

Mirosław Rutkowski

Wartość własnej śmierci

Analiza i Egzystencja 28, 5-35

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

WARTOŚĆ WŁASNEJ ŚMIERCI

Słowa kluczowe: śmierć, życie, wartość śmierci

Keywords: death, life, value of death

Wiemy, że życie nie trwa wiecznie i że w końcu nadejdzie moment, w którym będziemy musieli się z nim pożegnać. Zdajemy sobie również sprawę, że przestaniemy istnieć w sposób nieunikniony, a kiedy to nastąpi, nasze istnienie zakończy się raz na zawsze. Nieuchronność, nieodwracalność i ostateczność tego zdarzenia, które niezaprzeczalnie zdaje się być losem każdego człowieka, budzi w nas równie duże przerażenie, co samo nieistnienie rozumiane jako bezkresna otchłań, w której nie ma żadnych oznak kwitnącego niegdyś życia, ani najmniejszego nawet szczątka świadomości. To wszystko powoduje, że w przypadku zajścia okoliczności zagrażających życiu, które mogą być wywołane przez choroby bądź nieprzewidziane skutki jakiegoś wypadku, a także wówczas, gdy zinternalizowane normy postępowania lub niestabilizowany w wyniku jakichś przypadkowych wydarzeń stan psychiczny prowadzi nas ku decyzji o samounicestwieniu, często

* Mirosław Rutkowski – prof. US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

Address for correspondence: Mirosław Rutkowski, Institute of Philosophy, University of Szczecin, ul. Krakowska 71, 71-017 Szczecin, Poland. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

zastanawiamy się nad tym, jaką wartość może mieć nasze nieistnienie albo zadajemy sobie po prostu pytanie, czy złe jest to, że umrzemy.

Poddawana takiemu osądowi śmierć może występować w dwóch niezależnych znaczeniach: jako przeciwieństwo życia lub jako konkretne zdarzenie, które zachodzi w określonym czasie i niepodzielnie łączy się z trwającym później w nieskończoność stanem nieistnienia. W znaczeniu pierwszym uważana jest za przeszkodę na drodze do nieśmiertelności, która stanowi dla niej jedyną alternatywę, natomiast w drugim znaczeniu uniemożliwia dłuższe życie w świecie, w którym każdy musi kiedyś umrzeć. Gdy rozważamy ten problem z punktu widzenia wiecznego życia, myślimy, że moglibyśmy w ogóle nie umrzeć. W pozostałych przypadkach zastanawiamy się tylko nad tym, czy nie byłoby lepiej, gdyby życie skończyło się nieco później. Co mamy zatem na myśli, gdy próbujemy określić wartość własnej śmierci – czy to, że stanowi ona przeszkodę na drodze do nieskończonego życia, czy też raczej to, że stanowi taką przeszkodę na drodze do dłuższego życia? Kiedy ktoś umiera, nie zakładamy, iż wartość tej śmierci zależy od tego, że osoba ta mogłaby w ogóle nie umrzeć. Intuicja podpowiada nam, że z natury jesteśmy istotami śmiertelnymi, a to znaczy, że przy ocenie śmierci można uwzględniać jedynie fakt, że każdy z nas prędzej lub później umrze i w wyniku tego przestanie istnieć raz na zawsze. Z tego punktu widzenia określenie wartości własnego nieistnienia w kategoriach śmierci rozumianej jako przeciwieństwo nieskończonego życia jest dla dalszych rozważań nieistotne.

Sądy, do których dochodzimy we wskazanym sposób, nie zawsze pokrywają się ze sobą. Przytłaczającą większość stanowią ci, którzy w swojej śmierci widzą jedynie zło i traktują jej nadejście jako jedno z najbardziej nieszczęśliwych zdarzeń w ich życiu; z tego też powodu za wszelką cenę starają się odroczyć moment, w którym staną się martwi. Inni, przeciwnie, uważają, że śmierć może być dobrodziejstwem i że sama w sobie nie jest niczym tragicznym, jednak, co nie musi wcale budzić zdziwienia, na ogół zgadzają się chętnie na sugestię, że ich życie powinno trwać tak długo, jak to tylko możliwe. Są również i tacy, którzy nie mają w tej sprawie własnego zdania, gdyż sądzą, że nic konkretnego ani rozsądnego nie mogą powiedzieć na temat zdarzenia, którego nie doświadczyli oraz świata, w którym nigdy nie mieli okazji się znaleźć.

Nie zamierzam omawiać szczegółowo i w sposób systematyczny argumentów, jakich na obronę własnych przekonań używają protagoniści

poszczególnych grup. Niektóre z nich są bowiem aż nadto dobrze znane i w ramach historii filozofii były już wielokrotnie opisywane i analizowane. Ponieważ trudno byłoby zająć w tej kwestii jakieś kolejne stanowisko, niewyrażone dotychczas przez nikogo, wyłonienie słusznego poglądu w tej sprawie zakłada z konieczności negatywną weryfikację przynajmniej dwóch przedstawionych punktów widzenia. To wymaga głębszego i krytycznego wejrzenia w tę część argumentacji, która najmocniej przemawia na korzyść każdego z nich. Aby to jednak uczynić, trzeba wprawdzie poznać najważniejsze założenia, na jakich opiera się przeprowadzone w jej ramach rozumowanie.

Rzeczą istotną wydaje się na wstępie zbadanie ustaleń odnoszących się do metody, na podstawie której można byłoby skutecznie bronić przekonania na temat tego, jaką konkretnie wartość mają kolejno życie i śmierć oraz w jaki sposób wartość jednego z nich uzależniona jest od wartości drugiego. Ponieważ zastrzeżenia wobec własnej śmierci wyrażane są prawie zawsze ze względu na fakt, że jej początek jest jednocześnie końcem życia, oraz w jakimś stopniu również dlatego, że zdajemy sobie sprawę, iż tego typu nieistnienie jest stanem nieodwracalnym i w związku z tym nikt, kto umarł, nigdy już nie będzie żywą istotą, pojawia się mocne przeświadczenie, że wartość śmierci nie może mieć charakteru internalistycznego, jaką ma dla nas na przykład wartość przeszywającego bólu, lecz jest w pewien sposób skorelowana z wartością naszego życia. W związku z tym niektórzy mogliby dojść do wniosku, że skoro zło śmierci nie może zależeć od jej wewnętrznych własności z tego prostego powodu, że śmierć ich nie posiada, to musi wynikać z wartości tego, co zostaje przez nią wykluczone. Ta zależność, mówiąc precyzyjnie, polega na tym, że jeśli powodem, dla którego uważamy stan nieistnienia za zły, jest utrata życia, to musimy bezwarunkowo przyjąć, że ono samo cechuje się wartością przeciwną tej, jaką w tego typu przypadkach nadajemy własnej śmierci.

Z poglądem tym wiąże się jednak problem wynikający z faktu, że nie wszyscy podzielają taką opinię. Ludzie narażeni na ciężkie przeżycia, na których spadło wiele nieszczęść i którzy z tego powodu doświadczają tak dużo cierpienia, że w ostatecznej kalkulacji waży ono dla nich więcej niż doznawane przyjemności czy też pojawiające się na tej podstawie poczucie zadowolenia, nie zawsze skłonni są nadawać swojemu życiu jednoznacznie pozytywny status. W tej sytuacji łatwo można dojść do wniosku, że gdyby było inaczej, to żadna racjonalna osoba, która swoje decyzje w tej mierze opiera na aksjologicznych wyliczeniach, nie porzuciłaby życia dla gorszego

stanu nieistnienia. Statystyki pokazują jednak, że w realnym świecie jest inaczej. Rodzi się zatem pytanie, czy pojawiająca się w ten sposób możliwość uznania, że własne życie nie jest warte przeżycia, może znacząco obniżyć wiarygodność przyjętego założenia, że istnienie jest z natury moralnie dobre.

Nie wydaje mi się, aby ta kwestia była rzeczywistym problemem. Bez trudu mogę wyobrazić sobie sytuację, w której jakaś osoba jest w pełni zadowolona z własnego istnienia, lecz pomimo tego ma nieodparte poczucie, że rezygnacja z dalszego życia nie stanowi dla niej wielkiej straty czy nieszczęścia, a nawet, że byłoby dla niej lepiej, gdyby je jak najszybciej zakończyła. Tak jest na przykład wówczas, gdy prowadząc całkiem znośne życie, obawiamy się o to, co przyniesie nam przyszłość. Ludzie starzy bądź chorzy, którzy są zadowoleni z przebiegu ich aktualnego życia, mogą dojść do wniosku, że choć ich dotychczasowe życie było w pełni udane, to jednak ze względu na ich podeszły wiek lub chorobę nie czeka ich już nic, co mogłoby im sprawić przyjemność bądź zadowolenie, i zdając sobie sprawę z nieuchronności pewnych rzeczy, jakie mogą się im z tego powodu wkrótce przytrafić, będą woleli umrzeć, zanim doznają bólu i cierpienia wynikającego ze spełnienia się ich pesymistycznych przewidywań.

Życie każdego człowieka składa się z odmiennych rodzajów dóbr, które czasami są po prostu w niewłaściwy sposób klasyfikowane. Niektóre z nich, jak choćby zdolność do myślenia oraz działania, odczuwanie czy zmysłowe postrzeganie tego, co się wokół nas dzieje, mają z punktu widzenia wartości naszego życia charakter konstytutywny i mogą być przez nas uznawane za dobre same w sobie bez względu na to, czego za ich pośrednictwem doświadczamy. Treść doświadczeń nie jest w żadnym razie uwarunkowana tym, co utożsamiamy w ten sposób z własnym istnieniem. Zdarza się więc nieraz tak, że gdy doświadczamy rzeczy dobrych, wartość naszego życia wzrasta w zależności od ilości dobra, jaka staje się naszym udziałem za pośrednictwem tego mechanizmu. Jest natomiast odwrotnie, gdy przybywa złych doświadczeń. Między tymi dwoma sytuacjami istnieje jednak istotna różnica. Dobra, które się nam w ten sposób przydarzają, a które z tego powodu nazwać można przygodnymi, powiększając wartość dóbr konstytutywnych, zwielokrotniają tym samym wartość naszego życia. Mamy czasami nieodparte wrażenie, że w odniesieniu do niektórych szczęśliwców pozytywna wartość ich życia może rosnąć w zasadzie w nieskończoność, a jedyną przyczyną, która ogranicza jej zakres, jest ilość wartości dodanej, jaką otrzymują oni w ramach codziennych doświadczeń. Podobna procedura nie może jednak

mieć zastosowania wówczas, gdy wzrasta liczba złych doświadczeń. Jeżeli moralna wartość naszego istnienia nie zależy w całości od dóbr, które przychodzą do nas z zewnątrz, a więc od tego, co nam się w życiu przydarza, lecz jakiś poziom pozytywnej wartości gwarantowany jest w sposób niezależny przez konstytutywne własności samego życia, to wynika z tego nie tylko to, że istnieje dolna, nieprzekraczalna, granica wartości istnienia, która nie zależy od ilości przytrafiającego się nam nieszczęścia, ale również i to, że ustanowiona ona musi być po stronie dobra. Gdy spadają na nas nieszczęścia, których suma zła w długim czasie przeważa nad sumą dobra wynikającą z jakichkolwiek innych doświadczeń, nie musi to oznaczać, że w kategoriach bezwzględnych nasze życie jest bez reszty złe, lecz jedynie, że mamy pecha w tym względzie, iż pozytywna wartość dodana, związana z przygodnymi elementami naszego doświadczenia, nie rekompensuje już jej negatywnego odpowiednika. Jeśli w tych okolicznościach weźmiemy pod uwagę wyłącznie treść naszych doświadczeń, to dojdziemy być może do wniosku, że nie warto prowadzić dalej takiego życia. Nie wynika z tego jednak w żadnym razie, że *summa summarum* nie zawiera ono w sobie dobra.

