel, da so krepostneži nagrajeni in grešniki kaznovani vsaj po smrti, popolnoma vseeno, ali poskušamo izboljšati svet in/ali postati boljši človek, ali pa brez moralnih zadržkov, slepo in brezobzirno sledimo svojim trenutnim vzgibom in sebičnim interesom?

Lep zgled za tovrstno razmišljanje najdemo v naslednjem odlomku:

> »Iskanje smisla življenja se ne ukvarja niti z življenjem na splošno niti s svetom kot abstrakcijo. Ukvarja se s človeškim življenjem in svetom, v katerem živimo in trpimo. Ko se sprašujemo o tem, ali življenje ima smisel ali ga nima, se v resnici sprašujemo o tem, ali bodo naši dobri nameni nagrajeni, ali se splača delati iskreno in spoštovati druge, ali pa je vseeno, če smo kriminalci. Na kratko, vedeti hočemo, ali naj pričakujemo karkoli po življenju ali le grob« (Savater, 1998: 268–269).

Kanta so taki premisleki celo prepričali v praktično nujnost ideje Boga:

> »Kant se proti koncu *Kritike razsodne moči* sklicuje na krepostnega človeka, ki je prepričan, da ni ne Boga in ne življenja po smrti. *Kako bo torej ta krepostnež opravičil svoja moralna prizadevanja?* Ne glede na to, kako velika bo njegova dobra volja, bodo njegovi dosežki vedno omejeni. Nikoli ne bo mogel preprečiti, da med človeškimi bitji ne bi prevladale nasilje, prevare in zavist. *Narava bo njega in vse druge krepostne ljudi obravnavala enako in nepristransko, ne glede na to, kako zaslužni bodo za srečo ali nesrečo, povsem enako ravna s pokvarjenimi in nepokvarjenimi. Krepostnež bo tarča vsega slabega* v *revščini, bolezni, prezgodnji smrti, prav tako kot vse druge živali sveta. Dokler jih vseh skupaj ne pogoltne prostrani grob (poštene ali ne, tu ni pomembno) in jih ne vrže nazaj* v *brezno nesmiselnega kaosa materije, iz katerega so bili potegnjeni.* Kot odgovor tej precej kruti poti je po Kantu edina pot za poštenega človeka, ki hoče ravnati pravilno, da sprejme obstoj Boga kot moralnega tvorca sveta. To bi zagotavljalo, da bi dobra dela, vedno tako slabo nagrajena na tem svetu, imela pomen vsaj onkraj, da bi bil vsaj tam srečen konec« (Savater, 1998: 269, moj poudarek).

Če smo, skratka, vsi ljudje v končni fazi enako podrejeni za morebitne moralne zasluge gluhim in slepim zakonom narave in zato krepostneži enako obolevajo, trpijo in umirajo kot grešniki, ali ni potem v načelu nemogoče razumno upravičiti dajanja prednosti moralno zglednemu življenju pred moralno pomanjkljivim in celo moralno zavrženim? Čemu bi si potem kdorkoli sploh prizadeval delati dobro in/ali postati dober človek?

Toliko o predstavitvi argumenta iz odsotnosti kozmične pravičnosti. Lotimo se zdaj na kratko še njegove ocene. Argument je na prvi pogled nedvomno privlačen, ker uspešno nagovarja naš občutek za pravičnost. Ni pa to, kot bi moralo biti bralcu zdaj že jasno, dober argument za vesoljni pesimizem in eksistencialni nihilizem. Eksistencialni dvom namreč, kot sem dokazoval v uvodnem delu članka, ni dvom o razlogih za moralno življenje in tipično ne izvira iz odsotnosti jamstva, da bodo dobra dela in vrline nagrajeni, pregrehe, hudodelstva in zločini pa kaznovani. V vprašanju, ali je mogoče razumno upravičiti moralna prizadevanja, to je skrb za izpolnjevanje moralnih dolžnosti, v svetu brez Boga in posmrtne kazni, ne odmeva radikalen in globalen praktični dvom o tem, ali je sploh mogoče upravičiti katerokoli prizadevanje. Ravno nasprotno, da bi bilo tako prevpraševanje samoumevnosti moralne izbire pred nemoralno sploh smiselno, moramo obstoj razlogov za dejanja najprej sploh predpostaviti.

Eksistencialni dvom in iz njega izvirajoč eksistencialni obup in tesnoba pa, nasprotno, postavljata pod vprašaj sam ta samoumevni okvir, s tem ko ne izpostavljajo, kot posebej krhko ali problematično, moralnega prizadevanja, pač pa človeška prizadevanja, naprezanje in trud kot taka.

Vzemimo, zaradi argumenta, da imajo prav tisti, ki verjamejo, da v končnem, minljivem svetu ni prostora za popolno (kompenzatorno in retributivno) pravičnost.[12] To nam v najboljšem primeru priskrbi tehten razlog, zakaj bi za popolno pravičnost potrebovali posmrtno življenje ali celo nesmrtnost. Ne odgovori pa na bolj temeljno vprašanje, zakaj bi to, kar menda onemogoča uveljavitev popolne pravičnosti [*perfect justice being done*] *v* svetu, kakršen je, samo po sebi ogrožalo smisel človeških prizadevanj in življenj.[13]

Če sklenem. Argument iz odsotnosti kozmične pravičnosti in pravičnega razsodnika v svetu naravnih zakonov in sil bolj ali manj uspešno zamaje našo vero v obstoj dovolj dobrih razlogov za moralno ravnanje, vero v praktični um kot tak pa pusti v celoti nedotaknjeno.

(iii) minljivost naših življenj in celotnega vesolja

Vesoljni pesimizem, praktični skepticizem ali eksistencialni nihilizem, karkoli se nam zdi najprimernejša oznaka za obravnavano stališče, so pogosto posledica spoznanja, da smo najprej mi sami, nato pa še svet kot celota obsojeni na neizogiben propad. Bertrand Russell je lepo izrazil tovrstno tesnobo z naslednjimi besedami:

> »Noben plamen, nobeno junaštvo, nobena intenzivnost misli in občutij ne more ohraniti posameznikovega življenja onstran groba; vsa prizadevanja številnih človeških rodov, vsa predanost, ves navdih, vso lesketanje človeškega genija, vse to je zapisano pogubi v vseobsegajoči smrti sončnega sistema, in celoten tempelj človeških dosežkov bo neizogibno obležal prekrit z ostanki sveta v ruševinah« (Russell, 1957/2012: 231).

Smrt izniči, razvrednoti in v svojem razvrednotenju izenači vse, življenji poštenjaka in goljufa, marljivega delavca in nepopravljivega brezdelneža, junaka in bedaka – čemu bi se potem sploh trudili postati in ostati poštenjaki, delavci in junaki? Ekleziasta je mučil podoben dvom, ko se je spraševal »Kakšno korist sploh ima človek od vsega svojega dela, svojih prizadevanj?« Če nas videz ne vara, prav nobene. Vse se zdi enako zapisano pogubi – čemu potem sploh karkoli graditi in ustvarjati, čemu plesti vezi in uresničevati cilje?

Omenjeno sklepanje pa je že na prvi pogled sumljivo. Da smo po smrti vsi enaki, je razširjena ljudska modrost in pogosta tolažba tistih, ki jih tepe nesrečna usoda. Toda zakaj bi iz spoznanja, da bomo vsi končali kot gnijoča trupla, izhajalo, da je vseeno, kaj v življenju počnemo, kako in s kom ga preživimo in ali v njem kaj dosežemo ali ne? Nedvomno je res, da za karkoli si že prizadevamo, nam bo

[12] Sam o tem sicer močno dvomim. Prepričljivo kritiko omenjenega stališča podaja Metz (2003).
[13] Vprašanje »Čemu bi raje počeli nekaj kot nič, ko pa si za svoja prizadevanja in dosežke ne moremo obetati pravičnih nagrad in kazni?«, zveni čudno, če ni celo na meji razumljivosti.

smrt preprečila, da bi to večno uživali oziroma nas prikrajšala za privilegij, da bi to za vselej obdržali – kljub temu pa bo vsak od nas celo najbolj minljive izkustvene dobrine užival vsaj do svojega neizogibnega konca. Skeptik in njegov intelektualno bolj zaletavi bratranec, nihilist, nas skušata prepričati, da je nesmiselno investirati čas in energijo v pripravo okusne večerje, ko pa bomo vendar naslednje jutro spet lačni; da se je nesmiselno truditi z vzgojo otrok, ko pa bodo tudi ti vendar prej ali slej umrli; da je nesmiselno graditi ceste in mostove, ko pa jih bodo vendar nekoč porušili in na njihovem mestu zgradili druge; da je nesmiselno ozdraviti bolnika trenutne bolezni, ko pa ga bo vendar prej ali slej pogubila naslednja ali pa tista za njo.

Toda ali ni v tem izzivu pridih goljufije? Celo če se nam večerja ponesreči, potem ko smo v njeno pripravo vložili ogromno časa in truda, smo lahko bogatejši za izkušnjo in vložen čas in trud nista bila povsem zaman. Kaj šele, če nam je jed uspela in so gostitelj in gosti uživali v polnosti okusov. Ce bi bila vzgoja otrok vnaprej obsojena na neuspeh ali pa bi bili vsaj mi sami v tej dejavnosti izjemno nespretni, samo v tem primeru, bi si bilo nesmiselno prizadevati po lastnih predstavah ukrojiti značaj in osebnost svojih otrok. Konec koncev jih skušamo z vzgojo pripraviti na življenje in življenjske izzive pred smrtjo in ne po njej – zakaj bi bilo torej pomembno, da ne bo od naših vzgojnih prizadevanj (nasvetov, zgledov, pohval in graj, ukvarjanja z otroki, plačanih tečajev, izbire šole, …) in njihovih rezultatov (otrokovih značajskih in osebnostnih potez, vrednot ipd.) po otrokovi smrti nobene koristi? Podobno velja za gradnjo cest in mostov ali za zdravljenje bolezni. Če je bila gradnja ceste politični projekt ali pa se je sprevrgla v finančno polomijo in zato zgrajene ceste ali nihče ne uporablja ali pa se ta nenadoma in brez opozorila konča, je bila njena gradnja nesmiselna in ves vložen trud zaman. A zakaj neki bi verjeli, da je enako nesmiselno graditi ceste in mostove, ki za štiri ali pet desetletij izboljšajo varnost in pretočnost prometa, skrajšajo pot, olajšajo mobilnost in znižajo potne stroške za tisoče ljudi? Če bolniku z izbranim postopkom zdravljenja poslabšamo splošno stanje ali pa podaljšamo življenje za ceno občutnega znižanja njegove kakovosti, potem je bil tak poseg brezploden ali v najboljšem primeru odveč, vanj vložen trud, viri in čas pa zapravljeni. Toda zakaj neki bi bilo bolnika enako nesmiselno zdraviti tudi tedaj, ko obstaja velika verjetnost, da bo na ta način pridobil več mesecev ali let kakovostnega življenja?

Sodelovanje v ambicioznih, dolgoročnih projektih, ki zahtevajo dolgotrajna in usklajena prizadevanja kritične mase ljudi in kjer so spremembe na bolje zelo postopne, včasih opazne šele v daljšem obdobju, je pogosto vir podobnega nelagodja. Vzemimo na primer tako imenovani milenijski cilj, zmanjšanje stopnje revščine na svetu za tretjino do leta 2015 (kaj šele njegov precej ambicioznejši ekvivalent, popolno odpravo revščine). Povprečen Zemljan, to je oseba s povprečnimi dohodki in brez čudodelnih moči, lahko k uresničenju teh plemenitih ciljev prispeva bore malo. Njegovi dobrodelni prispevki, naj so še tako redni in velikodušni, so z vidika neizmernih potreb zgolj kaplja v morje – na vsakega posameznika, ki mu ga bo morda uspelo izvleči iz vrtinca revščine, bo ta požrl pet ali deset novih žrtev. Ali lahko potemtakem krivimo ljudi, ki jim

nehvaležna statistika kmalu vzame voljo in se jih poloti obup? Gotovo, da ne. Toda če naj iz tovrstnih izkušenj izpeljemo kak nauk, potem se nam bolj kot nihilistova tožba o ničevosti človeških prizadevanj nasploh ponuja zdravorazumski sklep, da je treba biti pri izbiri svojih ciljev realističen, oziroma da je prizadevanje za uresničitev zastavljenih ciljev smiselno le, če smo jih z lastnimi ali združenimi močmi tudi sposobni uresničiti – skeptik in nihilist pa nas nista zaenkrat z ničimer prepričala, da ni noben cilj tak.

Skeptik in nihilist imata nedvomno prav, da ni nobeno od zgoraj navedenih prizadevanj smiselno (v smislu: plodno, za nekaj koristno) kar samo po sebi, v osnovi in neodvisno od konteksta. A to še zdaleč ne pomeni, da so omenjena prizadevanja enako nesmiselna ne glede na to, ali obrodijo kake sadove ali ne. Vsaj intuitivno se prizadevanje, ki obrodi sadove, ki torej nam samim ali komu drugemu zagotovi takšno ali drugačno dobrino – tudi če je čas, ko nam je le-ta na voljo za uporabo ali v uživanje, omejen – pomembno razlikuje od brezplodnega prizadevanja sizifovskega tipa, ki ni v nobenem trenutku in niti za hip dobro za nič in za nikogar. Sklep, ki nam ga vsiljujeta skeptik in nihilist, je torej v izrazitem navzkrižju z našimi trdnimi intuicijami. Ali ga morda podpira vsaj prepričljiv argument?

Nagelov vesoljni eksistencialni dvom

Tak argument – za radikalen sklep, da so vsa človeška prizadevanja v končni fazi enako brezplodna in da zato ni nobeno od njih bolj smiselno kot drugo – nam je dejansko na voljo in je vsaj na prvi pogled zapeljivo privlačen. Tu je v različici Thomasa Nagela:

> »Če gledamo nase, na svoj obstoj in prizadevanja z vidika neskončnosti in brezmejnega vesolja, potem so ta nična – če že ne naša lastna smrt, pa bo vsaj smrt tistih, ki so poznali in cenili naše dosežke, oziroma v primeru, da so bili ti res trajni, vsaj neizogiben konec sveta, propad vesolja dokončno razvrednotil ves vloženi trud« (Nagel, 1995).

