Je li racionalno bojati se smrti?

Jozić, Doris

Master's thesis / Diplomski rad

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Department of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:111:106788

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI
UNIVERSITY OF ZAGREB
CENTER FOR CROATIAN STUDIES

Repository / Repozitorij:

Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies

zir.nsk.hr

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

HRVATSKI STUDIJI

Doris Jozić

JE LI RACIONALNO BOJATI SE SMRTI?

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2017.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

HRVATSKI STUDIJI

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Doris Jozić

JE LI RACIONALNO BOJATI SE SMRTI?

DIPLOMSKI RAD

Mentor: prof. dr. sc. Filip Grgić

Zagreb, 2017.

Sažetak:

Strah od smrti povlači za sobom i pitanje racionalnosti, odnosno iracionalnosti. Kako bismo iznjedrili odgovor na pitanje „Je li racionalno bojati se smrti?“, nužno je postulirati odrednice same smrti te prikazati probleme u koje upadaju moguće definicije. Dakle, ovaj rad bavi se temeljnim odrednicama smrti, a cilj mu je analizirati i prikazati argumente koji objašnjavaju što je smrt i je li se nje racionalno bojati. Nadalje, u radu su prikazani argumenti nekoliko filozofa poput Epikura, Lukrecija, Olsona, Feldmana, Nagela. Kroz deprivacijsku teoriju, rad razmatra trebamo li se bojati smrti. Izneseni su argumenti koji idu u prilog racionalnosti straha od smrti, kao i oni koji ukazuju zašto bi bilo iracionalno bojati se smrti. Također, iznijeta je distinkcija između straha i tjeskobe, a prikazana je i opreka između pojmova racionalnoga i opravdanoga, odnosno iracionalnoga i neopravdanoga. Zaključno, rad nudi argumente u prilog racionalnosti straha od smrti.

Ključne riječi: Smrt, strah, racionalnost, iracionalnost, Epikur, Nagel, teza terminacije, deprivacijska teorija

Summary:

The fear of death entails the question of the rationality or irrationality. In order to give an answer to the question "Is it rational to be afraid of death?” it is necessary to postulate the definitions of death itself and to present problems with them. Thus, this Thesis deals with the fundamental determinants of death, and the aim is to analyze and present arguments explaining what death is and whether it is rational to fear it. Furthermore, it presents arguments of several philosophers such as Epicurus, Lucretius, Olson, Feldman, and Nagel. Through deprivation theory, the Thesis deals with the question whether we should be afraid of death. There are arguments in favor of rationality of fear of death, as well as those suggesting why irrational fear of death should be. A contrast between fear and anxiety is also presented. Furthermore, there is a contrast between the concepts of rational and justified, and irrational and unjustified. In conclusion, the Thesis offers arguments in favor of the rationality of fear of death.

Key words: Death, fear, rationality, irrationality, Epicurus, Nagel, the termination thesis, deprivation theory

Sadržaj

1. UVOD 1
2. POSTOJI LI ODGOVOR NA PITANJE „ŠTO SMO ESENCIJALNO MI“? 3
3. POSTOJI LI DEFINICIJA SMRTI? 7
   3.1. Platonovo poimanje smrti 7
   3.2. Feldmanovo i Olsonovo poimanje smrti i teza terminacije 10
4. JE LI SMRT NUŽNO NEŠTO LOŠE? 17
   4.1. Epikurov i Lukrecijev odgovor 18
   4.2. Nagelov odgovor i deprivacijska teorija 21
5. ŠTO JE STRAH? 24
   5.1. Racionalan i iracionalan strah od smrti 27
6. RACIONALNOST STRAHA OD SMRTI 31
7. ZAKLJUČAK 35
8. LITERATURA: 38

1. UVOD

Što je smrt, a što život – pitanja su koja intrigiraju ne samo filozofe i druge humaniste nego i svaku osobu koja se barem jednom zapitala o konačnosti života. Pitanje smrti predmet je više filozofskih disciplina poput praktične etike koja je okrenuta konkretnim pitanjima same smrti dok je biološka perspektiva zaokupljena idejama poput „Je li moguće da organizam umre pa ponovno oživi?“.

> „Smrt je, s druge strane, bila i ostala skrivena tajna kako za pojedinca tako i za zajednicu kojoj je taj pojedinac pripadao. Nju su željeli, svatko na sebi vlastit način, odgonetnuti i riješiti sve religije, mitologije, filozofije, svjetonazori, ideologije itd., pa su stoga i oblici njezina prevladavanja, odnosno prihvaćanja bili veoma različiti.” (Markešić, 2011: 79).

Vidljivo je koliko pitanja o konačnosti okupiraju ljudski život. Definicija smrti podložna je brojnim raspravama te nije univerzalno dana. Naime, postavlja se pitanje je li smrt puko nestajanje ili pak razdvajanje duše i tijela. Problematičnost određenja same definicije predstavlja izazov prilikom pokušaja rasvjetljenja i problematiziranja o konačnosti života.

Aristotel je tvrdio da biti živ zapravo znači imati dušu te da je „smrt najstrašnija od svih stvari koje nam se mogu dogoditi„ (Berčić, 2012: 33). Osim Aristotela, pitanjem smrti bavili su se i drugi filozofi, poput Epikura, Lukrecija ili Heideggera. Epikur ističe kako smrt nije ništa loše te u svom djelu *Pismo Menekeju* ističe kako su smrt i život indiferentne stvari. Drugim riječima, Epikur drži kako se smrti ne trebamo bojati jer ona za nas nije ništa; nema nikakvu vrijednost. Slično razmatranje ponudio je i Lukrecije koji je držao da smrt nije nešto loše jer je prisutna kada čovjek nije, a da bi određena stvar bila loša za čovjeka, mora postojati u trenutku kada postoji i on. S druge strane, Thomas Nagel ističe kako je smrt uvijek nešto loše za nas jer nas lišava mogućnosti ostvarenja svih želja koje imamo u zemaljskom životu te nam uskraćuje ugode koje bismo mogli ostvariti za života.

Nadalje, kako razmišljanje o smrti povlači za sobom i pitanje samoga straha od nje, važno je ispitati je li spomenuti strah od smrti racionalan, te ako je, u kojoj mjeri. Drugim riječima, nije ista stvar bojimo li se mi smrti i trebamo li je se bojati. Ako smrt shvatimo kao prestanak svih vitalnih funkcija, kao apsolutni prestanak, možemo se zapitati zašto se ljudi onda toliko boje te konačnosti

kada ionako ne ovisi o njima te je neizbježna. Osim toga, ako je smrt prestanak postojanja subjekta, a spomenuti subjekt ne opaža i nema ga, ostajemo i dalje s pitanjem „Odakle toliki strah od smrti te je li on uopće racionalan?“

Tema ovog diplomskog rada je pitanje Je li racionalno bojati se smrti. Cilj rada jest istražiti glavne definicije same smrti te analizirati argumente po pitanju racionalnosti straha od smrti. Naime, kroz filozofske tekstove i njihove interpretacije pokušat ću iznjedriti odgovor na spomenuto pitanje. Rad je podijeljen u pet glavnih dijelova.

Prvi dio rada bavi se pitanjem „Što smo esencijalno mi?“ Naime, kroz animalizam, personizam i umizam iznijela sam neke od mogućih odgovora na spomenuto pitanje. Nadalje, drugi dio rada fokusiran je na definiciju smrti. Kroz prikaze Platona, Aristotela, Olsona i Feldmana ukazala sam na problematičnost određenja pojma i teškoće pri pokušaju postuliranja univerzalne definicije smrti. Treći dio rada fokusira se na ideje o vrijednosti smrti, odnosno odgovara na pitanje je li smrt za nas nešto loše. Kroz Epikurove i Lukrecijeve misli predstavila sam nekoliko argumenata koji ukazuju da smrt nije ništa loše za nas. Nakon toga, izložila sam Nagelovu deprivacijsku teoriju i iznijela prigovore Epikurovim i Lukrecijevim argumentima. Nadalje, četvrti dio rada bavi se pitanjem straha. Iznijela sam glavne odrednice straha i ukazala kako on nije jednak definiciji tjeskobe. Nadalje, u ovome dijelu iznesene su distinkcije između racionalnog i iracionalnog straha, kao i uvjeti pod kojima bi strah od smrti bio racionalan, odnosno iracionalan.

Posljednji dio rada bavi se racionalnošću straha od smrti. Naime, kroz poglavlje se prikazuju mogući prigovori tezama o racionalnosti straha od smrti te se, slijedom tih prigovora, odgovara zašto bi strah od smrti ipak bio racionalan. Zaključno, u radu će biti izneseni i uvjeti pod kojima bi racionalnost straha od smrti bila opravdana.

2. POSTOJI LI ODGOVOR NA PITANJE „ŠTO SMO ESENCIJALNO MI“?

Da bismo odredili što je sama smrt, moramo se zapitati je li smrt isto što i nepostojanje. Biondić (2015) postavlja dva pitanja koja se tiču smrti i nepostojanja. Naime: „Može li nešto umrijeti i nastaviti postojati?“ i „Može li nešto prestati postojati, a da ne umre?“ (Biondić, 2015: 28). Da bismo mogli ponuditi odgovore, bitno je pozabaviti se pitanjem „Što smo mi?“. Naime, jesmo li mi ljudska bića koja u sebi sadrže određenu esenciju ili smo skup psiholoških karakteristika. Razmotrimo neke opcije koje i sam Biondić (2015) analizira u svojoj knjizi *Smrt*.

Animalizam

Animalizam bi podrazumijevao da smo mi „esencijalno ljudske životinje“ (Biondić, 2015: 29). Dakle, animalizam ukazuje na tezu da smo mi esencijalno ljudske životinje i kao takvi perzistiramo u vremenu. Nadalje, činjenica da smo mi nešto esencijalno značila bi da postojimo sve dok traje naša esencija. Daniel Dennett u članku „Where am I“ iznosi misaoni eksperiment koji će nam poslužiti kao prigovor animalizmu. Dennettov eksperiment teče na sljedeći način: Zamislimo da iz osobe izvadimo njen mozak i pohranimo ga na mjesto u kojemu će moći obavljati svoje primarne funkcije. Zamislimo sada da se osoba čiji je mozak odstranjen probudi i dođe do prostorije gdje je njen mozak. Nakon što ga vidi, osoba pomisli na to kako sjedi i gleda vlastiti mozak, a ne kako je izložen u tekućini. Slijedom tih misli, osoba počne stvarima davati imena. Primjerice „Yorick“ postane ime za mozak, ostatak tijela postane „Hamlet“. Ono što slijedi jest to da je mozak sada Yorick, tijelo Hamlet, a osoba i dalje ona ista, Dennett. Pitanje koje se javlja jest: je li osoba, u slučaju da joj se odstrani mozak, a tijelo sačuva, i dalje ista osoba? Animalizam bi tvrdio da jest jer je tijelo postojalo prije i poslije transplantacije. Međutim, ako zamislimo situaciju u kojoj je od jedne osobe ostalo samo njeno tijelo, a od druge samo mozak, čini se da je druga osoba ona koja je preživjela jer ona je ona koja može reći „to nije moje tijelo“, za razliku od prve. Drugi prigovor animalizmu tiče se oštećenja mozga. Zamislimo da je osoba u komi i da je doživjela trajno oštećenje mozga. Jedino što funkcionira jesu temeljne vitalne funkcije, a svijest je izgubljena. Animalizam bi tvrdio kako osoba i dalje postoji. Međutim, možemo li zbilja tvrditi da osoba postoji ili bismo prije rekli da postoji organizam koji donekle funkcionira, ali ne i samosvjesna osoba?

Personizam

Personizam podrazumijeva da smo „mi esencijalno – psihološke osobe i trajemo kroz vrijeme sve dok postoji ista psihološka osoba, tj. određeni psihološki kontinuitet“ (Parfit, prema Biondić, 2015: 30). Dakle, personizam obuhvaća prisutnost određenih psiholoških svojstava te njihovu međusobnu vremensku povezanost. Slijedom toga, personizam ne upada u prigovor koji se tiče oštećenja mozga jer, prema njemu, ukoliko mozak osobe prestane obavljati vitalne funkcije, utoliko osoba više ne postoji. Međutim, personizmu se može prigovoriti pogledamo li Parfitov misaoni eksperiment. Zamislimo situaciju u kojoj jedan mozak podijelimo na dva dijela i stavimo u dva različita tijela. Pritom obje osobe imaju neka zajednička sjećanja i obojica mogu reći štogod o životu onoga čiji je mozak podijeljen. Možemo reći da je došlo do razdvajanja psiholoških karakteristika te da sada imamo dvije osobe. Pitanje koje proizlazi iz ovog misaonog eksperimenta jest: što se dogodilo sada sa mnom? Parfit (2012) nudi tri mogućnosti:

1. Ja nisam preživio;
2. Preživio sam kao jedan od dvojice kojima je presađen mozak;
3. Preživio sam u obje situacije.

Razmotrimo sada svaki odgovor zasebno. Naime, znam da mogu preživjeti ako mi je mozak uspješno transplantiran, kao što znam da ljudi mogu preživjeti u slučaju da im je pola mozga uništeno. Spomenuta teza povlači zaključak da mogu preživjeti u slučaju da mi je pola mozga transplantirano, a druga polovica uništena. Imajući to u vidu, Parfit se pita: „Kako bih mogao ne preživjeti ako je druga polovica također uspješno transplantirana? Kako dvostruki uspjeh može biti neuspjeh?“ (Parfit, 2012: 4). Dakle, prva opcija je problematična jer, ako mogu preživjeti u slučaju da mi je samo pola mozga uspješno transplantirano, mogla bih preživjeti i situaciju u kojoj je to slučaj s objema polovicama.

