



Granične teme

Izvorni članak UDK 17.023.3: 1

Boran Berčić, Rijeka

Smrt

Aristotel je smatrao da je smrt najstrašnija od svih stvari koje nam se mogu dogoditi.¹ Epikur i Lukrecije smatrali su da smrt zapravo ne može biti nešto loše za nas i da je se zato uopće ne trebamo bojati.² Aristotel je svoj stav smatrao očitim i nije ga posebno dokazivao; međutim, Epikur i Lukrecije svoj su stav potkrijepili vrlo zanimljivim argumentima. Ovdje ćemo izložiti i raspraviti tri najpoznatija: argument da smrt za nas nije ništa, argument iz asimetrije prošlog i budućeg nepostojanja i takozvani »matematički argument«. Prije nego što prijedemo na detaljnije razmatranje njihovih argumenata, nastojat ćemo vidjeti je li smrt uvijek nešto loše za osobu koja umre ili samo ako umre prerano, to jest, bi li život ljudskog bića mogao biti smislen i kada bi bio vječan, ili bismo nakon dužeg ili kraćeg vremena neizbježno počeli priželjkivati kraj svog postojanja.³ Dakle, zapravo ćemo razmotriti tri tvrdnje o vrijednosti smrti za osobu koja je umrla: (1) smrt je *uvijek* nešto loše, i kada bismo živjeli tisuću ili milijun godina, smrt bi bila nešto loše; (2) smrt je nešto loše samo ako nastupi *prerano*, za čovjeka koji umre u poznoj životnoj dobi ne može se reći da mu se dogodilo nešto loše; (3) smrt *nikada* nije loša za nas, ma kada i ma kako rano nastupila.

Je li smrt uvijek loša za nas?

Pitanje je da li je smrt *uvijek* loša za osobu koja umire, i je li uvijek *jednako* loša? Moglo bi se tvrditi da je samo *preuranjena* smrt nešto loše, a da smrt *u uobičajenoj dobi* zapravo i nije. Jasno je zašto je pogibija dvadesetogodišnjaka tragedija; preuranjena smrt oduzela mu je sve ono što bi proživio da nije nesretno poginuo, u prosjeku to je pedesetak godina života. Međutim, *što je to smrt oduzela osobi koja je umrla u dobi od 80 ili 90?* Iako je uvijek moguće poživjeti još koju godinu, naprosto se ne može očekivati život znatno duži od toga. To je *biološko ograničenje vrste* kojoj pripadamo. Vilin konjic živi svega jedan dan, pas 10 godina, kornjača s Galapagosa navodno

1

To tvrdi u *Nikomahovoj etici*, III, 6, kada raspravlja o hrabrosti.

2

Epikur je svoje stavove o smrti izložio na više mjesta, u *Pismu Menoikeju* i *Glavnim doktrinama*; izloženi su i kod Diogena Laertia u *Životu i mišljenju istaknutih filozofa*. Lukrecije, sljedbenik Epikura, svoje je stavove izložio u poznatom djelu *O prirodi*.

3

Ovdje nećemo ulaziti u probleme vezane uz eutanaziju ili samoubojstvo, to jest, u raspravu oko toga što učiniti u okolnostima u kojima smrt izgleda manje zlo od nastavka života. Raspravljat ćemo isključivo o smrti u okolnostima u kojima se život *inače* smatra vrijednim življenja, dakle, u okolnostima u kojima su zadovoljene sve bazične potrebe, u kojima nema nikakvih posebnih patnji, itd.

preko 200, a mi živimo do 80 ili 90. Isto kao što ne možemo letjeti, gledati u mraku ili disati ispod mora, isto tako *ne možemo* ni živjeti znatno duže od 80 ili 90 godina.⁴ Kako onda tvrditi da je smrt nešto loše, ako nastupi u primjerenoj životnoj dobi? Imajući u vidu biološko ograničenje vrste kojoj pripadamo, ne možemo tvrditi da je smrt u primjerenoj životnoj dobi nešto loše za nas. Ipak, uvijek želimo živjeti još, barem ako su zdravstvene i ostale relevantne okolnosti koliko-toliko povoljne. Zamislite da iz ovog ili onog razloga vjerujete da ćete sutra umrijeti. Uto vam se ukaže Bog i pita vas želite li živjeti još godinu dana. Što biste mu odgovorili? Odgovor bi najvjerojatnije bio: Da! Nakon godinu dana opet vam se ukaže i postavi vam isto pitanje. Opet bi odgovor bio: Da! I nakon dvije godine, i nakon tri, četiri, itd. Biste li ikada odgovorili: Ne! Najvjerojatnije ne bi. Koliko god živjeli, uvijek bismo htjeli još.⁵ A to znači da *nikada ne bismo htjeli umrijeti* i da bismo zapravo *htjeli živjeti vječno*. Iako zvuči čak trivijalno, jasno je zašto je smrt nešto loše za nas čak i kada nastupi u primjerenoj životnoj dobi; naprosto zato što *ne želimo* umrijeti. Svjesni smo bioloških ograničenja vrste kojoj pripadamo, ali ih ne želimo i smatramo ih nečim lošim. Uostalom, tehnološki razvoj civilizacije mogao bi se definirati upravo kao prevladavanje bioloških ograničenja vrste; ne možemo letjeti – napravili smo avion; ne možemo gledati u mraku – napravili smo infracrvene naočale; ne možemo disati ispod vode – napravili smo ronilačka odijela i boce s kisikom; itd. Da smo se mirili s ograničenjima vrste, još bismo živjeli u pećinama. Povećanje standarda života produljilo je životni vijek, o zdravstvenoj skrbi da i ne govorimo. Ne mirimo se s ograničenjima svoje vrste i nastojimo ih prevladati. U tom smislu biološka ograničenja jesu nešto što je loše za nas, a u istom je smislu i smrt koja nastupi u primjerenoj dobi nešto loše za nas. Jasno, u okolnostima kakve *de facto* jesu, čovjek koji doživi 80 ili 90 ne može tvrditi da će biti zakinut svojom smrću. Međutim, može tvrditi da je zakinut činjenicom da su okolnosti takve kakve jesu, to jest, da vrsta kojoj pripada ima ograničenja. Iako je istina da nije realno očekivati da ćemo živjeti duže od 80 ili 90, možemo tvrditi da je upravo ta činjenica ono s čime se ne mirimo i ono što je za nas loše. Ne toliko i tako loše kao smrt u dvadesetoj, ali ipak nešto loše. Stoga bi jedini način da smrt ne bude nešto loše za nas bio da ne nastupi *nikada*, to jest, da živimo *vječno*. Dakle, može se tvrditi da je, ma kada nastupila, i ma koliko dugo i dobro prije toga živjeli, smrt nešto što je *uvijek* loše za nas; i kada bismo živjeli 100, 200, 800 ili milijardu godina, nikad nam ne bi bilo dosta i uvijek bismo htjeli još. Zbog toga je smrt uvijek loša.⁶

Iako se ovaj zaključak vjerojatno mnogima čini jasan i istinit, može ga se osporavati. Naime, pitanje je da li bi vječni život doista bio nešto što bi bilo dobro za nas i da li bi to uopće bilo nešto što bismo doista željeli. Priličan broj ljudi ima intuiciju da bi nam u takvim okolnostima život kad-tad dosadio i postao besmislen, a u tom bismo slučaju počeli priželjkivati smrt i ona bi postala nešto *dobro* za nas, dobro u smislu da bi nas konačno lišila besmislenog i nepodnošljivog postojanja. Jasno, to ne znači da itko *de facto* živi dovoljno dugo da mu život postane besmislen i nepodnošljiv. Takvo stanje moglo bi nastupiti za 500, 600 ili milijun godina, nije bitno kada, ali intuicija je da bi kad-tad moralo nastupiti, da bi bilo neizbježno. Ovaj stav zastupa i Bernard Williams, potkrepljuje ga primjerom Eline Makropulos, likom iz Čapekove drame.⁷ Ona se u dobi od 42 godine domogla eliksira vječnog života i pila ga proteklih 300 godina, tako da sada zapravo ima 342 godine, a fiziološki je u stanju kao da ima 42. Takav je život za nju postao

bесmисlenim i nepodnošljivim mučenjem, pa je na koncu bacila eliksir i uništila formulu za proizvodnju. Williams smatra da njezina odluka nije bila nesmotreni hir, stvar osobne odluke ili naprosto stvar temperamenta, već nešto do čega je kad-tad *moralo* doći, te da bi *svako* ljudsko biće ranije ili kasnije bilo prisiljeno učiniti isto.

Zanimljiv je teorijski okvir u kojem Williams opravdava svoju intuiciju; on polazi od pretpostavke da ono što nam pruža zadovoljstvo u životu i čini ga smislenim jest *zadovoljenje naših želja*.⁸ Jasno, da bismo mogli zadovoljiti svoje želje, moramo biti živi, stoga je smrt nešto za nas loše *jer nas sprječava da zadovoljimo svoje želje*. Osoba koja bi dovoljno dugo živjela s vremenom bi: *ili* ispunila sve svoje želje *ili* bi ih prestala željeti. U stanju u kojem više ne bi imala nikakvih želja, njezin bi život postao potpuno isprazan i besmislen, više ne bi imala nikakvog razloga da živi, a *smrt više ne bi bila nešto loše za nju*. Štoviše, nastupila bi kao olakšanje koje bi prekinulo nepodnošljivost besmislenog postojanja. Jasno, moguće je da bi se osobi koja bi ili ispunila ili izgubila sve svoje želje *uvijek javljale nove želje*. Bi li u tom slučaju osoba uvijek imala razloga da živi i da li bi onda smrt za nju uvijek bila nešto loše? Williams smatra da *ne bi* zato što su želje koje imamo konstitutivne za naš identitet, to jest, da *nas želje koje imamo čine osobama koje jesmo*. Stoga bi osoba koja bi s vremenom promijenila sve svoje želje naprosto postala neka druga osoba, a takav bi gubitak identiteta bio jednak

4

Nagel kao primjer ograničenja vrste navodi činjenicu da je krtica slijepa – Th. Nagel, »Death«, str. 9. Pitanje je treba li činjenicu da je krtica slijepa smatrati nečim što je za nju loše? Ako je smrt u uobičajenoj dobi uopće nešto loše za čovjeka, onda može biti loša samo u smislu u kojem je sljepoća loša za krticu. Inače, isti primjer koristi i Aristotel da bi ilustrirao razliku između lišenosti po rodu i lišenosti po sebi samome; krtica je slijepa u smislu da je lišena vida po rodu kojem pripada, a čovjek može biti slijep u smislu da je lišen vida po sebi samomu – Aristotel, *Metafizika*, V, 22 (1022b, 22).

5

Thomas Nagel, *The View From Nowhere*. Ovaj Nagelov stav zapravo predstavlja odgovor na Williamsov argument, na kojega ćemo uskoro prijeći.

6

Autor poznat upravo po ovakvom stajalištu jest španjolski filozof Miguel de Unamuno, u djelu *Tragični osjećaj života* iz 1913.

7

Drama Karela Čapeka *Slučaj Makropulos* iz 1922. Nekoliko godina nakon objavljivanja uglazbio ju je Leos Janaček, pa je danas više poznata kao istoimena opera. Williams je svoja razmišljanja izložio u poznatom tekstu »The Makropulos Case: reflections on the tedium of immortality« iz 1973.

