



KAKO SE (NE) BOJATI SMRTI

Prevod

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.16315951>

Burri, Susanne. „How (Not) to Fear Death“. *Public Affairs Quarterly* 38, 1 (01. Јануар 2024.): 45–61. <https://doi.org/10.5406/21520542.38.1.04>.

Susanne Burri

University of Konstanz, Department of Philosophy, 78457 Konstanz, Germany
Susanne.Burri@uni-konstanz.de

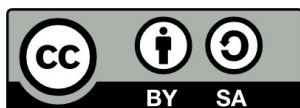
Kroz vijekove, mnogi su mislioci bili zabrinuti da naši strahovi od smrti kvare naše živote. Dijeleći tu zabrinutost, epikurejci su tvrdili da možemo dobro živjeti samo ako smrt vidimo onakvu kakva ona jest: kao puko “ništa” kojeg se nije umjesno bojati. Ja pokazujem kako ovaj argument zavisi od pretpostavke da je teorija blagostanja mentalnog stanja tačna. Ako odustanemo od ove pretpostavke, moglo bi biti prikladno bojati se smrti. Koristeći svoju filozofsku raspravu o tome kada i kako je prikladno bojati se smrti, formulišem tri strategije za držanje pod kontrolom naših strahova povezanih sa smrću. Na taj način moj rad slijedi terapijsku tradiciju u filozofiji, za čiji potencijal podstičem efektivne altruiste da istraže.

Ključne riječi: smrt, prikladan strah, teorije blagostanja o ispunjenju želja, efektivni altruizam, filozofska terapija

Uvod

Koja je to glavna prepreka koja nas sprječava da živimo dobrim životom? Kroz vijekove su mnogi mislioci tvrdili da su naši *neriješeni strahovi od smrti* jedan od najvažnijih kamena spoticanja na našem putu prema individualnoj sreći i društvenom procvatu.¹ Njihova temeljna misao jeste da su naši strahovi od smrti toliko preplavljujući da ih počinjemo potiskivati od ranog djetinjstva, ne obraćajući dovoljno pažnje na činjenicu da smo smrtni. To, međutim, nije produktivan način suočavanja s našom smrtnošću, jer naši strahovi, čak i kada su potisnuti, nastavljaju

1 U ovom radu raspravljam o tome kako su filozofi epikurejske škole misli razmišljali o ovom pitanju (vidi, posebno, Epikur, *Pismo Menokeju*; Lukrecije, *Kako stvari stoje*). Primjeri mislilaca koji nisu epikurejci uključuju tibetanske budiste (vidi, npr. Rinpoche, *Kako se suočiti sa smrću*), francuskog filozofa iz šesnaestog vijeka Michela de Montaignea (*Cjelokupna djela*, 62–81), danskog filozofa iz devetnaestog vijeka Sorena Kierkegaarda (*Pojam strepnje*), američkog antropologa iz dvadesetog vijek Ernesta Beckera (*Poricanje smrti*) i njemačkog filozofa iz dvadesetog vijeka Martina Heideggera (*Bitak i vrijeme*).



negativno uticati na naše živote. Prema epikurejcima, na primjer, naši neriješeni strahovi od smrti uzrokuju izražene osjećaje tuge i tjeskobe koje teško možemo riješiti. To nas tjera u nemirnu potragu za svjetovnim dobrima, koja pružaju malo zadovoljstva kada ih i osiguramo. Kako kaže Amélie Oksenberg Rorty:

Epikur je tvrdio da ako možemo pobijediti strah od smrti . . . onda bi veliki dio naših života bio racionalniji, smireniji i sretniji. Naša užasna težnja prema slavi, beskrajni naponi koje preduzimamo kako bismo se osigurali gomilanjem bezvrijednih dobara, naša nedostojanstvena servilnost prema ljudima koje ne poštujemo - sve te poniženosti su, smatrao je Epikur, praznovjerna zaštita od opasnosti koje donose smrt.²

Različiti mislioci predložili su različita rješenja za rješavanje naših strahova povezanih sa smrću i suočavanje sa našom smrtnošću, poboljšavajući tako naše živote. Epikurejci su tvrdili da naši strahovi od smrti počivaju na pogrešnom shvatanju smrti. Jednom kad vidimo smrt onakvu kakva ona zaista jeste, ona se otkriva kao puko "ništa" kojeg se nije prikladno bojati.³ Prepoznavanje da su naši strahovi od smrti pogrešni, smatrali su epikurejci, štaviše, dovoljno je da nam omogući da ih se s vremenom riješimo.

Kroz ovaj rad pretpostavljam da su oni koji su se brinuli o tome da će naši strahovi od smrti negativno uticati na naše živote, bili na tragu nečemu. Ovo, naravno, ne poriče da je hrabro tvrditi da su naši strahovi od smrti odgovorni za mnoge lične i društvene bolesti. Iz empirijske perspektive vrlo je teško utvrditi, na naučno utemeljen način, u kojoj bi mjeri takva dijagnoza mogla biti valjana. Postoji, međutim, niz psiholoških istraživanja koja pokušavaju učiniti upravo to.⁴ To ide pod oznakom "Teorija upravljanja terorom", a objavljeni nalazi podupiru hipotezu da upravljamo svojim strahom od smrti potiskujući ga i tražeći smetnju u neograničenoj potrazi za svjetovnim dobrima. Uprkos tome, i dalje je neizvedivo kvantificirati, s bilo kojim stepenom tačnosti, koliki potencijal postoji za poboljšanje naših života suočavanjem sa svojom smrtnošću na produktivnije načine. U ovom radu ostavljam te teškoće po strani i jednostavno priznajem da postoje

barem neke dobrobiti koje možemo imati od suočavanja sa svojim strahovima povezanim sa smrću.

Moj glavni projekat u ovom radu jeste argumentovati da se mnogi od nas opravdano boje sopstvene smrti, *barem u svjetlu uvjerenja i želja koje imaju*. Pokazujem da epikurejska tvrdnja da je smrt "puko ništa" presudno zavisi od pretpostavke da je to koliko će naši životi dobro proći u potpunosti određeno mentalnim stanjima koja doživljavamo dok smo živi. Ako odustanemo od ove epikurejske pretpostavke u korist teorija mentalnog stanja blagostanja, smrt može prijetiti smanjenjem našeg blagostanja na način da postane prikladni predmet straha. Važno je napomenuti da ne tvrdim da teorije blagostanja o mentalnom stanju treba odbaciti. Tvrdim samo da postoje uvjerljivi protivnici takvim teorijama prema kojima je prikladno bojati se smrti, i da mnogi od nas žive svoje živote kao da je jedan od tih protivnika istinit, stoga se opravdano boje smrti.

Iako tvrdim da se mnogi od nas opravdano boje sopstvene smrti, ne želim reći ni da smo nemoćni zaštititi se od mogućeg negativnog uticaja naših strahova povezanih sa smrću. Dio ovog rada posvećen je istraživanju na koji način bismo mogli produktivno upravljati našim strahovima povezanim sa smrću na temelju filozofskog razumijevanja onoga što ih uzrokuje.