Nadalje, druga opcija kaže da sam, primjerice, preživjela ja, a ne ona druga osoba u kojoj je ostala polovica mozga. Međutim, u slučaju da su obje polovice mozga identične, dolazi do nastanka dviju osoba. Pitanje je kako onda mogu preživjeti samo ja, kao jedna od dviju osoba. Odnosno, kako sam mogla preživjeti ja kao jedna od osoba, a ne ona druga? Dakle, vidimo da je i druga opcija nekonzistentna. Treća opcija ukazuje da sam preživjela u objema situacijama. Međutim, ako preživljavanje podrazumijeva identitet, to bi značilo da sam ja sada dvije osobe, što

je samo po sebi nemoguće. Parfit ističe kako mi rezultat transplantacije daje dva tijela i podijeljen um. Odnosno:

> „Nakon što sam imao svoju operaciju, dva 'proizvoda' imaju svaki svojstvo osobe. Mogli bi živjeti na suprotnim krajevima zemlje. (Ako se kasnije susreću, možda se i ne prepoznaju.) Bilo bi nepodnošljivo poricati da su oni bili različiti ljudi. Pretpostavimo da priznajemo da su oni različiti ljudi. Možemo li i dalje tvrditi da sam preživio kao oboje, koristeći 'preživjeti' kao da podrazumijeva identitet? Mogli bismo.“ (Parfit, 2012: 7).

Dakle, Parfit želi reći da, u slučaju dijeljenja mozga na dva odvojena dijela, nema identiteta već je riječ o preživljavanju.

Osim spomenutih problema za koje se pokazalo da su prevladani, personizam upada i u drugi prigovor. Naime, zamislimo osobu imenom Tom. Slijedom godina, Tom oboli od Alzheimerove bolesti te izgubi sva svoja sjećanja, uspomene i psihološke karakteristike. U slučaju da je personizam istinit, morali bismo zaključiti da Tom nije osoba jer je izgubio psihološka svojstva i kontinuitet. Međutim, čini se da je je takvo tumačenje kontraintuitivno. Drugim riječima:

> „Ako je personizam istinit, onda je osoba prestala postojati kada izgubi sve psihološke karakteristike, a 'izolirani subjekt' jest neko novo biće koje započinje svoje postojanje. Budući da je ovo kontraintuitivno, personizam gubi svoju početnu uvjerljivost.“ (Biondić, 2015: 31).

<u>Umizam</u>

Umizam je gledište koje kaže da smo „mi esencijalno umovi i trajemo kroz vrijeme sve dok postoje naši umovi“ (McMahan, prema Biondić, 2015: 31). Dakle, mi smo umovi i kao takvi ćemo egzistirati sve dok funkcioniraju i naši dijelovi mozga koji doprinose našoj svjesnosti. U slučaju da dođe do nemogućnosti funkcioniranja dijelova mozga koji utječu na našu svjesnost, mi prestajemo postojati. Ono što je karakteristično za umizam jest to što ova pozicija ne upada u problem s Alzheimerovom bolešću jer, dokle god postoji određena svjesnost, bez obzira posjedujemo li i dalje psihološka svojstva i karakteristike, postojimo i mi. Drugim riječima:

> „Prema um-izmu, ne samo da mi možemo izgubiti samosvijest i dalje biti umovi, već smo mi uvijek najprije umovi kod kojih se kasnije javlja samosvijest, jer za novorođenčad bi se moglo reći da posjeduju um, tj. svjesnost, ali je očito da nisu samo-svjesna bića“ (Biondić, 2015: 32).

Međutim, problem koji se javlja kod ovog gledišta jest problem „misleće životinje“ (Olson, prema Biondić, 2015: 32). Naime, ukoliko smo mi naši umovi ili psihološke osobe, utoliko nismo tijelo u kojem egzistiramo. Odnosno, ukoliko nema uma i samosvijesti, nema ni nas. Drugim riječima, kriterij našeg postojanja jest svjesnost, a ne sadržaj. Odnosno, „mi nismo onaj ljudski organizam koji se razvijao u ranim stadijima bez uma i samosvijesti, kao što mi ne možemo biti onaj ljudski organizam koji je izgubio um i samosvijest“ (Biondić, 2015: 32). Nadalje, psihološke karakteristike mogu biti ili esencijalne ili kontingentne. U slučaju da su esencijalne, tada ih moramo imati, a u slučaju da su kontingentne, tada to ne mora biti slučaj. Drugim riječima „čak iako su sposobnost za mišljenje i samosvijest esencijalni za ‘osobe‘, životinje ih također mogu razviti kao kontingentna (ne-esencijalna) svojstva.“ (Luper-Foy, prema Biondić, 2015: 32). Dakle, sasvim bi valjano bilo reći da mi jesmo esencijalno ljudske životinje.

Slijedom svega navedenoga, Biondić (2015) iznosi, slijedeći Luper-Foya, tri moguća odgovora o našem prestanku postojanja:

1. U slučaju da smo mi esencijalno ljudske životinje, prestanak postojanja znači prekid vitalnih funkcija koje nas održavaju na životu;
2. U slučaju da smo mi esencijalno psihološke osobe i trajemo sve dok postoji svojevrsna veza između nas i naših psiholoških karakteristika, prestanak postojanja dolazi u trenutku kada se spomenuta veza nas i naših psiholoških svojstava gubi;
3. U slučaju da smo mi esencijalno umovi i postojimo sve dok postoje i oni, naš prestanak događa se u trenutku u kojemu dolazi do prekida vitalnih funkcija koje su odgovorne za „rad“ naših umova.

Imajući u vidu spomenute opcije, možemo reći kako one nisu jedine moguće jer postoji mogućnost da čovjek postoji unatoč disfunkcionalnom tijelu, kao i da postoji u slučaju da psihološka svojstva i um ne postoje. Zamislimo situaciju u kojoj osoba doživi nesreću i ostane trajno u vegetativnom stanju. Dakle, njezina psihološka svojstva i um su prestali postojati, ali zaključujemo da osoba i dalje živi, barem na neki način.

Pogledajmo sada možemo li iznaći definiciju smrti.

3. POSTOJI LI DEFINICIJA SMRTI?

Filozofski leksikon smrt definira kao „suprotnost životu, prestanak postojanja pojedinačnog živog bića“ (Kutleša, ur., 2012: 1067). Razmotrimo ovu definiciju. Naime, što je sa suspenzijom života? Marin Biondić (2015) naglašava kako vitalni procesi određenog organizma mogu biti zaustavljeni, ali kasnije i ponovno pokrenuti. Drugim riječima, sasvim je moguće zamrzavanje mikroorganizama te njihovo ponovno odmrzavanje. Odnosno, ne znači nužno svaki prestanak fizičkog bivanja živog bića nužno i samu smrt, što ukazuje na činjenicu da spomenuta definicija smrti nije univerzalno dana i primjenjiva. U nastavku ću razložiti neke moguće filozofske odgovore na pitanje „Što je smrt?“.

3.1. Platonovo poimanje smrti

Platon u dijalogu *Fedon* iznosi razgovor Simije i Sokrata o smrti:

> “I istinu bi, Simija, govorili samo u tome što kažu da znaju. Ali ne znaju zašto pravi filozofi žele smrt i zašto su dostojni smrti, a niti o kakvoj se smrti radi. Objasnimo to sami sebi, a njih pustimo s mirom: držimo li da je smrt nešto [*ti*]?” (Platon, Fedon, 64c)

Vidljivo je da je za Platona smrt “nešto”. Međutim, postavlja se pitanje što je to *nešto*. U nastavku dijaloga, Simija odgovara Sokratu:

> Ta valjda nije što drugo no rastanak duše s tijelom? Pa znači li „biti mrtav“ kada se tijelo rastane s dušom i bude samo za se, a također kada se duša rastane s tijelom te je sama za se? Ta valjda nije smrt nešto drugo nego to? (Platon, Fedon, 9 c)
> Sokrat odgovara: “Nije, nego to, kaže.” (Platon, Fedon, 9 c).

Pitanje koje se javlja, čitajući Platonov dijalog, jest sljedeće: je li smrt razdvajanje duše i tijela, što podrazumijeva svojevrstan proces, ili je stanje u kojem duša percipira sama za sebe, jednako kao i tijelo za sebe? Nadalje, znači li „biti mrtav“ tjelesno ili duševno mrtav? Odnosno, odnosi li se

spomenuta sintagma na tijelo ili na dušu? Osim navedenog, višeznačnost samog pojma smrti vidi se i u nastavku dijaloga gdje Platon piše:

> "Pa što? Zar ima nešto životu protivno, kao što je san javi?
>
> Svakako, kaže.
>
> Smrt, kaže." (Platon, Fedon, 16 c)

Vidimo da se i u nastavku dijaloga smrt doživljava kao „nešto". Međutim, nije jasno je li to „nešto" puki proces u kojemu se razdvajaju duša i tijelo ili se radi o stanju kada je duša odijeljena od tijela.

Imajući u vidu gore navedenu problematiku u definiranju smrti, pogledajmo nastavak dijaloga gdje Sokrat kaže Simiji:

> „Ne zove li se to smrt – odrješenje i odjeljenje duše od tijela?" Simija odgovara: "Svakako". Nastavlja Sokrat: "Ne bi li − to sam rekao na početku − bilo smiješno ako bi se čovjek za života pripravljao da bude što bliže smrti i ako bi ovako živio, a ljutio se onda kada bi mu ona došla? Ne bi li to bilo smiješno? ", dok Simija odgovara "Kako ne". Nadalje, Sokrat zaključuje:" Dakle, Simija, pravi filozof zaista nastoji umirati i najmanje se od ljudi straši smrti. Pogledaj ovo! Ako je on naime svuda u zavadi s tijelom i želi da njegova duša bude sama za sebe, pa kad bi mu se to dogodilo, a on bio u strahu i ljutio se, ne bi li to bila velika nedosljednost ako ne bi s veseljem išao onamo, gdje ima, kada stigne, nade da će naći ono što je za života volio - a volio je spoznaju - i da će se oteti društvu onoga sa čim se bio zavadio?" (Platon, Fedon 12 d,12e).

Dakle, iz navedenog dijela iz Platonovog dijaloga vidimo da je smrt, za njega, razdvajanje duše od tijela. Međutim, je li doista tako da se živa bića sastoje od duše i tijela? Nadalje, ako je smrt odvajanje duše od tijela, to znači da duša postoji neovisno o tijelu? Ukoliko duša postoji neovisno o tijelu, utoliko je ona besmrtna. Međutim, kada je besmrtna duša prošla kroz proces smrti? Odgovor bi bio kako nije duša ta koja je prošla kroz proces smrti već tijelo. Naime, dušu se ne može uništiti. Drugim riječima:

> „Ne može je se uništiti izravnim djelovanjem rastavljajući je na dijelove budući da je ona nesastavljena, tj. duhovne naravi, a jednako tako ona ne može prestati postojati ako se

raspadne čovjek kao cjelina budući da je duša supstancijalna forma koja je nutarnje neovisna o tijelu“ (Šestak, 2000: 437).

S druge strane, postavlja se pitanje imaju li dušu samo ljudska bića ili je ona svojstvena svim živim bićima? Ako dušu imaju samo ljudi, što je onda smrt za ostala živa bića? Nadalje, ako dušu imaju sva živa bića, onda je tvrdnja neuvjerljiva jer oni koji vjeruju u postojanje duše vjeruju u posebnost ljudskoga roda i tezu da je duša nešto što razlikuje čovjeka od, primjerice, gliste. Međutim, ovakvu tezu ne možemo shvatiti kao prigovor Platonu jer bi on jednostavno mogao tvrditi da druga živa bića nemaju racionalnu dušu, a ne dušu općenito. Osim navedenog, problematičnost leži i u samoj definiciji duše. Što je duša? Dušu Platon shvaća kao besmrtnu stvar. Tako on piše:

„Sve što je duša jeste besmrtno, jer ono što se samo sobom kreće jeste besmrtno. A onom što drugu stvar kreće i što druga stvar stavlja u pokret s prestajanjem kretanja prestaje i život. Dakle, samo ono što samo sebe kreće, zato što samo sebe nikad ne ostavlja, nikad i ne prestaje kretati se, nego je i svemu ostalom što se kreće izvor i početak kretanja. Početak, pak, nema postanka. Jer, iz početka mora sve što postaje postajati, a on sam ni iz čega, jer kad bi početak iz čega postajao, on ne bi više postajao iz početka. A kad on nema postanka, onda nužno nema ni prestanka. Jer, ako nestane početka, onda niti će ikada on iz čega, niti će drugo iz njega postajati, ako li treba da sve postaje iz početka.“ (Platon, *Fedar*, III, XXIV).

S druge strane, Aristotel je dušu poimao kroz funkcije. Naime, imati dušu, prema Aristotelu, značilo bi posjedovati određeni skup funkcija. Tako Aristotel dušu shvaća kao:

„Duša je načelo oblika i djelovanja kroz koje neživo tijelo zadobiva svoj bitni oblik bitka (forma) te kroz svoju produhovljenost postaje živim tijelom i na taj način posjeduje svoje specifično ispunjenje postojanja (akt) kao život koji sam sebe oblikuje i koji samostalno djeluje, postaje supstancija.″(Galić, Rizvan, 82).