8

Doduše, za neke stvari želimo da se dogode samo pod uvjetom da budemo živi, stoga Williams uvodi prilično poznatu razliku između *kondicionalnih* i *kategoričkih* želja. Na

primjer, želimo imati novi zimski kaput slijedeće zime samo pod uvjetom da budemo živi slijedeće zime; jer, ako slijedeće zime ne budemo više živi, nikakav nam kaput neće trebati. Stoga ovakve, *kondicionalne* želje ne mogu predstavljati razloge za življenje, one imaju smisla samo pod uvjetom da smo živi. S druge strane, neke stvari imaju smisla bez obzira jesmo li živi ili ne, to su stvari za koje želimo da se dogode bez obzira da li ćemo biti živi ili ne. Na primjer, želimo da nam djeca završe školu bez obzira da li ćemo to doživjeti ili ne. Ova je naša želja *kategorička* i daje nam razlog za življenje, budući da je vjerojatnije da će nam djeca uspješno završiti školu ako budemo živi nego ako nas ne bude. Distinkcija se može jasno vidjeti i na slijedećem primjeru. Čovjek koji gradi kuću i dozna da će živjeti još najviše 6 mjeseci može reagirati na dva načina: može požuriti da ju dovrši, a može ju potpuno zanemariti da bi vrijeme koje mu je preostalo posvetio nečem drugom. U prvom je slučaju njegova želja kategorička, a u drugom kondicionalna. Stoga su, prema Williamsu, kategoričke želje one koje daju smisao i vrijednost našem životu i ono što određuje naš identitet. Williamsov argument oslanja se isključivo na kategoričke želje. Ova je distinkcija vrlo zanimljiva i iz nezavisnih razloga. Naime, izgleda da nužno moramo imati barem jednu kategoričku želju. Čak i asketi koji odbacuju bilo što što im nije neophodno za golo preživljavanje moraju imati barem jednu kategoričku želju, inače ne bi imali razloga da uopće nastoje preživjeti. Jedini izuzetak može biti samo-ubojica, čija je jedina kategorička želja da ga više ne bude.

smrti, budući da bi predstavljao potpuni prestanak osobe koja je postojala. Zbog toga nam neprekidno javljanje novih želja ne bi moglo osigurati život koji bi bio vječan, a smislen. Dakle, ako se istrošene želje ne bi zamijenile novima, naš bi život postao besmislen i nepodnošljiv i bilo bi nam bolje umrijeti. Ako bi se, pak, zamijenile novima, to više ne bismo bili mi već bi umjesto nas nastao netko drugi. Stoga, smatra Williams, smrt nužno nastupa ili prerano ili prekasno, to jest, ili prije nego što istrošimo sve svoje želje ili nakon što ih istrošimo. Iz toga onda izvodi zaključak da bi nam bilo najbolje umrijeti neposredno prije nego što istrošimo sve svoje želje, to jest, neposredno prije nego što naš život postane besmislen i nepodnošljiv.

Iako je argument vrlo zanimljiv, suočava se s dva očita problema. Prvi je što nije jasno zašto bi želje koje imamo morale s vremenom nestati. Mnoge su stvari jednako lijepe i privlačne i nakon 10, 20 ili 30 godina. Zašto ne bi bile zauvijek? Užitek završenog posla, ljepota filozofske argumentacije, privlačnost suprotnog spola, pivo nakon nogometa, i mnoge druge stvari uvijek su jednako dobre. Zašto bi želje za tim i mnogim drugim stvarima ikada oslabile? Drugi problem u Williamsovu argumentu jest što nije jasno zašto bi osoba koja bi s vremenom mijenjala svoje želje morala izgubiti svoj identitet i na koncu se pretvoriti u neku drugu osobu. Promjena želja i gomilanje raznih iskustava moglo bi dovesti čak i do promjene karaktera. Međutim, zašto to i dalje ne bi bila ista osoba? Zar psihološki kontinuitet i jedinstvo svijesti ne bi bili dovoljni da očuvaju identitet? Uostalom, i za uobičajenog trajanja ljudskog života ljudi mijenjaju želje, pa ih to ne čini drugim osobama i ne predstavlja kraj njihova postojanja. Iako je moguće da bi nam iz ovog ili onog razloga vječni život relativno brzo dosadio, izgleda da Williamsov argument *ne* pokazuje da bi se to *nužno* moralo dogoditi i da bi stoga prije ili kasnije morao nastupiti trenutak u kojem bi naša vlastita smrt prestala biti nešto loše za nas i zapravo postala nešto dobro. Doduše, ta je mogućnost i dalje otvorena, ali nije dokazana ovim argumentom. A sada ćemo preći na argumente kojima se nastoji dokazati da-leko jača tvrdnja, a to je da smrt nikada nije nešto loše za nas.

Smrt za nas nije ništa

Poznat je Epikurov argument da smrt za nas nije ništa.⁹ Tim je argumentom on nastojao *dokazati* da naša vlastita smrt *nije i ne može biti ništa loše za nas*, te da se stoga uopće *ne trebamo bojati vlastite smrti*. Argument ima dvije verzije koje ću izložiti i raspraviti odvojeno. Prva se oslanja na zdravorazumsku inuticiju da čovjek koji umre više *ništa ne osjeća*, tako da ne može imati nikakvih neugodnih iskustava. Druga se oslanja na više spekulativnu intuiciju da čovjek koji je umro više ne postoji, tako da stanje smrti zapravo više nema *za koga* biti nešto loše.

Govoreći o Epikurovim argumentima, prije svega treba imati na umu da je on bio *hedonist*. To znači da je smatrao da su *ugodni osjeti ono što je dobro, a neugodni ono što je loše*. Hedonizam je sasvim jednostavna i prilično uvjerljiva etička pozicija; *ako su ljudi sretni i uživaju to je dobro, ako su nesretni i pate to je loše*, i to je sve u čemu se etika sastoji! Pojedini postupci, opća pravila ponašanja, karakterne osobine osobe, stanja stvari, događaji, sve je to dobro ili loše samo *sekundarno*, dakle, samo u mjeri u kojoj dovodi do ugodnih ili neugodnih osjeta. Ono što je *primarno* dobro ili loše – to su ugodni ili neugodni osjeti. Nadalje, dobro ili loše nikada nije dobro ili loše naprosto, po sebi; dobro ili loše uvijek je dobro ili loše *za nekoga*, jer

uvijek mora postojati *netko* tko ima ugodne ili neugodne osjete. Kada u univerzumu ne bi bilo bića koja imaju osjete, ništa ne bi bilo ni dobro ni loše. Da bi bilo koja stvar mogla biti dobra ili loša, moraju postojati bića kod kojih ta stvar dovodi do ugodnih ili neugodnih osjeta. Stvari koje ne mogu uzročno utjecati na nas ne mogu za nas biti ni dobre ni loše, budući da ne mogu izazvati nikakve osjete u nama. Dakle, srž prvog Epikurova argumenta protiv straha od smrti sasvim je jasna: *budući da je smrt stanje u kojem nemamo nikakvih osjeta, ni ugodnih ni neugodnih, to je stanje koje za nas ne može biti ni dobro ni loše, ono je zapravo za nas nešto vrijednosno neutralno*. Stoga nema nikakvog razloga da se bojimo vlastite smrti. Argument možemo rekonstruirati na slijedeći način:

P1: Jedino dobro i loše što postoji jesu ugodni i neugodni osjeti.

P2: Smrt je stanje u kojem nema nikakvih osjeta.

K: Prema tome, smrt ne može biti nešto loše.

Argument je vrlo jednostavan i jasan. Međutim, iako ima neku intuitivnu uvjerljivost, pitanje je pokazuje li doista da smrt nije nešto loše i da je se ne trebamo bojati. Može li nas uvjeriti da je stanje vlastita nepostojanja nešto što je za nas zapravo *vrijednosno neutralno* i nešto čega se uopće ne trebamo bojati? Argument sigurno predstavlja primjereno sredstvo protiv praznovjernog straha od neugodnih iskustava u zagrobnom životu: paklu, limbu, čistilištu, Hadu, itd.; budući da kad umremo ništa nećemo osjećati, sigurno nećemo proživjeti ništa od tih užasa. Gledajući u povijesnom kontekstu, izgleda da je primarno bio formuliran i izložen upravo s namjerom da odagna strah te vrste, koji je u to doba navodno bio vrlo proširen.¹⁰ Naime, jedan od primarnih epikurejskih ciljeva bio je osloboditi ljude dvaju bezrazložnih strahova: od bogova i od smrti, te im tako život učiniti ljepšim i boljim. Pored toga, Epikur je bio uvjereni materijalist, tako da u okviru njegove filozofije pogotovo nije bilo mjesta vjerovanju u zagrobni život. Međutim, iako argument predstavlja primjereno sredstvo protiv straha od grozota koje nas navodno čekaju u zagrobnom životu, pitanje je »radi li« i protiv straha od smrti shvaćene kao potpunog kraja postojanja. Može li predstavljati razlog da se prestanemo bojati potpunog ništavila vlastita nepostojanja koje nužno stoji pred svakim od nas? Izgleda da ne može!

Premisa P2 izgleda neupitna; osim rijetkih koji doista vjeruju u zagrobni život,¹¹ svi se slažemo da je smrt potpuni prestanak postojanja nas kao svjesnih i voljnih bića, te da nakon što umremo više nećemo imati nikakvih

9

Epikur ga je izložio u pismu Menoikeju, 124–127; u: Long & Sedley, *The Hellenistic philosophers, Vol. I*, str. 147; B. Bošnjak: *Filozofija od Aristotela do renesanse*, Filozofska hrestomatija II. Long i Sedley lijepo su i koncizno sistematizirali i izložili Epikurove i Lukrecijeve argumente protiv straha od smrti. Na Epikurove i Lukrecijeve stavove o smrti osvrće se i Sharples, u: *Stoics, Epicureans and Sceptics*, str. 94–99, no njegovi se komentari više tiču povijesno-kulturološkog konteksta nego same argumentacije.

10

Sharples sumnja da je strah od zagrobnog života doista bio toliko proširen, te smatra

da su Epikurovi i Lukrecijeви oponenti više retorički nego stvarni. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, str. 94–99.

11

Vrlo je zanimljivo pitanje: Tko doista vjeruje u zagrobni život? Vojnici koji su se pod artijerijskim napadom molili Bogu i Djevici Mariji nisu molili za bolje mjesto u zagrobnom životu nego da prežive i da ih ne pogodi granata u ovome svijetu. Iako su na deklarativnom nivou prihvaćali govor o Spasenju i Životu vječnom, potpuno su se jednako bojali smrti kao i oni koji nisu bili vjernici.

iskustava. Zaključak je i valjan, izgleda da K slijedi iz P1 i P2; kad bi i P1 bila istinita, i K bi morala biti istinita. Međutim, P1 nije istinita. Ona tvrdi da su ugodni i neugodni osjeti *jedino* što je dobro ili loše, a to nije točno. Ima još načina na koje stvari i događaji mogu biti dobri ili loši za nas; za nas mogu biti dobre ili loše i one stvari i događaji koji u nama *ne izazivaju nikakve osjete*, ni ugodne ni neugodne.

Epikurova teorija vrijednosti

P1 izražava Epikurov *senzualizam* i *subjektivizam* u pogledu vrijednosti, a problem je u tome što izgleda da takva teorija vrijednosti naprosto nije istinita. Grubo govoreći, radi se o stavu da *za nas ne može biti loše ono za što ne znamo da se dogodilo*. Međutim, niz je primjera koji pokazuju to nije točno! Izgleda da nam se mogu dogoditi *stvari koje su loše za nas iako mi za njih ne znamo*.¹² Ako me žena vara s vodoinstalaterom, poštarom ili kolegom na poslu, to je nešto što je za mene loše i kada ne znam da to čini; ako me kolege na poslu ogovaraju iza mojih leđa, to je nešto što je za mene loše i kada ne znam da to čine. Narušavanje moje reputacije *loše je za mene* i kada ne znam da se ono događa. Isto je tako i jačanje mog ugleda i reputacije nešto što je *dobro za mene* i kada ne znam da se događa. Dakle, i stvari koje *ne osjećamo* i kojih *nismo svjesni* mogu biti dobre ili loše za nas, a ne, kao što je to mislio Epikur, samo one koje u nama izazivaju ugodne ili neugodne osjete. Možda bi se moglo reći da stvari koje ne utječu na naše osjete mogu biti za nas dobre ili loše *samo u smislu da bi u nama izazvale ugodne ili neugodne osjete kada bismo ih doznali*. Dakle, da nije potrebno da u nama *de facto* izazivaju ugodne ili neugodne osjete, već da je dovoljno da imaju *dispoziciju* da ih izazovu kada bismo mi za njih znali.

