

Flera filosofiska frågeställningar rörande döden hänger ihop med tid eller tidens natur. Hur kommer det sig t.ex. att de flesta tycker att det är värre att inte finnas efter döden än att inte finnas före födelsen? Är den inställningen förnuftig?¹ Och hur borde man förhålla sig till döden om tiden vore cirkulär snarare än linjär?²

Ett tredje problem, ”tidsproblemet”, aktualiserades nyligen av Karl Ekendahl i *Filosofisk tidskrift*. Det lyder: ”om döden, som här ska förstås som en ögonblicklig händelse, är något dåligt för den person som dör, när är den det? Det som är bra och dåligt för mig borde rimligtvis vara det vid någon tidpunkt.”³

Såvitt jag förstår kunde man väl tänka sig att döden, dvs. själva döds-händelsen, är dålig när den inträffar. Med andra ord, att döden är dålig för en när man dör. Men denna idé avfärdas av Ekendahl. Han skriver: ”Denna teori är dock relativt impopulär och i bästa fall ointressant, varför den inte kommer att tas upp här.”⁴ Jag kan inte riktigt inse varför denna teori skulle vara ointressant. Vid första anblicken verkar den rätt rimlig: om döden är en händelse, så inträffar den vid en viss tidpunkt, och då låter det väl rätt rimligt att säga att den är dålig för den som dör vid just denna tidpunkt – om den nu alls ska vara dålig för personen i fråga vid en viss tidpunkt.

En persons död kan förstås vara dålig för andra än personen själv, men detta är inte vad det här är fråga om. Frågan är när en persons död är dålig för den som dör. Och döden ska alltså, enligt Ekendahl, ”förstås som en ögonblicklig händelse”; det är fråga om denna händelses dålighet för den inblandade, inte om den eventuella dåligheten hos sakförhållandet att personen i fråga är dödlig.

¹Se t.ex. Nagel 1970.

²Se t.ex. Bergström 2012.

³Ekendahl 2012, s. 3. Frågan hänger förstås ihop med Epikuros välkända argument för att döden aldrig är dålig för den som dör. Argumentet beskrivs i slutet av denna uppsats.

⁴Ibid., s. 11.

1. DEPRIVATIONSTEORIN

Är döden överhuvud taget något ont? Ekendahl skriver: ”Vi vill nog gärna säga att även en smärtfri men kanske alltför tidig död är något ont.”⁵ Ja, om den är alltför tidig. Men om den inte är det, så är den väl snarare bra?

Många anser att döden är något ont för den som drabbas helt enkelt därför att den berövar vederbörande något som är värdefullt. Det mest närliggande exemplet på vad man berövas är väl – livet. När man dör så har man inte längre något liv kvar att leva. Om döden är ”alltför tidig”, så har man berövats mer liv än om den kommer senare, vilket skulle förklara att en tidig död är sämre.

Men för många tycks denna förklaring vara otillräcklig eller oacceptabel.⁶ För en hedonist är den förstås oacceptabel, ty en hedonist anser inte att liv har något egenvärde. Ekendahl utgår också från hedonistiskt antagande: ”en persons välfärd avgörs uteslutande av den mängd njutning och smärta som tillfaller henne.”⁷ Dessutom godtar han principen:

(DP) Värdet av en viss händelse H för person P i värld V = det intrinsikala värdet av V för P, minus det intrinsikala värdet för P av den närmsta värld V' där H inte äger rum.

En deprivationsteori av detta slag är enligt Ekendahl den ”i särklass mest populära redogörelsen för dödens dålighet”.⁸ Men DP har, som Ekendahl påpekar, kritiserats för att den tycks ge orimliga resultat. En närliggande invändning är denna. Om H är den händelse som innebär att jag dör vid en viss tidpunkt, *t*, så är den närmaste värld där H inte inträffar antagligen en värld där jag dör antingen någon sekund tidigare eller senare än *t*. Skillnaden i värde mellan dessa två världar kan i allmänhet antas vara obetydlig. Min död skulle därmed inte vara vare sig bra eller dålig för mig.⁹ Det kan verka orimligt.

⁵Ibid. s. 3.

⁶Och den som tycker den är rimlig måste förklara varför en ”alltför sen” födsel inte är dålig, om den nu inte är det. Här är det då inte fråga om att födas långt efter nio månaders graviditet, utan att t.ex. födas år 2012 i stället för år 2010.

⁷Ibid., s. 4. Detta antagande är ju rätt speciellt, men Ekendahl menar att det är ett rimligt antagande när man diskuterar Epikuros argument, eftersom Epikuros ”tycks ... ha haft denna form av hedonism i åtanke när han formulerade sitt argument mot dödens ondska”. Fred Feldman säger också att Epikuros var hedonist (1991, s. 210). Men varför ska man av detta skäl utesluta möjligheten att livet självt kan ha egenvärde? Det kan ju tänkas förklara våra intuitioner i detta sammanhang. Men Feldman vill visa att döden kan vara något ont för en person *även* om man utgår från hedonismen (jfr s. 210).