Nadalje,

“Aristotelova filozofija prirode proučava prirodne supstancije tako što ih promatra kao složevine od forme i materije. Materija je ono što prima formu, građa u kojoj je forma ostvarena. Forma je pak način na koji je materija organizirana, ono što složevini daje oblik koji je karakterističan za predmete te vrste. No forma je mnogo više od onoga što

složevini daje određeni vanjski oblik. Forma je prije svega ono što složevini neke vrste omogućuje da se ponaša na način koji je karakterističan za predmete te vrste." (Gregorić, 2008: 133).

Vidimo kako je za Aristotela duša forma svih živih bića, ona je počelo života i omogućuje bićima samoostvarenje. Nadalje, Aristotel iznosi bitna obilježja duše, a ona su: kretanje, opažanje, hranjenje, mogućnost osjećaja, želje, kretanje na mjestu i mišljenje. S obzirom na činjenicu da, prema Aristotelu biti živ znači imati dušu, povlači li to za sobom konkluziju da, ukoliko izostane jedna bitna funkcija duše, čovjek više nije živ? Primjerice, ako je dovoljno hraniti se da bi stvar bila živa, odnosno mogla obavljati određenu funkciju, znači li to da osobe koje nisu u stanju hraniti se, nisu ni žive? Jasno, odgovorili bismo „ne znači nužno" jer postoje situacije u kojima se čovjek ne može hraniti, primjerice kada je paraliziran, ali je i dalje živ.

Slijedom svega navedenog, jasno je kako ni definicija smrti kao razdvajanja duše od tijela nije univerzalno primjenjiva ni adekvatna.

3.2. Feldmanovo i Olsonovo poimanje smrti i teza terminacije

Teza terminacije podrazumijevala bi gledište da, u slučaju da neka osoba umre u određenom trenutku, tada ona prestaje postojati u istom tom trenutku. Drugim riječima, teza podrazumijeva da umrijeti znači prestati egzistirati ili, Feldmanovim riječima: „Ako živuća stvar umre u nekom trenutku, tada ta živuća stvar naprosto prestaje postojati u tom trenutku" (Feldman, prema Biondić, 2015: 34). Pitanje koje proizlazi iz teze terminacije jest što se točno događa s nama kada umremo. Olson u članku „The Person and the Corpse" iznosi tri moguća odgovora na spomenuto pitanje. Naime, kada umremo postoji mogućnost da postoji neki drugi život poslije smrti. Nadalje, smrt može biti potpuno uništenje, odnosno anihilacija ili nakon smrti možemo nastaviti postojati kao leš. Pretpostavimo li da nema života poslije smrti, ostaje nam zapitati se nastavljamo li postojati, u trenutku smrti, kao leševi ili je smrt potpuno uništenje. U slučaju da nastavljamo postojati kao leševi, Olson (2012) se pita na koji se način živuća osoba povezuje sa svojim lešom. Odnosno, hoćemo li mi jednoga dana postati leš, kao što smo nekoć bili djeca? Nadalje, uzmemo li u obzir činjenicu da mrtvu osobu zovemo „leš", slobodni smo zapitati se je li leš osoba. Olson (2012) navodi primjer u kojemu na pitanje, tko je pokopan u Grantovom grobu?, mi odgovaramo

„Grant“, a ne „Grantov leš“. Imajući u vidu da pokapanjem Granta ujedno pokapamo i njegov leš, zaključujemo da je leš osoba. Navedenim primjerima, Olson (2012) upućuje nekoliko prigovora. Prvo, ako je istinito da ljudi postaju leševi nakon smrti, tvrdnja implicira da zagrobni život ne postoji jer ne možemo biti na dva mjesta u isto vrijeme. Drugo, što ako naše ostatke spale i ostane samo prašina? Čini li ta prašina i dalje mene kao osobu? Odnosno,

> „Pretpostavimo da je Grant bio tako dugo mrtav da je njegov grob počeo sadržavati samo prašinu. To bi značilo da su neka bića, koja su nekoć bili živi ljudi, sada doslovce gomile prašine. Ipak nitko (dobro, gotovo nitko) to ne prihvaća.“ (Olson, 2012: 3).

Osim ovoga, Olson (2012) nudi i druge argumente o tome što se događa s nama nakon što umremo, kao što su: argument da je osoba tijelo, esencijalistički argument, argument psihološkog kontinuiteta, argument mrtve životinje. Razmotrimo sada svaki zasebno. Argument da je osoba tijelo podrazumijeva da je je leš mrtvo tijelo. Dakle, Tomov leš je zapravo Tomovo mrtvo tijelo. Ova teza povlači zaključak da mi postajemo leševi samo u slučaju da smo mi stvari koje čine naša tijela u trenucima dok smo živi. Međutim, mi nismo isto što i svoje tijelo. Olson naglašava:

> „Benovo tijelo ne čita Guardian. Ne možete razgovarati s Benovim tijelom. (Barem ne doslovno.) Ako tijela osobe postaju leševi, slijedilo bi da ljudska tijela čitaju novine i razgovaraju, da je Aristotelovo tijelo zapravo bilo „najveći filozof antike“, i tako dalje, što je apsurdno. Dakle, ljudi nisu svoji leševi.“ [1](Olson, 2012: 4)

S obzirom na to da je kontraintuitvno reći kako nečije tijelo čita novine ili razgovara, možemo zaključiti kako mi nismo samo svoje tijelo. Nadalje, esencijalistički argument ukazuje na tezu da smo mi esencijalno osobe. Također, da bismo bili osobe, moramo posjedovati određena mentalna stanja, a jasno je kako leš spomenuta stanja ne posjeduje. Dakle, u slučaju da smo mi leš kada umremo, to znači da prestajemo biti osobe. Drugim riječima,

> „Iz toga slijedi da biste, u slučaju da postanete leš, postojali neko vrijeme bez da postojite kao osoba, što je, budući da ste esencijalno osoba, nemoguće. Stoga, mi ne postajemo leševi.“ (Olson, 2012: 5).

[1] Ben′s body does not read the Guardian. You can’t have a conversation with Ben’s body. (Not literally, anyway). If people become corpses, it would follow that peoples bodies do read newspapers and have conversations, that Aristotle’s body was greatest philosopher of antiquity, and so on, which is absurd. Therefore people are not their corpses. (Izvorni tekst u Olson, 2012: 4).

Nadalje, argument psihološkog kontinuiteta podrazumijeva prisutnost određenih psiholoških karakteristika koji su nužni za naše postojanje. Psihološki kontinuitet jamči svojevrsnu vezu kroz vrijeme. Odnosno, da bi nešto bilo kontinuitet, mora biti prisutno kroz određeno vrijeme. Znajući da leš nema mentalne propozicije, znači i da ne posjeduje psihološki kontinuitet, što će reći da mi ne možemo biti leš kada umremo. Psihološki kontinuitet podrazumijevao bi silogizam tipa:

1. Sve osobe imaju psihološki kontinuitet.
2. Leš je osoba.

Dakle, leš posjeduje psihološki kontinuitet.

Gledajući navedeni silogizam i uzimajući u obzir gore spomenute prigovore, zaključujemo da leš nije isto što i sama osoba. Nadalje, argument mrtve životinje ukazuje na to da smo mi životinje. U slučaju da životinja umre, ista postaje mrtva životinja, odnosno leš. Međutim, je li to doista tako? Olson odgovara:

> „Ako bi životinja doista postala leš kad umre, tada je pitanje da li smo mi životinje. Ako je tako, postajemo leševi. Ako ne, vjerojatno nećemo: pretpostavljam da nitko ne vjeruje da smo ne-životinje koje traju kroz smrt kao leševi“ (Olson, 2012: 5).

Pitanje koje proizlazi iz svega navedenog jest: jesmo li mi životinje? Olson, braneći tezu da smo mi životinje, iznosi sljedeće:

> „Na vašem mjestu je ljudska životinja. Budući da ima radni mozak i inače je fizički identična vama, s istim bihevioralnim dispozicijama i poviješću, trebali bismo očekivati da životinja bude svjesna i inteligentna. Zapravo bi trebala biti psihološki kao vi“. (Olson, 2012: 6).

S druge strane, postavlja se pitanje kako mogu postojati dvije svijesti i dva inteligentna bića, životinja i ja na istom mjestu i u isto vrijeme. Odnosno, u slučaju da pomislim kako ja nisam životinja, mogu zaključiti kako je životinja pomislila jednaku stvar; da je ne-životinja. S obzirom na sve navedeno, Olson zaključuje:

> „Dakle, čak i ako ste stvarno bili nešto drugo od životinje koju vidite kad gledate u zrcalo, nikad ne biste imali nikakvih konačnih osnova za vjerovanje. Evidentan način da izbjegnete neugodne posljedice jest prihvatiti da smo mi životinje.“ (Olson, 2012: 6).

Dakle, Olson naglašava kako smo mi životinje, a slijedom toga, kada umremo, postajemo mrtve životinje. Drugim riječima, Olson je zastupao animalističku perspektivu te na taj način branio tezu terminacije na sljedeći način:

> „Promjene koje se zbivaju u životinji kada umre uistinu su krajnje dramatične. Sve te frenetične, visoko organizirane i ekstremno kompleksne biokemijske aktivnosti koje su se zbivale u organizmu dolaze do iznenadnog kraja, i kemijska mašinerija počinje odmah propadati. Ako izgleda kao da nema velike razlike između živuće životinje i svježeg leša, to je zato što se najznačajnije promjene zbivaju na mikroskopskom nivou i ispod njega…. Sve što se dogodi između smrti i praha (pretpostavljajući da vaši ostaci počivaju u miru) jest samo sporo, stupnjevito propadanje…plauzibilno je pretpostaviti da (živi objekti) prestaju postojati ne kasnije od smrti.“ (Olson, prema Biondić, 2015: 39).

Drugim riječima, u trenutku smrti, prema Olsonu, mi prestajemo postojati. Nema nečega kao što je leš ili mrtva osoba jer smrt podrazumijeva prestanak egzistencije. Također, u slučaju da su umizam ili personizam istiniti, to bi značilo da smo mi esencijalno satkani od naših psiholoških ili umskih karakteristika. Imajući to u vidu, možemo obranu teze terminacije zamisliti na sljedeći način. Zamislimo osobu x koja umre i slijedom toga sve njene umske i psihološke karakteristike prestaju postojati. Konačno, smrt mozga predstavlja i smrt esencijalnih karakteristika koje čine bit osobe, ukoliko su personizam ili umizam istiniti. Obranu teze terminacije, dakle, možemo vidjeti i iz perspektive personizma i animalizma. Naime, argument iz personizma glasio bi:

1. Kada psihološka osoba umre, on ili ona prestaje biti psihološka osoba.
2. Kada psihološka osoba prestaje biti psihološka osoba, on ili ona prestaje postojati.

K: Prema tome, kada psihološka osoba umre, on ili ona prestaje postojati (Feldman, prema Biondić, 2015:36),

dok bi argument iz animalizma podrazumijevao sljedeće premise:

1. Kada ljudsko biće umre, on ili ona prestaje biti ljudsko biće.
2. Kada ljudsko biće prestaje biti ljudsko biće, on ili ona naprosto prestaje postojati.

K: Prema tome, kada ljudsko biće umre, on ili ona naprosto prestaje postojati. (Feldman, prema Biondić, 37).

Imajući u vidu navedene silogizme i argumente, pogledajmo može li im se proturječiti i što Feldman naglašava o samoj tezi terminacije. U članku „The Termination Thesis“ Feldman iznosi nekoliko mogućih grešaka kad je u pitanju razumijevanje teze terminacije. Za početak, tezu terminacije možemo pogrešno shvatiti ukoliko vjerujemo da osoba, u trenutku smrti, prestaje postojati kao osoba. Drugim riječima, Feldman razlikuje postojanje nekoga kao apsolutne osobe i kao osobe naprosto te, imajući to u vidu, postulira i dvije inačice teze terminacije:

„TTs: Kada osoba umre, on ili ona prestaje postojati naprosto.

TTp: Kada osoba umre, on ili ona prestaje postojati kao osoba.“ (Feldman, 2000: 100).

Dakle, prema Feldmanu, teza terminacije podrazumijevala bi gledište TTs. Nadalje, tezu terminacije možemo pogrešno razumjeti ukoliko vjerujemo da osoba koja umre prestaje imati bilo kakav moralni ili psihološki značaj:

> „Odnosno, TT je gledište da osobe jednostavno prestaju postojati kada umru. To nije istovjetno tvrdnji da smrt označava besmislenost kao nepostojanje; to je tvrdnja da u trenutku smrti, postojanja više nema. Ako odsutnost označava besmislenost, onda smrt čini čovjeka besmislenim. Međutim TT ne kaže to. Ona ističe samo da smrt označava da čovjek više neće biti prisutan“. (Feldman, 2000: 100).

