

Heller død enn udødelig

Heine Holmen

Førsteamanuensis, UiT

Heine A. Holmen bor på Kvaløya i Troms og er førsteamanuensis i filosofi ved Institutt for Filosofi og Førstesemesterstudier ved Universitetet i Tromsø – Norges Arktiske Universitet siden 2013. Tidligere har han jobbet som stipendiat, gjennomføringsstipendiat og førsteamanuensis ved Centre for the Study of Mind in Nature (CSMN), samt Institutt for Filosofi, Idéhistorie, Kunsthistorie og Klassiske språk (IFIKK) ved Universitetet i Oslo. Holmen arbeider med og har interesse for ulike tema innen metaetikk, handlingsfilosofi, epistemologi, metafysikk, samt dødens filosofi og livsfilosofi.

heine.a.holmen@uit.no

SAMMENDRAG

«Hva er det vi egentlig mener når vi sier, mennesket er dødelig?» spør Woody Allen i boken *The Insanity Defence*. Han legger til: «Det er åpenbart ikke et kompliment.»¹ Jeg tror Woody tar feil her. Vår dødelighet er et kompliment – eller i det minste av det gode – siden livet uten døden ville være katastrofalt. Udødelige liv fører til dyp kjedsomhet, eksistensiell angst og en radikal form for verdinihilistisk tilværelse. Grunnen er at udødeligheten gjør at vi en gang i fremtiden må konfronteres med de radikalt livsfiendtlige stadiene av universets historie. Jeg argumenterer for at dette er en skjebne langt verre enn døden. Konklusjonen blir derfor, med et nikk til Voltaire, at om døden ikke hadde eksistert, hadde vi vært nødt til å finne den opp.

NØKKEWORD

Dødens filosofi, Livsfilosofi, Døden, Udødelighet, Tanatologi, Fischer

ABSTRACT

«Exactly what do we mean when we say, ‘Man is mortal?’» Woody Allen asks in *The Insanity Defence*. He adds: «Obviously it is not a compliment.»² If what I say below holds, this is wrong: mortality is a compliment since without it, catastrophe looms. Immortality ends in profound boredom and dread and makes us face the death of all value. It hurls us towards the hostile, boring and nihilistic stages of the universe, and allows fates worse than death. I therefore conclude, with a nod towards Voltaire, that if death did not exist, it would be necessary to invent it.

1. Allen, W.: *The Insanity Defence: The Complete Prose*. New York: Random House Trade Paperbacks 2007, s. 262.

2. Allen, W.: *The Insanity Defence: The Complete Prose*. New York: Random House Trade Paperbacks 2007, p. 262.

INNLEDNING

Evig intethet er OKAY. Så lenge du er godt kledd.

Woody Allen³

I José Saramagos roman, *Dødens Uteblivelse*, opphører døden plutselig. Over hele Portugal slutter folk å dø, uansett hvor alvorlig syke eller skadde de er. Ingen innenfor landets grenser er i stand til å forlate det dennesidige og gå over til den store uforståelige intetheten som utgjør døden og vårt ytterpunkt. Dette vedvarer. De neste dagene, ukene, månedene. Mannen med ljåen har forelsket seg, og i forelskelsens rus forsømmer han sine plikter.

Til å begynne med er folk glade. Er det ikke dette vi har lengtet etter siden tidenes morgen? Er ikke «dødens død», for å låne et uttrykk av Martin Luther, en seier over «det mest fryktsomme av alle ting»⁴ og «det største av alle onder»?⁵ Men det viser seg fort at dødens uteblivelse også er en svøpe. For selv om ingen dør, blir man fortsatt syk. Man skades. Man eldes. Der man før kunne se døden som barmhjertig løslatelse fra plager og smerte, fortsetter man nå å vedvare under stadig verre betingelser. Med andre ord: Det ender i et slags helvete.

En lærdom fra *Dødens Uteblivelse* er derfor at udødelighet kan være verre enn døden. I det som følger, vil jeg argumentere for at dette ikke er tilfeldig, men noe som nødvendigvis hefter ved dødens uteblivelse. Vi bør derfor frykte udødeligheten mer enn døden. Bernard Williams trekker det litt langt når han sier at vi er «heldige som har muligheten til å dø»,⁶ men at vi har det bedre som dødelige enn udødelige, er det liten tvil om.

FRYKT, DØDENS ONDE OG UDØDELIGHET

Mange frykter døden. Når det synker inn at menneskelivet er endelig og at vi selv – samt alle vi kjenner og bryr oss om – uvegerlig ender livet i intet for aldri mer å komme tilbake, er det gjerne en tanke ledsaget av frykt, sorg, sinne, eller angst.⁷ Kanskje har man, som Don DeLillo skriver i romanen *White Noise*, ligget om nettene og kjent på den «dype forferdelige vedvarende frykten om oss selv og alle vi elsker».⁸ Kanskje har man klart å skyve tankene vekk – hvisket «Ikke nå, Døden» hver gang de trenger seg på.⁹ Som Todd May skriver, er døden kanskje «det viktigste faktum om oss», siden vi er et vesen som nettopp fordi vi har en klar dødsbevissthet lever liv «karakterisert først og fremst ved det faktum at vi skal dø».¹⁰ Bevisstheten om dette gjør nettopp av vi forholder oss til døden, noe få eller ingen andre dyr

3. Ibid. s. 29.

4. Aristoteles: *Den Nikomakiske Etikk*. Oslo: Vidarforlaget 2013, 1115a26.

5. Epikur: *The Art of Happiness*. New York: Penguin Books 2012, s. 157.

6. Williams, B.: «The Makropulus Case», 1973. I: *Moral Luck*. Oxford: Oxford University Press 1973, s. 100.

7. Som man kan se, tar jeg simpelthen utgangspunkt i et moderne begrep om døden: at døden er den irreversible slutten på alt liv og all bevissthet, og at denne opptrer ved den biologiske tilintetgjørelsen eller disintegrasjonen av individets fysiske kropp. Enkelte vil kanskje reagere på at jeg dermed utelukker – uten å anføre videre argument – muligheten for en slags tilværelse etter den biologiske døden (sjelens videre eksistens, reinkarnasjon, osv.), men å diskutere dette med den grundighet det fortjener vil ta meg utenfor de primære ambisjonene for denne artikkelen.

8. DeLillo, D.: *White Noise*. London: Picador 1984, s. 198.

9. Ibid., s. 199.

10. May, T.: *Death*. Durham: Acumen 2009, s. 6 og 8.

gjør. Et fundamentalt trekk ved vår eksistens er derfor, som William James skriver, at vi *vet* og tenker på at «livet er der; og der, bare et skritt unna, er døden».¹¹ Å ta dette inn over seg er vrient, kanskje til og med umulig.¹² Å ta det inn uten frykt i det hele tatt, er sjeldent.

Dødsfrykt er derfor et sentralt emne i *tanatologi* (eller dødens filosofi). Ett av dens viktigste spørsmål er *om* – eller i hvilken grad – dødsfrykt er en adekvat emosjonell respons. Tradisjonelt blir dette undersøkt gjennom å spørre hvorvidt døden er verdt å frykte. Siden frykt er en velbegrunnet emosjonell respons bare dersom det en frykter er svært negativt, uønsket, ondt eller skadelig for subjektet, så leder denne tradisjonelle vinklingen gjerne over i spørsmål om dødens natur og hva slags onde eller ulykke den utgjør for den døde.¹³

Tanatologien deler seg her i to leire. På den ene siden, har vi det man kan omtale som det *Filosofiske synet* – så navngitt fordi mange klassiske filosofer, så som Thales, Sokrates, stoikerne, epikureerne, Montaigne, Spinoza, Schopenhauer, osv. har forsvart varianter av det, men også fordi det er en viss tradisjon for å hevde at filosofien på mange måter springer ut av dødsfrykt og har som sentral oppgave å forstå døden¹⁴ – og dette synet hevder at døden er intet å frykte. Den kunne ha vært noe å frykte dersom den utgjorde et onde for den som døde, men tilhengerne av det filosofiske synet har på ulike måter argumentert for at døden ikke utgjør et onde. Strategien er å dempe vår dødsfrykt gjennom å undergrave dens grunnlag.¹⁵ Epikur sier for eksempel at det terapeutiske målet med hans tanatologi er å sørge for at vi forliktes med vår dødelighet gjennom «korrekt forståelse av det faktum at døden ikke betyr noe for oss».¹⁶ Et bakteppe her er gjerne en idé om at dødsfrykt er uforenelig med dygd og lykke. For om frykten er berettiget truer den med å undergrave begrepet om det gode liv.

