

Död i tid och otid

Dör gör vi alla, som bekant. Vissa är mer bekväma med detta faktum än andra, men den allmänna uppfattningen måste ändå sägas vara att döden i regel är något ont, kanske rentav det värsta som kan hända en person. Till skillnad från andra paradigmatiske exempel på otäckheter verkar det förfärliga med döden dock inte (enbart) bestå i någon fysisk eller psykisk smärta. Vi vill nog gärna säga att även en smärtfri men kanske alltför tidig död är något ont.

Även om ett visst lidande vanligtvis infinner sig hos den framlidnes anhöriga tycks det rimligt att påstå att dödens huvudoffer är personen som dör. Men 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. Att fastställa tidpunkten för dödens (eventuella) ondska¹ har dock visat sig vara problematiskt, så problematiskt att det har fått ett namn, *tidsproblemet*.

Upptakten till problemet tycks bestå i idén att döden inte kan skada oss medan vi är i livet, än mindre när vi döda. Epikuros fann denna tankegång så övertygande att han slöt sig till att döden trots allt inte kan vara något dåligt för den som dör (Epikuros: 30-1). En för sammanhanget lämplig rekonstruktion av hans argument kan se ut så här:

- (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.

Epikuros lösning på, eller kanske snarare upplösning av, tidsproblemet är att helt enkelt förneka att döden är något dåligt för den som dör. Den som känner sig missnöjd med denna något kontraintuitiva slutsats kan hävda antingen att är döden dålig utan att vara det vid någon tidpunkt (och därmed förneka (1)) eller att det finns det en tidpunkt för dödens dålighet (och därmed förneka (2)). Genom att granska de mest lovande tillämpningarna av dessa strategier hoppas jag kunna fastställa svaret på frågan: när, om alls, är döden dålig för den som dör?

¹ Termen ”ondska” tenderar att föra tankarna till avsiktlighet och agentskap, men det är förstås inte något sådant som avses här. Döden må vara ond, men inte med flit.

1. Ett par antaganden

Två mer eller mindre kontroversiella antaganden kommer att ligga till grund för denna undersökning. Det ena utgörs av den s.k. *terminationstesen* som säger att en person upphör att existera när hon dör (Feldman 1992). Huruvida terminationstesen stämmer beror på vilket som är det korrekta svaret på den omstridda frågan om vad vi (människor) är för något och i synnerhet vad som utgör våra fortvarovillkor. Jag har inte för avsikt att här argumentera för en viss teori om personlig ontologi, utan nöjer mig med att säga att terminationstesen verkar rimma väl med de mest lovande teorierna på området.²

Mitt andra antagande är försanthållandet av en synnerligen enkel form av hedonism enligt vilken en persons välfärd avgörs uteslutande av den mängd njutning och smärta som tillfaller henne. Denna till synes primitiva idé om vad som är bra och dåligt för en individ är knappast okontroversiell, men saknar inte heller förespråkare (se t.ex. Bradley 2009, Tännsjö 2007). Framförallt tycks Epikuros ha haft denna form av hedonism i åtanke när han formulerade sitt argument mot dödens ondska, varför det finns en strategisk poäng i att göra detta antagande. Därmed inte sagt att andra axiologiska teorier nödvändigtvis står oberörda av denna undersökning, även icke-hedonister torde finna viss njutning i den kommande diskussionen.

2. Deprivationsteorin

Om nu döden är dålig, på vilket sätt är den det? Få menar att döden är *intrinsikalt* dålig; som tidigare nämnts verkar det inte vara någon större utmaning att föreställa sig en välkomnad död. Rimligare är att betrakta döden som *instrumentellt* dålig. Den i särklass mest populära redogörelsen för dödens dålighet, den s.k. *deprivationsteorin*, gör gällande att döden är dålig i den utsträckning den *hindrar* sitt offer från att ta del av de intrinsikalt goda saker som hade tillfallit henne om hon inte hade dött då hon dog (se t.ex. Bradley 2009, Feldman 1992, Nagel 1970). Ju fler angenäma upplevelser den döde går miste om, desto (instrumentellt) sämre är det att dö. Deprivationsteorin kan utformas som (eller härledas ur) en generell princip om vilka händelser som är att betrakta som bra och dåliga för en person. Inte sällan formuleras principen på detta vis³:

² Här tänker jag främst på psykologiska och biologiska teorier om personlig ontologi, enligt vilka vi fortvar i kraft av psykologiska respektive biologiska fakta. Båda dessa implicerar rimligtvis att vi upphör att existera när vi dör.