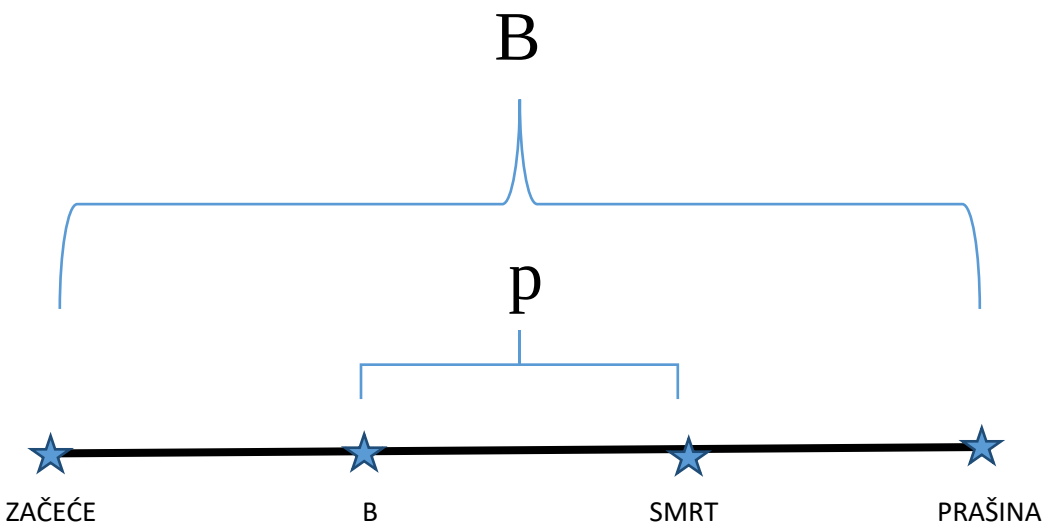
Zaključno, tezu terminacije možemo pogrešno shvatiti ukoliko vjerujemo da ćemo nakon smrti postati leševi. Zamislimo situaciju u kojoj osoba x kaže „kada umrem, više neću postojati, bit ću samo leš“. Feldman (2000) nas upozorava na kontradiktornost ovakvog tumačenja. Naime, ne možemo u isto vrijeme prestati egzistirati i početi postojati kao leševi. Drugim riječima: „Ako postojiš kao leš, znači da postojiš. U tom slučaju, TT je netočna, budući da ona implicira da ljudi, kada umru, ne postoje kao nešto. Odnosno, prestaju postojati.“ (Feldman, 2000: 100). Imajući na umu sve navedeno, pogledajmo zašto Feldman drži da je teza terminacije pogrešna. Prvo, kada netko umre, mi govorimo o njegovim ili njezinim ostacima. Dakle, nešto je ipak ostalo iza osobe. Drugo, što je s grobovima i nadgrobnim natpisima poput „ovdje počiva xy“. Naime, u slučaju da nakon smrti prestajemo naprosto postajati, pitanje je kakvog bi (i bi li uopće) imao smisla natpis poput „ovdje počiva“. Treće, zamislimo da je materijalizam istinit i da smo mi svoje tijelo. U trenutku smrti, tijelo nastavlja postojati još neko vrijeme. Dakle, nastavljam postojati i ja. Doduše, ne kao živuća osoba. Četvrto, što je s mrtvozornicima koji ispituju od čega je neka osoba umrla? Feldman (2000) navodi primjer u kojem se nad osobom koju je pogodio metak, a kasnije je umrla

od srčanog udara, vrši autopsija. Zamislimo sada da mrtvozornik pronađe metak i izvadi ga iz tijela osobe. Dakle, metak i dalje postoji, ali sada je prisutan u lešu osobe. Slijedom spomenutog primjera, vidimo da teza terminacije u ovom slučaju nije istinita. Peto, zamislimo da se obraćamo osobi koja leži na kauču ne znajući da je umrla. Pretpostavimo da je mrtva osoba naš otac i da mu se obratimo riječima „Želiš li jesti?“. U slučaju da je teza terminacije istinita, mi to ne bismo mogli učiniti jer mrtva osoba ne bi bio naš otac jer on više ne bi mogao postojati. Doduše, postoji vjerojatnost da smo se jednostavno zabunili i mislimo da postoji, ali to što mi mislimo da on postoji, ne znači da to uistinu i je tako. Kao šesti argument protiv teze terminacije, Feldman (2000) navodi misaoni eksperiment. Zamislimo slučaj u kojem je osoba obučena u odijelo u trenutku smrti. Otkriveni leš također je bio jednako obučen, a čini se da gumbi nisu otkapčani i patentni zatvarači nisu otvarani. Postavlja se pitanje kako je leš dospio u istu odjeću bez da ju je otkopčao. Drugim riječima:

> „Smatram da je daleko razumnije pretpostaviti da je osoba umrla u tijesnom odijelu, a kasnije je isti objekt (ne više živ i možda ne više osoba, ali još uvijek isti predmet) pronađen u odijelu. Dakle, smatram razumnijem odbiti TT“ (Feldman, 2000: 103).

Vratimo se sada na pokušaj obrane teze terminacije i argumente iz personizma i animalizma. Naime, u slučaju da je istinita teza da kada psihološka osoba umre, on ili ona prestaje biti psihološka osoba. Odnosno, kada psihološka osoba prestaje biti psihološka osoba, on ili ona prestaje postojati. Međutim, postavlja se pitanje je li osoba uistinu esencijalno psihološko biće. U slučaju da osoba nije esencijalno psihološko biće, gubitak jednog njezinog svojstva ne bi značio i gubitak osobe u cjelini. Feldman (2000) navodi primjer u kojem osoba posjeduje razne karakteristike poput djeteta, studenta, djevice, novaka. Nadalje, ističe kako nitko neće reći da će djevice prestati postojati u trenutku kada izgube nevinost. Odnosno, „Dakle, puka činjenica da je "osoba" dio vrste (ako i jest) ne jamči da osobe prestaju postojati kada izgube svoju osobnost.“ (Feldman, 2000: 104). Osim argumenta iz personizma, Feldman kritizira i onaj iz animalizma. Naime, ukoliko je animalizam istinit, utoliko on podrazumijeva da kada ljudsko biće umre, on ili ona prestaje biti ljudsko biće, što znači da on ili ona naprosto prestaju postojati. Nadalje, Feldman ističe kako Olsonov animalizam uključuje gledište da je osoba identična svome fetusu, ali različita od svoga leša. Slijedom toga, Feldman se pita kako je moguće, ukoliko sam ja životinja, da mogu egzistirati bez psiholoških karakteristika kao fetus, ali ne i kao leš. Olson svoje gledište brani

ističući kako, u slučaju da nam se čini da nema razlike između leša i žive životinje, razlog leži u tome što se promjene događaju na mikroskopskoj razini. Međutim, zamislimo situaciju u kojoj čovjeka od 100 kilograma stavimo na vagu i on nedugo nakon toga umre. S obzirom na činjenicu da su kazaljke na vagi ostale nepomične, ne možemo zaključiti da ništa ne egzistira. Feldmanovim riječima: „Budući da se kazaljka nije pomaknula, postoji barem neki prima facie razlog za pretpostaviti da neki predmet od 100 kilograma traje kroz promjenu.“ (Feldman, 2000: 105). Osim navedenih, Feldman nudi još jedan argument protiv teze terminacije. Naime, ukoliko je TT istinita, utoliko mi gubimo esencijalna svojstva u trenutku smrti. Nadalje, što je s vremenskim slijedom? Feldman navodi sljedeći primjer. Zamislimo osobu imenom Bob. Bob je prošao razne faze kroz svoj život. Naime, on je bio fetus, novorođenče, adolescent, zrela osoba, starija osoba, a naposljetku i mrtav. Sve spomenute faze nisu identične njegovom tijelu, ali sve one čine njegovo tijelo. Osim toga, zamislimo neki dio B koji označava tijelo osobe i drugi dio P, koji označava osobu. Sada zamislimo vrijeme u kojemu i B i P egzistiraju i dijele sva zajednička svojstva. Shematski to možemo prikazati ovako:



Slika 1: Shematski prikaz Feldmanova primjera iz teksta

Slika 1. prikazuje kako biti osoba za P podrazumijeva nužno svojstvo, dok za B to nije slučaj. Drugim riječima, neke osobe nastavljaju postojati i nakon smrti. Odnosno:

> „Rezultat svega je da predložena metafizička shema podrazumijeva da neke osobe (vremenski segmenti koji su relevantni kao P) prestaju postojati kad umru. "Osoba" djeluje kao sortna materija za takve stvari. Ali shema također podrazumijeva da osobe tijekom nekih dijelova njihovog postojanja ne prestaju postojati kad umiru. Stvari poput B su osobe za duge vremenske periode (tijekom cijelog vremena kada P postoji), ali ove stvari ne prestaju postojati kada umru“. (Feldman, 2000: 110).

Iz svega navedenog, vidjeli smo kako postoje višeznačne definicije smrti. Tako smo vidjeli definiciju smrti shvaćenu kao razdvajanje duše i tijela, ali i onu koja govori kako jedinke koje umru, prestaju postojati naprosto. Upravo takav vid prestanka postojanja objašnjava teza terminacije koja je izložena u gornjem dijelu rada. Osim toga, razmotreni su i neki od mogućih odgovora na pitanje što se događa s nama nakon što umremo. Naravno, jasno je kako je smrt neizbježna, ali znači li to da je strah od nje iracionalan ili racionalan? Ključno je pitanje trebamo li je se bojati i je li smrt nužno nešto loše za nas?

4. JE LI SMRT NUŽNO NEŠTO LOŠE?

Da bismo razmotrili strah od smrti, važno je pokušati odgovoriti na pitanje je li ona nešto loše. Imajući u vidu da je smrt prestanak egzistencije, razumljivo je da je ona loša za nekoga tko izgubi blisku osobu. Naime, ukoliko nam umre majka, otac, supružnik, supružnica, brat ili sestra, utoliko je razumljivo da je smrt nešto loše za nas i ne donosi ugodu. Međutim, što je s našom vlastitom smrću? Može li ona biti loša za nas? Elisabeth Kuebler-Ross u knjizi „O smrti i umiranju“ navodi pet stadija kada je riječ o percipiranju same smrti i umiranja, a ona su: negiranje i osamljenje, ljutnja, pogađanje, depresija te prihvaćanje. Dakle, vidljivo je kako je uvriježeno mišljenje da je smrt nešto loše za nas te svjesnost njezine blizine u osobi izaziva strah, ljutnju i depresiju. Doduše, autorica govori o umiranju, a ne o smrti, ali ovdje ćemo se poslužiti njenim stadijima i kada je u pitanju sama smrt. Naime, zadnji stadij jest prihvaćanje, ali prihvatiti smrt ne znači nužno i prestati vjerovati da je ona nešto loše. Međutim, je li ona uistinu nešto loše za nas? U nastavku slijedi nekoliko mogućih odgovora na spomenuto pitanje.

4.1. Epikurov i Lukrecijev odgovor

Epikurejsko učenje bazirano je na prisutnosti ugode koju čovjek ostvaruje u trenutku kada se riješi straha. Nadalje, Epikur je poznat po stavu da smrt za nas nije nešto loše. Jedino što je loše jest mana, a ono dobro je vrlina. Tako Edgar Morin u knjizi *Čovjek i smrt*, analizirajući Epikurovo gledište, piše: „Smrt nije ništa: ono što je uništeno ništa ne osjeća, ono što ništa ne osjeća, ne postoji“ (Morin, 2005: 344). Dakle, prema Epikuru, smrt je za nas neutralna pojava i ne trebamo je se bojati. Osim toga, Epikur je držao da je smrt raspršenje duše dok je tijelo nakupina atoma pa tako o tome Morin piše:

> „Animus odnosno razum, volja, najdublje središte individualnosti, i Anima odnosno sirova životna energija koju i Lukrecije i Epikur otkrivaju u čovjeku, nisu ništa drugo do skupovi atoma koji se nakon smrti raspršuju „poput dima“, kako bi se opet utopili u masu atoma koja lebdi svemirom.“ (Morin, 2015: 343-344).

Slijedom toga, smrt ne može biti ništa loše. Drugim riječima:

> „Smrt, dakle, najstrašnija od svih zala, nije za nas ništa, ako shvatimo da, kada jesmo, smrti nema, a kad dođe smrt, nas više nema. To je ništa, i živima i mrtvima, jer kod živih nije, a mrtvi više ne postoje“ (Epikur, 2).

Gledajući navedeni Epikurov citat, možemo zaključiti kako strah od smrti, u tom slučaju, nije koristan te ne doprinosi ugodi. Imajući u vidu Epikurovo poimanje smrti, postulirat ćemo dva moguća argumenta:

1. Sve što je štetno moramo moći opaziti.
2. Smrt ne možemo opaziti.
3. Dakle, smrt nije ništa štetno.

Navedeni silogizam problematičan je iz nekoliko razloga. Prvo, nije nužno da sve što je štetno moramo moći opaziti. Postoje štetne stvari koje nam se događaju, a koje mi sami ne opažamo. Primjerice, netko nas može varati iza leđa, a činjenica da mi to ne opažamo ne povlači za sobom zaključak da šteta nije nama učinjena. Slijedom toga, iako ne opažamo smrt, ne znači da ona nije loša i štetna za nas. Dakle, prvi argument podložan je prigovorima.

Drugi argument glasio bi:

1. Smrt za nas nije ništa.
2. Smrt je raspršenje duše.
3. Čovjek je satkan od duše i tijela.
4. Smrt je uništenje čovjeka.
5. Dakle, ako nastupi smrt, čovjeka nema.
6. Da bi nešto x moglo biti loše za čovjeka, čovjek mora postojati kad i x.
7. Dakle, smrt za nas nije ništa.

