

Bojan Borstner
Ali je smrt res nekaj slabega?

»...death is nothing to us. For all good and evil consists in sensation, but death is deprivation of sensation.... So death, the most terrifying of ills, is nothing to us, since so long as we exist death is not with us; but when death comes, then we do not exist. It does not then concern either the living or the dead, since for the former it is not, and the latter are no more.« (Epikur 1940, 30-31)

»Death therefore to us is nothing; concerns us not a jot, since the nature of mind is proved by mortal.... For he whom evil is to befall, must in his own person exist at the very time it comes, if the misery and suffering are happily to have any place at all; but since death precludes this, and forbids him to be, upon who the ills can be brought, you may be sure that we have nothing to fear after death, and that he who exists not, cannot become miserable....« (Lucretius 1940, 134)¹

»Zamisli si sedaj, da si mlad, v najlepših letih, morda dvajset let star. zamisli si še nekoga, ki jih ima devetdeset. Oba morata umreti, oba sta v vozu, vozečem naprej. Njegova vešala in smrt stojijo največ deset milj stran, tvoja osemdeset. Ne vidim, zakaj bi moral ti smrt jemati manj resno kakor on, ko pa si – dasi je tvoja pot daljša – gotov, da se ne boš nehal peljati, dokler ne prideš do nje. In to je res, čeprav si prepričan, da je kraj izvršitve tvoje smrtne obsodbe precej dalj od njegovega. Kaj pa, če bi na kraj tvoje usmrtitve vodili dve poti, od katerih bi bila ena za osemdeset milj daljša od sopotnikove, druga za pet milj krajša? In bi te, ko bi te posadili na voz, vnaprej opozorili na obe? A četudi bi ti povedali, da se boš po vsej verjetnosti peljal po daljši poti, se lahko zgodi, da boš šel po krajši. Tega pa, ali si se peljal po prvi ali po drugi, ne izveš, dokler ne prideš do kraja smrti samega. Mislim, da v tem primeru ne moreš upati, da bo tvoje življenje dosti daljše od sopotnikovega. (More 1992, 119.)

Izhodišče našega razmišljanja predstavlja antiepikurejska pozicija, da je smrt nekaj slabega za tistega, ki umre. Taka opredelitev temelji na

¹ »Smrt potemtakem ne tiče nas nič in nič ne pomeni, ker pač narava duha je in duše posest umrljiva.« (Lucretius 1959, 831-2)

Kajti če komu ima goditi slabo se v prihodnje, mora, da utegne zadeti ga zlo, sam bivati kajpak v času tem istem. Ker smrt to zavre in bit odvzame bitju, ki nanj bi zgrniti se mogle nevshečne hudine, to nam je nauk, da v smrti se ni ničesar bati, nauk, da kdor ne živi, ni moč, da postal bi nesrečen;« (isto, 863-7)

predpostavki, da je osebi s smrtjo odvzeto nekaj, kar predstavlja sklop pomembnih vrednot (in dobrin) v življenju – vseh tistih, ki bi jih lahko uživala, če ne bi umrla. To predpostavko bomo uporabili v analizi »življenja pred rojstvom« in »življenja po smrti« – v bistvu gre za simetrično pozicijo, ki temelji na ideji »odvzema vrednot, dobrin«.

V tem kontekstu bomo razvili dve tezi:

1. Teza o racionalni naravnosti osebe.
2. Teza o pravilnosti (resničnosti) hedonizma.

V nasprotju s tema tezama pa bomo zagovarjali modificirano verzijo simetrične teze (3):

A-jevo posmrtno obdobje ne more biti nič slabše, kot je predrojstno obdobje, zgolj na osnovi tega, da A-ja bolj skrbijo užitki, ki so mu odvzeti s smrtjo, kot tisti, ki so mu odvzeti pred rojstvom.

I

Vprašanje smrti (in rojstva kot običajne opozicije)² je eminentno filozofsko vprašanje, na katerega so skozi zgodovino filozofije (in človeštva na sploh) odgovarjali na različne načine. Odgovore lahko klasificiramo vsaj na dva osnovna tipa:

- (a) smrt je nekaj slabega
- (b) smrt ni nit slaba niti dobra (za tistega, ki umre.)

Preden bomo analizirali posamezni poziciji, si pogledjmo, kako opredeljuje to Epikur. Za ilustracijo bomo uporabili primer »Janez«. Zanima nas, kako lahko jasno določimo, da se je Janezu (z njim) zgodilo nekaj slabega. Običajno primerjamo Janezovo stanje pred tem »dogodkom« in po njem – po dogodku, ki je povzročil Janezu nekaj »slabega«. Če je Janezovo ugodje (blaginja) po dogodku slabše, kot je bilo prej, takrat pravimo, da se mu je primerilo nekaj slabega. V tej zvezi ne moremo mimo dejstva, da pri »ocenjevanju« (vrednotenju) teh dogodkov funkcioniramo velikokrat tako, da primerjamo, kakšno bi bilo Janezovo stanje, če se dogodek ne bi bil primeril. Če je Janez sedaj na slabšem, kot bi bil, če ne bi bilo tistega dogodka, potem smo upravičeni v trditvi, da se mu je primerilo nekaj slabega.

