

Kapittel 9

Døden og meningen med livet

Heine A. Holmen

Å studere filosofi er intet annet enn å forberede seg på å dø.

Cicero

Det er en viss tradisjon for å hevde at døden er spesielt godt egnet for filosofi. Dødens alvor og nærvær kan for eksempel få selv det travleste menneske til å tenke grundigere over tilværelsen og eget liv. Om dette ikke kvalifiserer som filosofisk refleksjon i akademisk forstand, så er det likevel tendenser til at et møte med døden gjør oss filosofiske *nok* til å grunne over livets store spørsmål. Finnes det mening med tilværelsen? Har livet en dype-re betydning all den stund vi skal dø og bli borte? Er vi ingenting i døden? Er døden å frykte? Døden gjør på mange måter Maurice Riselings ord sanne: «Før eller senere vil livet gjøre filosofer av oss alle» (Solomon, 1999, s. 10, min overs.). Så i en slik forstand kan vi kanskje si at filosofi begynner med døden.

Men det er også på andre vis at filosofi melder sin ankomst med døden, for filosofer har opp gjennom historien hevdet at filosofi også er spesielt godt egnet til å hjelpe en med å forholde

seg til døden. Ja, at filosofi som en primær vei til et liv i dyd, fornuft og klokskap også vil endre vår holdning til døden. Spesielt har det blitt holdt frem som et filosofisk ideal at vi med refleksjon, erkjennelse og innsikt kan se døden i hvitøyet med avklart sinnsro og et minimum av negative følelser, at vi kan møte døden med mot, verdighet og sågar munterhet. Platon skriver eksemplvis i dialogen *Faidon* at Sokrates, som ble dømt til døden av myndighetene, ved sin henrettelse var lett til sinns og den som muntret opp sine venner og støttespillere. At de likevel gråter da han skal tømme giftbegeret, gjør han ergerlig:

Hva er det dere finner på, dere merkverdige mennesker? Det var ikke minst derfor jeg sendte kvinnene bort så de ikke skulle komme med slik mislyd. Etter det jeg har hørt, bør man dø i andektig stillhet. Så ta det rolig og vær sterke! (Platon, 2001, s. 117e)

Sokrates' ergrelse er forståelig: Han har nettopp argumentert for at en ekte filosof ikke frykter døden. Han må være skuffet over at tilhørerne fester så liten tillit til hans argumentasjon.

I tradisjonen Sokrates gjør seg selv til en del av, er døden gjerne å regne som et grunnleggende siktemål med å bedrive filosofi i det hele tatt. Sokrates definerer i samme dialog filosofi som å ha «det ene målet (...) å øve seg i å dø» (Platon, 2001, s. 64a). I samme ånd hevder den romerske politikeren og filosofen Cicero at det «å studere filosofi er intet annet enn å forberede seg på å dø», noe som senere blir sitert med sympati av den franske filosofen Michel de Montaigne i hans forsøk på å meste døden (Montaigne, 1877, s. 54, min overs.). For som Montaigne forklarer: Slike filosofiske studier vil trekke sjelen vekk fra det kroppslige og på denne måten minne om døden, samtidig som den filosofiske innsikten man vinner, nettopp vil lære en at døden ikke er noe å frykte. Den tyske 1800-tallsfilosofen Arthur Schopenhauer har en lignende holdning tre hundre år senere

når han sier at døden er filosofiens «virkelig inspirerende ånd eller muse», og at «uten døden ville det neppe vært noen filosofering» (Schopenhauer, 1958, s. 463, min overs.). Ifølge dette synet vil altså det å reflektere over døden med mål om å forholde seg til den med avklart mot og verdighet være sentralt for enhver filosof.

I nyere tid dominerer ikke slike tanker, i hvert fall ikke i akademiske fagfilosofiske kretser. Det finnes hederlige unntak, men de fleste fagfilosofer ser ikke på det å forholde seg til og å reflektere over døden som et bærende hovedmål for sitt virke. Det finnes sågar dem som vil si at filosofi har lite å fare med i det hele tatt all den stund vårt forhold til døden er preget av såpass grunnleggende eller primitive emosjoner at den er bedre egnet som emne for psykologi eller medisin. Årsakene til dette kan være mange: En fagfilosof av i dag er ikke, på samme måte som filosofer opp gjennom historien, avhengig av å vise sin tenknings direkte relevans for folks liv. For en slik fagfilosof vil, som ansatt på et universitet, ikke trenge å danne en filosofiskole med tilhengere og støttespillere for å sikre seg et levebrød. En annen ting er at filosofien på mange måter lenge har, forfeilet etter mitt syn, påtatt seg å følge og å tilpasse seg strenge vitenskapelige metodiske krav, noe som gjør at mange av de store og grunnleggende livsspørsmålene har falt ut som uhåndgripelige. Den har på paradoksalt vis skydd å ta opp de store spørsmålene som de fleste assosierer med filosofiens virke og siktemål.

Heldigvis er dette i ferd med å endre seg i takt med at andre klassiske områder i filosofien revitaliseres og et mer pluralistisk og tolerant vitenskapssyn får fotfeste. I dag er derfor dødens filosofi en voksende underdisiplin i filosofien der flere sentrale filosofer fra ulike underdisipliner møtes – med innslag fra blant annet etikk, metafysikk, språkfilosofi, bevissthetsfilosofi og verditeori. At dette er en utvikling som er høyst velkommen, skal jeg vise i det følgende ved å demonstrere konkret hvordan

dødsfilosofien kan brukes til å påvirke vårt forhold til døden og muligens til og med bidra til å høyne våre livskvalitet.

Døden er et universelt fenomen: Kroppens uunngåelige biologiske destruksjon tilfaller oss alle. For noen kommer den tidlig. For andre kommer den sent. For noen kommer døden overraskende lik en «tyv om natten», for å sitere Bibelen (Paulus 1. Tess 5: 2–3). For atter andre er døden noe man rekker å planlegge og ta høyde for. Men uansett hvordan den kommer: Døden er, som den tyske filosofen Martin Heidegger uttrykte det, vår «mest egenartede mulighet» og derav universell (1962, s. 307, min overs., se også Heinämaa, 2010, s. 98). Døden er derfor også noe mennesket til alle tider har mytologisert, spekulert på og uroet seg over, kjent ubehag ved, hatt angst eller frykt for og på et vis bare har måttet forholde seg til. Vårt forhold til døden gir seg riktignok uttrykk på forskjellige måter, og det finnes ulike måter å takle den på, men man kan likevel med en viss rett si at dødsfrykten er universell og gjelder for alle. For det er en kjerne som bunner i et grunnleggende og universelt ubehag, og som ulmer når vi tar døden inn over oss. Religion underbygger en slik fryktens universalitet, for religion opptrer i et utall former og varianter, men en grunnleggende og primær funksjon er at den forholder seg til og fortolker døden slik at vi frykter den mindre og lettere kan relatere oss til den. Men alt dette betyr at det *er* en universell brodd der: en kjerne ved døden som gjør den fryktinngytende for oss alle. Denne påstanden innebærer selvsagt ikke at vi alle frykter døden hele tiden. Vi glemmer den ofte. Hverdagen krever sitt, og det er både upraktisk og strevsomt å ha dødsfrykt hele tiden. Mange av oss finner dessuten trøst og lindring i religiøs tro. Noen av oss er også i situasjoner preget av sykdom, depresjon og smerte slik at døden blir noe man venter og håper på. Men utgangspunktet er likevel at døden som universelt fenomen er å frykte, å uroe seg over.