Iz ovih argumenata slijedi da smrt za nas nije ništa loše jer je ona uništenje čovjeka. Međutim, što je s drugom premisom? Naime, što ako ne postoji duša? Nadalje, šesta nam premisa govori da čovjek mora postojati da bi mu nešto moglo činiti štetu. Međutim, što je s, primjerice, zagađivanjem okoline? Naime, zagađena okolina čini štetu budućim generacijama bez obzira na činjenicu da oni nisu prisutni u trenutku činjenja same štete. Osim toga, zamislimo ženu imenom Jenny. Jenny je pušačica i dnevno ispuši kutiju cigareta. Ona ostane u drugom stanju te nastavlja pušiti. Jasno je kako njezino ponašanje uzrokuje štetu njezinom budućem djetetu. Dakle, nije nužna prisutnost čovjeka da bismo mogli zaključiti da mu je počinjena šteta. Imajući u vidu Epikurovo poimanje smrti, možemo zaključiti kako je ona za njega neutralan proces, odnosno, ne sadrži u sebi ništa apriorno loše za osobu koja umre. Njegovim riječima: „Mudrac naprotiv niti traži život niti se boji neživljenja, jer život ne stoji do njega, niti smatra, da je ne živjeti neko zlo“ (Epikur, 2). Lukrecije pak u spisu „O prirodi“ iznosi viđenje, a zatim i odgovor na njega, da bi smrt mogla biti štetna jer podrazumijeva deprivaciju, odnosno uskraćenje ugode i svih dobrih stvari koje imamo za života. Tako on piše:

> „Nikada više te dom tvoj radosno primiti ne će, više ti predobra žena sa dječicom milom u susret žurit se ne će, uz cjelov razdragati nježno ti grudi; nikada više se ne ćeš moć proslaviti djelima, niti biti na zaštitu tvojim; bez svakog milosrđa“ (Lukrecije, *O prirodi*, III, 894-898).

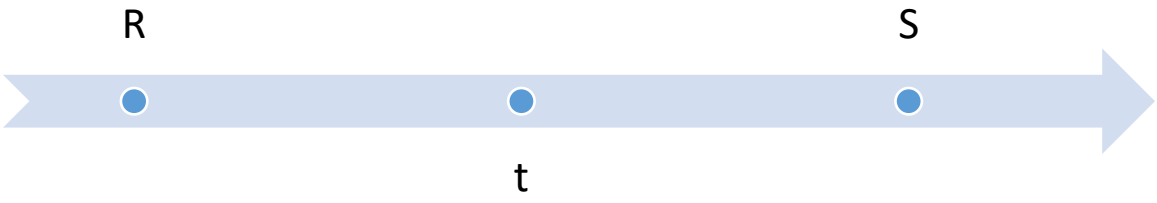
Potom odgovara:

„Jauču, ali pri tome ne dodaju ovo: „Ti sad si svake oslobođen težnje za svakim ovakvim užitkom“. (Lukrecije, *O prirodi*, III, 900-901).

Dakle, iz navedenih citata vidljivo je kako je Lukrecije smatrao da, u slučaju da smo za nešto uskraćeni, moramo imati želju za tim. Drugim riječima, kada umremo, više nemamo želja pa se smrt ne može smatrati uskratom nečega. Također, razmotrivši Epikurove argumente o (ne)štetnosti same smrti i o nužnosti bivanja čovjeka u trenutku štete, Lukrecije odgovara:

> „Ogledaj unatrag isto i vidjet ćeš, kako li za nas
>
> Ne znače ništa pred nama već minule godine silne.
>
> To je ogledalo dakle, što nama ga priroda pruža
>
> O budućnosti, koja po smrti će nastati našoj.
>
> Zar se tu vidi što strašno? Zar žalosno čini se išta?
>
> Zar sigurniji nismo u smrti, no u snu smo mirnom?“ (Lukrecije, *O prirodi*, III, 972-977).

Vidimo da za Lukrecija nije važno ono što je bilo prije nas niti ono što će biti poslije nas. Spomenutu simetriju prošlog i budućeg nepostojanja možemo prikazati grafom koji slijedi u nastavku:



Slika 2.: vlastiti prikaz po uzoru na Berčić, *Filozofija: svezak prvi,* 2012:51. Slika prikazuje simetriju prošlog i budućeg prestanka postojanja, odnosno Lukrecijev argument kako smrt nije ništa loše jer, ukoliko prošlo nepostojanje ne predstavlja problem, zašto bi buduće predstavljalo.

Dakle, slika 2. prikazuje točku R koja označava trenutak rođenja, dok točka S pokazuje trenutak smrti. Ono što Lukrecije želi reći jest to da ukoliko smatramo da nam naše prošlo nepostojanje ne uzrokuje štetu i nije loše za nas, utoliko je logično smatrati da nam štetu neće uzrokovati ni činiti zlo ni naše buduće nepostojanje. Odnosno, ukoliko se ne bojimo našeg prošlog nepostojanja, utoliko se ne bismo trebali bojati niti budućeg. Drugim riječima:

„Budući da nema nikakve razlike između prošlog i budućeg nepostojanja, i budući da se uopće ne bojimo prošlog nepostojanja, jednako se tako ne trebamo bojati ni budućeg nepostojanja“ (Berčić, 2012: 51).

4.2. Nagelov odgovor i deprivacijska teorija

U članku „Death“ Nagel iznosi svoju deprivacijsku teoriju. Naime, Nagel drži kako je smrt uvijek nešto zlo te nam želi pokazati da nas ona lišava najvećeg mogućeg dobra, života. Nadalje, on inzistira da život ima vrijednost te da je bolje živjeti duže nego kraće. Nagelovim riječima:

„Prvo, vrijednost života i njezin sadržaj ne pridaje se samo organskom preživljavanju: gotovo bi svi bili ravnodušni (ako su ostale stvari jednake) između neposredne smrti i neposredne kome nakon koje bi uslijedila smrt, ali dvadeset godina kasnije, bez osvješćivanja. I drugo, kao i većina proizvoda, ovo se može pomnožiti vremenom: više je bolje nego manje“. (Nagel, 2010: 74).

Ono što je zanimljivo jest to što Nagel ne govori kako je nepostojanje nužno loše. Smrt je loša, a što je duže čovjek živ, dobro života mu se povećava te on više uviđa štetnost smrti. Biondić postulira argument iz deprivacije, slijedeći Nagela, koji glasi:

P1: Ako nam nešto uzme sve što imamo, tada to mora biti nešto jako loše za nas.

P2: Smrt nam uzima sve što imamo, i to zauvijek.

K: Dakle, smrt je nešto jako loše. (Biondić, 2015: 70)

Iz navedenog argumenta vidimo kako je ključan pojam Nagelove argumentacije upravo trajnost. Smrt je trajna i kao takva nas lišava svih dobara i ugoda u živućem stanju. Također, ključna je asimetrija. Znano je kako nitko od nas nije postojao prije no što se rodio, ali malo tko od nas bi to smatralo nečim lošim. Međutim, Nagel drži kako nas stanje prije nego što smo se rodili ne lišava ničega, dok nas stanje nakon smrti lišava svih mogućih ugoda. Zamislimo sada situaciju u kojoj osoba x ima 90 godina i umre. Što je to smrt njoj oduzela i je li uopće išta? Nagel bi tvrdio da jest, odnosno:

„Možda možemo uložiti prigovor na nesreću koja se bezrazložno dodaje neizbježnom; činjenici da je gore umrijeti s 24 nego sa 82 godine ili čak sa 806. Pitanje je možemo li

> kao nesretne smatrati limitacije, poput smrtnosti, koje su inherentne ljudskoj vrsti. Sljepoća nije nesreća za krticu niti bi bila za čovjeka, da je ona prirodno svojstvena ljudskoj vrsti“ (Nagel, 2010: 80).

Ono što je bitno naglasiti jest Nagelov pojam osobe. Naime, on osobu ne shvaća kao puki biološki organizam već kao složen i slojevit pojam. U tom smislu, smrt je uvijek loša za osobu koja je umrla jer, ne samo da ju lišava svega što je imala u životu, već joj uskraćuje mogućnost i za stvari koje je potencijalno mogla ostvariti. Upravo na spomenutoj tezi počiva cijela deprivacijska teorija. Međutim, je li to doista tako? Rosenbaum u članku „How to be Dead and not care“ naglašava kako je vrijeme prije rođenja jednako vremenu nakon smrti te piše:

> „Ali ova pretpostavljena asimetrija je nevidljiva. Stoga se ne može koristiti u raspravama o asimetriji između prenatalnog i posmrtnog nepostojanja. Ako su Lukrecijeve teze o simetriji točne, kao što se čini da jesu, tada nema razloga misliti da je bivanje mrtvim na bilo koji način gore od ideje da se još nismo rodili“. (Rosenbaum, 1986: 129).

Nadalje, kako je moguće da nas smrt lišava nečega ako to nismo ni imali za života? Rosenbaum tvrdi kako šteta mora biti temporalizirana. Drugim riječima: „stanje stvari je loše za osobu P samo ako P može iskusiti to stanje stvari u nekom vremenu“ (Rosenbaum, 1986: 121). Dakle, da bismo imali određeno iskustvo i želje, moramo najprije postojati u datom vremenu. Drugim riječima, da bismo opovrgnuli Epikurov argument da smrt nije ništa loše, moramo opovrgnuti i uvjete iskustva i postojanja. Iako bi Epikur tvrdio da smrt ne može biti ništa loše jer ona nije ništa i nas se ne tiče, Berčić (2012), rekonstruirajući Epikurov argument protiv štetnosti smrti, navodi sljedeći silogizam:

1: Nešto može biti za nas loše samo ako nam se može dogoditi, ono što nam se ne može dogoditi ne može biti ni loše za nas.

2: Dok ima nas, nema smrti, a kad nastupi smrt, više nema nas.

3: Prema tome, smrt nije nešto što nam se može dogoditi.

4: Prema tome, smrt ne može biti nešto što je loše za nas. (Berčić, 2012: 47).

Iz svega navedenog, smrt za nas ne može biti loša iz dva razloga. Prvo, za života ne može biti loša jer još nismo umrli, a kada umremo, više nema za koga biti loša, budući da nas više nema. Međutim, može li smrt ipak za nekoga biti loša? Što je s vremenskim slijedom? Možemo li reći da

je isto kada umre osoba od 20 godina i ona od 90? Postoji li ipak neka iznimka kada je riječ o štetnosti smrti? Nagel bi rekao da ne postoji. Naime, smrt je loša za osobu jer ju je lišila ugode koju bi mogla ostvariti da nije umrla. Berčić (2012) navodi primjer s bolnim zubom. Zamislimo da nas boli zub 13.8.2003. Jasno je da bi bilo bolje da nas nikada nije ni bolio, a samim time i pitanje „kada nas je bolio“ gubi smisao. Jednako je tako i sa smrti. Odnosno, ako je ikada ona loša za nas, loša je uvijek. Slijedom toga, Berčić piše: „Ako je netko nesretno poginuo u dobi od 20, to je sigurno nešto loše. Ima li smisla pitati *Kada?* Nema! Jedini odgovor može biti *Uvijek*! Zauvijek je loše što je poginuo u dobi od 20, a mogao je živjeti 80.“ (Berčić, 2012: 49-50).

Dakle, iz svega navedenog, možemo zaključiti kako je Nagelu smrt uvijek nešto loše, bez obzira kada ona nastupila. Naime, lišava nas mogućih ugodnih osjeta i to je dovoljan razlog da vjerujemo u njezinu štetnost. Pitanje koje proizlazi iz svih razmatranja o smrti tiče se samoga straha. Naime, pogledajmo što je strah i je li uopće racionalno bojati se smrti.

5. ŠTO JE STRAH?

Kako definirati strah? Je li strah isto što i tjeskoba? Postoji li nešto kao iracionalni i racionalni strah? Ivan Koprek u članku „Filozofijski aspekti o strahu“ ističe:

> „Kao životni sentiment našega doba strah je obilježen onim što se već krije u samome značenju pojma „strah“. Tako je njemačka riječ „Angst“ ušla u pojmovni arsenal filozofije ovoga stoljeća i postala njezin terminus technicus. Tu se strah najprije povezao s osjećajem tjeskobe, skučenosti, pritiješnjenosti; nečega što prati potištenost, ugroženost, nemir. Ono što čovjeka u strahu straši i stješnjuje jest zapravo život, svijet i on sam“. (Koprek, 234).

Pitanje koje proizlazi iz navedenog citata jest: je li strah isto što i tjeskoba ili je tjeskoba samo produkt straha? Filozofski leksikon tjeskobu definira kao:

> „duševno stanje neugode povezano s fizičkim simptomima. Treba razlikovati tjeskobu kao opće stanje, koje nije povezano s posebnim objektom (predmetom), od straha ili bojazni kao jednoznačno stvarno određenog stanja koje se odnosi na neki predmet“ (Kutleša, ur., 2012: 1167).

Iz navedenog objašnjenja, vidljivo je kako strah i tjeskoba nisu istovjetni pojmovi. Naime, strah je stanje koje je usmjereno ka nečemu, odnosno, odnosi se na određeni predmet ili pojavu u svijetu, dok tjeskoba ne mora imati određeni predmet. Međutim, je li to uistinu tako? Što ako sam tjeskobna i ne znam koji je točno razlog takvog stanja, a kasnije se ispostavi kako je razlog bio u nekoj stvari koja je bila negdje u mojoj podsvijesti. Razlikovanje straha i tjeskobe povezano je s Heideggerom i Kierkeggardom, a ono što čini razlikovanje temeljnim jest neodređenost. Naime, osoba koja je u stanju straha moći će jasno definirati razlog tog osjećaja, dok osoba koja je u stanju tjeskobe neće moći ponuditi jasan i specifičan odgovor kao razlog bivanja u spomenutom stanju. (Svendson, 2010.)