-
11. James, W.: «Talks to Students: On a Certain Blindness», 1899. I: James, W.: *Writings 1878–1899*. Cambridge (Mas): Library of America 1992, s. 854.
 12. Det kan diskuteres om ens egen død er noe en kan begripe eller forestille seg, siden det hefter en singularitet ved ens egen død som gjør den vanskelig å se for seg, selv om man objektivt sett har lite problem med å anerkjenne at en vil dø og slutte og eksistere. Se May, T.: *Death*. Durham: Acumen 2009, s. 9. Det finnes ikke noen analoge problemer i å forestille seg andres død.
 13. Merk at jeg har her et egosentrisk begrep om frykt, der frykt alltid involverer en slik relasjon til subjektet som har emosjonen. Merk også at jeg kun anfører dette som nødvendig kriterium for frykt. 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, J.G.: «Rationality and the Fear of Death», 1976. I: J.M. Fischer (ed.): *The Metaphysics of Death*. Stanford (Ca): Stanford University Press 1993, s. 47.
 14. Sokrates blir ofte fremstilt som den arketypisk modige og dygdige filosofen i møte med egen død, siden det var han som, i Platons fremstilling, muntret opp sine følgesvenner mens han uten videre nykker eller synlig frykt drakk giftbegeret i forbindelse med hans henrettelse. Som Robert Solomon skriver, han «møtte døden med langt mer ro enn det de fleste filosofer klarer å møte andre eller sine studenter i seminarrommet med». Solomon, R.: *The Joy of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 16. Vi bør kanskje merke oss at Sokrates' mot her utspiller seg i lys av at han tror, ifølge Platon, at sjelen er udødelig. Hva gjelder forholdet mellom filosofi og døden, så er det en kjent sak at Sokrates i Platons dialoger benevner filosofi som en forberedelse på døden. Michel de Montaigne definerte også i sin tid å filosofere som «å lære seg å dø». Se sitat i Murphy, J.G.: «Rationality and the Fear of Death», 1976. I: J.M. Fischer (ed.): *The Metaphysics of Death*. Stanford (Ca): Stanford University Press 1993, s. 43. Arthur Schopenhauer hevdet sågar at døden var filosofiens mor og både opphav og næring til å gruble over livets dypere mysterier. For en underholdende, men også redelig gjennomgang av filosofihistorien og de mange filosofer opp gjennom som har sett en nær relasjon mellom døden og filosofi, se Critchley, S.: *The Book of Dead Philosophers*. New York: Vintage 2009.

På den andre siden har vi det såkalte commonsensiske eller *Naturlige synet*, som hevder at døden utgjør et onde for den som dør og derfor gir grunnlag for frykt.¹⁷ Det finnes ulike versjoner av dette synet, avhengig av forklaringen en har av dødens onde, men før vi kommer dit er det vesentlig å se at man på dette punktet møter den såkalte *epikureiske utfordringen*. Ifølge den er ikke døden et mulig onde – ei heller et mulig gode – fordi døden er en tilstand man umulig kan være i, oppleve, eller lide av. Man kan lide av å tenke på døden, men man kan ikke lide av selve tilstanden – å være død – nettopp fordi man som død ikke lenger er til. Døden er med andre ord nødvendigvis en subjektløs og erfaringsmessig intethet. Det finnes ingen positivt gitte egenskaper ved døden som forklarer dens onde.¹⁸ Den *epikureiske utfordringen* er i så måte et spørsmål om døden i det hele tatt kan være et onde for den som dør. Tilhengerne av det *naturlige synet* må kunne svare på dette.

Ulike forslag er på bordet. Williams hevder for eksempel at døden er et onde fordi den frustrerer visse ønsker i subjektet, mens Murphy mener det bunner i at subjektets fremtidsorienterte prosjekter blir brutt av. Mary Mothersill fremhever derimot at døden frustrerer subjektets forpliktelser, mens Martha Nussbaum mener dens onde består i at den forstyrrer og endrer livets verdidannende livsmønster, som er essensielle for å leve et komplett menneskeliv. Atter andre, så som Nagel og Jeff McMahan, definerer ondet komparativt i form av tapte muligheter – frarøvede goder – som man kontrafaktisk sett kunne ha hatt dersom døden ikke hadde inntruffet. Helt til slutt finner vi også Palle Yourgrau, som går radikalt til verks og tenker seg at dødens onde blir båret av den døde selv, siden den døde er et vesen som fortsatt har væren, selv om han gjennom sin død har blitt frarøvet egenskapen eksistens.¹⁹

Disse diskusjonene er velkjente, men jeg tror også de er overflødige i lys av vårt hovedspørsmål: om frykten og dens berettigelse. Som Epikur er ganske klar på, så relaterer døds-

15. Vi kan merke oss at et slikt syn fortsatt kan anse andres død som et onde selv om døden ikke er et onde for den som dør. Jeg kan for eksempel savne og lengte etter den som er død, selv om jeg tror at den døde selv ikke lider noe onde eller tap ved å være død. Man kan også være redd for selve dødsprosessen selv om man tenker at resultatet, døden, ikke er et onde. Dødsprosessen kan for eksempel være smertefull og trekke ut i langdrag og på den måten utgjøre et klart onde for individet som dør. Likevel, det å dø vil nok slå oss som mindre ille dersom døden selv ikke er noe å frykte. Som Thomas Nagel skriver: «Jeg ville ikke innvendt så mye mot det å dø dersom det ikke var etterfulgt av døden». Se Nagel, T.: «Death», 1970. I: Nagel, T.: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press 1970, s. 3. Poenget til Nagel er at døden som et onde er med på å bevirke at prosessen med å dø også er et onde. Dersom døden ikke er et onde, vil heller ikke det å dø utgjøre et så stort onde. Bare tenk på Epikur som erklærte sin dødsdag som en «lykkelig dag», til tross for at han døde av nyrestein og dysenteri under sterke smerter. Se Epikur: *The Art of Happiness*. New York: Penguin Books 2012, s. 84.
16. Epikur: *The Art of Happiness*. New York: Penguin Books 2012, s. 156.
17. Silverstein, H.S.: «The Evil of Death». I: J.M. Fischer (ed.): *The Metaphysics of Death*. Stanford (Ca): Stanford University Press 1993, s. 95.
18. Dette argumentet er forsøk på en rasjonell rekonstruksjon av det argumentet vi kan finne i Epikurs brev til Menoecus, hvor han skriver at: «[D]u burde venne deg til det syn at døden betyr intet for oss, siden ethvert gode og ethvert onde ligger i sansningen; men døden er frarøvelsen av sansning. [...] [F]or det som ikke utgjør et onde for oss når det kommer er det meningsløst å smertes av i forventning. Dette, det mest forferdelige av onder, betyr derfor ingenting for oss, fordi så lenge vi eksisterer, så er ikke døden her, og når døden er her, så eksisterer vi ikke lenger.» Se Epikur: *The Art of Happiness*. New York: Penguin Books 2012, s. 156–7. Jeg tolker to mulige argument ut av disse passasjene: Det ene fokuserer på sansningen og hevder at intet kan utgjøre et onde, så lenge det ikke kan oppleves som et onde av subjektet. Det andre legger vekt på subjektets eksistens og hevder at intet kan utgjøre et onde for subjektet dersom det ikke inntreffer – eller påvirker det – når subjektet fortsatt eksisterer. Se Rosenbaum, S.E.: «How to be Dead and Not Care», 1986; og Silverstein, H.S.: «The Evil of Death», 1980. Begge i: Fischer, J.M. (ed.): *The Metaphysics of Death*. Stanford (Ca): Stanford University Press.

frykten seg tett til vår «lengsel etter udødelighet».²⁰ For å dempe eller fjerne denne, vil det være tilstrekkelig å undergrave frykten for døden og stille spørsmål ved hvorvidt døden utgjør et onde for den som dør. Men det er ikke nødvendig, siden en annen mulig strategi er å etablere frykten for udødeligheten. I det følgende er målet å nærme seg et kvalifisert forsvar for det *filosofiske synet* gjennom å etablere frykten for dødens uteblivelse. Jeg vil argumentere for at dødens uteblivelse er så forferdelig at vi bør frykte dette langt mer enn døden selv. For å gjøre dette på en grundig og redelig måte, vil jeg først diskutere hva slags type udødelighet vi ser for oss, samt etablere og redegjøre for noen kriterier vi kan bruke for å vurdere udødeligheten og min påstand om at den utgjør et større onde enn døden.