Ovaj stav zapravo izražavamo kad se pitamo »Što bi rekao kad bi doznao?«, ili kad kažemo »Bilo bi mu drago kad bi znao!« Izrekom »Prevrće se u grobu!«, koja je po svojoj formulaciji kategorička, a ne dispozicijska, uglavnom želimo reći da bi pokojnik reagirao s negodovanjem kada bi bio živ i znao što radimo. Ovakvom dispozicijskom interpretacijom Epikurov kriterij dobrog i lošeg mogao bi se dovoljno protegnuti da zahvati i navedene protuprimjere, u tom slučaju oni ga više ne bi obarali. Međutim, izgleda da navedeni primjeri pokazuju *više*; izgleda da pokazuju da se radi o stvarima koje su dobre ili loše za nas *i kada nikada ne bismo doznali za njih*. One su za nas dobre ili loše *objektivno*, nezavisno od osjeta koje u nama izazivaju. Na koncu, problem možemo formulirati u terminima Eutifrove dileme i pitati se da li *stvari u nama izazivaju osjete ugone ili neugode zato što su dobre ili loše za nas, ili su dobre ili loše za nas zato što u nama izazivaju ugodne ili neugodne osjete?* Dakle, pitanje je *što određuje što*: vrijednost stvari naše osjete ili naši osjeti vrijednost stvari? Izgleda da u velikom broju slučajeva vrijednost stvari prethodi našim osjetima i određuje ih, a to znači da ono što ih čini lošima nisu neugodni osjeti što ih one izazivaju u nama, već nešto što je u njima prethodno i nezavisno od činjenice da one u nama izazivaju te osjete. U velikom broju slučajeva naši ugodni ili neugodni osjeti jesu *indikator* koji ukazuju na pozitivnu ili negativnu vrijednost stvari, a ne ono što stvarima *daje* pozitivnu ili negativnu vrijednost. Na primjer, siromaštvo dovodi do frustracije. Pitanje je da li je siromaštvo loše za nas zato što dovodi do frustracije, ili dovodi do frustracije zato što je loše za nas? Izgleda da je frustracija do koje dovodi siromaštvo samo indikator lošeg stanja u kojem se nalazimo, a ne ono što stanje u kojem se na-

lazimo čini lošim. Siromaštvo je nešto što bi za nas bilo loše i kada njime ne bismo bili frustrirani.¹³ Pored toga, količina ugodnih osjeta ne mora biti, i često nije, mjerilo vrijednosti života. Za ekscentrika koji svo vrijeme i sav svoj novac ulaže da bi konstruirao *perpetuum mobile* s pravom bismo mogli reći da trati život i da bi za njega bilo bolje da čini nešto drugo, čak i kada ga ništa drugo ne bi činilo tako sretnim kao pokušaji da konstruira svoj omiljeni stroj. Ovi primjeri i ova razmatranja pokazuju da je Epikurova teorija vrijednosti pogrešna i da treba odbaciti P1 u izloženom argumentu. Budući da neugodni osjeti *nisu* jedino što može biti za nas loše, i smrt može biti nešto loše za nas, iako je to stanje u kojem nema nikakvih osjeta. Iz činjenice da je smrt stanje u kojem ne možemo imati nikakvih osjeta, pa ni neugodnih, naprosto *ne slijedi* da smrt zbog toga ne može biti nešto loše za nas. Stoga treba odbaciti Epikurov argument protiv straha od smrti zato što je zasnovan na pogrešnoj teoriji vrijednosti.

Deprivacijsko objašnjenje

Najveći problem za Epikurov argument da smrt za nas nije ništa, jest slijedeći: čak i kada bismo prihvatili osnovne postavke njegove teorije vrijednosti, senzualizam i subjektivizam, iz njih još uvijek ne bi slijedilo da su ugodni osjeti *jedino* što može biti loše za nas. *Za nas može biti loše i ono što nas lišava ugodnih osjeta*; propuštena uгода može biti za nas veća šteta od pretrpljene neugode. Dakle, dva su načina na koje neko stanje stvari može biti loše za nas, ono može:

- 1) Dovedi do neugodnih osjeta.
- 2) Lišiti nas ugodnih osjeta.

Činjenica da je Epikur zanemario mogućnost da stvari i događaji mogu biti za nas loši i zato što nas lišavaju ugodnih osjeta koje bismo inače imali od presudne je važnosti u raspravi o smrti. Naime, uvjereni smo da je *smrt nešto loše za nas upravo zato što nas zauvijek lišava mogućnosti ugodnih osjeta i iskustava*, a ne zato što sobom donosi nekakva neugodna iskustva.¹⁴ Epikur je bio u pravu kada je tvrdio da nakon što umremo više ne možemo imati nikakvih neugodnih osjeta; međutim, pogriješio je kada je iz toga izveo zaključak da zbog toga smrt ne može biti nešto što je za nas loše. Taj zaključak naprosto *ne slijedi*, jer za nas je loše i ono što nas spriječava imati ugodne osjete i iskustva, pogotovo ono što nas *zauvijek* spriječava da ikada više imamo *ikakva* iskustva i osjete. Smrt je za nas loša jer nam *oduzima* nešto što bismo imali kada ne bismo umrli.¹⁵ Stoga se ovakvo objašnjenje

12

Na ovu je poantu ukazao Nagel u članku »Death«, a prihvatilo ju je niz autora.

13

Jasno, može se tvrditi da je siromaštvo za nas loše i zbog frustracije do koje dovodi, ali ne, kao što je to mislio Epikur, primarno zbog frustracije do koje dovodi.

14

Deprivacijsko objašnjenje jako lijepo zahvaća naše intuicije o tome što smrt čini lošom za nas, bilo da smatramo da je samo *preura-*

njena smrt loša, bilo da smatramo da je smrt *uvijek* loša.

15

Možemo reći da je smrt *negativno zlo*, u smislu da predstavlja lišavanje, deprivaciju od nečeg dobrog. Inače, pozitivno dobro jest prisustvo nečeg dobrog; negativno dobro jest odsustvo nečeg lošeg; pozitivno zlo jest prisustvo nekog zla; konačno, negativno zlo jest odsustvo nečeg dobrog.

činjenice da je smrt nešto što je za nas loše naziva *deprivacijsko objašnjenje*.¹⁶ Možemo ga formulirati ovako:

DO: Smrt je nešto loše za osobu koja je umrla zato što ju je lišila svih ugodnih osjeta koje bi imala da nije umrla.

Dakle, kada se bojimo smrti, ne bojimo se da će nam se, kada nas više ne bude, dogoditi nešto loše u smislu da ćemo imati nekakva neugodna iskustva ili osjete. Ono čega se bojimo kada se bojimo smrti upravo je to *da nam se više ništa neće dogoditi*, ni ugodno niti neugodno. Istina je da se trebamo bojati onoga što nam se može dogoditi, nama ili bilo kome do koga nam je stalo, ali to nije sve. Sasvim je razumljiv i strah od stanja u kojem nam se više ništa neće moći dogoditi. Želimo da nam se događaju dobre stvari, te da ih činimo, a ne da nam se ne može ništa dogoditi i da ne možemo ništa učiniti. Dakle, ako prihvatimo izuzetno plauzibilno deprivacijsko opravdanje vjerovanja da je smrt nešto za nas loše, treba odbaciti Epikurov argument, i to zato što mu je prva premisa naprosto neistinita; *neugodni osjeti nisu jedino što je loše, isto je tako loša i lišenost ugodnih osjeta*.

Doduše, u okviru Epikurove etike odsustvo ugodnih osjeta ima manju težinu nego što možda inače smatramo da je ima. Naime, Epikur razlikuje *kinetičke* i *katastemičke*¹⁷ užitke.¹⁸ Na primjer, kad jedemo, užitak u dobrom okusu hrane jest kinetički užitak, dok je *stanje* sitosti u kojem nismo uznemireni glađu katastemički užitak. Prema Epikuru, *katastemički užici vrijedniji su i bolji od kinetičkih*; odsustvo gladi vrijedi više od užitka u dobrom okusu hrane, odsustvo boli vrijedi više od užitka masaže ili orgazma, itd. Tu Epikur dijeli osnovnu intuiciju s takozvanim *negativnim utilitarizmom* – stavom da je odsustvo patnje daleko važnije od prisustva sreće. Na koncu, stanje duševne i tjelesne neuznemirenosti (*ataraxia*), koje je u svom antičkom svijetu predstavljalo najviše dobro, jest katastemički, a ne kinetički užitak. Stoga za Epikura, lišenost ugodnih osjeta, na koju se oslanja deprivacijsko opravdanje, ne predstavlja nešto što bi bilo posebno loše. Međutim, deprivacijsko opravdanje obuhvaća sve ugodne osjete, kako one što ih je Epikur nazivao kinetičkim tako i one koje je nazivao katastemičkim. Ako i prihvatimo stav da odsustvo kinetičkih užitaka i nije nešto stvarno loše, što je s katastemičkim užicima? Budući da su oni vrijedniji i da predstavljaju najviše dobro, nije li smrt onda loša zato što nas lišava i njih? Nakon što umremo, više sigurno nećemo moći biti u stanju nepomućenog duhovnog zadovoljstva, niti u bilo kojem drugom stanju kojemu bismo trebali za života težiti. Epikurov je odgovor vrlo zanimljiv, ali nije baš sasvim uvjerljiv; on je smatrao *da je za katastemičke užitke svejedno koliko dugo traju!* Kinematički užici podliježu principu *što više to bolje*, katastemički ne! Na njih se *ne može* primijeniti Benthamov *utilitaristički račun sreće*. Par minuta duševnog spokoja jednako je dobro kao i par sati ili par godina. Stanje nepomućenog duševnog mira jednako je dobro ma koliko trajalo, bitno je biti u njemu, ne i koliko dugo. Stoga konačno dug život lišen neugodnih osjeta ne može biti ništa lošiji od beskonačno dugog života lišenog neugodnih osjeta.¹⁹ Ako je tomu doista tako, onda je Epikurov stav da smrt za nas nije ništa, imun na deprivacijsko opravdanje. Ako je svejedno koliko dugo traje spokojan život, onda smrt, pa čak niti preuranjena smrt, ne može biti nešto loše za onoga tko umre. Ipak, iako je katastemičke užitke teže kvantitativno zahvatiti nego kinetičke, izgleda da i za njih vrijedi princip – što više to bolje. Naime, nije li bolje ne biti gladan 5 sati nego 1 sat? Nije li bolje ne

imati nikakvih bolova cijeli život nego samo u ranoj mladosti? Nije li bolje umrijeti nakon 80 godina spokojnog života nego nakon 20? Izgleda da je ovdje Epikur naprosto bio u krivu i da je pretpostavio ono što je trebao dokazati, a to je da smrt za nas nije ništa. Deprivacijsko opravdanje vjerovanja da je smrt nešto loše izgleda uvjerljivije i jače od Epikurova stava da je svejedno koliko dugo traje spokojan život.