Razlika med ocenama (pristopoma) je predvsem v modalnosti, ki jo drugi način vsebuje. Vendar pa oba načina izničita smiselnost samega spraševanja po »slabosti« (škodljivosti, nevarnosti,...) v primeru, ko se

² »Prav tako naravno je umreti, kot biti rojen; za dojenčka je morda prvo prav tako boleče kot drugo.« (Bacon 1972, 34)

ukvarjamo z vprašanjem smrti. »Biti neživ Janez«³ ni Janezovo stanje in tako nimamo nikakršnega Janezovega »mrtvega stanja«, ki bi ga lahko primerjali s (posameznim) stanjem Janeza, ki je živ. Tega ne moremo storiti niti v primeru modalnosti – stanje, v katerem bi bil Janez, če ne bi bil mrtev, bi lahko označili kot mrtvo stanje, vendar pa ni možna primerjava s stanjem, ki ni (več) njegovo. To lahko predstavimo v naslednji tezi:

Ko se smrt primeri (pojavi), Janez ne obstaja več in tako ni več oseba/osebe, ki bi lahko bil v kakršnikoli vrsti stanja.

Srčiko takega pojmovanja je predstavil že Epikur, ko je trdil, da oseba (osebek) po smrti ne obstaja več. Če je to opredeljeno tako, da po smrti oseba nima več telesa, kot ga je imela prej, potem ne obstaja posebna težava pri predstavi, da oseba obstaja še naprej, čeprav brez telesa. S tem smo dopustili možnost »življenja po življenju«. Toda do enakega problema lahko pridemo tudi, če se ne ukvarjamo z »življenjem po življenju« – če predpostavimo zgolj modalni kontekst, kaj bi lahko Janez doživel (užival, kakšne blaginje bi lahko bil deležen), če ne bi umrl. Problema pa nikakor ne predstavlja zgolj dejstvo, kako smiselno opredeliti, da je smrt nekaj slabega za osebo. Mislim, da je še bistvenejše smiselno opredeljevanje, kaj sploh je smrt za osebo. Ne smemo spregledati dejstva, da pogosto trdimo, da je smrt za določeno osebo nekaj dobrega. Vzemimo situacijo, ko je oseba neozdravljivo bolna in trpi neznosne bolečine, ki se jih z medicinskimi pripomočki ne da več lajšati. Ali ni zanjo bolje, da umre, kot da živi naprej? Težavo takega razsojanja poznamo iz različnih razprav o evtanaziji (o posameznih oblikah legaliziranja evtanazije), česar za sedaj ne bomo komentirali. Tisto, kar je neodgovorjeno v vseh teh analizah, je vprašanje: Kako naj bi bila smrt nekaj slabega (dobrega) za osebo, če ne obstaja

³ V tem kontekstu zavestno uporabljamo izraz »neživ«, ker želimo opozoriti na dejstvo, da negacija lastnosti, še ni nova lastnost. Ali drugače – v naši ontologiji izključujemo možnost obstoja negativnih lastnosti in negativnih stanj stvari. Res je, da v vsakdanjem življenju slišimo trditve, kot je »Pomanjkanje hrane je povzročilo njegovo smrt«, vendar v ontološkem pomenu taka trditev ni korektna. Ali pa ni dovolj domišljena, kar se jasno vidi v naslednjem primeru »Pomanjkanje strupa je povzročilo, da je ostal živ«. V prvem primeru se zdi, da je v trditev vključeno, da pomanjkanje hrane povzroči odsotnost življenja. Uporabimo takšen pristop tudi v drugem primeru – pomanjkanje strupa je povzročilo, da je bil nemrtev. Če opravimo analizo s pomočjo protidejstvenikov, potem dobimo za prvi in drugi primer določena protidejstvena stavka, ki sta resnična: »čče bi bil imel hrano, potem bi bil lahko še živ.«; »čče bi bil vzel strup, potem bi bil sedaj mrtev.« Nedvoumno je, da sta to dve vzročni resnici. Težava je le v tem, da ne povesta veliko (ali pa nič) o vzročnih dejavnikih, ki so bili na »delu« v teh primerih. Zato je, ontološko gledano, potrebno določiti dejanske (aktualne) vzročne dejavnike in le ti so opredeljeni s pomočjo pozitivnih in ne negativnih lastnosti.

nikakršno stanje osebe, ki bi ga lahko enačili z opisom »oseba x je mrtva«, in bi ga nato primerjali z drugimi stanji te osebe?