VARIASJONER AV UDØDELIGHET

Så vidt vi vet er udødeligheten fysisk umulig. Mennesket er likevel av en slik art at det av og til ønsker seg det umulige, som Aristoteles anmerker.²¹ Spørsmålet er derfor om dette er en umulighet vi burde ønske oss. Slik jeg forstår det, vil svaret unektelig være *ja*, dersom udødeligheten løser problemet og frykten vi har med døden på en god måte. Hvorvidt udødeligheten faktisk gjør det, avhenger av innholdet i det kontrafaktiske: av hvordan livene våre ville ha vært dersom vi ikke døde. For å svare, må vi derfor først klargjøre dette. I det følgende vil jeg slutte meg til John Martin Fischer og hans påstand om at vårt ønske om udødelighet innebærer noe mer enn bare dødens uteblivelse: Det kreves enn *robust form for udødelighet* med flere andre substansielle endringer i tillegg.²² Jeg skal diskutere disse, før jeg i neste steg relaterer dem til visse kriterier for vellykket udødelighet.

Til å begynne med kan vi kort slå fast rekkevidden for udødelighet. Dødens uteblivelse må innebære at man *aldri* dør. Grunnen er enkel: Om vi døde en gang – selv etter svært lang tid – så vil ikke udødeligheten, forstått som et svært langt, men begrenset liv, løse det problemet vi har med døden til å begynne med. Vi må derfor aldri dø. Eller: Vi må leve for alltid. Udødelighet innebærer med andre ord at livet aldri slutter. Dette høres unektelig trivielt ut, men, som vi skal se, får det konsekvenser som få har reflektert over i nyere tanatologi.

Det neste vi må anta er at vi primært er interessert i *kroppslig* udødelighet som et individ uten for mye hokuspokus. Dette utelukker følgelig at udødelighet forekommer gjennom mystiske, ikke-kroppslige entiteter, så som en sjel, eller at en gud lar en gjenoppstå etter verdens undergang. Videre utelukker dette såkalt seriell eller atomistisk overlevelse, der individet gradvis blir et annet individ, eller man overlever som deler i en ny helhet. Det utelukker også udødelighet der man fusjoneres med andre individer eller med andre tran-

19. Se Williams, B.: «The Makropulous Case», 1973. I: *Moral Luck*. Oxford: Oxford University Press 1973; Murphy, J.G.: «Rationality and the Fear of Death», 1976. I: J.M. Fischer (ed.): *The Metaphysics of Death*. Stanford (Ca): Stanford University Press 1993; Mothersill, M.: «Death», 1975. I: Rachels, J. (ed.): *Moral Problems*. Harpercollins college, 1979; Nussbaum, M.C.: *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994; Nagel, T.: «Death», 1970. I: Nagel, T.: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970; McMahan, J.: «Death and the Value of Life», 1988. I: J.M. Fischer (ed.): *The Metaphysics of Death*. Stanford (Ca): Stanford University Press 1993; og Yourgrau, P.: «The Dead», 1987. I: J.M. Fischer (ed.): *The Metaphysics of Death*. Stanford (Ca): Stanford University Press 1993.

20. Epikur: *The Art of Happiness*. New York: Penguin Books 2012, s. 156.

21. Aristoteles: *Den Nikomakiske Etikk*. Oslo: Vidarforlaget 2013, 1111b23.

22. Se Fischer, J.M.: «Immortality», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

scendentale størrelse, overlever gjennom reinkarnasjon og så videre.²³

Grunnen til at vi kan utelukke alt dette, er for det første at de er i konflikt med et metodologisk krav om nøkternhet og realisme (diskuterer senere). En annen ting er at disse formene for udødelighet, i likhet med berømmelse og prestasjoner, kun er surrogater. Som Miguel de Unamuno sier: «[V]i krever substansiell udødelighet og ikke bare dens skygge».²⁴ Det er vesentlig at udødeligheten løser det problemet individet har med sin egen og andres død, og det fordrer at individet lever videre i *sitt* liv (igjen jf. kriteriene som diskuteres senere) og med hukommelsen mer eller mindre intakt. Woody Allen uttrykker ganske klart hva jeg har i tankene når han sier: «Noen spurte meg en gang om drømmen min var å leve videre i folkets hjerter, og jeg sa at jeg ville foretrukket å leve videre i min egen leilighet».²⁵ Det Woody har rett i her, er at ønsket om udødelighet i første rekke målbærer et ønske om at det livet en lever nå skal gå videre. Med andre ord, det vi ber om er at vi overlever som de kroppslige individ vi er, ved at vår biologiske død uteblir.

At den biologiske død uteblir, er likevel ikke nok. Som Saramagos bok viser, vil dødens uteblivelse uten andre endringer ende i et mareritt av galopperende alderdom, demens, skader og smerte. For å unngå dette, må vi stipulere ytterligere endringer. En ting vi må unngå, er at alderdomsprosessene løper videre. Våre kropp er på en eller annen måte være i stand til å vedvare som unge og spreke. Kroppen må med andre ord biologisk fryses: helst mens den er på toppen av fysisk og mental funksjonalitet.²⁶ Akkurat når dette er, blir et stridsspørsmål. Williams foreslo, med glimt i øyet, at hans egen alder, 42, var passende: «Dersom man skulle tilbringe en evighet ved en eller annen alder, ville det virke som en beundringsverdig alder å tilbringe den på».²⁷ Todd May på sin side foreslår midten av tretti-årene, men nevner at også tyveårene er et mulig «fysisk og intellektuelt toppunkt».²⁸ Akkurat det trenger vi ikke avgjøre her: alt vi trenger å se for oss, er at vi forblir slik at kroppene våre fungerer godt.

Mer radikalt er det at vår udødelighet må være en *kjent nødvendighet*.²⁹ Det må være nødvendig at vi ikke dør – ikke kontingent – fordi ellers er det sannsynlig at man en dag vil dø likevel. Bare muligheten av å dø er derfor nok til å gjeninnføre de problemene vi hadde med døden i utgangspunktet, og den må følgelig utelukkes ved å gjøre udødeligheten nødvendig. Videre må vi kjenne til at dette er en nødvendighet, siden vi ellers ville ha fryktet døden som en epistemisk mulighet. Igjen er grunnen til dette at udødeligheten må kunne være i stand til å løse problemet individet har med døden og sin frykt.

Vi trenger også å være *usårbare*.³⁰ Grunnen er at selv om vi ikke eldes og umulig kan dø, så vil vedvarende skade gjennom fysisk påvirkning sørge for at vi gjennomgår prosesser analogt til alderdoms- og sykdomsprosesser. For å unngå dette, må vi stipulere enten at vi

23. Ibid. s. 337.

24. Unamuno, M.: *The Tragic Sense of Life*. London: MacMillan and Co., 1921, s.47.

25. Intervju med Rolling Stone magazine April 9, 1987.

26. Fischer, J.M.: «Immortality», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 338.

27. Williams, B.: «The Makropulous Case», 1973. I: *Moral Luck*. Oxford: Oxford University Press 1973, s. 90.

28. May, T.: *Death*. Durham: Acumen 2009, s. 55.

29. Fischer, J.M.: «Immortality», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 338.

30. Ibid. s. 338.

er supermennesker som ikke kan skades fysisk i det hele tatt, eller at vi har en iboende kapasitet for å gjenoppbygge våre kropper ved tilfeller av fysisk skade.