Wszystko to wiąże się w jakiś sposób ze świadomością. Wartość, jaką mają dla mnie konstytutywne własności mojego życia oraz dobra, których doświadczam na co dzień za ich pomocą, zależy głównie od tego, czy uświadamiam sobie, że życie, które prowadzę, jest w znacznej mierze przejawem istnienia oraz funkcjonowania tych własności oraz tego typu doznań. Rację zapewne mają ci, którzy uważają, że ocena życia z jednostkowego punktu widzenia nie może zależeć wyłącznie od biologicznego istnienia. Gdybyś uległ wypadkowi, w wyniku którego twój mózg zostałby całkowicie i nieodwracalnie zniszczony, to byłoby ci zapewne obojętne, czy po zajściu takiego zdarzenia organy i komórki w twoim ciele stały się martwe natychmiast, czy dopiero po jakimś dłuższym czasie, powiedzmy po pięciu latach. Ten jednostkowy punkt widzenia można by uogólnić, zakładając, że są podstawy, aby tak samo sądzić również w odniesieniu do innych ludzi. Tak więc, gdybyśmy zapytali jakąś osobę, która rozumie przyjęte tu znaczenie świadomości dla oceny życia, czy byłaby za odstąpieniem od pomocy ludziom, których dotknęło tego rodzaju nieszczęście, to odpowiedź byłaby prawdopodobnie taka sama jak wówczas, gdybyśmy zapytali ją o jej własne życie. To, że nie widzimy nic złego w natychmiastowym ustaniu procesów biologicznych zachodzących w ciele tak tragicznie doświadczonej przez los osoby, wynika z przekonania, że bezpowrotne ustanie funkcjonowania

całego jej mózgu oraz mająca z tego powodu miejsce nieodwracalna utrata świadomości, uniemożliwiają ustalenie przez tę osobę wartości jej obecnego istnienia. Skoro życie, które trwa w ciele tej osoby, nie może już stanowić dla niej żadnej pozytywnej wartości, to nie ma powodu, abyśmy za wszelką cenę próbowali z zewnątrz taką wartość życiu temu przypisać.

To wszystko powoduje, że oceniając nasze życie jako dobre, albo jako warte tego, by dalej je przeżywać, nie musimy jednocześnie zakładać, że stan bycia martwym byłby dla nas czymś złym lub że byłoby dla nas gorzej, gdybyśmy umarli. Prawidłowa ocena toczącego się życia nie wymaga porównania między tym, jak to byłoby dla nas, gdybyśmy żyli, a tym, jak byłoby, gdybyśmy przestali istnieć. Jeśli ktoś zastanawia się nad wartością, jaką ma dla niego jego własne życie, to nie musi podlegać żadnej nieuchronnej presji, aby porównywać to, co się w nim znajduje i co stanowi dla niego jakąś wartość, z tym, jak to byłoby dla niego, gdyby z powodu jego śmierci wszystko to przestało istnieć. Nie musi tego robić – wystarczy, że w tym celu rozważy, czy dobre jest dla niego to, co przeżywa, i co go może czekać w tej mierze w przyszłości.

Takiego sposobu oceniania nie możemy zastosować do naszej śmierci. Choć zdajemy sobie doskonale sprawę z możliwości nieistnienia, nie potrafimy jednak sensownie myśleć o tym, jakby to było, gdybyśmy byli martwi. Jeżeli myśl o własnym nieistnieniu miałaby pełnić jakąś istotną rolę w tego rodzaju ocenianiu, to musiałaby to być transcendentna refleksja na temat tego, jaką wartość miałyby dla nas nasze nieistnienie po tym, jak przestalibyśmy istnieć. Rodzi to jednak nierozwiązywalny problem, komu mielibyśmy tę wartość przypisać, gdybyśmy byli już martwi. Skoro nie potrafimy wyobrazić sobie, jakby to było nie istnieć, nie możemy oceniać własnego stanu nieistnienia tylko ze względu na ten stan. Z tego powodu większość z nas dochodzi do wniosku, iż w ostatecznym rozrachunku oznacza to, że dokonanie oceny naszego nieistnienia bez powołania się na wartość życia leży poza granicami naszych możliwości.

Ważne jest, by uświadomić sobie, co jest ostatecznie właściwym i jedynym przedmiotem oceny, gdy w taki sposób próbujemy wydawać osąd na temat wartości własnego nieistnienia. Dotychczasowe rozważania sugerują, że może nim być nasza śmierć lub, mówiąc inaczej – stan nieistnienia. Taki pogląd utrzymuje faktycznie bardzo wielu ludzi. Choć zgadzają się z tym, że nie tylko nikt z nas nigdy nie doświadczył własnej śmierci, ale również, że nie możemy nawet wyobrazić sobie, jakby to było, gdybyśmy nie istnieli,

nie rezygnują jednak z przypuszczenia, że gdy mówimy, iż nasza śmierć jest zła, to bezpośrednim i faktycznym przedmiotem naszej wypowiedzi jest stan nieistnienia. Czy to możliwe? Na ogół sądzimy, że jedyna właściwa do zastosowania w tym przypadku procedura oceniania z oczywistych względów musi mieć charakter komparatystyczny. Obejmuje ona jednostronne porównanie stanu nieistnienia ze stanem istnienia, ustalenie występującej między nimi zależności i wyciągnięcie na tej podstawie wniosków odnośnie do moralnego statusu naszej śmierci. Stosując się do tych zaleceń, niektórzy uznaliby zapewne za słuszne następujące rozumowanie: „Jeżeli uważam, że moje życie jest warte przeżycia ze względu na dobra, jakie się z nim w sposób nieodłączny wiążą, a które bezpowrotnie utracę, gdy przestanę istnieć, to na tej podstawie mogę ocenić moje nieistnienie jako złe”. Dla tych ludzi nasza aksjologiczna refleksja nad światem, w którym nikt z nas nigdy nie był, wydaje się w pełni uprawniona na podstawie posiadanej wiedzy o zupełnie innym, obecnie zamieszkiwanym przez nas, świecie, z którym ten pierwszy łączymy za pomocą zasady przeciwieństwa i kontrastu.

Chociaż tak właśnie myślimy, nie jest to prawidłowe rozumowanie. Jeśli nigdy nie znajdowałem się w stanie śmierci, a ponadto nie potrafię wyobrazić sobie, jak to jest być martwym, to z pewnością nic sensownego nie mogę powiedzieć na temat własności, jakie przysługują mojemu stanowi nieistnienia, bez odwołania się do własności, które cechują moje życie. Dotyczy to również wartości, jaką dla mnie ma ten stan z mojego własnego punktu widzenia. Co więc tak naprawdę stwierdza osoba, która mówi, że jej śmierć jest zła? Ponieważ jedyną podstawą jej osądu jest jej wiedza o tym, że stan nieistnienia nie obejmuje dóbr, ze względu na które uważa ona swoje życie za warte przeżycia, to wypowiedzenie przez nią prywatnego w istocie rzeczy stwierdzenia o złu jej śmierci nie dotyczy niczego więcej niż sąd, że złe jest pozbawienie jej dóbr, które nadają taką wartość przeżywanemu przez nią życiu. Oznacza to, że między osądem życia a oceną naszej śmierci istnieje ważna asymetria: możemy twierdzić, że dobrze jest być żywym niezależnie od wartości, jaką ma nasza śmierć, jednak nie potrafimy w taki sam niezależny sposób osądzić wartości naszego nieistnienia. Osoby, które w ten sposób osądzają własną śmierć nie odnoszą się jednak bezpośrednio do swojego nieistnienia. Stosując tego rodzaju parabolę, stwierdzają tylko, że chciałyby po prostu dłużej korzystać z dóbr, które niesie ze sobą ich życie, oraz wyrażają nadzieje, że byłoby to możliwe.

Nie jest to idea nowa. Tego rodzaju jednostronna zależność zawsze odgrywała istotną rolę w próbie wyjaśnienia strachu odczuwanego przed własnym nieistnieniem ze względu na błędne wyobrażenie śmierci jako stanu, w którym nadal zachowujemy świadomość przydarzających się nam doświadczeń. W tak zdefiniowanym nieistnieniu strach przed śmiercią ma wymiar czysto eschatologiczny i jest interpretowany w kategoriach niezadowolonia, jakie odczuwa zmarła osoba wobec niezwykle przykrych doznań wynikających z niezaspokojenia własnych pragnień oraz z bezsilności, które to uczucia stają się jej udziałem, gdy bezpowrotnie traci dobra, z jakich korzystała za życia. Zwolennicy takiego poglądu nie tylko stoją na stanowisku, że strach przed śmiercią wynika ze strachu przed doświadczeniami, jakie możemy mieć po śmierci – co spotkało się swego czasu ze słuszną ripostą ze strony Epikura i Lukrecjusza – ale zakładają też, że sama śmierć nie może generować takiego strachu bez pierwotnej i niezależnej postawy, jaką mamy w stosunku do własnego życia. Bardziej realistyczne i bezosobowe rozumienie nieistnienia mogłoby prowadzić do wniosku, że ten strach jest irracjonalny i nieuzasadniony nie tylko dlatego, że nie ma nikogo, kto mógłby być podmiotem tego rodzaju doświadczeń, ale również dlatego, że jego przedmiotem w żadnym razie nie może być to, co sugeruje powszechnie przyjęta interpretacja wyrażenia „strach przed śmiercią”, tj. stan bycia martwym, lecz co najwyżej niewystarczające zadowolenie wynikające ze zbyt krótkiego bądź pobieżnego doświadczenia pewnych dóbr, ich utrata, czy cokolwiek innego, co mieści się w granicach naszego istnienia.