³ Se t.ex. Bradley 2009: 50, Feldman 1992: 150, Feit 2002: 368 och Johansson 2012 för snarlika formuleringar.

(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.

Det intrinsikala värdet av V (V') för P är helt enkelt P:s välfärd i V (V'), vilken, givet den hedonistiska utgångspunkten, helt och hållet bestäms av den mängd njutning och smärta som tillfaller P i V (V'). I kombination med hedonismen gör ovanstående princip därför gällande att en händelse är dålig för en person om och endast om händelsen innebär att den totala mängden njutning (jämkad med mängden smärta) är mindre än vad som hade varit fallet om händelsen inte hade ägt rum. Eftersom döden i de flesta fall tycks uppfylla detta kriterium verkar det rimligt att påstå att döden i regel är något dåligt för den som dör.

En omdiskuterad invändning mot DP är att den i vissa fall tycks ge orimliga resultat, särskilt beträffande fall som har att göra med överdeterminering (se Bradley 2009: 52ff, Feldman 1991: 225ff, McMahan 2002: 117). Anta att om Karl XII hade lyckats undgå den kula som faktiskt dödade honom så hade han ändå dött sekunderna senare av en annan kula. Eftersom han under denna korta period antagligen inte hade upplevt så mycket njutning ger DP resultatet att hans död inte var särskilt dålig för honom. Men DP ger här fel resultat, menar kritikerna. Självklart var Karl XII:s död dålig för honom.

Jag tror inte att denna kritik behöver medföra bekymmer för deprivationsteoretikern. Feldman (1991) skriver att en princip av DP:s snitt trots allt ger korrekta resultat så länge vi skiljer mellan olika sakförhållanden. Sakförhållandet att Karl XII dog just vid den tidpunkt då han dog är inte nödvändigtvis dåligt för honom eftersom han, som i scenariot ovan, kanske ändå hade dött bara sekunder senare. Däremot verkar det vara dåligt för honom *att han dog i strid* eller *att han dog ung*, för hade han inte gjort det så hade han antagligen fått uppleva mycket mer njutning av vad han fick. Kanske är dessa också de mer intressanta sakförhållandena ur dålighetssynpunkt. Så beroende på vilket sakförhållande som åsyftas med "Karl XII:s död" kan detta vara en bättre eller sämre händelse för den stupade monarken.

Jag är benägen att betrakta DP som gångbar. Även om den har en del skavanker tycks dessa kunna uppvägas av dess finesser. Framförallt finner jag den intuitivt tilltalande; DP gör gällande att det i regel är sämre att dö ung än gammal, men att det också finns fall då döden är att betrakta som något bra.

3. Frågan och svaret

Deprivationsteorin i sig säger ingenting om tidpunkten för dödens ondska. Den verkar inte ens förutsätta att det måste finnas en tidpunkt för dödens ondska, så även om det är frestande kan vi inte utesluta möjligheten att döden är dålig utan att vara det vid någon tidpunkt. Som om inte det vore nog lyser enigheten med sin frånvaro när man vänder sig till dagens deprivationsteoretiker för att få ett svar på denna fråga.

För att kunna besvara frågan när döden är dålig för den som dör är det viktigt att förstå vilket slags svar som verkligen efterlyses. Fred Feldman (1992) har besvarat frågan på ett sätt som har kritiserats för att ge en missvisande bild av problemet (se t.ex. Silverstein 2000, Bradley 2009, Luper 2007, Belshaw 2009). Feldman skriver att det tycks honom ”självkänt att svaret måste vara ’alltid’⁴ eftersom dåligheten hos en persons död består i ett faktum om det relativa värdet för personen av två möjliga världar.⁵ Om dessa två möjliga världar står i en viss värderelation överhuvudtaget så står de alltid i denna relation, därav dödens eviga ondska (Feldman 1992: 154).