Eksplisitno postavljajući pitanja kako nam filozofski uvidi mogu pomoći da unaprijedimo svoje živote, slijedim *terapeutsku tradiciju* unutar filozofije. Ta je tradicija bila dobro utemeljena u staroj Grčkoj, a epikurejci su bili njeni važni zagovornici.⁵ Efektivni altruisti se ni do danas nisu uspjeli uključiti u nju. Ovaj rad ima za cilj pokazati da je to ključni propust. Kad bi efektivni altruisti - posebno oni obučeni u filozofiji - počeli tražiti filozofsko pojašnjenje direktno s ciljem da nam životi budu bolji, vjerujem da bi time mogli iskoristiti obilje prilika za isplativa poboljšanja. Naravno, mnoga pitanja za koja se možemo nadati da ćemo riješiti filozofskom terapijom teško je izmjeriti, kako u smislu negativnih učinaka koji proizlaze iz života bez refleksije, tako i u smislu poboljšanja za koja se možemo nadati da ćemo postići baveći se filozofskim pozicijama na navedenu temu. Ovo je bitna loša strana i mogla bi objasniti zašto efektivni altruisti do danas nisu usmjeri-

2 Oksenberg Rorty, "Fearing Death," 185.

3 Epicurus, Letter to Menoeceus; Lucretius, *The Way Things Are*, Book III.

4 Za uvod i pregled, pogledaj: Solomon, Greenberg, and Pyszczynski (*Worm at the Core*).

5 Pogledati, na primjer, Nussbaum (*Therapy of Desire*).

li svoju pažnju na filozofsku terapiju. Značajna prednost je međuti ta da je filozofska terapija jeftina. Filozofsko istraživanje ne zahtijeva mnogo resursa i bilo koji uvidi do kojih filozofi dođu mogu se lako širiti, pretvarajući ih u javno dobro. Iako bi stoga često moglo biti nepraktično izmjeriti potencijalne dobrobiti filozofske terapije, stavljanje takve terapije na raspolaganje ne bi trebalo značajno umanjiti našu sposobnost da, recimo, distribuiramo mreže protiv malarije onima kojima su potrebne. Filozofska terapija stoga može nadopuniti strategije koje zahtijevaju više resursa kako bi svijet učinili boljim mjestom.

Ostatak ovog rada strukturisan je na sljedeći način. U odjeljku 2 pojašnjavam pojam prikladne emocije. U odjeljku 3 raspravljam o epikurejskom argumentu u korist tvrdnje da je neprikladno bojati se smrti. U odjeljku 4 pokazujem kako epikurejski argument zavisi od pretpostavke da je teorija blagostanja mentalnog stanja tačna. U odjeljku 5 istražujem kako bismo se mogli produktivno nositi sa svojim strahovima povezanim sa smrću. Odjeljak 6 zaključuje esej.

Pojam prikladne emocije

Filozofi emocija konceptualizuju emocije kao intencionalna mentalna stanja koja tipično imaju fenomenološki, motivacijski i evaluativni aspekt.⁶ Postoji fenomenološki aspekt emocija jer doživljavanje emocije ima tendenciju da se osjeća na određeni način isto kao što se i različite emocije uopšteno različito osjećaju. Postoji motivacioni aspekt emocija jer nas njihovo proživljavanje podstiče na određene radnje. Ljutnja nas, na primjer, naginje prema suočavanju s osobom na koju smo ljuti; strah aktivira reakciju "bori se, bježi ili stani". Evaluacijski aspekt emocija omogućen je činjenicom da su emocije intencionalne, to jest usmjerene na određene objekte i, poput uvjerenja, imaju smjer poklapanja *od uma – prema svijetu*. Na taj način, oni uključuju sudove ili percepcije o tome kakav je

6 Pogledati, na primjer, Deonna and Teroni (*The Emotions*).

7 Deonna and Teroni, *The Emotions*, 10–11.

8 Nussbaum, *Upheavals of Thought*, 30–31.

9 Deonna and Teroni, *The Emotions*, 10–11.

10 See, for example, Naar ("Fittingness of Emotions," 13601–02).

11 Pogledati, na primjer, Oksenberg Rorty ("Fearing Death"). Oksenberg Rorty koristi termin „funkcionalan“ za „prudencijalno racionalan“.

12 Pogledati, na primjer, Long and Sedley (*Hellenistic Philosophers*, 121–25).

svijet.⁷ Osjećati tugu, na primjer, uključuje sud da smo izgubili nešto od velike vrijednosti;⁸ osjećati divljenje prema nečemu znači doživljavati to kao izvrsno.

Njihov evaluacijski aspekt implicira da emocije mogu biti prikladne ili ne-prikladne, kao što sudovi ili percepcije implicirane emocijom mogu biti tačne ili netačne.⁹ Ako smrt vaše majke znači da ste izgubili nešto od velike vrijednosti, iskustvo tuge je prikladno; ako vaš učitelj nije, zapravo, vješt u svom poslu, vaše divljenje prema njemu je ne-prikladno. Za naše svrhe važno je da strah od nečega znači da to doživljavamo kao opasno ili prijeteće.¹⁰ Iz toga slijedi da se opravdano bojimo smrti ako postoji koherentan smisao u kojem je ona zapravo opasna ili prijeteća.

Možemo razlikovati prikladnost emocija u svjetlu nečijih uvjerenja i njihovu prikladnost u svjetlu činjenica. Ako vjerujete da je životinja ispred vas poskok, strah je u skladu s vašim uvjerenjima. Ako je, suprotno vašim uvjerenjima, životinja ispred vas spori crv, strah od njega bio bi ne-prikladan u svjetlu činjenica.

Upravo opisana *epistemološka racionalnost* naših emocija - za koju koristim izraz prikladnost - može se razlikovati od njihove *prudencijalne racionalnosti*.¹¹ Doživljavanje određene emocije u određenoj prilici je prudencijalno racionalno ako to iskustvo osobu čini boljom nego što bi inače bila. Razmotrimo primjer straha. Iako je neugodno doživjeti strah, bojati se psa koji laje ispred vas ipak bi moglo biti prudencijalno racionalno, naime, ako vam pomaže da dobro reagujete. Prema epikurejcima, nečiji strahovi od smrti su i ne-prikladni i prudencijalno iracionalni *istovremeno* - impliciraju pogrešnu procjenu smrti kao opasne i ne pomažu nekome da živi dobro.

