LARS BERGSTRÖM

Varat och tiden

1. Vår fångenskap i tiden

Det brukar anses att vi lever i fyra dimensioner, tre rumsdimensioner och en tidsdimension. En viktig skillnad mellan rum och tid är att vi kan flytta oss åt alla håll i rummet men inte i tiden. I den mån vi alls rör oss i tiden – vilket kan diskuteras – så är det fullständigt ofrivilligt. Vi är fångar i tiden, men inte i rummet. Vi kan (normalt) förflytta oss i rummet, men vi kan (troligen) inte förflytta oss i tiden.

I en viss mening "rör" vi oss visserligen i tiden, men denna rörelse är helt passiv. Vi kan inte påverka vår position i tiden, och vi rör oss oavbrutet åt ett enda håll i denna dimension. En rumslig analogi till vår rörelse i tiden skulle vara att vi faller från ett högt torn – det går fortare och fortare, eller så förefaller det åtminstone, och till sist dör vi. I viss mån kan vi förstås påverka vår egen och andras livslängd, men vi kan inte hindra att vi hela tiden blir äldre, och vi kan inte hindra att vi till sist dör.

Att vi överhuvud taget rör oss i tiden är emellertid något vi skall vara tacksamma för. Om vi under hela vårt liv skulle befinna oss vid samma tidpunkt, så skulle vi lika gärna kunna vara döda. Ty i så fall skulle våra liv vara fullständigt händelselösa, och vi skulle varken kunna tänka, känna eller göra något överhuvud taget. Händelser och handlingar innebär att något förändras, och förändringar förutsätter att "tiden går". En förändring innebär ju att de förhållanden som råder vid en viss tidpunkt är annorlunda än de förhållanden som råder vid någon senare tidpunkt. Dessutom är det ju så, att om vi bara levde vid en enda tidpunkt, så skulle våra liv vara extremt korta – så korta att de vore helt försumbara. (Fausts önskan om att hålla fast ett ögonblick är därför förvirrad och självdestruktiv på mer än ett sätt.)

Filosofisk tidskrift 1999 nr 2, 12-30

2. *Tidsresor*

Däremot skulle man möjligen kunna önska sig att vi kunde röra oss fritt i tiden på ungefär samma sätt som vi kan röra oss fritt i rummet. Även om vi i bägge fallen kanske måste acceptera vissa begränsningar – exempelvis så att vi inte kan flytta oss särskilt långt från jordens yta eller från vår egen livstid – så kan vi leka med tanken att vi kunde "besöka" olika tidsperioder i vårt eget liv och sålunda återuppleva händelser i vår barndom och få en försmak av upplevelser under ålderdomen.

Sådana tidsresor kan emellertid inte gärna innebära att man verkligen *besöker* sig själv vid andra tidpunkter. En och samma person kan inte samtidigt befinna sig på två olika platser eller vid en och samma tidpunkt ha två helt olika uppsättningar minnen och varseblivningar. Om jag t ex kunde resa tillbaka till nyårsafton 1984, så skulle detta inte innebära att jag skulle kunna möta eller observera mig själv som jag var vid den tidpunkten. Inte heller skulle jag kunna minnas något från en tidpunkt till en annan (som man inte redan minns på vanligt sätt), och därför skulle jag inte heller kunna uppleva något under mina besök på andra tidpunkter än det jag redan har upplevt eller kommer att uppleva vid dem. En resa i tiden skulle bara innebära att jag *är* mig själv vid en viss tidpunkt omedelbart efter att ha varit mig själv vid en tidpunkt som inte ligger omedelbart före den.

Det är tveksamt om en sådan frihet till tidsresor skulle vara något att önska sig. Jag skall återkomma till detta. Men såvitt jag förstår skulle man inte kunna märka något av sådana tidsresor eller ens veta att man har utfört dem. Man skulle inte vinna några nya erfarenheter, och man skulle inte ens vinna någon tid. Fallet mot döden skulle pågå obehindrat.

Många, kanske de flesta, tycker att det är något skrämmande och negativt i detta med dödens oundviklighet. Om vår fångenskap i tiden utgör en nackdel, så består den väl just i att livet med nödvändighet leder till döden. Det är detta, snarare än omöjligheten av tidsresor, man är benägen att beklaga. Det är också detta som kan antas ligga bakom tanken på ett fortsättningsliv av något slag, ett liv på andra sidan döden.

Många tycks tro på ett liv efter döden. En känd svensk skådespelerska uttalade t ex i en tidningsintervju (Expressen 26 dec 1993) följande: "Det måste finnas någon fortsättning, livet kan inte bara gå ut

på att vi går här och sedan finns inget mer. Var det slut med bara det här livet skulle allt kännas så fruktansvärt meningslöst". I en annan intervju (AB 20 aug 1995) svarar en lika känd svensk familjeekonom på frågan om det finns någon fortsättning efter döden: "Det tror jag, det vi är med om på jorden är för stort för att livet inte skulle ha någon mening och att allt bara skulle ta slut". Detta är säkerligen en vanlig tanke. Är den rimlig?

3. Ett liv efter döden

Det ligger nära till hands att avfärda tanken om ett liv efter döden som önsketänkande. Men en sådan kritik är alltför ytlig och lättvindig. Önsketänkande kan nog i många fall vara acceptabelt – exempelvis därför att det är behagligt eller därför att det har andra goda konsekvenser. Religioner och andra världsåskådningar kan kanske vara acceptabla i denna bemärkelse. Men ur rationell synpunkt bör ett acceptabelt önsketänkande uppfylla ytterligare två krav.