Vesoljni pesimizem (oziroma kot ga sam imenujem, praktični nihilizem) sloni na dveh predpostavkah. Da bi nas prevzel občutek globalnega, radikalnega nesmisla [*What's the point of doing anything?*] moramo na svoja prizadevanja (1) pogledati od zunaj, z vidika brezkončnega vesolja oziroma iz časovne perspektive vsaj nekaj stoletij, iz trenutka v zgodovini sveta torej, ko bo zanesljivo izginila sleherna, tudi najmanjša in najtrajnejša sled našega obstoja, in (2) se vprašati o smislu našega življenja kot celote – znotraj lastnega življenja s pripisovanjem smisla svojemu početju navadno nimamo težav.[14]

Vsaka od teh podmen je po svoje problematična. Svoje pomisleke o tem, ali je pripisovanje in odrekanje smisla življenju kot celoti sploh smiselno ali ne, sem na kratko predstavil že v uvodu. Več o tem, kakšna bi morala biti zunanja

[14] Smisel, ki ga skušam sam priskrbeti vsaj nekaterim našim prizadevanjem, ni enak »smislu« naših vsakodnevnih opravkov, ki ga Nagel sploh ne problematizira – v nasprotju z življenjskim smislom oziroma Smislom z veliko začetnico; Nagel tu predikat »smiseln« očitno uporablja kot sopomenko za »koristen«, »ploden« oziroma »uporaben«.

perspektiva, da bi bil pogled na naše življenjske izbire in dosežke iz te perspektive legitimen, oziroma da bi nam ta razodela pravo vrednost in pomen tega, kar počnemo, pa v nadaljevanju.

Vrnimo se k razčlenitvi zgornjega argumenta. Ta ima naslednjo obliko: obstaja časovna perspektiva, iz katere imajo določeno prizadevanje in njegova opustitev, uspešno, spodletelo in opuščeno prizadevanje vsa enako, namreč ničelno vrednost ali koristnost. Iz te perspektive je torej vse, kar počnemo ali pa bi namesto tega lahko počeli, enako brezvredno. In če je ta perspektiva legitimna v smislu, da nam dovolj natančno in zanesljivo razkrije pravo vrednost naših dosežkov, potem se bomo v resnici težko izognili sklepu, da je, kot nas družno prepričujeta skeptik in nihilist, vse »enako brezveze«. Če imata namreč naše prizadevanje, P, in njegova opustitev, ne-P, gledano iz te perspektive, enako, in sicer ničelno pričakovano vrednost/korist, potem ne le da ni nobenega razloga, čemu bi raje izbrali P kot ne-P, ampak tudi ni nobenega dobrega razloga, da bi izbrali kateregakoli od njiju. To spoznanje lahko nato ustrezno posplošimo. Ker velja enako za vsak poljuben par prizadevanje-njegova opustitev, lahko s pomočjo enostavne indukcije zaključimo, da ni nobenega pametnega razloga, čemu bi raje počeli nekaj kot nič.

Zgornje sklepanje je na prvi pogled podobno paradoksu Buridanovega osla, se pa od slednjega pomembno razlikuje. Zdi se namreč, da za nihilistov sklep povsem zadošča, če sta iz omenjene zunanje perspektive pričakovani vrednosti oziroma koristi delovanja in ne-delovanja, prizadevanj in njihove opustitve povsem enaki, tudi če sta različni od nič. Če bi to držalo, bi bili ljudje v podobnem položaju kot nesrečni Buridanov osel, ki se ni in ni mogel odločiti med dvema enako privlačnima kopicama sena in je nazadnje sestradan umrl. Buridanov osel res nima dobrega razloga, da bi izbral čisto določeno kopico sena, zato pa ima zelo tehten razlog, da je z ene od njiju (namreč da poteši svojo lakoto oziroma potrebo po hrani).[15] Podobno bi lahko tudi za ljudi rekli, da imajo čisto dober razlog za to, da raje počnejo nekaj kot nič, tudi če jim morda manjka tehten razlog, da bi ene stvari raje počeli kot druge. Pat položaj, v katerega so eni in drugi ujeti, bi lahko odvrnil optimist, je zgolj navidez brezizhoden, ker ga je mogoče razrešiti s preprostim metom kovanca. Vendar pa bi s tem podcenili prepričljivost argumenta za eksistencialni nihilizem. Življenjskemu optimistu bi namreč nakazali izhod iz nihilistove pasti, ki mu v resnici ni na voljo: da vrže kovanec in prepusti naključju, da namesto njega izbere eno od mnogih, z razlogi enako dobro podprtih (dragocenih) opcij. Da bi eksistencialni dvom vzeli resno, bi morali vsem opcijam pripisati ne le enako, ampak tudi ničelno pričakovano vrednost ali korist. Na ta način pa postane človeška usoda edinstvena in neprimerljiva z morečo izbiro, ki je pokončala Buridanovega osla.[16]

[15] Hranjenje z leve in hranjenje z desne kopice sena sta resda povsem enakovredni opciji, kljub temu pa je hranjenje očitno boljša izbira kot ne-hranjenje (oziroma, če posplošimo, delovanje je boljše od nedejavnosti) – od tod potreba po dodatni zahtevi, da morata biti pričakovani vrednosti ali koristi obeh opcij ne le enaki, ampak enaki nič.

[16] Zgornji argument je strukturno podoben drugima dvema znanima argumentoma. Prvega srečamo v moralnih razpravah pod oznako »čisto vseeno je, ali bom storil X ali ne, torej ne more biti narobe, če ne storim X« [*it makes no difference whether I do X or not, hence it cannot be*

V nadaljevanju si bomo pobliže ogledali tri obetavne strategije obrambe H življenjskega smisla pred grožnjo z neizogibnim koncem (lastno smrtjo oziroma koncem sveta), Nagelovo, Baierjevo in Blackburnovo. (a)

(a) Nagelova: če nič od tega, kar počnemo danes, najkasneje čez milijon let ne ti bo pomembno, potem tudi danes ni pomembno, ali bo to, kar počnemo danes, čez milijon let pomembno ali ne (ergo, danes ni pomembno, da to, kar zdaj počnemo, čez milijon let ne bo pomembno).

(b) Baierjeva: življenje je pomembno, če je (dokler je) pomembno za nekoga (nesmiselno je trditi, da moje življenje je ali da ni pomembno pa pika), čemu bi torej obupavali zaradi tega, ker ne bo več za nikogar pomembno takrat, ko ne bo več obstajal nihče, za katerega bi lahko bilo pomembno?

(c) Blackburnova: podobno kot njegova nesporna kratkotrajnost, bežnost in minljivost ne razvrednoti, denimo, kulinaričnega ali spolnega užitka, tudi neizogibna smrt ne more iz razvrednotiti rezultatov naših prizadevanj zgolj zato, ker ti niso večni oziroma nam niso večno na razpolago.

Nagelova strategija

Thomas Nagel se grožnje, da bo sčasoma zbledela pomembnost vseh naših prizadevanj, ciljev in dosežkov, loti na zanj značilno humoren način:

> »Pogosto slišimo, kako nič od tega, kar počnemo danes, ne bo več pomembno čez milijon let. Toda če je to res, potem po isti logiki zdaj ni pomembno nič od tega, kar se bo zgodilo čez milijon let. Torej tudi to ne, da čez milijon let ne bo pomembno nič od tega, kar počnemo zdaj« (Nagel, 2001).

Skratka, če najkasneje čez milijon let ne bo pomembno nič od tega, kar je danes pomembno, potem mora odnos veljati tudi v obratni smeri, in torej danes ni pomembno, ali bo to, kar je danes pomembno, čez milijon let pomembno ali ne – čemu bi se torej trapili s tem? Nagelova strategija je simpatična, ker nihilistov napad vsaj na prvi pogled odvrne z nihilistovim lastnim orožjem. Toda ali je njegov argument tudi vodotesen? Njegovemu argumentu bi lahko najprej očitali, da spregleda brezčasnost resnice.[17] Če je namreč zdaj, v tem trenutku res, da je nekaj pomembno zame, potem bo tudi čez milijon let enako res, da je bilo to (nekoč) pomembno zame. Pomembnost nečesa s časom zato ne more zbledeti. Toda ali iz tega res izhaja, da če je nekaj enkrat (nekomu) pomembno, potem je vedno (komu) pomembno? Tak sklep je gotovo preuranjen. Za celo vrsto stvari brez dvoma velja, da so nekoč sicer nekomu bile pomembne, da pa danes (ko te osebe že zdavnaj ni več) niso več pomembne nikomur: na primer, ali sem lačen ali sit, srečen ali nesrečen, ali je to, kar verjamem, res ali ne, ali mi oseba, ki jo

wrong to refrain from x]. Drugi je znan iz razprave o svobodi volje in determinizmu in povzema idejo fatalizma – »vse, kar se zgodi, se zgodi po nujnosti, torej ne glede na to, ali bom storil X ali ne« (za tovrstno formulacijo in zagovor fatalizma glej Taylor, 2007). Če lahko dokažemo, da tovrstno sklepanje ni veljavno v moralnem kontekstu in da tudi ne nudi opore fatalistovemu defetizmu (za tovrsten dokaz glej Šuster, 2011), potem bi morda lahko učinkovito blokirali tudi sklepanje s »p v trenutku tn, ne glede na to, ali bom storil X v t ali ne« na »X je nesmiselno«.

[17] Omenjeni ugovor dolgujem Danilu Šusterju.

ljubim, ljubezen vrača ali ne, in še tisoč drobnih reči, iz katerih je stkano moje življenje. Prepričljivost zgornjega ugovora je varljiva, ker sloni na neveljavnem sklepanju – kritik namreč sklepa, da iz »Moje zdravje je zame pomembno v *t*« nujno izhaja »Vedno bo res, da je bilo moje zdravje zame pomembno v *t*«, iz tega pa po isti železni nujnosti, da »Moje zdravje bo vedno pomembno«. Da se tako ne sme sklepati, pokaže že preprosta logična analogija: to je podobno, kot če bi iz »Luč gori (v trenutku *t)*« najprej (pravilno) izpeljali »Vedno bo res, da je luč gorela v trenutku *t*«, nato pa iz tega (nepravilno) »Luč bo vedno gorela« (ali celo, da je ni mogoče izklopiti).

Vrnimo se k Nagelovemu argumentu. Ali je zdaj pomembno, da to, kar je zdaj za nekoga pomembno, čez milijon let ne bo pomembno za nikogar [*no one will care about this anymore*], ali ne? David Velleman v svoji kritiki (Velleman, 2013) upravičeno opozarja, da pri vprašanju, kaj od tega, kar danes počnemo, bo in kaj ne pomembno čez milijon let, ne gre toliko za dejstva o prihodnosti, ki je tako zelo oddaljena od nas, da se nas sploh ne tiče, temveč za dejstva o odnosu med sedanjostjo in prihodnostjo, natančneje, o dometu, pomenu, teži, vplivu, učinku naših trenutnih prizadevanj. Tovrstna dejstva pa so še kako relevantna za oceno o tem, ali so naša trenutna prizadevanja vredna časa in energije, ki jim jih posvečamo, ali pa bi se bilo pametneje (bolj smiselno?) posvetiti čemu drugemu. Oba, Nagel in Velleman se po vsem sodeč strinjata, da čez milijon let ne bo pomembno, ali sem se jaz na začetku enaindvajsetega stoletja ukvarjal s filozofijo (bral, razmišljal, se trudil razumeti, pisal in objavljal itn.) ali zgolj prekladal po kavču, buljil v TV in neutrudno praznil pločevinke piva. Čas bo namreč izbrisal sleherno razliko v svetu med enim in drugim – pivo, ki se ga nisem dotaknil, bodo že zdavnaj spili drugi, znanje in razumevanje, ki sem ju morda pridobil, bosta šla z mano v grob, članki, ki jih objavljam, pa ali sploh ne bodo več nikomur dostopni ali pa vsaj ne bodo nikogar več zanimali. To, v čemer se avtorja razhajata, je ocena posledic tovrstnega uvida za sedanjost – ali lahko to dejstvo zmanjša oziroma celo povsem izniči pomembnost mojih trenutnih prizadevanj ali ne? Po Nagelu jih ne more, ker bi moral biti razvrednotujoči učinek časovne oddaljenosti vzajemen oziroma simetričen – če čez milijon let ne bo pomembno, da je nekaj zdaj pomembno, potem tudi zdaj ni pomembno, da bo to, kar je zdaj pomembno, čez milijon let nepomembno. Pomembnost, vključno s tisto drugega reda, ni take vrste relacija, ki bi se ohranjala v času – zato ni mogoče na podlagi tega, da nekaj v zelo oddaljeni prihodnosti ne bo nikomur pomembno, nič reči o tem, ali je to v tem trenutku komu pomembno ali ne. Vellemana pa to ne prepriča – dejstva o tem, ali bo za naša prizadevanja v prihodnosti komu mar ali ne, so po njegovem v nekem smislu dejstva o sedanjosti oziroma kvečjemu o odnosu med sedanjostjo in prihodnostjo (o dosegu, vplivu, trajnosti, vrednosti itn. tega, kar počnemo) in kot taka pomembna sedaj – se pravi ne glede na to, ali ima čas res moč, kakršno mu pripisuje Nagel. Kdo od njiju ima torej v tem sporu prav?