⁸Ibid., s. 4. Ekendahl är också ”benägen att betrakta DP som gångbar”; jfr s. 5.

⁹Det vill säga värdet skulle vara ungefär 0, vilket – om man förutsätter den

Ekendahl tror, med hänvisning till Fred Feldman, att något i stil med DP ändå ger rimliga resultat om man skiljer mellan olika sakförhållanden. Men då kan det vara lite vilseledande att, som i DP, tala om ”händelser”. Vad det gäller, åtminstone för Feldman, är *sakförhållanden*, t.ex. sakförhållandet att jag dör (vid någon tidpunkt) eller att jag dör kl. 13.00 den 1 januari 2025, eller att jag dör ung (det vill säga vid någon relativt tidig tidpunkt i mitt liv) eller att jag dör i någon olyckshändelse, osv.¹⁰ Då verkar det rimligt att säga att det varken är bra eller dåligt för mig att jag dör just när jag faktiskt dör, men att det kanske är mycket dåligt för mig att jag dör ung. Annorlunda uttryckt: min död kan vara dålig för mig under vissa beskrivningar, men indifferent eller kanske till och med bra för mig under andra beskrivningar. Detta är såvitt jag förstår fullt förenligt med DP.

Men en lite underlig konsekvens av DP tycks alltså ändå vara att det för *varje* tidpunkt gäller att det är indifferent, dvs. i stort sett varken bra eller dåligt, för en person att dö vid just den tidpunkten. Det är med andra ord *aldrig* dåligt att dö! Detta är en slutsats som Epikuros skulle ha välkomnat.¹¹

2. TIDSPROBLEMET

Men DP levererar inget svar på det som inledningsvis kallades ”tidsproblemet”, nämligen: ”*när* är döden dålig för den som dör”. Ty i DP sägs det ju ingenting alls om värdet av H för P *vid en tidpunkt t*. Ekendahl tycks inte heller uppfatta DP som så viktig i sammanhanget. Enligt honom är den relevanta frågan: ”Vilka tidpunkter *t* är sådana att min välfärdsnivå

enkla hedonism som Ekendahl utgår från – innebär att det varken är positivt eller negativt. V och V' är ungefär lika bra för P.

¹⁰Jfr Feldman 1991, s. 216 och 225. Händelser kan i och för sig uppfattas som (abstrakta) sakförhållanden, men de kan också uppfattas som konkreta individer som kan ingå i en stor mängd olika sakförhållanden, t.ex. om man säger att Olof Palmes död inträffade 1986, på Sveavägen, på kvällen, när han var statsminister, när han just varit på bio, som resultat av beskjutning, etc., etc. i all oändlighet.

¹¹Kan den undvikas? Någon skulle kanske säga att den lilla skillnaden mellan att dö vid en tidpunkt och att dö en sekund tidigare förstoras på något kaoteoretiskt sätt, så att det ändå på sikt blir en stor – och viktig – skillnad mellan de bäge världarna. Det förutsätter väl i så fall att de möjliga världarna inte bara är *logiskt*, utan också *metafysiskt* möjliga. Ty rent logiskt borde två världar kunna vara nästan identiska, så att nästan allt som händer i den ena händer i den andra och omvänt. Metafysiskt är detta kanske inte möjligt, men jag känner inte till något argument som övertygande visar det. Jag vet inte ens riktigt vad metafysisk möjlighet är för något. Jag vet inte ens om det finns mer än en metafysiskt möjlig värld.

är lägre vid t än vad den hade varit vid t , om jag inte hade dött då jag dog?” Detta är Ekendahls fråga. Den kan uppfattas som en hedonistisk specificering av tidsproblemet.¹²

Till skillnad från DP handlar Ekendahls fråga inte om vilken av två olika världar som är bäst för mig. I stället handlar den om en stor mängd jämförelser mellan mina tillstånd i olika möjliga världar *vid olika tidpunkter*. Frågan är: vid vilka tidpunkter mår jag bättre i den ena världen än i den andra. Svaret på frågan ”När är min död dålig för mig” är alltså en – eventuellt tom – lista på tidpunkter. Denna lista kan inte gärna innehålla *alla* tidpunkter, ty vid många tidpunkter mår jag troligen varken bättre eller sämre i den ena världen än i den andra – kanske därför att jag sedan länge är död i bägge.