Jag utgår från att önsketänkande innebär att man tror att något är sant på grund av att man önskar att det skall vara sant. Önskan är alltså (den primära) orsaken till att man tror. Men för att tron skall vara rationellt acceptabel, så får man inte samtidigt ha starka skäl att tro på något som är logiskt oförenligt med det man önskar vara sant. Och för det andra måste också det man önskar vara sant vara värt att önska – om inte annat så i den meningen att det vore bra för den som önskar om det vore sant.

Det första av dessa rationalitetsvillkor skall jag här inte bry mig så mycket om. Jag måste erkänna att inte har någon riktigt klar uppfattning om huruvida vi har starka skäl att tro på något som är oförenligt med ett liv efter detta. Till stor del beror detta på att min föreställning om ett liv efter detta är mycket obestämd.

Av samma skäl vill jag hävda att inte heller det andra rationalitetsvillkoret ger något bestämt utslag i fråga om antagandet om ett liv efter detta. Om ett sådant liv är värt att önska måste bero på hur det närmare bestämt skulle se ut. Det är lätt att tänka sig liv efter detta som jag för min del skulle sky som pesten. Exempelvis att vara vid medvetande medan min kropp långsamt förmultnar i graven. Eller att återuppstå (reinkarneras) som gödkyckling eller som utsläppsförgiftad lax eller som haremsdam under medeltiden eller som heroinslav i Washingtons slumkvarter. Inte heller skulle jag vilja sitta på ett moln

och spela harpa i evighet. Jag har överhuvud taget mycket svårt att tänka mig ett liv efter detta som jag skulle vara beredd att önska mig – om det inte vore ett mycket privilegierat mänskligt liv på jorden av ungefär den sort som jag hittills har haft, utan någon nämnvärd direktkontakt med krig, sjukdomar, fattigdom, lidande och maktlöshet. Men de som tror på ett liv efter detta tror knappast på något sådant.

Dessutom hör det ju till saken att *om* man nu skulle hamna i ett liv efter detta, så har man ju bara fått nya problem eller också har man skjutit det ursprungliga problemet en bit framför sig. Ty antingen är detta nya liv evigt, och i så fall har man givit sig in på något som man också kan få beklaga i evighet. Ett evigt liv måste troligen vara alltför olikt mitt för att jag skulle kunna stå ut med det. Eller också är det nya livet ett liv av den sort vi känner till, ett som slutar med döden. Och då är ju inte mycket vunnet.

Det är alltså tveksamt om det är rationellt acceptabelt att tro på ett liv efter detta. Sålänge vi inte kan bilda oss en någorlunda klar föreställning om ett önskvärt liv efter detta, så finns det knappast någon anledning att tro på ett sådant liv.

4. Lucretius argument

Men även om vi har svårt att tro på ett önskvärt liv efter döden, så hindrar inte detta att vi – eller många av oss – ändå är rädda för döden och ser den som något ont. Detta gäller även om döden naturligtvis *också* i många fall kan befria oss från lidande av olika slag – och såtillvida vara något gott.

Men *varför* är döden något ont? Om det funnes ett liv efter detta, och om det livet vore sämre än vårt nuvarande, så skulle ju döden vara något ont i och med att den leder till ett sämre liv. Men det är nog sällan detta man är rädd för när man är rädd för döden. Det man är rädd för är snarare att det inte finns ett liv efter detta, utan att döden leder till icke-existens.

Mot detta kan man emellertid invända att icke-existens inte gärna kan vara något dåligt, ty vi existerade ju inte heller före vår födelse, och denna prenatala icke-existens ser vi ju inte som något ont. Detta är i stort sett Lucretius klassiska argument för att vi inte bör frukta döden.

Frågan är alltså varför vi lägger en sådan vikt vid att inte existera *efter* livet, när vi inte bryr oss om att vi inte existerade *före* det. Hur

kan tiden spela en sådan roll? Lucretius hävdade att det är irrationellt att ha en sådan asymmetrisk inställning, och att vi inte borde bekymra oss över döden när vi inte bekymrar oss över vår icke-existens före födelsen.

Det har antytts att skillnaden mellan prenatal och postum existens är att den förra men inte den senare är *logiskt* omöjlig, och att man inte kan önska något som är logiskt omöjligt. (Att prenatal existens är logiskt omöjlig skulle då bero på att man skulle vara en helt annan person om man hade fötts innan man faktiskt föddes.)

Detta resonemang duger inte. För det första är det inte självklart att det verkligen skulle vara logiskt omöjligt att födas tidigare med samma identitet. Vi kan knappast på rent logiska grunder utesluta att många av oss faktiskt *har* levt tidigare, någon gång under mänsklighetens historia. Om någon upptäckte detta, så skulle vi nog tycka att det vore intressant och mycket märkligt, men jag tror inte att vi skulle bli så mycket gladare, och jag tror inte heller att vi skulle önska att vi hörde till dem som har levt tidigare. Åtminstone skulle inte jag önska det för egen del. Snarare tvärtom, ty vem vet vad man i så fall hade råkat ut för i detta tidigare liv. Rent statistiskt sett är utsikterna inte goda.

För det andra är det inte heller självklart att man inte rationellt kan vara bekymrad över något som är logiskt nödvändigt. Derek Parfit påpekar t ex att Pythagoreerna var bekymrade över att $\sqrt{2}$ är ett irrationellt tal (s 175). Och även om prenatal, till skillnad från postum, icke-existens skulle vara logiskt omöjlig, så skulle detta knappast hjälpa. Ty såvitt jag förstår skulle döden vara minst lika skrämmande om den vore logiskt nödvändig.