Nadalje, strah je temeljno svojstvo svakoga čovjeka te svojevrstan evolucijski fenomen. Drugim riječima: „Biće bez sposobnosti da osjeća strah će, naprosto, imati lošije uvjete za preživljavanje i razmnožavanje u usporedbi s bićem koje ima tu sposobnost.“ (Svendsen, 2010: 28). Dakle, iz navedenog citata vidljivo je da nam strah pomaže u preživljavanju te pridonosi bivanju. Nadalje, možemo se zapitati je li strah stanje koje je čovjeku dano apriorno ili je strah samo epifenomen, odnosno popratna pojava uzrokovana životom. Heidegger u djelu *Bitak i*

vrijeme piše: „Jedino ono biće kojemu se u njegovu bitku radi o njemu samome, može strahovati. To biće dokučuje strahovanje u ugroženosti, prepuštenosti samom sebi.“ (Heidegger, 1988: 161). Dakle, prema Heideggeru strah je svojstven samo ljudima koji su u stanju promišljati o vlastitoj egzistenciji, odnosno, strah je prisutan samo u ljudskom životu. Međutim, spomenuta teza je dvojbena ako znamo da postoji svojevrsna veza između straha kod ljudi i životinja. Slijedom toga, Svendson piše:

> „Biološki gledano, mi smo, kao što je već spomenuto, u velikoj mjeri opremljeni istim aparatom za osjećanje straha kao i životinje, ali naše kognitivne, jezične i simbolične sposobnosti daju nam posve drugi registar kojim se možemo igrati. Zec se ne boji grabežljive zvjeri koja se nalazi na nekom drugom kontinentu i teško da ga zabrinjava da se u hrani koju jede mogu naći ostaci herbicida. Strah zeca nastaje zbog onoga što se nalazi u njegovoj blizini, ovdje i sada. Nije prvenstveno fiziologija ta koja razlikuje ljudski strah od onoga koji doživljavaju životinje, nego je to prije ono što je u stanju pobuditi strah.“ (Svendson, 2010: 36-37).

Dakle, nije tako da životinje nemaju straha već se radi o njegovom uzroku i razumijevanju, koji je, nedvojbeno, različit kod ljudi i životinja. S obzirom na postojanje kognitivnog aparata, mi ljudi smo u stanju bojati se većinu stvari, čak i onih koje nam se čine dalekima ili o njima nemamo nikakvo potvrđeno iskustvo, primjerice u stanju smo bojati se smrti. Drugim riječima, strah je uvijek usmjeren prema budućnosti. Osim toga, bojimo se stvari koje nam čine zlo te koje su neizbježne. Pitanje vrijednosti smrti razložila sam u prijašnjem poglavlju. Kada je riječ o strahu, Aristotel piše:

> „Neka strah bude bolno osjećanje, ili uznemirenost izazvana predstavom o predstojećem zlu koje nas može uništiti ili pričiniti patnju; ljudi se, naime, ne plaše svih zala, kao na primjer, da budu nepravedni i tromi duhom, već samo onih što im mogu pričiniti velike patnje ili uništenje i to samo onda kada izgleda da ta zla nisu daleko, već tako blizu da se čine neizbježnim. Ljudi se, naime, ne plaše odveć dalekih zala. Svatko, naime, zna da će umrijeti, ali ako smrt nije na pragu, na nju nitko ne misli“ (Aristotel, 1989: 96).

Dakle, ne moramo se nužno bojati nečega o čemu imamo iskustva. Dovoljno je imati predodžbu o nečemu da bi strah ustupio. Osim toga, dovoljno je znati da je šteta za nas neminovna da bi strah uslijedio. Nadalje, u stanju smo bojati se i stvari za koje nemamo jasno određene dokaze i tvrdnje da su neizbježne i da će se sigurno dogoditi. Primjerice, možemo se bojati da će nas u šumi ugristi

zmija iako je stvarna vjerojatnost nečega takvog izrazito mala. Pitanje koje proizlazi iz primjera jest: bojimo li se mi nečega konkretnoga za što znamo da je štetno i da bi nam moglo učiniti štetu ili se bojimo neizvjesnosti u kojoj strepimo od spomenute štete? Svendsen navodi Heideggerov stav po tom pitanju te, citirajući Heideggera iznosi:

> „Uvijek se bojimo ovog ili onog određenog bića koje nam prijeti u ovom ili onom određenom smislu. Strah…uvijek strahuje također od nečeg određenog. Budući da se strah vrti oko te ograničenosti u njegovom *zašto* i *oko čega*, onaj koji strahuje i koji je plašljiv biva čvrsto stegnut onim što ga okružuje. U nastojanju da se spasi od tog određenog, on postaje nesiguran u sve drugo, tj. postaje, u cjelini uzevši, ʻobezglavljenʻ.“ (Heidegger, prema Svendsen, 2010: 55).

Gledajući Heideggerovo poimanje straha, možemo zaključiti kako je on baziran na neizvjesnosti te egzistira na mogućnosti realizacije. Sociolog Zygmunt Bauman naglašava postojanje tzv. „izvedenog straha“. Drugim riječima:

> „ʻIzvedeni strahʻ je stalan okvir uma koji se najbolje opisuje osjećajem bivanja podložnome opasnosti; osjećaj nesigurnosti (svijet je pun opasnosti koje mogu nastupiti u bilo kojem trenutku bez ili s malo upozorenja) i osjećaj ranjivosti (u slučaju opasnosti, biti će malo šansi za uspješan bijeg ili obranu; pretpostavka ranjivosti na opasnost ovisi više o manjku vjere u raspoloživu obranu nego o veličini ili prirodi same prijetnje)“ (Bauman, 2006: 2).

Vidljivo je kako Baumanov „izvedeni strah“ također predstavlja neizvjesnost, odnosno mogućnost, ali ne nužno i nužnost realizacije određene opasnosti. Međutim, strah ne mora uvijek predstavljati problem i biti loš. Primjerice, on može služiti kao motivator u određenim situacijama ili kao pomoć u drugim. Primjerice, strah od bolesti može nas motivirati da živimo zdravo kao što nam strah od neuspjeha može poslužiti kao pomoć i „alat“ za ostvarivanje uspjeha. Drugim riječima, Svendsen citirajući Jeana Delumeaua iznosi: „strah ima dvije strane, pa može biti destruktivan ili konstruktivan: može te ili slomiti ili otvoriti mjesta za nov i bolji odnos prema svijetu“ (Delumeau, prema Svendsen, 2010: 117).

Imajući u vidu spomenuti citat, možemo se zapitati u koju kategoriju spada strah od smrti? Je li on konstruktivan ili destruktivan, racionalan ili iracionalan?

5.1. Racionalan i iracionalan strah od smrti

Racionalan i iracionalan strah od smrti možemo prikazati u sljedećim silogizmima:

A) P1: Svi ljudi se trebaju bojati stvari koje im čine zlo kada su prisutne.
P2: Smrt nije prisutna dok smo prisutni mi.
K: Dakle, smrti se ne trebamo bojati.

B) P1: Svi ljudi se trebaju bojati stvari koje su loše za njih.
P2: Smrt je uvijek loša za osobu koja umre.
K: Dakle, smrti se trebamo bojati.

Prvo gledište bilo bi epikurejsko tumačenje straha od smrti, dok bi drugo bilo deprivacionističko. Epikurejsko gledište ukazuje na činjenicu da smrti nema u našoj svjesnosti, što povlači zaključak da je se ne trebamo bojati, dok drugo gledište ističe kako je smrt nešto loše jer nas lišava mogućnosti, želja i ciljeva koje bismo mogli ostvariti za vrijeme života te, naposljetku, čini racionalnim i sam strah od smrti. Osim toga, bitno je naglasiti kako racionalni i iracionalni strah nisu isto što i opravdani i neopravdani. Naime, nešto može biti racionalni, ali u isto vrijeme neopravdani strah, jednako kao što nešto može biti iracionalni, ali opravdani strah. Primjerice, zamislimo osobu imenom Ron. Ron se strašno boji pasa jer ga je jedan, tijekom života, ugrizao. Naime, nije tako da će ga, slijedom toga, svaki idući pas ugristi, ali on se svejedno i dalje boji. Možemo reći kako je njegov strah iracionalan, ali je opravdan. Opravdan je iz sljedećeg razloga: zamislimo da Ron na putu za kuću naiđe na ogromnog psa koji neprestano laje i reži prema njemu. Opravdano bi bilo bojati se psa u takvoj situaciji, ali to ne povlači za sobom tezu da se Ron treba bojati uvijek i svih pasa. Osim toga, strah možemo percipirati s obzirom na njegovu prikladnost i funkciju. Naime, strah može biti prikladan i neprikladan, jednako kao što to može biti i funkcija straha. Biondić (2013) navodi primjer u kojemu iznosi kako je dobro poticati djecu da peru ruke te im ukazati na strah od bakterija. Naime, takva doza straha je poželjna. Međutim, ukoliko strah postane uzrok toga da peremo ruke sto pedeset puta dnevno, utoliko on prestaje biti prikladan te zauzima negativnu funkciju u našim životima. Nadalje, pitanje straha od smrti podložno je brojnim argumentima te se pojavljuje pitanje je li spomenuti strah opravdan ili nije. Mogli bismo reći sljedeće: „Ako je stanje stvari takvo da je loše za nas, strah je opravdan i

trebamo se bojati takvog stanja stvari. Ako je stanje stvari takvo da nije loše za nas, strah nije opravdan i ne trebamo se bojati takvog stanja stvari.“ (Biondić, 2013: 278). Upravo ovakvo rezoniranje straha od smrti stvara dva načina tumačenja i percipiranja samog argumenta. Prvi argument odnosi se na opravdanost straha od smrti i to na način da ako smrt predstavlja nešto loše za osobu koja je umrla, tada je se trebamo bojati. Drugi argument upućuje na suprotnost spomenute teze. Naime, ako smrt nije ništa loše za osobu koja je umrla, onda se smrti ne trebamo bojati te je naš strah iracionalan i neutemeljen. Imajući u vidu da se ljudi boje od kako postanu samosvjesni, zaključujem da je strah temeljna odrednica svakoga čovjeka. Doduše, jasno je kako urođenost nije uvjet racionalnosti. Naime, netko se može bojati, primjerice, broja 13, a da za to nema nikakvo racionalno objašnjenje. Sama racionalnost straha ovisi o pojedincu, njegovu tumačenju straha te utjecaju istoga na vlastito rezoniranje. U trenutku kada osoba postaje „robom“ straha, kada se nađe u okovima vlastitih ograda, tada sam strah postaje iracionalan te prijetnja „normalnom“ funkcioniranju svake jedinke. Kako osoba može postati „okovana“ vlastitim strahom, bitno je razlikovati fobiju i strah. Fobija nema pozitivne učinke na pojedinca. Primjerice, pojedinac koji pati od misofobije[2] riskira opsesivno-kompulzivni poremećaj, odnosno nemogućnost uobičajenog, željenog ophođenja s ljudima, dok sam strah od prljavštine potiče pojedinca na brigu o vlastitoj higijeni te tako pospješuje otpornost prema zaraznim bolestima. Osim što može izazvati osjećaj panike te osobu spriječiti u obavljanju pojedinih aktivnosti, strah može imati i pozitivan učinak te navesti osobu da bude bolja, brine o sebi i drugima. Rečenica poput „ljudi umiru prema onome kako su živjeli“ može biti zbilja poticajna te „natjerati“ ljude da budu dobri prema drugima i ne čine zlo. Također, ako osjećaj krivnje ima funkciju svojevrsnog usavršavanja te poboljšanja moralnog ophođenja, možemo zaključiti da je racionalan te da osobu čini boljom. Kada je riječ o racionalnosti straha od smrti, Jeffrie G. Murphy u svom članku „Rationality and the Fear of Death“ navodi četiri uvjeta koja govore da je racionalno za osobu P da se boji nekog stanja stvari S ako i samo ako :

1. P ima opravdano, zdravorazumsko vjerovanje da je S prisutan ili je očito da je tako;
2. P ima razumno vjerovanje da S nije lako izbjeći te je vrlo loše za P;
3. Strah od S-a može biti instrumentalan na način da dovede do ponašanja ili određene radnje koja će P-u olakšati, odnosno omogućiti da izbjegne S;

[2] Mizofobija grč. (mysos – nečistoća + isp.?? fobija) 1. strah od mikroba, gađenje nad nečistoćom; 2. med. bolestan strah od dodira, infekcije.

4. Strah od S-a je kompatibilan, barem na duže vrijeme, sa zadovoljenjem P-ovih ostalih velikih i važnih želja. (Murphy, 1993:49).