Sist, men ikke minst, trenger vi å avgjøre *hvem* som skal være udødelige. Skal dette gjelde for én, noen, eller alle? Som Nussbaum påpeker, så vil udødelighet i ensom majestet borge for «mye ulykke».³¹ Kan man i det hele tatt leve med seg selv dersom alle andre dør hele tiden? Kan man knytte gode vennskaps- eller kjærlighetsbånd til andre dødelige? For eksempel vil man som udødelig være biologisk fryst til en viss alder, mens en «livspartner» må gå gjennom ulike aldersstadier. Muligens vil dette føre til at man kun har kortere kjærlighetsforhold, hvis man i det hele tatt har det.³² Et annet problem er at en vil leve lenger enn menneskeheten – og for øvrig alt annet biologisk liv – til all evighet, hvilket høres nitrist ut. Mye bedre blir det ikke av at noen eller flere andre i lag er udødelige. Det fikser muligens ensomheten, og sikrer at man kan inngå lange vennskaps- og kjærlighetsforhold med andre udødelige, men vi har en kløft mellom disse heldige og alle andre. En kan bare forestille seg det gjensidige hatet mellom disse. En annen ting er at stipuleringene som nevnt må være metodologisk nøkterne og realistiske. Det teller i favør av å gjøre udødelighet til et generelt trekk ved vår art, snarere enn noe som på mystisk vis kløyver arten i to. Vi må derfor si at udødeligheten gjelder universelt for alle mennesker.

Enhver form for udødelighet som har alle disse trekkene, kaller jeg *robust*. Man kan sakens stille spørsmål ved om dette er for utrolig til å diskutere og vurdere. Connie Rosati spør for eksempel om våre vurderinger kan beholde sitt «naturlige ankerfeste» i lys av slike stipuleringer.³³ Hun har nok et poeng. Likevel, det er helt klart at mer nøkterne varianter av udødelighet på ingen måte gir oss den formen for udødelighet vi ønsker. Selv om dette tankeeksperimentet derfor tar våre vurderinger et stykke utenfor deres naturlige komfortsone, så tror jeg vi har lite annet valg som filosofer enn å diskutere og vurdere det som best vi kan. Spørsmålet om udødelighet er jo tross alt et av de spørsmål som er blitt stilt så ofte og så mye at en filosof, for å låne et poeng av David Wiggins, må gjøre det han kan for å besvare det.³⁴ La oss derfor vurdere robust udødelighet som best vi kan: først ved å klargjøre noen kriterier.

KRITERIER FOR VELLYKKET UDØDELIGHET

Fischer gir en oversikt over tre viktige kriterier for vellykket udødelighet: *identitetskriteriet*, *gjenkjennbarhetskriteriet*, samt *attraksjonskriteriet*.³⁵ Jeg skal kort klargjøre dem. I tillegg vil jeg legge frem to nye: et *problemkriterium*, samt et metodologisk *realistkriterium*.

De første tre kriteriene har ofte dukket opp som utgangspunkt for kritikk av ulike former for udødelighet. Udødelighet er for eksempel ikke vellykket dersom den kommer i stand på en slik måte at individet ikke bevarer sin identitet og sitt selv. Det udødelige livet må relatere

31. Nussbaum, M.C.: «The Damage of Death: Incomplete Arguments and False Consolations», 2012. I: Taylor, J.S. (ed.): *The Metaphysics and Ethics of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 41.

32. Takk til Iselin Silja Kaspersen for dette poenget.

33. Rosati, C.: «The Makropulos Case Revisited: Reflections on Immortality and Agency», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 357.

34. Wiggins, D.: *Needs, Values, Truth*. Oxford: Oxford University Press, 1998 3. utg., s. 88.

35. Fischer, J.M.: «Immortality», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 338–53.

seg til individet som hans eller hennes fremtid dersom det skal løse dødens problem. Enkelte kritikere har da anført at udødeligheten innebærer så radikale endringer i ens psykologi at identiteten brister. Om så skjer, snakker vi om seriell snarere enn individuell overlevelse og udødelighet – dvs. at kun ulike individer bebor den samme kroppen. Avgjørende for robust udødelighet er derfor at den makter å ivareta identiteten til individet.

Et annet kritisk punkt er at dødens uteblivelse kan gjøre våre livsmønstre ugjenkjennelige. Et gjenkjennbart menneskelig liv må for eksempel ikke bli formløst, noe enkelte hevder det blir uten et avsluttet narrativ.³⁶ Atter andre har pekt på at et liv uten døden vil mangle elementer som er avgjørende for en gjenkjennbar menneskelig struktur, så som angst, anger, seriositet, skjørhet, dyrebarhet, sårbarhet, samt sentrale etiske dygder.³⁷ Det er derfor vesentlig at robust udødelighet ivaretar et liv som, selv om det er annerledes, er gjenkjennelig.

Det tredje kriteriet krever at livet må være attraktivt for individet som ikke dør. Hovedpoenget er at tilværelsen som udødelig må relatere seg til subjektets verdier, interesser og ønsker på en sann måte at udødeligheten fremstår som et gode for han eller henne. Et mulig problem med udødeligheten er nemlig at den evigvarende tilværelsen kanskje krever såpass drastiske endringer i individets motivasjonelle og verdimeslige konstitusjon at udødeligheten kun kommer i stand for prisen av ens verdimeslige og motivasjonelle identitet. Vellykket udødelighet må følgelig besørge at så ikke skjer.

I tillegg til disse bør vi legge til to som klargjør målet med udødeligheten, samt legger til grunn noen metodologiske føringer. Et *problemkriterium* fikser det første: Det er et dobbelt krav om at udødeligheten, på den ene siden, løser de problem vi har med døden, uten at det, på den andre siden, innfører tilsvarende eller sammenlignbare problem. Udødeligheten må følgelig være egnet til å dempe vår dødsfrykt uten å gi grobunn for tilsvarende angst, løse de eventuelle onder som døden innebærer uten å introdusere nye, sammenlignbare onder, samt unngå tap av mening og verdi som kan komme med som en nisse på lasset.

Hva gjelder det metodologiske, så er det et krav at man viser nøkternhet og realisme ved de stipuleringer og kontrafaktiske endringer man gjør i tankeeksperimentet. Generelt bør man gjøre så få endringer som mulig og kun de som kreves for å være udødelige på den måten vi ser for oss. I tillegg må vi i valg av innhold i stipuleringene avvike så lite som mulig fra verdens faktiske tilstand. Mottoet her må være at man beveger seg så lite som mulig, rent kontrafaktisk, vekk fra verden slik vi kjenner den. Bakgrunnen for kriteriet er, som vi så vidt har vært inne på, at man for all del må passe på at vi har ankerfeste for våre vurderinger av udødeligheten, noe vidtrekkende stipuleringer risikerer å undergrave. En annen ting er at man bør, så langt mulig, sørge for at udødeligheten ikke havner på samme hylle som de esoteriske løsningene vi finner i religiøse myter og de mer spekulative hjørner av filosofihistorien (at vi overlever som immaterielle sjeler eller blir gjenreist av Gud etter verdens undergang).

36. Ibid. s. 340. Se også Heidegger, M.: *Being and Time*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 1962, s. 277–312; og May, T.: *Death*. Durham: Acumen 2009, kap. 2.

37. Se May, T.: *Death*. Durham: Acumen 2009, kap. 2 og Nussbaum, M.C.: *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994, kap. 6.

UDØDELIGHETSSURMULING

Dersom mennesket var udødelig, er du klar over hvor store kjøttregninger han ville hatt?

Woody Allen³⁸

Med disse kriteriene på plass skal det være mulig å vurdere *robust udødelighet*, slik som vi har definert det, for å se om den er vellykket som udødelighet. Riktignok er kriteriene vage, men jeg mener de er presise nok til å vurdere ulike former av udødelighet. Som jeg har argumentert tidligere, så er robust udødelighet en versjon av udødeligheten som tvinger seg frem dersom man forsøker på en nøktern og realistisk måte å se for seg hva det er vi ønsker ved å ønske oss udødeligheten. Jeg har allerede argumentert for og motivert nødvendigheten av hver enkelt kontrafaktisk betingelse. Det vi skal gjøre nå, er snarere å vurdere om disse i sum lykkes vis-a-vis de fem kriteriene vi har satt for vellykket udødelighet.