Na to vprašanje ni enostavnega odgovora. Čeprav se namreč celotna razprava vrti okrog tega, kaj je in kaj ni pomembno, Nagel in Velleman nikjer ne opredelita, ali imata v mislih, poenostavljeno rečeno, subjektivno ali objektivno

pomembnost, »pomembnost za nekoga« ali »pomembnost na sebi«. Težko bi zanikali, da je večina tega, kar že počnemo in v svojem življenju še bomo počeli, zdaj pomembno za nas, da pa najkasneje čez tisoč let ne bo več pomembno za nikogar. Toda katero od omenjenih dveh vrst pomembnosti imamo v mislih, ko splezamo za eno raven višje in se vprašamo, ali je samo to dejstvo zdaj pomembno ali ne – subjektivno ali objektivno? Drugače rečeno, ali je pomembnost drugega reda pomembnost za nekoga ali pomembnost na sebi? Če jo opredelimo kot pomembnost za nekoga, bo zmago v polemiki slavil Nagel. Kajti če si ravno ne želimo, da bi ljudje naše dosežke cenili tudi še čez tisoč let, potem je za nas nepomembno, ali se bodo takrat živečim ljudem stvari, ki so zdaj in tukaj pomembne za nas, zdele pomembne ali ne. Kaj pa, če jo razumemo kot pomembnost na sebi? V tem primeru se stvari zapletejo. Ker velja tovrstna pomembnost za objektivno mero vpliva, trajne vrednosti oziroma dragocenosti naših prizadevanj, se zdi, da bi moralo dejstvo, da naši dosežki ne bodo preživeli preizkušnje časa, razvrednotiti naša prizadevanja že tukaj in zdaj. A tak sklep je morda preuranjen. Ali nismo namreč letvice v tem primeru postavili previsoko? Zakaj neki bi namreč pristali na to, da so objektivno pomembni samo tisti dosežki, ki bodo subjektivno, se pravi za takrat živeče ljudi (oziroma vsaj za nekatere od njih), pomembni tudi še čez tisoč in več let?«[18] Omenjeni pomislek odpira naslednje, bolj načelno vprašanje – ali je subjektivna pomembnost sploh prava mera pomembnosti in če ne, kaj potem je? Če je z vidika posameznika, zatopljenega v lastne projekte in praviloma zaslepljenega glede njihove resnične pomembnosti, pomembno čisto vse, kar počnemo, in če ni za ravnodušnega, nepristranskega opazovalca, ki vidi prizadevanja ljudi v njihovi pravi }razsežnosti, in sicer znotraj širnega, (skorajda) brezčasnega in predvsem za človeške skrbi in moledovanja gluhega vesolja, zares pomembno nič od tega, kar počnemo, kje je potem prava mera? Iz katere perspektive lahko upamo, da se nam bo razodel resnični, se pravi ne precenjeni in ne podcenjeni pomen tega, kar počnemo?

Baierjeva strategija

Preden se lotim tega zapletenega vprašanja, naj na kratko predstavim še eno elegantno, a nazadnje vendarle nezadostno rešitev problema naše končnosti, ki jo je predlagal Kurt Baier, opira pa se na idejo o subjektivni, relativni pomembnosti. Baier razume pomembnost kot indeksikalen izraz – pomembnost je vedno pomembnost za nekoga in v toliko subjektivna oziroma relativna. Iz te predpostavke je potem razmeroma enostavno izpeljati sklep, da nam ni treba prav nič obupavati nad življenjem zaradi spoznanja, da najkasneje po koncu

[18] Omenjena zahteva je podobno neutemeljena kot Craigovo (Craig, 2000: 42–43) vztrajanje, da morajo biti naša prizadevanja (do)končno [*ultimate*] pomembna, če naj bodo smiselna. Tudi če za hip odmislimo, da sploh ni jasno, kaj naj bi to pomenilo – razen da naj bi se tovrstna pomembnost razlikovala od relativne pomembnosti, to je pomembnosti za nekatere ljudi in nekatera prizadevanja – ni po taki zahtevi nobene teoretske potrebe, tem bolj, ker, kot pravi, v primeru, da je svet nekoč nastal in bo nekoč v prihodnosti propadel, ni nič, tudi nastanek vesolja ne, v tem pomenu besede pomembno.

sveta tudi najbolj imenitni med našimi dosežki ne bodo nikomur več pomembni. Tu je Baierjev argument v celoti:

(1) Da bi bilo nekaj pomembno, mora biti pomembno za nekoga, bodisi zame bodisi za druge ljudi.[19]

(2) Ko bom enkrat umrl, bom prenehal obstajati in moje skrbi in prizadevanja zame ne bodo mogli biti več pomembni (bodo pa še naprej obstajali drugi ljudje, za katere bodo lahko pomembni).

(3) Po koncu sveta ne bo več nikogar, za katerega bi bile moje skrbi in prizadevanja – enako pa velja tudi za skrbi in prizadevanja kogarkoli drugega – lahko pomembni.

Torej,

(4) Najkasneje od konca sveta dalje ne bo nič več pomembno (za kogarkoli).

Toda

(5) Nerazumno je biti zaskrbljen, ker nič od tega, kar lahko dosežem zdaj, ne bo pomembno v svetu, v katerem se predikat »pomembno« ne bo na nič nanašal (oziroma, v katerem odnosa, ki ga ta predikat označuje, sploh nič ne more uprimeriti).

Baierjev argument je eleganten, žal pa je njegov domet omejen. Če bi pomembnost naših dosežkov izničil šele dokončen propad sveta, bi bila sleherna zaskrbljenost spričo tega dejstva res odveč – kajti le čemu neki naj bi nas skrbelo, da ne bo nič več pomembno, ko ne bo več ničesar in nikogar? Vendar pa za večino naših prizadevanj in dosežkov velja, da bo njihova pomembnost zbledela že ob naši smrti ali kmalu po njej. V tem primeru pa si z zgornjo tolažbo ne moremo veliko pomagati – kar smo dosegli in ustvarili, bo prenehalo biti pomembno za kogarkoli, pa čeprav obstajajo ljudje, za katere bi to lahko bilo pomembno, še več, za katere določene (druge) stvari so pomembne. Nepomembnost naših dosežkov tako ne bo posledica dejstva, da ni nikogar, ki bi mu ti lahko bili pomembni, kvečjemu opozorilo, da smo po vsem sodeč precenjevali njihovo pomembnost.

Argument iz nemoči/nepomembnosti

Naj pred nadaljevanjem na kratko povzamem dosedanjo razpravo. Nihilist in skeptik od nas pričakujeta dokaz, da človeška prizadevanja niso nesmiselna, kljub temu da čaka onkraj groba vse ljudi enaka usoda, »smrad in črvi«: tako tiste, ki si cilje ne samo zastavljajo, ampak jih tudi uresničujejo, kot one, ki si prizadevajo zastavljene cilje uresničiti, pa jim to uspeva le občasno, in nazadnje

[19] Baier torej predpostavlja, da je biti pomembno [*to matter*] bistveno indeksikalen izraz (da torej nič ni pomembno kar tako, po sebi, temveč vedno za nekoga, oziroma da so sodbe o pomembnosti primer tako imenovanega perspektivnega ali egocentričnega izrekanja o svetu. Po tej logiki sodi trditev »Zame je pomembno, da me Julija vzljubi, da končam študij, da najdem/obdržim službo, …« v isto skupino trditev kot »V moji bližini je tiger«. Z edino, resda pomembno razliko, da lahko rečemo »Tigri so/obstajajo (tudi če niso v bližini nikogar)«, ne moremo pa reči »Pomembno je, da me Julija vzljubi, da končam študij, da najdem/obdržim službo, … (tudi če to ni pomembno za nikogar)«.

te, ki si ciljev niti ne zastavljajo niti ne prizadevajo uresničiti, ki sploh ničesar ne počnejo. Doslej pregledane strategije se v obrambi smisla pred omenjenim izzivom niso pretirano obnesle. Baierjeva nas je uspela potolažiti, da se je neumno trapiti zaradi možnosti, da ne bodo nobena človeška prizadevanja in nobeni, niti najbolj trajni človeški dosežki, preživeli propada sveta, ne pa tudi, da nas po nepotrebnem vznemirja misel, da to, kar je pomembno nam, kmalu ne bo več pomembno nikomur. Nagelova strategija ima podobno omejen domet. Če nam ni mar, ali bo komu čez tisoč let mar za to, kar danes počnemo, potem za nas (zdaj in tukaj) res ni pomembno, ali bo za koga takrat pomembno, kaj danes počnemo – ali beremo, razmišljamo, pišemo, ljubimo, vadimo, tečemo, se igramo, družimo, potujemo, spoznavamo, se učimo, … ali pa se od jutra do večera prekladamo po kavču, praznimo steklenice piva in požiramo mehiške nadaljevanke. Toda takšna, subjektivna pomembnost zagotavlja našemu početju v najboljšem primeru subjektiven, taylorski smisel – ta pa je poceni, ker ga bomo morali hočeš nočeš priznati tudi intuitivno nesmiselnim dejavnostim, kot so kotaljenje skal in štetje travic na polju ali las na glavi, vsaj dokler bodo te akterja izpolnjevale.

Iščemo torej perspektivo, ki ni ne čisto notranja, subjektivna, osebna in zavzeta, a tudi ne radikalno zunanja, objektivna, odtujena in brezosebna. Pri prvi je smiselnost namreč preveč poceni, druga pa jo že v osnovi izključuje. Kar potrebujemo, je potemtakem perspektiva, iz katere motrimo in ocenjujemo človeška prizadevanja in posledično človeška življenja in ki leži nekje vmes – ne perspektiva hladnega, ravnodušnega, brezkončnega in brezčasnega vesolja, a tudi ne perspektiva zavzetega, v svoje projekte vpetega subjekta – nekakšno ljudem prilagojeno perspektivo, *sub species humanitatis*, ki upošteva oboje, tipične človeške zmožnosti in omejitve.

Stopimo za trenutek korak nazaj. Vseeno je, pravi pesimist-nihilist, ali se bomo danes za kosilo (okusno) najedli ali ne, ker bomo jutri v vsakem primeru znova lačni. Čemu bi se torej sploh trudili s pripravo (okusne) hrane?[20] Vseeno je, ali bomo v življenju kaj pametnega počeli ali ne, na koncu bomo v vsakem primeru umrli in strohneli v grobu. Čemu bi se potem sploh trudili karkoli pametnega početi? Logika sklepanja je v obeh primerih enaka: to, kar počnemo, je nesmiselno, ker v svetu ne pusti trajnega pečata – bodisi ker bomo morali jutri začeti znova bodisi ker bo konec sveta enkrat za vselej izbrisal vse, tudi najtrajnejše sledi našega početja. Dvom o smiselnosti prehranjevanja oziroma priprave okusne hrane pa je vendar nekoliko drugačen od obupa schopenhauerjanskega tipa. Pomisleki, ki ga motivirajo, ne izvirajo toliko iz spoznanja o brezplodnosti naših prizadevanj (konec koncev nam vsaj začasno uspe potešiti trenutno lakoto, spolno slo, potrebo po čustveni in telesni bližini, in kar je še tipičnih človeških potreb) kot iz ugotovitve, da nam kljub še tako silnemu naprezanju v svetu ne bo uspelo pustiti vidnega in trajnega pečata. Eksistencialni dvom tu, skratka, porodi naslednji »uvid«: da bi bilo določeno prizadevanje smiselno, bi moralo imeti za posledico neko bolj ali manj trajno

[20] Po drugi strani pa se »Čemu bi danes seksali, *če* pa bomo jutri spet pohotni/želni seksa?« sliši nekoliko neumno.

spremembo v svetu; ker pa tega pogoja ne zmore izpolniti nobeno človeško prizadevanje, je sleherno naprezanje nesmiselno.[21] Da priprava in zaužitje hrane ničesar (trajno) ne spremenita na tem našem ljubem svetu – kajti jutri zjutraj bomo spet lačni in enako lačni, kot smo danes zvečer –, je kristalno jasno. Toda, pripominja nihilist, nič drugače ni z vsemi drugimi stvarmi, za katerimi se v življenju pehamo, od naklonjenosti ljudi in šolskega uspeha do ljubezni in nizanja različnih dosežkov – nič od tega, kar je človeško mogoče, ne more kljubovati zobu časa, neusmiljeni mlin časa vse enako zmelje in (ene stvari prej, druge kasneje) spremeni v prah in pepel. Če nam niso življenjskega optimizma v celoti pobrali že vedno novi neuspehi, nas mora dokončno razorožiti vsaj spoznanje, da bo v zgodovini sveta prej ali slej nastopil trenutek, ko bo vse, kar smo ali pa bi lahko počeli, enako brezvredno. Z drugimi besedami, v neki povsem legitimni časovni perspektivi dobijo vse naše potencialne izbire: prizadevanje po P in njegova zavestna opustitev, ne-P, z uspehom kronan in z ničimer obrestovan napor, prizadevno delovanje in apatična brezdelnost, navsezadnje enako, to je ničelno vrednost – najkasneje na tej točki bi se morala dokončno razbliniti trdovratna utvara, da so ene življenjske izbire razumnejše, z razlogi bolje podprte kot druge.

Nicholas Rescher lepo povzame tovrsten eksistencialni nemir, ko zapiše:

> »V ogromnem kozmičnem redu stvari nam je ljudem po vsem sodeč pripadla vloga nepomembnih pripadnikov nepomembnega rodu. Z vidika vesolja nismo nič drugega kakor obskurni prebivalci obskurnega planeta. Z ničimer od tega, kar lahko v življenju postanemo ali počnemo, ne bomo pustili vidnega in trajnega pečata v ogromnih prostorskih in časovnih razsežnostih vesolja … Najbrž je pretiravanje, če tako kot v znanem pregovoru rečemo, da 'bo čez sto let vse enako'. V končni fazi pa bodo poslednje sledi šibkih človeških prizadevanj brez dvoma izginile v neusmiljenem kolesju časa« (Rescher, 1990: 153).

Človeška prizadevanja so torej nesmiselna, kadar so, izmerjena po »objektivnih« merilih, neznatna, nepomembna in nemočna – taka pa so, pravi nihilist, vedno in povsod, kajti usojeno jim je, da bo njihov vpliv kratkotrajen, njihov domet pa omejen. Imenujmo tovrstni pomislek argument iz nepomembnosti oziroma nemoči (da bi v svetu karkoli zares, torej nepovratno in trajno spremenili – še več, da bi stvari kdaj spremenili na boljše). Argument je preprost in udaren, njegov uvid pa lahko povzamemo v naslednjem geslu: naš obstoj in karkoli, kar bi v življenju lahko počeli, je v končni fazi brezveze – svet ne bi bil prav nič drugačen, če ne bi bil jaz nikoli obstajal; in ko bom enkrat preminil, ne bo na svetu ostalo nič, kar bi pričalo o mojem obstoju (svet bo spet videti tak, kakor da me na njem nikoli ni bilo); tudi če me nikoli ne bi bilo, bi bil svet popolnoma enak, kot je.