Dobłą egemplifikacją takiego właśnie podejścia do zagadnienia moralnej wartości śmierci może być stanowisko Bernarda Williama, które wygląda mniej więcej tak:

1. Gdy ludzie czegoś pragną, to wołają taki stan rzeczy, w którym ich pragnienia zostają zaspokojone, od tego, w którym pozostają niezaspokojone.
2. Posiadanie pragnienia oznacza zatem, że ma się powód, aby unikać tego, co utrudnia bądź uniemożliwia ich zaspokojenie.
3. Ponieważ jedną z rzeczy, które uniemożliwiają zaspokojenie naszych pragnień jest śmierć, to fakt, że się czegoś pragnie, stanowi powód, aby unikać śmierci.

4. A zatem z punktu widzenia każdego człowieka, którego pragnienia mogą być zaspokojone jedynie za jego życia, śmierć musi być postrzegana jako zło.

Pogląd ten, o ile go dobrze rozumiem, zakłada, że powody, jakie miałby jakiś człowiek, aby unikać śmierci, opierają się na posiadanych przez niego pragnieniach, które charakteryzują się tym, iż w taki sposób związane są z jego istnieniem i działaniem, że choć ich powstanie nie zależy w żadnej mierze od życia tego człowieka, niemniej jednak same warunkują jego dalsze trwanie. Ze względu na te pragnienia nie tylko on traktować może swoją śmierć jak zło, którego należy unikać, ale taki sam status mogą jej przypisać również inni ludzie, pod warunkiem że potrafiliby spojrzeć na całą sprawę z jego własnego punktu widzenia. Oznacza to, że posiadanie takich pragnień stanowi jednocześnie rację praktyczną za tym, aby w odpowiedni sposób postępować, oraz kryterium moralne, ze względu na które ustala się wartość różnych rzeczy. Przy tym założeniu przyczyna, dla której moglibyśmy dłużej żyć i unikać śmierci, staje się zarazem racją za tym, aby za złe uważać własne nieistnienie. Każdy, kto próbuje ten pogląd, musi zakładać, że osoba, która ze wskazanego powodu uważa swoje nieistnienie za złe, wolałaby z tego samego powodu dalej żyć – wskazanie innych przyczyn dla tego rodzaju decyzji wydaje się w tej perspektywie mało zrozumiałe – a także, iż nie ma innego sposobu na uzasadnienie tej preferencji niż ten, że tak negatywnie ocenia ona własną śmierć. Mam jednak wątpliwości, czy te założenia są prawidłowe. Wydaje mi się bowiem, że nie zawsze da się utrzymać zawarte w nich twierdzenie, które tak ściśle wiąże ze sobą wolę życia z przekonaniem o złu śmierci. Co więcej, uważam, że te rzeczy z powodzeniem można od siebie uniezależnić, robiąc w ten sposób miejsce dla dwóch, jak się wydaje, sensownych idei, które nie znajdują zastosowania w ramach tego poglądu, a mianowicie, że chęć dalszego życia nie musi wypływać z tego samego źródła co przekonanie o złu nieistnienia, oraz że można żywić takie przekonanie i jednocześnie chcieć własnej śmierci.

Obie kwestie pokrótce już rozważałem, teraz chciałbym poświęcić im nieco więcej miejsca, aby pokazać, jaką rolę mogą odgrywać w ustalaniu wiarygodności tezy, że zło śmierci najlepiej jest wyjaśniać w kontekście udaremniania niektórych naszych pragnień. Doszedłem do wniosku, że na wartość naszego życia zasadniczo składają się dwie grupy dóbr: te, które życie konstytuują, i te, które się nam przydarzają. Obojętnie, do której z nich

zaliczymy tego rodzaju pragnienia kategoryczne, na podstawie których próbuje się zbudować argument uzasadniający zło naszej śmierci, w ten sposób nie dowiedzimy słuszności leżącego u jego podstaw twierdzenia, że powód, dla którego chcemy dłużej żyć, jest w rzeczy samej tym samym powodem, dla którego uważamy, że nasza śmierć jest zła. Preferowanie życia może wynikać z przyczyn, które nie muszą prowadzić do takiej oceny nieistnienia. Ktoś, kto lubi doświadczać pewnych dóbr tylko dlatego, że sprawia mu to przyjemność, może uważać to za dobry powód do tego, aby doświadczać ich częściej i w dłuższym czasie, niemniej jednak trudno byłoby dowieść, że z tego samego powodu może on w tak zdecydowany sposób twierdzić, iż rzeczą złą dla niego jest to, że umrze. Rozumiem, że pragnienia kategoryczne stanowią istotną różnicę dlatego, że ich zaspokojenie zakłada z konieczności wymóg odnoszący się do przyszłości – naszą świadomość zajścia stanu rzeczy, który stanowi przedmiot tego rodzaju pragnienia. A to z kolei implikuje konieczność, aby nasze życie ciągle trwało. Z tego punktu widzenia nikt nie mógłby zaspokoić własnych pragnień, gdyby o tym nie wiedział, a może to wiedzieć tylko wtedy, gdy istnieje. Problem jednak w tym, iż nie zawsze jest tak, że posiadanie pragnienia z konieczności generuje wolę, aby je zaspokoić. Można wyobrazić sobie osobę, która pragnie, aby jak najszybciej umarło jej nieuleczalnie chore, zniedołężniałe, niedorozwinięte i cierpiące dziecko, jednak wolałaby zajście takiego stanu rzeczy, w którym jej pragnienie nie zostałoby zaspokojone, od tego, w którym zostałoby zaspokojone. Podobnie dzieje się również w innych sytuacjach – na przykład wówczas, gdy chcemy iść do dentysty, poddać się skomplikowanej operacji plastycznej lub wykonać skok na bungee. Istnieje wiele przypadków, w których nasze pragnienia są w ten sposób nieefektywne. W żadnym jednak ich posiadanie nie musi stanowić istotnej racji za tym, aby przedsięwziąć zdecydowane kroki w celu uniknięcia tego, co utrudnia bądź uniemożliwia ich zaspokojenie. Przeciwnie – fakt, że czegoś chcemy, może nie tylko przyczynić się do tego, że z ulgą przyjmujemy zajście okoliczności uniemożliwiających zgodne z nim postępowanie, ale może nawet motywować nas do wyszukiwania powodów, dla których należałoby takiemu postępowaniu zapobiec. A zatem pomimo tego, iż może zdarzyć się tak, że posiadanie i realizowanie pragnień będzie uważane przez ludzi za rzecz godną pożądaną, a nawet dobrą, oraz stanowić będzie mocne oparcie dla przyjętej preferencji w odniesieniu do aktów woli, nie należy na tej podstawie uzasadniać wniosku, że niemożność zaspokojenia

tych pragnień musi oznaczać dla kogokolwiek jakiś rodzaj nieszczęścia, a wszystko, co ją powoduje, powinno się uznawać za złe.

Argumenty mające na celu uzasadnienie wartości śmierci w oparciu o posiadane pragnienia zwykle zakładają wnioskowanie wykluczające paradoksalną na pozór sytuację, w której można by wybrać własną śmierć, żyjąc jednocześnie przekonanie o jej złu. Wydaje się, że tak jest również w analizowanym przypadku. Przyjmuje się tu bowiem, że gdy ktoś ma tego typu pragnienie, to na ogół woli, aby zostało ono zaspokojone, i z tego powodu unika rzeczy, które stoją temu na przeszkodzie, postrzegając je tym samym jako złe. Jeżeli jedną z tych rzeczy jest jego śmierć, to na podstawie tego rozumowania trzeba by dojść do wniosku, że musi być ona dla niego niechybnie czymś złym. Większość z nas bez kłopotu akceptuje aksjologiczną racjonalność, na jakiej opiera się ten pogląd, a mianowicie, że należy postępować w oparciu o posiadane przekonanie odnośnie do tego, co jest lepsze lub dobre. Zgodzimy się zapewne, że w normalnych sytuacjach niepowściągliwe z tego punktu widzenia postępowanie jest raczej rzadkością. Co z tego wynika dla oceny zaprezentowanej argumentacji? Wydaje się, że zakładana w niej relacja między pragnieniami a stanem nieistnienia jest zbyt wąska i przez to niewystarczająca, aby uzasadnić twierdzenie o konieczności występowania tego typu racjonalności w odniesieniu do własnej śmierci. Nie neguję w ten sposób tezy, że z punktu widzenia posiadanych pragnień można dojść do przekonania o takiej wartości śmierci, jaką przyjmują zwolennicy tego rodzaju wnioskowania, sądzę jednak, że jest to możliwe tylko w przypadku, gdy całkowita wartość życia, obejmująca również pozostałe jego składniki oraz to, co nam się przydarza, współgra z jego wartością pochodzącą z ich zaspokojenia. Nie zawsze jednak tak się dzieje. Możemy mieć tego typu pragnienia, o których mówił Williams, i uważać, że ich zaspokojenie jest dla nas dobre i korzystne, niemniej jednak nie będziemy w stanie zaprzeczyć, że zło pochodzące z pozostałej części życia może być tak duże, dojmujące i zniewalające, że w efekcie tego nasze życie stanie się dla nas wielkim nieszczęściem, nawet gdy uda się nam te pragnienia zaspokoić. Zło śmierci, wynikające z posiadania pragnień kategoriycznych, może być zatem – wbrew temu, co głosi ten argument – harmonijnie powiązane z naszą wolą, aby raczej umrzeć niż dalej żyć, gdy znajdziemy się w okolicznościach, w których nasze życie będzie dla nas jeszcze większym złem.