Kako se ne bojati smrti: epikurejski način

Epikurejci su podržavali teoriju mentalnog stanja blagostanja. Tačnije, bili su hedonisti, vjerujući da su jedine komponente ljudskog blagostanja užitek (koji je intrinzično dobar) i bol (koja je intrinzično loša).¹² Osim toga,

bili su materijalisti, tvrdeći da ne postoji nematerijalna duša i da nestajemo kada umremo.¹³ Na temelju ove dvije doktrine, tvrdili su da smrt nije loša za osobu koja umire, ni u smislu da nije ni intrinzično loša, ni u smislu da je prate ikakve intrinzično loše posljedice. Tamo gdje se bojimo smrti, mislili su epikurejci, pogrešno vjerujemo u suprotno, na primjer, jer pretpostavljamo da ćemo preživjeti svoje uništenje.¹⁴ Ako se pravilno procijeni, epikurejci su tvrdili da nam “smrt ništa ne znači” i da je dobro da se svi “naviknemo na [ovo] vjerovanje”.¹⁵ S vremenom će nam to pomoći da se suočimo sa smrću staloženo, čime će nam se otvoriti put prema istinskom procvatu, koji se sastoji u spokojnom miru (*ataraksija*).

Savremeni komentatori su pokazali da, *nasuprot* epikurejcima, postoji razumljiv smisao u kojem smrt neke osobe može biti loša za nju. U nemanju više argumenata, mi više nemamo privilegiju na prisvajanje epikurejskog zaključka da je ne-prikladno bojati se smrti. Smisao u kojem smrt osobe može biti loša za nju obuhvaćen je takozvanim Izvještajem o lošoj smrti uskraćenom deprivacijom, koji nam skreće pažnju na činjenicu da smrt osobe može učiniti njen život gorim nego što bi inače bio.¹⁶ Zamislite 20-godišnjeg Freda, kojeg je pregazio autobus, kako umire na mjestu. Da nije umro mlad, Fred bi živio ispunjen i sretan život. Filozofi smrti nazivaju Fredovu smrt uopšteno lošom za njega, jer bi Fredov život *sve u svemu* išao na bolje, izbalansirano, da nije umro na ovaj način na koji je, zaista, umro.

U dva pronicljiva doprinosa, Kaila Draper tvrdi da, iako su oni koji brane Izvještaj o lošoj smrti uskraćenom deprivacijom u pravu kada insistiraju na tome da naša smrt može biti uopšteno loša za nas, to ne potkopava ono što je epikurejcima u konačnici bilo važno, naime, da je

ne-prikladno bojati se smrti.¹⁷ Draperin ključni potez jeste tvrdnja da je nešto prijetnja ili opasnost, a time i prikladan predmet straha, samo ako je *apsolutno loše*, odnosno ili intrinzično loše, ili pak povezano s intrinzično lošim posljedicama, bilo za nas same ili za druge do kojih nam je stalo.¹⁸ Tamo gdje je nešto samo generalno loše, odnosno samo loše, a da pritom nije i apsolutno loše, uopšteno će zaslužiti izbjegavanje, a moguće i negativne emocije drugačije straha, ali ne i strah sam.

Pretpostavimo, na primjer, da ste rezervisali termin u Kući švedske masaže, gdje ćete dobiti izvrstan tretman od Svena.¹⁹ Da niste bili rezervirani kod Svena, dobili biste još bolju masažu od kolege terapeuta Björna. Svenova masaža je stoga generalno, ali ne i apsolutno, loša za vas: iako sprječava pojavu bolje alternative, ni na koji drugi način nije loša za vas (pod pretpostavkom da je masaža u potpunosti ugodno iskustvo). Draper tvrdi, uvjerljivo, po mom mišljenju, da biste se razumno osjećali blago razočarano ako biste neposredno prije termina shvatili šta se događa.²⁰ Takođe bi bilo razborito racionalno da se istražite da li je moguća promjena terapeuta za masažu. Međutim, osjećaj *straha* od nadolazeće masaže od Svena bio bi zaista vrlo ne-prikladan.²¹ Strah od smrti je stoga pogrešan, tvrdi Draper, jer smrt osobe može najviše biti uopšteno loša za nju.

Kako se na pravi način bojati smrti

Iako su Draperina zapažanja nesumnjivo pronicljiva, ona previđa da postoje teorije blagostanja koje impliciraju da smrt osobe može biti apsolutno loša za nju. Zastupnici jedne verzije Izvještaja o deprivaciji mogu lako prihvatiti takve teorije i tvrditi - kao što su, zapravo, i tvrdili²² - da smrt osobe može biti uopšteno loša za nju prema širo-

13 Pogledati, na primjer, Long and Sedley (*Hellenistic Philosophers*, 70–72). Epikurejska pretpostavka da prestajemo da postojimo kada umremo jeste pretpostavka koju većina savremenih filozofa prihvata. U ovom eseju, ja propitujem ovu pretpostavku samo u zaključnim paragrafima.

14 Pogledati, na primjer, Lucretius (*The Way Things Are*, Book III, lines 873–933).

15 Epicurus, Letter to Menoeceus.

16 See, for example, Nagel (“Death”); Feldman (“Some Puzzles”).

17 Draper, “Death and Rational Emotion”; Draper, “Epicurus on the Value of Death.”

18 Draper, “Death and Rational Emotion,” 302–05.

19 Draper, “Epicurus on the Value of Death.”

20 Pogledati takođe Draper (“Disappointment, Sadness, and Death”).

21 Draper, “Death and Rational Emotion.”

22 See, for example, Feldman (“Some Puzzles”).

kom rasponu teorija o tome što čini nečiji život dobrim. U koraku su Draper, međutim, neće uvijek biti slučaj da je smrt osobe generalno loša za nju ili loša za nju samo na način na koji to ističe Izvještaj o deprivaciji. Ostatak ovog odjeljka objašnjava te ideje.

Strah od smrti kao frustrator zavisnih kategoričkih želja

Zamislite osobu - nazovimo je Sara - koja piše knjigu koju želi završiti. Sarah ima rak debelog crijeva i smrt joj se približava brzo. Lijekovi protiv bolova čine njezino stanje podnošljivim, ali joj se stanje ipak pogoršava. Svaki dan radi na svom književnom projektu s onolikom predanošću koliko joj stanje dopušta.

Mnogima od nas bit će razumljivo da se Sara boji svoje smrti barem djelimično zato što bi je to moglo spriječiti da završi knjigu. Međutim, za nekoga ko je vezan za teoriju mentalnog stanja blagostanja, Sarina tjeskoba je prilično zbunjujuća. Ako Sara uspije završiti svoju knjigu, njezina će radost, uostalom, u najboljem slučaju biti kratkog vijeka. A ako ne završi knjigu, neće biti tu kako bi mogla oplakivati tu činjenicu neko vrijeme. Žurba sa završetkom knjige stoga sasvim očigledno više donosi problem nego korist.²³ Sarina zabrinutost ima više smisla ako je posmatramo kroz prizmu ispunjenja želja ili prizmu ostvarenih blagostanja.

