

I *Filosofisk tidskrift* 2012/3 diskuterade jag det s.k. *tidsproblemet* rörande dödens dålighet. Jag argumenterade för att vi, i ljuset detta problem, bör överge uppfattningen att döden är något dåligt för den som dör. Tidsproblematiken fick fortsatt medieutrymme i form av uppsatsen ”Döden och tiden”, *Filosofisk tidskrift* 2013/1, där Lars Bergström framför ett antal tankeväckande synpunkter som till stor del knyter an till min diskussion. Även om Bergström inte verkar ha några särskilda betänkligheter kring min huvudtes så har hans anmärkningar potential att sätta andra delar av min argumentation i gungning. Min avsikt här är därför att bemöta ett urval av dessa.

För att göra reda för dödens dålighet tillämpas inte sällan någon form av *deprivationsteori*. Enligt denna teori är döden dålig för en person om och endast om personen hade haft det bättre om hon inte hade dött då hon dog. Genom att skilja mellan de olika sakförhållanden som en persons död involverar kan bedömningen av dåligheten hos personens död se olika ut. Sakförhållandet *att jag dör* ung är rimligtvis mycket dåligt för mig eftersom jag hade fått leva ett väsentligt längre liv om jag inte hade dött ung. Däremot verkar sakförhållandet *att jag dör kl. 13.00 den 1 januari 2025* vara varken bra eller dåligt för mig; om jag inte hade dött just då så hade jag antagligen strukit med strax tidigare eller senare. Bergström noterar att ”en lite underlig konsekvens” av deprivationsteorin är att det alltså troligtvis aldrig är dåligt att dö vid en viss tidpunkt.¹ Det må vara sant, men underligheten i fråga tycks vara av *prima facie*-slag, den sorts harmlösa underlighet som lättar i takt med att förståelsen för teorin ökar.

Deprivationsteorin ligger till grund för undersökningens centrala fråga: vilka tidpunkter t är sådana att min välfärdsnivå är lägre vid t än vad den hade varit vid t , om jag inte hade dött då jag dog? Till skillnad från vad Bergström antyder är detta inte tänkt som en ”*hedonistisk* specifikation av tidsproblemet”.² Min egen utgångspunkt är visserligen hedonistisk, men som jag ser det anmäler sig samma fråga oavsett om

¹Bergström 2013, s. 25.

²Bergström 2013., s. 26, min kursivering.

man som hedonist, preferentialist eller pluralist är ute efter att hitta en lösning på tidsproblemet.

Lösningförslaget *när man dör* är ett som jag avvisar ganska hastigt. Alltför hastigt, menar Bergström: ”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”.³ Som en princip om *intrinsikala* dåligheter låter Bergströms förslag mycket tilltalande. Det vore konstigt att påstå att t.ex. en smärtupplevelse skulle vara intrinsikalt dålig för en person även efter att smärtan har lagt sig. Men för *instrumentellt* dåliga händelser, såsom döden, gäller knappast att de i regel är dåliga när de inträffar. Tvärtom tycks det ofta röra sig om ett slags värdemässig inkubationstid, att dåligheten bryter ut först senare. När jag skriver att detta är ett ”i bästa fall ointressant” lösningförslag på tidsproblemet menar jag att den (korrekt och trivialt) besvarar en för sammanhanget ointressant fråga, nämligen: vid vilken tidpunkt inträffar den dåliga händelse som döden utgör?⁴