Ocena nieistnienia w kontekście posiadanych pragnień napotyka ponadto na trudności związane z brakiem wymaganej wiedzy na temat

przyczyn ich niezaspokojenia. Jeżeli zakłada się, iż negatywna wartość własnej śmierci wynika z faktu, że uniemożliwia ona osiągnięcie celów będących przedmiotem tego rodzaju pragnień, to tym samym przyjmuje się, że śmierć stanowi jedyną przeszkodę na drodze do ich zaspokojenia. Oznacza to, że gdybym chciał w ten sposób wyjaśnić zło czyjejś śmierci, nie mógłbym zakładać, iż pragnienia, jakie miała ta osoba przed śmiercią, mogłyby pozostać niespełnione nawet wówczas, gdyby nie umarła ona w czasie, w którym faktycznie umarła. Nie można jednak skutecznie obronić twierdzenia, że jakieś pragnienia nie zostałyby spełnione z powodu śmierci, gdyby nie można poważnie osłabić lub odeprzeć przypuszczenia, że nie mogłyby one zostać zaspokojone także pod nieobecność śmierci. Kiedy umiera człowiek, który napisał rozprawę z zakresu metaetyki, gdyż bardzo chciał zostać doktorem filozofii, to nie moglibyśmy sensownie stwierdzić, że to śmierć uniemożliwiła spełnienie jego pragnienia, jeśli po przeczytaniu manuskryptu zgodnie doszlibyśmy do wniosku, że nikt, kto się na tym zna, nie napisałby o tej pracy pozytywnej recenzji. W tej sytuacji rodzi się pytanie, czy w odniesieniu do tego z natury hipotetycznego stanu rzeczy, jakim jest możliwość spełniania i niespełniania się naszych pragnień z punktu widzenia śmierci, potrafimy zdobyć taki stopień pewności, który dawałby szansę na wiarygodne uzasadnianie sądów o wartości naszego nieistnienia. Nie potrafię udzielić w tej sprawie jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje mi się, że każda próba zdobycia jakiejś prawomocnej wiedzy na ten temat musi zmierzyć się z faktami, z którymi większość z nas ma do czynienia we własnym życiu, a mianowicie, że wiele naszych pragnień pozostaje niespełnionych z powodu obiektywnych trudności, pomimo iż byliśmy przekonani, że ich urzeczywistnienie nie będzie dla nas stanowić większego problemu, oraz że stosunkowo łatwo przychodzi nam zrezygnować nawet z tych, które wydawały nam się kiedyś najważniejsze w życiu. Naturalna konstatacja jest więc taka, że często nie zostają zaspokojone nawet najmocniejsze pragnienia, i że w momencie posiadania tych pragnień nie potrafimy tak naprawdę precyzyjnie określić, które z nich w ten sposób zakończą swój żywot, gdyż nie mamy żadnej wiedzy na temat tego, czy jest możliwe, czy też nie jest możliwe, aby zdarzyło się coś, co spowoduje taki właśnie, a nie inny, obrót rzeczy. Od tego rodzaju problemów nie jest wolna żadna próba określenia, które z naszych pragnień zostaną niezaspokojone z powodu śmierci, a które z jakichś innych przyczyn. Aby to dobrze zrobić, musielibyśmy najpierw nabyć wiarygodnego przekonania na temat tego, co by się zdarzyło, gdyby jakaś osoba nie umarła

wtedy, kiedy umarła, i z tego punktu widzenia dojść w jakiś sposób do wiedzy o tym, które z jej pragnień zostałyby spełnione, gdyby mogła żyć dłużej. Nie potrafię przedstawić wiarygodnego dowodu na to, że jest to niemożliwe, niemniej zakładam, że każdy z nas zdaje sobie sprawę, jak mało prawdopodobne i całkowicie niesprawdzalne jest spełnienie tych warunków.

Rozumowaniu temu stawia się niekiedy zarzut, iż jest zbyt restrykcyjne, gdyż podważając powyższy argument, prowadzi z konieczności do wniosku, że status nieistnienia należy rozpatrywać wyłącznie z punktu widzenia żyjącego i pojedynczego podmiotu, a to oznaczałoby, że zło śmierci może przypadać w udziale konkretnej osobie jedynie z powodu doznań, jakie można jej przypisać, i stanu, w jakim aktualnie się znajduje. Ci, którzy podtrzymują ten pogląd, są na ogół przekonani, że nadawana własnej śmierci wartość musi wynikać z jakichś konkretnych doświadczeń, które przynosi nam życie, i przez to nie może odnosić się bezpośrednio do jej faktycznego przedmiotu, czyli naszego nieistnienia. Jednak w rzeczywistości to, czego doświadczamy, i to, w jakim jesteśmy stanie, dla oceny naszego życia i śmierci może nie być aż tak ważne, jak się przypuszcza. Zamiast więc mówić, iż śmierć jest zła dlatego, gdyż doświadczamy wielkiego nieszczęścia, uświadamiając sobie, że w stanie nieistnienia nie będziemy mogli korzystać z dóbr, jakie obejmuje nasze życie, powinniśmy być może twierdzić, że uświadomienie sobie tego wszystkiego czyni nas nieszczęśliwymi po prostu dlatego, że źle jest być martwym.

Tego typu uwagi mogą prowadzić do wniosku, że dla ustalenia moralnego statusu śmierci nie mniej ważne znaczenie ma wybór właściwej perspektywy, z której można dokonać jej oceny. Jest rzeczą naturalną, że gdy ktoś zastanawia się nad wartością, jaką ma dla niego jego własna śmierć, czy nad tym, jaką wartość może mieć śmierć innych ludzi dla nich samych, to stara się rozpatrywać tę kwestię niejako od wewnątrz, a to znaczy, że uwzględnia tylko te oceny, jakie na temat swojej śmierci wydają, lub mogłyby wydać, ludzie z ich własnego punktu widzenia. Wskazywałem na konsekwencje, jakie rodzi ten pogląd. Jeśli słuszne jest to, co powiedziałem, to należałoby zgodzić się co do tego, że zwolennicy wewnętrznego punktu widzenia nie tylko nie mogą wypowiedzieć sądu o stanie nieistnienia, ale ponadto każda wypowiedziana w ten sposób ocena śmierci odnosi się w rzeczywistości do dóbr, z których składa się czyjeś życie. Z tego między innymi powodu niektórzy decydują się na przyjęcie odmiennej, zewnętrznej, perspektywy. Charakteryzuje się ona tym, że w jej ramach można oceniać śmierć,

abstrahując od doświadczeń i stanu, w jakim znajduje się martwa osoba. Oznaczałoby to jednak, że wartość, jaką śmierć konkretnej osoby miałyby dla niej samej, mogłaby zostać ustalona jeszcze za jej życia, że mogłyby ustalić ją osoby trzecie, i wreszcie, że obowiązywałaby tę osobę niezależnie od wartości, jaką ona sama przypisywałaby swojemu własnemu nieistnieniu.

Ten trop został w interesujący sposób podjęty przez Thomasa Nagela, który bronił poglądu, że dobro lub zło może stać się udziałem jakiejś osoby nie tylko dlatego, że jest ona zdolna do cierpienia lub odczuwania przyjemności, ani też ze względu na stan, w jakim się faktycznie znajduje, ale także z powodu oczekiwań, jakie może żywić w stosunku do siebie samej lub otaczającego ją świata, czy też możliwości, jakimi rozporządza. Zgodnie z tym założeniem, gdy dorosłemu, inteligentnemu człowiekowi przydarzy się uraz mózgu, i w efekcie tego zostanie on sprowadzony do stanu umysłowego kilkuletniego dziecka, to taki obrót rzeczy powinien być uznawany za zło nie tylko dla członków jego rodziny czy przyjaciół, ale również dla niego samego. Dzieje się tak pomimo tego, że człowiek ten nie zdaje sobie kompletnie sprawy ze stanu, w jakim się znalazł (co dla tego rodzaju sceptyków może stanowić wystarczającą podstawę, aby wątpić, czy w ogóle należałoby mówić o nim jako o istniejącej osobie), i niezależnie od faktu, że mając zaspokojone wszystkie swoje potrzeby i pragnienia, a więc prowadząc całkowicie beztroskie życie, może być w swoim obecnym położeniu w pełni zadowolonym – bądź nawet szczęśliwym – dzieckiem. Główną przeszkodę dla tego typu argumentacji stanowi przypuszczenie, że zło może przypadać komuś w udziale tylko z powodu stanu, w jakim się aktualnie znajduje, i doznań, których w tym stanie doświadczą. Jeżeli jednak w analizowanym przypadku nie będziemy traktować tych czynników jako warunku jedyne lub wystarczającego, lecz skupimy się również na tym, jaką osobą mogłoby być dziecko, którym stał się ten człowiek, gdyby nie przydarzyło mu się to, co mu się faktycznie przydarzyło, dość łatwo pojmujemy, że zło tego, co się stało, jest również udziałem tego człowieka. Ponieważ według Nagela wniosek ten jest narażony na te same zarzuty co pogląd odnoszący się do problemu podmiotowości zła w stanie nieistnienia, to jeśli uważamy, że nie są one ani konkluzywne, ani pod żadnym innym względem wystarczające do obalenia tego wniosku, musimy je traktować podobnie także w odniesieniu do tego poglądu.

Niektórzy być może doszliby do wniosku, że nie ma powodów, aby przeczyć, że są takie sytuacje, w których związek między dobrymi i złymi

rzeczami a osobą, której się one przytrafiają, jest czymś więcej niż tylko relacją między stanem, w jakim się ona znajduje, jej doświadczeniami, a przypadającymi jej w udziale wartościami dobra i zła. Przypadek człowieka z urazem mózgu mógłby wówczas stanowić dla nich przykład takiej sytuacji. Gdyby w analogiczny sposób można było dowieść tego dla osób, które przestały istnieć, to ograniczenie zła śmierci do tego, co się nam przydarza za życia, byłoby z pewnością zwykłym uproszczeniem. Rzecz jednak w tym, że taka analogia w żadnym razie nie może być prawomocna. Różnica między osobą, która po urazie mózgu popadła w stan kilkuletniego dziecka, a osobą, która przestała istnieć, jest z grubsza taka, że w odniesieniu do przypadku pierwszego można przynajmniej przyjąć jakieś kryteria tożsamości osobowej, na podstawie których inteligentna dorosła istota ludzka i dziecko, jakim się później stała, są ciągle jedną i tą samą osobą, natomiast w drugim przypadku o numerycznej identyczności w ogóle nie może być mowy. Znalezienie się nagle w stanie nieodwracalnej demencji nie przerywa ciągłości istnienia w czasie; niezależnie więc od tego, jak bardzo się ta osoba zmieni, nadal będzie żyła, jeśli istnieje ktoś, kto jest tą osobą. Pomimo że nie zdaje sobie sprawy ze stanu, w jakim się znalazła – i pod tym względem rzeczywiście podobna jest do istoty martwej – nadal jednak istnieje, i z tego powodu można sensownie zakładać, że to, co się stało, przytrafiło się osobie, która *kiedyś* była niezwykle inteligentna, a *teraz* ma umysł małego dziecka. Takiej ciągłości istnienia nie ma jednak w przypadku osoby, która zakończyła swoje życie. Choć prawdą jest, że gdyby nie umarła, to żyłaby dalej, nie sposób jednak zakładać, że istnieje ktoś, komu przysługuje jakieś miejsce w czasie i przestrzeni, i tym kimś jest ta właśnie osoba. Po śmierci nie mamy do czynienia z tą samą osobą, jaką była ona przed swoim zgonem – tak naprawdę z nikim nie mamy do czynienia. Dlatego nie można powiedzieć, że zło nieistnienia jest jej udziałem również wtedy, gdy jest martwa.