Prema stavovima o ispunjenju želja blagostanja, intrinzično je dobro za nas ako su naše (prikladno idealizovane²⁴ i prikladno usmjerene na samog sebe²⁵) želje ispunjene, a intrinzično je loše za nas ako su nam takve želje osujećene. Pretpostavimo da bi Sarina želja da završi svoju knjigu bila ona koju bi nastavila u prikladno idealizovanim uslovima

(npr. zato što je pisanje knjige najbolji način za Saru da podijeli uvide za koje smatra da su istinski važni). Želja ta-kođe prikladno upućuje Saru na samu sebe. Ako je stav o ispunjenju želja o blagostanju tačan, čini se da imamo pravo zaključiti da bi Sarina smrt bila apsolutno loša za nju ako bi je spriječila da završi svoju knjigu, jer bi na taj način osujetila njezinu želju relevantnu za blagostanje.²⁶ Draperin argument protiv prikladnosti naših strahova povezanih sa smrću tada ne bi mogao biti primjenjiv na Saru.

Možemo doći do vrlo sličnog rezultata ako se ne usredredimo na stavove o ispunjenju želja, već na stavove o postignućima²⁷ kao podskupu liste objektivnih teorija blagostanja. Liste objektivnih teorija tvrde da se to koliko dobro nečiji život teče ne može svesti ni na mentalna stanja koja osoba doživljava tokom svog života, niti na stepen u kojem su ispunjene nečije prikladno idealizovane i prikladno upućene-na-sebe želje. Umjesto toga, postoje daljnji faktori koji doprinose ili oduzimaju nečiju dobrobit. Pogledi na dobrobit usmjereni na postignuće²⁸ tvrde da uspješno dovršavanje vrijednih projekata povećava vrijednost naših života, dok ulaganje „uzaludnog“ truda u projekte koji se nikada ne ostvare umanjuje vrijednost naših života. Prema pogledima na postignuće, ako Sarina smrt sprječava Saru smrt da dovrši svoju knjigu,²⁹ njena je smrt, iz tog razloga, apsolutno loša za nju,³⁰ te Draperin argument protiv prikladnosti straha od nje stoga ne vrijedi. Možemo li onda, na temelju značajnog raspona teorija o tome šta čini nečiji život dobrim, zaključiti da može biti prikladno bojati se vlastite smrti?

Odgovor je ne, ne možemo, bar ne još. Kao prvo, Draper tvrdi samo da je apsolutna lošost nužan uslov za pri-

23 „Paradoks hedonizma“ tvrde da većinu čistog užitka tokom života obično uživamo ako ne težimo maksimiziranju čistog užitka, već pratimo druge planove i projekte radi njih samih. Predani hedonista mogao bi ozbiljno shvatiti lekciju koja stoji iza ovog paradoksa i stoga pažljivo njegovati svoju sklonost brizi za stvari osim užitka i boli radi njih samih. Ako pogledamo Saru kroz prizmu hedonizma, mogli bismo nagađati da bi nešto slično moglo vrijediti i za Saru te da njen književni projekt – usvojen ne radi maksimiziranja čistog užitka – stoga nije nešto što ona može jednostavno odbaciti nakon što joj hedonistički proračun preporuči da to učini.

24 Klasično mjestoza ovo je Brandt (*Theory of the Good*).

25 Pogledati, na primjer, Parfit (*Reasons and Persons*, 494) and Portmore (“Desire Fulfillment,” 28–29).

26 Ako Sara umre ne završivši knjigu, čini se ispravnim reći da ju je smrt spriječila da završi knjigu barem u slučaju da bi je završila u najbližem mogućem svijetu u kojem se njena simbolična smrt ne događa. Vidi takođe Luper („Posthumno zlostavljanje“, 67).

27 Posuđujem Portmorov termin (“Desire Fulfillment,” 38n8).

28 Pogledi kroz postignuća su branili recimo Scanlon (*What We Owe*, 119–23) i Keller (“Welfare and the Achievement”).

29 To vrijedi barem ako bi knjigu završila u najbližem mogućem svijetu u kojem se njena simbolična smrt nije dogodila.

30 Burri, “How Death Is Bad,” 179–82.

kladan strah, a ne i da je dovoljan. Štaviše, postoje neke apsolutno loše stvari kojih se čini ne-prikladnim bojati se. Kao prvo, neke apsolutno loše stvari su samo trivijalno loše, a strah od njih čini se pretjeranim.³¹ Pretpostavimo, na primjer, da uvijek želim dobiti najboljeg dostupnog terapeuta za masažu nedjeljom popodne. Sa stajališta ispunjenja želja, ta želja bi mogla biti relevantna za moje blagostanje. Uostalom, ona je prikladno upućena na mene i nemamo očiglednog razloga za pretpostavku da ne bi preživjela proces idealizacije. Ako u Kući švedske masaže zatim dobijem masažu od Svena, dok njegov malo vještiji kolega Björn uzima pauzu, Svenova masaža je apsolutno loša za mene ako je pogled na ispunjenje želja o blagostanju ispravan. Međutim, otvoreni strah da *Svenova masaža nije najbolja koju sam mogla dobiti* činilo bi se pretjeranim - bilo bi slično izbijanju hladnog znoja pri pomisli na godišnje cijepljenje protiv gripe. Drugim riječima, neke stvari, iako apsolutno loše, jednostavno nisu dovoljno loše da bi opravdale potpunu reakciju straha. Ukratko, strah - barem u svojim izraženim manifestacijama - prikladan je samo ako postoji prijetnja od *značajno* apsolutne loše situacije.

Osim toga, upitno je da li se možemo koherentno bojati nečega ako nemamo relevantne želje. Razmotrimo Saru ponovo i pretpostavimo da je, otkako joj je dijagnostifikovan rak crijeva, postala depresivna i da je, barem zasad, izgubila svaki interes za pokušaj završetka svoje knjige. Pretpostavimo, međutim, da nedovršavanje knjige ostaje intrinzično loše za Saru prema ispravnoj teoriji blagostanja. Bilo bi vrlo čudno da Sara, potištena kakva jest, insistira na tome da se boji svoje smrti jer ju je spriječila da završi knjigu. To vrijedi čak i ako, nakon razmišljanja, povjeruje da je nedovršavanje knjige loše za nju. Ono što nedostaje razumljivom strahu jest *očigledna želja* za dovršavanjem knjige. Tamo gdje takva želja nedostaje, čini se prikladnim reći da bi bilo razborito racionalno da Sara pokuša ponovno steći ili reaktivirati relevantnu želju, otprilike zato što bi joj ta želja poboljšala šanse da zapravo završi knjigu. Nakon što Sara poželi završiti svoju knjigu (i ima odgovarajuću averziju prema tome da je ne završi), tada joj postaje prikladno bojati se smrti kao nečega što

može osujetiti njenu želju. Ako je ovo tačno, s pravom se nečega bojimo samo ako to prijete značajnom apsolutnom lošošću koju očigledno želimo izbjeći. Čini mi se da to obuhvata i nužne i dovoljne uslove za opravdanost straha. Stoga predlažem sljedeće:

Prilagođavanje straha činjenicama: osoba se s pravom boji nečega u svjetlu činjenica ako, i samo ako, objekat njenog straha prijete značajnim apsolutnom zlom koje osoba ima očiglednu želju izbjeći.