De som hevder *ja*, kan vi kalle *udødelighetsentusiaster*. Et eksempel er nevnte Fischer. De som har innvendinger mot udødeligheten kan vi, i tråd med Fischers terminologi, kalle *udødelighetssurmulere*. I det følgende skal jeg forsøke meg som surmuler, siden jeg vil argumentere for at robust udødelighet ville vært katastrofalt for individet. Vi vil ikke leve godt som robust udødelige, ei heller er det mulig å modifisere og reparere en slik form for udødelighet uten å gå på tvers av en eller flere av de nevnte kriteriene for vellykkethet.

Om vi begynner med det gode, så har robust udødelighet en form som gjør at den i utgangspunktet ser egnet ut til å tilfredsstille flere av kriteriene vi har satt for vellykket udødelighet. For eksempel ligger det ikke noe åpenbart i de kontrafaktiske betingelsene som skulle borge for at man ikke ivaretar sin personlige identitet: i det minste ikke i større grad enn et liv levd i vanlig lengde. For om robust udødelighet hadde eksistert, ville vi ha levd svært lenge, men vi ville hatt en kropp og et sinn som ble utsatt for akkurat de samme endringene som vi nå utsettes for gjennom et liv med normal lengde, uten å kjenne at den personlige identiteten trues av den grunn. Siden disse endringene i sinn og kropp foregår organisk og over tid, kan jeg ikke se umiddelbare årsaker til truet identitet. At udødeligheten varer så utrolig mye lenger, er derfor ikke noe som i seg selv skulle borge for manglende identitet. I hvert fall er det ikke det sporet jeg skal forfølge her i denne artikkelen.

Derimot kan det være mer grunnlag for å anføre at et robust udødelig liv risikerer å miste sin essensielt menneskelige form eller struktur. Fischer har derimot svar på rede hånd, og jeg skal kort nevne det. For det første er det ikke så lett å argumentere for at et liv blir formløst bare fordi det aldri tar slutt. Flere har forsøkt å henvise til metaforer eller analogier – for eksempel ved å si at dersom en side i en firkant ble uendelig, ville firkant-formen opphøre å eksistere – og at et uendelig liv på analogt vis blir formløst eller mister sin opprinnelige form.³⁹ Men, som Fischer skriver, det følger ikke av det faktum at det finnes objekter som vil miste sin form dersom én dimensjon av dem blir uendelige, at menneskets form hører blant disse.⁴⁰ Våre liv kan tvert imot være analogt med en tallrekke, som både kan opptre som begrenset og ubegrenset uten dermed å opphøre som en tallrekke.

38. Allen, W.: *The Insanity Defence: The Complete Prose*. New York: Random Hous Trade Paperbacks 2007, s 89.

39. May, T.: *Death*. Durham: Acumen 2009, s. 68–9.

40. Fischer, J.M.: «Immortality», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 343–4.

En annen innvending Fischer møter er at robust udødelighet ikke kan inneholde en narrativ, fordi det aldri tar slutt. Poenget her er at en narrativs ulike deler bidrar til å gi mening til andre deler av den. For eksempel vil slutten ofte kunne bidra til å gi mening til begynnelsen. Kritikerne hevder at denne meningsholismen går tapt dersom narrativen hele tiden holdes åpen og i suspens. Svaret til Fischer er at en slik forståelse av narrativ er for avgrenset og tar utgangspunkt i tradisjonelle narrativ, modellert etter eksempelvis en avsluttet novelle, roman, eller film. At mange ulike narrative format opptrer i avsluttet form, betyr derimot ikke at alle trenger å gjøre det. Eksempler på evigvarende format som likevel innehar en stor grad av meningsholisme kan jo lett tenkes dersom vi mennesker også blir evigvarende: Såpeserier á la *Dallas* og *Dynastiet*, men også nyere serier som *Curb Your Enthusiasm* eller *Mad Men*, kan her tjene som inspirasjon. Disse vedvarer og vil hele tiden kunne bidra til å belyse ulike deler av den og se nye aspekter ved den tidligere strukturen. Om de vedvarer så lenge at de aldri tar slutt, betyr ikke det at de mister en helt klart definert narrativ struktur.⁴¹

En siste ting vi skal ta med oss fra Fischer om dette, er at man ikke nødvendigvis trenger å ivareta en gjenkjennbar *menneskelig* form inn i udødeligheten for å ivareta noe som blir gjenkjennbart som *vårt* liv. Det siste leddet her gir uttrykk for gjenkjennbarhetskriteriet, men det første leddet er derimot en klart avgrenset form for gjenkjennbarhet. Å kjenne seg igjen i et menneskelig liv er å kjenne seg igjen i et liv som er vårt, men en kan godt gjenkjenne noe som vårt liv uten at det dermed må være menneskelig. For eksempel kan man tenke seg at et begrep som Friedrich Nietzsches *overmenneske* klart transcenderer vår menneskelighet uten at det dermed slutter å angå oss som en mulighet som er vår.⁴²

Med disse foreløpige svarene vil jeg derfor bevege meg videre til kritikk som rammer *robust udødelighet* langt bedre: i første rekke argumenter som dreier seg om livets verdimelessige struktur og attraksjon, men som raskt involverer og sporer oss over til tanker om universets mindre gjestmilde alderdom, samt det faktum at robust udødelighet etterlater rom for å produsere tilstander som enten er døden likeverdig eller verre.

KYNIKERE OG ROMANTIKERE

Flere kjente udødelighetssurmulere har argumentert med at dødens uteblivelse har med seg verdinihilisme, omfattende avfortrylling, kjedsomhet, absurditet, eller likegyldighet som en slags nisse på lasset. Ifølge dem er døden en sentral meningsgivende betingelse for livet. Dødens død blir følgelig også meningens og verdienes død.

Det finnes to mulige syn her. Ifølge det såkalte kyniske synet gjør døden at livet beholder sin verdi og mening, ikke fordi den positivt bidrar til at livet får mening og verdi, men negativt ved å sørge for at individet dør før det rekker å avfortrylles og bli likegyldig. Williams, for eksempel, hevder at dette skjer dersom man lever så lenge at ens personlige interesser – de som gir livet retning, mening og innhold, og som sørger for at vi har en grunn til å leve videre – blir brukt opp.⁴³ Han viser til et eksempel fra et teaterstykke av den

41. Ibid. s. 347–8.

42. Se Nietzsche, F.: *Slik talte Zarathustra*. Oslo: Spartacus Forlag, 2011, s. 287.

43. Williams, B.: «The Makropulus Case», 1973. I: *Moral Luck*. Oxford: Oxford University Press 1973, s. 82, 90–1.

ungarske forfatteren, Karel Čapek, der karakteren Elina Makropulos har fått evig liv. Makropulos er en operasangerinne som får fatt på en livseliksir, som hun lever evig på – og fryser sin biologiske alder, 42 – dersom hun drikker av den hvert tiende år. Hun har blitt imponerende 342 år da vi treffer henne i teaterstykket, men livet har åpenbart tatt en drastisk vending: Hun ser ut til å være i en kronisk «tilstand av kjedsomhet, likegyldighet og kjølighet» hvor livet består, som hun selv sier med et sukk, kun av «synging og stillhet».⁴⁴ Williams hevder at hun har brukt opp sine såkalte *kategoriske ønsker* – dvs. ønsker som ikke er betinget av det faktum at du er i live (for eksempel når du ønsker å holde deg sunn fordi du lever, noe som ikke betinger at du også ønsker å holde deg i live), men som tvert imot betinger at du har et ønske om å være i live (så som å ønske å ta vare på barna dine, som gir deg god grunn til å leve). At Makropulos har brukt opp disse, betyr at hun har gjort alt som er verdifullt for henne, gitt hennes karakter. Hennes skjebne illustrerer derfor et dilemma for vedvarende menneskelig eksistens, ifølge Williams: Enten vedvarer man så lenge at man ender opp som Makropulos, med et sluknet og størknet liv (hvilket er i konflikt med attraksjonskriteriet); eller man må kunne fornye seg selv og sine kategoriske ønsker såpass radikalt at man ikke lenger kan snakke om at det er individet selv – hverken rent metafysisk eller verdimesig – som lever videre (hvilket kommer i konflikt med både identitetskriteriet og attraksjonskriteriet). Dersom Makropulos' tilfelle generaliserer tilstrekkelig, er følgelig robust udødelighet mislykket.