Pored toga, Epikurov argument da smrt za nas nije ništa počiva na pretpostavci da su *neugodni osjeti jedino što je loše za nas*. Stoga smrt ne može biti nešto loše za nas zato što je to stanje u kojem nema nikakvih pa ni neugodnih osjeta; smrt bi mogla biti nešto loše samo kada bi bila stanje u kojem bismo imali nekakve neugodne osjete. Međutim, prilično je proširen *upravo suprotan* stav prema kojemu je smrt nešto bitno gore i od najbolnijeg i najneugodnijeg života, to jest, prema kojemu je bolje živjeti ma kako teškim i bolnim životom nego uopće ne živjeti. Prema tom stavu, *neuporedivo je bolje imati bilo kakve osjete, ma kako bolne i loše, nego ne imati nikakve osjete*. Ovaj stav sigurno ima priličnu težinu i treba ga uzeti ozbiljno, međutim, on možda i nije sasvim istinit. Naime, zagovornici eutanazije oslanjaju se na intuiciju da su moguće i da stvarno postoje ekstremne situacije u kojima je bolje umrijeti i ne imati više nikakvih osjeta nego nastaviti živjeti u nepodnošljivoj boli bez ikakve nade u izlječenje, te da stoga svakome tko se nađe u takvoj situaciji treba omogućiti izbor između tih dviju opcija. Ipak, ne vjerujem da zagovornici eutanazije smatraju da je život u nepodnošljivoj boli bez ikakve nade u ozdravljenje nešto *vrijednosno negativno* dok je smrt nešto *vrijednosno neutralno*, te da stoga eutanazija zapravo predstavlja prijelaz iz stanja koje je za tu osobu *loše* u stanje koje za tu osobu nije *ni dobro ni loše*. Prije će biti da zagovornici eutanazije smatraju da je u takvim okolnostima smrt naprosto *manje zlo* od nastavka života u nepodnošljivoj boli. A to znači da je smrt ipak nešto loše za osobu koja umire i da treba objasniti zašto je nešto loše. U svakom slučaju, intuicija da je bolje imati bilo kakve osjete nego nikakve pokazuje da deprivacijsko objašnjenje najvjerojatnije *ne zahvaća sve* ono zbog čega smatramo da je smrt za nas loša. Smrt je sigurno loša zato što nas lišava *svih ugodnih* osjeta koje bismo imali kada ne bismo umrli, ali izgleda da nije loša *samo zato*, izgleda da je loša *i zato* što nas lišava *svih* osjeta, ma kakvi oni bili: ugodni, neugodni ili neutralni. Izgleda da je bilo kakvo iskustvo, ma kako loše, vrijednije od nikakvog iskustva. Stoga bi deprivacijsko opravdanje vjerovanja da je smrt nešto loše za nas *trebalo proširiti tako da obuhvati sve osjete, a ne samo one ugodne*. Epikur je svoj argument formulirao u terminima prisustva i odsustva ugodnih i neugodnih osjeta, pa se stoga rasprava uglavnom i dalje odvija u tim terminima. Međutim, jasno je da smrt nije loša samo zato što nas lišava osjeta, loša je *i zato* što nas *lišava mogućnosti djelovanja*; spriječava nas da ostvarimo svoje planove i da učinimo ono što smo htjeli učiniti. Nakon što umremo *nikada više ništa nećemo moći učiniti*. A biti u mogućnosti učiniti

16

Stav se u anglosaksonskoj literaturi naziva »The Deprivation Account of the Badness of Death« i zastupa ga većina autora koja se bavi problemom smrti: Thomas Nagel, John Martin Fisher, Fred Feldman i mnogi drugi.

17

Može se reći i *katastematičke*; često se koristi i izraz *statičke*.

18

Lijep prikaz Epikurovih stavova o užicima može se naći u knjizi J. M. Rista, *Epicurus. An Introduction* (1972.), poglavlje VI: »Pleasure«.

19

Diogen Laertije, *Život i mišljenje istaknutih filozofa*, točka XIX Epikurovih učenja. Ulo-mak prenosi i Bošnjak u *Filozofskoj hrestomatiji II – Od Aristotela do renesanse*.

ono što hoćemo učiniti sigurno je nešto dobro za nas. Tako možemo izložiti potpuniju formulaciju deprivacijskog objašnjenja:

DO³: Smrt je nešto loše za osobu koja je umrla zato što ju je lišila svih osjeta koje bi imala da nije umrla i onemogućila ju da učini išta od onoga što je htjela učiniti.

Jasno, deprivacijsko objašnjenje može se dalje nadopunjavati svime onime što život čini vrijednim življenja, ali je osnovna ideja jasna: *smrt je za nas loša jer nas lišava svega dobrog što nam život omogućuje*. Stoga bi potpuno objašnjenje činjenice da je smrt nešto loše za onoga tko je umro ujedno moralo biti i potpuno objašnjenje činjenice da je život nešto dobro za onoga tko živi.

Loše za koga, i kada?

Druga verzija Epikurova argumenta, koja zapravo predstavlja dodatno ojačanje prve, zasniva se na jednostavnom uvidu *da nam se, sve što nam se događa, može dogoditi samo dok smo živi*. Da bi nam se bilo što moglo dogoditi, dobro ili loše, moramo biti živi. *Kad više ne budemo živi, ništa nam se više neće moći dogoditi, ni dobro ni loše*. Stoga naša vlastita smrt ne može biti nešto što bi moglo biti *za nas* loše. Naš odlazak može biti nešto loše samo za one koji ostanu nakon nas, naše bližnje ili naše prijatelje, ali ne i za nas same. Smrt bi mogla biti nešto loše *samo kad bi imala kome* biti nešto loše, a budući da nas nakon što umremo naprosto više neće biti, apsurdno je smatrati da bi naša vlastita smrt mogla biti nešto loše za nas same. Smrti bismo se zapravo trebali bojati *samo ako bi nam se mogla dogoditi dok smo još živi*, a budući da naša vlastita smrt nije nešto što nam se može dogoditi dok smo još živi, *ne trebamo je se bojati*, jer ona naprosto nije nešto što se može dogoditi *nama*.²⁰ Treba se bojati samo onoga što nam se može dogoditi dok smo živi, a ne i onoga što će se eventualno dogodati nakon što umremo, jer su to sve stvari koje se više neće moći dogoditi nama, budući nas više naprosto neće biti. *Smrti bismo se zapravo trebali bojati samo kada bi smrt bila nešto što možemo preživjeti*,²¹ a budući da po pretpostavci ne možemo preživjeti vlastitu smrt, nemamo se čega ni bojati. Stoga naša vlastita smrt za nas ne može biti nešto loše jer nam se *ne može dogoditi ni dok smo živi, niti nakon što umremo*; dok smo živi, živi smo i smrt u tom razdoblju ne može biti nešto loše za nas; nakon što umremo, više nas nema pa smrt ni u tom razdoblju ne može biti nešto loše za nas. Upravo je u tome poanta poznate Epikurove izreke »dok postojimo mi, nema smrti, a kad dođe smrt, tada više nema nas«. ²² Budući da nam se smrt *nema kada* dogoditi, ona naprosto ne može biti nešto loše za nas i uopće je se ne trebamo bojati. Dakle, budući da smrt za nas nije ništa, ni dok smo živi ni nakon što umremo, *smrt za nas nikada nije ništa i nikada nas se ne tiče*. Isto tako, ne bi imalo smisla ni dok smo živi smrt smatrati nekim budućim zlom koje će nas zadesiti, budući da smrt, kao što smo vidjeli, naprosto nije neko zlo koje nas ikada može zadesiti.²³ Ako nije zlo nakon što umremo, kako onda može biti zlo prije nego što umremo? Stoga, budući da je iracionalno bojati se nečega što nam se nikada ne može dogoditi, svaki je strah od smrti naprosto iracionalan. Epikurov se argument oslanja na pretpostavku da smrt ne može biti nešto loše za nas zato što *nema za koga* biti nešto loše i *nema kada* za nas biti nešto loše. Njegovo rezoniranje ide slijedećim tijekom:

- 1: Nešto može biti za nas loše samo ako nam se može dogoditi; ono što nam se ne može dogoditi ne može biti ni loše za nas.
- 2: Dok ima nas, nema smrti; kad nastupi smrt, više nema nas.
- 3: Prema tome, smrt nije nešto što nam se može dogoditi.
- 4: Prema tome, smrt ne može biti nešto što je loše za nas.

Dakle, ideja jest da dok smo živi smrt ne može biti nešto loše za nas naprosto zato što još nismo umrli. S druge strane, nakon što umremo smrt više ne može biti nešto loše za nas zato što više nema za koga biti nešto loše, budući da više ne postojimo. Stoga smrt *nema kada* za nas biti nešto loše i naprosto *nema za koga* biti nešto loše.²⁴ Na taj način poznata Epikurova tvrdnja »dok ima nas nema smrti, a kad nastupi smrt više nema nas« barem *prima facie* stavlja u nezavidan položaj bilo koga tko želi tvrditi da je smrt nešto za nas loše. On mora odgovoriti na pitanje: *Kako smrt može biti nešto loše za nekoga koga više nema, i ako može, kada?* Jasno, ovo je problem i za deprivacijsko opravdanje, naime, nije jasno *tko je to lišen osjeta*, budući da osoba koja je lišena osjeta naprosto više ne postoji? Jasno je kada je bol loša za osobu koju boli – *onda kada ju boli*. Dakako, bol može imati štetne posljedice i nakon što prođe, može dovesti do straha, frustracije i neugodnih sjećanja. Međutim, bol je primarno *loša dok traje*. Jasno je i za koga je bol loša – za osobu koju boli. Ali što reći za smrt? *Kada je smrt loša, i za koga?* Za osobu koja je umrla u t_n činjenica da nakon t_n nje više nema ne može biti nešto loše za nju u vremenu prije t_n . Ta bi činjenica mogla biti nešto loše za tu osobu samo ako bi mogla iz vremena nakon t_n uzročno djelovati na osobu koja je postojala do t_n . To jest, samo ako bi mogla iz kasnijeg vremena uzročno djelovati na ranije vrijeme, dakle, samo ako bi mogla *uzrokovati unatrag u vremenu*. Budući da je ideja uzrokovanja unatrag apsurdna, činjenica da nekoga nema nakon t_n ne može biti loša za njega do t_n . Isto tako, ne može za njega biti loša niti nakon t_n , budući da nakon t_n on više naprosto ne postoji. Dakle, izgleda da smo suočeni s paradoksalnom situacijom; *smrt bi mogla biti nešto loše za osobu koja je umrla samo ako bi ta osoba nastavila postojati i nakon što je umrla*. Ako ne riješimo ovaj paradoks, moramo prihvatiti Epikurov argument i stav da smrt ne može biti nešto loše za nas naprosto zato što za osobu koja umre više ništa ne može biti dobro ni loše.²⁵

Jasno je da, nakon što umremo, više nećemo ništa osjećati ni znati. Međutim, izgleda da nam se u nekom smislu i nakon što umremo mogu događati stvari koje su za nas dobre ili loše. Iako osoba koja je umrla više ništa ne

20

Stoga je Aristotelova tvrdnja da je smrt nešto najstrašnije što nam se može dogoditi zapravo vrlo zbunjujuća, možda čak paradoksalna. Naime, u nastavku iste rečenice on tvrdi da se mrtvome čovjeku više ne može dogoditi ništa dobro niti ništa loše – Aristotel, *Nikomahova etika*, III, 6. Tu je direktno pod udarom Epikurova argumenta.

21

Lukrecije se ruga onima koji se boje da će ih, nakon što umru, razdirati divlje životinje, pritisnuti zemlja, pržiti vatra, itd., isto kao i onima koji žale što, nakon što umru, nikada više neće vidjeti svoje bližnje, jer, kad umru neće više imati nikakvih želja – Lukrecije, *O prirodi*, III, 870–910.