Mot bakgrund av Feldmans resonemang tycks den fråga han besvarar vara någon i stil med: Vid vilken tidpunkt gäller den värdemässigt relevanta relationen mellan de två världarna? Givet denna formulering framstår Feldmans svar som ganska rimligt (om än inte okontroversiellt); att den ena världen är intrinsiskt bättre än den andra skulle kunna betraktas som ett evigt (eller tidlöst) faktum. Detta innebär dock att min död skulle vara dålig för mig både långt före min födsel och långt efter min död, vilket låter underligt. Den fråga vi vill ha ett svar på är snarare: 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? Om jag bränner mig på en spisplatta verkar det rimligt att säga att incidenten är dålig för mig vid de tidpunkter då jag har ont eller på annat sätt har en lägre nivå av välfärd än vad som vore fallet om jag lyckats undvika spisplattan. Den värld där spisolyckan äger rum är möjligen *alltid* (alternativt tidlöst) sämre än den värld där olyckan inte äger rum, men den intressanta frågan efterlyser en annan tidpunkt. Det feldmanska ”alltid” är därför att betrakta som ett olämpligt svar.

4. Subsekventism

Nu är vi förhoppningsvis en insikt rikare och ett möjligt svar fattigare. Nästa steg är att titta närmare på den teori som går under benämningen *subsekventism* (”subsequentism”). Enligt

⁴ Liksom samtliga kommande citat är detta min översättning.

⁵ Feldman talar egentligen i termer av ”möjliga liv”. Jag tror dock att det är metafysiskt harmlöst att i detta sammanhang anpassa hans påstående till DP och istället betrakta dessa som möjliga världar.

subsekventisten är döden dålig *efter* (och endast efter) personens död. Två typiska förespråkare av teorin är Ben Bradley (2009) och Neil Feit (2002) som menar att en person som dör får sin välfärdsnivå permanent nollställd och att döden därmed är dålig för henne vid de tidpunkter efter hennes död då hon hade åtnjutit en positiv välfärdsnivå om hon inte hade dött då hon dog. På samma sätt är döden *bra* för en person vid de tidpunkter efter hennes död då hennes välfärdsnivå annars hade varit negativ. Men även om det finns vissa tidpunkter då döden är bra för den som dör är det mycket möjligt att döden på det hela taget är dålig för henne. Döden upphör följaktligen att vara dålig eller bra för personen vid den tidpunkt då hennes välfärdsnivå hade nollställts även om hon inte dog då hon faktiskt dog, d.v.s. vid den tidpunkt då hon dör eller på annat sätt får sin välfärdsnivå neutraliserad i den närmsta värld där hennes faktiska död inte äger rum.

Subsekventismen gör reda för ett antal intuitiva uppfattningar, vilket är att betrakta som dess främsta styrka. Framförallt gör den inte skillnad på tidpunkten för jordelivets dåligheter och dödens; likt dåligheten i att bränna sig på en spisplatta infaller dödens dålighet vid de tidpunkter efter händelsen då man annars hade haft mer angenäma upplevelser om händelsen inte hade ägt rum. Subsekventisten behöver alltså varken förneka att döden är dålig eller förkasta Epikuros till synes rimliga premisser att allt som är dåligt är dåligt vid någon tidpunkt, än mindre hävda att döden är dålig vid någon tidpunkt före personens död. Dessa fakta gör subsekventism till ett naturligt första steg i jakten på tidpunkten för dödens ondska. Som vi ska se finns dock all anledning att rikta kritiska blickar mot denna lära.

5. Existens och nuvarande

Men vänta nu, tänker den uppmärksamme läsaren, hur kan något vara dåligt för en person som inte existerar? Enligt subsekventisten är det, givet terminationstesen, möjligt för den framlidne att fara illa av sin död vid tidpunkter då hon inte existerar. Denna förundran kan ta sig formen av ett argument mot subsekventismen, så låt oss titta närmare på det.