II

Tezo, da je smrt nekaj slabega (teza o prikrajšanju, odvzemu), lahko prikažemo v naslednji obliki:

Smrt je nekaj slabega (biti mrtev je slabo) za osebo, ki umre, ker je s tem prikrajšana za dobrine (ugodja, užitke), ki bi jih lahko uživala, če bi bila še živa.

Med znanimi zagovorniki te teze je Thomas Nagel (1979, 9-10):

»Težava je v tem, ker nas življenje navaja na dobrine, za katere nas smrt prikrajša. Sposobni smo jih ceniti,.... Če zanemarimo dvome o možnosti določanja teh dobrin in če smo pripravljeni trditi, da je njihova kvaliteta tudi del funkcije in trajanja, še vedno ostaja odprto vprašanje, če se lahko smrt jemlje (upoštevata), ne glede na to, kdaj nastopi (pride), kot dogodek, ki osebo prikrajša možnosti nadaljevanja življenja.... smrt je, ne glede na njeno neizogibnost, hitra prekinitev z neomejenimi možnostmi, ki so v prihodnosti. ... Če ne obstajajo meje količine življenja, ki bi ga morali preživeti, potem nas morda res nekje čaka slab konec, vse nas skupaj.«

Nagel nam ponuja interpretacijo znane Lukrecije teze o (a)simetriji časa:

».. preteklo pojmovanje, ki je bilo znano v antiki, o večnem času pred našim rojstvom v katerem ni ničesar za nas. Narava nam kaže to kot zrcalno podobo časa, ki bo še prišel po naši smrti.« (Nagel 1979, 6)

Lukrecijevsko pozicijo lahko zapišemo v obliki argumenta, ki poudarja simetričnost:

(i) dejstvo, da oseba ni obstajala neko (neskončno) dolgo obdobje časa pred njenim rojstvom, ni slabo za nikogar.

(ii) neskončno dolgo obdobje časa po osebinu smrti je ravno tako relevantno, kot je tisto pred njenim rojstvom.

(iii) Torej dejstvo, da oseba ne bi obstajala neko (neskončno) dolgo obdobje časa po njeni smrti, ni slabo za nikogar.

Nagel take argumentacije ne more sprejeti, ker naj bi, kljub vsemu, obstajala razlika med pojasnjevanjem neskončnosti časa pred rojstvom in tistim, ki je po smrti neke osebe. Res je, da ne moremo zanikati, da v obeh primerih oseba ne obstaja (še ne obstaja/ ne obstaja več). Toda razlika naj bi bila v tem, da je čas po smrti tisti čas, ki ji je odvzel življenje. To pomeni, da je za Nagela smrt dogodek, ki povzroči izgubo nekega dela življenja (kar

je povsem racionalna opredelitev), ki bi ga oseba, ki je umrla, še lahko preživela, če ne bi umrla ravno v tistem trenutku. Če to sprejmemo, potem ni ovir za predstavo o tem, kaj bi lahko še vse oseba doživela, če ne bi umrla – za kaj je vse to osebo smrt prikrajšala. Izguba je evidentna in tako imamo utemeljeno osnovo za trditev, da je smrt za to osebo nekaj slabega.

Poglejmo še drugi del lukrecijske simetrične teze. Nagel pravi, da bi zelo težko trdili (vztrajali pri trditvi), da je čas pred osebinim rojstvom čas, v katerim bi oseba živel, če se bi rodila prej. »Vsakdo, ki se bi rodil prej, kot se je, bi bil nekdo drug.« (Nagel 1979, 7). Iz tega izpelje sklep, da čas pred osebinim rojstvom za to osebo ni čas, ki bi onemogočal njeno življenje in samo njeno rojstvo (kot simetričen dogodek, po Lukrecijevem mnenju, smrti), takrat, ko se primeri, ne povzroči nikakršne izgube življenja (izgube življenja v nikakršnem kontekstu). Ali so te Nagelove ugotovitve usmerjene na pravi naslov?

Najprej podrobneje analizirajmo sklep lukrecijske teze. Nikakor ni res, da Lukrecij zagovarja tezo, ki mu jo pripisuje Nagel, v čisti obliki. Še več, eksplicitno lahko trdimo, da Lukrecij ne zagovarja teze, da so ljudje enako neprizadeti z njihovim predrojtvenim in posmrtnim neobstojem. Lukrecij se zaveda, da smo ljudje v večini neprizadeti z našim predrojtvenim neobstojem, da pa nas je groza dejstva, da po smrti ne bomo več obstajali. Poanta njegove pozicije je po naše v tem, da je sama teza o asimetričnosti iracionalna.

III

Zato bomo najprej opredelili, kaj sploh zagovarja asimetrična teza (poskušamo pokazati njeno racionalnost):

(i) za neko osebo A je njena naravnost na posmrtni neobsto, kot nekaj slabega, povsem racionalna teza tako, kot je racionalna njena naravnost do predrojtvenega neobstoja kot nečesa, kar ni slabo zanjo.