Rozważania te pokazują, że przypadki, w których moralna wartość jakiegoś nieszczęścia dałaby się ustalić z zewnętrznego punktu widzenia, tj. niezależnie od doznań i stanu, w jakim znajduje się jego podmiot, nie mogą stanowić wystarczającej podstawy dla argumentu *per analogiam* na rzecz twierdzenia, że w taki sam sposób można ustalić wartość śmierci dla osoby, której się ona przytrafia. Przyczyny, dla których tak się dzieje, nie sprowadzają się tylko do braku między nimi wymaganego podobieństwa, ale dotyczą również rozbieżności, jakie istnieją między zwolennikami obu koncepcji co do podstawowych założeń, na których powinna opierać

się ocena stanu nieistnienia. Jedno z nich dotyczy kwestii świadomości przytrafiającego się nam zła. Trzeba rozstrzygnąć problem, czy dla kogoś może być złe pozbawienie go pewnego dobra, gdy nie jest możliwe, aby mógł on kiedykolwiek sam doświadczyć tego pozbawienia lub w jakiś inny sposób się o nim dowiedzieć. Myślenie potoczne w tej sprawie jest na ogół jednomyślne i opiera się na podobnej intuicji, co argumenty Lukrecjusza – że żaden czyn nie może być zły dla człowieka, który nic nie wie o jego wykonaniu. Na tej podstawie uważamy na przykład, że nie ma dobrych racji, aby mówić o krzywdzie osoby, którą zdradza żona, jeżeli poza nią i jej kochankiem nikt więcej o tym fakcie nie wie i nigdy się nie dowie. Z podobnego powodu nie będziemy też podzielać zdania, że Franzowi Kafce dzieje się jakieś szczególnie zło, ponieważ jego najbliższy przyjaciel, Max Brod, postąpił wbrew jego woli, i po śmierci pisarza doprowadził do opublikowania największych jego powieści.

Ci, którzy zgadzają się z takim poglądem, odwołują się najczęściej do *epistemologicznej tezy*, zgodnie z którą zajście pewnych zdarzeń oraz działań może być moralnie złe dla jakiejś osoby tylko wówczas, gdy uzmysławia ona sobie, że miały one faktycznie miejsce. Na tej podstawie można wyrazić dużo mocniejszą obiekcję wobec stanowiska, które dopuszcza ocenę własnego nieistnienia. Mogłaby ona wyglądać na przykład tak: „Utrata dobra, jakie stanowi dla mnie moje życie, może dokonać się tylko wtedy, gdy nastąpiła już śmierć. Po śmierci nie ma jednak podmiotu, który mógłby uzmysłowić sobie ten fakt. Tak więc moje nieistnienie nigdy nie będzie dla mnie złe, gdyż martwy człowiek nie może uzmysłowić sobie tego, że umarł, i że w wyniku tego bezpowrotnie utracił jakieś dobro”.

Chociaż większość z nas prawdopodobnie podziela zawarty w konkluzji pogląd, to jednak niektórzy mogą mieć wątpliwości co do sposobu jego uzasadnienia. Analizując okoliczności, w jakich znalazł się człowiek, któremu przydarzył się uraz mózgu, można dojść do wniosku, że tego rodzaju zastrzeżenie, jakie zawiera teza epistemologiczna, jest w istocie rzeczy zbyt mocnym wymogiem. Wydaje się bowiem, że da się sformułować wiele wiarygodnych kontrprzykładów zakładających istnienie zdarzeń oraz działań, które uznałibyśmy za złe dla ludzi, którym się przydarzają, nawet jeśli ci ludzie byłiby całkowicie nieświadomi tego, że mają one miejsce lub że ich konsekwencje znajdują się w obrębie ich życia. Dotyczyć mogłyby one między innymi takich kwestii, jak zdrada, kłamstwo, oszustwo czy zniesławienie. Niektórzy być może uważaliby, że w tego typu przypadkach

ograniczenie moralnej wartości rzeczy, jakie spotykają człowieka, do spowodowanego przez ten fakt doznania bądź stanu umysłu, byłoby zbyt dużym uproszczeniem. Gdy oszukuje cię twój partner w interesach to, zgodnie z tą opinią, można sensownie powiedzieć, że dzieje ci się krzywda, nawet jeśli nie zdajesz sobie sprawy, że pozbawiony zostałeś jakiejś części należnego ci zysku. Jest tak dlatego, ponieważ zakłada się, że jako normalna osoba pragniesz, aby człowiek, który jest twoim współnikiem, nie zachowywał się wobec ciebie w ten sposób. Tego rodzaju pragnienie nie ma instrumentalnego charakteru, co oznacza, że nie pojawiło się przypadkowo bądź na skutek tego wydarzenia, lecz, tak jak w przypadku każdego innego człowieka, który w poważny sposób zajmuje się biznesem, jest ono uznawane za immanentną cechę twojej tożsamości. Zakłada się również, że oszustwo nie zmieniło twojej tożsamości w czasie i że ta rzetelna osoba, którą byłeś przed tym haniebnym skądinąd zdarzeniem, oraz wyrolowany przez współnika przedsiębiorca, to jeden i ten sam człowiek. Oba założenia stanowiłyby dla ciebie mocny powód, aby każde oszustwo tego rodzaju traktować jako zło, którego należały unikać, a my, patrząc na to wszystko z punktu widzenia osoby akceptującej tego rodzaju racjonalną preferencję, mielibyśmy równie mocny powód, aby podobnie interpretować to, co się faktycznie stało.

Wynikałoby z tego, że tak sformułowaną tezę epistemologiczną niekoniernie trzeba stosować do każdej sytuacji, w której zachowana jest ciągłość istnienia osób posiadających tego rodzaju pragnienia. I nie ma znaczenia, czy utrata możliwości uświadomienia sobie nieszczęścia ma w tych okolicznościach charakter tymczasowy czy trwały. Uniwersalne zastosowanie może ona mieć jedynie w obliczu śmierci, gdy brak tego rodzaju świadomości wiąże się ponadto z nieistnieniem. Przy takim zastrzeżeniu zajście pewnych zdarzeń oraz działań nie mogłoby być ani złe, ani dobre *tylko* dla osoby, która jest martwa, i która *z tego powodu* nie ma możliwości uświadomienia sobie, że miały one miejsce. W ramach tej interpretacji można w jakimś sensie mówić o nieszczęściu dorosłego, inteligentnego człowieka, którego spotyka udar mózgu, oraz o krzywdzie męża, który nie jest świadomy niewierności swojej żony, nie ma jednak żadnej podstawy ku temu, aby Franzowi Kafce przypisać zło wynikające z postępowania Maxa Broda.

Pogląd ten zakłada, że sąd dotyczący wartości, jaką ma śmierć dla osoby, która umiera, nie stanowi w żadnym razie immanentnej części ogólnego sądu, który mówi o tym, jaką wartość może mieć dla nas to, co się nam przydarza. Wynikałoby z tego, że konieczne jest istnienie co najmniej dwóch

niezależnych od siebie sposobów wyjaśnienia tego, co mamy na myśli, gdy stwierdzamy, że coś jest dla kogoś złe: jednego w odniesieniu do śmierci oraz drugiego dla wszystkich pozostałych przypadków.

Gdy tłumaczymy, co znaczy przekonanie, że jakieś zdarzenie ma dla kogoś taką lub inną wartość, możemy mieć na myśli zupełnie różne rzeczy. Niektórzy na przykład stoją na stanowisku, że nie znaczy ono niczego więcej niż to, że wartość, jaką ma ono dla tej osoby, można określić jedynie z punktu widzenia tej osoby. Tak więc, jeśli twierdzi się, że zajście jakiegoś zdarzenia jest dla niej złe, to tym samym utrzymuje się, że tak właśnie wygląda sprawa z jej własnego punktu widzenia ze względu na doznania, jakich doświadcza, lub stan, w jakim się znajduje. Inni mogą się z tym nie zgadzać. Będą to ci, którzy uważają, iż to, co się wydarzyło, może być dla tej osoby złe również dlatego, że w wyniku tego znalazła się ona w gorszej sytuacji od tej, w której byłaby, gdyby zdarzenie to w ogóle nie miało miejsca. Tutaj zakłada się z kolei, że określenie wartości, jaką pewne zdarzenie może mieć dla jakiejś osoby, będącej jego podmiotem, możliwe jest także z bardziej zewnętrznego punktu widzenia aniżeli ten, z którego wartość tego zdarzenia określa ona sama w pierwszym przypadku. Przyjęcie takiej możliwości powoduje, że szczególnego znaczenia nabiera kwestia wzajemnej zależności między jedną i drugą perspektywą, a mówiąc dokładniej – nasza zdolność do oszacowania, na ile słuszne jest przeświadczenie, że wartość pewnych zdarzeń dla określonych osób może być prawidłowo wyznaczona niezależnie od tego, czy wiedzą one o ich zajściu, a w konsekwencji również niezależnie od tego, w jakim znajdują się stanie oraz czego w związku z tym doświadczają. Gdy słyszymy, jak ktoś się zastanawia, czy byłoby dla jego córki rzeczą złą wyjść za mąż za mężczyznę starszego od niej o dwadzieścia lat, to najczęściej przyjmujemy, iż rozważa on, czy wychodząc za niego za mąż znalazłaby się ona w gorszej sytuacji, niż byłaby wówczas, gdyby za niego nie wyszła. Istniejące podobieństwo między sposobem myślenia, który uważamy w tym przypadku za zupełnie naturalny i prawidłowy, a procedurą wnioskowania, jaką zawiera zewnętrzny punkt widzenia, może wielu z nas doprowadzić do wniosku, że każdy ojciec z własnego punktu widzenia potrafi w ten sposób ocenić wartość, jaką dla jego córki będzie miał ślub z dużo starszym mężczyzną.

Byłoby to jednak błędne mniemanie. Rozmyślając nad wartością, jaką dane zdarzenie ma lub miałoby dla innej osoby, nie możemy całkowicie pominąć stanu świadomości ani doznań tej osoby w odniesieniu do tego, co

się jej przydarzyło lub co mogłoby się jej przydarzyć. Inne postępowanie byłoby możliwe oraz zrozumiałe wówczas, gdybyśmy zastanawiali się nad całkowicie odrębną kwestią, a mianowicie nad tym, jaką wartość ma dla nas samych to, co przydarza się innym. Jeśli jednak zainteresowani jesteśmy ustaleniem wartości, jakie pewne rzeczy mają wyłącznie dla ludzi, którym się przydarzają lub którym mogłyby się przydarzyć, to musimy przyjąć, że sąd: „zdarzenie x jest lub byłoby złe dla osoby A”, nie znaczy, tak naprawdę, niczego więcej niż sąd: „x jest lub byłoby złe z punktu widzenia A”, który z konieczności uwzględniać musi stan, w jakim znajduje się lub mogłaby znajdować się ta osoba w wyniku zajścia tego zdarzenia. Stwierdzenie zatem, że poślubienie przez kobietę mężczyzny starszego o dwadzieścia lat mogłoby być uznane za złe dla tej kobiety przez jej ojca, możliwe jest pod warunkiem, że kobieta ta jest przekonana, iż znalazłaby się w gorszej sytuacji, gdyby wyszła za niego za mąż, niż wówczas, gdyby za niego nie wyszła, a to można powiedzieć tylko wtedy, gdy pod uwagę weźmie się to, czego ona pod wpływem tego faktu faktycznie doświadcza lub czego mogłaby doświadczać, oraz w jakim jest lub byłaby stanie. Podobnie przedstawia się sprawa z wieloma innymi rzeczami, które przydarzają się ludziom, i dotyczy to również przedstawionego przypadku demencji. A zatem niezależnie od różnicy zdań co do tego, w jakim stopniu zewnętrzny punkt widzenia powinien uwzględniać warunki, które są konieczne dla dokonania prawidłowej oceny od wewnątrz, sam fakt, że w jego granicach trzeba uwzględniać niektóre z tych warunków, nie może podlegać wątpliwości. Zbliżone zasady mają zastosowanie również w odniesieniu do śmierci. Dokonana z zewnętrznej perspektywy ocena wartości, jaką nieistnienie miało lub mogłoby mieć dla osoby będącej jej podmiotem, musiałyby więc zakładać analogiczną wiedzę na temat doznań, których ta osoba doświadcza lub których mogłaby doświadczać, oraz wiedzę o tym, w jakim jest lub w jakim byłaby stanie, z powodu własnej śmierci.