At dødsfrykten er universell, er kanskje ikke så underlig. For døden og vår egen dødelighet, som den amerikanske filosofen Todd May skriver, er kanskje «det viktigste faktum om oss som mennesker» (2009, s. 9, min overs.). Med det mener han at mennesket er spesielt, kanskje til og med unikt, i at det har en velutviklet bevissthet som setter det i stand til en form for dobbelthet i sin tenkning. Mennesket kan være i nuet og forholde seg til sine omgivelser, akkurat som andre dyr, men det er også alltid i stand til å innta et utenfra-perspektiv på seg selv og se seg selv og sine tanker som en større helhet. Det perspektivet gjør mennesket til et dyr som også er i stand til å reise grunnleggende spørsmål ved seg selv: ved sitt liv, ved tilværelsen, ved meningen og poenget med det hele og ved sin egen dødelighet. Dette gjør at vi lever – og er dømt til å leve – liv som er dødelige «ikke bare på slutten av ens liv, men hele veien gjennom det» (May, 2009, s. 7, min overs.). For døden og vår egen dødelighet er noe som potensielt kan være med på å forme hva slags holdning vi har til *alle* aspekter ved livet. Døden kan på ubehagelig vis absorbere alle andre viktige egenskaper og fakta ved livet og forme dem under sin vinge, så å si. Først og fremst ved at døden har en gruvekkende kapasitet til å negere ved å avslutte alt. Men også ved at døden som ubønhørlig faktum og moment på slutten av livet kan påvirke hvordan vi ser alt annet. Vi blir derfor, ifølge May, et vesen som er «karakterisert først og fremst av det faktum at vi skal dø» (May, 2009, s. 7–8, min overs.).

Siden døden er et slikt sentralt trekk ved livet vårt, er det heller ikke underlig at dødsfrykten blir så universell og latent til stede. Kanskje klarer vi å skyve tankene om døden bort – man ligger, akkurat som hovedkarakteren i Don DeLillos roman, *White Noise*, i mørket og hvisker «Ikke nå, Døden» om tankene trenger seg på (1984, s. 199, min overs.). Men vi klarer ikke å skjule døden for alltid. Det vil komme netter og stunder der forsvarsverkene brister, og vi må, enten vi vil eller ikke, ta dødens

realitet inn over oss og kjenne på den «dype forferdelige vedvarende frykten om oss selv og alle vi er glad i» (DeLillo, 1984, s. 198, min overs.). Kort fortalt: Vår eksistens, som den amerikanske filosofen William James skriver, er preget av dødelig visshet: En innsikt som kan gjøre vondt og forvolde melankoli og smerte over at «livet er der; og der, bare ett skritt unna, er døden» (James, 1992, s. 854, min overs.). Det er følgelig vanskelig for mennesket å leve slik som poeten Per Olof Enquist ser ut til å anbefale når han skriver at «Én dag skal du dø, alle andre dager skal du leve» (sitert i Fugelli, 2017, s. 21). Mennesket må forholde seg til døden mange ganger, ikke bare den siste dagen.

Å ta dette helt og fullt inn over seg er vrient, kanskje til og med umulig. Det hefter nemlig en *singularitet* ved vår egen død som gjør den vanskelig å forestille seg og akseptere (May, 2009, s. 9). Som Heidegger minner oss om: Det viktigste ved døden er at den for hver og en av oss er *vår egen*, og at andres død ikke er noe vi erfarer, men kun har den «ved siden av oss» (1962, s. 282, min overs.). Singulariteten og den påfølgende vanskeligheten med å ta døden inn over seg eller å se den for seg har både verdimeslige og perspektivmessige komponenter. La meg illustrere poenget kort med en berømte passasje fra en novelle av den russiske forfatteren Lev Tolstoj, der han beskriver hvordan hovedkarakteren i novellen *Ivan Iljitsj' død* sliter med å forholde seg til sin egen død:

Syllogismen han hadde lært fra Kiesewetters logikk: «Caius er et menneske, alle mennesker er dødelige, ergo er Caius dødelig,» hadde alltid virket korrekt for han når den ble anvendt på Caius, men helt feil når den ble anvendt på ham selv. At Caius – mennesket generelt – er dødelig, var helt i orden. Men han var ikke Caius, han var ikke mennesket generelt, men et vesen fullstendig ulikt alle andre. (...) Hva visste Caius om lukten av den stripe-te lærballen Vanja hadde vært så glad i? Hadde Caius kysset sin mors hånd slik som han, og raslet det slik i mors silkekjole også

for Caius? (...) Hadde Caius elsket slik som han? (...) «Caius var virkelig dødelig, og det var helt greit for han å dø, men for meg, lille Vanja, Ivan Iljitsj, med alle mine tanker og følelser, er det en helt annen sak. Det kan ikke være slik at jeg skal dø. Det ville være for grusomt.» Slik var følelsene hans (Tolstoj, 2008, s. 193, min overs.).

Objektivt sett har vi, akkurat som Ivan Iljitsj, få problemer med å tenke at vi alle skal dø og opphøre å eksistere. Vi kan bruke erfaringer fra andres død som modell og forstå at samme skjebne venter oss alle. Men å fullføre syllogismen og konkret tenke at dette også holder for oss selv og så forestille seg hvordan dette blir, er vanskelig – for ikke å si umulig. For det første fordi vi ved å se for oss vår egen død jo forutsetter at vi fortsatt finnes og har et perspektiv på verden, som vi skuer vår egen død fra. Strengt tatt er det derfor umulig å se for seg sin egen død, siden dette innebærer en logisk selvmotsigelse. Dette er singulært og gjelder kun for den døden som er vår egen. Videre, vi har også en singulær verdimesig forankring i vårt eget liv som overskrider vår forankring i andres liv. Vi er bunnløst involvert i egen eksistens. Vi er et vesen, for igjen å ty til Heidegger (1962, s. 181ff), for hvem dets egen væren, eksistens og forstående død er altopplukende. For selv der vi er engasjert i andre, er vi primært engasjert i dem *gjennom* å være involvert i eget liv. Vår egen død er singulær og ulik alle andres i det at den også avslutter *alt* vårt engasjement. Andres død er ikke singulær i noen av disse hen-seendene: Vi kan for det første se den for oss, og den innebærer ikke samme grad av altopplukende verditap. Tanken på egen død er følgelig ofte beheftet med en distinkt type uhygge: Den går utover vår forestillingsevne og blir av enorm eksistensiell betydning for oss.

Hva mer er: å ta sin død inn over seg uten frykt, angst eller ubehag er en sjeldenhet, for døden kan fort utvikle seg til en slags

livets skandale for mennesket. Om vi antar et moderne sekulært perspektiv og tenker at livet og den biologiske ødeleggelsen av kroppen kun etterfølges av evig ikke-eksistens, er døden noe som brutalt avslutter livet og bryter av livstrådene uten øyensynlig respekt for den betydning vi tillegger egen livsbane.¹ Det kan, som den ungarske forfatteren Karel Čapek gir uttrykk for, være en sjokkerende og nedverdiggende tanke:

Vi dør akkurat som dyr. Gud, det som kommer etter livet, hva er vel sjelens udødelighet annet enn et desperat klagemål over våre korte liv? Mennesket har aldri akseptert dette dyriske livsspenet. Vi kan ikke utholde det, det er for urettferdig. Mennesket er mer enn en skilpadde eller en ravn. Mennesket trenger mer tid for å leve (Rosati, 2013, s. 248, min overs.).

At vi er dødelige på denne måten, og at livet om ikke altfor lenge ender i destruksjon og evig intethet, er derfor en edrueliggjørende tanke: En korreksjon for selvbildet. Som den amerikanske komikeren og filmskaperen Woody Allen sier i boken *Side Effects*: «Nøyaktig hva betyr det at mennesket er dødelig? Det er åpenbart ikke et kompliment» (Fischer, 1993, s. 157, min overs.). For vi lever liv som, dersom vi er heldige, kan tillegges mening, betydning og viktighet. Døden kommer i veien for dette. For døden truer med å undergrave den betydning vi tillegger livet. Som sosialmedisineren Per Fugelli skriver i det som ble hans siste bok, *Per dør*:

Den stormannsgalskap hver og en av oss trenger for å gi oss selv betydning på Jorden, behandler Døden deg for. Døden gjør deg ydmyk inntil det selvutslettende. Døden merker ordet mening og holder sin skjelvende finger over delete (Fugelli, 2017, s. 77).

Poenget er at døden på mange måter understreker vår egen objektive ubetydelighet i verden. Men statusen som ubetydelig står

i grell kontrast til at vi opplever oss som viktige, vi har en slags stormannsgalskap og overdreven tro på egen betydning. Resultatet av konfrontasjonen kan fort bli at livet taper mening og signifikans.