(ii) če velja (i), potem je posmrtni neobsto za osebo nekaj slabega, medtem ko predrojtveni neobsto to ni.

(iii) torej, osebin posmrtni čas je zanjo nekaj slabega, dočim to predrojtveni čas ni.

Zanimivo obliko zagovora asimetrične teze najdemo pri F.M. Kammovi (1988), ko predlaga dva dejavnika, ki bi naj potrdila (zagotovila), da je posmrtni čas nekaj slabega, medtem ko to predrojtveni čas ni. »Insult factor« (dejavnik žalitve) in »Terror factor« (dejavnik prisile):

»Dejavnik žalitve se pojavi, ker vključuje smrt izgubo dobrin, ki se dogodi osebi, ki je pravkar umrla. Predrojtstveni neobstoj nas prikrajša dobrin, vendar ne s tem, da nas konfrontira takrat, ko živimo, z izgubo tistega, kar ravno smo. S tem... nam smrt, ne pa tudi predrojtstveni neobstoj, odvzame tisto, kar smo si mislili o nas in poudarja s tem našo občutljivost.« (Kamm 1988, 162)

Kammova nam ponuja tezo, da pomeni smrt nekakšen odklon (odstopanje) od neke relativno »dobre« situacije (»biti živ«) v neko stanje, v katerem ne obstajamo, medtem ko naj bi predrojtstni neobstoj vključeval »priklon« (pomik k) obstoju, k relativno boljši situaciji (ko smo živi), kot je bila prej (neobstoj). Zanj je racionalno, da zagovarjamo »priklon«.

»Dejavnik prisile zadeva dejstvo, da je smrt permanentni konec vseh pomembnih obdobij osebinega življenja; po tem ni več možnosti za taka pomembna obdobja življenja. To pomeni, da ni več možnosti za dobrine življenja za osebo in tudi, da enostavno ni več možnosti za osebo, da obstaja (celo brez dobrin ali z zli). To lastnost ne deli obdobje predrojtstnega neobstoja, ker vsebuje možnost prihoda našega življenja.« (ibid., 162-63)

Kammova trdi, da takrat, ko je oseba mrtva, ne more več (ni več nikakršne možnosti) uživati dobrin, celo več – ta oseba sploh ne obstaja več. Njen argument ima naslednjo zgradbo:

(i) ko enkrat pride smrt, ni več nikakršne možnosti za kasnejši obstoj.

(ii) neobstoj brez možnosti kasnejšega obstoja izključuje možnost uživanja dobrin življenja

(iii) torej, posmrtni neobstoj je nekaj slabega, ker nam odvzame (nas prikrajša) možnost, da bi uživali dobrine življenja.

(iv) predrojtstni neobstoj ne izključuje možnosti, da bo oseba obstajala kasneje

(v) torej, predrojtstni neobstoj ni nekaj slabega, ker ne izključuje možnosti kasnejšega uživanja dobrin življenja.

Ali je možno Kammovi ugovarjati?

Najprej bi morali opredeliti tezo o resničnosti hedonizma:

(i) vzemimo, da je hedonizem resničen.

(ii) če oseba A ne bi umrla takrat, ko je umrla, bi živel (skladno z njeno biološko zasnov) še deset let.

(iii) v tem obdobju bi oseba užila še tisoč užitkov (dobrin) in ne bi trpela nikakršne bolečine (zla).

(iv) torej, smrt je prikrajšala osebo za deset srečnih letih, v katerih bi užila tisoč užitkov in ne bi trpela nikakršne bolečine.

Če velja teza Kammove o »dejavniku žalitve«, potem naj bi nas smrt prikrajšala za nekaj, kar je že naše (osebino), kar že posedujemo. Vendar s

tem nismo ovrgli tistega, kar najdemo v Lukrecijevem argumentu. Lukrecij ne trdi, da sta predrojstni neobstoj in posmrtni neobstoj enaka, ampak le, da sta zrcalni podobi drug drugega. Če naj bi bila smrt nekaj slabega zato, ker naj bi nas prikrajšala za nekaj, kar smo v preteklosti posedovali, potem bi bil predrojstni neobstoj ravno tako nekaj slabega, ker bi nas prikrajšal nečesa, kar bi (bomo) imeli v prihodnosti. V tej zvezi ni jasno, zakaj bi sklicevanje na »dejavnik žalitve« lahko utemeljevalo razliko med predrojstnim in posmrtnim neobstojem. Običajen odgovor na to bi bil: nas skrbi dejstvo, da bomo prikrajšani za dobrine, ki jih že posedujemo; ne skrbi pa nas dejstvo prikrajšanja za dobrine, ki jih bomo posedovali kasneje. Verjetno je to povsem običajna pozicija zagovora časovne asimetrije. Toda Lukrecij trdi, da so časovna dejstva simetrična (kar sploh ni tako neobičajna pozicija, kot je videti na prvi pogled), kar pomeni, da ni osnove za upravičbo naše asimetrične naravnosti. Lukrecijeva predpostavka ima naslednjo obliko:

(i) nujno je, da če oseba umre v času t , potem oseba po času t ne obstaja

(ii) nujno je, da če oseba začne obstajati v t , potem oseba ne obstaja pred časom t .