3. SUBSEKVENTISM

Vilket är då svaret på Ekendahls fråga? Somliga anser att de tidpunkter när det kan vara dåligt för en person att vara död endast kan komma *efter* personens död. Detta kallas *subsekvntism*. I Epikuros efterföljd kan man då undra hur något kan vara dåligt (i hedonistisk mening) för en död person. För att bemöta denna svårighet noterar Ekendahl att en person kan existera trots att hen (i viss mening) inte existerar efter sin död.¹³ Det är ju riktigt, det gäller oss alla, men det löser inte problemet. Man kan fortfarande fråga sig hur något kan vara dåligt för en person vid en viss tidpunkt om personen är död vid den tidpunkten.

Man kan naturligtvis ha en hel del egenskaper även när man är död. Man är t.ex. död när man är död. Och man kan ha dåligt rykte eller vara saknad, berömd och begravnen när man är död. Men frågan är om något kan vara dåligt i hedonistisk mening för P efter P:s död. Man kan – såvitt vi vet – inte uppleva lust och olust efter sin död och det ju det som spelar roll för en hedonist.

Detta avgör saken för Ekendahl. Han förkastar subsekvntismen, eftersom den tycks strida mot den hedonistiska grundtanken att en persons välfärdsnivå vid en tidpunkt helt avgörs av personens mentala tillstånd vid tidpunkten.¹⁴

Men är det avgörande? Varför inte säga att välfärdsnivån hos en död person, som inte har något mentalt tillstånd, är lika med noll, dvs. varken

¹²Ibid., s. 6. Denna fråga har Ekendahl antagligen hämtat från Jens Johansson (2012, s. 258–60), som skiljer mellan frågan om när en värld (i sin helhet) är bättre än en annan för en person och frågan om vid vilka tidpunkter personen har det bättre i den ena världen än i den andra.

¹³Ibid., s. 8.

¹⁴Ibid. s. 11.

positiv eller negativ? Rent generellt är detta kanske inte så lyckat, ty det kan vara orimligt eller åtminstone onödigt att säga att t.ex. Sokrates just nu på 2000-talet har välfärdsnivån noll. Men när vi jämför en persons hedonistiska läge i två möjliga världar vid en viss tidpunkt när hen är död i den ena men inte i den andra, så verkar det inte orimligt att säga att hens välfärdsnivå är lägre i den första, om den är positiv i den andra.¹⁵ I sådana banor tänker vi väl när vi säger att det är bättre för en person att dö nu än om ett år, om det kommande året annars skulle bli fullt av out-härdliga plågor.¹⁶ Omvänt tycker vi att döden berövar en person som dör hedonistiskt värde, om hen annars skulle ha levat ett år till i ett ihållande lyckorus. Detta är väl fullt rimliga hedonistiska jämförelser.¹⁷

Det kan alltså i hedonistisk mening vara dåligt för P vid t , att P är död vid t , om P inte skulle ha varit död vid t , om P inte hade dött när P faktiskt dog.

Men detta förutsätter att den värld vi jämför med inte är *den närmaste* möjliga värld i vilken P inte dog när han dog. Ty om vi jämför med den världen blir det, som jag har antytt ovan, förmodligen ingen hedonistisk skillnad. I stället ska vi nog jämföra med något i stil med ”den närmaste möjliga värld i vilken P inte dog eftersom P:s sjukdom botades” eller ”... i vilken P inte krockade med sin bil” eller ”... i vilken P inte reste utomlands och smittades av den sjukdom som tog kål på honom” eller något liknande. Men därmed blir jämförelserna också betydligt svårare, ty vad vet vi egentligen om dessa helt annorlunda världar? Och vilka beskrivningar ska vi välja när vi ska identifiera närmaste möjliga värld där beskrivningen inte är sann? Vet vi någonsin tillräckligt för att avgöra om P skulle ha haft det bättre eller sämre vid vissa bestämda tidpunkter? Kan vi, med andra ord, någonsin ge välmotiverade svar på Ekendahls fråga? Troligen inte.

4. ETERNALISM OCH ATEMPORALISM

Subsekventismen kan vara rimlig även om den inte ger något svar på Ekendahls fråga. Men i den filosofiska diskussionen rörande tidsproblemet förekommer flera andra ståndpunkter än subsekventism. Jag ska här nämna två av dessa. De utgör dock svar på en annan fråga än Ekendahls.

¹⁵Men Johansson är skeptisk mot detta; se Johansson 2012, s. 265–66.

¹⁶För flera obehagliga sätt att dö, se t.ex. Jersild 2012.

¹⁷Men som Johansson har påpekat för mig kanske vi då bara jämför hela världar, som i DP. Ja, kanske det. Men i sak blir det väl egentligen ingen större skillnad om vi vidhåller att personer inte har någon välfärdsnivå alls när de är döda. Ur hedonistisk synpunkt är det ju i alla händelser bättre att vara lycklig vid t i en värld än att inte ha någon välfärdsnivå alls vid t i en annan.