För det tredje är det såvitt jag förstår inte heller uppenbart att prenatal existens förutsätter att man hade fötts tidigare än man faktiskt föddes. Ty det är väl ännu inte slutgiltigt bevisat att det är logiskt omöjligt för en person att göra en tidsresa till tiden innan han föddes. (Den kände fysikern Stephen Hawking, som länge hävdat att tidsresor är omöjliga, tycks numera ha övergivit den ståndpunkten.) Och de som tror att sådana resor är logiskt möjliga har troligen en helt annan inställning till att dö än till att inte komma med på en sådan resa.

Problemet kvarstår alltså. Varför råder det en så påfallande asymmetri mellan prenatal och postum icke-existens?

5. *Vår prioritering av framtiden*

Parfit förklarar asymmetrin i Lucretius argument med att vi alla prioriterar framtiden, att vi är *framtidspartiska.* Hans hävdar att vi föredrar ett stort obehag i det förflutna framför ett mindre obehag i framtiden. För att visa detta konstruerar han ett tankeexperiment i vilket han befinner sig på ett sjukhus för att genomgå en mycket smärtsam operation (som dock alltid lyckas). Ibland tar den lång tid, ibland kort, och den avslutas med att patienten, för att slippa obehagliga minnen, får en medicin som gör att han glömmer bort hela operationen. Parfit vaknar alltså upp på sjukhuset och vet inte om han redan har genomgått operationen eller inte. Han frågar en sköterska som svarar att hon bara vet att det just nu finns två personer på sjukhuset för att genomgå operationen, av vilka den ene redan har genomgått en tio timmar lång operation igår och den andre skall genomgå en entimmes operation i morgon. Hon vet inte om Parfit är den ene eller den andre. Men Parfit önskar att han är den patient som redan har genomgått operationen, trots att detta innebär att han därigenom har fått en mycket längre och därmed smärtsammare operation än om han skulle opereras i morgon. Han hävdar vidare att vi alla på detta sätt prioriterar framtiden.

Parfit menar att vår prioritering av framtiden gör att Lucretius argument inte biter på oss. Detta är inte övertygande. Parfit påpekar själv att vår prioritering av framtiden i första hand gäller behagliga och obehagliga upplevelser (s 160), men Lucretius argument handlar om icke-existens, och då har vi ju inga upplevelser alls. A L Brueckner och J M Fisher (1986) tar fasta på detta. De påpekar att tidsasymmetrin exempelvis inte gäller för sådana negativa saker som att utsättas för svek. Vi föredrar t ex *inte* att (omedvetet) ha svikits tio gånger i det förflutna framför att (omedvetet) svikas en gång i framtiden. Så frågan kvarstår. Varför är vi mer rädda för postum än för prenatal icke-existens? Och har Lucretius rätt i att denna inställning är irrationell?

6. *Förlusten av livet*

Thomas Nagel hävdar att "om döden över huvud taget är ett ont, så kan det inte vara på grund av dess egentliga egenskaper utan endast på grund av vad den berövar oss" (1979). Och vidare "är det *förlusten av livet* snarare än tillståndet att vara död, icke-existerande eller med-

vetslös som är oacceptabelt" (s 172). I en not tillägger han: "Det sägs ibland att vad som verkligen oroar oss är själva döendet. Men jag skulle inte ha något väsentligt att invända mot döendet om det inte åtföljdes av döden" (s 180). Den icke-existens som döendet ger upphov till innebär alltså att vi går miste om något som är värdefullt, nämligen detta livets goda. Enligt Nagel är det detta som gör att döden är något ont.

Nagel förklarar vidare Lucretius asymmetri med att prenatal icke-existens – till skillnad från postum icke-existens – inte innebär att vi går miste om något gott. Skälet till detta är att vi inte kunde ha existerat före vår födelse. Jag har redan ifrågasatt detta antagande, och Nagel är också själv skeptisk till sin egen förklaring av Lucretius asymmetri (se not 4, s 180-1).

Låt oss begrunda ett konkret exempel. Vi utgår, liksom Nagel, från att livet är något gott, och att det är bättre ju längre man lever (s 171–2). Antag nu att en person lever mellan 1920 och 2000. Det faktum att han dör 2000 snarare än 2010 gör att han går miste om 10 år (när han dör 2000). Men det faktum att han föddes 1920 snarare än 1910 gör också att han har gått miste om tio år (när han dör 2000). Varför är det förra värre än det senare?

Brueckner och Fisher ger en förklaring till detta, som kan sägas kombinera uppslag från Parfit och Nagel. De menar att både prenatal och postum icke-existens berövar oss något gott, nämligen njutning eller behagliga upplevelser som vi annars kunde ha haft, men att vi prioriterar framtida njutningar.

Men denna förklaring är inte heller övertygande. Såvitt jag kan se är det tveksamt om vi verkligen prioriterar framtiden även när det gäller njutning. Brueckner och Fisher vill visa det genom ett tankeexperiment där vi deltar i ett test av en drog som ger en timmes intensiv njutning följd av glömska. De hävdar att vi när vi vaknar upp föredrar att ännu inte ha utsatts för drogen framför att redan ha testat den. Själv är jag inte alls säker på det, medan jag är rätt säker på att jag i Parfits experiment föredrar att ha en smärta bakom mig snarare än framför mig. Och ännu mindre uppenbart är det väl att man skulle föredra att ha en timmes njutning framför sig framför att ha en tio timmars njutning bakom sig (när man ändå glömmer dem omedelbart), vilket vore analogt med Parfits tankeexperiment.