En annan lösning jag granskade är *subsekventismen*, vilken gör gällande att döden är dålig för personen som dör *efter* döden. Problemet med subsekventismen är att den tycks förutsätta att även döda personer – personer som inte längre existerar – har en välfärdsnivå, om än permanent nollställd. Det låter tvivelaktigt. Att t.ex. Sokrates just nu har en välfärdsnivå är en idé som varken faller mig eller Bergström i smaken. Det vore dock inte fullt så motbjudande, menar Bergström, att jämföra två världar vid en viss tidpunkt då personen är död i den ena *men inte den andra* och säga att personens ”välfärdsnivå är lägre i den första, om den är positiv i den andra”.⁵ Detta förslag innebär att t.ex. Olof Palme har en välfärdsnivå just nu, förutsatt att han ännu hade varit i livet om han inte hade blivit mördad. Men en sådan syn har vi goda skäl att betvivla. Det faktum att Palme just nu lever och frodas i en annan möjlig värld tycks nämligen inte ha någon betydelse för hans nuvarande välfärd i den aktuella världen. Att Palmes välfärdsnivå skulle bero på vad som försiggår i andra möjliga världar är särskilt problematiskt ur ett hedonistiskt perspektiv eftersom Palme, i den aktuella världen, helt saknar mentala tillstånd. Palme verkar med andra ord befinna sig i samma ”hedonistiska läge” som skor och andra ting som vi ogärna tillskriver en välfärdsnivå.⁶ I mina ögon förblir subsekventismen därför ohållbar.

Den *atemporalistiska* lösningen på tidsproblemet går ut på att i de fall då döden är dålig för den som dör är den dålig utan att vara det vid

³Bergström 2013, s. 23.

⁴Se Johansson 2013, s. 261.

⁵Bergström 2013, s. 27.

⁶Se Johansson 2013, s. 265.

någon tidpunkt. Här kan det vara lämpligt att påpeka att atemporalismen inte säger att det inte finns någon tidpunkt då den ena världen, där personen dör, är sämre för henne än den andra världen, där personen inte dör. Atemporalismen är alltså förenlig med Fred Feldmans påstående att den ena världen *alltid* är sämre än den andra världen.⁷ Det som utmärker atemporalismen är att den förnekar att det finns någon tidpunkt vid vilken personen hade haft det bättre om hon inte hade dött då hon dog, d.v.s. en sådan tidpunkt som tidsproblemet efterlyser. Att det inte finns någon sådan tidpunkt skulle kunna tolkas som att döden *aldrig* är dålig för den som dör. Detta tenderar dock att kasta en skugga över atemporalismen eftersom det, som Bergström skriver, ”är konstigt att säga att döden är dålig och aldrig dålig”.⁸ Jag tror dock inte att atemporalismen behöver föranleda så märkliga uttalanden, för termen ”aldrig” verkar inte bara syfta till att förneka att det finns en tidpunkt då något är fallet, utan också förneka att något är fallet. En teist som betraktar Gud som en tidlös varelse skulle nog, av just denna anledning, inte vilja påstå att Gud *aldrig* existerar. Givet denna tolkning av ”aldrig” innebär alltså inte atemporalismen att döden aldrig är dålig, utan bara att det inte finns någon tidpunkt då döden är dålig, trots att den är dålig. Atemporalisten förnekar alltså premiss (1), men godtar premiss (2) i följande epikuriska argument:

- (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.

Bergström skriver att ”atemporalismen kan tolkas som premiss (2)”, men att den också kan ”tolkas som negationen av premiss (1)”.⁹ Men är inte detta lite vilseledande? Att tolka atemporalismen som premiss (2) tillåter ju att döden inte är något dåligt för personen som dör, vilket atemporalismen förnekar. Negationen av premiss (1), å sin sida, säger inget som helst om döden, utan endast att det finns åtminstone ett ting som är dåligt utan att vara det vid någon tidpunkt. Atemporalismen bör därför snarast tolkas som premiss (2) och negationen av (3).¹⁰

REFERENSER

Bergström, Lars. 2013. ”Döden och tiden”. *Filosofisk tidskrift*, nr 1, s. 23–29.

⁷Feldman 1992, s. 154.

⁸Bergström 2013, s. 28.

⁹Bergström 2013, s. 29.

¹⁰Tack till Jens Johansson för värdefulla kommentarer.

- Ekendahl, Karl. 2012. "Död i tid och otid". *Filosofisk tidskrift*, nr. 3, s. 3–15.
- Feldman, Fred. 1992. *Confrontations with the Reaper*. New York och Oxford: Oxford University Press.
- Johansson, Jens. 2013. "The Timing Problem". I *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, red. Ben Bradley, Fred Feldman och Jens Johansson, s. 255–73. Oxford: Oxford University Press.