Fugelli merket sitt eget seriøse meningstap først og fremst idet han stod ved siste fase i livet – en fase der det ikke lenger finnes noen substansiell fremtid å bygge noe meningsbærende inn i. Ofte er det sånn: at døden undergraver mening fordi vi nærmer oss slutten. Men for mange dukker døden opp som reell trussel tidligere i livet. Den myteomspunne, og dels latterliggjorte, *midtlivskrisen* kan tjene som eksempel. Midtlivskrisen kan kanskje best forstås som en reaksjon på at vi tar inn over oss livets begrensethet. Vi opplever krise og søker endringer nettopp fordi vi erkjenner at livet ikke strekker seg uendelig inn i fremtiden, men er en endelig reise som vi allerede har tilbakelagt store deler av. Døden har på denne måten innvirkning midt i livet.

La oss igjen ty til Tolstoj, som i sitt religiøse bekjennelsesskrift beskrev det som må kunne sies å være en av verdenslitteraturens mest kjente midtlivskriser. Han skriver følgende:

Sannheten var at livet var meningsløst. Jeg hadde levd, levd og gått, gått til jeg kom til et punkt der jeg så helt tydelig at det var intet annet fremfor meg enn ødeleggelse. Det var umulig å stanse, umulig å gå tilbake og umulig å lukke øynene og unngå å se at det var intet annet igjen enn lidelse og døden – total utslettelse (Tolstoj, 1987, s. 30, min overs.).

Tolstoj skriver disse ordene på høyden av sin karriere. Han står der, midtveis i livet, og nyter ry og anseelse med noen av de ypperste prestasjonene i verdenslitteraturen å vise til. Man kan nevne storverk som *Krig og fred* og *Anna Karenina*. Likevel, et stykke fremfor seg på veien skuer han ikke noe annet enn døden: tilintetgjørelsen, intetheten, forglemmelsen. Denne

mørke horisonten, selv på avstand, truer med å tømme hans liv for mening.

Med andre ord: Tanker om døden og vår egen dødelighet, uansett når de inntreffer, kan innvarsle en eksistensiell krise. Døden truer med å tømme livet for verdi, mening, betydning og livskvalitet. På den måten kan døden bli et problem for oss: en skandale, noe uunngåelig, som for mange vekker såpass ubehag at den kan forhindre et godt liv. Overfor døden kan vi oppleve angst, redsel, melankoli, tristhet, sorg, depressive reaksjoner og frustrasjon. Disse og lignende emosjoner har døden som sitt brennpunkt, og vi kan derfor for enkelhets skyld kategorisere dem som *dødsfrykt*. Denne dødsfrykten er, som jeg har argumentert hittil, universell og betydelig. Vi skal nå se hvordan dødsfrykten også tjener som utgangspunkt for en egen filosofi om døden.

Siden døden er en svært sentral og problematisk livssfære, har det i eldre filosofi gjerne vært viktig å fremme idealer for hvordan man bør være, tenke og føle overfor egen dødelighet. Særlig vesentlig har dette vært for filosofer som, slik som den canadiske filosofen Martha C. Nussbaum, har som ambisjon å utvikle en *praktisk*, medfølende og livsorientert filosofi (1994, s. 3). De ser betydningen av å ta menneskets dypeste behov alvorlig, av å konfrontere livets brennende perpleksiteter og av å komme seg videre i livet – vekk fra lidelse, frustrasjon og forvirring og mot et klokt, lykkelig og blomstrende liv – med filosofien som verktøy. Den antikke filosofen Epikur skriver for eksempel:

Tomt er filosofens argument om det ikke terapeutisk behandler menneskelig lidelse. For akkurat som at det ikke er noen hensikt med en medisinsk praksis om den ikke fjerner sykdom fra kroppen, så er det heller ingen hensikt med filosofi om den ikke fjerner lidelse fra sjelen (Nussbaum, 1994, s. 13, min overs.)

Siden døden er så grunnleggende i vårt liv og kan avle en alvorlig dødsfrykt som står til hinder for å leve godt, har det vært sentralt å utvikle også en egen filosofi om døden: En *dødsfilosofi* som skal ha en funksjon i våre videre tanker om livet og verden.

Kort fortalt kan vi si at dødsfilosofi er all den filosofi som på en eller annen måte tematiserer døden og dens rolle i vårt liv. I så måte er feltet ganske bredt definert. Vi kan likevel si at det finnes noen kjernespoørsmål som konstituerer denne typen filosofis interessefelt og som i større grad driver diskusjonene innen feltet. Et av disse bærende spørsmålene er hvordan vi med en praktisk, medfølende og livsorientert filosofi som utgangspunkt kan forholde oss til den frykten som universelt hefter ved døden og truer med å undergrave menneskets livskvalitet.

For dødsfilosofien blir denne frykten utgangspunkt for å reflektere dypere over hva døden egentlig innebærer. Hva kan vi egentlig *vite* om døden? Og, gitt det vi vet, er den virkelig noe å beklage eller frykte? Tanken er gjerne at våre emosjonelle reaksjoner på døden kan være mer eller mindre adekvate og treffende. Spørsmålet blir derfor om det som vår fryktreaksjon rettes mot, er av en slik art at det svarer til og begrunner responsen. En bjørn er det for eksempel passende å frykte nettopp fordi den kan skade oss. I så måte kan man si at objektet for frykt legitimerer den emosjonelle responsen. Det er også passende å være trist og sorgfull over et tapt vennskap dersom man ennå er glad i vedkommende. Igjen: Det tapte vennskapet legitimerer og begrunner den emosjonelle reaksjonen. Hovedspørsmålet for dødsfilosofien er derfor *om* døden er av en slik art at det gir mening å frykte den. En antagelse mange har, er at slik frykt kun er bærekraftig og adekvat dersom det man frykter, er et stort negativt onde og til skade for den som bærer på frykten. Et hovedspørsmål i dødsfilosofien blir følgelig: Er døden et slikt negativt onde eller noe som er til skade for den som dør?²

Før vi går løs på dette spørsmålet, trenger vi å gjøre et par nødvendige avklaringer. For hva snakker vi om når vi spør om døden er til skade for den som dør? Vel, for at dette i det hele skal kunne være et interessant spørsmål, bør vi legge til side tanken på døden i betydningen *dødsprosessen*. Det er jo åpenbart at det å dø kan være et onde for den som dør, all den stund det kan foregå på svært, svært smertefullt vis. Dette er det selvsagt naturlig og legitimt å frykte. Dødsfilosofien er derimot ikke så opptatt av dette. For det første fordi det som sagt er relativt greit å gjøre rede for det ondet som den som dør får ved eksempelvis en smertefull dødsprosess. En annen ting er at en slik prosess, selv om den er intenst smertefull, på mange måter først og fremst er problematisk – og i mange tilfeller også såpass smertefull – fordi den ender opp med at man dør. Som den amerikanske filosofen Thomas Nagel tørt sier: «[J]eg ville ikke egentlig hatt så mye imot å dø dersom dette ikke ble etterfulgt av døden» (1979, s. 3N1, min overs.). Med andre ord: Det å dø er først og fremst et onde for den som dør – dersom det er et onde – fordi det ender i en bestemt tilstand: døden.

En annen tanke som kan legges til side, er at ordet 'døden' er det samme som selve dødsøyeblikket. Det kan selvsagt være interessant i ulike sammenhenger å diskutere akkurat når døden inntreffer, og om det er graduelt eller ikke. For eksempel kan det være avgjørende for visse juridiske forhold eller for hvorvidt man skal fortsette med ulike former for medisinsk innsats å ha klare kriterier for når et menneske kan regnes som dødt og ikke. Men rent filosofisk er ikke dette nødvendigvis et veldig stort og interessant problem. Ei heller trenger det være noe som er veldig relevant for et menneskes dødsfrykt. For vi kan kort si at dødsøyeblikket er det momentet der subjektet går under. Det er akkurat det tidspunktet hvor livet utgår og døden inntreffer. Dette tidspunktet vil ikke kunne ha noen temporal utstrekning. For liv og død er gjensidig utelukkende kategorier eller tilstander:

Man er død kun når man *ikke lenger er i live*. Følgelig kan ikke liv overlappe med død i det hele tatt. For å si det litt flåsete: Man kan ikke være død og i live i ett og samme øyeblikk noe mer enn man kan være både gravid og ikke gravid. Siden det er slik fatt med dødsøyeblikket, lider vi heller ikke i denne sammenheng noe onde av det. Et onde må nettopp utfolde seg i tid, og siden dødsøyeblikket bare er en overgang uten temporal utstrekning, kan vi slå fast at heller ikke her har dødsfrykten sitt utspring.