Kaj naj si torej mislimo o zgornjem argumentu? Svojo kritično oceno bom spet začel z razmeroma obrobno opazko. Človeška prizadevanja imajo skromen

[21] Ta uvid sloni na dveh bolj ali manj nevprašljivih podmenah: da (a) je smiselno vse in samo to, kar je pomembno, in da (b) je pomembno zgolj tisto, kar v svetu pusti bolj ali manj trajen pečat oziroma kar ga bolj ali manj trajno spremeni (seveda na boljše).

domet in bežen vpliv – preskromen in preveč bežen, dodaja nihilist, da bi bila smiselna. V svoje projekte in načrte vlagamo ogromno energije, časa in truda, izplen pa je v primerjavi z vložkom malenkosten, pogosto celo ničev. Toda (ne)pomembnost je če že ne subjektiven, pa vsaj relativen pojem. A-jevo prizadevanje (za) P je v končni fazi najbrž res nepomembno, še zlasti, če je takih večina človeških prizadevanj, a preden lahko z gotovostjo zatrdimo, da je res takšno, moramo odgovoriti na naslednji dve vprašanji: (i) nepomembno za koga? in (ii) nepomembno v primerjavi s čim? Prizadevanje (za) P gotovo ni nepomembno za A, sicer se ta tega sploh ne bi lotil. Za koga torej? Za nekoga, ki mu je mar izključno in samo za pomembne stvari? Tak odgovor je očitno prazen in neinformativen. Pomembno za dovolj veliko število drugih ljudi? A koliko drugih je dovolj? In nepomembno v primerjavi s čim – z odločitvami kraljev in predsednikov, svetovnimi vojnami, potresi in poplavami, strmoglavljenjem kometa, cikličnimi gospodarskimi krizami, prehodom življenja iz morja na kopno, Prapokom, ugašanjem supernove, nastankom nove galaksije, raztezanjem vesolja? Zakaj ravno v primerjavi s temi dogodki in ne kakšnimi drugimi – izbiro poklica, padcem na izpitu, nakupom avtomobila, selitvijo, ločitvijo, boleznijo, najemom in odplačevanjem kredita, in vrsto drugih stvari podobnega velikostnega reda? Ali ni v luči omenjenih dilem res, da ni izbira časovne in prostorske perspektive hladnega in brezmejnega vesolja, ki jo opisuje Rescher, izmed vseh možnih perspektiv nič manj arbitrarna kot čisto subjektivna, notranja in nekritična perspektiva zavzetega akterja?

Zgornje dileme kažejo, da z oceno o primernosti in legitimnosti »objektivne«, »zunanje« perspektive ni mogoče še naprej odlašati. V kateri časovni perspektivi, iz kolikšne zgodovinske distance se razodene pravilen domet, pomen, vrednost in, konec koncev, smisel tega, kar počnemo? Rescher omenja sto let in tak časovni okvir je nedvomno sprejemljivejši od Craigovega, ki ga enačenje pomembnosti z neminljivostjo pripelje do že na prvi pogled z logiko skregane zahteve, da se mora vpliv naših prizadevanj na svet – če naj obveljajo za (dovolj) pomembna in (v toliko) smiselna – ohraniti tudi še po tem, ko sveta sploh ne bo več. Pa vendar, obstojnost vpliva in učinkovanja tega, kar smo počeli in še počnemo, je lahko samo približna mera pomembnosti našega početja. Velleman ima nedvomno prav z oceno, da pričakovanje, da se bodo naši dosežki ohranili tisoč in več let, ni toliko nesmiselno, kot je nerealno. Toda kaj pa je potemtakem (bolj) realno? Petsto let? Petdeset let? Ali je sploh smiselno določiti eno samo časovno mero pomembnosti, ko pa je očitno, da imajo različni dosežki zelo različne roke trajanja: priprava okusnega kosila pol ure, objava knjige kuharskih receptov do največ petdeset let, vzgoja otrok do največ osemdeset let, arhitekturno načrtovanje in gradnja objektov do dvesto, umetniško ustvarjanje do enega tisočletja, znanstvena odkritja še nekoliko dlje? In če velikost in obstojnost vpliva dosežkov le v manjši meri kroji njihova notranja vrednost, precej bolj pa kulturna, politična, ekonomska, ideološka, tehnološka in druge vrste naključij, kaj sploh še ostane od njune indikativne in napovedne vrednosti?

Blackburnova strategija

Drugič, in kar je za argument iz nemoči/nepomembnosti še bolj usodno, tudi če ima določeno prizadevanje kratek domet in bežen vpliv, zato še ni nujno nepomembno. Pa tudi če bi bilo nemara (v tem, čisto specifičnem pomenu besede) nepomembno, zato ni že tudi nujno nesmiselno. Kot smiselna sem zgoraj opredelil prizadevanja, s katerimi ljudje uresničujemo cilje, ki jih je vredno uresničiti; cilj pa je vredno uresničiti, če pomeni spremembo na bolje – če izboljša svet zame, za koga drugega ali v objektivnem smislu, intrinzično. Dejstvo, da tako ustvarjene dobrine niso večne, da nam niso na voljo neomejeno dolgo ali da si jih moramo zagotavljati vedno znova, jih niti ne razvrednoti niti ne more odvzeti smisla našim naporom/prizadevanjem, da bi si jih zagotovili. Tak je vsaj koristen poduk, ki ga lahko potegnemo iz naslednjega razmišljanja Simona Blackburna:

> »Nad praznim značajem in nedoslednostjo želje se je veliko lažje zmrdovati, če naša razprava ni osredotočena in *če* ostaja na povsem abstraktni ravni. Tako zveni bedno, če je zadovoljitev želje bežna, želja sama pa nestanovitna in zgolj izvor vedno novih frustracij. Toda ali naj nad tem res vihamo nos? Zamislimo si konkreten primer. Vzemimo, da si želimo okusno večerjo in da ob njej tudi zares uživamo. Ali naj bi nam pokvarila razpoloženje misel, da je ta minljiva (da v njej ne bomo večno uživali), da je želja po okusni večerji nestanovitna (da kmalu ne bomo več lačni) ali da jo lahko zadovoljimo le začasno (da si bomo jutri spet želeli okusno večerjati)? Saj ni, da bi bilo kaj bolje, če bi si večno želeli večerjati, ali če si večerje, potem ko smo jo enkrat dobili, ne bi nikoli več želeli, ali če bi ena in ista večerja trajala celo življenje. Nič od navedenega ni niti najmanj zaželeno, čemu bi se torej razburjali, ker ni takšna?«

Blackburn nam torej ponuja eleganten izhod iz nihilistove pasti – če dejstvo, da je kratkotrajen in minljiv, ne odvzame (intrinzične) vrednosti kulinaričnemu ugodju (bolje je jesti okusno kot neokusno hrano, torej imamo *prima facie* dober razlog za to, da si pripravimo okusno hrano), zakaj bi potem enako spoznanje o minljivosti odvzelo smisel našim življenjem oziroma temu, kar v njih počnemo? Konec koncev veljajo ugodja, še zlasti telesna, kamor kulinarično ugodje sodi, za najbolj problematično vrsto intrinzičnih dobrin sploh. Za povrh so še paradigmatski primer izkustvene dobrine, tiste stvari torej, ki je dobra ali dragocena zaradi svoje izkustvene plati oziroma fenomenalnih lastnosti. Če niso izkustvene dobrine nič manj intrinzično dobre, zato ker so minljive oziroma razmeroma kratke sape, čemu neki bi nas skrbelo, da bosta minljivost in/ali kratkotrajnost razvrednotili druge, manj problematične, neizkustvene dobrine? Če ne bi bila okusna večerja nič boljša, če bi si vedno želeli večerjati, če bi trajala večno ali če bi nas enkrat za vselej nasitila, čemu bi verjeli, da so vsi naši dosežki brez vrednosti, zato ker bodo prej ali slej zbledeli v luči drugih dosežkov, ker bomo svojo pozornost kmalu obrnili stran, k novim izzivom, ali ker se ne bomo mogli večno kititi z njimi? Ali da so nesmiselna naša prizadevanja za sklepanje in ohranjanje tesnih odnosov z drugimi ljudmi, ker

bodo ta prej ali slej razpadla, ker jih bo prekinila smrt ali ker se jih bomo morda kmalu naveličali?

Za katerokoli od raznolikih dobrin, od funkcionalnih (»dober primerek določene vrste«) in instrumentalnih (»dobro za nekaj«) do prudencialnih (»dobro za nekoga«) in intrinzičnih (»dobro po sebi«) si je torej mogoče smiselno prizadevati, tudi če je njihov dobrodejni učinek na blaginjo ljudi (kot pri ugodju) morda kratkotrajen ali pa so te (kot velja, denimo, za razvijanje in prakticiranje lastnih vrlin ali privzgajanje vrlin drugim) razmeroma kratkega veka. Ta ugotovitev pravzaprav ni presenetljiva. Lepo se ujema tako z našimi intuicijami o tem, katera dejstva o svetu nam priskrbijo razloge za dejanja, kot tudi s celo vrsto rivalskih teorij o značaju, temelju in izvoru praktičnih razlogov.[22]

4. Skepticizem glede praktičnega uma

Preostane nam še zadnji potencialni izvor eksistencialnega nelagodja, majav temelj praktičnega uma. V skladu z mojim predlogom je smiselno življenje rezultanta iz (prepoznavnega vzorca) smiselnih prizadevanj, prizadevanja pa so smiselna, če so usmerjena k nečemu dobremu, namenjena izboljšanju sveta ali pa je mogoče navesti dovolj dober razlog, čemu bi vlagali svoj čas, voljo in energijo v uresničevanje točno določenega cilja (ko pa bi lahko namesto tega uresničevali kak drug cilj ali, še bolje, ne počeli sploh nič). Predlagano rešitev uganke o smislu življenja bo tako že na prvi pogled zamajal vsak dovolj tehten dvom o obstoju (končnega) dobrega in/ali razlogov za dejanja.

> »Življenja mnogih ljudi so absurdna, začasno ali stalno, zaradi konvencionalnih razlogov, ki zadevajo njihove ambicije, posebne okoliščine ali osebne zveze. Toda če obstaja filozofski smisel absurdnosti, potem mora ta nastati iz nečesa, kar je univerzalno, iz nekega aspekta, v katerem so prizadevanja in realnost za vse nas neizbežno v nasprotju. Ta univerzalni pogoj … je v nasprotju med resnostjo, s katero jemljemo lastna življenja, in pa neprestano možnostjo, da opazujemo vse, kar se nam zdi pomembno, kot poljubno ali podvrženo dvomu.
>
> Človeškega življenja ne moremo živeti brez energije in pozornosti in ne brez sprejemanja odločitev, ki kažejo, da so nam nekatere stvari pomembnejše od drugih. Toda vedno nam je na voljo tudi gledišče zunaj te posebne oblike naših življenj, ki nam kaže vso resnobnost kot neutemeljeno … stvari, ki jih delamo ali želimo brez razloga in ne da bi zanje sploh zahtevali razloge – stvari, ki definirajo, kaj sploh je za nas razlog in kaj ne – so izhodiščne točke našega (praktičnega) skepticizma. Opazujemo se od zunaj in vsa naključnost in posebnost naših ciljev in smotrov postane s tem jasna …Ti dve neizbežni gledišči se v nas bijeta in to je tisto, kar naredi življenje absurdno. Življenje je

[22] To velja tako za tako imenovane psihologistične pristope, ki razumejo razloge za dejanja – tako v njihovi motivacijski kot tudi upravičevalni vlogi – kot kombinacijo akterjevih mentalnih stanj, praviloma želja in ustreznih prepričanj o svetu (na primer Davidson), kot tudi za bolj objektivistične, do psihologizma kritične pristope, ki le-te enačijo z objektivnimi dejstvi o svetu oziroma s stanji stvari v svetu (na primer Dancy, 2000).

> absurdno, ker ignoriramo dvome, za katere vemo, da jih ne moremo pomiriti in živimo njim navkljub še naprej s skoraj nezmanjšano resnostjo« (Nagel, 2001).

V nasprotju z argumentoma iz ne(za)znatnosti in hoje/stopicanja na mestu, ki gradita na uvidu, da so človeška prizadevanja bodisi nepomembna bodisi brezplodna (pogosto pa oboje hkrati) in zato ničeva, igra zgornji argument na karto radikalne naključnosti naših ciljev in k njim usmerjenih prizadevanj. Naši cilji so, nas prepričuje Nagel, v veliki meri naključni, ker so take naše želje; ker pa so naši cilji naključni, so nujno taka tudi naša prizadevanja. Toda hkrati smo cilje, ki si jih zastavljamo, če naj usmerjajo naše delovanje in upravičijo vanje vložen trud, energijo in čas, prisiljeni jemati smrtno resno. Do razkoraka med resnostjo, s katero jemljemo sami sebe in svoje početje, in radikalno naključnostjo, poljubnostjo vsega, česar se v življenju lotimo, pride, ker zremo na svoje življenje z dveh (enako legitimnih?) gledišč: notranjega, subjektivnega, in zunanjega, objektivnega. Absurdnost vznikne iz konflikta med tema dvema gledišča in je neizbežna, ker je dvojnost vrednostne perspektive vpisana v sam temelj človeškega delovanja in zanj tvorna.