Den romantiske veien til udødelighetssurmuling er gjennom å argumentere for at døden positivt bidrar til livets verdi og mening. For eksempel har flere hevdet at den bidrar til dette ved å gjøre livet og dets opplevelser mer intense, sårbare og unike. «Døden er skjønnhetens mor,» sier for eksempel poeten Wallace Stevens i diktet *Søndag morgen*. Dikteren finner her en alliansepartner i James i det utdraget vi siterte tidligere:

Der er livet: og der, bare et skritt unna, er døden. Der er den eneste formen for skjønnhet som noensinne har eksistert. Der ligger samlet hele den gamle menneskelige kampen og dens frukter.⁴⁵

Som nevnt, hjemsøker døden oss og gjør våre liv sårbare og skjøre. Du vet – og kan kjenne på – denne sårbarheten når du vandrer i et overjordisk, høstfarget terreng, leker med dine barn, er i god samtale med en gammel venn, eller nyter et glass vin med din livsledsager samtidig som du vet og kjenner på at dette er timelig og vil ta slutt. Ifølge romantikeren er dette viktig, for nettopp det at livet og dets goder ikke varer gjør livet desto mer verdifullt, vakkert og noe som krever ditt fulle engasjement. Å leve et verdifullt liv er derfor noe en «ikke kan forklare uten referanse til vår bevissthet om at våre muligheter er begrensede», hevder Nussbaum.⁴⁶

Man kan innvende flere ting mot både kynismen og romantismen. Mot den første kan man si at radikal fornyelse ikke nødvendigvis er en erstatning av subjektet. Det er avgjørende hvordan fornyelsen finner sted. Om den foregår via naturlige prosesser – dvs. slike som vanligvis også vil opptre og endre subjektet i løpet av en normal livslengde – så er det ikke noe

44. Ibid. s. 82.

45. James, W.: «Talks to Students: On a Certain Blindness», 1899. I: James, W.: *Writings 1878-1899*. Cambridge (Mas): Library of America, 1992, s. 854.

46. Nussbaum, M.C.: *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994, s. 229.

problem om det livet og den karakteren man ender opp med etter lang tid ikke gjenspeiler livet og karakteren man begynte med. En 90-åring trenger på tilsvarende måte ikke gjenspeile karakter og verdier hos den 8-, 20-, eller 50-åring hvis alderdom 90-åringen representerer.⁴⁷

Hva gjelder kjedsomhetens trussel, så avhenger ikke det av om det finnes én aktivitet eller interesse som man kan ha glede av i alle evighet – slik Williams har en tendens til å gjøre – men snarere om man har en sunn miks av ulike aktiviteter og interesser som man kan variere nok til å generere varig glede i et evig løp.⁴⁸ Nussbaum legger til at det tross alt «finnes så mange interessante og nyttige ting man kan gjøre i verden at udødeligheten ville være den eneste måten som gir oss nok tid til å gjøre alt samtidig som en har litt tid til overs for fritid».⁴⁹ Vår egen, hjemlige eksistensialist, Peter Wessel Zapffe, er inne på det samme når han omtalte seg som et offer for de tusen talenters forbannelse, for med en karakter som hans og Nussbaums ville det være lett å fylle en uendelighet av tid med meningsfulle og interessante aktiviteter.

Problemet med dette svaret er at disse utgjør unntakene, og det ville være svært uheldig om udødeligheten ledet i kjedsomhet à la Makropulos for oss som er mindre talentfulle. Til oss kunne man i så fall anføre at livet og tilværelsen i seg selv oppviser nok av interesse, så lenge man bare er «mottakelig for magien og skjønnheten i livet som utfolder seg».⁵⁰ Som Rosati sier, så vil alene «opplevelsen av å være til» utgjøre «en dyp attraksjon».⁵¹ Selv om man derfor skulle brenne ut sine interesser og ambisjoner for godt, er derfor den enkle tilværelsen i seg selv – altså, bare det å være til – nok til å fylle en uendelighet med glede og mening.

Man kan være så disponert at man til tross for alt dette faller i dyp fortvilelse, likegyldighet og kjedsomhet gjennom et evig liv, men det vil i så fall kun reflektere et individuelt anliggende som avhenger av karaktermessige og situasjonelle betingelser. Med andre ord, det faktum vil ikke nødvendigvis reflektere en konsekvens eller et onde ved udødeligheten i seg selv.⁵² Den kyniske linja er på denne måten muligens «mindre av et argument» og mer «et uttrykk for et individuelt lynne», sier Nussbaum. I så måte, legger hun til, viser argumentet – som altså hviler på beskrivelsen av individuelle tilfeller, så som Elena Makropulos – fint lite om det udødelige liv.⁵³

Hva gjelder romantismen, kan man argumentere for at døden på ingen måte er alene om å gi mening og verdi til ens liv, siden det er nok av andre usikkerheter og grenser igjen til å gjøre livet sårbart og – derigjennom – også verdifullt. Det finnes fortsatt smerte, sorg (over tapte vennskap eller kjærlighetsforhold), lidelse, konflikt, fattigdom, ensomhet, urett, yrkes-

47. Fischer, J.M.: «Immortality», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 342.

48. Ibid. s. 351.

49. Nussbaum, M.C.: «The Damage of Death: Incomplete Arguments and False Consolations», 2012. In: Taylor, J.S. (ed.): *The Metaphysics and Ethics of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 40.

50. Fischer, J.M.: «Immortality», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 352.

51. Rosati, C.: «The Makropulos Case Revisited: Reflections on Immortality and Agency», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 370.

52. Ibid. 365.

53. Nussbaum, M.C.: «The Damage of Death: Incomplete Arguments and False Consolations», 2012. In: Taylor, J.S. (ed.): *The Metaphysics and Ethics of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 40. Nagel er inne på samme tanke når han i en ofte sitert fotnote spør om ikke Williams «har lettere for å kjede seg enn meg?» Se Nagel, T.: *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986, s. 224fotnote3.

messige eller kunstneriske nederlag, familiekrangler, osv. Udødeligheten vil ikke fjerne eller dempe noen av disse latente kildene for ulykke i ens liv. Tvert imot, «mer tid kan her simpelthen bety flere muligheter for avvisning, splittelse og desperasjon,» som Fischer sier, siden det fortsatt «kreves to for å danse tango». ⁵⁴ Et nært og rikt forhold – vennskap eller kjærlighet eller begge – vil være like vanskelig, om ikke mer vanskelig, i et liv uten temporalt endepunkt. Så selv om vi går med på romantikerens utgangspunkt om at menneskets grenser er en «konstitutiv faktor for alle verdier», slik Nussbaum tenker, så vil ikke dødens uteblivelse nødvendigvis også føre til «alle verdiers død». ⁵⁵ Det gjenstår nok verdigivende sårbarhet i våre liv til at de kan fylles med meningsfulle aktiviteter, relasjoner og oppgaver.