(iii) v vsakem trenutku osebinega predrojstnega neobstoja ni nikakršne možnosti, da bi nerojena oseba prej (predhodno) užila kakršnokoli dobrino (užitek) – celo več – ni možnosti, da bi prej obstajala.

(iv) če oseba do sedaj še ni obstajala v času, potem ni mogla obstajati v nobenem prejšnjem času in ni mogla uživati užitkov (dobrin) življenja v nobenem prejšnjem življenju.

Temu sklepu bi se lahko morda izognili, če bi izhajali iz teze, da je vedno možno, da bi oseba lahko umrla pozneje, kot je dejansko umrla, kar pomeni, da ni nujno, da če bi oseba umrla v t , potem ni možno, da bi obstajala kasneje. Vendar to ne bi zagotavljalo osnove za želeno pozicijo, da je nujno, če je oseba v času t v stanju posmrtnega neobstoja, potem oseba ne more užiti dobrin življenja v času, ki je kasnejši od t . S tem se pokaže le to, da je nujno, da, če je oseba v stanju predrojstvenega neobstoja v času t , potem oseba ne uživa (ne obstaja) dobrin življenja v času, ki je zgodnejši (pred) t .

Te ugotovitve lahko strnemo v naslednji argument:

(i) oseba je naravnana proti prihodnosti (v pomenu smeri časa)

(ii) osebo skrbi predvsem to, da bo s smrtjo oropana za življenjske užitke

(iii) osebina naravnost na užitke življenja ne zanikuje dejstva, da je tudi v času pred rojstvom brez teh užitkov (dobrin) (Ob tem je potrebno poudariti, da ne obstajajo dobrine, užitki, ki so nekaj večno prihodnjega)

(iv) z brezčasne pozicije je simetrija v primeru osebe evidentna (očividna)

(v) če velja (iv), potem je razlikovanje med preteklimi in prihodnjimi užitki neutemeljeno.

(vi) torej, osebino posmrtno obdobje ne more biti nič slabše, kot je njeno predrojstno obdobje na podlagi tega, da osebo bolj skrbijo užitki (dobrine), ki jih bo s smrtjo prikrajšana, kot tisti, za katere je prikrajšana pred rojstvom.

Predhodna analiza je pokazala le to, da zgolj argument iz asimetrije ni upravičen v kontekstu problema, kot ga zastavlja Lukrecij. Ali drugače: *Morda ima Lukrecij prav, ko poudarja, da ni razlogov za naš strah pred smrtjo.*

IV

Zakaj se torej bati smrti? Odgovor na to vprašanje bi moral vsebovati jasno opredelitev naslednjega:

1. Kako opredeliti blaginjo neke osebe?
2. Ali lahko blaginjo delimo glede na časovno dimenzijo?

Če začnemo s poskusom opredelitve odgovora na drugo vprašanje, bi lahko formulirali naslednjo podmeno:

Časovna dimenzija je pomemben dejavnik za razlikovanje znotraj »blaginje«. Ločimo lahko med trenutno (v pomenu nekega določenega, kratkega, časovnega obdobja) in globalno opredelitvijo blaginje.

Trenutna blaginja določene osebe je opredeljena z nekim specifičnim stanjem, v katerem je (se je znašla) ta oseba. Vrednotenje tega stanja običajno vsebuje primerjavo z neko dejansko (aktualno) ali zgolj možno stopnjo blaginje, ki jo lahko ima ta ali neka druga oseba v tem ali nekem drugem času. Trenutna blaginja torej pomeni vrednotenje (ocenjevanje) osebinega življenja v določenem časovnem trenutku (kratkem obdobju). Na primer: moje zadovoljstvo ob dobri uvrstitvi Jureta Koširja v slalomu svetovnega pokala; Janez je sedaj slabši, kot je bil pred letom; Titovo življenje pri osmih letih je boljše, kot je bilo Ninino v tej starosti. Na drugi strani pa imamo opredelitev, ki se nanaša na celotno življenje določene osebe. – govorimo o tem, da je Petrovo življenje boljše kot Pavlovo; da je Jožetovo življenje dobro,... Ali smo zgolj na ta način že dosegli utemeljeno razlikovanje med trenutnimi in globalnimi blaginjami? Nedvoumno velja, da je globalna blaginja povezana s trenutno. Pri tem obstaja več možnih povezav. Nas najprej zanima možnost, da bi bila globalna blaginja vsota

različnih, posameznih trenutnih blaginj. Za osnovo interpretacije bomo vzeli utilitarizem.