Den förklaring som Brueckner och Fisher ger förutsätter dessutom

att det liv man skulle ha om man inte dog vore övervägande *behagligt*. Denna förutsättning är ofta inte uppfylld. Då har man fortfarande ingen förklaring till att folk är rädda för att dö även om deras kommande liv inte kan förväntas vara övervägande lyckligt, utan kanske tvärtom rätt obehagligt. Vi är väl rädda för döden, inte så mycket för att den berövar oss njutning, utan för att den innebär att vi inte längre finns. Detta är dock knappast någon förklaring av den asymmetri Lucretius noterade. Det är bara ett ytterligare konstaterande av att vi faktiskt har denna asymmetriska inställning.

7. Livsvilja och rationalitet

Förklaringen till att vi har den asymmetriska inställning till prenatal och postum icke-existens som Lucretius noterade har nog inte så mycket att göra med den prioritering av framtiden som Parfit beskriver – utom däri att bägge nog kan antas vara biologiskt programmerade och evolutionistiskt fördelaktiga. Personer som saknar dessa inställningar kan förväntas klara sig sämre i kampen för överlevnad, och därmed kan vi också förvänta oss att sådana personer måste vara mycket sällsynta. I alla händelser kan man räkna med att de som saknar livsvilja har sämre överlevnadschanser än andra.

Vår livsvilja innebär att vi vill *fortsätta* leva. Det betyder också att vi vill ha (en stor del av) livet framför oss snarare än bakom oss. Det är alltså inte i första hand en fråga om att vi vill leva länge eller om att ett liv är bättre ju längre det är. Snarare är det så att man i allmänhet vill vara tio år yngre än man är för att ha längre tid kvar att leva. Men om jag ändå skall dö exempelvis 2015, så föredrar jag (i år) att vara född 1935 framför att vara född 1925. I detta fall föredrar jag alltså ett kortare liv framför ett längre.

Att vår livsvilja och framtidsinriktning är biologiskt betingade visar ingenting om huruvida de är rationella. Frågan om en viss inställning är rationell för en viss person är enbart beroende av hur väl den passar ihop med de övriga inställningar och uppfattningar personen har. Vår rädsla för döden och vår prioritering av framtiden kan sålunda anses vara irrationella om dessa attityder kommer i konflikt med andra attityder som vi har och som är viktigare för oss att behålla. Såvitt jag kan bedöma är det inte så, och därför är väl vår prioritering av framtiden rationell, eller åtminstone inte irrationell.

8. Värdet av tidsneutralitet

Parfit anser att det vore bättre för oss om vi inte prioriterade framtiden utan i stället vore tidsneutrala. Han tänker sig en person, som han kallar "Timeless" (s 174), som vill ha ett så behagligt liv som möjligt, men för vilken det aldrig spelar någon roll om behagliga och obehagliga upplevelser ligger i det förflutna eller i framtiden. Parfit anser att vi borde vara som Timeless (s 174–7). Det viktigaste skälet till detta är att vi då skulle ha en mer avspänd inställning till vårt åldrande och vår död. I och med att vi åldras skulle vi visserligen få mindre och mindre att se fram emot, men samtidigt skulle vi få mer och mer att se tillbaka på. Och vi skulle kunna acceptera Lucretius resonemang och vara lika lite plågade av tanken på döden som av tanken på vår prenatala icke-existens.

Detta håller inte. Timeless tidsneutralitet gäller ju endast behagliga och obehagliga upplevelser. Detta implicerar ingenting om hur han ser på döden, då han inte längre kan ha några upplevelser. Kanske är Timeless lika rädd för döden som vi andra – men dessutom lika plågad av tanken på sin prenatala icke-existens som av tanken på döden. Om det å andra sidan ligger i själva definitionen av Timeless att han inte är rädd för döden, så skulle vi naturligtvis inte heller vara rädda för döden om vi vore som Timeless. Men kontentan av Parfits resonemang är ju då bara att det vore bättre för oss om vi inte vore rädda för döden. Detta har ingenting med tidsneutralitet att göra.

Dessutom är det kanske inte så självklart att det vore en fördel att inte vara rädd för döden, och Parfit har inte givit något argument för detta. Om allt annat vore lika, så skulle det förstås vara en fördel att slippa vara rädd för döden. Men man kan misstänka att allt annat inte skulle vara lika om vi inte vore rädda för döden. En sådan väsentlig förändring skulle nog kunna dra med sig en mängd andra förändringar i vår psykologi, vårt levnadssätt, vår livslängd och i vårt sätt att värdera. Vem vet om det på det hela taget skulle vara en fördel?

Man skulle också kunna uttrycka saken på följande sätt. Den förändring som det skulle innebära att vi inte längre är rädda för döden – eller åtminstone väsentligt mindre rädda för den – skulle troligen kunna framkallas på flera olika sätt, och för att avgöra om förändringen är en förbättring skulle man därför vilja veta mer om det sätt på vilket den framkallats och om de ytterligare konsekvenser som detta medför. Ett extremt exempel kunde vara lobotomering. Detta skulle

kanske radera ut vår dödsrädsla, men till vilket pris?

9. Den eviga återkomsten

Emellertid finns det kanske ett sätt att bota vår dödsrädsla som lämnar de flesta andra förhållanden i stort sett intakta – nämligen om vi skulle börja tro på vad som brukar kallas "den eviga återkomsten" (DEÅ). Denna doktrin innebär att allt som sker har skett tidigare och kommer att ske igen oändligt många gånger. Annorlunda uttryckt innebär detta att hela världshistorien upprepas om och om igen. Nietzsche, som var en känd anhängare av DEÅ, uttryckte det på följande sätt: "Detta ögonblick, det har redan funnits en gång och många gånger och skall likaledes återkomma, då krafterna skall vara fördelade exakt som nu. Människa! Ditt hela liv skall likt ett timglas ständigt vändas om och ständigt rinna ut – en lång tidsminut däremellan tills alla de betingelser av vilka du blivit till åter kommit samman i världens kretslopp. Och då skall du åter finna varje smärta och varje lust och varje vän och varje fiende och varje hopp och misstag och varje grässtrå och solstråle, – hela sammanhanget av alla ting" (citerat från Wedberg 1968, s 67).