Kako, če sploh, bi lahko zavrnili zgoraj navedene pomisleke praktičnega skeptika? Naj začnem z na prvi pogled nedolžno opazko. Nagelov argument je usodno odvisen od podmene, da so naše želje in dejanja, naši cilji in prizadevanja v svojem temelju in po svojem bistvu naključni (in zato brez potrebne razumske podlage), ker da vsaj nekaj od tega, kar (si) želimo in kar počnemo, nujno počnemo kar tako, brez tehtnih razlogov, še več, ker da šele naše tovrstne naključne, razumsko neutemeljene izbire definirajo, kaj za nas sploh šteje kot praktični razlog. Vzemimo torej najprej pod drobnogled domnevno naključnost naših izbir in z njimi povezanih prizadevanj. V kakšnem smislu so naše želje, zastavljeni cilji in k njim usmerjena prizadevanja naključni in kakšna naj bi bila objektivna, zunanja perspektiva, iz katere se nam po Nagelu razkrije, da so v samem svojem temelju, skratka neizbrisno takšni? Pri iskanju odgovora na omenjeno vprašanje si bom pomagal z dragoceno analizo J. W. Seacrisa (Seacris, 2012). Ta razloči v tako imenovani brezčasni ((*sub specie aeternitatis*) perspektivi štiri sorodne, a bolj ali manj samostojne prvine: (i) prostorsko (z vidika brezmejnega vesolja smo neznatna pikica); (ii) časovno (z vidika brezčasnega vesolja je naše življenje le hipen trenutek); (iii) modalno (z vidika po naključju nastalega vesolja je naše življenje radikalno kontingentno – nobenega globokega razloga ni za naš obstoj in ta ne služi nobenemu pomembnemu smotru); in končno (iv) ontološko-normativno (z vidika tega, kar je najbolj resnično in edino zares pomembno – v tako imenovani veliki shemi stvari – so naša življenja povsem nepomembna).

Naključnost, ki naj bi po Nagelu zaznamovala sleherno človeško prizadevanje, je modalna kategorija in se kot takšna na prvi pogled najbolje prilega tretji prvini s Seacrisovega seznama. Toda medtem ko je pri Seacrisu (»radikalna«) naključnost v prvi vrsti atribut naših življenj in obstoja – ta dvoje je naključno, ker da zanju ni nobenega pametnega razloga, oziroma ker da ne uresničujeta nobenega vnaprej zastavljenega smotra – se Nagel osredotoča na domnevno

naključen značaj naših izbir, ciljev in prizadevanj, manj, če sploh, pa se mu zdi po tej plati problematičen sam naš obstoj. Še več, naše izbire po njegovem niso naključne zato, ker bi bilo naključno naše življenje,[23] temveč ker jim manjka solidna, razumna podlaga. Vloga objektivne, zunanje perspektive je, da nam pomaga to uzreti. Predpostavimo torej, zavoljo argumenta, da ima Nagel prav in da ni mogoče izbire ciljev, ki si jih v življenju prizadevamo uresničiti, nikoli dokončno (in v toliko zadovoljivo) upravičiti. Da torej ostane upravičevalni niz (odgovori na vztrajno ponavljajoči se Čemu to? Čemu ono?) nujno bodisi nezaključen in so zato sami temelji naših izbir in prizadevanj vedno do neke mere arbitrarni bodisi se prej ali slej sklene v oporečen, zastrupljen [*vicious*] krog in ostanemo zato sebi in drugim še naprej dolžni prepričljivo pojasnilo, čemu počnemo to, kar počnemo. Kako usodno je to za vero v naša prizadevanja? Ali smo res prisiljeni skupaj z eksistencialnimi pesimisti resignirano zaključiti, da je vse enako »brezveze«?

Nikakor ne. Prvič, Nagelova merila za zadovoljivo praktično upravičenje so preprosto prezahtevna. Kot v svoji knjigi *Utilitarizem* ugotavlja že John Stuart Mill (veliko pred njim pa že Aristotel)[24], »vprašanj o poslednjih ciljih neposredno [to je s sklepanjem, op. FK] ni mogoče dokazati. Da je nekaj dobro, lahko dokažemo le tako, da pokažemo, da je dobro za nekaj, kar imamo brez dokaza v navadnem in splošno znanem pomenu besede, op. FK] za dobro« (Mill, 2003: 2). Trditev o razumnih končnih ciljih človeških prizadevanj torej ne moremo deduktivno, logično nujno izpeljati iz samorazvidno resničnih premis v smislu, v katerem je mogoče matematične teoreme izpeljati iz aksiomov in definicij izrazov. To pa še ne pomeni, nadaljuje Mill, da morata biti sprejetje ali zavrnitev posameznih kandidatov za stvari, ki naj bi bile dobre na sebi oziroma kot cilj, prepuščena »slepemu nagibu ali poljubni izbiri«. Obstaja namreč »še širši pomen besede dokaz, po katerem je to vprašanje podrejeno dokazovanju prav tako kot katerokoli drugo sporno filozofsko vprašanje«. Vprašanje o razumnih končnih ciljih človeškega delovanja sodi po njegovem v območje »racionalne spoznavne zmožnosti«, ker »je mogoče navesti razmisleke, ki lahko razum določijo, da v ta nauk privoli ali da privolitev vanj zadrži; to pa je enako

[23] Drži, da si ne bi prizadevali za stvari, za katere si prizadevamo, če nas ne bi bilo, in prav tako, da nas prav lahko ne bi bilo, a eno in drugo je precej trivialno.

[24] Ta je na uvodnih straneh Nikomahove etike o tem, kaj si sploh lahko obetamo od raziskave o najvišjem dobrem, tistem končnem smotru, ki je skupen različnim oblikam udejstvovanja in ki tvori predmet politične znanosti, zapisal naslednje znamenite besede: »Mislim, da bo naše razpravljanje zadostovalo, če bomo dosegli tolikšno jasnost, kolikršno dopušča snov, s katero se ukvarjamo. Saj vendar ne moremo od vseh razprav zahtevati iste stopnje natančnosti … kajti med raznimi predstavami plemenitosti in poštenosti… so tolikšne razlike in o njih tako neenotne sodbe, da se zdi, kot da bi bile te predstave zasnovane zgolj na medsebojnem dogovoru, ne pa na naravni nujnosti. Podobna neenotnost obstoji tudi pri življenjskih vrednotah … Zato se moramo pri opredeljevanju in obravnavanju takšne snovi zadovoljiti s tem, da le na splošno in v grobih opisih nakažemo resnico; če pa sta predmet in izhodišče le na splošno in v grobem nakazana, tedaj so temu ustrezni tudi zaključki razpravljanja«. In še: »Izobražen človek bo na nekem področju zahteval le tolikšno mero natančnosti, kolikor je dopušča narava obravnavanega predmeta« (Aristotel, 2002: 49). Nagelu bi lahko v duhu intelektualne samoomejitve očitali, da z vztrajanjem na zavrnitvi skeptikovih pomislekov od nas pri določitvi (razumnih) končnih smotrov človeškega udejstvovanja zahteva natančnost, ki je narava obravnavanega predmeta sploh ne dopušča.

dokazu« (Mill, 2003: 13). S svojim pozivom k brezpogojni vdaji pred izzivom praktičnega skeptika Nagel močno pretirava. Nabor možnosti, ki nam jih ponuja – ali je mogoče deduktivno dokazati, da je to, za kar si prizadevamo, dobro kot cilj, ali pa je naša izbira končnih ciljev popolnoma naključna in zato svojevoljna – še zdaleč ne izčrpa celotnega logičnega prostora. Razlogi, s katerimi lahko podpremo izbiro sreče, ljubezni, pravičnosti ali ugodja kot končnih ciljev lastnih prizadevanj, verjetno ne bodo prepričali okorelega praktičnega skeptika, za praktične potrebe pa tovrsten dokaz o njihovi razumnosti in smiselnosti povsem zadošča.[25] Nagelova pesimistična diagnoza vzbuja zato podobne pomisleke kot Craigov očitek, da je vse, kar se zgodi v svetu, ki ga ni po premisleku ustvaril razumni stvarnik, vključno s samim nastankom vesolja, v nekem smislu enako nepomembno, ker pač ni v nekem težko opredeljivem in doumljivem smislu »dokončno« pomembno.

Drugič, tudi če so naši končni cilji v pravkar opredeljenem smislu naključni, iz tega še ne izhaja, da so zato vsi enako nerazumni, skratka, da ni za njihovo (za povrh še pogosto naporno, zamudno in frustrirajoče) uresničevanje nobenega pametnega razloga. Naključnost ciljev (v zgornjem pomenu besede) in njihova razumnost se namreč ne izključujeta. Kot pravilno opozarja Harry Frankfurt (Frankfurt, 2009), je izbira tega, za kar nam v življenju gre [*what we care about*], v končni fazi vedno do neke mere arbitrarna, pa nas to kljub temu ne ovira, da ne bi iz naših končnih ciljev izpeljevali takšnih in drugačnih normativnih implikacij. Drži, da si je v načelu mogoče vedno zamisliti, da bi nam ne šlo za to, za kar nam (v končni fazi in dejansko) gre, temveč za nekaj povsem drugega. Frankfurt to modalno dvojnost tega, za kar nam v življenju zares gre, posrečeno poimenuje »naključne nujnosti«. V ljubezni, denimo – in, ne pozabimo, po Frankfurtu je ravno ljubezen ta, ki našemu življenju daje vrednost, ki jo ima le-to za nas – ni bolj ko ne naključna le izbira objekta, ker je ljubezen bolj *generator* vrednosti, ki jo ima ljubljena oseba za nas, kot pa *odziv* na v njej prepoznano (objektivno) vrednost, ji za povrh manjka še trden normativni temelj. Pa vendar se skoraj brez izjeme strinjamo, da nam lahko to, za kar nam iskreno gre, zastavljeni končni cilji in/ali vrednote torej, priskrbi dovolj dobre normativne, upravičevalne razloge za dejanja.[26] Ne le, da izhaja iz odnosa do prijateljev in življenjskih partnerjev, otrok in staršev (po mnenju mnogih pa celo do rojakov in sodržavljanov) kup moralnih (in epistemskih) dolžnosti, v skladu z

[25] Mimogrede, in ne da bi se spuščal preglobоko v vrtince metodoloških razprav, merilo uspešnosti določenega argumenta v podporo trditvi, da *p*, ne more biti, ali je uspel ta v resničnost p-ja prepričati vnetega nasprotnika, v našem primeru okorelega praktičnega skeptika, temveč ali je uspel na svojo stran pridobiti še neopredeljenega, hkrati pa za prepričljivo evidenco dovzetnega nepristranskega poslušalca. Tako postavljena letvica pa za predstavljene argumente v prid življenjskemu optimizmu ne bi smela biti previsoka. Za zanimivo načelno razpravo o (brez)plodnosti filozofskih argumentov glej polemiko med van Inwagnom (van Inwagen, 2006) in Fischerjem & Tognazzinijem (Fischer & Tognazzini, 2007).

[26] Seznam vseh zagovornikov ideje, da so osebni odnosi kljub svoji neizbrisni partikularnosti bistveno, inherentno normativni in da zato iz njih izhaja cela vrsta moralnih (po mnenju nekaterih pa celo epistemskih) dolžnosti, bi bil predolg. Nekaj klasičnih in vplivnih argumentov bo bralec našel v Williams (1981), Stocker (1981), Velleman (1999) in Keller (2010).

določenimi pojmovanji o prijateljstvu in življenjski skupnosti so te za tovrstne odnose celo konstitutivne/tvorne.

In končno, čeprav ne najmanj pomembno, Nagel je v svoji diagnozi po vsem sodeč pomešal subjektivno in objektivno upravičenje. Da so vsaj nekateri od naših končnih ciljev, z njimi vred pa tudi naša k njim usmerjena prizadevanja arbitrarni v smislu, da dovolj tehtnih razlogov za njihovo izbiro ali sploh nismo iskali ali pa jih vsaj nismo uspeli najti, ne pomeni, da takih razlogov ni (ali da jih v načelu ni mogoče najti), natančneje, da ti cilji niso taki, da bi jih bilo vredno uresničiti. Morda se velja v luči izziva praktičnega skeptika res sprijazniti z mislijo, da je za ljudi breme dokazovanja enostavno pretežko in da nam ne bo uspelo nikoli dokončno pomiriti dvomov (svojih lastnih ali tujih) o smiselnosti tega, česar se v svojem življenju lotevamo strastno in v najboljši veri (ker drugače pač ne gre).[27] A to ne pomeni nič drugega, kot da nam bodo v takem primeru manjkali ne toliko objektivni razlogi kot ultimativno (to je dokončno, sleherni dvom izključujoče) subjektivno upravičenje.[28]

Vse, kar Nagelov argument dokaže, je torej, da ne moremo nikoli z gotovostjo vedeti, ali so naša prizadevanja, ki jih nujno jemljemo smrtno resno, smiselna ali ne. Da je torej, ker se upravičevanje vsega, kar si želimo početi in kar počnemo, nujno na neki točki konča, izbira te točke pa je vedno do neke mere arbitrarna, vednost v praktičnih zadevah nedosegljiva. Ne sili pa nas, kot zmotno verjame Nagel, tudi k sprejetju nadaljnjega, radikalnejšega sklepa, da so razlogi za delovanje utvara in da zato nobena odločitev za eno ali proti drugemu delovanju ni boljša – bolj preudarna, smiselna, pravilna, v širšem pomenu besede razumnejša – kot druga. Da ne moremo nikoli z gotovostjo vedeti, ali so naša prizadevanja smiselna ali nesmiselna, je sicer sama po sebi depresivna ugotovitev. Nas pa – in v tem je žarek upanja – ne obsoja na še bolj črnogled, schopenhauerjanski sklep o ničnosti in brezplodnosti človeških prizadevanj nasploh.

5. Smiselna prizadevanja in dragoceni (končni) cilji

Vzemimo, da sem idejo o smiselnosti vsaj nekaterih človeških prizadevanj uspešno ubranil pred napadi praktičnih skeptikov in eksistencialnih nihilistov. Naša prizadevanja so načeloma lahko smiselna, četudi je res, da so v »veliki shemi stvari«, v primerjavi s prostorskimi in časovnimi razsežnostmi vesolja

[27] Navsezadnje to velja, ob predpostavki seveda, da sprejmemo Nagelova zahtevna (prezahtevna?) merila upravičenja, tudi za teoretične razloge oziroma razloge za prepričanja.