Da gjenstår kun den tilstanden man kommer i ved å dø, nemlig den tilstanden vi er i når vi har dødd og er døde. Spørsmålet blir: Er denne tilstanden å frykte? Er tilstanden av å være død et onde eller til skade for den som er død? Som vi straks skal se: Å si at dette er et onde, byr på visse problemer idet vi antar et moderne og sekulært perspektiv, der den biologiske død er overgangen fra liv og eksistens til overhodet ikke lenger å være til.

La oss begynne med å anta det motsatte: at døden ikke bare er evig intethet, men tvert imot etterfølges av en slags tilværelse etter døden. Da vil spørsmålet om dødens onde bli om denne tilværelsen er av det gode eller det onde for den som er død. Alt dette vil kunne avhenge av kvaliteten på en slik tilværelse og om den oppleves som god eller dårlig. Riktignok er det vanskelig å kunne vite noe sikkert om et slikt mulig liv etter døden. Men dette er et rent epistemologisk problem, altså en vanskelighet med å bringe til torgs sikker kunnskap. Rent filosofisk er det ikke veldig vanskelig å se for seg hvordan en slik tilstand vil kunne være et onde eller gode for den som er død. Det er bare vrient å vite hva som er tilfellet.

Mer filosofisk problematisk er det derimot om den sekulære antagelsen er rett og døden virkelig er slutten på all tilværelse, alt liv. For i så fall vil man ikke lenger være noe i det hele tatt. Døden blir følgelig ikke en tilstand man kan *være* i, strengt tatt, siden man som død nettopp *ikke lenger er*. Siden man ikke lenger er, blir døden heller ikke en tilstand man kan erfare noe i: hverken

godt eller vondt. Den blir en erfaringsmessig og fenomenologisk tom tilstand. Spørsmålet er derfor: Om ikke døden er noe man kan være i og heller ikke erfare noe fra, hvordan kan den da sies å være til skade for den som dør? Hva består dette merkelige ondet i som er slik fatt at den som bærer det, hverken vil kunne oppleve det som vondt eller negativt?

Epikur, som vi nettopp var innom, bruker dette til å argumentere for at døden ikke angår oss på noen som helst måte. Ifølge han er døden hverken en sak for de levende eller for de døde:

Venn deg til den tanke at døden ikke angår oss, siden alt godt og ondt beror på sansning, mens døden består i at sansningen berøves oss. Derfor gjør den rette innsikt i at døden ikke angår oss, livets dødelighet til noe man kan nyte, idet den ikke legger til noen uendelig tid, men fjerner lengselen etter udødelighet. (...) Det frykteligste av alle onder, døden, angår oss altså ikke. For når vi er, er døden ikke; når døden er, er ikke vi. Altså har den betydning hverken for de levende eller for de døde, siden den ikke er til for de første og de andre ikke lenger er til (Epikur, 2012, s. 156, min overs.).

Epikurs tanke er at man ikke trenger å frykte døden nettopp fordi døden simpelthen ikke kan være et onde for den som er død. Ifølge Epikur kan nemlig onder og goder kun påføres et subjekt som eksisterer. Videre er han såkalt hedonist om verdier, noe som betyr at han antar at goder og onder kun kan oppstå gjennom subjektets egen erfaring og opplevelse. Særlig hevder han at det negative må oppleves som smerte og det positive som nytelse. Siden en som dør, hverken eksisterer eller opplever noe som helst, følger det at den døde ikke kan påføres et onde eller gode når denne først er død. Siden døden heller ikke kan virke tilbake i tid og påvirke subjektets erfaringer mens det ennå lever – det vil si, vi kan ikke som levende oppleve hvordan det

er å være død – så følger det at døden på ingen måte kan være et onde for den som dør. Han antar videre at denne filosofiske innsikten reduserer dødsfrykten så mye at dødeligheten blir noe vi lettere kan leve med, ja, sågar til og med noe vi «kan nyte». På denne måten vil en som følger Epikur, lett kunne demonstrere filosofiens relevans og nytte når det gjelder døden.

Epikurs argument angir den generelle strukturen for et problemkompleks som omgir døden: det å gjøre rede for hvordan døden i det hele tatt kan være et onde for det individet som dør. Umiddelbart ser vi da også hvorfor det filosofisk sett er uproblematisk å gjøre rede for det som hefter ved *andres* død. Din død er min redsel nettopp fordi den blir min sorg, mitt savn og min smerte. Andres død forvolder ofte helt klart noe negativt i vårt liv. Igjen dukker altså denne singulariteten ved ens egen død opp. For ens egen død kan vise seg å være så singulær og unik at den ikke engang kan regnes som et onde.

Epikurs argument er både kjent og kontroversielt, og svært mye av dødens filosofi har dreiet seg om å diskutere og gjendrive Epikur ved å vise hvordan døden, gitt et sekulært verdensbilde, likevel kan være et onde for den som dør. Men før vi tar tak i dette, er vi nødt til å ta opp noen innvendinger mot at man i det hele tatt kan motvirke folks dødsfrykt med filosofi. Dersom innvendingene har noe for seg, vil det vise seg at dødsfilosofi er en relativt nytteløs disiplin som ikke kan ta mål av seg å være praktisk, medfølende og livsorientert.

Spørsmålet er: Kan filosofi ha håp om å virke terapeutisk? Kan den kurere eller motvirke våre dypeste sjelelige lidelser, så som dødsfrykt? Ifølge den amerikanske filosofen Kieran Setiya er svaret klart nei. «Du kan ikke argumentere noen vekk fra å frykte døden,» hevder han (2014, s. 1, min overs.). Filosofi er vesentlig knyttet til rasjonalitet og fornuft, argumentasjon og refleksjon, og dette er noe som alltid vil komme for sent til oss

som frykter døden. Dødsfrykten sitter nemlig dypere enn det argumentasjon og fornuft kan nå: Den «sitter i beinmargen», sier Setiya. Vi som frykter døden, er på mange vis uinntakelige for argumentasjon og fornuft. Følgelig er vi også uinntakelige for dødsfilosofi og filosofisk innsikt.

Innvendingen kan virke rimelig ved første øyekast. For emosjonene som utgjør dødsfrykten, er grunnleggende og, kan vi kanskje si, primitive. De bør muligens forstås som blant de mer ustyrkelige og irrasjonelle elementer i vår sjel. Å endre slike ville strømninger via argumentasjon, teori og fornuft blir, som den amerikanske filosofen Robert C. Solomon skriver, å forsøke å «fange og temme et vilt dyr» (1973, s. 827, min overs.). Allerede antikkens filosofer møtte lignende innvendinger når de argumenterte for at døden ikke var noe å frykte for et klokt og dydig menneske. Sokrates, som regnes som et paradigmatiske ideal på hvordan vi bør møte døden idet han anbefalte at vår skjebne bør møtes «muntert, nesten syngende på en lovprisning» (Solomon 1999, s. 16, min overs.),³ ble for eksempel utfordret av Axiochus. Axiochus klaget på at hans dødsfrykt kom tilbake omtrent like raskt som den ble drevet ut av Sokrates. Særlig virket Sokrates' argumenter døde og uvirksomme idet døden selv meldte sin ankomst:

Nå som jeg er veldig nær det grufulle øyeblikket, så mister alle disse mektige og imponerende argumentene på mystisk vis all sin kraft og jeg kan ikke lenger ta dem alvorlig. En frykt blir alltid igjen og fastholder mine tanker – at jeg vil tape dagens lys av syne og tape disse gode ting, at jeg vil ligge et eller annet sted, usett og glemt, råtnende, at jeg blir til mark og ville beist (Platon, 2008, s. 365c).

Schopenhauer tenker i samme baner idet han ser dødsfrykten som et irrasjonelt og blindt utslag av en sterk bundethet til livet

og et uttrykk for vår dypt irrasjonelle vilje til å leve – ja, en livsvilje som manifesterer seg helt «uavhengig av all kunnskap» (1958, s. 465, min overs.).