22

Na istom mjestu koje je već navedeno.

23

Epikur, *Pismo Menoikeju*.

24

Ovaj argument zapravo pokazuje da ni preuranjena smrt ne može biti nešto loše za osobu koja ja umrla.

25

Palle Yourgrau, »Can the Dead Really Be Buried?« vrlo je zanimljiv članak o ovom problemu, pogotovo Appendix I i II.

osjeća, *za nju je loše* ako se ne poštuje njezina oporuka ili ako se oskrnavi njezin grob.²⁶ *Za nju je dobro* ako se po njoj nazove sportska dvorana ili ako knjige koje je napisala postanu hit. I nakon što umremo, *za nas će biti loše* ako se naša djeca budu ponašala loše i sramotno, isto kao što će *za nas biti dobro* ako se budu ponašala dobro i časno, jer će to pokazati da smo bili dobri roditelji i da smo ih dobro odgojili. Ovi primjeri pokazuju da nam se u nekom smislu *dobre i loše stvari mogu događati i nakon što umremo*, kada ti događaji u nama više sigurno neće moći izazvati nikakve osjete. Mogli bismo reći da je u istom smislu i smrt nešto što je za nas loše; stanje budućeg nepostojanja bit će za nas loše iako nakon što umremo više nećemo ništa osjećati ni znati. Ovo su samo analogije koja nam pokazuju da je smisleno govoriti o stvarima koje će u nekom smislu biti za nas dobre ili loše i nakon što umremo. Međutim, da bismo odgovorili na Epikurov izazov potrebno je točnije objasniti u kojem to smislu stvari mogu za nas dobre ili loše i nakon što nas više ne bude.

Dva su načina na koja možemo pokušati riješiti ovaj problem. Prvi način jest pokušati pokazati da je *pojam osobe širi od i da zahvaća više od čisto biološkog organizma* čije je postojanje ograničeno u prostoru i vremenu, tako da ima smisla govoriti o tome što je dobro ili loše za danu osobu i nakon što njezin biološki organizam nestane.²⁷ Doista, pojam je osobe slojevit i kompleksan i nije sasvim jasno što sve točno zahvaća, zato je ovo pitanje vrlo zanimljivo. Izgleda da taj pojam, između ostaloga, ne zahvaća samo sve ono što ta osoba *jest* već i sve ono što je *mogla biti*. Vjerojatno i sve ono što je učinila, pa čak i sve ono što je htjela učiniti a nije uspjela. Zamislimo da se vrhunski stručnjak u svom poslu propije i postane skitnica. Kada bismo za takvog čovjeka tvrdili da je strahovita šteta što je tako završio, pijanca i skitnicu vrednovali bismo iz perspektive onoga što bi bio da se nije propio, to jest iz perspektive onoga što je mogao biti, a ne iz perspektive onoga što *de facto* jest. Izgleda da isto vrijedi i za situacije u kojima žalimo osobu koja je umrla. Žaljenje nije usmjereno na ono što ta osoba *de facto* jest, to jest na ništa, budući da je više nema, već na ono što bi ta osoba bila da nije umrla, to jest na ono što je mogla biti. Budući da naš pojam osobe obuhvaća i sve ono što bi osoba mogla biti, smisleno je tvrditi da je smrt nešto loše za osobu koja je umrla. Prema ovom odgovoru, osoba u nekom smislu nastavlja postojati i nakon što biološki organizam umre. Jasno, pitanje je da li je ovaj odgovor dobar, te da li osoba i nakon što umre u nekom smislu i dalje postoji zato što postoje moguće okolnosti u kojima bi ona i dalje bila živa.

Drugi način na koji možemo pokušati izaći na kraj s Epikurovim izazovom jest pokazati da su neke stvari za nas dobre ili loše *bezvremenski, atemporalno*, to jest, da istinitost tih sudova ne ovisi o vremenu u kojem su dane osobe postojale, i o vremenu u kojem su im se dane stvari događale. U tom slučaju ne bi bilo primjereno pitati *kada* je za neku osobu loše što je umrla, već bi njezina smrt za nju *uvijek* bila nešto loše, ma kada se dogodila i ma kada mi o tome govorili. Uostalom, kakvo je to pitanje kada je za nekoga loše što je umro, prije nego što je umro ili nakon što je umro? *Ako je njegova smrt ikada bila za njega nešto loše, onda je uvijek bila nešto loše!* Za bol je jasno kada se događa i kome. Međutim, je li doista jasno kada je bol loša i za koga? Vidjeli smo, odgovor je bio za onoga koga boli onoliko dugo dok boli. Međutim, je li to doista dobar odgovor? Ne vrijedi li za bol isto što i za smrt? *Ako je ikada loša, onda je uvijek loša!* Bolio me je zub 13. 8. 2003. Ne bi li bilo bolje da me nije bolio? Bilo bi! Ima li smisla pitati *Kada? Kada*

bi bilo bolje da me 13. 8. 2003. nije bolio zub? Izgleda da *nema!* Ako bi bilo bolje da me 13. 8. 2003. nije bolio zub, onda bi *uvijek* bilo bolje da me 13. 8. 2003. nije bolio zub. Ako je netko nesretno poginuo u dobi od 20, to je sigurno nešto loše. Ima li smisla pitati Kada? Nema! Jedini odgovor može biti *Uvijek!*²⁸ Zauvijek je loše što je poginuo u dobi od 20, a mogao je živjeti 80. Nesretna pogibija uskratila mu je 60 godina života, i to je nešto što je zauvijek loše.²⁹ U Italiji je 13. 8. 2003. čovjek dobio 60 milijuna € na Lotu. On je taj iznos dobio 13. 8. 2003, ali kada je za njega bilo dobro što je 13. 8. 2003. dobio taj iznos? Uvijek! Jer uvijek je bolje dobiti 60 milijuna € nego ih ne dobiti. Izgleda da je zapravo neprimjereno i nemoguće odrediti *kada* je nešto za nekoga dobro ili loše. Epikur je iz te činjenice izveo zaključak da smrt *nikada* nije loša za čovjeka koji umre, međutim, izgleda da je bio u krivu: smrt je *uvijek* loša za čovjeka koji umre.³⁰

Ova su dva odgovora vrlo zanimljiva i imaju priličnu intuitivnu snagu, međutim, pitanje je jesu li prihvatljivi i uspijevaju li doista pokazati da je smrt nešto loše za osobu koja je umrla. Epikur bi odgovorio da – u navedenom primjeru preuranjene smrti dvadesetogodišnjaka – do njegove dvadesete godine njegova preuranjena smrt nije mogla biti nešto za njega loše jer je bio živ, a nakon dvadesete nije mogla biti nešto za njega loše jer više naprosto nije imala za koga biti nešto loše, budući da je on prestao postojati. Ako su izloženi dogovori točni, onda druga verzija Epikurova argumenta otpada; ako nisu, argument ostaje nepobijen.

Simetrija prošlog i budućeg nepostojanja

Drugi poznati argument koji bi trebao pokazati da smrt zapravo nije nešto loše i da je se uopće ne trebamo bojati, izložio je Lukrecije, najpoznatiji Epikurov sljedbenik, u *De rerum natura*.³¹ Argument je vrlo lijep i zanimljiv, a oslanja se na *simetriju između prošlog i budućeg nepostojanja*. Simetrija, ili navodna »simetrija«, sastoji se u slijedećem: *prije nego što smo se rodili nismo postojali isto kao što nećemo postojati niti nakon što umremo*. Jedina razlika između ta dva nepostojanja jest u tome što je jedno bilo u prošlosti, a drugo će biti u budućnosti; jedno je već završilo, a drugo još nije započelo. Neka je točka R na vremenskom pravcu trenutak rođenja, a točka S trenutak smrti:

26

Bogovi navodno nisu dozvolili Ahilu da mrtvo Hektorovo tijelo ostavi neukopano i baci ga psima i lešinarima. Antički bogovi nisu smatrali da se čovjeku koji više ne postoji ne može učiniti ništa loše, oni nisu bili epikurejci.

27

Ovu je opciju izložio Thomas Nagel u članku »Death«. Zanimljivo je da se sličan stav može naći i kod Heideggera, *Bitak i vrijeme*, § 46–53; i on je smatrao da je ljudsko postojanje nešto više od postojanja biološkog organizma. Govoreći o smrti, poznat je i Heideggerov stav da je svijest o vlastitoj konačnosti konstitutivna za naše postojanje. Iako je ovaj egzistencijalistički stav vrlo zanimljiv, ali i upitan, ne bih ovdje detaljnije ulazio u njega.

28

Nagel ovu intuiciju potkrjepljuje analogijom s visinom: Abraham Lincoln je bio viši od Luja XIV, pitanje je Kada?

29

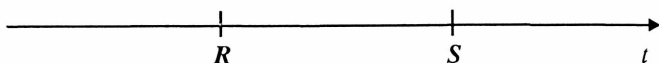
Ovu opciju zastupa Fred Feldman u knjizi *Confrontations with the Reaper*, dio II; prisutna je i kod Nagela u navedenom članku; zastupa ju i Harry Silverstein u člancima »The Evil of Death« i »The Evil of Death Revisited«.

30

Zanimljivo je da se obje opcije zapravo oslanjaju na usporedbu stvarnog stanja stvari s mogućim stanjem stvari, ili, tehnički rečeno, na usporedbu dvaju mogućih svjetova.

31

Tit Lukrecije Kar, *O prirodi*, III, 830–870.



Dakle, nismo postojali prije R isto kao što nećemo postojati niti nakon S; nije nas bilo prije rođenja isto kao što nas neće biti nakon smrti. Pitanje je ima li ikakve razlike između ta dva nepostojanja, osim što je jedno bilo u prošlosti a drugo će biti u budućnosti? Izgleda da, osim razlike u vremenu, nikakve druge razlike *nema*. Smatramo li činjenicu da nismo postojali prije nego što smo se rodili nečim što je za nas loše? Bojimo li se toga što nas nije bilo prije nego što smo se rodili? Da li se bojimo toga što je prije našeg rođenja, za nas, vladalo isto takvo ništavilo kao što će vladati nakon što umremo? Ne! Nitko ne smatra da je to što nije postojao prije nego što se rodio nešto loše za njega i nitko se ne boji ništavila koje je prethodilo njegovu postojanju.³² Bilo bi naprosto smiješno i apsurdno smatrati da smo bili zakinuti time što nismo postojali prije nego što smo se rodili. Srž je argumenta u slijedećem: *ako smatramo da prošlo nepostojanje nije nešto loše za nas, zašto onda smatramo da buduće nepostojanje jest?* Ako je strah od prošlog nepostojanja smiješan, zašto onda nije smiješan i strah od budućeg nepostojanja? *Budući da nema nikakve razlike između prošlog i budućeg nepostojanja, te budući da se uopće ne bojimo prošlog nepostojanja, jednako se tako ne trebamo bojati ni budućeg nepostojanja.* Ako naše prošlo nepostojanje ne može biti nešto loše za nas, onda isto tako ni naše buduće nepostojanje ne može biti nešto loše za nas. Ako nemamo razloga bojati se prošlog nepostojanja, onda se nemamo razloga bojati niti budućeg. Prema tome, smrt ne može biti nešto loše za nas, a strah od smrti u potpunosti je neutemeljen i zapravo je jednako smiješan kao što bi bio strah od činjenice da nismo postojali prije nego što smo se rodili. Dakle, ne treba se bojati smrti! Argument izgleda ovako:

- P1: Nema ničeg lošeg u činjenici da nismo postojali prije nego što smo se rodili.
P2: Nema nikakve relevantne razlike između prošlog i budućeg nepostojanja.
-
- K: Prema tome, nema ničeg lošeg ni u činjenici da nećemo postojati nakon što umremo.