Istniejąca różnorodność opinii na temat możliwości ustalenia aksjologicznego statusu śmierci oraz jej rzeczywistej wartości, a także zdarzające się nierzadko kontrintuicyjne osądy w tej sprawie, zwykle nie wynikają z nieprawidłowej oceny faktów czy błędnych porównań, lecz spowodowane są przyjęciem odmiennych punktów widzenia przy dokonywaniu tego typu ocen bądź brakiem należytej konsekwencji w odniesieniu do zastosowanej w tym celu metodologii. Ustalając wartość śmierci, trzeba najpierw zbadać, jakie istnieją możliwości dokonywania tego typu ocen i osądzić, która

z nich jest najbardziej pożądana bądź interesująca, a następnie, po wyborze perspektywy, w ramach której formułowana będzie jej ostateczna wartość, trzeba pamiętać, aby zastosowana w tym celu argumentacja nie prowadziła do wniosków wychodzących poza jej zakres. To wszystko wydaje się oczywiste, dlatego szczególne zdumienie może budzić fakt, że zalecenia te nie są na ogół przestrzegane. Najczęściej występująca nieścisłość w tej sprawie polega na tym, że prawie każdy, kto analizuje pod tym kątem problem śmierci, rozpoczyna od słusznego skądinąd założenia, iż rzeczą najważniejszą i najczęściej wymaganą w tego rodzaju rozważaniach jest określenie wartości, jaką ma śmierć *dla osoby będącej jej podmiotem z jej własnego punktu widzenia*, lecz we wnioskach, do których dochodzi, przedstawia tę sprawę nieco inaczej, a mianowicie jako określenie wartości, jaką śmierć osoby będącej jej podmiotem ma *dla niej z punktu widzenia osób trzecich*. Na początku mówi się zatem, że perspektywa, z której dokonuje się oceny jakiejś konkretnej śmierci, jest czysto internalistyczna, i w tym sensie nie uwzględnia opinii na ten temat żadnych ludzi poza osobą, która jest podmiotem ocenianej śmierci, niemniej jednak na końcu prawie zawsze wprowadza się nieznaczną modyfikację przyjętych założeń, polegającą na tym, że choć nadal przyjmuje się, że przedmiotem rozważań jest wartość, jaką ma śmierć dla osoby będącej jej podmiotem, to jednak próbuje się ją ustalić z innego punktu widzenia niż ten, z którego wartość własnej śmierci ustalałaby ta osoba.

Brak rozróżnienia między dwoma niezależnymi perspektywami może być niekiedy błędem, który mimochodem wkradł się w rozumowanie prowadzące do oceny wartości śmierci; znane są jednak i takie przypadki, w których powoływanie się raz na jedną, a raz na drugą perspektywę stanowi istotę świadomie przyjętej strategii w celu obalenia konkurencyjnych poglądów.

Gdy Thomas Nagel stwierdza, że nie interesują go ani rozważania na temat wartości, jaką śmierć jakiejś osoby może mieć dla innych ludzi, ani też jej wartość sama w sobie, lecz jedynie to, jaką wartość ma śmierć dla osoby będącej jej podmiotem – gdyż wydaje mu się, że jest to problem podstawowy, który ponadto nastręcza w filozofii największych trudności – to tak naprawdę nie wiemy w tym momencie, czy chodzi mu o wartość, jaką dla tej osoby może mieć jej śmierć z jej własnego punktu widzenia, czy też o wartość, jaką może mieć dla niej jej własna śmierć z punktu widzenia osób trzecich. Śledząc jego dalsze rozważania na ten temat, można dojść do wniosku, że do końca nie wie tego również on sam, pomimo iż w swojej

argumentacji zamiennie posługuje się jednym i drugim punktem widzenia. Prawdopodobnie jest tak dlatego, gdyż nie dopuszcza on myśli, że wartość śmierci dla osoby będącej jej podmiotem może być różna w zależności od tego, kto ją ustala, i że ocena, jaką śmierć ma dla tej osoby, dokonana z jej własnego punktu widzenia, nie musi wykluczać oceny, jaką dla tej osoby ma śmierć z punktu widzenia innych ludzi. W ramach analizowanego już wcześniej rozumowania dotyczącego analogii istniejącej między przypadkiem demencji a nieistnieniem, możliwość uzasadnienia tezy, że śmierć każdej osoby jest zawsze zła z punktu widzenia osób trzecich, stanowi wystarczający argument zarówno za możliwością uzasadnienia tezy, że jej wartość nie może być dobra z punktu widzenia osoby, która jest jej podmiotem, jak i tezy, że nie jest prawdą, jakoby osoba będąca podmiotem śmierci nie mogła ustalić wartości, jaką dla niej samej ma jej własna śmierć. Tak więc, gdy Nagel wyraża przekonanie, iż dowiódł w ten sposób, że wartość śmierci każdej osoby będącej jej podmiotem jest zła dla tej osoby zarówno z jego własnego punktu widzenia, jak i z punktu widzenia czytelnika, to wydaje mu się również, że tym samym dowiódł słuszności dwóch innych twierdzeń, a mianowicie, że istnieje wiarygodna metoda umożliwiająca ustalenie wartości własnego nieistnienia z punktu widzenia osoby będącej podmiotem śmierci oraz że w przyjętej perspektywie jej własna śmierć nigdy nie może być dla niej dobra.

Podobne rozumowanie spotyka się także w wielu argumentach krytycznych. Dobrym przykładem może być zaproponowany przez Freda Feldmana tok myślenia mający doprowadzić do wykazania niesłuszności *Poglądu opartego na utracie dóbr*, zgodnie z którym śmierć jest zła dla osoby będącej jej podmiotem, gdyż pozbawia ją dóbr, które mogłyby być jej udziałem, gdyby nie umarła. Przebiegające w jego ramach wnioskowanie wygląda mniej więcej tak:

1. Pogląd ten wymaga przeprowadzenia porównania między tym, jak by to było dla tej osoby, gdyby żyła dalej, a tym, jak by to było dla niej, gdyby umarła.
2. Na tej podstawie jego zwolennicy dochodzą do wniosku, że śmierć jest dla tej osoby zła dlatego, gdyż z punktu widzenia przyjętego założenia o skutkach, jakie miałyby dla niej pozbawienie jej dóbr, których doświadcza za życia, znalazłaby się z pewnością w gorszej sytuacji, gdyby umarła niż wówczas, gdyby żyła.

3. Takie porównanie wymaga zestawienia ze sobą doznań, jakie miałyby ta osoba, gdyby żyła, oraz doznań, które miałyby, gdyby umarła.
4. Będąc martwa, nie może ona mieć jednak żadnych doznań. Porównanie to jest zatem niemożliwe.
5. Ponieważ przeprowadzenie takiego porównania stanowi konieczny warunek słuszności utrzymywanego w tej sprawie poglądu, to niemożliwość jego przeprowadzenia przekreśla tym samym wiarygodność tego, co pogląd ten głosi.

Twierdzenia 3–5 świadczą bez wątpienia o tym, iż u podstaw przedstawionego argumentu leży przekonanie, że *Pogląd oparty na utracie dóbr* sformułowany został w oparciu o założenie, zgodnie z którym określenie wartości, jaką śmierć ma dla osoby będącej jej podmiotem, dokonuje się wyłącznie z punktu widzenia tej osoby. W takiej perspektywie rzeczy złe przypadają w udziale danej osobie jedynie z powodu stanu, w jakim się ona znajduje, oraz doznań, których doświadcza. Gdyby tak było, zaprezentowane rozumowanie byłoby niewątpliwie słuszne. Rzecz jednak w tym, że najbardziej znani zwolennicy rozważanego poglądu, jak choćby wspomniany już Thomas Nagel czy Bernard Williams, a także Jeff McMahan, Roy Perrett oraz Douglas Walton, inaczej rozumieją jego treść, a kluczowe w jego ramach wyrażenie: „śmierć osoby A jest zawsze dla niej zła” interpretują na ogół z zewnątrz i w kategoriach wartości, jaką z punktu widzenia osób trzecich może mieć śmierć dla osoby będącej jej podmiotem. W tej perspektywie definiowanie udziału w złych rzeczach, które mogą przydarzyć się człowiekowi, poprzez odwoływanie się do stanu, w jakim się on znajduje w określonym czasie, bądź do własności, jakie można mu przypisać, już nie wystarcza i dlatego nie może stanowić istoty argumentu przeciwko temu pogładowi. Zamiast tego wskazuje się, że przypisywanie zła możliwe jest wówczas, gdy za punkt odniesienia bierze się czynniki pozwalające na przekroczenie granic konkretnego ludzkiego życia – jak choćby zdolności, oczekiwania czy pragnienia – które ponadto mają tę właściwość, że w pewnych warunkach mogą być zaspokojone, natomiast w innych nie. Jest tak dlatego, ponieważ ta radykalna zmiana perspektywy oznacza, że realizacja takiego lub innego scenariusza niekoniecznie musi dokonywać się w obrębie świadomości osoby, do której tę wartość odnosimy. To właśnie mają najczęściej na myśli ci, którzy upierają się, iż jest sens mówić o tym, że śmierć może być dobra

lub zła dla kogoś, kto już nie istnieje. W ten sposób chcą nam powiedzieć, że choć tej osoby już nie ma, to jednak gdy mówimy, że śmierć jest dla niej zła, mamy na myśli człowieka, który żyłby, gdyby nie umarł, i który urzeczywistniałby swoje cele i zaspokajał marzenia.