Najprej moramo vpeljati razlikovanje med utilitarizmom pravil (UP) in utilitarizmom dejanj (UD).

(UD) Utilitarizem dejanj je teorija, da so moralno pravilna tista delovanja, ki bodo v obstoječi situaciji proizvedla najvišjo pričakovano socialno (družbeno) koristnost.

(UP) Utilitarizem pravil je teorija, da je moralno pravilno dejanje enostavno dejanje, ki je skladno s pravilnim moralnim pravilom, uporabnim v obstoječi situaciji⁴.

Iz teh opredelitev je jasno, zakaj uporabljamo najprej utilitaristično teorijo za analizo konteksta blaginje in smrti. Obe verziji sta »zelo« enostavni teoriji, ker poskušata opredeliti vse moralne vrednote zgolj iz principa družbene (socialne) koristnosti.

Vzemimo UD – jasno je, da lahko povečamo družbeno koristnost tako, da pomagamo drugim ljudem v skupnosti ali pa da jim vsaj ne povzročamo »škode«. Toda, kako naj UD pojasni naslednji primer:

Oseba A poseduje hišo (v kateri tudi stanuje) in določeno zemljišče okoli te hiše (vrt in zelenica). Občinska oblast je izdelala prostorsko ureditveni plan, v katerem je na prostoru te hiše in zemljišča vrisana nova cesta, ki naj bi razbremenila promet skozi staro mestno jedro. Skladno z UD je neko dejanje moralno upravičeno, če proizvede več koristi kot škode. Odločitev občinske vlade bi dvignila kvaliteto življenja v starem mestnem jedru in bi hkrati omogočila delo precejšnjemu številu delavcev gradbenega podjetja, ki je sedaj v veliki krizi. Na drugi strani pa bi ta odločitev pomenila veliko škodo za osebo A (in njeno družino), ker bi izgubila dom in svojo lastnino. Ker pa je koristnost te odločitve (mnogo) večja, kot je njena škodljivost, je odločitev za gradnjo razbremenilne ceste skladno z UD moralno upravičena.⁵ Pri upravičenju (vrednotenju moralnosti) dejanja (odločitve) je za UD dovolj, da je pričakovana koristnost vsaj malo večja od pričakovane (povzročene) škode.

⁴ Določeno težavo v tej zvezi običajno predstavlja opredelitev, kaj je pravilno moralno pravilo. Uporabljamo utemeljitev, ki jo zagovarja Harsanyi, da je pravilno moralno pravilo tisto pravilo vedenja, obnašanja, ki bi zagotovilo najvišje pričakovano socialno koristnost, če bi ga upoštevali vsi moralno motivirani ljudje v podobnih situacijah. Harsanyi (1977a, 1977b, 1980).

⁵ V tej zvezi nas ne zanimajo pravni vidiki tega problema, ker se morajo z njim ukvarjati pravniki, čeprav je res, da pogostokrat tedaj, ko je potrebno določiti »pravično« odškodnino za posamezno posest stopajo v ospredje tudi drugačni, nepravni dejavniki.

Rezultat, do katerega smo prišli, je v nasprotju z zdravorazumskimi predstavami o morali – v bistvu občinska oblast krši individualne pravice osebe A (in njegove družine) – pri tem mislimo predvsem na eno od temeljnih pravic posameznika v demokratični družbi, da živi svoje privatno življenje, ne da bi nanj vplivala, se vmešavala oblast. Če v tem kontekstu oblast ponudi osebi A primerno nadomestilo, ki pa ni merljivo zgolj z enakostjo hiše in zemljišča, ampak mora upoštevati tudi dejstvo »izgube doma«, »vpletanje v posameznikovo življenje«, potem bi lahko bilo tako dejanje opravičljivo. UD mora v tem kontekstu izhajati predvsem iz lokalnega optimuma koristnosti – torej mora vrednotenje opreti na maksimiranje družbene koristnosti v vsakem posameznem dejanju.

Na drugi strani pa je UP, ki izhaja iz predpostavke o globalnem optimumu, kar pomeni, da zagovarja maksimiranje pričakovane družbene koristnosti na podlagi moralnega koda (pravila), ki pa normalno funkcionira le v kontekstu celostnega moralnega sistema pravil in dolžnosti. Lokalni in globalni maksimum se lahko v posameznih primerih skladata, ali sta vsaj enako usmerjena, medtem ko pa v drugih primerih lahko prihaja do velikih nasprotij. Takrat pa je seveda pomembno, katero pozicijo zagovarjamo.