Som tilsvar mener jeg vi kan forsvare bunnlinjen i kynismen og romantismen som følger. For det første er det vesentlig ved kjedsomhet at den kan fungere epistemisk – som kunnskaps- eller innsiktsgivende – når den opptrer som dyp, grunnleggende eller altomfattende. Slik sett kan kjedsomheten fungere som en form for *eksistensiell stemthet*, om vi skal tillate oss å benytte Martin Heideggers terminologi, som opererer analogt med andre måter å være stemt på i møte med verden, så som angsten, gleden, eller kjærligheten. Ifølge Heidegger vil slik kjedsomhet – altså, den dype kjedsomheten som gjør at en «drifter hit og dit over vår eksistens' avgrunn innhyllet i tåke» – avsløre «det hele» ved at den fjerner oss fra alt menneskelig og verdifullt, og etterlater oss i en form for bemerkelsesverdig likegyldighet overfor verden, andre og oss selv. ⁵⁶ Et mulig eksempel er når en i angst, likegyldighet, eller kjedsomhet tar inn over seg kontrasten mellom det vi legger av alvor, mening og viktighet i vår egen tilværelse, og den totale likegyldigheten et tomt og stille univers fremviser i møte med våre meningskrav. ⁵⁷

Nå tror jeg riktignok at det ikke er grunnlag for en slik altomfattende, pessimistisk tese om verdens og menneskelivets verdimelessige tomhet, ei heller tesen om at universet i sin helhet ikke gir rom for en reelt sett meningsfull menneskelig tilværelse. Tvert imot heller jeg mot James og hans idé om at verden ikke innehar – eller trenger, for den saks skyld – mer «essensiell guddommelighet, eller evig mening, enn den som ligger materialisert i synsfeltet som [våre] øyne litt sløvt og likegyldig streifer over» – den mening som han i samme avsnitt hevder at enhver ordinær Brooklynitt eller Newyorker ofte går glipp av, siden de unngår helt å legge merke til hvor vakkert og rikt alt livet rundt dem er – og at livets mening, om enn i noe mer jordnær form, derfor kan blomstre i et univers som vårt så lenge forholdene bare ligger til rett for det. ⁵⁸ Likevel mener jeg at kjedsomheten er viktig i vår diskusjon, fordi den kan leses som en indikator for et *lokalt* verditap og en *lokal* verditomhet, som kan inntreffe i vår tilværelse uten at den nødvendigvis må inntreffe. Gjennom en *følt* verdinihilisme, verditap, likegyldighet og meningstap kan slik kjedsomhet avsløre dyptpløyende fravær av verdi og mening: om ikke i universet som helhet, så i det minste

54. Fischer, J.M.: «Immortality», 2013. I: Bradley, B., F. Feldman og J. Johansson (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 346.

55. Nussbaum, M.C.: *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994, s. 226.

56. Heidegger, M.: «What is Metaphysics?». I: Krell, D.F. (ed.): *Martin Heidegger: Basic Writings*. London: Harper-Perennial, 2008, s. 99.

57. For en problematisering og diskusjon av denne kontrasten, se May, T.: *A Significant Life: Human Meaning in a Silent Universe*. Chicago: Chicago University Press, 2015.

58. James, W.: «Talks to Students: On a Certain Blindness», 1899. I: James, W.: *Writings 1878–1899*. Cambridge (Mas): Library of America, 1992, s. 854.

dyptpløyende for individet der det befinner seg nå.

Det udødeligheten gjør, er å invitere en slik lokal, men like fullt dyp kjedsomhet inn i våre liv med katastrofal virkning. Siden vi ikke kan dø, vil vi være skjebnebestemt til å konfrontere, reflektere og gruble over det faktum at vi må leve gjennom de stadier av vårt univers sin historie der de fysiske betingelsene på ingen måte gir grunnlag for meningsfulle og gode menneskelige liv. Da vil universet ubønnhørlig mangle enhver mulighet for å besvare, subjektivt eller objektivt, den bønningen vi bærer på om at våre liv skal gi mening og være viktige, interessante, eller gode. Siden vi også må være til stede i den lange ventetiden før dette, vil det være god tid til å gruble dystert over det faktum at våre liv av nødvendighet har et slikt fremtidig endelikt, dvs. som med nødvendighet ender i monoton meningstomhet uten ende. Udødeligheten dømmer oss derfor til den *ultimate* kjedsomheten og til den *ultimate* avfortryllede tilværelsen.

Det andre tilsvaret bærer i samme retning. Først bør vi merke oss at dødens uteblivelse ikke på noen måte er en ubundet tilværelse, selv om den transcenderer dødens grenser. Sagt annerledes: I vårt univers er udødeligheten på ingen måte grenseavskaffende, selv om den er grenseoverskridende. Ved å leve evig vil vi som nevnt måtte oppleve hvordan alle gode ting tar slutt og vi er tvunget til å konfrontere de klare grensene for menneskelig tilværelse og trivsel som universet fysisk tvinger på oss. I sin nåværende form gir riktignok universet opphav til komplekse fysiske strukturer – som i sin tur gir opphav til og mulighet for rike liv med verdifulle sysler og opplevelser for oss – men uansett hva slags syn man måtte ha på mening og verdi, er det derimot liten tvil om at deres eksistens er *normativt supervenient* på – og derfor også avhengig av – tilstedeværelsen av disse fysiske strukturer.⁵⁹ Siden slike strukturer kun er midlertidige, i en rent kosmologisk sammenheng, og vil med fysisk nødvendighet nivellere eller endre seg til det verre for oss, så vil verdiene ved en slik tilværelse også nivellere og gå tapt. På denne måten dømmer dødens uteblivelse oss ikke bare til kjedsomhet, men også til verdienes død.⁶⁰ I tillegg må man kunne regne med at disse fakta vil prege våre liv analogt med – men sannsynligvis også i langt sterkere grad enn – hvordan dødens faktum preger våre liv i dag.

Begge tilsvaret hviler på antagelser om universets utvikling og fremtid. La meg spille litt videre på dette. Nøyaktig hva som vil skje med vårt univers er selvsagt usikkert. Likevel kan moderne kosmologi tilby oss et slags kosmologisk værvær, som kan angi noen ulike scenario for hva som kan skje. Dessverre er alle disse mager trøst for den robust udødelige, for i tillegg til at vi risikerer ultimat kjedsomhet og verdienes død, går vi en tilværelse i møte som enten er likeverdig med, eller verre enn døden selv.

59. Jeg opererer her med et forsøksvis ukontroversielt begrep om normativ superveniens, der altså godhet (eller verdi) for noe X ontologisk sett springer ut av eller er avhengig av Xs naturalistiske egenskaper (for eksempel Xs fysiske natur eller struktur). Merk at jeg på ingen måte hevder at slike verdier lar seg definere eller redusere til disse naturalistiske egenskapene – i så fall ville jeg måtte konfrontere G.E. Moores argument om at å definere godhet via naturalistiske egenskaper vil være å begå en naturalistiske feilslutning, som er analogt til å slutte feilaktig fra *er til bør*. Se Moore, G.E.: *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, kap. II.

60. Merk at det på ingen måte trenger å være snakk om at absolutt alle verdier går tapt i et slikt fysisk sett nivellert univers. For eksempel kan det godt hende at moralske verdier – samt andre mulige ubetingede, universelle verdier – fortsatt står ved lage, siden deres eksistens og gyldighet muligvis ikke avhenger av de materielle og fysiske betingelsen i universet på et gitt tidspunkt. Moralsk sett kan det derfor fortsatt være mening og verdi i et slikt liv. Det jeg derimot argumenterer for her er at livets verdi i form av lykke, velvære og godhet for individet selv går tapt under slike betingelser og bidrar til å gjøre udødeligheten en *svøpe for individet* som må utstå den.

Det vi vet, er at all masse i universet ekspanderer enormt raskt. Den stående hypotesen er derfor at det hele begynte med en gigantisk eksplosjon, kjent som Big Bang, som med voldsom kraft har slynget alt som eksisterer ut i ulike retninger fra et punkt kjent som singulariteten. Hva som vil skje ettersom universet ekspanderer, er derimot mer usikkert, siden det avhenger av mer eller mindre ukjente faktorer: den totale summen av masse og energi, dens distribusjon, rollen til såkalt mørk materie, osv. Én teori er at det vil ekspandere i all evighet med det resultat at alle temperaturer og all energi en dag når sitt absolutte nullpunkt. Resultatet blir et kaldt, livløst univers i evig ekspansjon. Et annet alternativ er at det samme vil skje, grunnet loven om maksimal entropi snarere enn selve ekspansjonen, mens et tredje lystig alternativ er at alt en dag revner og kolliderer slik at materien oppløses ned i sine absolutt minste bestanddeler. Noen kosmologer tenker at universet er tungt nok til å reversere ekspansjonen, slik at alt trekkes tilbake igjen i et absolutt slutt punkt å la den singulariteten vi begynte med. Om det skjer, kan tre ytterligere ting forekomme: Enten markerer dette slutten og alt ender i et stillestående Big Crunch, eller så begynner det hele igjen og vi får ett nytt Big Bang. Om det siste skjer, vil alle de foregående alternativene være mulige, siden det er uklart om universet er så fininnstilt at det gjentar syklusen i en slags evig pulsering, eller om repetisjonen bare var en svært usannsynlig enkelthendelse (samme spørsmål dukker opp ved hver repetisjon).