Det kan være flere grunner til å hevde slike ting om dødsfrykten. Man kan for eksempel si at dødsfrykt er uinntakelig for fornuft simpelthen fordi emosjoner generelt er upåvirkelige av fornuft, innsikt eller ny kunnskap. Dødsfrykten er i så fall en mental tilstand som opptrer på en annen måte enn for eksempel *oppfatninger*. For dersom man har en oppfatning og man tror at døden er et onde, vil dette være en mental tilstand som gjerne endrer seg på rasjonelt og fornuftig vis i tråd med hva vi tar for å være sant.⁴ En slik mental tilstand er derfor påvirkelig av argumentasjon og ny innsikt. Frykt og emosjoner kan vise seg å være langt mer standhaftige. Kanskje tilpasser de seg ikke det vi tar for å være sant eller usant.

Et annet moment er at man har sammenlignbare tilfeller av emosjonell turbulens der refleksjon og innsikt ikke ser ut til å påvirke oss nevneverdig. Den amerikanske filosofen Jeffrie C. Murphy mener for eksempel at det faktum at det fortsatt er «seksuell skyld og seksuelle nevrosener i en antatt seksuelt opplyst tid» viser at «intellektuell forståelse ikke garanterer emosjonell ro» overfor døden heller (1976, s. 44, min overs.). Vi kan med andre ord ikke forvente at dødsfrykt retter seg etter en innsikt som sier at døden ikke er et onde.

Sist, men ikke minst, kan man peke på at få, om noen, lar seg trøste av de argumentene som blir lagt frem. Setiya sier for eksempel om Epikur at «uten at jeg har gjort de nødvendige (empiriske) undersøkelser for å bekrefte dette, mistenker jeg at det overbeviser få og trøster enda færre» (2014, s. 1, min overs.). Følgelig kan man forvente at det samme holder stikk for andre argumenter: at få, om noen, lar seg påvirke i sin dødsfrykt av å diskutere om døden er et onde eller ikke. Følgelig bør heller ikke filosofi ha slike terapeutiske siktemål for øye.

Hvis vi tar tak i de to siste momentene først, kan de legges relativt raskt til side. At terapeutiske argumenter ikke har store empiriske utslag, kan for det første forklares på mange andre måter enn at argumentene ikke har påvirkningskraft. Det kan være fordi vi ikke er vant til å forholde oss til filosofisk argumentasjon og ikke vet hvordan vi skal gå frem for å bli rasjonelt overbevist om at det *er* et godt argument. Videre kan det være at vi ikke er godt nok trent til å la fornuft og argumentasjon styre over emosjoner. Så terapeutisk filosofi bør følgelig være klar på at nytteverdien til slike argumenter først og fremst består i å påvirke dødsfrykt ved at vi rasjonelt forholder oss til argumenter. Så snart vi har kvalifisert påstanden til dette, er det langt mer plausibelt at vi ser effekt på menneskers dødsfrykt.

Omtrent samme linje kan vi møte Murphy med: Det er for det første uklart om en seksuelt opplyst tid behøver å implisere at alle som lever i den, er like seksuelt opplyst. Dernest må vi kunne si at seksuell frigjøring og opplysning har påvirkningskraft selv om den kun lykkes i å fjerne eller dempe nevrosener og skyld hos dem som på rasjonelt vis integrerer ny innsikt. Med andre ord, det er ikke gitt at sammenligningen gjør noe for å støtte Murphys poeng.

Når det gjelder filosofiens evne til å påvirke emosjoner, er det derimot flere ting som bør sies. For det første er det urimelig å hevde at emosjoner ikke lar seg endre rasjonelt gjennom argumentasjon, refleksjon og ny innsikt. Som Solomon viser, har emosjoner en intensjonalitet og en kognitiv komponent i seg. De har derfor et rasjonelt innhold som retter seg mot noe. For eksempel vil jeg i et tilfelle av dyp savn typisk ha emosjoner som tristhet eller, for den saks skyld, frustrasjon over *at min elskede ikke er hos meg*. Dette intensjonale objektet innebærer å ha en oppfatning om et saksforhold: Nemlig at min elskede ikke er hos meg. I sin tur gjør dette at emosjonene kan agere rasjonelt og endre seg i tråd med ny innsikt om dette saksforholdet: De

kan bli helt borte dersom jeg ser at hun er tilbake hos meg igjen. På samme vis vil emosjoner knyttet til sinne for eksempel kunne påvirkes dersom mine oppfatninger om situasjonen jeg er sint i endrer seg. Som de fleste kanskje har erfart: Sinne kan fordufte som dugg for solen dersom den vi er sint på, viser seg å ikke være å bebreide likevel. Kanskje sitter vi igjen med vonde følelser som er nær identiske med dem vi hadde i sinnet, men, som Solomon poengterer, disse konstituerer ikke lenger sinne, men er kanskje nå bare en form for opprørhet. Poenget er at selve emosjonen endrer seg på samme måte som oppfatninger endrer seg: altså, i tråd med det vi tar for å være sant. På denne måten inngår emosjonene som sentrale elementer i et subjekts rasjonelle system ved at de også kan reagere fornuftig på situasjoner vi er i.

Emosjonene knyttet til dødsfrykt kan forventes å gjøre det samme. Akkurat som at vi slutter å være sinte dersom vi forstår at sinnet er basert på usanne oppfatninger, vil vi kunne slutte å frykte døden dersom det blir klart for oss at den ikke er noe å frykte.

En annen ting er at filosofien må være varsom med å la sitt repertoar avgrenses, låses fast og, tør jeg si, fortynnes til kun å innbefatte argumentasjon og refleksjon, slik Setiya ser ut til å mene. I hvert fall bør vi tenke oss grundig om når vi bestemmer hva som faller innenfor og utenfor slike kategorier. Setiya later til å tenke ganske endimensjonalt og ender fort med å ekskludere essensielle ingredienser for genuin filosofisk virksomhet, så som erfaringer, empiri, fenomenologiske beskrivelser eller undersøkelser, kontemplasjon, innsikt, det å se noe helt nytt eller betrakte noe fra en ny vinkel, samt det å forfølge og la seg drive av nødvendige lidenskaper med et engasjement. Som Solomon hevder, har filosofi lite å fare med om den skulle ekskludere all den tenkning og undring som springer ut av menneskets engasjerte møte og «brytning» med de evige spørsmålene i livet (1999, s. 11, min overs.). Filosofi springer ut av visse spørsmål og gåter som vi

kan hevde at et menneske, gitt sin natur og betingelser, bare må møte i løpet av livet. Det er her filosofi finner sin begynnelse og sin videre berettigelse. Det betyr, igjen ifølge Solomon, at filosofen må være beredt til å ta i bruk alle de virkemidler han kan for å komme noen steg videre og ikke la sitt virke reduseres til en rent logisk og argumenterende øvelse. Om filosofen tillater seg å være tykk og rik på denne måten også i møte med store temaer som døden, er det kanskje rimelig grunn til å tro at filosofien også har mulighet til å påvirke de emosjoner og holdninger vi har til døden og livet.

Setiya og de andre kan nå kanskje likevel peke på hvordan dødsfrykten synes å være unik og en emosjon som holder stand selv hos de klokeste og modigste. Så om ikke emosjoner generelt er upåvirket av argumentasjon, og selv om vil tillater filosofien å gå bredere ut, kan vi fortsatt kanskje hevde at det er noe spesielt standhaftig med dødsfrykt som gjør den umulig å påvirke. Følgelig er det fåfengt for filosofi å etterstrebe slike terapeutiske effekter.

Her kommer vi til et punkt hvor jeg er villig til å innrømme Setiya og de andre litt rett. Dødsfrykt har kanskje en slik standhaftig komponent ved seg. Redselen vil alltid kunne bryte ut når vi konfronterer døden eller tar den skikkelig inn over oss. Spørsmålet blir: Hvordan skal en slik emosjonell resistens tolkes? Hva betyr det for filosofien og for hvordan vi best skal forholde oss til døden at dødsfrykten holder stand mot sentrale dødsfilosofiske argumenter?