Na temelju temeljne rasprave Bernarda Williamsa, Steven Luper predložio je termin zavisne kategoričke želje za želje koje naša smrt može osujetiti.³² Želja je zavisna ako njeno ispunjenje zavisi od mog daljnjeg postojanja. Moja želja da neki daleki stranac bude sretan nije zavisna želja; moja želja da sljedeće godine trčim njujorški maraton jeste. Želja je kategorička ako je imam ne samo pod uslovom da nastavim postojati. Ako želim jesti sutra pod uslovom da sam sutra još uvijek živ, moja želja za jelom je uslovna, a ne kategorička. Ako mi, nasuprot tome, moja želja da jedem u fantastičnom novom restoranu pruža razlog da ostanem živ, želja se smatra kategoričkom. Da upotrebimo Williamsovu nezaboravnu frazu, zavisne kategoričke želje nas "pokreću"³³ naprijed u život. Međutim, prema mojoj upravo predloženoj definiciji prikladnog straha, takođe je istina da takve želje smrt pretvaraju u pravog neprijatelja, odnosno u nešto čega se s pravom bojimo, barem u slučajevima kada naše želje prate ono što je istinski od razborite vrijednosti.

Naravno, moguće je da naše zavisne kategoričke želje ne prate ono što čini naše živote dobrim. Ako je hedonizam točan, na primjer, onda Sarina zavisna kategorička želja da završi svoju knjigu ne prati ono što je za nju istinski vrijedno. Sara se tada s pravom boji svoje smrti u svjetlu svojih želja, ali njen strah nije u skladu s normativnim činjenicama. Vraćajući se analogiji uvedenoj u odjeljku 2, u takvom slučaju, Sarina smrt je slična sporom crvu kojeg je ona zamijenila za otrovnu zmiju. Takođe je moguće da Sara ima neposlušne želje koje se ne poklapaju s njenim uvjerenjima. Sara bi, na primjer, mogla biti predana hedonistica i možda je uzalud pokušavala prestati osjećati predanost svom književnom projektu nakon što je dobila

31 Zahvaljujem anonimnom recenzentu što je na to ukazao.

32 Luper-Foy, "Annihilation," 239. See also Williams ("Makropulos Case," 86).

33 Williams, "Makropulos Case," 91.

dijagnozu raka.³⁴ U takvom slučaju, Sarah se s pravom boji svoje smrti u svjetlu svojih želja, ali ne i u svjetlu svojih promišljenih uvjerenja.

Postoji još jedna posljednja komplikacija, barem za poglede na ispunjenje želja o blagostanju. Problem je sljedeći: tokom cijelog života skloni smo imati bar neke želje koje zatim napuštamo. Često te želje ostaju neispunjene, ne samo zato što smo ih napustili. Ali tamo gdje napustimo želju, nije jasno da li to pogoršava naše živote sa stajališta teorija ispunjenja želja ako želja ostane neispunjena. To predstavlja problem za našu raspravu jer smrt osobe prijeti da će osujetiti samo želje koje će osoba napustiti umirući. Ako nedostatak ispunjenja želje nije intrinzično loš ako smo napustili neispunjenu želju, ispalo bi da naša smrt, na kraju krajeva, ne može biti apsolutno loša za nas. A ako smrt ne može biti apsolutno loša, strah od nje ne može biti prikladan.

Steven Luper je tvrdio da nedostatak ispunjenja želja nije intrinzično loš ako, i samo ako, u nekom trenutku *dobrovoljno* napustimo relevantnu želju.³⁵ Razmotrimo Luku, koji ima nedovršeni književni projekat koji je stavio na stranu nakon što je preispitao svoje prioritete. Prema Luperu, ništa loše se Luki ne događa ako nikada ne dovrši svoju knjigu, iako je prije imao želju da vidi svoju knjigu objavljenu. Stvari izgledaju drugačije ako Luka izgubi želju da završi svoju knjigu ukoliko je Lukin neprijatelj dodao otrov Lukinom piću kako bi ga riješio želje da objavi svoju knjigu.³⁶

Ono što se događa s nama kada umremo nalazi se negdje između ove dvije krajnosti. Umrijeti znači izgubiti sve svoje želje, ali ne dobrovoljnim napuštanjem istih. Ali se želje umiruće osobe neće oduzeti ni ukoliko se pomiješaju s drugim. Način na koji umiruća osoba napušta svoje želje najbolje se opisuje kao “*a*-voluntarno”, što je usporedivo s gubitkom želje tokom spavanja. Prema Luperu, nedostatak ispunjenja želje koji je povezan s takvim ne-dobrovoljnim gubitkom želje je loš.³⁷

Izgleda da je Luper u pravu što grupiše nehotimični gubitak želja zajedno s njihovim ne-dobrovoljnim gubitkom. Ipak, ne uspijeva dovoljno jasno objasniti zašto je ovo grupisanje prikladno. Sjetite se da su želje relevantne

za blagostanje sa stajališta teorija ispunjenja želja uvijek idealizovane želje. Vrlo grubo govoreći, idealizovane želje su želje koje su u skladu s onim što smatramo refleksivno važnim i - barem u mjeri u kojoj su i stvarne - pomažu nam da slijedimo ono što smatramo refleksivno važnim. Ako dobrovoljno izgubimo takvu želju, gubimo je bez relevantne promjene u našem sistemu vrijednosti koja bi nas navela da preispitamo i prilagodimo svoje želje. Otkriće da ste izgubili važnu želju tokom sna stoga će vjerovatno biti duboko otuđujuće iskustvo i tražićete načine da ponovo aktivirate izgublenu želju. Izuzetak od ovoga je situacija u kojoj, nakon razmišljanja, odlučite da želja više nije bila usklađena s vašim utvrđenim vrijednostima, u kom slučaju dobrovoljno prihvatate ono što je izvorno bio ne-dobrovoljni gubitak želje. Ukratko, nedostatak ispunjenja želje je loš sa stajališta teorija ispunjenja želja jer se nešto što nam je važno ne ostvaruje. Tamo gdje smo nehotimično ili ne-dobrovoljno izgubili relevantnu želju, i dalje vrijedi da, ako se izgubljena želja ne ispuni, nešto što nam je važno se ne ostvaruje. Uska veza između “nedostatka ispunjenja želje” i “nečega lično važnog se ne ostvaruje” prekida se samo u slučajevima dobrovoljnog napuštanja želje, jer dobrovoljno napuštamo (idealizovanu!) želju ako, i samo ako, ona prestane biti u skladu s našim utvrđenim vrijednostima. Iz toga slijedi da je nedostatak ispunjenja želje zbog smrti suštinski loš za nas sa stajališta teorija ispunjenja želja, iako (dobrovoljno) gubimo sve svoje želje kada umremo. Opšta misao bi mogla biti jasnija ako se usredsredimo na posthumne štete i koristi. Razmotrimo Saru ponovo, koja umire neposredno prije slanja svog konačnog rukopisa izdavaču, radeći frenetično do dana svoje smrti. Nakon njene smrti, njen partner se pobrine da je Sarina knjiga objavljena. Prema teorijama ispunjenja želja, ono što njen partner čini Sarinom životu je da ide nabolje jer osigurava da se nešto što je Sari bilo lično važno ostvari. Budući da Sara nikada nije promijenila mišljenje o važnosti svoje knjige, dobro je za nju ako joj se želja za objavljivanjem knjige ispuni. Za teoretičara ispunjenja želja, Sarina situacija je strukturno slična Lukinoj, ako zamislimo da Luka gubi želju da dovrši svoju knjigu nakon što konzumira piće s dodatkom otrova, ali dobar Lukin