Murphyevi nam uvjeti ukazuju na samu definiciju straha te odvajaju sve što pod pojam „strah“ ne spada. Prvi uvjet nam govori kako strahovi koji se ne temelje na razumnom rezoniranju nisu racionalni. Razne paranoje i primjeri viđenja stvari koje nisu prisutne (npr. bijeli miševi), a koji nam stvaraju paniku, primjer su iracionalnog straha. Drugi uvjet ukazuje na distinkciju između fobije i straha. Naime, ljudi imaju fobije od stvari koje im ne mogu ni na koji način nanijeti zlo ili ih ugroziti (poput bezazlenih zmija), a takve vrste fobija ne zadovoljavaju spomenuti uvjet. Treći uvjet bazira se na svrhovitosti radnji, a jedna od osnovnih svrha straha je izbjegavanje opasnosti. Odnosno, strah ima funkciju pripremiti jedinku na borbu ili izbjegavanje opasnosti. Murphy navodi primjer u kojem srećemo nepoznatog psa. Tada bi naš strah bio racionalan jer bi nas „tjerao“ na borbu ili bijeg. S druge strane, iracionalan bi bio ako bismo samo ostali stajati na mjestu. Četvrti uvjet isključuje iz racionalnog straha sve one strahove koji nas sputavaju u obavljanju željenih radnji i ostvarivanju zamišljenih ciljeva. Gledajući Murphyeve uvjete, možemo naći opravdanje za iracionalnost straha u svima njima.[3] Naime, ako nam prvi uvjet govori da osoba ima opravdanje za vlastiti strah ako je on prisutan, možemo zaključiti da u slučaju straha od smrti to nije tako jer ona sama nije opipljiva, prisutna kada mi jesmo. Drugi uvjet ukazuje na činjenicu da osoba ima opravdan strah od smrti ako smrt nije lako izbjeći te je ona za njega loša. Međutim, ako vjerujemo u zagrobni život te ako držimo kako zdravim navikama i odricanjima možemo produžiti vlastititi životni vijek u kojemu strahu nema mjesta, zaključujemo da je strah iracionalan. Osim u prva dva uvjeta, strah od smrti iracionalan je i u ostala dva. Treći uvjet čini strah iracionalnim jer koliko god činili stvari i borili se da ne izbjegnemo kraj, smrt neće izostati. Konačno, četvrti uvjet čini strah od smrti iracionalnim jer, ukoliko nas strah sputava i ne dopušta nam izvršenje vlastitih ciljeva, želja i potreba, prestaje biti racionalan te prelazi u iracionalnost. Osim navedenih, i Lukrecije je izložio argument protiv straha od smrti poznat kao matematički argument. Naime, argument je baziran na omjeru vremena koje ćemo provesti na životu i vremenu koje nećemo provesti živi. Nadalje, vrijeme koje ćemo proživjeti je konačno, a vrijeme koje ćemo provesti u smrtnosti jest beskonačno, odnosno, beskonačno dugo ćemo biti mrtvi. Dakle, vrijeme koje ćemo provesti mrtvi uvijek je beskonačno duže od vremena koje

[3] Detaljniji opis Murphyevih argumenata izlaže Marin Biondić u članku “Racionalan strah i strah od smrti”, str. 277-284.

provodimo kao živući entiteti. Drugim riječima „ne trebamo se opterećivati time hoćemo li umrijeti prije ili kasnije. Budući da ćemo beskonačno dugo biti mrtvi, svejedno je koliko ćemo dugo živjeti“ (Berčić, 2012: 60). Međutim, povlači li Lukrecijevo viđenje da nešto jest (primjerice, bivanje mrtvim beskonačan stadij) i zaključak da nešto takvo treba biti (primjerice, da nam treba biti svejedno koliko ćemo dugo vremena provesti na životu). Ne bih se složila s Lukrecijevom tezom. Naime, to što smo mi beskonačno dugo mrtvi, ne znači da nije racionalno bojati se smrti. Odnosno, to što ćemo beskonačno dugo biti mrtvi, ne znači da ne želimo živjeti duže. Drugim riječima:

> „Iako znamo da ćemo beskonačno dugo biti mrtvi, mi i dalje želimo što dže živjeti. Ne zanima nas koliko ćemo dugo biti mrtvi, ne zanima nas ni omjer između trajanja života i trajanja smrti, zanima nas koliko ćemo dugo biti živi“ (Berčić, 2012: 60).

Slijedom svega navedenog, argumente protiv straha od smrti možemo podijeliti u pet glavnih teza. Prvo, biti mrtav isto je što i biti nerođen. S obzirom na to da ne mislimo da je „biti nerođen“ nešto loše, jednako tako nije loše ni „biti mrtav“. Drugo, čak i kada bi čovjek ponovno nastao, pitanje je bi li se sjećao svog prošlog života. Možemo li za čovjeka koji se ne sjeća ničega iz prošlog života reći da je isti čovjek? Treće, ispravno vođen život je samo priprema za smrt. Dakle, ako živimo ispravno i slijedimo moralna načela, nema razloga bojati se smrti. Četvrto, produljenje našeg života ne može smanjiti vječnost u kojoj smo mrtvi. Drugim riječima, uvijek ćemo živjeti konačno, a biti mrtvi beskonačno dugo. Stoga, ne treba težiti produljenju života ni strahovati od smrti. Zaključno, besmrtan život nam ne bi donio više ugoda. Besmrtan život donio bi nam potencijalno ispunjenje svih želja te postao nepodnošljivo dosadan. Dakle, smrt bi, u tom slučaju, bila poželjan izbor. Iako nam spomenute teze prikazuju argumente protiv straha od smrti, ostaje činjenica da nas ona lišava ugodnih osjeta i uskraćuje nam stvari koje smo radili za vrijeme života. Razmotrimo zašto bi ipak strah od smrti bio racionalan.

6. RACIONALNOST STRAHA OD SMRTI

Jasno je kako se rađamo da bismo, na kraju, i umrli, ali to ne povlači zaključak da se nije racionalno bojati smrti. Kako je smrt prestanak života i svih vitalnih funkcija, jasno je kako njezinim dolaskom prestajemo biti u mogućnosti izvršiti sve što smo tijekom života naumili. Također, ona nas lišava sve zemaljske ugode. Slijedom toga, sama nam smrt omogućuje promišljanje o konačnosti vlastitog postojanja te nas vlastiti strah od smrti potiče da djelujemo u skladu s društvenim normama. Edgar Morin (2005) ističe kako čovjek modernog doba, iako je na tehnički najrazvijenijem stupnju, na izazov smrti reagira strahom. Dakle, vidljivo je kako je strah od smrti sveprisutan. Međutim, on je racionalan u umjerenoj količini, odnosno, u trenutku kada služi kao motivator. Strah od smrti racionalan je jer nas tjera za svakodnevnim „izvorom života". Iako smrću prestajemo biti fizički prisutni u svijetu, njome ne prestajemo „biti". Nadalje, u slučaju da vjerujemo u postojanje zagrobnog života, samu smrt možemo shvatiti kao „pripremu za život poslije". Slijedom toga, možemo slijediti načelo „životom na zemlji zasluži život poslije". Upravo ovo načelo pokazuje racionalnost straha od smrti. Naime, kako ne činimo uvijek ono za što mislimo da bismo trebali, racionalno je bojati se konačnosti; smrti. Pogledajmo sada što možemo prigovoriti Epikuru na njegovu konstataciju kako se nemamo razloga bojati smrti jer njezinom pojavom prestajemo postojati, a iracionalno je bojati se nečega čega nema. Prvo, što ako smrt nije prestanak subjekta? Što ako subjekt nastavlja postojati u nekoj drugoj dimenziji, bez fizičke opipljivosti? Drugo, to što smo umrli ne znači da nam se ne može počiniti šteta. Ranije sam navela primjer u kojemu nas varaju iza leđa. Činjenica da mi ne znamo za prevaru ne znači da ona nije počinjena i da nam šteta nije nanesena. Spomenuta teza jest Nagelova tvrdnja koja je dosta osporavana. Naime, ovisno o tome što smatram vrijednošću i jesu li one samo subjektivne, mogu zaključiti da je šteta počinjena ili nije. Odnosno, što ako šteta može biti načinjena nekome samo ako on ima neugodno iskustvo ili ako je moguće da ima neugodno iskustvo.

Nadalje, pobornici teze da je strah od smrti iracionalan mogli bi uputiti brojne prigovore na iznesene teze. Za početak, mogli bi reći kako nas smrt ne lišava mogućnosti ispunjenja preferencija u slučaju da smo sami „kreatori" vlastitih želja, odnosno ako činimo sve što je u našoj moći da one budu ispunjene. Drugo, u slučaju da živimo u strahu čitav životni period, možemo postati robom vlastitog straha te nam on onemogućuje ispunjenje želja, što je svojevrsna

kontradikcija s prvom tvrdnjom. Treće, smrt je gubitak fizičke prisutnosti, a ujedno je i neizbježna, što sam strah čini iracionalnim. Naime, zašto se bojati nečega na što ne možemo u potpunosti utjecati, što nije pod našom moći? Primjerice, zamislimo da se bojimo elementarnih nepogoda, recimo poplava. Našom voljom ne možemo ni na koji način spriječiti pojavu poplava te bi život u stalnom strahu od mogućnosti dolaska takve nepogode bio život u okovima koje smo sami postavili oko sebe. Četvrto, ako smrt nije konačan kraj te ako nastavljamo bivati u drugoj dimenziji i na drugi način, zašto bismo je se bojali? Zaključno, ako vjerujemo da u smrti nema ništa loše te da je ona priprema za „uzvišeniji" život, nije li, u tom slučaju, sam strah iracionalan?

Prigovorima zastupnika iracionalnosti straha od smrti možemo odgovoriti na sljedeći način. Prvi prigovor zasnovan je na ljudskoj kontroli i samosvijesti. Budući da je smrt stanje u kojemu prestajemo imati vremena za ispunjenje preostalih želja, a želje su nepresušne, racionalno je bojati se odsutstva vremena za provođenje vlastitih „kreacija". Drugi prigovor ukazuje kako nas strah čini robovima sebe samih. Pobornici racionalnosti straha od smrti mogli bi se složiti kako prekomjeran strah šteti životu svake jedinke, međutim, imajući to u vidu i shvaćajući razliku između fobije i straha, možemo zaključiti kako nije nužno tako da bivamo vezani strahom te da on postaje „vladar" naših radnji. Smrt kao gubitak fizičke prisutnosti ne čini strah od smrti iracionalnim, kako se prigovara zastupnicima racionalnosti samoga straha. Naime, kako smrću prestajemo biti aktivne jedinke te prestajemo fizički osjećati stvari, opravdano je bojati se prestanka takvih vrsta osjeta; takvih vrsta ovozemaljskih ugoda. Iako je smrt neizbježna te nije pod voljom čovjeka, racionalno je bojati se konačnosti te stremiti duljem životu. Neizbježnost nije upitna, međutim nije ni dovoljan argument da strah učini iracionalnim. Primjerice, bojimo se javnih nastupa, a zaposlimo se kao profesor na sveučilištu. Naravno, javni nastup je neizbježan, ali sam strah ne postaje iracionalan. Štoviše, mogli bismo reći da je motivirajući te da iz njega proizlazi samo naše bolje i pripremljenije izlaganje. Doduše, mogli bismo kazati kako je moguće da nam spomenuti strah i onemogući nastavničku karijeru, ali ovdje je riječ o umjerenom strahu, a ne onom paralizirajućem. Prigovoru kojim se ukazuje kako smrt nije konačan kraj te da je iracionalno bojati je se može se odgovoriti na sljedeći način. Zamislimo da umremo prerano, a iza sebe ostavimo svoju djecu. Zamislimo da vjerujemo kako smrt nije konačna. Međutim, činjenica je da nas je odvojila od dragih ljudi. Dakle, racionalno je bojati se same smrti, poglavito one prerane, jer nas lišava svake fizičke bliskosti. Smrt shvaćena kao priprema za „uzvišeniji" život te sam život na zemlji shvaćen kao „prolazni test" nije dovoljan razlog da strah proglasimo

iracionalnim. Ljudi se boje drugačijega, nepripremljenosti, novoga. Smrt je stanje koje se dogodi samo jednom; stanje o kojemu ne znamo ništa te je jedini način da saznamo taj da sami budemo subjekti. Budući da je smrt nešto što je čovjeku nepoznato, opravdano je da ima strah od situacije koju nije ranije susreo. Pogledajmo sljedeći argument:

P1: Racionalno je bojati se stvari o kojima nemamo nikakvo iskustvo te su u potpunosti nepoznate.

P2: Smrt je nešto o čemu nemamo nikakvo potvrđeno iskustvo te je u potpunosti nepoznata.

K: Dakle, racionalno je bojati se smrti.

Navedeni argument ukazuje nam na racionalnost same smrti. Naime, doza racionalnog straha omogućuje nam da budemo oprezniji u životu. Kako o smrti nemamo nikakvo potvrđeno iskustvo te ne znamo je li ona stanje ugode ili patnje, racionalno je bojati se njezinog dolaska; barem posjedovati dozu straha. Nadalje, smrt nam može predstavljati vrijednost života. Naime, može nam davati smisao životu. Williams u članku „The Makropolus case: reflections on the tedium of immortality“ iznosi interpretaciju opere češkog kompozitora u kojemu žena u dobi od 42 godine popije eliksir vječnog života te s 342 godine odluči prekinuti konzumaciju. Ono što Williams želi reći jest to da bi besmrtan život bio loš život. Besmrtnost bi bila nepodnošljivo stanje i, tijekom određenog vremena, postalo bi nam dosadno. Međutim, ovakvoj interpretaciji možemo prigovoriti sljedeće. Što je sada s našim željama i ugodom? Naime, u slučaju da smo besmrtni, mogli bismo sve svoje želje ostvariti te nam ugodni osjeti nikada ne bi bili uskraćeni. Međutim, Williams odgovara kako su naše želje konačne. Dakle, kad bismo bili u mogućnosti živjeti beskonačno, tada bi se sve naše potencijalne želje ispunile, a život bi nam postao nepodnošljivo dosadan. Imajući u vidu Williamsovu argumentaciju, možemo reći kako je to još jedan razlog za racionalnost straha od smrti. Naime, vidimo kako nam sama smrtnost daje smisao življenja, odnosno nalaže nam da ispunimo sve što smo naumili. Jasno je kako je život ograničen, a, slijedom toga, racionalan strah od same smrti pomaže nam pri ostvarenju naših želja i osvješćivanju vrijednosti sadašnjeg bivanja. Navedeni argument izložit ću na sljedeći način:

P1: Smrt nam prekida mogućnost ostvarenja svih želja.