Razlikovanje je še posebej izrazito pri vprašanju odnosa med pravičnostjo (pravico) in določenimi moralnimi pravili (kodami), ki definirajo človekove moralne pravice in dolžnosti (obveznosti). UP sprejema tezo, da je pravičnost logično odvisna od obstoja moralnega sistema (pravil, kod). Izgleda, da je UP v prednosti, saj:

(i) UP in UD se velikokrat razlikujeta v moralnih sodbah, odločitvah, ki jih lahko sprejmemo v specifični situaciji.

(ii) UP bo zagovarjal (branil) človekove pravice širše, kot bi to UD, in dopušča njihovo kršitev v manj primerih kot UD.

(iii) UP ne pomeni »člaščenja« pravil (kot bi trdil J.J.C.Smart 1973), ampak zahteva le sprejetje posamezne množice dopustnih izjem k posameznim moralnim pravilom zato, da bi se maksimirala (v pomenu globalnega optimuma) družbene koristnost. (Kot pravi zagovornik člaščenja pravil se bi lahko označil kvečjemu Kant.)

(iv) Družba bo dosegla mnogo višjo raven družbene koristnosti, če bo izhajal iz UP in ne UD. To pa zato, ker bo mnogo bolje živeti v skupnosti, v kateri ljudje (vsi ali vsaj vsi moralno motivirani) upoštevajo človekove individualne pravice in njihove lastne institucionalne obveznosti, držijo obljube, govorijo resnico. (primerjaj Harsanyi 1980)

Če upoštevamo ta spoznanja, potem lahko odgovorimo tudi na osnovno dilemo – kaj je blaginja? V bistvu je to globalno stanje – globalna

blaginja, ki sicer res participira na posameznih sestavni delih (trenutnih blaginjah), vendar to ni mereološka vsota – agregat vseh elementov (fuzija le teh). Če bi bil to agregat, potem bi razdelitev dostopnosti (»količine«) blaginje ne imela nikakršne vloge v ocenjevanju celote osebinega življenja. Vendar je jasno, da ni vseeno, kako je to porazdeljeno. Na to sta opozorila Sen in Slote. Sen zagovarja tezo, da mora biti blaginja enakomerno porazdeljeno skozi celotno življenje – da ni prevelikih ekstremov, da so v tej globalni poziciji vsi deli življenja enako pomembni in zato je potrebna (kolikor toliko) enakomerna porazdelitev blaginje – življenje, v katerem so blaginja in težave (škode) enakomerno porazdeljene, lahko skladno s tem ocenimo kot boljše življenje v primerjavi s tistim, ko ta porazdelitev ni tako enakomerna. (primerjaj Sen 1979)

Dočim pa Slote poudarja pomen dejstva, da so dobrine (vrednote v moralnem kontekstu), ki prihajajo v življenju kasneje, važnejše – da več »štejejo«. Toda to ne velja absolutno. Razlikovanje, ki ga vpelje Slote, je v bistvu usmerjeno na to, da smo ljudje v različnih fazah življenja različno senzibilni za posamezne dobrine in da je zato njihova vrednost lahko različno ocenjena. (primerjaj Slote 1983)

Obema pozicijama lahko najdemo ugovore (primer čudežnih glasbenikov, športnikov,...). Zato bomo globalno blaginjo opredelili kot presek obeh pozicij:

Ne obstaja algoritem, ki bi nam omogočal ocenjevati, kaj je globalna blaginja. V bistvu je to proces uravnoteženja različnih, relevantnih potez celotnega življenja.⁶

Odnos med globalno blaginjo in smrtjo lahko sedaj opredelimo mnogo bolj natančno:

(i) posamezni dogodki so lahko dobri ali slabi glede na to, kako vplivajo na celoto življenja določene osebe

(ii) dogodki so slabi, če je celostna podoba življenja po njih slabša, kot bi bila, če teh dogodkov ne bi bilo.

(iii) smrt (kot dogodek in tudi kot stanje) se bistveno ne razlikuje od drugih dogodkov (stanj), ki jih ocenjujemo v osebinem življenju.

(iv) če velja (iii), potem smrt vpliva na celostno podobo osebinega življenja

(v) če smrt vpliva na celostno podobo osebinega življenja, potem jo lahko ocenimo

(vi) če smrt lahko na ta način ocenimo, potem je smrt lahko dobra ali slaba za celostno (globalno) blaginjo določene osebe.

⁶ Zanimivo je spoznanje, da se teh potez ne da apriorno definirati. Izjemo bi predstavljala kantovska pozicija, ki pa izključuje utilitaristično analizo in zato v okviru te naše pozicije ni zanimiva.

Sklepanje, kot smo ga izpeljali v tem primeru, bi nekateri radi označili kot nekoherentno. Razlog za tako (ob)sodbo bi naj bil v tem, da primerjamo med sabo stanje določene osebe in »ne-stanje« (neko neobstoječe stanje osebe). Vendar je zmeta na strani tistih, ki ugovarjajo, saj spregledajo dejstvo, da tisto, kar v predhodnem sklepanju primerjamo, ni »nestanje« osebe in neko dejansko ali hipotetično stanje osebe, ampak dejansko celostno podobo življenja neke osebe (ki vključuje tudi smrt kot mejo) in celostno podobo, ki bi jo osebino življenje lahko imelo, če bi se smrt primerila v nekem kasnejšem časovnem trenutku.