Lukrecijev argument dovodi nas u situaciju da *ili* (1) prihvatimo stav da smrt nije nešto loše, *ili* (2) da promijenimo stav prema nepostojanju prije rođenja i počnemo smatrati da je i ono jednako loše kao i buduće nepostojanje, *ili* (3) da pokušamo ukazati na relevantnu razliku između prošlog i budućeg nepostojanja, te time opravdamo asimetričan stav kojeg imamo. Iako je argument lijep i zanimljiv, ne izgleda baš da »radi«. I nakon što ga pročitamo i razumijemo, i dalje imamo asimetričan stav prema svom prošlom i budućem nepostojanju. Možda nam argument omogućuje da svoje postojanje sagledamo iz nešto drukčije perspektive, ali nam ne pomaže da se prestanemo bojati smrti; i dalje smatramo da nema ničeg lošeg u činjenici da nismo postojali prije nego što smo se rodili, a da je itekako loše što nećemo postojati nakon što umremo. Stoga je osnovno pitanje u raspravi oko ovog argumenta *kako opravdati asimetričan stav prema prošlom i budućem nepostojanju*.³³

Ranije rođenje i kasnija smrt

Raspravljajući o Epikurovu argumentu da smrt za nas nije ništa, vidjeli smo da *deprivacijsko objašnjenje* najbolje zahvaća intuicije o tome zašto je smrt nešto loše – zato što nas lišava iskustava koje bismo imali kada ne bismo umrli. Međutim, Lukrecijev argument iz simetrije na vrlo ga zanimljiv način dovodi u pitanje. Naime, *ako je ranija smrt loša za nas zato što nas lišava iskustava koja bismo imali kada ne bismo umrli, onda bi i kasnije rođenje jednako jako trebalo biti loše za nas zato što nas lišava iskustava koja bismo imali da smo se rodili ranije*. Dakle, ako bi sama dužina života bila jedino do čega nam je stalo, onda bi ranija smrt trebala biti jednako loša kao i kasnije rođenje. Međutim, svi raniju smrt smatraju nečim lošim, a kasnije rođenje nitko ne smatra nečim lošim. Nitko ne smatra da je oštećen time što se rodio tada kada se rodio a ne 10 godina ranije, s druge strane, svi bi se smatrali oštećenima kada bi znali da će umrijeti 10 godina ranije nego što bi inače umrli. Prema tome, kada uzmemo u obzir asimetričan stav prema prošlosti i budućnosti, vidimo da smrt nije nešto loše za nas samo zato što nam umanjuje *ukupnu količinu* osjeta i iskustava već prije svega zato što nam umanjuje *buduću količinu* osjeta i iskustava. Loša je zato što nas lišava nečega što je *tek pred nama*, a ne *nečega što je već iza nas*. Stoga zadovoljavajuće opravdanje vjerovanja da je smrt nešto loše za nas mora zahvatiti i tu asimetriju, ili pak pokazati da je ona zapravo iracionalna. Dakle, mora pokazati zašto nije važno samo *Koliko? već Koliko još? Deprivacijsko opravdanje, samo po sebi, ne može objasniti zašto je bolje imati 20 godina u životu koji traje 60, nego imati 79 godina u životu koji traje 80*. Jasno, *ako je* to uopće bolje. Možda je ovakav stav samo stvar temperamenta i možda se ne bi svi složili. Možda bi neki smatrali da je 80 bolje od 60 i točka, ma koliko trenutno imali, 20 ili 79. U svakom slučaju, barem većina ljudi preferira budući život pred prošlim životom. Princip što više to bolje imun je na razliku prošlosti i budućnosti, naši stavovi nisu. Istina, stalo nam je i do proteklog života, ali ipak daleko manje nego do budućeg. Na primjer, ako bismo bili sigurni da ćemo sutra umrijeti, da li bismo više voljeli imati 20 godina ili 80? U takvim bismo okolnostima više voljeli imati 80. Bolje je imati 80 godina u prošlosti i jedan dan u budućnosti nego 20 godina u prošlosti i jedan dan u budućnosti. I protekli život vrijedi, ali ne jednako kao i budući. *Ako bi dužina života bila jedino do čega nam je stalo, onda bi nam trebalo biti svejedno da li ćemo živjeti duže u budućnosti ili duže u prošlosti; trebalo bi nam biti svejedno da li ćemo kasnije umrijeti ili se roditi ranije*. Jasno, to nam nije svejedno! Htjeli bismo živjeti duže u budućnosti, a ne duže u prošlosti. Htjeli bismo imati još *pred sobom*, a ne *za sobom*!

Zamislimo da smo učinili neko dobro djelo i da nas za nagradu Bog pita hoćemo li da nam pokloni još jednu godinu života, da živimo godinu dana duže nego što bismo inače živjeli. Kažemo da hoćemo, a On nas učini godi-

32

Doduše, izgleda da djeca u dobi oko otprilike 3–5 godina s nekakvom bojazni razmišljanju o godinama koje su neposredno prethodile njihovom rođenju i u kojima nisu postojala. Pokušajte se sjetiti kako je vama bilo u toj dobi kada su odrasli razgovarali o vremenu u kojem još niste postojali i kada ste razmišljali o tome da vas nije bilo. Možda se ljudi više boje onog nepostojanja koje im je bliže na vremenskom pravcu, djeca prošlog a stariji budućeg. Ako bi se ispostavilo da je ova-

kav stav među djecom doista proširen, pa čak i uobičajen, ta bi činjenica sigurno bacila novo i vrlo zanimljivo svjetlo na Lukrecijev argument, te na prirodu života i smrti općenito.

33

Možda najbolji prikaz problema vezanih uz opću asimetriju vremena predstavlja knjiga Paula Horwicha *Asymmetries in Time*, iz 1987.

nu dana *starijima*, učini da smo se rodili godinu dana *prije*. Dakle, umrijet ćemo onda kada bismo i inače umrli, ali sada smo rođeni godinu dana ranije. Da li bismo se osjećali prevarenima? Bi! Itekako! A zašto, kad je učinio upravo ono što je obećao: produžio nam je život za godinu dana, samo što nam tu godinu nije dodao u budućnosti već u prošlosti. Ta je godina naša, odživjeli smo je. Prošla ili ne, naša je! Život nam jest postao godinu dana duži. Ipak, htjeli bismo je imati *u budućnosti*, htjeli bismo da imamo godinu više *pred sobom*, a ne *za sobom*. Zamislimo da se Bog pokoleba u svojoj odluci i da nam pruži izbor: hoćemo li dobru godinu u prošlosti ili neizvjesnu u budućnosti?³⁴ Što bismo izabrali? Zašto? Što ako nam ponudi dobru godinu u prošlosti i osrednju u budućnosti? Možda će neki prihvatiti Lukrecijev argument i izjednačiti svoje stavove prema prošlosti i budućnosti. Takvi bi onda dobru godinu u prošlosti trebali preferirati nad osrednjom u budućnosti; nije bitno jesmo li je proživjeli ili ćemo je tek proživjeti, bitno je da je bolja! Čak ako i prihvatimo simetričan stav prema prošlom i budućem životu, još uvijek nije jasno da li isti stav trebamo zauzeti i prema prošlom i budućem nepostojanju. Da li ćemo se prestati bojati budućeg nepostojanja, ili ćemo strah od nepostojanja jednako raspodijeliti na prošlo i na buduće nepostojanje? Izgleda da asimetričan stav prema prošlom i budućem nepostojanju odražava naš asimetričan stav prema prošlosti i budućnosti općenito: *više nam je stalo do budućnosti nego do prošlosti!* Zašto? Kako opravdati tu razliku? Zašto se više radujemo budućim uspjesima nego prošlim? Zašto se više bojimo buduće boli nego prošle? Doduše, postoje ljudi koji »žive u prošlosti«. To su uglavnom stariji ljudi koji su uložili puno truda i emocija u nešto čega više nema, pa su i dalje ostali vezani uz te planove i projekte, privatne ili javne. Međutim, čak su i takve osobe u vrlo važnom i jednostavnom smislu okrenute budućnosti. Da li bi jugonostalgičar, stari fašist, propali aristokrat, ili udovica kojoj su i djeca već umrla od starosti više voljeli da su *zub kojega trebaju izvaditi sutra izvadili već prošli tjedan?* Mislim da je odgovor očit. *Bi!* Isto bi tako više voljeli da im se nešto lijepo dogodi u slijedećih mjesec dana nego u proteklih mjesec dana. Čak i političari opsjednuti poviješću tvrde da je poznavanje nacionalne povijesti važno prije svega zato što nam pomaže da donesemo pravilne političke odluke u sadašnjosti i budućnosti.

Dakle, pitanje je možemo li navesti kakav racionalni razlog zbog kojega bi nam trebalo biti više stalo do budućnosti nego do prošlosti? Možemo li kako objasniti zašto nam budućnost više vrijedi od prošlosti i *zašto bismo htjeli umrijeti što moguće kasnije, ali se ne bismo htjeli roditi što je moguće ranije?* Jasno je da, s jedne strane, na razne načine možemo odgoditi vlastitu smrt: možemo se zdravo hraniti, prestati pušiti, redovito ići na rekreaciju, paziti u prometu, itd. Te mjere doista daju neke rezultate i prilično je vjerojatno da tako doista možemo *svoju smrt pomaknuti dalje u budućnost*. Međutim, s druge strane *nema načina na koji bismo svoje rođenje mogli pomaknuti dalje u prošlost*. Na prošlost ne možemo utjecati! Rodili smo se kada smo se rodili i tu *više* nikakva promjena nije moguća.³⁵ A čemu se uopće truditi oko nečega na što ne možemo utjecati? *Jedini način da produžimo svoj život jest da ga produžimo u budućnost, ne možemo ga produžiti u prošlost*. Dakle, jasno je zašto nam je *de facto* stalo više stalo do budućnosti nego do prošlosti. Ova činjenica sasvim je dobar razlog da nam bude više stalo do budućnosti nego do prošlosti. Međutim, izgleda da *nije jedini* i da nam je više stalo do budućnosti zbog *još nečega*. Izgleda da bi nam i u okolnostima u kojima bismo mogli pomicati datum vlastita rođenja kako bismo htjeli bilo više stalo do budućnosti nego do prošlosti. Upravo to po-

kazuje zamišljeni primjer s Božjom ponudom. Pored toga, i kada bismo mogli utjecati na prošlost i dalje bismo više voljeli da smo zub kojega trebamo vaditi slijedeći tjedan već izvadili prošli tjedan. Činjenica da ne možemo utjecati na prošlost a da možemo na budućnost, ne može objasniti olakšanje koje nastupi kada su loše stvari za nama. »Hvala Bogu gotovo je!« vrijedilo bi za mnoge stvari i kada bi bilo načina da mijenjamo prošlost. Stoga je pitanje zašto bismo i u okolnostima u kojima bismo to mogli činiti preferirali budućnost nad prošlošću isto kao što je preferiramo i u okolnostima u kojima se *de facto* nalazimo. Pitanje zapravo predstavlja misaoni eksperiment koji bi nam trebao pomoći da izoštrimo intuicije o tome zašto nam je, i da li nam je doista, više stalo do života u budućnosti nego do života u prošlosti, te zašto činjenicu da nas više neće biti nakon što umremo smatramo nečim lošim za nas, a činjenicu da nas nije bilo prije nego što smo se rodili smatramo nečim vrijednosno neutralnim. Točnije, ovim misaonim eksperimentom nastojimo pokazati da premisa P2 u Lukrecijevu argumentu (da nema nikakve relevantne razlike između prošlog i budućeg nepostojanja) nije istinita i da je strah od budućeg nepostojanja opravdan dok strah od prošlog nije. Isto tako, ujedno nastojimo dopuniti deprivacijsko objašnjenje činjenice da je smrt nešto loše za nas i pokazati da nam je prije svega važna dužina života koji je pred nama, a ne samo ukupna dužina života. Razmotrit ćemo nekoliko mogućih odgovora.