Det verkar rimligt att anta att ett objekt kan ha egenskaper och ingå i relationer endast vid tidpunkter då objektet existerar. Någon skulle därför kunna hävda att subsekventisten begår ett misstag när han tillskriver en död person egenskapen att fara illa av sin död eller när han påstår att en ”dålig för”-relation gäller mellan personen och dennes död vid tidpunkter då personen inte existerar. Det finns inget där att instantiera dåligheten, kan man tycka.

För att kunna visa hur subsekventisten kan hantera denna kritik måste vi återvända till terminationstesen. Tidigare skrev jag, lite förenklat, att terminationstesen gör gällande att en person upphör att existera när hon dör. Rimligare är dock att tolka tesen på följande vis: en

person upphör att vara *nuvarande* när hon dör. På samma sätt som en person kan existera utan att existera just *här* borde en person kunna existera utan att existera just *nu* (Johansson 2012). Givet denna distinktion mellan att existera och att vara nuvarande existerar även döda personer, även om de misslyckas med att befinna sig vid tidpunkter efter sin död. En stor fördel med denna syn är att vi i sträng bemärkelse kan tillskriva även döda personer egenskaper (och låta dem ingå i relationer) som förefaller självklara; det verkar underligt att behöva förneka att Kafka, död som levande, är författaren till *Processen*.

Rimligheten hos denna lösning har dock bäring på svaret på en mer grundläggande metafysisk fråga, nämligen huruvida det ens finns en väsentlig skillnad mellan att vara nuvarande och att existera. Somliga menar att det enda som existerar är det som existerar just nu, andra att även förflutna och kanske framtida ting existerar. Enligt de förra, s.k. *presentister*, lyckas inte subsekvantisten lösa problemet genom att skilja mellan att existera och att vara nuvarande då någon sådan skillnad inte föreligger. Huruvida presentism är en lämplig teori som sådan är en stor fråga som antagligen kräver större utrymme än detta format kan erbjuda. Lyckligtvis torde inte denna svårighet äventyra potentialen hos denna undersökning; även om presentisten har rätt tycks han, som Johansson (2012) skriver, vara tvungen att på något sätt kunna göra reda för sanningen hos ett påstående som ”Kafka skrev *Processen*”, att förneka detta vore helt enkelt en för stor kostnad för teorin. *Hur* presentisten löser detta – t.ex. genom att hävda att även icke-existerande personer kan ha egenskaper – verkar inte spela någon roll för subsekvantisten som tycks ha sitt på det torra oavsett om presentism är korrekt eller inte.

Även om den generella invändningen att ett icke-existerande objekt inte kan ha egenskaper misslyckas utesluter inte det att *vissa* egenskaper kan ställa särskilda krav på sitt objekt, krav som döda personer inte kan möta. Subsekvantisten gör därför rätt i att vara på sin vakt, nästa utmaning lurar runt hörnet.

6. Tillstånd?

David Hershenov (2007) försvarar Epikuros argument och menar att subsekvantisten är dömd att misslyckas med uppgiften att redogöra för en meningsfull jämförelse mellan en död persons välfärdsnivå och hennes kontrafaktiska dito. Även om det förflutna existerar och därmed också den döde, är det att begå ett kategorimisstag att påstå att den döde far illa av sin död efter sin död; en depriverad person måste befinna sig i ett depriverat tillstånd, men inget icke-nuvarande kan befinna sig i något tillstånd överhuvudtaget. (Hershenov 2007: 174-75)

För att kunna avgöra huruvida Hershenovs nödvändiga villkor för deprivation är rimligt eller inte måste begreppet ”tillstånd” preciseras. I annat fall kan subsekventisten helt enkelt förneka att deprivation förutsätter ett tillstånd, eller att döda personer trots allt kan befinna sig i tillstånd. Så vad kan Hershenov tänkas mena?

Att förstå tillstånd som det att ha egenskaper tycks knappast gynna Hershenov; vi har tidigare sett att det är oproblemiskt att tillskriva döda personer egenskaper. För att undvika denna konsekvens skulle antisubsekventisten kunna lägga till ett krav på att subjektet dessutom är nuvarande. Detta vore dock att förutsätta det som ska bevisas och subsekventisten skulle inte ha något skäl att acceptera detta.