Idén om den eviga återkomsten brukar numera kanske oftast förknippas med Nietzsche, men många andra filosofer har också haft sympatier för DEÅ, t ex Empedokles, pythagoréerna, Platon, Aristoteles, Plotinos och stoikerna. Augustinus har bekämpat den och dess anhängare hotades 1277 med bannlysning av den katolska kyrkan.

Nietzsche gav också ett bevis för DEÅ. Anders Wedberg har formulerat Nietzsches bevis på följande sätt. Vi antar att V är mängden av alla de totala tillstånd som världen vid någon tidpunkt befinner sig i. Vidare antar vi följande fem premisser:

P1. Tiden är oändlig. Det finns alltså en oändlig serie av tidpunkter (eller, om tiden är kontinuerlig, små tidsintervall).
P2. Vid varje tidpunkt föreligger exakt ett av tillstånden i V.
P3. Varje tillstånd i V föreligger vid minst en tidpunkt.
P4. V är en ändlig mängd.
P5. Verkligheten är deterministisk, dvs att om två tidpunkter, t_i och t_j, är *ekvivalenta* i den meningen att samma tillstånd i V föreligger vid bägge, så är även t_{i+1} och t_{j+1} ekvivalenta.

Av premisserna P1 – P5 följer DEÅ rent logiskt, vilket Wedberg i sin uppsats visar i detalj. Detta innebär naturligtvis inte att DEÅ måste vara sann, utan endast att DEÅ är sann om premisserna är sanna. Premisserna är i sin tur knappast självklara – särskilt P1, P4 och P5 kan ifrågasättas – men såvitt jag förstår kan man inte helt utesluta att de ändå är sanna.

Den eviga återkomstens linjära värld, med en oändlig tid, är enligt Wedberg "omöjlig att skilja från en tidligt ändlig och cirkulär värld", och han menar också att vissa yttranden av Nietzsche faktiskt pekar i denna riktning (s 83). En sådan cirkulär värld skulle alltså innebära tiden går i en cirkel, så att varje tidpunkt ligger både före och efter sig själv. Man kan undra vad som menas med att man "inte kan skilja" mellan en oändlig linjär och en ändlig cirkulär värld. I någon mening har ju Wedberg ändå skilt mellan dem! Antagligen betyder det väl att det inte kan finnas någon empirisk evidens, som talar för att världen är på det ena eller andra sättet. Men i så fall kan vi väl välja vilken teori vi vill. Om den ena gör livet mer meningsfullt, så kan vi ju välja den!

10. Återkomsten och livet

DEÅ kan sägas innebära att vi har att göra med två "världshistorier", en liten och en stor. Den lilla världshistorien är ett ändligt förlopp, från universums uppkomst till dess undergång. Den stora världshistorien är ett oändligt förlopp, som består av att den lilla världshistorien upprepas gång på gång. För en enskild persons del innebär detta att man lever sitt liv om och om igen, på precis samma sätt, i det oändliga. I en viss mening dör man alltså oupphörligt, men i en annan mening dör man aldrig. Objektivt sett tar det visserligen mycket lång tid – många miljarder år eller mer – från det att man dör till det att man återigen föds. Men detta behöver man ju inte bekymra sig om, ty under denna tid märker man ingenting, eftersom man inte är vid liv. Ur subjektiv synpunkt föds man just när man har dött.

För den som är rädd för att dö är det rimligen den subjektiva synpunkten som är intressant. Och ur denna synpunkt är det nog irrelevant om det ur objektiv synpunkt går till på just det sätt som Nietzsche tänkte sig. Ett annat sätt att uppnå ett subjektivt likvärdigt resultat vore exempelvis om varje person vid sin död helt enkelt förflyttades tillbaka i tiden till sin födelse. Tidsresor av detta slag kan på

sätt och vis sägas förverkligas av DEÅ, och här krävs då ingen baklänges kausalitet eller andra konstigheter. DEÅ är kanske inte sann, men jag har svårt att se att den skulle vara paradoxal på något vis.

Nietzsche tycks ha menat att DEÅ har stor betydelse ur livsåskådningssynpunkt. Riktigt på vilket sätt den är betydelsefull är dock något oklart. Ibland tycks Nietzsche mena att vi bör se till att våra liv blir så bra och meningsfulla som möjligt, just därför att de – enligt DEÅ – upprepas i oändlighet. Ibland tycks han dock snarast uppfatta den eviga återkomsten som höjden av meningslöshet (Wedberg, s 86).

Men oavsett hur Nietzsche själv såg på saken, så är DEÅ uppenbarligen livsåkådningsmässigt intressant. Bland annat tycks tron på DEÅ kunna ge en rationell motivering till en tidsneutral inställning av den typ som Parfit önskar att vi alla hade. Och DEÅ ger oss en möjlighet att tro på ett evigt liv som inte är skrämmande på grund av sin långtråkighet, ofattbarhet, meningslöshet eller oförutsägbarhet.