Vel, en sentral feil hos Setiya og andre som mener at filosofien har lite eller ingenting å bidra med, er at de misforstår denne standhaftigheten. Dersom vi forventer at dødsfrykt skal kunne elimineres totalt av filosofi, blir selvsagt en slik standhaftighet et problem og et tegn på filosofiens tilkortkommenhet. Men det er en misforståelse å tro at dødsfrykten må elimineres slik. Det er en forståelig misforståelse all den stund oppmerksomheten i

dødsfilosofien har vært rettet mot argumenter à la Epikur som har forsøkt å erstatte dødsfrykten med fryktløs sinnssro og mot. Men dette er villfarelser: Det er en uheldig forvridning både av døden, av livet og av hvordan livet får og opprettholder sin dypere verdi og betydning.

Jeg lovet å komme tilbake til Epikurs argument. Nå som vi har ryddet litt opp i det terapeutiske siktemålet med dødsfilosofien, tror jeg vi er rede til det. Epikur argumenterer som sagt for at døden ikke angår oss. Den angår oss ikke når vi lever, for da er ikke døden der og kan skade oss. Den angår oss heller ikke når vi er døde, for da er ikke vi mer, og vi kan hverken lide nød eller påføres skade. Følgelig hevder Epikur at siden døden hverken kan skade oss når vi er i live eller når vi er døde, bør vi tenke minst mulig på den og ikke frykte den siden dette er det samme som å la unødvendige lidelser og smerte oppta plass i livet. La oss vurdere dette.

Dødsfilosofer har gjerne forsøkt å gjendrive disse argumentene. Den tidligere nevnte filosofen Thomas Nagel har for eksempel argumentert for at det finnes former for onder som man ikke må erfare selv. Følgelig kan også døden være et onde, selv om Epikur har rett i at man ikke erfarer noen lidelser eller smerter som død (1979, s. 5). Nagel argumenterer med å vise til et eksempel med en som lider av alvorlig hjerneblødning og ender opp som språkløs og på et kognitivt stadium som en nyfødt. Hun må kunne sies å ha lidd et stort tap selv om hun på grunn av sin tilstand ikke har erfart og ei heller kan erfare hva selve tapet (og smerten ved tapet) består i. Skaden består altså ikke i den mentale tilstanden hun er i etter hjerneblødningen. Denne kan jo, i og for seg, være relativt god, selv om den i liten grad reflekterer hvem hun var før blødningen. Skaden må derfor snarere være goder som vedkommende har blitt frarøvet eller har tapt: av noe hun *kunne ha hatt* dersom hjerneblødningen,

rent kontrafaktisk, ikke hadde funnet sted. På samme måte kan vi si at den som dør, lider et onde ikke gjennom en positivt gitt negativ opplevelse, men gjennom å tape muligheter for nye goder som hun ville ha opplevd dersom hun, igjen rent kontrafaktisk, hadde levd videre. Dødens onde er derfor snarere et tap av kontrafaktiske muligheter: av det som ville ha skjedd dersom døden ikke hadde inntruffet.

Problemet med dette argumentet er at det forbigår noe vesentlig ved Epikurs innsikt. For det første kan vi sette spørsmålstegn ved om døden er sammenlignbart med andre tap som et subjekt kan sies å lide ondt av. For andre tap, så som det å miste sine kognitive ferdigheter eller tapet av en jobb eller en ektefelle, har det til felles at tapet påføres et subjekt som hele tiden vedblir å eksistere. Det er med andre ord et subjekt der som først har et gode X for så å tape dette godet slik at det ikke lenger har X. Døden er her unik i og med at det er subjektet selv som går tapt. Her er det med andre ord ikke et eksisterende subjekt på den andre siden som så kan sies å ha tapt sitt subjekt. Så selv om vi skulle medgi overfor Nagel at disse andre tapene er onder selv om de ikke erfares av subjektet selv, kan vi innvende at dette viser fint lite om døden siden døden nettopp er unik i og med at det er subjektet selv som tapes. For hvem er det som bærer et tap når tapet er en selv? Ikke den døde, i hvert fall. Følgelig kan ikke døden sies å være et tap for den som dør. Vi er tilbake hos Epikur.

En annen ting er at vi også kan innvende at døden er unik i den forstand at den er en tilstand som umulig kan erfares av den som dør. Alle de andre tapene Nagel nevner, er slik at subjektet ville kunne oppleve dem som negative dersom hun hadde erfart dem. Vi kunne da si at de er onder fordi det kunne vært sånn at subjektet opplevde dem. For eksempel kunne den stakkaren som opplevde hjerneblødning, mirakuløst blitt helbredet og således oppleve sine tapte år som kognitivt tilbakestående som nettopp et tap, en mangel og noe negativt. Døden, derimot, er ikke slik

at vi kan vende tilbake fra den og oppleve den som noe negativt. For vender man tilbake, er det ikke døden likevel. Døden er nettopp å definere som en permanent tilstand av ikke-eksistens, som følger etter at man har hatt sin periode med eksistens og liv. Følgelig kan vi igjen hevde at døden er unik i den forstand at den umulig kan være et onde siden den umulig kan oppleves som negativt eller som et tap.

En siste ting er at dersom døden kun forstås som tap av mulige goder, er det vrient å peke på hva det er ved døden som utgjør et såpass stort onde at den blir verdt å frykte. For blir ikke et slikt tap av kontrafaktiske muligheter, som filosofen Kai Draper argumenterer, analogt med å kjenne redsel for å miste noen goder dersom en ferietur skulle bli avlyst? Med andre ord: Selv om man tilkjennegir at døden forvolder en viss skade ved at den frarøver den døde mulige goder, utgjør ikke dette noen fullgod berettigelse for all den melankoli, angst, sorg og trussel om meningstap som døden gjerne vekker i oss. Jeg mener: Å bli skuffet over goder man ikke får oppleve likevel, er nå én ting. Men å frykte slike tap høres egentlig bare ganske sippete og ynkelig ut. Så selv om denne teorien om døden skulle sies å gi en fullgod forklaring av hvordan døden skader den døde, kunne vi likevel brukt den til å argumentere for at dødsfrykt på ingen måte er en berettiget emosjonell respons og at den bør elimineres.

Vi som ønsker å bruke filosofien til å mildne vår dødsfrykt, står derfor ved et dilemma: Vi har på den ene siden de epiku-
reiske argumentene som hevder at døden ikke angår oss i det hele tatt og ikke bør fryktes, men som er ute av stand til å eliminere vår dødsfrykt. På den andre siden har vi argumenter som, selv om de skulle antas å gjøre fullgodt rede for døden som tap, igjen får som konsekvens at dødsfrykten bør elimineres. Begge disse blir følgelig stående og stange mot en gjenstridig rest av en urokkelig dødsfrykt som synes å mangle rasjonelt grunnlag. Er det mulig for filosofien å få til noe bedre terapi enn dette?

Ja, er det korte svaret. Det lange svaret skal jeg forsøke å avslutte med: Det er mulig å se døden som et onde det er legitimt å frykte, samtidig som det er mulig å komme noe mer overens med denne uunngåelige dødeligheten vi bærer med oss.

For å få tilløp inn i dette kan det være klokt å ta utgangspunkt i poesien. I et av Wallace Stevens mest kjente dikt, «Søndag morgen», oppdager den kvinnelige aktøren noe pussig. Hun skuer inn i himmelen, inn i paradiset, på jakt etter noe av verdi som kan stå der i all evighet og transcendere og overvinne jordisk timelighet, forgjengelighet og døden. Da oppdager hun, til sin forferdelse, at en slik visjon av livet på ingen måte er i stand til å ivareta noe av det hun elsker som skjønt, viktig og verdifullt fra det jordiske, dødelige livet:

*Det finnes ingen form for profeti,
ingen mytologiske dyr fra graven,
eller skinnende underverden, eller
øy som gir sjeler et harmonisk hjem,
ingen visjon i sør, ingen skypalme
i øverste himmel, som har holdt seg som
grønne april har; som vil holde seg
som minnet hun har om vakre fugler,
eller behovet for juni og kveld,
komplett fullført av svalevingens tupp
(Stevens, 1997, s. 54, min overs.).*

Det hun oppdager, er at hun, ved å se for seg evige verdier og udødelig skjønnhet, paradoksalt nok tar livet av det hun elsker og vil bevare. Det verdifulle i livet kan ikke isoleres fra det forgjengelige, timelige og dødelige. Hun sier så i desperasjon: «Jeg har nok, men føler fortsatt noe som ber om udødelig fryd.» Svaret får hun umiddelbart i diktet – og det lyder som følger:

*Døden er skjønnhetens mor; det er hun
 som skal gi oss alt vi ønsker og
 drømmer om. Strør hun glemselens jevne
 bladteppe over alle veier der vi gikk,
 retningen sjuk sorg tok, hver eneste av dem
 der det smalt en seiers messingklang, eller
 elskende ømt hvisket sin fortrolighet,
 får hun også bøk til å skjelve i solen
 så jenter som satt og så rett ned i
 gresset reiser seg opp og står på beina.
 Hun får gutter til å legge ny frukt
 på bortglemte fat. Jentene smaker
 og går lidenskapsfullt gjennom bladteppet
 (Stevens 1997, s. 55, min overs.).*

Poenget til Stevens er interessant og verdt å ta med videre: Mening, skjønnhet, verdi og alt det vi elsker i og med det dødelige livet vårt, ser ut til å stå i et paradoksalt avhengighetsforhold til den døden og timeligheten som samtidig truer det hele med tilintetgjørelse. Ja, hva mer er: Det er selve denne forgjengeligheten som ser ut til å gjøre at det verdifulle blir verdifullt og det skjønnne skjønt. «Døden er skjønnhetens mor,» sier diktet. Uten døden og uten timeligheten ville ikke noe av det vi verdsetter, ha kommet i stand som verdifullt og godt.

Grunnen til dette er at den intensiteten, betydningen og viktigheten som må til for at livet skal få mening og være verdifullt, springer ut av det faktum at vi har timeligheten og endeligheten som horisont. Det er viktig og presserende at man setter i gang med å leve ut et liv der man elsker, presterer eller gjør noe godt for verden nettopp fordi dette livet er i ferd med å forsvinne og bli offer for timeligheten. Det er viktig å begynne med noe i dag snarere enn i morgen nettopp fordi det vil komme en dag hvor man ikke lenger er her. En livspartner, en nær venn er noen man

involverer seg med gjennom et helt liv. Disse narrativene, som preger og strukturerer livet vårt, blir av så intens betydning og verdi nettopp fordi alt dette har i seg en sårbarhet for timeligheten og døden. Det at livet er sparsommelig og begrenset, sårbart og forgjengelig, er med andre ord også det som gjør at det har verdi og er viktig.

Hvordan gjør døden og timeligheten dette? Vel, en rimelig forklaring er at tap eller risikoen for tap er med på å forhindre og reversere det man kan kalle *verdimessig tilpasning*. Det er en kjent sak at hedonistiske valører, så som glede og nytelse, blir gradvis svakere og mindre intense etter som tiden går og vi blir vant til dem. Det samme gjelder smerte: Også den vil avta og dempes gradvis etter hvert som vi venner oss til den. Dette kalles *hedonisk tilpasning* (Irvine, 2009, s. 66–67). Problemet med slik tilpasning er at man alltid risikerer å miste gleder man har i livet etter hvert som tiden går og man blir gradvis mer vant til dem. Man tar da godene mer og mer for gitt og vil ikke lenger få like mye glede ut av dem som da de var nye. Bare tenk på hvor intense gleder og opplevelser du kan ha med en partner i et virkelig godt kjærlighetsforhold – i en tilstand der begge er altoppslukende forelsket i hverandre og ikke tar hverandre for gitt – kontra i et forhold der rutine har satt et tungt, grått avtrykk.

Vår kapasitet for glede og lykke er derfor på mange måter noe vi kan miste dersom vi blir for vant til å ha gledene i livet og tar dem for gitt. Med andre ord ser det ut til at vår evne til å ta inn tings verdi og betydning avhenger av at vi erkjenner en sårbarhet: at vi tar inn over oss at det gode kan gå tapt. Stoikerne anbefalte derfor at vi rutinemessig visualiserte tapet av det vi satte pris på for derigjennom å unngå at det gradvis sluttet å glede oss og fremstå som verdifullt. I forlengelsen av dette anbefalte de å ha døden klart for seg som det ultimate tapet. For bare således vil vi kunne forhindre at selve livet tas for gitt og utsettes for tilpasning. Slik vil livet kunne beholde sin friskhet, verdi og glede (Irvine, 2009, s. 68).

Nå trenger vi ikke være hedonister når det gjelder verdier og betydningsfullhet for at fenomenet tilpasning skal kaste lys over dødens og timelighetens konstitutive rolle i livets mening og verdi. For at noe skal ha verdi, betydning og viktighet *i* en persons liv, er det nemlig vesentlig at det også fremtrer med den verdivaløren det faktisk har (Wolf, 2010). For å ta et eksempel: Det kan være ytterst meningsfullt og verdifullt å la livet preges av kjærlighet og oppofrelse til en livspartner. Men den positive meningsfullheten i alt dette vil ikke gi mening i en persons liv dersom dette aldri fremtrer som positivt eller viktig. Problemet er at tilpasning vil påvirke også slike verdimeslige fremtredelser. Kort fortalt: Dersom jeg, Gud forby, skulle begynne å ta min livspartner for gitt, så vil hun begynne å fremtre som mindre betydningsfull for meg. Følgelig vil hun og et liv med henne gi mindre betydning og mening til mitt liv.

Alt i livet som på grunn av dødens trussel ikke kan tas for gitt, risikerer derfor å tape mening og verdi dersom døden slutter å true det. Uten døden vil den verdimeslige fremtredelse tilpasses og minskes. Livet vil nettopp tas for gitt og fremstå som mindre viktig og verdifullt. Siden fremtredelse nettopp har betydning for hvor mye verdi noe har i vårt liv, vil slik tilpasning forringe mening og verdi i et menneskes liv. På denne måten har døden altså en viktig konstituerende rolle for livskvalitet og mening i livet: Den bidrar til at tilpasning ikke forringer det som kan gi livet mening og verdi.

Men døden bidrar også til at ting fremstår som verdifulle og viktige i utgangspunktet. Det er det diktet til Stevens gir til kjenne: at døden er opphavet til at noe har mening, verdi og betydning i det hele tatt. Grunnen er at døden er det ultimate uttrykket for livets sårbarhet. Døden gjør at man, med den svenske dikteren og forfatteren Pär Lagerkvists ord, kan si:

All er givet människan som lån.

Allt är mitt, och allt skall tagas från mig,

inom kort skal allting tagas från mig.
 Träden, molnen, marken där jag går.
 Jag skall vandra –
 ensam, utan spår (Lagerkvist, 1974, s. 28).

At døden gjør hele livet og all verdi som er i det, sårbart – gjør livet til et lån – er med på å gjøre at livet fremtrer som nettopp verdifullt og viktig. Livet får en knapphet ved seg som gjør at det som skjer her og nå, blir vesentlig og viktig å gripe. Denne knappheten og endeligheten intensiverer innholdet i livet nok til at det får verdi og betydning. På denne måten er altså døden ikke bare med på å ivareta verdi, men også å skjenke oss den.

Likevel, døden er fortsatt en trussel. Den er noe som vil avslutte alt dette som er av verdi for oss og som, dersom den kommer for raskt eller vi ikke kommer i gang med livet tidnok, vil ødelegge og undergrave de narrative strukturene som gir livet mening mens vi ennå lever. På denne måten bør vi holde på at døden, til tross for at den skjenker mening, samtidig er et onde for den som dør. Den er et onde nettopp ved at den truer med å komme inn og forrykke og tappe de narrative strukturene som gir livet mening. En slik struktur kan for eksempel være å fullføre et livsprosjekt eller å leve ut et livslangt kjærlighetsforhold. Dersom døden avbryter dette på forkjært vis, vil den være et onde som gjør livet til den som dør mindre meningsfullt, nettopp ved at den forskyver og tapper den meningsfulle narrative strukturen for mening.