Någon skulle kunna hävda att ett objekt befinner sig i ett tillstånd så länge det har vissa *intrinsikala* egenskaper; om egenskapen att vara depriverad vid en viss tidpunkt är en intrinsikal egenskap så innebär det ett särskilt tillstånd hos personen vid den tidpunkten. Detta tycks dock inte utestänga döda personer från tillståndssfären då det verkar rimligare att betrakta egenskapen att vara depriverad som en *relationell* egenskap snarare än en intrinsikal. Men det är inte heller självklart att döda personer helt saknar intrinsikala egenskaper; som Bradley påpekar tycks det finnas ”triviala” intrinsikala egenskaper – t.ex. att vara rund eller inte rund – vilka kan tillskrivas alla objekt, såväl förflutna som nuvarande. (Bradley 2009: 107) Att påstå att tillstånd kräver att objektet har *någon* intrinsikal egenskap är därför inte heller en god strategi för antisubsekventisten.

Huruvida depriverade personer nödvändigtvis befinner sig i ett särskilt tillstånd tycks vara en öppen fråga, liksom huruvida döda personer kan befinna sig i tillstånd överhuvudtaget. Hershenov tycks dock vara något på spåren. Det är svårt att komma ifrån tanken att det finns en väsentlig skillnad mellan en levande och en död persons välfärdsstatus. Även en person som lever ett så mediokert liv att hennes välfärdsnivå ständigt ligger på noll tycks ha en välfärdsmissigt viktig egenskap som döda personer saknar. Nästa avsnitt behandlar just en sådan egenskap.

7. Mottaglighet

Steven Luper (2007, 2009) menar att en person inte kan ha en välfärdsnivå efter döden eftersom hon då inte längre är *mottaglig* för bra och dåliga saker. Givet en hedonistisk axiologi menar han att “mottalighet vid tidpunkt t består i kapaciteten att uppleva njutning eller smärta vid t ” (2009:132). Således finns det en välfärdsmissigt skillnad mellan en person som för tillfället upplever varken njutning eller smärta och t.ex. en sko, trots att ingen av dem är föremål för bra eller dåliga saker.

Mottaglighet och kapacitet är dock inte oproblematiska begrepp och vad Luper exakt menar med dessa är oklart. Det tycks inte vara fråga om *metafysisk möjlighet*; om en persons mottaglighet består i det faktum att det är metafysisk möjligt för henne att uppleva njutning och smärta så innebär det att även *blott möjliga* personer – personer som aldrig funnits och aldrig kommer att finnas – kan vara föremål för bra och dåliga saker. Sådana personer vill nog Luper helst utesluta. Samtidigt bör förståelsen av mottaglighet inte vara så snäv att den utestänger medvetlösa eller komatösa personer, något som försvårar uppgiften att hitta en rimlig tolkning av begreppet. Utöver denna svårighet menar Bradley att det inte är uppenbart att ens en person som saknar de fysiska förutsättningarna för att kunna uppleva njutning och smärta saknar en välfärdsnivå. Det verkar minst lika rimligt, menar han, att tillskriva en sådan person en nollnivå av välfärd som att inte tillskriva henne en nivå av välfärd överhuvudtaget. Att göra det senare vore ju att tillskriva henne samma välfärdsstatus som en sko. (Bradley 2009: 103)

Mot bakgrund av detta kan man dock undra vad subsekventister som Bradley menar att den välfärdsmissiga skillnaden mellan en död person och en sko faktiskt består i. Kanske är Luper något på spåren trots allt, för givet att subsekventister inte vill tillerkänna skor en nivå av välfärd tycks de vara tvungna att hänvisa till någon form av mottaglighet för njutning och smärta som döda personer har men som skor saknar. Bradley inser allvaret i situationen och formulerar följande princip om mottaglighet:

”Person S är mottaglig vid tidpunkt t endast om det finns en värld v vid någon tidpunkt t_n som är sådan att S har en positiv eller negativ välfärdsnivå vid $\langle v, t_n \rangle$ ”
(Bradley 2009: 104)

Till skillnad från såväl levande som döda personer, lyckas skor knappast uppfylla det villkor för mottaglighet som uttrycks i ovanstående princip. Så långt är allt frid och fröjd. Men för att detta villkor ska säga något intressant om *döda personers* välfärdsstatus, vilket Bradley antyder att den gör, måste det förstås som inte bara nödvändigt, utan också tillräckligt. För att göra en sådan omformulerad princip någorlunda rimlig bör dock tillägget göras att personen i fråga måste *existera i den faktiska världen*, i annat fall implicerar den att blott möjliga personer har en nivå av välfärd, vilket vore alltför tillåtande. Ger en sådan modifierad princip stöd åt Bradleys subsekventism?