DEÅ löser exempelvis problemet om vilken ålder skall man ha om man nu skall leva i evighet. Det finns knappast någon ålder man skulle vilja ha i evighet – Elina Makropulos, i Janaceks opera, var 42 år gammal i 300 år innan hon definitivt tröttnade och avstod från sitt livselixir (se Williams 1973) – och inte heller skulle man väl vilja åldras i oändlighet. Att ständigt ha samma ålder blir tråkigt. Att ständigt bli äldre skulle så småningom innebära en evig försämring i många viktiga avseenden. Och att reinkarneras som någon annan är inte heller särskilt lockande. Det är ju sitt *eget* liv som man inte vill mista.

Tron på DEÅ skulle vidare göra en mindre benägen att lägga överdriven vikt vid framtiden och bortse från det närvarande, eftersom även det närvarande återkommer i det oändliga. Dessutom skulle man nog bli mindre benägen att hänga fast vid livet även under vidriga framtidsutsikter, ty accepterar man dem en gång så får man dras med dem om och om igen.

Det har ibland antytts att livet kan te sig meningslöst på samma sätt som en förberedelse för något som aldrig kommer (t ex Hepburn 1979), men med DEÅ är livet snarare en förberedelse för något som ständigt återkommer, nämligen individens hela liv. Med DEÅ skulle man alltid ha sin ungdom framför sig. Framför allt skulle man inte försvinna för evigt!

11. Personlig identitet

Ett problem med DEÅ är förstås att det kan betvivlas att det är *man själv* som återuppstår (se även Williams 1973, s 92). Filosofer tänker sig vanligen att personlig identitet förutsätter eller är detsamma som antingen kroppslig eller mental kontinuitet, men DEÅ tycks innebära att ingen sådan kontinuitet finns till nästa liv. Mellan vårt liv i en liten världshistoria och nästa existerar inte våra kroppar, och den unga kropp som tar vid i nästa världshistoria är ju mycket annorlunda än den gamla kropp som dog i den tidigare. Likaså bryts den psykiska kontinuiteten i jagets liv på ett mycket mer dramatiskt sätt än vid tillfällig medvetslöshet. Vi minns ju ingenting alls från vårt tidigare liv.

Å andra sidan kan vi ta relativt lätt på kroppslig diskontinuitet. Det avgörande här är nog snarare en annan vanlig föreställning om förhållandet mellan fysiskt och psykiskt, nämligen att det psykiska är *supervenient* på det fysiska. Det innebär att psykiska skillnader förutsätter fysiska skillnader. Det skulle inte kunna finnas några psykiska skillnader mellan två individer om det inte också fanns fysiska skillnader mellan dem, eller mellan dem i kombination med respektive fysiska omgivningar. Men här finns också nyckeln till problemet med psykisk kontinuitet. Ty eftersom det enligt DEÅ inte finns någon kvalitativ fysisk skillnad mellan mig och min omgivning i en världshistoria och i nästa, så kan det inte heller finnas någon psykisk skillnad. Och om det inte finns någon psykisk skillnad mellan mig i en liten världshistoria och i nästa, så måste man väl också anta att det verkligen är samma jag som uppträder i bägge.

För övrigt skulle vi kanske också kunna tänka oss att det faktiskt föreligger en sorts psykisk kontinuitet från ett liv till nästa, nämligen om de minnen och uppfattningar jag har i dödsögonblicket finns kvar under fosterstadiet i nästa liv, men där ganska hastigt men gradvis glöms bort under inflödet av nya och radikalt annorlunda intryck, så att de är helt borta låt oss säga en månad efter födelsen. (En sådan hypotes kan tyckas kasta nytt ljus över abortproblematiken, men det bör då betonas att det foster som aborteras inte kan ha några minnen från ett tidigare liv, eftersom det enligt DEÅ aborteras i varje världshistoria.)

En psykisk kontinuitet av detta slag från ett liv till nästa är kanske något man skulle vilja önska sig, eftersom det bevarar ett och samma

jagperspektiv hos individen. Men själv skulle jag nog snarast vara benägen att slippa det och i stället börja helt från början igen, helt utan minnen från ett tidigare liv. Ty nog måste det vara rätt ruskigt att som vuxen människa helt plötsligt befinna sig i moderlivet och utsättas för chocken att framfödas som spädbarn. Och det troliga är väl också att en vuxen persons psyke inte kan rymmas i ett fosters outvecklade hjärna.

12. Rättvisa

Det allvarligaste argumentet mot att DEÅ skulle vara önskvärd är väl att alla livets orättvisor enligt DEÅ skulle upprepas i det oändliga. De underprivilegierade skulle inte få någon kompensation i förhållande till andra i nästa liv och de privilegierade skulle gång på gång vara lika privilegierade. Det låter inte rättvist.

Men det är tveksamt om en orättvisa blir värre av att upprepas på det sätt som DEÅ innebär. Eftersom vi inte har några minnen från tidigare liv, så kan vi inte känna någon upprättelse eller tillfredsställelse av att vi kompenseras i ett senare liv. Och då är ingenting vunnet, åtminstone inte ur subjektiv synpunkt.

Ur objektiv synpunkt – *sub specie aeternitatis*, så att säga – skulle kanske verkligheten te sig mer välordnad om välfärdsskillnader i små världshistorier på sikt tar ut varandra, så att varje individ på sikt – i den oändliga, stora världshistorien – sammantaget har det lika bra. För att konkretisera detta kunde vi tänka oss att varje person i tur och ordning får genomleva varje individuellt levnadslopp i världshistorien. Varje person får alltså pröva på varje annan persons liv. (När detta har skett tas alltihop om igen, och så vidare.)