34 Vidi fusnotu 23.

35 Luper, “Posthumous Harm”; Luper, “Past Desires.”

36 Ibid.

37 Ibid.

prijatelj ulaže trud da Lukina knjiga bude objavljena (a da Luka nikada ne sazna).

Upravljanje našim strahovima povezanim sa smrću

U ovom odjeljku formulišem nekoliko praktičnih savjeta o tome kako upravljati strahovima povezanim sa smrću, a koji su inspirisani raspravom u odjeljku 4.

Promišljanje vašeg iskustva vezanog za smrt

U prvom koraku filozofske terapije, vi, kao "pacijent", možete razmotriti koje značajne zavisne kategoričke želje imate. Kao što je navedeno u odjeljku 4, te želje čine prikladnim da se bojite smrti u svjetlu svojih želja. Koji su to planovi, projekti i ambicije koji vam daju razlog za život i koji vas "pokreću naprijed" u život?

Zatim pokušajte vidjeti jasno šta mislite šta je to što čini da život osobe bude valjan. Kako to izgleda uspješan život, za vas? Što bi trebalo biti prisutno u njemu? Što je to što odvlači pažnju od dobrog života? Zatim se zapitajte kakvu ulogu vaše zavisne kategoričke želje igraju u vašim idejama o dobrom životu. Postoje li neke koje vam se, nakon razmišljanja, čine pogrešnim ili nepotrebnim? Igraju li neke važnu ulogu u vašem orijentisanju i pružanju smisla? Na ovaj način vi razjašnjavate postoji li jaz između prikladnog straha od smrti u svjetlu vaših stvarnih želja i prikladnog straha od nje u svjetlu vaših utvrđenih uvjerenja.

S bar okvirnim odgovorima na ova pitanja, moći ćete u drugom koraku razmotriti u kojoj mjeri ima smisla smanjiti izloženost povezanoj sa smrću i prikladne strahove koji je prate, uklanjanjem i potkresavanjem svojih želja (ako je takvo šta psihološki izvedivo).

Potkresavanje vaših zavisnih kategoričkih želja

Za epikurejca, najbolji mogući život za ljudsko biće je život spokoja ili ataraksije.³⁸ Stanje ataraksije se postiže kada se uklone svi mentalni nemiri kod osobe, a to se i dijelom kada se osoba odrekne svih ambicija i želja. U

mnogim aspektima, miran život epikurejca je monaški, okarakterisan jednostavnim i ponovljivim užicima, kao i povlačenjem iz svjetovnih poslova i intimnih odnosa sa aspektima zavisnosti. Stoga je sasvim razumno pripisati epikurejcima stav da se za postizanje ataraksije moramo odreći svih svojih zvisnih kategoričkih želja.³⁹ Drugim riječima, epikurejci su u pravu kada kažu da je neprikladno bojati se smrti za osobu koja živi svoj život u potpunosti u skladu s epikurejskim idealom dobrog života. Ako vam se, nakon razmišljanja, epikurejski ideal dobrog života čini privlačnim, mogla bi biti obećavajuća strategija raditi na odricanju od svih svojih zavisnih kategoričkih želja. Dokle god zadržavate neke takve želje, vi ćete se prikladno bojati smrti u svjetlu svojih želja, ali se više nećete identifikovati s tim željama i biće ne-prikladno bojati se smrti u svjetlu svojih normativnih uvjerenja. Ako se naše želje prilagođavaju našim uvjerenjima, s vremenom ćete eliminisati svoju izloženost smrti.

Protiv toga, filozofi poput Williamsa i, posebno snažno, Luperu i Marthe Nussbaum, tvrdili su da je njegovanje zavisnih kategoričkih želja dio onoga što nas čini ljudima i čini naše živote vrijednim.⁴⁰ Odricanje od svih naših zavisnih kategoričkih želja moglo bi učiniti ne-prikladnim strah od smrti, ali rezultirajući mir dolazi po previsokoj cijeni - naime, značajno oduzimajući bogatstvo i vrijednost naših života. U Williamsovim nezaboravnim frazama, zavisne kategoričke želje nas tjeraju da „želimo živjeti više“ i „pokreću nas naprijed“ u našim životima;⁴¹ kako Luper kaže, samo „prilično hladnokrvna i bestrasna“ osoba mogla bi živjeti bez takvih želja.⁴² Nussbaum se slaže, tvrdeći da je većina stvari koje su vrijedne u ljudskom životu vezana uz aktivnosti koje se protežu tokom vremena i koje stoga uzrokuju zavisne kategoričke želje.⁴³

Pretpostavimo da ste, nakon razmišljanja, skloni složiti se s Williamsom, Luperom i Nussbaum - epikurejska ataraksija vam se čini previše otuđujućom. Dakle, ipak postoji niz obećavajućih načina na koje biste mogli raditi na ograničavanju, iako ne i potpunom uklanjanju, svoje

38 Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, 121–25.

39 Pogledati, na primjer, Luper-Foy ("Annihilation"); Nussbaum (*Therapy of Desire*, chap. 6).

40 Williams, "Makropulos Case"; Luper, "Annihilation"; Nussbaum, *Therapy of Desire*, chap. 6.

41 Williams, "Makropulos Case," 91.

42 Luper, "Annihilation," 236.

43 Nussbaum, *Therapy of Desire*, 207–09.

izloženosti prijetnji koju predstavlja smrt.