Troligtvis inte. Problemet med principen är, som Johansson (2012) skriver, att den tycks frångå den hedonistiska grundtanken att en persons välfärdsnivå vid tidpunkt t avgörs helt och hållet av egenskaperna hos personens mentala tillstånd (i kraft av vilka hon upplever njutning och smärta) som föreligger vid t . Detta ointresse för sakförhållanden som råder vid andra tidpunkter än den tidpunkt som gäller välfärdsnivån framhåller Bradley som en av hedonismens stora fördelar, men den tycks försämra utsikterna rejält för en subsekventistisk redogörelse för den välfärdsmissiga skillnaden mellan skor och döda personer; varken skor eller döda personer har några mentala tillstånd, så en hedonist tycks sakna verktygen för att kunna förklara varför de senare skulle ha en välfärdsnivå men inte de förra. Att döda personer, till skillnad från skor, har en positiv eller negativ välfärdsnivå vid någon tidpunkt i någon värld borde helt enkelt inte imponera på den renlärige hedonisten. Detta betraktar jag som ett tillräckligt starkt skäl att förkasta subsekventismen.

8. Vägval och atemporalism

Därmed kvarstår frågan: när är döden dålig för den som dör? Givet att döden inte kan vara dålig efter personens död återstår huvudsakligen tre sätt att bemöta frågan.

- (A) Döden är dålig för den som dör före dennes död (och endast då).
- (B) Döden är inte dålig för den som dör.
- (C) Döden är dålig för den som dör utan att vara det vid någon tidpunkt.⁶

För att återvända till Epikuros argument verkar (A) precis som subsekventism innebära förnekandet av Epikuros andra premiss som säger att det inte finns någon tidpunkt då döden är dålig för personen som dör. Den som anammar strategi (B) accepterar åtminstone Epikuros slutsats, men troligen också premisserna. (C) utmanar den första premissen som gör gällande att allt som är dåligt för en person är det vid någon tidpunkt. I vilken ordning bör dessa strategier betas av?

Somliga menar att (A) är den vinnande strategin (se t.ex. Feinberg 1984, Luper 2007, Pitcher 1984). Dessa s.k. *priorister* är dock sällan (antagligen aldrig) anhängare av den enkla form av hedonism som jag har utgått från, utan utgår i regel från någon form av

⁶ Dessa alternativ är inte uttömmande. Man skulle kunna hävda att tidpunkten för dåligheten är obestämd: döden kan vara dålig före döden, efter döden, alltid eller kanske atemporal, men vilket av dessa alternativ som är korrekt går inte att säga. Eftersom undersökningen behandlar alla dessa obestämda tidpunkter var för sig kommer denna tes ändå att granskas indirekt. En annan teori är att döden är dålig *när man dör*. Denna teori är dock relativt impopulär och i bästa fall ointressant, varför den inte kommer att tas upp här.

preferentialism. Det är nämligen svårt att se hur priorism skulle vara förenlig med min axiologiska utgångspunkt; min död verkar inte kunna påverka min välfärd vid någon tidpunkt i mitt *liv* om min välfärd vid en viss tidpunkt bestäms enbart av den mängd njutning och smärta som jag får ta del av vid just den tidpunkten, vilket den enkla hedonismen gör gällande. Strategi (A) tycks därför kunna avvisas med hänvisning till uppsatsens axiologiska ramverk.

Att redan i detta skede överge uppfattningen att döden är något dåligt för den som dör verkar förhastat. Även om dödens ondska kan äga rum varken före eller efter personens död finns fortfarande möjligheten att den är dålig utan att vara det vid någon tidpunkt. Låt oss därför börja med att titta på detta underskattade lösningsförslag till tidsproblemet.