Detta är en variant av DEÅ som det är mycket svårt att tro på. Den förutsätter att varje person har eller är en "själ" eller ett "jag", som så att säga kan inhysas i vilken kropp och i vilket psyke som helst. Varje kropp återkommer ju i varje liten världshistoria, med samma psykiska egenheter och med samma former av aktivitet, men med denna permuterade variant av DEÅ skulle alltså dess "jag" variera. Det är svårt att tro att en människas "jag" skulle kunna vara så oberoende av hennes personlighet, kropp och fysiska omgivning. Om det psykiska är supervenient på det fysiska, så borde väl även jaget vara det.

Dessutom tror jag inte att så mycket vore vunnet med en permuterad variant av DEÅ av det slag jag här har skisserat. För det första tror

jag att de allra flesta av oss skulle betacka sig för en sådan tillvaro. I själva verket tycks vi här ha att göra med någonting som liknar reinkarnation i traditionell mening, och som jag tidigare har påpekat är detta ett skrämmande perspektiv. Vi skulle dra oss för att byta plats med gödkycklingar, galärslavar, och prostituerade i Thailand. Rättvisa är attraktivt om det innebär att alla skall få det bra, men det är betydligt mindre trevligt om det också innebär att alla skall få det dåligt.

För övrigt kan man väl säga att om en permuterad variant av DEÅ vore möjlig, så kunde det lika gärna vara möjligt att det inom en och samma lilla världshistoria (t ex vår egen) är så att samma "jag" finns samtidigt i varje människa. Om jaget inte är knutet till kropp och personlighet, och om ett jag inte behöver har några minnen eller någon psykisk kontinuitet med sig självt från andra tidsperioder, så behöver det väl inte heller ha någon sådan kontakt med sig självt på andra platser. Alltså kunde då alla människor (och djur) vara manifestationer av ett och samma jag. Detta jag har då både medgångar (i sin roll som vissa individer) och motgångar (i sin roll som andra individer), och man kunde då tycka att rättvisa råder. En värld med bara ett jag kan inte vara orättvis. Men eftersom en sådan värld inte skiljer sig från vår, annat än i ett alldeles omärkligt metafysiskt avseende, så vore den väl inte heller särskilt eftersträvansvärd.

Slutsatsen tycks alltså bli att en rättvisa som består i att "själar" eller "jag", som är oberoende av den psykologi som är knuten till en viss kropp, kompenseras för orättvisor i kommande liv inte är mycket värd.

Dessutom kan man notera att *tron* på en sådan kompensation kan vara skadlig, såtillvida som den kan antas minska folks benägenhet att försöka undanröja orättvisor. Om dessa orättvisor automatiskt skulle kompenseras i långa loppet – dvs i den stora världshistorien – så har man kanske inte så mycket att vinna på att undanröja dem. Åtminstone inte om välfärdsskillnader utgör ett nollsummespel.

13. Religioner

DEÅ kan kanske betraktas som en "religion" i vid mening. I allmänhet innehåller väl religioner antaganden om existensen av en eller flera gudar, dvs en sorts personer som eventuellt har skapat världen eller som på något sätt ingriper i eller åtminstone bryr sig om dess historia.

Men det är inte säkert att detta tal om personliga gudar verkligen skall fattas bokstavligt, och i vissa religioner är det också fråga om "principer" eller "krafter" snarare än gudar. Då vore det inte heller så konstigt att kalla DEÅ för en religion.

Ibland innehåller nog det som kallas religioner inga antaganden eller uppfattningar om verkligheten överhuvud taget. En persons "religiösa övertygelse" består nog i vissa fall bara av en viss inställning eller attityd till livet. En sådan attityd kan visa sig i personens handlingar och emotionella tillstånd, men den innebär inte att man verkligen tror att något förhåller sig på ett visst sätt. Här skall jag emellertid förutsätta att religioner är något man kan *tro* på, något som innebär ett försanthållande. Såtillvida liknar de alltså vetenskapliga teorier. Skillnaden mellan religioner och vetenskapliga teorier består väl främst i de intellektuella krav vi ställer på dem och de olika mänskliga behov som de tillgodoser. För enkelhetens skull kan vi kanske säga att en religion är en övergripande, mer eller mindre nyanserad, uppfattning om verklighetens natur, som människor omfattar av andra skäl än de som motiverar vetenskapliga teorier. Då skulle DEÅ kunna vara en religion.

Om man nu undrar om det kan vara vettigt att tro på DEÅ, så kan det ligga nära till hands att fråga sig vad det i allmänhet kan finnas för skäl att tro på en religion? Det är alltså inte vetenskapliga skäl, ty en "religion" som omfattas av vetenskapliga skäl bör snarast klassificeras som en vetenskaplig teori. Jag kan tänka mig tre olika slag av icke-vetenskapliga skäl.

1) *Auktoritetstro.* Skälet att tro att en religion är sann är enligt denna idé att någon auktoritet – en profet, påven, kyrkan, staten, pappa eller liknande – går i god för det. Detta är inte något bra skäl, åtminstone inte i de fall där såväl det auktoriteten går i god för som auktoritetens egen legitimitet är något som är mycket omstritt. Saken kan förstås komma i ett annat läge om man har oberoende evidens för att auktoriteten i fråga är tillförlitlig. Men det har man knappast i fråga om religioner. Och det faktum att Nietzsche trodde på DEÅ är exempelvis inte något bra skäl att tro på DEÅ. Man kan här också lägga märke till att tillförlitlighet på andra områden inte utan vidare kan garantera tillförlitlighet även i religiösa frågor.