Eternalismen innebär att om P:s död är dålig för P, så är den *alltid* dålig för P.¹⁸ Detta är ju ett svar på tidsproblemet, men inte på Ekendahls fråga. Det säger ju inget om vid vilka tidpunkter P har det hedonistiskt sämre än om han inte hade dött när han dog.

Atemporalismen innebär tvärtom att om P:s död är dålig för P, så är den *aldrig* dålig för P.¹⁹ Detta kan ju låta paradoxalt, men kanske blir det mindre paradoxalt om man noterar att "aldrig" ska här betyda "inte vid någon tidpunkt". Men å andra sidan, vad skulle det annars betyda? Atemporalismen verkar rätt underlig. Det är konstigt att säga att döden både är dålig och aldrig dålig. Men det atemporalismen vill säga är kanske bara att om döden är dålig för den som dör, så är den inte det vid vissa tidpunkter men inte vid andra. Detta håller förstås eternalisten med om, men utan att behöva uttrycka sig paradoxalt.

Eternalismen är också lite underlig. I princip kan man nog ange nödvändiga och tillräckliga betingelser under vilka en persons död är dålig för personen. Men om en persons död uppfyller dessa betingelser, så är det konstigt gå vidare och fråga *när* – det vill säga vid vilken eller vilka tidpunkter – den gör det. Det skulle vara lika konstigt att fråga *var* den gör det. En persons död *inträffar* på en plats och vid en tidpunkt, men dess *dålighet* har ingen position i den fyrdimensionella rumtiden. Åtminstone har naturvetarna, såvitt jag vet, ännu inte stött på något sådant.

Fast man ska kanske inte klandra eternalismen för denna konstighet. I själva verket är det väl *tidsproblemet* som är underligt. Närmare bestämt är det underliga en av premisserna i Epikuros resonemang, nämligen: "Allt som är dåligt för en person är dåligt för henne vid någon tidpunkt." Och atemporalismen ska kanske förstås så att den bara förkastar denna premiss i Epikuros resonemang.

Epikuros resonemang rekonstrueras på följande sätt av Jens Johansson och av Ekendahl:

- (1) Allt som är dåligt för en person är dåligt för henne vid någon tidpunkt.
- (2) Det finns ingen tidpunkt då döden är dålig för personen som dör.
- (3) Alltså är döden inte dålig för personen som dör.²⁰

¹⁸Detta är Feldmans ståndpunkt, se Feldman 1991, s. 221.

¹⁹Johansson försvarar atemporalismen, men han formulerar den så här: "According to atemporalism, death is bad for the deceased, but not at any time" (Johansson 2012, s. 266). Jag föredrar min formulering, eftersom den inte binder sig för den alltför extrema åsikten att P:s död är dålig för P alldeles oavsett hur och när döden inträffar. – Men Johansson har sagt mig att han inte har, och inte avsåg att binda sig för, en så extrem åsikt.

²⁰Johansson 2012, s. 255 och Ekendahl 2012, s. 3.

Atemporalismen kan tolkas som premiss (2). Men den kan alltså också tolkas som negationen av premiss (1). Det är inte samma sak.²¹ Men Johansson kan tyckas resonera som om det vore det. Han skriver:

Enligt *atemporalismen* är döden dålig för den som dör, men inte vid någon tidpunkt. Atemporalismen förkastar alltså premiss (1).²²

Men troligen menar han bara att om man förkastar (3) och godtar (2), så följer att man måste förkasta (1).²³ Hur som helst är det skillnad mellan att godta (2) och förkasta (1). Negationen av (1) är mycket rimligare än (2), så atemporalismen borde helst inte tolkas som (2). En position, som innebär att Epikuros resonemang förkastas, och som mycket väl kan kallas atemporalism, innebär att man godtar negationen av (1), men inte (2). Tolkad på detta sätt blir atemporalismen inte särskilt konstig.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2012. "Death and Eternal Recurrence". I *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, red. B. Bradley, F. Feldman och J. Johansson, s. 167–85. Oxford: Oxford University Press.
- Ekendahl, Karl. 2012. "Död i tid och otid", *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
- Feldman, Fred. 1991. "Some Puzzles About the Evil of Death". *The Philosophical Review* 100, nr 2, s. 205–27.
- Jersild, P. C. 2012. *Ypsilon*. Stockholm: Bonniers.
- Johansson, Jens. 2012. "The Timing Problem". I *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, red. B. Bradley, F. Feldman och J. Johansson, s. 255–73.
- Nagel, Thomas. 1970. "Death". *Noûs* 4, nr 1, s. 73–80.

²¹Vore det samma sak, skulle premisserna vara oförenliga och då implicera vad som helst.

²²Johansson 2012, s. 256. Min översättning av: "According to *atemporalism*, death is bad for the deceased, but not at any time. Atemporalism thus rejects premise (1)."

²³Detta har han också bekräftat, efter att ha sett en version av denna uppsats.