Ova bi nas razmatranja mogla navesti na stav da je asimetrija zapravo *iracionalna* i da je zapravo *sasvim svejedno da li ćemo se roditi ranije ili ćemo umrijeti kasnije*. Ako su sve ostale stvari jednake, duži je život bolji od kraćeg života i točka. Svjedno je koliko je kojeg ostalo, više je bolje i gotovo. Svejedno je koliko je iza nas, a koliko ispred. Bolje je imati 79 godina u životu od 80, nego 40 u životu od 60. Prošlo i buduće življenje jednako je vrijedno. Racionalno je preferirati veće dobro nad manjim, ma kada se koje dogodilo. Stoga je u primjeru Božje ponude racionalno preferirati dobru godinu u prošlosti nad neizvjesnom u budućnosti. Isto kao što je racionalno veći dobitak u daljoj budućnosti preferirati nad manjim u bližoj. Kada biste mogli birati što biste uzeli, 8000 € sutra ili 10000 € za šest mjeseci? Racionalno je odabrati veću sumu zato što je veća, bez obzira kada će nam biti isplaćena.³⁶ Stoga je iracionalno kasniju smrt preferirati nad ranijim rođenjem; bitna je ukupna dužina života, a ne kada je on smješten u vremenu.³⁷

34

Nešto manje od jedne trećine studenata anketiranih tijekom nastave radije bi uzelo dobru godinu u prošlosti nego neizvjesnu u budućnosti.

35

U »Bringing about Past«, Dummett uzgredno navodi kako je za Židove vrlo ozbiljan grijeh moliti Boga da promijeni prošlost. Doduše, suvremenim Židovima, čak i onima koji su upućeni u tradiciju, to nije poznato.

36

Ljudi su *de facto* skloniji manjoj koristi u bližoj budućnosti nego većoj koristi u daljoj budućnosti. Jesu li zbog toga iracionalni? Niz je razloga kojima bi se mogle opravdati ovakve preferencije. Najčešći je odgovor da vjerojatnost da će do isplate doista doći opada s udaljenošću u vremenu; bolje je vrahac u ruci nego golub na grani; bolje sigurnijih

8000 € nego manje sigurnih 10000 €. Pored toga, ni racionalnoj osobi nije nimalo svejedno kada će doći do neke koristi. Kada je bolje dobiti sedmicu na Lotu, s 25 ili sa 65? U izreci *Tko daje odmah, daje dvostruko!* sigurno ima neke mudrosti. Pored toga, vrijeme ne igra jednaku ulogu nekome tko umire od gladi i nekome tko ima sve što mu treba. Stoga uopće nije jasno zašto bi ljudi koji preferiraju manju korist u bližoj budućnosti nad većom u daljoj bili iracionalni?

37

Ovu opciju zastupa Derek Parfit. On smatra da je ovo racionalan stav. Međutim, budući da smo evolucijski ustrojeni tako da smo okrenuti budućnosti, evolucija nas zapravo sprječava da imamo najbolji stav prema vlastitu životu i smrti. *Reasons and Persons*, dio II, »Rationality and Time«, §67, str. 177.

Jasno, pod pretpostavkom da godina jednog života vrijedi jednako kao i godina drugog.

Moguć je i stav da asimetrija prema prošlosti i budućnosti naprosto predstavlja *primitivnu činjenicu* koju se ne može i ne treba opravdati pozivanjem na neku još temeljniju karakteristiku vezanu uz naše postojanje u vremenu. Takvi smo i gotovo. Budući da se radi o jednoj od fundamentalnih činjenica, ovo bi, u krajnjoj liniji, možda čak moglo biti i točno. Ipak, kao što ćemo vidjeti, izgleda da se ovu asimetriju može istražiti i da se mogu pronaći barem nekakvi razlozi koji ju opravdavaju. Pored toga, prihvaćanje neke činjenice kao primitivne i odbijanje da ju se pokuša objasniti uvijek ima prizvuk intelektualne kapitulacije; ako ju se ikako može objasniti, to svakako treba pokušati učiniti.

Jedan mogući odgovor jest da nam je zapravo prvenstveno stalo do onoga što se događa *sada*, u *sadašnjosti*, a ne do onoga što je bilo ili onoga što će biti. Stoga je racionalno najveću težinu pridavati događajima u sadašnjosti. Međutim, budućnost će kad-tad postati sadašnjost, a prošlost neće više nikada. Zbog toga nam u sadašnjosti treba biti stalo i do budućnosti, ali ne i do prošlosti; što nam je događaj bliži u budućnosti, to ima veću vrijednost za nas; što je udaljeniji, to ima manju. Ova pozicija savršeno dobro objašnjava i opravdava preferiranje manje koristi u bližoj budućnosti nad većom koristi u daljoj budućnosti; pokazuje da je racionalno uzeti 8000 € sutra nego 10000 € za šest mjeseci.³⁸ Ova pozicija isto tako opravdava i asimetriju u stavovima prema budućem i prošlom nepostojanju. Naše prošlo nepostojanje nije nešto što bi moglo biti za nas loše naprosto zato što više nikada neće biti u sadašnjosti, dok, s druge strane, naše buduće nepostojanje jest nešto za nas loše zato što će kad-tad stići u sadašnjost. Štoviše, što nam je bliže, to je za nas lošije. Jasno, pitanje je u kojoj je mjeri ovaj odgovor održiv, ali izgleda da samo ovakav ili sličan odgovor može objasniti asimetriju u stavovima.

Drugi mogući odgovor jest da se relevantna razlika između prošlog i budućeg nepostojanja sastoji u činjenici da smisao u kojem nismo postojali prije nego što smo se rodili *nije isti* kao i smisao u kojem nećemo postojati nakon što umremo.³⁹ Naime, prije nego što se čovjek rodio nije postojao *netko* tko se još nije rodio, ali je, nakon što je čovjek umro, postojao je *netko* tko je umro.⁴⁰ Besmisleno je govoriti o *ljudima koji se nisu još rodili*, oni naprosto nikada nisu postojali, ali je sasvim smisleno govoriti o *ljudima koji su umrli*. O onima koji su postojali možemo govoriti kakvog su karaktera bili, što su voljeli činiti, itd. O onima koji još ne postoje ne možemo, i to ne samo zato što mi još *ne znamo* kakvi će oni biti već zato što nikakvi oni naprosto *još ne postoje*. Istina je da Lukrecije nije postojao prije nego što se rodio. Međutim, to je istina *sada*, nakon što je postojao. U vremenu *prije njegova rođenja* to nije bila istina. Prije nego što se rodio nije imao *tko* ne postojati, ali je, nakon što je umro, imao *tko* ne postojati. Prije nego što se rodio, Lukrecije nije čekao na red da se rodi i da počne postojati, naprosto ga nije bilo. Samo ako bi fatalizam bio istinit, samo bi u tom slučaju tvrdnja da Lukrecije nije postojao prije nego što se rodio mogla biti istinita i prije i poslije nego što se rodio. Dakle, samo u slučaju da je *oduvijek* bilo istinito tko će sve postojati, kada će se roditi, kako će živjeti, što će raditi i kada će umrijeti. Ako fatalizam nije istinit i ako budućnost nije određena u istom smislu kao i prošlost, u vremenu prije nego što smo se rodili, naprosto nije bila istina da još ne postojimo. Rečenica »Lukrecije ne postoji« bila je besmislena prije nego što se rodio, neistinita dok je živio, te istinita

nakon što je umro. Ova asimetrija u vremenu objašnjava i asimetriju u našim stavovima prema prošlom i budućem nepostojanju; budući da vremenu prije nego što smo se rodili *nije imao tko* ne postojati, nemamo za čime žaliti jer to zapravo nije ni bilo *naše* nepostojanje. S druge strane, nakon što umremo, jasno je *tko* to više neće postojati; *mi* smo ti koji više neće postojati, i to je to nad čime žalimo i čega se bojimo. Naše prošlo nepostojanje nije nešto što bi moglo biti loše za nas naprosto zato što nije imalo za koga biti loše, dok naše buduće nepostojanje jest loše za nas jer ima za koga biti loše. Otud asimetrija u stavu.

Treći mogući odgovor, srodan drugome, jest da asimetrija proizlazi iz činjenice da bi život protegnut u budućnost i dalje bio *naš* život, dok život protegnut u prošlost više *ne bi bio naš* život.⁴¹ Prema toj intuiciji, naprosto nema smisla govoriti o tome da li bi bilo ili ne bi bilo bolje za nas da smo se rodili 5, 10 ili 20 godina ranije. Ja se nisam mogao roditi pet godina ranije, jer da sam se rodio pet godina ranije *to više ne bih bio ja nego netko drugi*. Da sam se rodio pet godina ranije, imao bih druge prijatelje, drugo društvo iz vrtića, škole i fakulteta, čitao bih druge knjige, možda bih radio drugi posao; da sam se rodio pet godina ranije, možda bih bio rođen u drugom gradu, ili u drugoj državi, itd. Moja biografija bila bi drukčija, imao bih drukčija iskustva i drukčija sjećanja. A budući da su upravo iskustva i sjećanja ono što me čini osobom koja jesam, a ne nekom drugom osobom, da sam se rodio pet godina ranije bio bih neka druga osoba, a ne ova koja jesam. Ono što me čini osobom koja jesam jest *moja biografija i psihološki kontinuitet* kojega imam.⁴² Da sam se rodio pet godina ranije, imao bih drugu biografiju i drugi psihološki kontinuitet, te stoga to ne bih više bio ja već bi to bio netko drugi. Zbog toga se *nisam mogao* roditi ranije nego što sam se rodio. Nemogućnost o kojoj je ovdje riječ jest *logička nemogućnost*, moji roditelji su *fiziološki* mogli imati dijete pet godina prije nego što sam se ja rodio.⁴³ Ali je *logički nemoguće* da ta osoba budem ja, to bi bio netko drugi, vjerojatno sličan meni, ali ipak neko drugi. Prema ovoj intuiciji, želja da se bude rođen pet ili deset godina ranije *logički je kontradiktorna*, isto

38

I ovo je jedna od opcija što ih razmatra Parfit u *Reasons and Persons*, dio II, »Rationality and Time«.

39

Lukrecije, jasno, smatra da taj smisao *jest* isti. Doduše, u Tepešovu prijevodu na hrvatski stoji da nema razlike između nepostojanja onoga koji je umro i onoga koji *još nije rođen*, dok kod Longa i Sedleya, u prijevodu na engleski, stoji da nema razlike između nepostojanja onoga koji je umro i onoga koji *nikada nije bio rođen* – Lukrecije, *O prirodi*, III, 868. Ne znam kako točno stoji u originalu, ali, ako je drugi odgovor točan, onda Lukrecijev stav ne može biti istinit ni u kojem od ova dva smisla.

40

Ovo je razlika na koju se možemo osloniti u raspravi oko dopuštenosti abortusa. Naime, oni koji smatraju da je abortus ubojstvo mogli bi tvrditi da se razlika između kontracepcije i pobačaja sastoji u tome što se u slučaju kontracepcije nikome nije uskratilo postojanje zato što *nitko još nije počeo postojati*, dok

se u slučaju abortusa ipak nekome uskratilo postojanje zato što je *netko već počeo postojati*. Jasno, oni koji smatraju da abortus nije ubojstvo tvrdit će da se u tome sastoji razlika između abortusa i infanticida, a ne razlika između kontracepcije i abortusa.