Den som letar efter en tidpunkt då döden är dålig för den som dör letar, enligt atemporalisten, förgäves. En sådan finns nämligen inte. Fördelen med detta synsätt är kort sagt att det saknar de svagheter som återfinns hos övriga teorier. Huruvida dessa svagheter är tillräckligt stora för att atemporalismen ska gå vinnande ur leken beror dock på hur stora svårigheter atemporalisten själv står inför.

Det huvudsakliga hotet mot atemporalism är att det innebär en dyr metafysisk investering i form av en asymmetri rörande dödens tidlösa dålighet och andra tidsliga dåligheter. Den typiske atemporalisten menar nämligen att dåligheten hos mer vardagliga händelser är tidslig, till skillnad från döden vars dålighet saknar tidpunkt. Kritikerna hävdar att denna avvikelse är oönskad. För att kunna avgöra *hur* oönskad denna asymmetri är måste vi dock veta vad exakt den består i. Det har hävdats bl.a. att atemporalisten gör gällande att döden och t.ex. bensador är dåliga för en person på olika *sätt*. (se Feit 2002: 361) Det låter illavarslande, en hedonist vill kunna ge en sammanhållen förklaring till varför något är dåligt för en person. Som tur är tycks atemporalisten vid närmare eftertanke inte göra sig skyldig till denna asymmetri. För oavsett vilken uppfattning man har om tidpunkten för dödens dålighet kan själva dåligheten förklaras på precis *samma sätt* som man förklarar varför mindre fatala händelser är dåliga, nämligen med hänvisning till deprivationsprincipen (DP). Den verkligt asymmetriska hotbilden består snarare i följande: enligt atemporalisten är de allra flesta dåliga händelser dåliga vid en tidpunkt, utom döden som är dålig utan att vara det vid någon tidpunkt. Epikuros första premiss stämmer alltså in på de flesta händelser, men inte alla.

Även om detta ser illa ut betraktar jag en asymmetri av denna sort som mindre förödande än subsekvantistens skopproblem. Därmed inte sagt atemporalismens pris är mer överkomligt än det hos övriga strategier. En möjlighet återstår ännu.

9. Epikurism

Om inte övriga lösningsförslag hade varit så otillfredsställande så hade detta avsnitt antagligen aldrig sett dagens ljus. *Epikurism*⁷ – uppfattningen att döden inte är något dåligt för den som dör – är inte en filosofisk tes man kastar sig över. Likt atemporalismen hämtar epikurismen sin styrka ur övriga lösningsförslags brister. Dessvärre slutar inte likheterna där; epikuristen verkar även han vara tvungen att erkänna förekomsten av en teoretisk asymmetri. Epikuristen menar nämligen att alla händelser som uppfyller DP:s villkor för dålighet är dåliga, utom en viss typ av händelse, döden, som trots att den möter DP:s krav helt undgår dålighetsstämpeln. (se Johansson 2012) Atemporalistens bästa strategi mot epikuristen är därför att hävda att epikurism involverar en asymmetri som är värre än den hos atemporalism.

Till skillnad från atemporalism vars asymmetriproblem har att göra med en teoretisk otillfredsställelse tycks motvilligheten att acceptera epikuristens asymmetri bottna i dess motbudande normativa implikationer. Om döden inte är dålig för den som dör kan det vara svårt att se varför mord skulle vara ett särskilt allvarligt brott eller varför minsta ansträngning att undvika sin egen död skulle vara befogad. Eftersom mycket ska till för att vi ska överge dessa uppfattningar tycks atemporalisten ha intuitionerna på sin sida. Det enda sättet för epikuristen att undvika detta underläge är att visa att dessa påstådda normativa implikationer är falska och att epikurism inte får så svårsmälta konsekvenser i praktiken. Jag tror att det är möjligt.