2) *Religiösa upplevelser.* En kanske rimligare och troligen vanligare tanke är den att det finns en viss sorts "religiösa" upplevelser

som vissa människor har och att förekomsten av dessa upplevelser utgör evidens för religiösa uppfattningar. Det finns ingen anledning att betvivla att det finns religiösa upplevelser. Jag kan inte heller se något skäl att förneka att sådana upplevelser faktiskt kan leda till att man kommer att omfatta en religiös uppfattning. Jag förnekar alltså inte att det finns ett *kausalt* samband (ett orsakssamband) mellan religiösa upplevelser och religiösa uppfattningar. Däremot kan jag inte se att det kan finnas ett *rationellt* samband mellan dem. Jag kan alltså inte se att det faktum att man har en religiös upplevelse skulle kunna utgöra ett gott *skäl* för att tro att en viss religiös uppfattning är sann.

Det är viktigt att lägga märke till att jag här talar om religiösa uppfattningar som faktiskt förekommer, inklusive sådant som DEÅ. Religiösa upplevelser kan inte utgöra någon rationell evidens för *sådana* religioner. Att kristna mystiker haft religiösa upplevelser visar t ex inte att kristendomen är sann, och även om Nietzsche hade en (i någon mening) religiös upplevelse som var orsaken till att han kom att tro på DEÅ, så skulle inte detta vara ett belägg för att DEÅ verkligen är sann. Poängen är att vanliga religioner (eventuellt i kombination med mer vetenskapliga teorier) inte på något sätt bidrar till en tillfredsställande förklaring av det faktum att vissa människor har de religiösa upplevelser de har. Man kunde i och för sig tänka sig en religion som gjorde det. En sådan religion skulle då innehålla (eller suppleras med) en teori om hur vissa av de religiösa förhållanden som religionen postulerar – t ex att en gud existerar och har vissa egenskaper – ger upphov till just de religiösa upplevelser som antas utgöra stöd för religionen. Teorin skall förklara hur detta går till; den skall med andra ord ange någon sorts mekanism eller orsakskedja – eller åtminstone en del av en orsakskedja – med vilken de religiösa förhållandena påverkar vissa människor och hos dessa ger upphov till just den sorts upplevelser som tas till intäkt för att de religiösa förhållandena föreligger.

Jag tror inte att någon faktiskt existerande religion eller vetenskaplig teori uppfyller detta krav. Och därmed utgör inte heller religiösa upplevelser något argument för att någon sådan religion skulle vara sann. Jag betvivlar för övrigt att vi alls har någon bra förklaring av varför religiösa upplevelser förekommer, och har vi ingen bra förklaring så har vi förstås inte heller någon bra religiös förklaring. Därmed har vi inte heller något skäl att tro att religiösa upplevelser framkallas av religiösa förhållanden snarare än av exempelvis dålig

matsmältning, psykologiska försvarsmekanismer, eller ovanligt intensiv kroppslig kontakt med modern under spädbarnsåldern.

3) *Pragmatiska skäl.* Den tredje typen av icke-vetenskapliga skäl för att tro på en religion har man i den mån man har vanliga och i princip vetenskapliga skäl att tro på hypotesen att tron på denna religion är nyttig för den troende (och/eller för andra). Det är inte orimligt att tänka sig att människors tro på religioner i varierande grad kan tillgodose deras förhoppningar, deras religiösa behov, deras psykiska behov av trygghet i tillvaron och av att se en mening med livet, etc. Det behöver inte vara något fel att tro på religioner av sådana pragmatiska skäl – även om pragmatiska skäl kanske inte bör uppfattas som konklusiva, utan snarare som något som eventuellt kan behöva vägas mot andra, mer vetenskapliga skäl.

Men om våra skäl att tro på religioner är pragmatiska, så borde det också finnas plats för *innovationer*. Gamla religioner kanske inte fyller sin funktion lika bra under nya förhållanden. En viss modernisering kan då ske genom "nytolkningar" av gamla läror, men det borde också kunna finnas utrymme för helt nya religioner eller för återupplivanden av gamla läror som ansetts föråldrade under lång tid. Om folk skulle må bättre av att tro på nykonstruerade religioner än av att tro på traditionella läror som kristendom eller islam, så finns det ju pragmatiska skäl att göra det. (Det rimliga är väl att här också ta hänsyn till trons konsekvenser för icke-troende.)

DEÅ kan ses ur detta perspektiv. Även om det inte finns några vetenskapliga skäl att tro på DEÅ, så finns det kanske starka pragmatiska skäl att göra det. Och om det inte finns några avgörande vetenskapliga skäl att tro att DEÅ är falsk, så är det kanske inte så orimligt att låta de pragmatiska skälen vara avgörande. Kanske kan DEÅ tillgodose moderna människors religiösa behov bättre än traditionella religioner. Parfit menar ju att vi bör ha en neutral inställning till tiden, därför att det skulle vara bra för oss, och av samma skäl kunde man väl hävda att vi bör tro på DEÅ. Om man tror på DEÅ borde det ligga nära till hands att ha en mer neutral inställning till tiden och att inte längre vara rädd för döden.

Litteratur

BERGSTRÖM, L, *Frågor om livets mening*, Prisma, Stockholm 1979.
BRUECKNER, A L och FISHER, J M, "Why is death bad?", *Philosophical Studies*, 50, 1986.
HEPBURN, R W, "Frågor om livets mening", i Bergström 1979.
NAGEL, T, "Döden", i Bergström 1979.
PARFIT, D, *Reasons and persons*, Oxford 1984.
WEDBERG, A, "Die Ewige Wiederkunft. Ett filosofihistoriskt tidsfördriv", *Nio Filosofiska Studier tillägnade Konrad Marc-Wogau*, Uppsala 1968.
WILLIAMS, B, "The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality", *Problems of the self*, Cambridge 1973.