41

Thomas Nagel u članku »Death«; Frederik Kaufman u članku »Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence«.

42

Psihološki kontinuitet zauzima središnje mjesto u raspravama oko osobnog identiteta. Ideju je prvi sistematski izložio Locke u *Ogledu o ljudskom razumu*, knjiga II, poglavlje XXVII.

43

Zanimljiviji su i Kripkeovi stavovi o osobnom identitetu. On, na primjer, smatra da ne bismo mogli biti ista osoba koja jesmo kada bismo imali druge roditelje – Saul Kripke, *Imenovanje i nužnost*, str. 99.

kao i želja da kvadrat bude okrugao ili da željezo bude drveno. Psihološki je možda moguće razmišljati o tome kako bi stvari izgledale da smo pet ili deset godina stariji, to je možda moguće i željeti, ali striktno uzevši to je kontradikcija, nešto što je nužno nemoguće.⁴⁴ Budući da su kontradiktorna stanja stvari nužno nemoguća, racionalan čovjek ih neće željeti.⁴⁵ Zamislimo da se netko rodio 1900. i da je umro 1980. Razmotrimo slijedeće kontrafaktičke kondicionale:

- 1) I da nije umro 1938., ne bi dočeo kraj Drugog svjetskog rata.
- 2) I da se nije rodio 1880., rodio bi se 1890.

Prvi ne mora, ali *može* biti istinit; zamislive su okolnosti u kojima netko iz ovog ili onog razloga ne bi dočekaao 1945., čak i da nije umro 1938. Osoba za koju se tvrdi da tako i onako ne bi dočekala kraj rata *ista je osoba* za koju se tvrdi da je umrla 1938. Međutim, drugi *ne može* biti istinit; da se osoba o kojoj je riječ nije rodila 1880., naprosto ne bi nikada postojala. A osoba koja bi se rodila 1890. *bila bi druga osoba*, različita od one koja se *de facto* rodila 1880.⁴⁶ Izgleda da ova asimetrija ne vrijedi samo za ljude već i za druga bića; moguće je da bi stolica još postojala da Ben nije sjeo na nju, ali nije moguće da bi ju, da ju nije napravio Rogina u Zagrebu '58, napravio Perman u Kastvu '72; moguće je da bi Fanuko još vozio starog Golfa da ga je na vrijeme dao limaru, ali nije moguće da bi taj auto, da nije bio napravljen u TAS-u '79, bio napravljen u Njemačkoj '82, itd. Sve su to primjeri koji pokazuju da vrijeme nastanka neke stvari ulaze u kriterij njezina identiteta, a vrijeme nestanka ne.⁴⁷ Da je stvar kasnije nestala, to bi i dalje bila ista stvar, ali da je kasnije nastala, to više ne bi bila ista stvar. Isto vrijedi i za naše postojanje; možemo umrijeti i kasnije nego što ćemo umrijeti, ali se logički ne možemo roditi osjetno ranije ili kasnije nego što smo se rodili. *Stoga je jasno zašto želimo kasnije umrijeti ali se ne želimo ranije roditi*, i zašto raniju smrt smatramo zlom a kasnije rođenje ne. Kad bih živio pet godina duže, to bih i dalje bio ja, međutim, da sam se rodio pet godina ranije to više ne bih bio ja nego netko drugi. A ono što je u ovom kontekstu važno jest da ja želim da *ja* budem taj koji će živjeti duže, a ne da to bude netko drugi. Stoga jedini način da živim duže jest da živim duže u budućnosti; čak i kada bih mogao mijenjati prošlost, ne bih mogao (logički ne bih mogao) učiniti da se rodim ranije.

Ova bi tri odgovora trebala objasniti zašto raniju smrt smatramo gubitkom a kasnije rođenje ne, i zašto bismo, kad bismo mogli birati, htjeli umrijeti kasnije a ne bismo se htjeli roditi ranije. Ako u tome uspijevaju, onda je jasno zašto treba odbaciti Lukrecijev argument: zato što premisa P2 koja tvrdi da nema relevantne razlike između prošlog i budućeg nepostojanja naprosto nije istinita. Iako su ovi odgovori plauzibilni i imaju priličnu težinu, pitanje je jesu li i točni i, što je još važnije, jesu li dovoljni da opravdaju asimetriju u našim stavovima prema prošlosti i budućnosti. Naime, drugi i treći odgovor pokazuju da nepostojanje prije rođenja zapravo uopće nije bilo *naše* nepostojanje, tako da ono ne može biti nešto loše za nas. Međutim, ti odgovori ne opravdavaju našu općenitu preferenciju budućnosti nad prošlošću; na primjer, činjenicu da bismo više voljeli da smo zub, kojega trebamo vaditi slijedeći tjedan, izvadili već prošli tjedan. Samo prvi odgovor (da nam je više stalo do sadašnjosti i onoga što će tek doći u sadašnjost nego do onoga što više nikada neće biti u sadašnjosti) može opravdati tu općenitu asimetriju u stavovima prema prošlosti i budućnosti. Međutim, pi-

tanje je da li je ovaj odgovor točan i, ako jest, da li je dovoljan opravdati asimetriju u našim stavovima. Stoga izgleda da je i dalje otvoreno pitanje ima li još razloga zbog kojih nam jest i zbog kojih bi nam trebalo biti više stalo do budućnosti nego do prošlosti.

»Matematički argument«

Lukrecije je izložio i takozvani »matematički argument« protiv straha od smrti.⁴⁸ Argument se oslanja na omjer vremena koje ćemo živjeti i vremena koje nećemo živjeti; koliko god živjeli, vrijeme koje ćemo proživjeti *konačno* je, bila to jedna sekunda ili milijardu godina. S druge strane, nakon što umremo, *beskonačno* ćemo dugo biti mrtvi. Dakle, koliko god dugo živjeli, naš je život zapravo beskonačno mali djelić ukupnog vremena. Koliko god bio dug naš život, vrijeme koje ćemo biti mrtvi uvijek je beskonačno puta duže od vremena koje ćemo živjeti. Kada iz te perspektive sagledamo svoj život i smrt, trebalo bi nam biti *svejedno koliko ćemo dugo živjeti*. Drugim riječima, ne trebamo se opterećivati time da li ćemo umrijeti prije ili kasnije. *Budući da ćemo beskonačno dugo biti mrtvi, svejedno je koliko ćemo dugo živjeti.*⁴⁹ Jasno, pitanje je da li »matematički argument« doista uklanja ili barem umanjuje strah od smrti, i da li doista pokazuje da je svejedno koliko ćemo dugo živjeti.

Izgleda da Ne! Istina je da je vrijeme našeg postojanja, ma koliko trajalo, beskonačno puta kraće od vremena našeg nepostojanja. Međutim, nije jasno kako bi to mogao biti razlog da nam postane svejedno koliko ćemo dugo živjeti i da se prestanemo bojati budućeg nepostojanja. *Iako znamo da ćemo beskonačno dugo biti mrtvi, mi i dalje želimo što duže živjeti.* Ne zanima nas koliko ćemo dugo biti mrtvi, ne zanima nas ni omjer između trajanja života i trajanja smrti, *zanima nas koliko ćemo dugo biti živi!* To je ono do čega nam je stalo. Ako je jedan umro s 20, a drugi s 80, prvome se dogodila tragedija a drugome nije, iako će i jedan i drugi beskonačno dugo biti mrtvi. Iz činjenice da ćemo beskonačno dugo biti mrtvi naprosto *ne slijedi*

44

Pitanje je da li je ovo dobar argument. Možda se prije radi o nejasnoj intuiciji nego o konkluzivnom argumentu. Možete li konzistentno zamisliti da ste zapravo alkemičar koji je u dvanaestom stoljeću otkrio eliksir vječne mladosti, tako da sada imate oko 850 godina? Da li biste to i dalje bili vi? Čini mi se da psihološki kontinuitet i jedinstvo svijesti ne isključuju ovakvu mogućnost. Ipak, možete li na ovo pitanje odgovoriti s da ili s ne? Parfit, na primjer, žali što se nije rodio 300 godina ranije pa nije mogao uživati u društvu Humea, Byrona, Čehova, Nietzschea i Sidgwicka. Parfit, *Reasons and Persons*, str. 176.

45

Pitanje je, može li nas racionalnost spriječiti da želimo da kontradiktorna stanja stvari postanu istinita? Možda bi i racionalna osoba mogla željeti da zbroj kvadrata nad katetama ne bude jednak kvadratu nad hipotenuzom, ili da afirmacija konzekvensa ne bude logička pogreška već valjan zaključak, ili da parnih brojeva bude dvostruko manje nego parnih i neparnih zjednoto, itd.

46

Iako je ovaj argument prilično uvjerljiv, ne prihvaćaju ga svi. Na primjer, Alex Byrne sumnja da je sud »Da se osoba nije rodila 1890., uopće se ne bi rodila« nužno istinit i smatra da se možda prije radi o izuzetno niskoj vjerojatnosti, a ne o nužnoj neistinitosti.

47

U kriterij identiteta za fizičke predmete, pred vremena nastanka, vjerojatno ulazi i mjesto nastanka, materijal od kojeg je predmet napravljen, u slučaju artefakata i ljudi ili poduzeća koji su ih napravili, itd.

48

Lukrecije, *O prirodi*, III, 1070–1099.

49

Izgleda da argument implicira da bi imalo smisla htjeti duže živjeti kada bi bilo moguće biti kraće mrtav, to jest, kada bi vrijeme koje ćemo biti mrtvi bilo konačno. Na tu je poantu ukazao Bernard Williams u članku »The Makropulos Case: reflections on the tedium of immortality«, iz 1973., str. 84.

da nam treba biti svejedno koliko ćemo dugo živjeti. Štoviše, izgleda da inzistiranje na činjenici da »ćemo beskonačno dugo biti mrtvi«, tj. da beskonačno dugo nećemo postojati, ne umanjuje strah od smrti već ga upravo uvećava.

Perspektiva vječnosti u nekom nas smislu doista stavlja u položaj da svoje vlastito postojanje i nepostojanje vidimo kao nešto beskrajno malo i beznačajno. Međutim, u tom slučaju smrt prestaje biti nešto značajno za nas samo u mjeri u kojoj i naš život postoje beznačajan za nas: svejedno je kada ćemo umrijeti samo zato što je svejedno jesmo li ikada živjeli. U tom slučaju smrt prestaje biti nešto loše za nas samo zato što život prestaje biti nešto dobro. Doista nije jasno na što bismo se mogli osloniti u argumentaciji s osobom kojoj nije stalo do vlastita postojanja i kako bismo takvoj osobi mogli pokazati da je kraj njezina postojanja nešto loše za nju. Međutim, argument bi trebao i ljudima kojima jest stalo do vlastita postojanja pokazati da njihova smrt, čak i preuranjena, ne može biti nešto loše za njih zato što će beskonačno dugo biti mrtvi. A izgleda da argument to ne može pokazati osobama kojima je stalo do vlastita postojanja. Stoga argument nije dobar, jer u najboljem slučaju može imati nekakvu težinu samo za one koji već i onako vjeruju u ono što se njime nastoji dokazati.

Mislim da je analiza argumenta i stavova o vrijednosti vlastite smrti pokazala da Epikurovi i Lukrecijevi argumenti, iako vrlo zanimljivi i kvalitetni, ipak nisu pokazali da smrt ne može biti nešto loše za nas, *ma kada nastupila*. Isto tako, mislim da ni Williamsov argument ne pokazuje da smrt može biti nešto loše samo ako nastupi *prijevremeno*, već da je smrt, barem u uobičajenim okolnostima, *uvijek* nešto loše za osobu koja umire, usprkos biološkom ograničenju vrste.

Boran Berčić

Death

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