[28] Dvomov o smiselnosti lastnih prizadevanj ne bomo prav nič razkadili, če jih bomo, kot predlagajo nekateri avtorji, vpeli v kolektivne, dolgoročne projekte (v, kot se popularno reče, »nekaj večjega od sebe«). Tudi tu bomo neizogibno tavali v temi, ali smo z izbiro čisto določenega dolgoročnega projekta, ki presega meje našega življenja in katerega bodisi izid bodisi vrednost ostajata zato za nas uganka (skladanju, pisanju, političnem udejstvovanju, revoluciji, boju za enakopravnost žensk, iskanju zdravila za AIDS,…), le-to uspeli narediti smiselno ali pa smo ga navsezadnje vendarle zapravljali – ker smo v resnici samo drugorazredni/a skladatelj/ica ali pisatelj/ica, ker so naše navdušenje in politični angažma zlorabili za zločinski politični projekt, ker se je revolucija, ki naj bi osvobodila človeštvo, sprevrgla v teror manjšine nad večino ipd.

neopazna in neznatna, da pustijo v svetu le redko trajen pečat in da so prej ko ne razmeroma nepomembna. Toda vse doslej sem se izmikal odgovoru na za bralca najbolj zanimivo vprašanje: Kdaj so naša prizadevanja smiselna? Kar lahko povem v odgovor na to vprašanje, ni posebej izvirno. Naša prizadevanja so taka, kadar so usmerjena k ciljem, ki jih je vredno uresničiti ali zaradi njih samih ali pa zaradi njihovega prispevka k drugim intrinzično dragocenim, končnim ciljem.[29] In kateri cilji so taki? To bi moral biti lažji del naloge. O tem, kaj vse sodi na seznam intrinzično dobrih stvari, oziroma katere vrste stvari so razumni končni cilji človeškega delovanja – oziroma, natančneje, vsaj o trdem jedru le-teh –, vlada namreč med filozofi in laiki dovolj široko soglasje. Na njem najdemo ugodje, srečo, blaginjo, znanje/vednost, modrost, razumevanje, vrline, prijateljstvo, ljubezen, pravičnost, lepoto, umetniško ustvarjanje in poustvarjanje, avtonomijo in še kaj. Da vlada o tem seznamu široko soglasje, seveda ne pomeni, da uživajo vse stvari s tega seznama enako nedeljeno podporo. Ugodje, denimo, tradicionalno deli filozofe veliko bolj kot, denimo, vrline ali vednost, umetniško ustvarjanje je manj sporen kandidat za intrinzično ali končno dobro kot umetniško poustvarjanje itn. Je pa široko soglasje o vsaj nekaterih dobrinah s seznama (pravičnosti, vrlinah, modrosti, prijateljstvu, lepoti in še nekaterih drugih) vsaj dovolj trdno zagotovilo, da se predlagana opredelitev smiselnih prizadevanj kot prizadevanj po uresničitvi končnih dobrin ne bo že na prvem koraku zapletla v klobčič prerekanja ali izgubila v labirintu nesoizmerljivih metaetičnih paradigm.

V povezovanju življenjskega smisla s smiselnimi prizadevanji in slednjih z uresničevanjem dragocenih ciljev še zdaleč nisem osamljen. Peter Singer, denimo, smiselno življenje podobno veže na uresničevanje objektivno dragocenih ciljev: »Naše življenje je lahko smiselno, če uresničujemo cilje, za katere si je vredno prizadevati« (Singer, 1993: 231). Susan Wolf (1998 in 2010) je še nekoliko konkretnejša:

> »Smisel v življenju vznikne iz dejavne (zavzete, v nasprotju z zdolgočaseno ali odtujeno) udeležbe v dragocenih dejavnostih. In katere reči (dejavnosti, projekti,…) prispevajo k smislu? Ne le dragoceni predmeti, tudi interakcije z njimi, ki lahko prispevajo k smislu, so zelo raznolike. Smisel nam lahko zagotovijo ustvarjanje, spodbujanje in varovanje dragocenih stvari, pomoč ljubljenim osebam in osebam v stiski, izpopolnjevanje v spretnostih in odličnostih, premagovanje ovir, poglabljanje razumevanja, celo zgolj obhajanje in občudovanje tega, kar je vredno občudovanja. Bolj ali manj poskusen seznam tovrstnih dejavnosti bi zato vseboval najmanj naslednje: moralne in intelektualne dosežke, odnose s prijatelji in sorodniki, estetske pobude (tako ustvarjalne kot priznavalne), kultiviranje osebnih vrlin in verske prakse«.

Za mnoge bosta moja redkobesednost in asketska dolžina seznama smiselnih prizadevanj veliko razočaranje. Na njem bodo namreč pogrešali celo vrsto stvari, ki jih v življenju mnogi ne samo počnemo, ampak nam zanje tudi

[29] Tak prispevek je lahko vzročen ali tvoren – tabletko aspirina je, denimo, smiselno zaužiti, ker vzročno prispeva k odpravi glavobola, slednje pa je dragocen cilj, ker je tvorno za dobro počutje.

resnično gre [*we care about them*], stvari torej, ki za nas niso pomembne le v smislu, da si jih želimo (in da si jih želimo bolj kot druge), kadar jih ni, in da se jih razveselimo, ko nastopijo, temveč nam tako prirasejo k srcu, da smo pripravljeni, kot pravi Harry Frankfurt, zavestno in premišljeno prevzeti nase tako določene stroške v obliki vanje vložene energije in časa, kot tudi tveganje z razočaranjem in drugimi vrstami izgub (Frankfurt, 2009: 98, op. 3). Ali je, denimo, smiselno rojevati in vzgajati otroke? Pisati knjige (ki jih morda nihče ne bo bral)? Osvajati gorske vrhove? Potovati po svetu? Kandidirati za politično funkcijo? Voliti? Spoznavati nove kraje in nove ljudi? Nakupovati? Varčevati? Trošiti? Se ukvarjati s športom (če da, kako pogosto in kako zavzeto, amatersko ali poklicno, ljubiteljsko ali vrhunsko)? Kaj pa z dejavnostmi, kjer smo vnaprej obsojeni na doseganje zgolj povprečnih rezultatov? Ali je, denimo, kak smisel v redni vadbi klavirja ali violine, če po svojem glasbenem daru ne odstopamo od povprečja? V dolgotrajnih in napornih pripravah na tekaški maraton s ciljem, da bi malenkostno izboljšali objektivno gledano skromen osebni rekord? Pa postavljanje in/ali izboljševanje bizarnih dosežkov drugih ljudi,[30] ki zahteva mesece in mesece skrbnega načrtovanja ali usklajen napor velikega števila ljudi, ali je to (lahko) smiselno? In prizadevanja, ki so vnaprej obsojena na neuspeh, ker so cilji ali v aktualnem svetu ali pa nasploh neuresničljivi – na primer prizadevanja, da bi se prikupili Bogu, ki ne obstaja, ali dokazali nedokazljiv matematični teorem?[31]

Priznam, da na številna od naštetih vprašanj ne znam ponuditi pametnega odgovora. Čeprav so mi različni kontekstualizmi drugače tuji, je treba priznati, da bo pri oceni o smiselnosti določene dejavnosti kontekst pogosto igral odločilno vlogo. Določeno prizadevanje je namreč, če nekoliko poenostavim, smiselno, kadar naredi svet boljši (ali vsaj prepreči njegovo spremembo na slabše). Nekatera prizadevanja so hvalevredna sama po sebi, neodvisno od svojih rezultatov, medtem ko druga spremenijo svet na boljše le, če smo v njih uspešni. Sliko dodatno zapleta, da so mnoga prizadevanja usmerjena k več ciljem, od katerih jim enih morda ne uspe uresničiti, druge pa. Ali pa jim pri uresničevanju deklariranega cilja sicer spodleti, vendar pa mimo akterjeve volje proizvedejo druge dobrodejne učinke.

Vzemimo na primer vadbo klavirja. Sama po sebi ni tovrstna dejavnost ne smiselna ne nesmiselna. Ali je smiselno, da jaz vadim klavir ali ne, je odvisno od cele vrste stvari – ali na ta način krepim svoj značaj, ostrim svoj posluh, discipliniram duha, pridobivam delovne navade, poglabljam razumevanje zgradbe glasbenih del in sposobnost njihovega estetskega vrednotenja, z eno besedo, ali postajam z vajo boljši glasbenik in/ali boljši človek. Ali pa vzemimo še svež in medijsko odmeven primer, skok avstrijskega ekstremnega športnika Felixa Baumgartnerja z višine skoraj 39 kilometrov, s samega roba vesolja. Za

[30] V mislih imam približno naslednje vrste »dosežkov«: desetdnevno bivanje v kletki v družbi petdesetih strupenjač, postavljanje konstrukcij iz ogromnega števila domin, rezbarjenje celih mest iz ledu ipd.

[31] Za večino zagatnih nasprotnih primerov dolgujem zahvalo članom filozofskega krožka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Mariboru, zlasti Nenadu Miščeviču, Danilu Šusterju, Tei Logar, Janezu Bregantu, Dunji Jutronjič in Smiljani Gartner.

skok, s katerim je podrl več svetovnih rekordov, od višine poleta z balonom in naj višje hitrosti v zgodovini (1342,8 kilometra na uro oz. 1,24 macha) do trajanja in dolžine prostega pada (štiri minute in 20 sekund oz. 36.529 metrov), in med katerim je kot prvi človek prebil zvočni zid, se je Baumgartner pripravljal več let. Pri pripravah mu je pomagala ekipa tridesetih sodelavcev, stroški celotnega projekta pa so se povzpeli v milijone €. Ali je s tem spektakularnim, a tudi grozljivo potratnim podvigom zgolj uresničil svoje čudaške sanje ali pa so bili njegovi cilji objektivno dragoceni, njegov projekt pa posledično smiseln? Odgovor bo spet odvisen od vrste okoliščin – ali je premaknil meje možnega, s svojim zgledom koga iztrgal iz malodušja, s svojo vztrajnostjo in pogumom navdihnil drage k izpolnitvi njihovih sanj, prispeval k novim znanstvenim spoznanjem in k razvoju koristne tehnologije[32] ipd. Smisel(nost) je razen tega stopnjevit pojem – določeno prizadevanje je lahko bolj ali manj smiselno in je lahko bolj ali manj smiselno od kakega drugega razpoložljivega prizadevanja. Kako zelo smiselno je bilo, denimo, Baumgartnerjevo pehanje za novimi svetovnimi rekordi v kategoriji, kjer se je pomeril z enim samim izzivalcem, je razen tega odvisno od razmerja med vloženim trudom, energijo, denarjem ipd. na eni strani ter izplenom vsega tega na drugi. Pri skoku z roba vesolja se bo ta računica po moje težko izšla, načeloma pa to ni nemogoče, ker ima izboljšanje, ki šteje, mnogo obrazov – od izboljšanja svojega značaja ali značaja nekoga drugega do izboljšanja nekogaršnje blaginje, sreče ali kakovosti življenja – in ker bo zato razmerje med vložkom truda, energije in časa na eni ter iztržkom v obliki takega ali drugačnega izboljšanja na drugi strani pogosto dovolj ugodno, da bo dejavnosti zagotovilo vsaj minimum smisla.

V čem se smiselna prizadevanja potemtakem sploh razlikujejo od dobrodejnih ali preprosto koristnih (za nekoga ali za nekaj)? Če je zgoraj predlagani model vsaj približno ustrezen, je razlika med njimi malenkostna. *»What's the point of (doing) this?«* je namreč pomensko če že ne zamenljivo z, pa vsaj zelo blizu vprašanju *»What is this good for?«* Odločilno razliko vidim v neizbrisno subjektivni komponenti smiselnih prizadevanj – zanje sta namreč nujna akterjeva namera, namen oziroma cilj in pa njegov občutek izpolnjenosti. Določeno dejanje je lahko zaradi slednjega po moje smiselno samo pod tistim opisom, pod katerim je namerno, medtem ko je lahko to isto dejanje koristno tudi pod kakim drugim (resničnim) opisom. Drugače rečeno, smiselna dejanja so po svojem bistvu intencionalna, koristna in preudarna pa ne. Sicer pa predlagana rešitev problema smisla življenja (kot funkcije smiselnosti prizadevanj, ki ga napolnjujejo) ohranja našo trdno intuicijo, da so smisel [*meaning*] in njegove izpeljanke (nesmiselno, *pointless, meaningless)* tesno povezani s pojmi, kot so (ne)koristno [*useless*], (ne)smotrno [*pointless*] in (brez)plodno [*vain*].[33] Ker take atribute primarno pripisujemo človeškim

[32] Ali bomo, denimo, po Baumgartnerjevi zaslugi res bolje razumeli, kaj se dogaja s človeškim telesom, ko je izpostavljeno veliki višini, velikim pospeškom in velikim pojemkom, in ali bodo zbrani podatki res pripomogli k razvoju nove generacije vesoljskih oblačil in sistemov za zasilni izhod ljudi iz vesolja, kot je skušal ogromne stroške projekta pred pomisleki v javnosti upravičiti sponzor projekta, avstrijska multinacionalka Red Bull.

prizadevanjem, šele sekundarno pa tudi življenjem, se tudi na ta način potrjuje primat smiselnih prizadevanj pred smiselnimi življenji.

6. Od smiselnih prizadevanj do smiselnih življenj

V prejšnjih poglavjih sem skušal pomiriti pomisleke, ki nas potiskajo v naročje, ali bolje, v primež globalnega praktičnega skeptika in nihilista. Tradicionalni dvomi o smiselnosti slehernega človeškega prizadevanja so, kot sem dokazoval, zgrešeni. Tudi če ljudje nismo nesmrtni, tudi če nimamo nobenega jamstva, da bodo plemenita prizadevanja nagrajena in nizkotna kaznovana, tudi če bo pečat, ki smo ga pustili v svetu, kmalu zbledel, in tudi če si ne moremo kaj, da ne bi sistematično precenjevali vrednosti in pomena/teže svojih dosežkov, so ena prizadevanja še vedno bolj dragocena [*worthwhile*] kot druga, izbira dejavnega življenja pa zato razumnejša kot predajanje brezdelju in apatiji.

Vzemimo, da so predstavljeni argumenti bralce prepričali, da si je za nekatere stvari vredno prizadevati, medtem ko si za druge ni, in da so smiselna vsa in samo prizadevanja po uresničitvi tistih ciljev, ki jih je vredno uresničiti. Ali nas intelektualno poštenje sili, da na tem mestu obmolknemo, ali pa lahko rečemo še kaj bolj opredeljivega o tem, kako se smiselna prizadevanja sestavljajo v smiselna življenja?