Prvo, mogli biste poraditi na tome da vaše zavisne kategoričke želje budu manje zavisne od vašeg daljnijeg postojanja. Razmotrite tužbu da bi neko bez ikakvih zavisnih kategoričkih želja bio prilično bezosjećajan. Kako bi ilustrirao ovu tvrdnju, Luper navodi primjer „epikurejske majke“ koja je zabrinuta „hoće li njena djeca preživjeti“ samo ako „pretpostavi da će i ona preživjeti. Njezine uslovljujuće želje ostavljaju je potpuno ravnodušnom prema blagostanju [njene djece] ako pretpostavi da će umrijeti.“⁴⁴ Slažem se s Luperom da tako specificirana epikurejska majka pokazuje duboko uznemirujući obrazac zabrinutosti. Međutim, Luper ne uspijeva jasno dati do znanja da bismo jednako tako mogli navesti drugu epikurejsku majku koja ima kategoričku želju da njezina djeca napreduju, ali koja ne vjeruje da će se ta želja ispuniti samo ako ona preživi. Ova majka bi mogla razumno vjerovati da će se o njevoj djeci dobro brinuti drugi pouzdani skrbnici u slučaju njene smrti. Opšta je poenta da često možete preduzeti korake kako biste osigurali da će se vaše zavisne kategoričke želje vjerovatno - ili u značajnoj mjeri - ispuniti čak i ako više niste u blizini. Ako želite da vaša djeca napreduju, možete se svjesno potruditi da osigurate da postoje odrasli, osim vas, koji su zdravo prisutni u životima vaše djece. Ako vam je, kao istraživaču raka, jako stalo do liječenja raka, možete pratiti svoje ideje i nalaze, idealno radeći u timu u kojem se ideje i nalazi kontinuirano dijele.

To, naravno, ne znači da sve svoje želje možete učiniti potpuno nezavisnim od svog daljnijeg postojanja, ako mislite da su tvrdnje Williamsa, Nussbauma i Lopera tačne. Tamo gdje njegujemo bliske veze s drugim ljudima, ra-

zumno pretpostavljamo da bi ih naša smrt skrhalo i da bi im stoga bilo gore, barem privremeno, ako nas više ne bi bilo u blizini. Njegovati intimne odnose s drugim ljudima jednostavno znači igrati važnu ulogu u njihovim životima, a istovremeno željeti da ti životi idu dobro. Biti u brižnim odnosima stoga nužno stvara određenu vezanost za život. Slično tome, moguće je da rad na lijeku za rak ispunjava život istraživača raka smislom i svrhom samo ako se ta osoba smatra nezamjenjivom.

Drugo, možda biste mogli ograničiti svoju izloženost prijetnji koju predstavlja smrt tako što ćete barem neke od svojih zavisnih kategoričkih želja učiniti uslovljavajućim. Za podskup naših želja to se čini prikladnim. Pretpostavimo, na primjer, da vas plivanje trenutno pokreće u životu: želite nastaviti plivati neograničeno i duboko ste uznemireni činjenicom da će doći dan kada će vaša smrt okončati vaše plivanje. Nakon razmišljanja, mogli biste se složiti da u tome postoji nešto pohlepno - to je tvrdoglavo neprihvatanje činjenice da je vaše vrijeme ovdje na zemlji ograničeno, na način koji bi, čini se, izazivao nepotrebnu tjeskobu.⁴⁵ Želja za lijepim plivanjem za svaki preostali dan vašeg života izgleda, barem meni, mnogo prikladnijim obrascem brige.⁴⁶

U kombinaciji, ove dvije strategije su vrlo moćne. Tamo gdje su u našim zavisnim kategoričkim željama prisutne vrijednosti koje nadilaze naše lično uživanje (recimo, napredak svoje djece ili pronalazak lijeka za rak), čini se sasvim ispravnim težiti osiguravanju da će se te vrijednosti donekle promovisati nezavisno od našeg sopstvenog preživljavanja. A tamo gdje je u pitanju prvenstveno naše lično uživanje, uslovljavanje relevantnih želja je priklad-

44 Luper, "Annihilation," 244.

45 Lukrecije tvrdi da je prikladno prihvatiti da je život, poput gozbe, ograničenog trajanja. Kako to kaže u djelu *Kako stvari stoje* (Knjiga 3, stihovi 941–947), govoreći glasom Prirode:

“Zašto ne biste otišli

Kao što ljudi odlaze s gozbe, siti

Na dobroj životnoj gozbi, vratili se kući i ležali mirno, oslobođeni tjeskobe?...

Zašto biste pokušavali dodati još? Zašto ne biste napravili

I pristojan kraj?”

46 U djelu „Anihilacija“, Luper se na prvu i drugu strategiju, koje su ovdje upravo predstavljene, referiše kao na „epikurejsko“ zadovoljenje sopstvenih želja. Predlaže da se sopstvena smrt učini bezopasnom usvajanjem jedne ili obje ove strategije za sve sopstvene želje kada osoba dosegne očekivanu životnu dob. Učiniti to prije ove tačke bilo bi prilično glupo, jer bi to umanjilo bol smrti po previsokoj cijeni, naime, značajnim umanjivanjem potencijalne vrijednosti naših života. Kako ja to vidim, možemo uslovljavati ili učiniti manje zavisnima mnoge svoje želje a da ne spljoštimo svoje živote, a to raditi tokom cijelog života pomoći će nam da držimo strah od smrti pod kontrolom tokom svih različitih faza našeg života. Međutim, Luper bi mogao biti u pravu da je dobro „epikurejski“ zadovoljiti više svojih zavisnih kategoričkih želja jer se povećava vjerovatnost da će ih naša smrt osujetiti.

no prihvatanje naše smrtnosti.

Treća i posljednja strategija za smanjenje strahova povezanih sa smrću jest aktivno imati na umu da vaša smrt neće osujetiti nijednu želju koju ćete i dalje imati. Ova će strategija biti najkorisnija ako ste predani teoretičar mentalnog stanja koji smatra da su zavisne kategoričke želje razborito iracionalne i koji radi na tome da ih se odreknete. U takvom slučaju mislite da je smrt, nakon razmišljanja, bezopasni spori crv i radite na tome da se ne prestrašite i ne zamijenite je za zmiju. Strategija će takođe biti od pomoći ako vas privlače teorije mentalnog stanja, ali niste voljni odreći se barem nekih od svojih zavisnih kategoričkih želja jer mislite da vam njihovo njegovanje - pomalo paradoksalno⁴⁷ - pomaže da živite maksimalno dobar život. U takvom slučaju, smatrate da je smrt bezopasni spori crv, ali mislite da korist od nerefleksivnog zamjenivanja crva za zmiju nadmašuje troškove. Konačno, strategija bi mogla pomoći u ublažavanju vaših strahova povezanih sa smrću čak i ako vas privlače ili stavovi ispunjenja želja ili stavovi postignuća. Prema takvim gledištima, smrt ostaje zmija iako vas navodi da napustite želje koje frustrira. Uz to rečeno, tamo gdje se bojimo smrti kao frustratora naših želja, ponekad je se možemo bojati dijelom i zato što pogrešno konceptualiziramo frustraciju naših želja kao nešto što će dovesti do razočaranja ili tuge nakon što saznamo što se dogodilo. U mjeri u kojoj smrt konceptualiziramo na ovaj način, meditacija o činjenici da nas frustracija želje kroz smrt neće natjerati da se osjećamo loše mogla bi pomoći u smanjenju naših strahova od smrti na bilo koju veličinu koju promišljeno smatramo prikladnom.