V tej zvezi se pojavi še dodatno vprašanje: ali je smrt lahko nekaj dobrega za globalno blaginjo določene osebe? Vzemimo situacijo, ko srbski vojak (četnik) reši življenje muslimanski mladenki v goreči hiši, nato pa jo posilijo njegovi tovariši ter jo po določnem času še ubijejo (delujejo kot pravi gospodarji, ki s človeškim življenjem lahko razpolagajo kot z vsako drugo lastnino). Ta vojak, če bi to vedel vnaprej, si bi lahko želel, da ne bi rešil te mladenke, ker je dejansko njeno celostno življenje slabše, kot bi bilo, če bi smrt prišla v goreči hiši.

Pri tem pa ne smemo spregledati tudi dejstva, da je prihodnost (razen v primeru, če zagovarjamo strogi determinizem) negotova. To velja še posebej, če upoštevamo, da ima oseba izvorno svobodno voljo. Tako imamo velike težave, ko poskušamo izpolniti celostno hipotetično podobo osebinega življenja, če ne bi bila umrla takrat, ko je, ampak v nekem kasnejšem časovnem trenutku. Zato ima vrednotenje nujno tudi elemente negotovosti (dvoma). Še posebej se to vidi v primeru smrti otroka. Če bi obstajala gotovost, kako se bi ta otrok lahko razvil in živel, če ne bi umrl, potem bi lahko smrt za otroka označili z »veliko slabše« kot smrt neke zrele osebnosti, ki že (dejansko) živi, v polnem smislu, svoje življenje. Vendar nam ravno dejstvo negotovosti zagotavlja osnovo za to, da smrt za otroka ne ocenjujemo nujno kot slabšo v primerjavi s smrtjo neke zrele osebe.

Vprašanje dobroti ali slabosti smrti za določeno osebo je torej vprašanje, ki je na nek način stopnjevito (gradirano) odgovorljivo. Toda to nam ne daje pravice, da bi ta sklep uporabili tudi v kontekstu »ubijanja, puščanja umreti,...«. Za to so potrebni dodatni premisleki, ki bi lahko argumentirano podprli posamezne pozicije.

V

Našo analizo lahko sklenemo z naslednjimi ugotovitvami:

1. Smrt je lahko dobra ali slaba za določeno osebo neodvisno od tega, ali je dobra ali slaba za svet. To je zato, ker vpliva na blaginjo te osebe – povzroči njeno višjo ali nižjo vrednost. Da pa lahko to ocenimo, moramo razlikovati med trenutno in globalno situacijo (blaginjo).

2. Smrt tipično znižuje časovno (trenutno) blaginja osebe v obdobju, ki vodi k smrti (celo v primerih, ko je smrt popolnoma nepričakovana).

3. Trenutna in globalna blaginja sta različni, vendar povezani stanji. Smrt ima različne, vendar povezane posledice za obe. Toda, kar je tipično, znižuje obe.

Literatura

- Bacon, F. V. (1972) *Eseji ali politični in moralni nasveti*, (prevedel Frane Jerman), Ljubljana: Slovenska matica.
- Epikur, (1926) *The Extant Remains*, (ed.) C. Bailey, Oxford: Clarendon Press.
- Epikur, (1940) »Letter to Menoeceus«, v Oates 1940.
- Harsanyi, J.C. (1977a) *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge: CUP.
- Harsanyi, J.C. (1977b) »Rule Utilitarianism and Decision Theory«, *Erkenntnis*, 11.
- Harsanyi, J.C. (1980) »Rule Utilitarianism, Rights, Obligations, and the Theory of Rational Behavior«, *Theory and Decision* 12.
- Kamm, F. M. (1988) »Why is Death Bad and Worse Than Pre-natal Non-existence?« *Pacific Philosophical Quarterly*, 69, 161-164.
- Lucretius, *On the Nature of Things*, v Oates 1940.
- Lucretius, T. (1959) *O naravi stvari*, (prevedel Anton Sovre) Ljubljana: Slovenska matica
- Nagel, T. (1979) *Mortal Questions*, Cambridge: CUP.
- More, T. (1992) *Krščanski humanizem*, Celje: Mohorjeva družba.
- Oates, W., J. (1940) (ed.) *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York: Modern Library, 1940.
- Sen, A. (1979) »Utilitarianism and Welfarism«, *Journal of Philosophy*, 76.
- Slote, M. (1983) *Goods and Virtues*, New York: OUP.
- Smart, J.J.C. (1973) *Utilitarianism, For and Against*, London: CUP.