Även om man som epikuristen menar att döden inte är dålig så betyder inte det att ett fortsatt gott liv inte är bra. Och om döden hindrar en från att ta del av ett gott liv så verkar det finnas stor anledning att försöka undvika sin egen död och att avhålla sig från att dräpa folk i sin omgivning. Vid närmare eftertanke tycks det faktum att något är bra eller dåligt för en person vara av sekundär vikt vid normativa överväganden, något blir som tydligast i etiska resonemang kring icke-existerande personer. De flesta skulle troligtvis hävda att det är fel att, om vi har möjligheten att låta bli, sätta en person till världen om vi vet att personen kommer att leva ett rakt igenom miserabelt liv. För den potentiella personens egen skull verkar det vara bättre att låta bli. Men denna normativa uppfattning kan knappast grunda sig i att det är sämre att leva i misär än att inte finnas till – en sådan jämförelse är ofullständig, ingenting kan vara bra eller dåligt eller någonting alls för en person som inte existerar. Den normativa vikten bör därför snarare fästas vid intrinsikalt värde, skulle många mena. T.ex. ser en

⁷ Med ”epikurism” avses här endast förnekandet av påståendet att döden är dålig för den som dör. Det som i vanliga fall benämns ”epikurism” är en väsentligt matigare lära som jag inte kommer att gå in på här.

utilitarist inte i första hand till vad som är bra och dåligt, det som ska maximeras är endast intrinsikalt värde. Likaså bör jag bejaka mängden intrinsikalt värde vid prudentiella överväganden rörande min egen framtid.

I mina ögon har epikuristen inget att generas över. Då vi slipper göra våld på våra mest grundläggande normativa intuitioner tycks epikurismens inneboende asymmetri vara mindre besvärande än atemporalismens. En rimlig slutsats är därför att döden inte är något dåligt för den som dör. Någon skulle kunna hävda att detta i sig är tillräckligt kontraintuitivt för att rättfärdiga en anti-epikuristisk position; en teori som förnekar att döden är dålig kan inte vara korrekt. Jag är dock benägen att påstå att dessa intuitioner härstammar från just normativa uppfattningar, vilka vi har sett är förenliga med epikurism. Det vi går miste om genom att acceptera epikurismen är möjligheten att etikettera döden som ”dålig”. Men det får vi stå ut med.⁸

Referenser

- Belshaw, C. 2009. *Annihilation*. Stocksfield: Acumen.
- Bradley, B. 2009. *Well-Being and Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Epikuros. "Letter to Menoeceus". Översättning av C. Bailey. I *The Stoic and Epicurean Philosophers*, red. W. J. Oates, 1940, s. 30-34. New York: Random House, Inc.
- Feinberg, J. 1984. "Harm to Others". I *The Metaphysics of Death*, red. Fischer, 1993, s. 171-190. Stanford: Stanford University Press.
- Feit, N. 2002. "The Time of Death's Misfortune". *Noûs* 36: 359-383.
- Feldman, F. 1991. "Some Puzzles About the Evil of Death". *The Philosophical Review* 100: 205-227.
- Feldman, F. 1992. *Confrontations with the Reaper*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Hershenov, D. B. 2007. "A More Palatable Epicureanism". *American Philosophical Quarterly* 44: 171-180.
- Johansson, J. 2012. "The Timing Problem". I *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, red. B. Bradley, F. Feldman & J. Johansson 2012, Oxford University Press.

⁸ Stort tack till Jens Johansson för outhärlig handledning och givande diskussioner. Tack också till alla som närvarade vid doktorandseminariet i praktisk filosofi vid Stockholms universitet där den ursprungliga versionen av denna artikel lades fram i april 2011. Bland deltagarna vill jag särskilt tacka Sandra Lindgren, Karl Pettersson, Jonas Olson, Daniel Stridh och Torbjörn Tännsjö.

- Luper, S. 2007. "Mortal Harm". *The Philosophical Quarterly* 57: 239-251.
- Luper, S. 2009. *The Philosophy of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McMahan, J. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. 1970. "Death". *Noûs* 4: 73-80.
- Pitcher, G. 1984. "The Misfortunes of the Dead". I *The Metaphysics of Death*, red. Fischer, 1993, s. 159-168. Stanford: Stanford University Press.
- Silverstein, H. S. 2000. "The Evil of Death Revisited". *Midwest Studies in Philosophy* 24: 116-134.
- Tännsjö, T. 2007. "Narrow Hedonism". *Journal of Happiness Studies* 8: 79-98.