Na dve težavi z idejo o (ne)smiselnem življenju sem opozoril v uvodu: (a) da ni jasno, kakšno natančno bi moralo biti v našem življenju razmerje med smiselnimi in nesmiselnimi prizadevanji, oziroma najmanj kolikšen bi moral biti presežek prvih nad drugimi, če naj življenje kot celota obvelja za smiselno, in (b) če je smiselnost prizadevanj funkcija njihove smotrnosti in je aristotelska teleologija, se pravi zamisel o človeškemu življenju, ki ima ugrajen notranji smoter, dokončno preživeta, funkcija česa točno naj bi bil potemtakem življenjski smisel? In če je ta brez trdne ontološke podlage, čemu neki bi verjeli vanj? Tovrstni pomisleki so tehtni, niso po usodni. Da življenje (v svojem biološkem ali/in biografskem pomenu) ni namenjeno uresničevanju takih ali drugačnih vnaprej določenih smotrov, pomeni zgolj, da življenjski smisel ne more sloneti neposredno na nekakšnem življenju lastnem končnem smotru. Lahko pa posredno raste iz niza smiselnih prizadevanj, ki ga krojijo in ki mu dajejo značilno obliko in vsebino. Tak na smislu prizadevanj nadgrajen smisel življenja resda ne bo dopuščal nezmotljivih, absolutnih sodb (»A-jevo življenje je smiselno, B-jevo pa ne«), bo pa vseeno omogočal za vsakdanje namene dovolj natančne primerjalne sodbe (»A-jevo življenje je bolj smiselno od B-jevega«). Smiselno življenje morda le ni tako brezupen pojem, kot je sprva kazalo.

Kako torej iz smiselnih prizadevanj raste smiselno življenje? Naiven odgovor bi se glasil, da podobno kot za prizadevanja velja, da so smiselna, kadar jih akter

[33] Slavoj Žižek je pred leti v intervjuju za Sobotno prilogo Dela izjavil: »To, za kar v življenju zares gre, ničemur ne služi«. Teorijo smiselnih prizadevanj, ki jo ponujam v razmislek, bi lahko povzeli v negaciji zgornje teze: »Vse, za kar v življenju zares gre, vsa smiselna prizadevanja, rabijo nečemu«.

zavzeto in strastno usmerja k nečemu dobremu, kadar torej z njimi uresničuje nek dragocen smoter, bi moralo tudi za človeška življenja veljati, da so smiselna, kadar so dobra ali za nekoga ali za nekaj, oziroma kadar so posvečena uresničevanju dragocenih končnih smotrov. Kar tak odgovor spregleda, je, da odnos med dobroto življenja in njegovim smislom ni premočrten – življenje, ki je za sam subjekt minimalno dobro (v smislu, da je seštevek tega, kar mu življenje nudi, pozitiven), je lahko obenem nesmiselno, če je le-ta večji del energije, naporov in časa vlagal v na propad obsojene ali brezvredne življenjske projekte, oziroma če so njegovi dosežki preskromni, da bi odtehtali priložnostne stroške njegovih izbir. Izmišljeni mladenič iz uvodnega dela članka, ki zablesti s svojim literarnim prvencem, nato pa se svojemu razkošnemu literarnemu talentu odreče v zameno za dosmrtno dozo blišča in slave, sodi v obe kategoriji. Vtis, da je bilo življenje zapravljeno [*wasted*], bo v takih primerih povsem na mestu, čeravno je hkrati res, da ne bo zaradi pozitivnega izplena nobenega dvoma o tem, da je bila subjektovo dajanje prednosti lastnemu obstoju pred ne-obstojem v celot gledano razumno. Dobrota, korist in plodnost so, skratka, nujni, ne pa že tudi zadostni pogoji za življenjski smisel. Kaj je potemtakem potrebno dodati življenju, ki je dobro za nekoga ali nekaj da bi postalo za povrh še smiselno? Oziroma, če smo natančnejši, kaj naredi ena (dovolj dobra) življenja bolj smiselna od drugih (dovolj dobrih življenj)? Površen pogled razkrije dve taki prvini – ena je za smiselna življenja specifična, medtem ko si drugo delijo s smiselnimi prizadevanji. Specifična prvina je povezana s časovno razsežnostjo človeških življenj. Čeprav včasih za koga rečemo, da je svoje življenje posvetil izključno temu ali onemu cilju, je normalno dolgo človeško življenje praviloma preširok časovni okvir za eno samcato prizadevanje. Posamezna prizadevanja so kvečjemu epizode v nadaljevanki oziroma poglavja v knjigi življenja. Prispodoba o življenju kot knjigi, ki jo vsak subjekt piše s svojimi odločitvami in dejanji, se tu izkaže za še posebej plodno. Če namreč življenje ne more biti bolj ali manj smiselno kot biološko dejstvo ali pojav, pa bi lahko bilo takšno, če nanj pogledamo kot na kronološko zgodbo ali pripoved. Kot vsaka zgodba ima tudi človeško življenje svoj začetek in konec in pa osrednjega junaka, ki skrbi za enotnost dogajanja, premišljevanja in čustvovanja. V kombinaciji z Vellemanovo zamislijo o »narativni vrednosti«, to je nekakšni dodatni pojasnilni vrednosti, ki vznikne ob vpetju tega, kar se posamezniku dogaja in kar ta počne, v okvirno življenjsko zgodbo, dobimo tako potencialno zelo priročno orodje za razčlenjevanje in vrednotenje naših življenjskih izbir in odločitev z vidika celote, v katero se vpisujejo.[34] Za vodilo oziroma, bolje, izziv, bi lahko pri tem vzeli naslednjo Macbethovo misel: »Življenje je zgodba, ki jo pripoveduje idiot, polna hrupa in besa, ki ne pomenita nič«. Določeno življenje bi bilo v skladu s to zamislijo potemtakem nesmiselno (kadar je v resnici takšno), če in samo če povzeto v obliko pripovedi (kot pripoved) nima prav veliko smisla (kadar je, z Macbethovimi besedami, »brez pomena«). Naloga teorije bi bila, da nam pove, zakaj vse je lahko določena pripoved nesmiselna [*why this story*

[34] Za idejo o narativni pojasnitvi in njeni vrednosti glej Velleman (2003), za njeno kritično oceno pa Fisher (2013).

makes no sense]: ker se junakova dejanja oziroma motivacija zanje slabo ujemajo z njegovim značajem, ker vseh raznovrstnih pripetljajev ne povezuje rdeča nit oziroma enotna tema ipd. Seveda pa se v takem pristopu skrivajo številne pasti. Čeprav literarnim junakom radi zavidamo njihove izzive in tveganja, življenjske preizkušnje in čustvene viharje, življenja, o katerih sicer z užitkom prebiramo, niso nujno tudi življenja, ki bi jih radi sami živeli. Podobno kot privlačna pripoved ni nujno pripoved o privlačnem življenju, tudi dolgočasna pripoved ne opisuje nujno duhamornega življenja. Če nič drugega, merimo pripovedi prvenstveno z estetskimi vatli, ki igrajo ali bi pri vrednotenju življenj vsaj morali igrati v najboljšem primeru postransko vlogo. Življenjska usoda kralja Ojdipa, recimo, se kljub vsem svojim tragičnim preobratom in čustvenim vrtincem nazadnje sestavi v smiselno pripoved (bodisi zaradi logičnosti in/ali prepoznavnosti sosledja dogodkov bodisi zaradi tople domačnosti junakovih čustvenih premen, ki smo jim bralci in gledalci priča), čeravno bi zavestno izbiro podobne življenjske usode težko ocenili za smiselno.

Druga, smiselnim prizadevanjem in življenjem skupna prvina je (dodana) vrednost Tako kot so smiselna tista prizadevanja, ki so za nekoga ali za nekaj dragocena v smislu, da s svojo celokupno (intrinzično plus instrumentalno) vrednostjo odtehtajo vložene napore in prestana razočaranja, so smiselna tista življenja, katerih celokupna vrednost (bodisi za tistega, ki jih živi, bodisi za druge) – ki je to življenje ne bi bilo imelo, če bi ga bili živeli kako drugače – odtehta morebitno negativno vrednost v njih vsebovanega trpljenja in nesreče, frustracij in neuspehov.[35] Smisel, skratka, v obeh primerih stvarem (dejanjem, dejavnostim, medsebojnim odnosom) pripisujemo ali odrekamo na podlagi primerjalne vrednostne sodbe. Z nekaj poenostavljanja bi lahko dejali, da smiselno prizadevanje/življenje ni preprosto vsako prizadevanje/življenje, ki je dobro za nekoga ali za nekaj, temveč mora, če naj bo za povrh še smiselno, biti *dovolj* dobro, da odtehta vse slabo, ki smo ga bili z njegovo izbiro prisiljeni vzeti v zakup. To je seveda šele prvi, grob približek. Za bolj celovit odgovor na vprašanje, kaj naredi (ena) življenja (bolj) smiselna (kot druga), bi bilo potrebno to sliko dopolniti z nadaljnjimi podrobnostmi, zlasti o mestu in vlogi subjektivnega občutka izpolnjenosti, ki, intuitivno gledano, morda ni nepogrešljiv v za posameznika dobrem življenju, v smiselnem pa skoraj ne bi smel manjkati, nadalje o zahtevah v zvezi s časovno porazdelitvijo smiselnih prizadevanj (bolj enakomerno ko so prvine dobrega življenja razporejene v času, boljše je dano življenje; najbrž velja podobno za prvine smiselnega življenja), pa še kaj bi se našlo.

Ali smo po začetnem tavanju v temi zdaj vseeno kaj bližje zadovoljivi rešitvi uganke o smislu življenja? Morda pa lahko tvegamo vsaj še naslednjo sodbo – vsak preprost mehaničen seštevek smiselnih prizadevanj, vsako preprosto zaporedje ali kopičenje le-teh se še ne bo nujno sestavil(o) v smiselno življenje. Smiselna prizadevanja morajo oblikovati prepoznaven vzorec in ta vzorec mora biti ustrezno prepleten z akterjevimi dragocenimi razmerji do drugih ljudi – naša prizadevanja bodo smiselna tem bolj, kolikor bolj organsko bodo rastla iz naših

[35] Tukaj sledim Normanu Dahlu (1987/1997).

dragocenih medsebojnih razmerij in interakcij. To na prvi pogled privlačno, a po premisleku ohlapno in megleno idejo pa je razmeroma težko natančneje opredeliti. Pri Wolfovi se, denimo, izrazi v obliki zahteve, da morajo biti naša prizadevanja strastna in zavzeta. Samo strast in zavzetost lahko namreč po njenem aktivirata energijo in čas, ki sta potrebna, da bi naša prizadevanja obrodila sadove, in edino uspeh pri strastnih in zavzetih prizadevanjih nas napolni s kolikor toliko trajnim občutkom notranjega zadovoljstva in izpolnjenosti. Pri Michaelu Stockerju (Stocker, 1984) naletimo v kontekstu razprave o naravi in notranji vrednosti prijateljstva na podobno idejo, le da ta privzame obliko razlikovanja med ravnanjem *zaradi* prijateljstva, za kar zadošča predanost abstraktni ideji oziroma idealu prijateljstva, in ravnanjem *iz* prijateljstva, ki terja čustveno in miselno navezanost na konkretne osebe. Naj ponazorim. Zamislimo si ekstremnega utilitarista v vrednostno enodimenzionalnem svetu, torej v svetu z eno samo intrinzično dobrino, recimo prijateljstvom. Predpostavimo, da gre tej osebi, zaradi lažje identifikacije jo imenujmo Utilo, sklepanje in ohranjanje prijateljstev med drugimi ljudmi veliko bolje od rok kot sklepanje in ohranjanje lastnih prijateljskih vezi (če ste pri tem trčili ob meje svoje domišljije, pomislite na Emmo, junakinjo enega od romanov Jane Austen). Če je Utilo dosleden utilitarist, bo njegovo življenje en sam neprekinjen niz uspešnih dobrodejnih prizadevanj – v življenju bo pomagal stkati številna (in trdna) prijateljstva med drugimi ljudmi, ne da bi sam kdaj osebno izkusil pristno prijateljstvo. Opirajoč se na Stockerjev in Frankfurtov pojmovni aparat bi lahko rekli, da mu bo v življenju vedno šlo za prijateljstva, nikoli pa za same prijatelje.[36] Tudi če bo tak človek pri uresničevanju svojega končnega cilja, maksimiranja prijateljstev v svetu, uspešen, in čeravno je omenjeni cilj brez dvoma dragocen (še več, po definiciji je v vrednostno osiromašenem svetu, ki ga naseljuje Utilo, celo edini tovrsten cilj), njegovo prizadevanje pa v toliko smiselno, bi zanj težko dejali, da živi smiselno življenje.

Nepopustljivi kritik bi utegnil na tem mestu pripomniti, da je to tako, ker se v predlaganem pojmovanju smiselnih prizadevanj gibljem znotraj skrajno omejenega, izključno teleološkega horizonta. V skladu s prevladujočo teleološko dogmo lahko vsa človeška prizadevanja, vsa človeška dejanja pravilno razumemo, dojamemo in ovrednotimo le z vidika zastavljenih ciljev in smotrov, ki jih akter z njimi uresničuje, oziroma želja, ki jih skuša na ta način izpolniti. Toda kot pravilno opozarja Stocker (prav tam) in kot to lepo ponazarja prav odnos prijateljstva, ne le da pristni prijatelji stvari počnejo *iz* prijateljstva in ne *zaradi njega*, se pravi spontano in samodejno, izhajajoč iz svojega značaja, in ne preračunljivo, v luči takih ali drugačnih, temu odnosu zunanjih ciljev, temveč prijateljstvo tvorijo in mu dajejo njegovo presežno vrednost ravno dejanja, storjena iz oziroma v duhu prijateljstva. Ne bi se želel spuščati v sicer zanimivo in legitimno razpravo o tem, na kakšne načine vse je mogoče zadovoljivo pojasniti človeško delovanje in ali gre pri pojasnitvi s pomočjo značaja (tako

[36] Oziroma če imajo prav tisti, ki menijo, da prvega ni brez drugega, mu bo šlo vedno za dobrobit prijateljev zaradi abstraktne skrbi za dobrobit kot tako, ne zaradi konkretne skrbi za prijatelje.

imenovana pojasnitev »iz« ali *»out of«)* v končni fazi zgolj za podzvrst pojasnitve v luči ciljev/smotrov (tako imenovana pojasnitev »zaradi« ali »*for*«) ali za pojasnitev *sui generis.* Če ima Stocker prav in je potrebno zlasti prijateljska dejanja, če naj jih pravilno kategoriziramo, razumemo in ovrednotimo, pojasniti arheološko, se pravi izhajajoč iz akterjevega značaja, in ne teleološko, v luči njegovih ciljev, potem naj bralec predlagano določilo smiselnih prizadevanj, to je dragocene končne cilje, mirno dopolni še z ustreznimi značajskimi potezami kot gradniki dobrih in smiselnih medosebnih odnosov in razmerij. Osnovnega poudarka mojega predloga to v ničemer ne spremeni, saj ne ogroža mesta prijateljstva na seznamu intrinzično dobrih stvari, stvari, za katere si je razumno prizadevati zaradi njih samih. Za sklep, da je prijateljstva smiselno oblikovati in gojiti in da so prijateljska dejanja kot taka smiselna, ta ugotovitev povsem zadošča. Kaj oblikovanje in ohranjanje prijateljstev kot tako od nas zahteva, katera dejanja so zares prijateljska – ali so to, denimo, bolj prizadevanja, ki stremijo k povečanju prijateljeve blaginje, sreče, zadovoljstva ipd. ali pa dejanja, v katerih se manifestirajo za prijateljstvo tvorne značajske poteze, moja prijateljska skrb, spoštovanje, ljubezen ipd. – je v danem kontekstu manj pomembno.