Takie opinie prowadzą zazwyczaj do wniosku, iż nie można całkowicie wykluczyć, że przeświadczenie, iż śmierć jest zła dla istoty, która kiedyś żyła, a teraz jest martwa, może nie być bezzasadne, gdy pojawia się w umysłach osób trzecich. Nie mam wątpliwości, że stanowisko takie jest mało wiarygodne i że nie ma większego znaczenia dla nikogo poza uczestnikami prowadzonego na ten temat dyskursu filozoficznego. Dzieje się tak dlatego, gdyż każda próba określenia wartości, jaką śmierć osoby będącej jej podmiotem ma dla niej z punktu widzenia innych żyjących ludzi, dokonuje się na podstawie porównania ze sobą co najmniej dwóch stanów, z których jeden na pewno nigdy się nie zdarzy. Najzgorzalsi protagoniści tej metody dzielą się zasadniczo na dwie grupy. Ci, którzy popierają *Pogląd oparty na utracie dóbr*, porównują najczęściej ze sobą dobra, jakich doświadczała ta osoba za życia z ich utratą po jej śmierci lub dobra, jakich mogłaby ona doświadczać, gdyby nie umarła, z ich utratą. Z kolei zwolennicy *Poglądu opartego na wartościowaniu życia* porównują w tym celu albo życie, jakim ta osoba żyła do momentu śmierci, z życiem, jakie mogłaby wieść, gdyby nie umarła, albo też życie, którym żyła do momentu śmierci, z życiem, na które składa się zarówno jej faktyczne życie, którym żyła do momentu śmierci, jak i jej życie hipotetyczne, tj. to, które mogłaby wieść, gdyby nie umarła.

W pierwszym przypadku, gdy porównuje się doznania konkretnej osoby ze względu na dobra, jakich doświadcza za życia z utratą tych dóbr, która ma miejsce po jej śmierci, zakłada się, że ich utrata jest zła dla osoby, która umarła. Co jednak musi być przedmiotem takiego porównywania, aby uzasadnione było przekonanie, że śmierć tej osoby jest zła dla niej samej? Nie sposób zakładać, że można porównywać ze sobą wartość posiadania tych dóbr z wartością ich utraty niezależnie od tego, co sądzi na ten temat osoba ze względu na doznania, jakich doświadcza w obu przypadkach, gdyż wówczas odbiera się znaczenie powszechnie uznanemu sposobowi ustalania wartości śmierci, który uważany jest za najważniejszy, i który prowadzi do wyznaczenia wartości, jaką śmierć tej osoby miałaby dla niej wyłącznie z jej własnego punktu widzenia. W tej perspektywie śmierć nie może być dla nikogo ani zła, ani dobra, gdy założy się, że jej wartość ustala się *post factum*. Jeśli z kolei porównanie to zakłada wartość, jaką te dobra mają dla

tej osoby z powodu doznań wynikających z doświadczania przez nią tych dóbr za życia, to drugi człon porównania obejmujący wartości wynikające z braku tych dóbr nie może w żadnym razie pomijać analogicznych doświadczeń i doznań tej osoby wynikających z faktu utraty tych dóbr po jej śmierci. Każdy tego rodzaju zabieg prowadzi do zmiany przyjętego punktu widzenia i oznacza ostatecznie, że wartość śmierci dla kogoś, kogo już nie ma, ustalamy z innej perspektywy niż ta, która właściwa jest osobie będącej jej rzeczywistym podmiotem. Wśród osób uwzględniających słuszność tego zastrzeżenia znajdują się również i takie, które utrzymują absurdalną tezę, że nieistnienie innych osób potrafimy wyobrazić sobie niejako od wewnątrz ich życia, a następnie formułują na tej podstawie wnioski, które przedstawiają jako załączek jakiejś zgrabnej i spójnej teorii aksjologicznej dotyczącej wartości, jaką dla tych osób ma ich własna śmierć.

We wszystkich pozostałych przypadkach mamy do czynienia przede wszystkim z koniecznością określenia tego, co by się działo, gdyby ta osoba nie umarła. Oznacza to, że porównania te mogą zostać prawidłowo przeprowadzone tylko wtedy, gdy będziemy w stanie rozwiązać pewien złożony problem dotyczący niemożliwej do zaistnienia przyszłości, a polegający na dokonaniu wyboru spośród wszystkich możliwości, na jakie mogłaby żyć osoba, która teraz jest martwa, takiego sposobu jej życia, który najbardziej odpowiadałby jej rzeczywistemu istnieniu, i który z tego powodu mógłby być uznany za odpowiedni z punktu widzenia dokonywanego porównania. Ten, kto podejmuje się tego zadania, musi zdawać sobie sprawę, że istnieje nieskończenie wiele możliwości, jakie w tym celu należałoby wziąć pod uwagę, gdyż dowolnej osobie, która by żyła, gdyby nie umarła, mogłoby przytrafić się masę rzeczy, które nie tylko powodowałyby, że konkretne życie tej osoby – którego możliwość zaistnienia nie byłaby mniejsza niż możliwość zaistnienia przypadająca w udziale jakemukolwiek innemu jej życiu – byłoby ontologicznie odmienne od każdego innego jej życia, lecz w znacznym stopniu przyczyniałyby się również do tego, że to życie różniłoby się od wszystkich pozostałych również pod względem wartości. Nie dysponujemy zdolnościami ani narzędziami, które umożliwiłyby rozwiązanie tego problemu. Nie możemy więc ostatecznie zdawać sobie sprawy, który z możliwych sposobów przeżycia naszego życia byłby naszym udziałem, gdybyśmy nie umarli. Ponadto, nie wiedząc, co konkretnie działałoby się w każdym możliwym dla nas życiu, nie możemy wiedzieć, co działałoby się w tym konkretnym życiu, którym żylibyśmy dalej, gdyby nie nastąpiła śmierć.

Choć wszyscy zdajemy sobie sprawę, że jest to rzeczywisty problem, którego nie można uniknąć, rozważając w ten sposób wartość śmierci, niemniej jednak niektórzy nie wyciągają z tego faktu oczywistego zdawałoby się wniosku, że ocena śmierci jest całkowicie niemożliwa, lecz jedynie, że jest bardzo utrudniona i w związku z tym musi mieć charakter wysoce probabilistyczny. Cała kwestia dotyczy więc ustalenia granicy wyznaczającej minimalny warunek uzasadniania wartości czyjegoś nieistnienia. Kiedy tak naprawdę należałoby definitywnie stwierdzić, że ustalenie wartości czyjejs śmierci jest niemożliwe – czy już wtedy, gdy przy jej formułowaniu nie można uniknąć tego rodzaju problemów – w rezultacie czego przewidywania o tym, jak wyglądałoby czyjeś życie, gdyby nie nastąpiła śmierć, są niepewne i niesprawdzałne – czy dopiero wtedy, gdy nie można sformułować jakichkolwiek przypuszczeń na ten temat (co mogłoby mieć miejsce na przykład wówczas, gdyby nieznane były fakty dotyczące podstawowego punktu odniesienia dla tego rodzaju przypuszczeń, jakim jest historia życia, które ta osoba prowadziła przed śmiercią)? Wydaje się, że ocenę wartości śmierci należałoby zawiesić bądź uznawać za niewiarygodną w każdej sytuacji, w której ustalenie kryteriów potrzebnych do jej sformułowania staje się przedmiotem całkowicie arbitralnej decyzji, a tak jest wówczas, gdy nie potrafimy rozwiązać wskazanych problemów odnoszących się do przyszłego życia, które nigdy nie będzie miało miejsca. Rozważając wszystkie możliwe dla śmierci alternatywy, aby w ten sposób dojść do wyboru tej, która wydaje się najbardziej prawdopodobna, stajemy w końcu w obliczu trudności, których nikt nie zdoła pokonać, a mianowicie, jak określić różnice występujące między prawdopodobieństwem zajścia przepowiadanych scenariuszy dalszego życia. W tych okolicznościach wszelkie przewidywania na ten temat mogą być obarczone błędem, którego nie da się ani przewidzieć, ani nawet odkryć, czy wyeliminować, za pomocą jakiegokolwiek praktycznego testu, i nie zmieni tego nawet słuszne skądinąd przekonanie, że tego rodzaju przewidywania leżą zazwyczaj u podstaw większości opinii, jakie na co dzień wydajemy w tej sprawie. Tak duża dowolność przy określaniu, jak wyglądałoby życie jakiejś osoby, oraz niemożliwość zweryfikowania tego typu przewidywań, stanowią, jak się zdaje, wystarczającą rację za tym, aby nie traktować poważnie nie tylko opartego na nich sądu dotyczącego wartości, jaką dla tej osoby miałyby jej śmierć z zewnętrznego punktu widzenia, ale również sądu, jaki o wartości własnej śmierci wydają za życia osoby będące jej podmiotem.

Na koniec nie można pominąć sytuacji, co do której wysuwa się niekiedy przypuszczenie, że pomimo tych wszystkich zastrzeżeń potrafimy w jej ramach dość rozsądnie określić wartość, jaką miałyby dla nas śmierć z naszej własnej – wewnętrznej – perspektywy. Wskazywałem już, że gdy rozpatrujemy na przykład wartość naszego własnego nieistnienia, biorąc za punkt odniesienia *Pogląd oparty na utracie dóbr*, to może się wydawać, że mamy możliwość sformułowania na ten temat wiarygodnego osądu, gdy porównamy oszacowaną przez nas wartość życia, wynikającą z faktycznego doświadczania tych dóbr, z wartością, jaką byłyby dla nas ich utrata. Na tej podstawie niektórzy mogą dojść do dużo bardziej wysublimowanego wniosku, że metoda ta pozwala na ocenę wartości własnej śmierci bez konieczności formułowania twierdzeń o tym, jak wyglądałoby nasze życie w świecie, o którym nikt nie może powiedzieć nic sensownego. Stanowisko to zakłada, że jeśli ktoś zastanawia się nad wartością własnej śmierci, nie musi dokonywać porównań zakładających, co by się w jego życiu działo, gdyby nie umarł. Przyjmuje się tu bowiem, że osoba ta może dojść do wiarygodnych wniosków na ten temat ze względu tylko na wartość, jaką mają dla niej jej bieżące doświadczenia, i na podstawie tego podjąć decyzję o tym, czy chce, czy też nie chce doświadczać dalej tego, co faktycznie przeżywa. Czy taki sposób oceny własnej śmierci należałoby uważać za wystarczający? Wydaje się, że mamy tu do czynienia z podobnym przeoczeniem, jaki jest udziałem zwolenników definiowania zła śmierci w kategoriach naszych pragnień i dążeń. Pomija się tu fakt, że wartości własnego nieistnienia nie można w sposób wiarygodny określać w ramach tak wąskiej i wyidealizowanej perspektywy. Nawet stosunkowo wysoka ocena dóbr, w jakie obfituje obecne nasze życie, nie chroni nas przed możliwością wystąpienia zdarzeń, które mogłyby spowodować, że śmierć uznalibyśmy w tej sytuacji za największe wybawienie. Takiej ewentualności zapobiegałoby jedynie założenie, że nasze obecne życie jest tak dobre, że jest lepsze od wszystkiego, co mogłoby się nam przydarzyć. Jeśli jednak przyjmujemy, że końcowa ocena życia ustalana jest na drodze kalkulacji obejmującej wartości, jakie mają dla nas jego składniki konstytutywne, oraz wartości tego wszystkiego, co nam się przydarza, to nie możemy uznać tego twierdzenia za sensowne. Oznacza to, że ostatecznie nie powiedzielibyśmy niczego wiarygodnego o całkowitej wartości naszej śmierci, jeśli osąd w tej sprawie wyrazilibyśmy jedynie w oparciu o posiadaną wiedzę na temat tej wartości, na którą składają się wartości poszczególnych dóbr, w jakie

obfituje nasze obecne życie, i z pominięciem oceny tego wszystkiego, co mogłoby się w jego obrębie zdarzyć, gdyby zamiast tej konkretnej śmierci nastąpiła jakakolwiek inna.