Døden bærer med andre ord et janusansikt: Den er både med på å bygge mening i livet og med på å rive den ned. Et vesentlig punkt i den filosofiske forståelsen av døden jeg foreslår her, er at denne dualiteten ved døden kan forstås og ivaretas. For på den ene siden er døden et onde som truer med å forrykke og undergrave de narrative strukturene som gir mening og verdi til ens liv ved å bryte dem av. Samtidig er døden – nettopp fordi den er

noe å frykte, nettopp fordi den er av en slik art at den hele tiden truer med å forrykke og ødelegge – med på å konstituere livets betydning, verdi og mening. For å kunne gjøre det siste er det nettopp avgjørende at døden er et onde, noe å frykte. Døden gir derfor paradoksalt opphav til mening og verdi i kraft av å være en ødeleggende kraft som, når den kommer, gjerne forrykker noen av de strukturene som gir livet mening i utgangspunktet. Sagt annerledes: Det er i menneskets lodd at døden er det ultimate ondet som både gir og tar mening.

På hvilken måte bør så denne dødsfilosofien endre vårt forhold til døden? Vel, vi har et ganske komplisert resultat. På den ene siden er døden et klart onde og noe det er legitimt å frykte, engstes over, kjenne sorg og melankoli overfor. På den andre siden er døden, nettopp i kraft av å være en slik stående trussel mot alt vi elsker og finner verdifullt, med på å konstituere tings verdi og betydning. Døden er med på å gi mening til livet overhodet. På hvilken måte bør det påvirke våre holdninger til døden? Hvordan skal *jeg* nå forholde meg til *min* død?

Det vi har etablert til nå om døden og dens forhold til livets goder, onder, mening og betydning, forteller oss altså både at døden er ødeleggende, og at den må settes i en meningskonstituerende sammenheng. Det siste gjør at vi kan komme bedre overens med vår skjebne. En fredstilstand med døden, à la det Epikur foreslår, kommer ikke på tale. Til det er døden for ødeleggende. Men vi kan snakke om en våpenstillstand. Frykten er der og vedblir å være der, men man forstår samtidig hvordan døden har en vesentlig funksjon: å gi livet verdi, mening og betydning. Den erkjennelsen vil, som i tilfellet med Stevens' dikt, bidra til at vi ikke i frustrasjon ønsker oss det umulige: at vi ikke var dødelige. For alternativet til døden må være en form for udødelighet. Hva jeg har argumentert for, er at et slikt liv vil bli uten verdi, mening og betydning.⁵ Et slikt liv ville i sannhet være verre enn

døden. Det blir en slags levende død. Denne dødsfilosofien gjør derfor at dødsfrykten kan settes i en sammenheng der den blir forståelig. Døden vil med det kanskje bli noe vi kan akseptere. Resultatet er med andre ord at vi kan ta noe av brodden fra døden og dødsfrykten uten at vi eliminerer den helt. Så Woody Allen tar feil: Dødelighet er et slags kompliment. Om vi ikke går så langt som Epikur at vi finner nytelse i vår dødelighet, er det rom for lindring. For trøsten er at våre liv kan være gode og meningsfulle *nettopp fordi* vi er dødelige og skal dø.^{6, 7}

Noter

- 1 Som man kan se, tar jeg på mange måter utgangspunkt i et såkalt moderne begrep om livet og døden, der døden er den irreversible slutten på alt liv og all bevissthet, og at denne inntreffer ved den biologiske tilintetgjørelsen eller disintegrasjonen av individets fysiske kropp. Noen vil sikkert reagere på at jeg dermed utelukker – uten å anføre videre argumenter – muligheten for en tilværelse etter den biologiske døden, men å diskutere dette med den grundighet det fortjener, vil ta meg utenfor de primære siktemålene for denne teksten. Primært ønsker jeg å undersøke om filosofien har noe å tilby for dem som frykter døden *nettopp fordi* den forstås som ikke-eksistens og evig intethet.
- 2 Merk at dette er et egosentrisk begrep om frykt: Man frykter kun det man anser som til skade også for en selv. Merk også at jeg kun anfører dette som et nødvendig kriterium. For tilstrekkelige kriterier må man i tillegg kanskje ha visse oppfatninger om objektet, samt visse fysiske reaksjoner, en viss type fenomenologisk opplevelse osv. Legg helt til sist merke til at selv om frykten i seg selv er en adekvat eller rasjonell emosjonell respons, så trenger ikke det å handle i frykt – eller i tråd med den – utgjøre en rasjonell respons. Å frykte en bjørn som står på bakbeina foran deg, er både rasjonelt og velbegrunnet. Å løpe i frykt er idioti. Se Murphy (1976, s. 47).
- 3 Sokrates fremstilles ofte som så paradigmatisk ettersom han møter sin henrettelse med et lyst sinn. Som Solomon sier, Sokrates

- «stod ansikt til ansikt med døden med mer sinnsro enn det de fleste filosofer står ansikt til ansikt med andre eller med sine studenter i seminarrommet» (1999, s. 16). Likevel, Sokrates' mot springer ut av en overbevisning om at sjelen er udødelig og upåvirket av den biologiske døden som kroppen gjennomgår. Man kan derfor stille spørsmål ved om motet er genuint.
- 4 Det kan finnes unntak, men da snakker vi gjerne om patologiske tilfeller der oppfatninger ikke endrer seg rasjonelt i lys av ny innsikt.
 - 5 For ytterligere argumenter mot udødelighet, se Holmen (2017a; 2017b).
 - 6 Jeg vil få rette en stor takk til alle som har bidratt med innspill og tanker til teksten: både blant antologiens redaktører, forlagets representanter og de ulike fagfellevurderingene som har kommet underveis i prosessen.
 - 7 Sist, men på ingen måte minst, vil jeg takke min livspartner og kjæreste, Viktoria Rosinska Opheim, hvis tanker og refleksjoner om liv, død og meningen med det hele er med meg og beriker meg overalt på livets vei og som derfor umulig kan skilles ut fra ett eneste ord som er skrevet på disse sidene. Døden gir kanskje livet mening og er skjønnhetens mor, men *du* er selve meningen, selve skjønnheten, elskede.

Litteratur

- DeLillo, D. (1984). *White Noise*. London: Picador.
- Epikur (2012). *The Art of Happiness*. New York: Penguin Books.
- Fischer, J.M. (red.) (1994). *The Metaphysics of Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Fugelli, P. (2017). *Per dør*. Oslo: Cappelen Damm.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heinämaa, S. (2010). «Being Towards Death». I: Schott, R.M. (red.) (2010). *Birth, Death and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Holmen, H.A. (2017a). «Heller død enn udødelig». *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 52 (1–2).
- Holmen, H.A. (2017b). «Why Die: A Philosophical Apology of Death». *International Journal of Philosophy and Theology*, 79 (1–2).

- Irvine, W.B. (2009). *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. Oxford: Oxford University Press.
- James, W. (1992). *Writings 1878–1899*. New York: The Library of America.
- Lagerkvist, P. (1974). *Dikter*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.
- May, T. (2009). *Death*. Durham: Acumen Publishing.
- Montaigne, M.E. (1877). *The Complete Essays*. Kensington.
- Murphy, J.G. (1976). «Rationality and the Fear of Death». I: Fischer, J.M. (red.) (1994). *The Metaphysics of Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1979). *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M.C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Platon. (2001). «Faidon». I: Platon (2001). *Samlede verker IV*. Oslo: Vidarforlaget.
- Platon (2008). «Axiochos». I: Platon (2008). *Samlede verker IX*. Oslo: Vidarforlaget.
- Rosati, C. (2013). «The Makropulos Case Revisited: Reflections on Immortality and Agency». I: Bradley, B., Feldman, F. og Johanson, J. (red.) (2013). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Schopenhauer, A. (1958). *The World as Will and Representation: Volume II*. New York: Dover Publications.
- Setiya, K. (2014). «The Midlife Crisis». *Philosopher's Imprint* Vol. 14, nr. 31.
- Setiya, K. (2017). *Midlife: A Philosophical Guide*. Princeton: Princeton University Press.
- Solomon, R.C. (1973). «Emotions and Choice». I: Lycan, W. (red.) (2008). *Mind and Cognition: An Anthology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Solomon, R.C. (1999). *The Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Stevens, W. (1997). *Collected Poetry and Prose*. New York: The Library of America.
- Tolstoj, L. (1987). *A Confession and Other Religious Writings*. London: Penguin Books.
- Tolstoj, L. (2008). *The Death of Ivan Ilyich and Other Stories*.

London: Penguin Books.

Wolf, S. (2010). *Meaning in Life: And Why it Matters*. Princeton:
Princeton University Press.

ALT SOM LEVER, MÅ DØ