Že teh nekaj površnih opazk kaže, kako zapleten je v resnici odnos med smiselnimi prizadevanji in smiselnimi življenji (če je slednje sploh minimalno koherenten pojem). Čeprav je osnovna ideja jasna in intuitivna – smiselno je tisto življenje, v katerem počnemo smiselne stvari in kjer svojega časa in energije ne zapravljamo za nesmiselna prizadevanja – se pri njeni konkretizaciji hitro zaplete. Da se ne bi opekel, bom razmišljanje o tej zagatni temi zato raje prihranil za drugo priložnost.

7. Zaključek

V pričujočem članku sem se spraševal, ali so človeška življenja vsaj v načelu lahko smiselna in če da, kdaj so taka. Uganko o smislu življenja sem pri tem zastavil nekoliko po svoje in glede na (resda razmeroma kratko) filozofsko tradicijo neortodoksno – razumel sem jo kot izziv poiskati dovolj dobre razloge za to, da bi si v življenju prizadevali sploh karkoli doseči ali uresničiti. Ker smiselnih življenj ne more biti brez smiselnih prizadevanj, bi dvom o smiselnosti vseh človeških prizadevanj, če bi se izkazal za utemeljenega, spodmaknil tla tudi veri v smiselnost življenj. V skladu s ponujeno diagnozo je življenjski pesimizem potemtakem nekakšna depresivna motnja s filozofsko namesto psihološko etiologijo/genezo.

Čemu neki bi sploh verjeli, da so vse življenjske izbire enakovredne, še več, da so vse po vrsti enako brez vrednosti? Da so uspešna prizadevanja enako »brezvezna« kot neuspešna, ta pa spet enako »brezvezna« kot popolna nedejavnost in brezbrižnost do sveta? V članku sem se osredotočil na dva argumenta v podporo pesimistovemu/nihilistovemu stališču, na argument iz stopicanja na mestu in pa na argument iz (končne) nepomembnosti oziroma

nemoči slehernega človeškega prizadevanja. Pri obeh je razčlenitev razkrila kup pomanjkljivosti, od problematičnih predpostavk do prenagljenih sklepov. Obtožnica, ki jo je nihilist v naglici spisal zoper osnovni življenjski optimizem, sloni potemtakem na trhlih

EXISTENTIAL DESPAIR AND THE MEANING OF LIFE

The article addresses the riddle of life's meaning. It pursues two goals: first, it aims to demistify the issue of the meaning of life, and, second, it offers comfort to those who have lost faith in life by presenting meaningful life as an attainable ideal. With respect to the first issue, I propose a simple solution to the riddle of the meaning of life. The appearance of its difficulty, even insolvability, comes from the fact that the question is often misinterpreted and mistaken for a host of other related, yet not logically equivalent questions. Existential angst, or despair, as I understand it, is despair that stems from a mixture of practical skepticism and existential pesimism. To fall prey to it, not only your belief in those reasons for which you do things that you do, needs to be shaken, but your belief in practical reason as such, i.e. in reasons for pursuing any goals at all, needs to be undermined as well. Hence, an existential pesimist is someone who cannot find any good reasons for doing anything at all, or for pursuing some goals rather than other.

Fortunately, such genuine, i.e. radical and global existential angst/despair can be treated. All we need is a proof to the effect that at least some human pursuits are meaningful or that some of them are more meaningful than others. Since meaningful pursuits alone make life meaningful (while meaningless pursuits render it meaningless), this is the only argument we can, but also the only one we need to, give. And which among many human pursuits are such? In the article, I don't offer much more than a sketch of an answer to this question: a given pursuit, P, is meaningful, if P is either something worth doing for its own sake, or it contributes to the attainment of an end worth pursuing for its own sake.

The proposed account is thus formal. I argue that life is meaningful, as long as it is (to a sufficient degree) composed of, or filled with, meaningful relationships, pursuits and activities. But apart from some rather general observations (that the latter presuppose the existence of worthwhile goals and/or worthwhile activities), I offer no substantive account of what makes certain relationships, pursuits or activities meaningful. (According to Thomas Nagel, this is the easier part of the overall task anyway.) And I leave the relation between various meaningful pursuits and activities and a meaningful life largely unspecified. What I do offer instead are some powerful reasons for resisting the temptations of practical scepticism and existential pesimism. I try to show that the usual battery of arguments which seem to motivate a typical skeptic/pesimist »What's the point of doing that, or, for that reason, of doing anything at all?« challenge to any practical advice, does little to undermine our belief in the existence of normative, justifying reasons for desires, plans and actions, and that as long as this belief can be salvaged, meaning will be secured both for certain human activities and, (by implication) at least some human lives.

Keywords: meaning of life, existential anxiety, Sysiphus, practical scepticism and existential pesimism, worthwhile activities and pursuits

Literatura

Audi, R. (2013). »Intrinsic value and meaningful life«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 319–334.

Baggini, J. (2004). *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life.* Granta Books.

Baier, K. (1957/2000). »The meaning of life«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press, str. 101–132.

Baier, K. (1997). *Problems of Life and Death: A Humanist Perspective.* Amherst, Mass.: Prometheus Books.

Barash, D. P. (2006). »What the Whale Wondered: Evolution, Existentialism, and the Search for 'Meaning'«. V Grafen, A. & Ridley, M. (ur.), *Richard Dawkins. How a Scientist Changed the Way We Think,* Oxford: Oxford University Press, str. 255–264.

Baumeister, R. F. (1991). *Meanings of Life.* The Guilford Press.

Benatar, D. (2006). *Better Never to Have Been: the Harm of Coming into Existence.* Oxford: Oxford University Press.

Berčič, B. (2006). »Smisao života«. *Filozofska istraživanja* (101) let. 26, št. 1, str. 91–113.

Blackburn, S. (2001). *Being Good. A Short Introduction to Ethics.* Oxford: Oxford University Press.

Camus, A. (1980). *Mit o Sizifu. Esej o absurdnem.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Craig, W. E. (2000). »The absurdity of life without God«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press, str. 40–56.

Dahl, N. (1987/1997). »Morality and the meaning of life: some first thoughts«. Izvorno objavljeno v *Canadian Journal of Philosophy*, 17/1987, str. 1–22, ponatisnjeno v Carson, T. L. & Moser, P. K. (ur.)(1997), *Morality and the Good Life.* New York & Oxford: Oxford University Press, str. 467–482.

Dancy, J. (2000). *Practical Reality.* Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1963/2001). »Actions, Reasons and Causes«, izvorno objavljeno v *The Journal of Philosophy*, let. 60 (1963), ponatisnjeno v Davidson, D., *Essays on Actions and Events.* Oxford: Oxford University Press, str. 12–25.

Divje jagode (1957), film, režija: Ingmar Bergman.

Eagleton, T. (2009). *Smisel življenja. Zelo kratek uvod.* Ljubljana: Krtina.

Feinberg, J. (1992). »Absurd self-fulfillment«. V Feinberg, J., *Freedom and Fulfillment.* Princeton: University Press, str. 297–330.

Fischer, J. M. (2013). »Free will, death and immortality: the role of narrative«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 445–460.

Fischer, J. M. in Tognazzini, N. A. (2007). »Exploring Evil and Philosophical Failure: A Critical Notice of Peter van Inwagen's The Problem of Evil«. *Faith and Philosophy,* let. 24, št. 4, str. 45–474.

Flew, A. (2000). »Tolstoi and the meaning of life«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press, str. 209–218.

Frankl, V. E. (2005). *Človek pred vprašanjem o smislu.* Ljubljana: Pasadena.

Frankfurt, H. G. (1999). »On the usefulness of final ends«. V Frankfurt, H. G., *Necessity, Volition, and Love.* Cambridge: Cambridge University Press, str. 82–94.

Frankfurt, H. G. (2009). *Razlogi ljubezni.* Ljubljana: Krtina.

Hare, R. M. (2000). »'Nothing matters': is the 'annihilation of values' something that can happen?«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press, str. 277–282.

Keller, S. (2010). »Friendship and belief«. V Keller, S., *The Limits of Loyalty.* Cambridge: Cambridge University Press, str. 24–51.

Klemke, E. D. (ur.)(2000). *The Meaning of Life.* 2. izd. Oxford: Oxford University Press.

Landau, I. (2011). »The meaning of life *sub specie aeternitatis*«. *Australasian Journal of Philosophy,* 89 (4), str. 727–734.

McDermot, J. (1991). »Why bother? Is life worth living?«. *Journal of Philosophy,* 88, str. 677–683.

Metz, T. (2013a). »The concept of a meaningful life«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, Oxford, str. 79–94.

Metz, T. (2013b). »Could God's purpose be the source of life's meaning?«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 200–218.

Metz, T. (2003). »The immortality requirement for life's meaning«. *Ratio,* XVI, str. 161–177, ponatisnjeno v Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 416–427.

Monty Pythona Smisel življenja (1983), režija: Terry Gilliam & Terry Jones.

Nagel, T. (2001). »Absurd«. *Filozofija na maturi,* let. 8, št. 3–4/2001, str. 28–34.

Nagel, T. (1995). »Smisel življenja«. V *Za kaj sploh gre? Zelo kratek uvod* v *filozofijo.* Ljubljana: Republiški izpitni center, str. 71–75.

Nielsen, K. (2000). »Death and the meaning of life«. V Klemke, E. D. (ur.), *The Meaning of Life.* 2. izdaja. Oxford: Oxford University Press, str. 153–159.

Savater, F. (1998). *Etika za Amadorja.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Schopenhauer, F. (2008). *Svet kot volja in predstava.* V Ljubljani: Slovenska matica.

Russell, B. (1957/2012). »A free man's worship«. Izvorno objavljeno v Russell, *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, ponatisnjeno v Seacris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 230–235.

Seachris, J. W. (2012). »The *Sub Specie Aeternitatis* perspective and normative evaluation of life's meaningfulness: a closer look«. *Ethical Theory and Moral Practice,* zgodnja spletna objava, dostopno na: http://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs10677-012-9379-y.

Seachris, J. W. (ur.) (2013). *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell.

Sidelle, A. (2004). »A misleading question?«. *Think* (2004), str. 67–72.

Singer, P. (1993). »Living to some purpose«. V Singer, P., *How are we to live?*. Oxford: Oxford University Press, str. 230–259.

Slote, M. (1983). *Goods and Lives.* Oxford: Oxford University Press. (Uvodno poglavje ponatisnjeno v Carson, T. L. & Moser, P. K. (ur.), *Morality and the Good Life.* New York & Oxford: Oxford University Press, 1997, str. 483–498).

Stocker, M. (1981). »Values and purposes: the limits of teleology and the ends of friendship«. *The Journal of Philosophy,* let. LXXVIII, št. 12, str. 747–765.

Taylor, R. (2000). *Good and Evil.* Amherst, New York: Prometheus Books.

Taylor, R. (2007). »Fatalizem«. V Šuster, D. (ur.), *O svobodni volji. Od Leibniza do Libeta.* Maribor: Aristej, str. 15–30.

Tolstoj, L. N. (2007a). *Izpoved.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Tolstoj, L. N. (2007b). *Smrt Ivana Iljiča*. V Tolstoj, L. N., *Izpoved.* Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 21–94.

Trisel, A. B. (2013). »Human extinction and the value of our efforts«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 428–444.

van Inwagen, P. (2001). »Why is there anything at all?«. V van Inwagen, P., *Ontology, Identity and Modality. Essays in Metaphysics.* Cambridge: Cambridge University Press, str. 57–71.

van Inwagen, P. (2006). »Philosophical failure«. V van Inwagen, P., *The Problem of Evil,* Oxford: Clarendon Press.

Velleman, D. J. (2013). »Life absurd? Don't be ridiculous!«. V Velleman, D. J, *Foundations for Moral Relativism.* Open Book Publishers (pred izidom), str. 79–86.

Velleman, D. J. (2003). »Narrative explanation«. *The Philosophical Review,* let. 112, št. 1, str. 1–25.

Velleman, D. J. (1999). »Love as a moral emotion«. *Ethics*, let. 109, št. 2, str. 338–374.

Wielenberg, E. J. (2013). »God and the meaning of life«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 335–352.

Williams, B. (1981), »Persons, character and morality«. V Williams, B., *Moral Luck.* Cambridge & New York: Cambridge University Press, str. 1–19.

Wolf, S. (1997). »Happiness and meaning: two aspects of a good life«. *Social Philosophy and Policy,* let. 14, št. 1, str. 207–225.

Wolf, S. (2010). *Meaning In Life and Why It Matters.* Princeton University Press.

Wolf, S. (2013). »The meanings of lives«. V Seachris, J. W. (ur.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide.* Oxford: Wiley-Blackwell, str. 304–318.