Niektórzy mogą pójść jeszcze dalej i optymistycznie zakładać, że jest pewien sposób, w jaki można by przypisać wartość śmierci osobie będącej jej podmiotem bez odwoływania się do oceny, jaką ta śmierć ma dla tej osoby z jej własnego punktu widzenia. Na pewno nie polegałby on na robieniu tego, co obecnie jest powszechną praktyką, a mianowicie na ustalaniu wartości, jaką śmierć tej osoby ma dla niej z punktu widzenia innych ludzi. Na tej drodze główną przeszkodę stanowi bowiem nie tylko problem związany z koniecznością dokonywania stosownych porównań, które wymagają nieosiągalnej dla nikogo wiedzy o alternatywnych sposobach życia oraz mających w nich miejsce wydarzeniach, ale również zupełna nieistotność formułowanych w tej perspektywie wniosków dla oceny wartości, jaką śmierć jakiejś osoby miałyby dla niej samej. Nawet jeśli założy się, że raczej mają zwolennicy *Poglądu opartego na utracie dóbr* bądź zwolennicy *Poglądu opartego na wartościowaniu życia*, i że w związku z tym w jakiś sposób uda im się pokonać trudności, które przed nimi stoją, i w końcu dojść do określenia wartości, jaką dla mnie miałyby moja śmierć, to przecież nie można na tej podstawie sensownie twierdzić, iż dowodzi się przez to, że taką samą wartość moja śmierć musiałaby mieć również dla mnie. Wydaje się, że w tej sytuacji jedynym sposobem obejścia tej dychotomii i, przy okazji, zapobieżenia trudnościom wynikającym z oceny własnego nieistnienia, byłoby określenie wartości, jaką ma śmierć z obiektywnego, czyli bezstronnego i bezosobowego punktu widzenia.

Jedną z takich możliwości stanowiłoby określenie wartości, jaką ma śmierć sama w sobie, tj. określenie jej wartości ze względu na posiadane przez nią własności i niezależnie od cech przysługujących wszystkim możliwym jej podmiotom oraz osobom, które wypowiadają na ten temat jakikolwiek osąd. Oznacza to, że powiedzenie, iż śmierć jest dobra lub zła, nie jest tym samym co powiedzenie, że jakaś osoba – obojętnie, czy jest ona podmiotem tej śmierci, czy tylko jej zewnętrznym obserwatorem – związana jest z tą śmiercią jakąś relacją, która polegałaby na przykład na tym, że z powodu jej zajścia osoba ta ma jakieś uczucia lub że myśli coś na jej temat. Wynika z tego także, iż żaden, nawet najlepiej potwierdzony, fakt o tym, że jakaś konkretna śmierć pozostaje w takiej lub innej relacji do jakiejś osoby lub grupy osób, nie może stanowić racji, która byłaby wystarczająca

do tego, by dowieść wartości, jaką miałyby ona dla jej podmiotu. Uzależniając w ten sposób ocenę śmierci od jej wewnętrznej natury, dowodzi się tym samym, że śmierć może być bezwzględnie zła lub bezwzględnie dobra. Gdyby zatem w tak absolutny sposób można było określić wartość śmierci, to należałoby przypuszczać, że dla każdej osoby jej śmierć musiałaby mieć taką samą wartość, jak ta, która jest jej wartością wewnętrzną – niezależnie od tego, co na ten temat myślałaby taka osoba i niezależnie od tego, co z zewnętrznego punktu widzenia mieliby na ten temat do powiedzenia poszczególni ludzie. Niestety, w odróżnieniu od tego wszystkiego, co przydarza się nam za życia i co nie przerywa ciągłości naszego istnienia, śmierć z oczywistych powodów nie może być dla kogokolwiek zła bądź dobra jedynie ze względu na to, co w sobie zawiera. Wiemy, że tego typu nicność nie może mieć dla nikogo żadnych własności wewnętrznych; rozumiemy też, że każda próba przypisania śmierci takich własności musiałaby zakończyć się fiaskiem, i z tego powodu powinna być uznawana za przedsięwzięcie całkowicie niedorzeczne.

Inną możliwością, z której niektórzy mogliby skwapliwie skorzystać, jest odwołanie się do klasycznych odmian myślenia utylitarystycznego, które zakładają tak wysoki poziom abstrakcji w decyzjach aksjologicznych, że można pomijać w nich nie tylko tożsamość ludzi, ale również ich jednostkowość i odrębność. W tej perspektywie ocena jest na ogół całkowicie niezależna od własności cechujących konkretnego człowieka, jego faktycznych związków z innymi ludźmi oraz miejsca, jakie zajmuje on w świecie. Podstawowym nośnikiem wartości są tu najczęściej założone z góry, zdepersonalizowane stany rzeczy, i nie ma najmniejszego znaczenia, kto je wytwarza oraz na kogo one oddziałują. Choć teorie te nie mogą obejść się bez konkretnych osób, gdyż to ich doznania ostatecznie konstytuują całkowitą wartość takiego lub innego nośnika, to jednak nie wykazują one w żadnym razie zainteresowania jakimkolwiek indywidualnym istnieniem, traktując je wyłącznie jako konieczny element szerszych i zazwyczaj niezwykle skomplikowanych kalkulacji. Z tego punktu widzenia odpowiedź na pytanie, czy moje nieistnienie jest dobre czy złe, wymaga przede wszystkim precyzyjnych ustaleń co do tego, jaki stopień zmaksymalizowania użyteczności całkowitej osiągnął w wyniku mojej śmierci stan rzeczy, który w ramach tej procedury służy do oceny. I w zależności od osiągniętych wyników ustala się ostatecznie jej wartość. W takich okolicznościach każda bez wyjątku

śmierć może być poddana szczegółowej ocenie, szkopał jednak w tym, że obiektywny charakter ustalonej w ten sposób wartości nie da się przełożyć w żadnym razie na tę konkretną wartość, jaką nieistnienie miałyby dla osoby będącej jej podmiotem z jej własnego punktu widzenia. Jeśli czyjaś śmierć spowodowałaby zajście takiego stanu rzeczy, że należałoby ją ocenić negatywnie, to powinna zostać uznana za złą niezależnie od tego, jak bardzo pragnęłaby umrzeć ta osoba i niezależnie od tego, jak wielkie wybawienie i dobro widziałyby w jej nadejściu. Choć sprzeczność ta nie zawsze jest nieunikniona, to jednak byłoby rzeczą niezrozumiałą przekonywanie nas do tego, aby wartości własnego nieistnienia nie oceniać ze względu na samego siebie, lecz ze względu na jakiś stan rzeczy, który nas w ogóle nie dotyczy.

Ostatecznie należałoby dojść do wniosku, iż nie da się osądzić wartości swojego własnego nieistnienia, ani w taki sposób przypisać komukolwiek wartości wynikającej z utraty przez niego życia, żeby miało to dla tej osoby jakieś istotne znaczenie. Nie sposób jest zatem sensownie powiedzieć nie tylko tego, że moja śmierć jest dla mnie zła, ale również i tego, że mam przekonanie, iż byłoby dla ciebie czymś złym, gdybyś teraz umarł. Niektórzy uznają te twierdzenia za zbyt szerokie. Nie zawierają one bowiem jedynie tezy, że nie można głosić, iż nasza własna śmierć jest zła, ani też tezy, że z tego samego powodu nie można głosić, iż śmierć jakiejś osoby jest dla niej zła z jej własnego punktu widzenia, lecz dużo mocniejszą ideę, a mianowicie, że nie sposób wypowiedzieć jakiegokolwiek wartościującego sądu na temat śmierci nie tylko w stosunku do innych ludzi z ich własnego punktu widzenia, ale również w odniesieniu do samego siebie. Taka idea wydaje się jednak w pełni uzasadniona. Jeśli czyjeś życie skończyło się nieodwracalnie i ta osoba nigdy już nie zaistnieje, to podstawą przypisania wartości, jaką ta śmierć miałyby dla tej osoby (obojętnie, czy dokona jej ta osoba, czy inni ludzie), nie mógłby być ani przeszły, ani obecny stan, w jakim się ona znajduje, lecz jedynie fakt, że jest martwa. Może on stanowić dla wielu powód do płaczu i rozpacz lub być przyczyną mniejszego dobra w świecie, lecz w żadnym razie nie można go przedstawiać jako czegoś, co jest dobre lub złe dla kogoś, kogo nie ma.

Wykorzystana literatura

- Benatar D. (2006), *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, New York: Oxford University Press.
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa: PWN.
- Feinberg J. (1987), *Harm to Others*, New York: Oxford University Press.
- Feldman F. (1994), *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Feldman F. (1991), *Some Puzzles about the Evil of Death*, „The Philosophical Review” 100.
- Fischer J.M. (2009), *Our Stories: Essays on Life, Death, and Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Heyd D. (1992), *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, Berkeley: University of California Press.
- McMahan J. (2012), *Etyka zabijania*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- McMahan J. (1988), *The Evil of Death*, „Ethics” 99.
- Moore G.E. (1959), *Is Goodness a Quality?*, [w:] tegoż, *Philosophical Papers*, London–New York: Allen and Unwin, Macmillan.
- Nagel T. (1997), *Śmierć*, [w:] tegoż, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Nagel T. (1998), *Co to wszystko znaczy?*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Perrett R. (1987), *Death and Immortality*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Parfit D. (2012), *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchala, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Smilansky S. (2009), *Wolałbym się nigdy nie urodzić*, [w:] tegoż, *10 moralnych paradoksów*, tłum. W. Kostrzewski, Kraków: WAM.
- Suits D.B. (2001), *Why Death is not Bad for the One Who Died*, „American Philosophical Quarterly” 38.
- Titus Lucretius Carus (1957), *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa: PWN .
- Walton D. (1979), *On Defining Death*, Montreal: McGill-Queen’s University Press.

- Williams B. (1999), *Sprawa Makropulos: refleksje nad nudą nieśmiertelności*, [w:] tegoż, *Ile wolności powinna mieć wola*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Williams B. (1998), *Resenting One's Own Existence*, [w:] tegoż, *Making Sense of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wollheim R. (1984), *The Thread of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ziemiński I. (1999), *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

THE VALUE OF ONE'S OWN DEATH

Summary

In the article I defend the view that nobody can appraise the value of his own death.