Zaključno, filozofska terapija za smanjenje naših strahova povezanih sa smrću nastavlja se podsticanjem „pacijenta“ da prvo procijeni svoje zavisne kategoričke želje i da ih u drugom koraku pažljivo smanji na odgovarajuću veličinu. Zavisne kategoričke želje koje ostaju nakon ove vježbe pokresivanja i dalje čine prikladnim da se pacijent boji smrti, ali njegovi strahovi od smrti mogu biti značajno smanjeni. Osim toga, pacijent će sada biti svjestan izvora svojih strahova od smrti i moći će vidjeti kako su ti strahovi usko povezani s njegovom vezanošću za život, vezanošću koju on promišljeno podržava. Na taj način, pacijent bi mogao biti manje privučen bezumnom potragom za svjetovnim dobrima u nastojanju da se odvrati

od duboke tjeskobe koju teško može shvatiti. Uostalom, njegove želje i kako one uzrokuju strahove povezane sa smrću sada će mu biti puno transparentniji.

Sažetak i perspektive

U ovom radu tvrdim da se s pravom bojimo smrti kao frustratora naših zavisnih kategoričkih želja. U mjeri u kojoj imamo takve želje, s pravom se bojimo smrti s obzirom na naše želje; u mjeri u kojoj ispunjenje takvih želja dodaje vrijednost našim životima, s pravom se bojimo smrti s obzirom na činjenice o tome šta je to što čini nečiji život valjanim.

Kroz vijekove, mislioci iz različitih sredina brinuli su se da naši strahovi od smrti narušavaju naše živote. Predložila sam da možemo upravljati svojim strahovima povezanim sa smrću i njihovim mogućim negativnim posljedicama tako da prvo sagledamo zavisne kategoričke želje koje imamo, a zatim ih pažljivo uklonimo u drugom koraku.

Projekat koji sam provodila u ovom radu ostaje značajno nedovršen, budući da se mi – prikladno i neprikladno – bojimo smrti na više načina. Na primjer, osim što je se bojimo kao frustratora naših želja, ili sasvim odvojeno od toga, mnogi od nas se boje smrti kao nečeg nepoznatog: nismo u stanju ili ne želimo prihvatiti pretpostavku da će smrt osobe okončati njezino postojanje. Sveobuhvatna terapija naših strahova povezanih sa smrću stoga se može formulirati tek nakon što istražimo sve različite načine na koje smo skloni bojati se smrti. Osim toga, budući da se čini da nas ne muče svi isti strahovi od smrti, filozofski terapeuti moraju osigurati da se njihovi savjeti mogu prilagoditi različitim „profilima straha“.

Ključni cilj ovog rada bio je istaknuti obećanje filozofske terapije za efektivni altruizam. Do danas su efektivni altruisti posvećivali malo pažnje terapijskoj tradiciji u filozofiji. To bi djelimično moglo biti i posljedica činjenice da je potencijalnu korist od filozofske terapije teško kvantifikovati. S pozitivne strane, međutim, filozofska terapija nije poduhvat koji zahtijeva puno resursa i stoga može lijepo nadopuniti napore koji zahtijevaju puno resursa u poboljšanju života ljudi. Sve što trebamo učiniti, kao efektivni altruisti koji su ujedno i filozofi, jeste razmisliti o praktičnim smjernicama koje se mogu izvesti iz našeg filozofskog rada i široko podijeliti svoje ideje. To možemo učiniti čak i kao uvjereni analitički filozofi. Suprotno početnom izgledu,

47 Pogledati fusnotu 23.

rigorozne i tehničke rasprave koje cijenimo ipak mogu često dovesti do praktično korisnih savjeta, kao što je ovaj rad pokušao ilustrirati.

Reference

- Becker, Ernest. *The Denial of Death*. London: Souvenir Press, 2011.
- Brandt, Richard. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1979.
- Burri, Susanne. "How Death Is Bad for Us as Agents." In *Saving People from the Harm of Death*, edited by Espen Gamlund and Carl Tollef Solberg, 175–86. Oxford, UK: Oxford University Press, 2019.
- Deonna, Julien A., and Fabrice Teroni. *The Emotions. A Philosophical Introduction*. Milton Park, UK: Routledge.
- Draper, Kai. "Death and Rational Emotion." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, edited by Ben Bradley, Fred Feldman, and Jens Johansson, 297–316. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013.
- Draper, Kai. "Disappointment, Sadness, and Death." *Philosophical Review* 108, no. 3 (1999): 387–414.
- Draper, Kai. "Epicurus on the Value of Death." In *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*, edited by James Stacey Taylor, edited by James Stacey Taylor, 71–80. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013.
- Epicurus. Letter to Menoeceus. www.newepicurean.com (accessed December 11, 2022).
- Feldman, Fred. "Some Puzzles about the Evil of Death." *Philosophical Review* 100, no. 2 (1991): 205–27.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 2010.
- Keller, Simon. "Welfare and the Achievement of Goals." *Philosophical Studies* 121, no. 1 (2004): 27–41.
- Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety. A Simple Psychologically Oriented Deliberation in View of the Dogmatic Problem of Hereditary Sin*. New York: W. W. Norton, 2015.
- Long, A. A., and D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987.
- Lucretius. *The Way Things Are. The De Rerum Natura of Titus Lucretius Carus*. Translated by Rolfe Humphries. Bloomington: Indiana University Press, 1968.
- Luper, Steven. "Past Desires and the Dead." *Philosophical Studies* 126, no. 3 (2005): 331–45.
- Luper, Steven. "Posthumous Harm." *American Philosophical Quarterly* 41, no. 1 (2004): 63–72.
- Luper-Foy, Steven. "Annihilation." *Philosophical Quarterly* 37, no. 148 (1987): 233–52.
- Montaigne, Michel de. *The Complete Works*. London: Everyman's Library, 2003.
- Naar, Hichem. "The Fittingness of Emotions." *Synthese* 199, nos. 5–6 (2021): 13601–19.
- Nagel, Thomas. "Death." *Noûs* 4, no. 1 (1970): 73–80.
- Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Nussbaum, Martha. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
- Oksenberg Rorty, Amélie. "Fearing Death." *Philosophy* 58, no. 224 (1983): 175–88.
- Parfit, David. *Reasons and Persons*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1984.
- Portmore, Douglas W. "Desire Fulfillment and Posthumous Harm." *American Philosophical Quarterly* 44, no. 1 (2007): 27–38.
- Rinpoche, Lama Zopa. *How to Face Death without Fear*. Somerville MA: Wisdom Publications, 2015.
- Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Solomon, Sheldon, Jeff Greenberg, and Tom Pyszczynski. *The Worm at the Core: On the Role of Death in Life*. New York: Penguin Random House, 2015.
- Williams, Bernard. "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality." In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*, 82–100. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1973.