P2: Racionalno je bojati se nemogućnosti ostvarenja želja.

K: Dakle, racionalno je bojati se smrti.

Ono što želim reći spomenutim argumentom jest to da nam smrt nudi spoznaju konačnosti. Naime, pokazuje nam ograničenost naših želja i tjera nas da za života ostvarimo stvari koje smo naumili. Prva premisa ukazuje na konačnost života, odnosno na činjenicu da nas smrt lišava ostvarenja želja i užitaka. Druga premisa ukazuje na činjenicu da je racionalno bojati se nemogućnosti ostvarenja želja. Primjerice, zamislimo da u životu silno želimo postati odvjetnik. Strah od nemogućnosti ostvarenja želja mogao bi nas tjerati da budemo što bolji te će služiti kao motivacija pri realiziranju uspjeha. S obzirom na činjenicu da nam sama smrt predstavlja nemogućnost ostvarenja svega što smo zamislili, zaključujem da je racionalno bojati se smrti. Drugim riječima, racionalno je bojati se kraja mogućnosti za ispunjenje želja. Dakako, pod uvjetom da je strah razuman i da nas ne sprječava u ostvarivanju zemaljskih ugoda. Drugim riječima: „Misliti smisao smrti, ne znači učiniti smrt bezazlenom, opravdati je ili obećati vječni život, nego nastojati pokazati smisao koji ona pruža avanturi ljudskog života." (Vučković, 48). Dakle, anticipirati smrt znači prihvatiti činjenicu da ona pospješuje život, što znači da prvo trebamo prihvatiti smislenost života.

Unatoč tome što je smrt neizbježna, mišljenja sam kako je smrt uvijek loša za onoga tko je umro.

Završno, čak i sami pobornici iracionalnosti straha od smrti su se sigurno jednom našli razmišljajući o konačnosti. Strah je čovjeku dan, on je sveprisutan te neizbježan. Iako postoje brojni argumenti za iracionalnost straha od smrti zbog nemogućnosti utjecaja na prestanak života, svakako je racionalno živjeti s ‘dozom‘ straha; onog motivirajućeg.

7. ZAKLJUČAK

Pitanje smrti i straha koji ona uzrokuje problematično je iz više razloga. Naime, postavlja se pitanje je li spomenuti strah od smrti racionalan ili je iracionalan. Naime, kako sam i navela u samom radu, postoje brojni filozofi koji su pisali o smrti i strahu od nje same. Definicije smrti problematične su i podložne brojnim raspravama. Pojedini filozofi, poput Platona, drže da je smrt razdvajanje duše i tijela. U radu sam iznijela moguće prigovore navedenoj definiciji poput problematičnosti pojma „duše“. Nadalje, smrt može biti shvaćena kao prestanak vitalnih funkcija pojedinca, ali i kao nastavljanje života u drugom obliku. Osim problematičnosti kod definiranja, problem se javlja i kod razmišljanja o samome strahu od smrti. Naime, je li strah od smrti racionalan ili iracionalan, temeljno je pitanje ovoga rada. Tako je Epikur zagovarao tezu da se smrti ne trebamo bojati te da je takva vrsta straha iracionalna, s obzirom na činjenicu da nismo prisutni kada ona nastupa te da nam se, u trenutku stanja „biti mrtav“, ne nanosi nikakva šteta. Odnosno, Epikur drži kako za nas smrt nije ništa, a slijedom toga, ništa za nas treba biti i sam strah. S druge strane, zastupnici deprivacionističke teorije tvrde da je takav strah opravdan jer nas lišava svih ugoda koje bismo osjetili da nismo doživjeli kraj, odnosno umrli. Suprotno od Epikura, zagovornici deprivacionističke teze o štetnosti smrti naglašavaju kako nas ona lišava ugoda i uskraćuje nam mogućnost ostvarenja svih želja. S obzirom na činjenicu da je smrt svojevrsna uskrata, ona je nužno loša i štetna za nas. Nadalje, ukoliko prihvatimo tezu da je racionalno bojati se stvari koje su štetne i loše za nas, a smrt shvatimo kao jednu od takvih, utoliko se moramo složiti s tezom da je racionalno bojati se smrti. Ovaj rad ponudio je argumente koji opravdavaju iracionalnost straha od smrti, ali i iznio prigovore koji tu iracionalnost niječu kao i argumente u prilog racionalnosti straha od smrti.

Cilj rada bio je ukazati na postojanje brojnih argumenata te pokazati zašto držim da je racionalno bojati se smrti. Prvo, strah može biti koristan, ukoliko je prisutan u umjerenoj količini, te nas navoditi da težimo ispunjenju vlastitih želja, motivirajući nas na što kvalitetnije življenje. Drugo, strah od smrti racionalan je jer dolaskom smrti prestajemo biti fizičke jedinke te gubimo svaku vrstu ovozemaljske ugode. Treće, smrt nam daje svojevrsni motiv življenja. Shvaćanjem smrti kao motiva življenja odlučujemo život podrediti uživanju i mogućem produljenju svake moguće ugode. Doduše, ne nužno samo ugode. Četvrto, racionalan strah od smrti omogućuje nam

da život živimo prema načelu „plati sada, uživaj i nakon smrti“. Odnosno, ako vjerujemo u zagrobni život te smrt ne shvaćamo kao konačan kraj, strah nam može pomoći da budemo bolje osobe i „životni test“ polažemo s ciljem pripreme za ono uzvišenije. Unatoč tome što sam iznijela moguće prigovore glavnoj tezi, pojedinac kao kreator vlastitog života i subjekt vlastitih preferencija ne može izbjeći strah od smrti ukoliko o njoj promišlja na način da ga ona sama lišava barem jedne neispunjene preferencije. Iako postoji biološko ograničenje vrste, odnosno, smrt je neizbježna, ona ne može donijeti ništa dobro za osobu kojoj je stalo do vlastitog života. Epikur je argumentirao kako u smrti nema nas te kako smrt ne može i nije ništa loše, međutim, nije dao jasne argumente zašto i na koji način ona to nije za osobe kojima je stalo do što duljeg životnog vijeka. Smrt je neizbježna, dana, nepredvidljiva i sveprisutna. Ona je neponovljiva i nemoguće ju je zaustaviti.

Imajući u vidu sve karakteristike same smrti, možemo zaključiti koliko je i sam strah od njezina nastupa racionalan. Ljudi se boje stvari na koje ne mogu utjecati, što ih ne čini iracionalnima. Ljudi teže duljem životu kako bi mogli dulje uživati u stvarima za koje znaju da im jamče ugodu i stvaraju sreću. S obzirom na činjenicu da je smrt stanje o kojem čovjek nema iskustvo te ne može znati koliko i da li uopće takvo stanje stvara ugodu, racionalno je bojati se takve nepredvidivosti. Analizirajući argumente protiv straha od smrti, zaključila bih da je on racionalan i sveprisutan, ma koliko jaki bili argumenti protiv. Ljudi smrt shvaćaju kao suprotnost životu. Međutim, mogli bismo reći da pojmovi „život-smrt“ nisu suprotnosti već samo dvije strane istoga novčića. Život nam je dan rođenjem, a smrću ga gubimo. Upravo spomenuta teza govori koliko su misli o životu isprepletene, odnosno koliko utječu jedan na drugi. Misliti o životu jednako je kao i misliti o smrti, a izbjegavati takve misli štetno je jer nas misao o smrti uči djelovati u životu. Dakle, strah od smrti ima odgojnu ulogu, vodi nas ispunjenju preferencija, uči nas promatrati konačnost kao priliku za ugode i djelovanje po pitanju ostvarenja zadanih ciljeva. Budući da strah od smrti djeluje motivirajuće na svaku jedinku te stimulira život življenja, zaključujem kako je on racionalan te, štoviše, poželjan. Kako je Goethe naveo,

> „beskoristan život je isto što i rana smrt. Dok živiš, budi živ. Samo nas nedaće života uče da cijenimo dobar život. Život je najljepši pronalazak prirode, a smrt njena vještina, da što bolje iskoristimo život“[4].

[4] http://opusteno.rs/za-filozofe-f7/sta-je-to-zivot-misli-velikih-umova-t9227.html

Promišljanje o samoj smrti i imanje racionalnog straha od njenog pojavljivanja potiče nas na bolje iskorištavanje života. Dakako, to ne znači da trebamo zaboraviti živjeti i strahu dopustiti da prevlada. Morin tako piše:

> „Budući da zaokupljenost samim sobom povlači zaokupljenost smrću, i budući da odricanje od sebe povlači zaboravljanje smrti, antropološki imperativ nam nalaže da su zaokupljenost smrću i zaboravljanje smrti najizrazitiji aspekti bježanja od bitnoga. Čovjek ne treba dopustititi da ga pomisao na smrt odvraća od života, ni da ga život odvraća od pomisli na smrt.“ (Morin, 2005: 450).

Dakle, nije pomisao na smrt ta koja nas treba sprječavati u življenju. Na kraju, ako je smrt vještina koja nas uči da što bolje iskoristimo život, onda je strah od smrti „alat“ kojim ju najbolje možemo izbrusiti, odnosno nastojati produktivno ispuniti svoj životni vijek.

8. LITERATURA:

1. Aristotel (1989.) *Retorika*. Zagreb: Naprijed.
2. Bauman, Z. (2006.) *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press.
3. Berčić, B. (2012.). *Filozofija: svezak prvi*. Zagreb: Ibis grafika.
4. Biondić, M. (2015) *Smrt. Prirodna i vrijednost prenatalnog i postmortalnog nepostojanja.* Zagreb: Ibis grafika.
5. Biondić, M. (2013.) „Racionalan strah i strah od smrti“, *Prolegomena*, sv. 12 (2): 277-284.
6. Dennett, D. (1981.) *Where Am I?*, Lehigh University, https://www.lehigh.edu/~mhb0/Dennett-WhereAmI.pdf (datum posjete: 25. srpanj 2017.).
7. Feldman, F. (2000.). „The Termination Thesis“, *Midwest Studies in Philosophy*, sv. 24 (1), str. 98-115.
8. Galić, D., Rizvan, B. (2010.) „Aristotel: o duši“, *Spectrum*, sv.1-4, str. 81-86.
9. Gregorić, P. (2008.) „Aristotel o diobi duše“, *Prolegomena*, sv.7 (2), str. 133-151.
10. Heidegger, M. (1927./1985.) *Bitak i vrijeme.* Zagreb: Naprijed.
11. Hicks, R. D. (2016.) *Letter to Menoeceus by Epicurus*, CreateSpace Independent Publishing Platform, http://classics.mit.edu/Epicurus/menoec.html (datum posjeta: 27. srpanj 2017.).
12. Klaić, B. (1985.) *Rječnik stranih riječi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
13. Koprek, I. (1989.). „Filozofijski aspekti o strahu“, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, sv. 44 (3-4), str. 233-239.
14. Kuebler-Ross, E. (2008.). *O smrti i umiranju*. Zagreb: Misl.
15. Kutleša, S. (ur.) (2012.). *Filozofski leksikon*. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
16. Lukrecije (2010.) *O prirodi*. Zagreb: Kruzak.
17. Markešić, I. (2011.). „Društveno značenje smrti kao jedne od temeljnih sastavnica čovjekova života“, u: M. Nikić (ur.), *Bolest i zdravlje u religijama: zbornik radova interdisciplinarnog i interkonfesionalnog simpozija „Bolest i zdravlje u religijama“*, str. 79-98.
18. Morin, E. (2005.). *Čovjek i smrt*. Zagreb: Scarabeus-Naklada.
19. Murphy J. G. (1993.). „Rationality and The Fear of Death“, u: J. M. Fischer (ur.), *The Metaphysics of Death,* Palo Alto: Stanford University Press, str. 43-59.
20. Nagel, T. (1970.). „Death“, *Noûs*, sv. 4 (1), str. 73-80.

21. Olson, E.T. (2013.). „The Person and the Corpse“, u: B. Bradley, F. Feldman, J. Johansson (ur.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, New York: Oxford University Press, str. 80-96.
22. Parfit, D. (2012.). „Personal Identity“, *The Philosophical Review*, sv.80 (1), str. 3-27.
23. Platon, Fedar (1996.), preveo Miloš N. Đurić, prema izdanju Narodne knjige Alfa : https://tesla.rcub.bg.ac.rs/~mrsasha/tekstovi/fedar.html (datum posjeta: 02.08.2017.).
24. Rosenbaum E.S. (1993.). „How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus“, u: J. M. Fischer (ur.), *The Metaphysics of Death*, Palo Alto: Stanford University Press, str. 117-134.
25. Svendsen H. Fr. L. (2010.). *Strah*. Zagreb: Incus.
26. Šestak, I. (2000.). „Prinos kršćanstva filozofskoj misli o čovjeku“, *Obnov. život*, sv.55 (4), str. 433-454.
27. Talanga, J. (2012.) *Platon, Fedon*, redigirani prijevod Kolomana Raca, Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, https://www.hrstud.unizg.hr/_download/repository/Platon%2C_Fedon_%28hrv%29.pdf (datum objave: 23. veljače 2012.).
28. Williams, B. (1973). „The Makropolus Case: Reflection on the Tedium Of Immortality“, u B. Williams (ur.), *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, str. 82-100.
29. *Šta je život? Misli velikih umova* (2010.) http://opusteno.rs/za-filozofe-f7/sta-je-to-zivot-misli-velikih-umova-t9227.html (datum posjeta: 2. kolovoza 2017.).