Hva dette svært korte kosmologiske værkartet viser, er at den robust udødelig har litt av hvert i vente. Universet er kanskje gjestmildt nå, men kosmologisk sett er dette bare en kort fase. Resten av tiden er universet vilt, ugjestmildt, eksplosivt, kaldt, livløst: kort sagt, uforenelig med et godt liv. Her vil det altså finnes null grunnlag for verdifull menneskelig eksistens. I tillegg får udødelighetsentusiaster noen ytterligere problemer, fordi vi med universets endepunkt i sikte klart kan se at udødeligheten ikke løser problemet med døden: Den har enten kun forskjøvet problemet et stykke ut i tid, eller dømt oss til problemer som langt overgår de problemene vi hadde med døden i utgangspunktet.

La oss for eksempel anta at vi er robust udødelige vesen på en sånn måte at vi har en iboende kapasitet for å gjenoppbygge våre kropper ved skade (jf. stipuleringene over). I så fall vil vi være sårbare for fysisk skade, selv om vi er i stand til å bygge opp oss selv etter skaden. Dersom kilden til skade vedvarer, vil vi derimot ikke være i stand til å gjenoppbygge oss selv. I så fall vil det si at alle kosmologiske alternativ, med unntak av repetisjons-scenariet, medfører at våre liv ender i en permanent tilstand av skade og bevisstløshet siden intet menneske kan leve uten skade i de endetidsscenariene vi nettopp har skissert opp. I så fall fører dødens uteblivelse ikke bare med seg kjedsomhet og verdienes død, men også at vi, rent praktisk sett, opphører å eksistere. Vi dør ikke – fordi om universet hadde endret seg til det bedre, så ville vår iboende gjenoppbyggende kapasitet bygget oss opp igjen – men vi er i all praktisk forstand døde, siden universet ikke vil endres. Et kontrafaktisk liv er selvsagt kun en surrogat-form for udødelighet, så i så fall feiler den robuste udødeligheten på problem-kriteriet. Med andre ord, det løser ikke problemet med døden, siden vi ender som døde likevel – i hvert fall i praksis.

Som sagt, eneste mulighet er et univers som repeterer sin syklus, siden en robust udødelig person da vil kunne gjenoppbygges dersom de samme gjestmilde tilstandene gjentar seg ved neste syklus av universet. Men det er for det første svært usannsynlig at dette i det hele tatt skjer, og, for det andre, ikke sikkert at de neste syklusene vil medføre menneskelig

sett gjestmilde fysiske strukturer som tillater oss å bygges opp igjen. For det tredje, og siden dette er svært usannsynlig, vil muligheten for at syklusen *ikke* gjentar seg – eller at den ikke manifesterer gjestmilde omgivelser – alltid være en epistemisk mulighet. I så måte er robust udødelighet et lite egnet botemiddel for dødsfrykt og vårt problem med døden.

Dersom vi derimot antar at vi er super-vesen og følgelig usårlige i møte med fysisk påvirkning, så vil alle de kosmologiske værkartene kun by på enorme mengder lidelse og smerte, for ikke å si monotoni. For som super-vesen er vi riktignok fritatt fra å dø i praksis samt bli fysisk skadet, men vi er ikke fri for smertene fra fiendtlig eller voldsom fysisk påvirkning. Den robuste udødelige ender derfor enten i helvetes-liknende monotone situasjoner av absolutt kulde, absolutt gravitasjonspress, osv., eller i repeterende sykluser der absolutt det aller meste av tiden vil måtte tilbringes under kummerlige og umenneskelige forhold for kun å gi rom for noen kosmologiske friminutt av ro og lise innimellom. I så fall kan man trygt slå fast at robust udødelighet – med all sin positive lidelse – innebærer skjebner langt verre enn døden.

Det er klart at en udødelighetsentusiast nå vil være fristet til å komme med stipuleringer for å fikse problemene. Vi har allerede akseptert radikale kontrafaktiske endringer ved menneskets natur – så som usårbarhet – så hvorfor ikke tillate endringer ved universets lover som gjør at universet forblir et stabilt og godt sted for de robuste udødelige? Vel, jeg tror for det første at dette er i konflikt med den nøkterne metodologien vi la til grunn tidligere. Som nevnt, er det vesentlig at vi ikke går for vidt her, siden vi risikerer å gjøre udødeligheten ubegripelig og uhåndterbar med for stor avstand til verden slik den er. Det ligger en begrensning i at vi kan stipulere for å sikre udødeligheten, men ikke for å sikre at resten av universet også opptrer på en bestemt måte. En annen ting er at det på ingen måte er klart at vi kan gjøre endringer ved fundamental fysikk uten at vi samtidig endrer universet i en slik grad at det utelukker menneskelig eksistens og velvære uansett. Fysikernes modelleringer av universet avslører stadig hvor hårfin balansen virkelig er i universet, og at den minste endring – det være seg av lover eller partikulære tall for masse, energi, distribusjon, osv. – ville ha medført katastrofale resultat for alt liv og all makro-struktur. For alt vi vet finnes det derfor ingen reelle alternativer til det universet vi kjenner i dag og med de framtidsutsikter det har å by på. Bevisbyrden ligger for øvrig her hos udødelighetsentusiaster snarere enn hos udødelighetssurmulere.

En annen mulighet er å tillate selvmord: Kanskje vi skal ha en exit-mulighet som lar individet hoppe av livet dersom han eller hun ønsker det?⁶¹ Vel, i så fall bryter vi med kriteriene for robust udødelighet og gjør det hele til et spørsmål om radikal livsforlengelse, hvilket både er et annet spørsmål, samtidig som det ikke løser problemet vi hadde med døden til å begynne med (problemkriteriet). Vi vil dessuten måtte bekymre oss for om selvmordet kom til ved et uhell – enten ved manipulasjon utenfra, eller ved at vi selv kom til å ønske å dø, som for eksempel gjennom en alvorlig depresjon. Det er videre vrient å se for seg hvordan dette skulle kunne foregå. Om årsaken til et slikt selvmord er fysisk, kan subjektet miste kontrollen siden det lett kan oppstå ved uhell eller ekstern manipulasjon, akkurat som sykdom og uhell forekommer i dag. På den annen side, dersom det har en rent subjektkontrollert, ikke-fysisk årsak, legger vi igjen press på den realistiske metodologien og

61. Peter Schaber, Universitetet i Zürich, tok opp denne muligheten under en workshop ved UiT i mai 2016.

innfører mystiske elementer som tar oss i retning av de esoteriske alternativene vi utelukket til å begynne med. Selvmord løser derfor lite.

Nå som vi har alt dette i mente, kan vi også legge merke til et siste lite *apropos*: nemlig at disse problemene ikke bare hefter ved endetiden, men vil være tilstede også her og nå dersom vi ble robust udødelige. For om vi nå skulle være essensielt gjenoppbyggelige vesener eller super-vesen, er det ingenting i veien for at vi her og nå skulle enten dø i praksis eller utsettes for evig pine og pinsel. Om for eksempel din erkefiende kunne kontrollere din kropp for all ettertid, kan du havne i en permanent tilstand av påført skade – la oss si han hiver deg i et sort hull, eller besørger at du kokes i all evighet i et eviggående atomkraftverk, eller noe sånt – hvilket i så fall betyr at du enten dør rent praktisk sett ved å være evig bevisstløs, eller du utsettes for evig pine uten engang å kunne håpe på døden. Igjen, vår udødelighet har altså enten ikke løst dødens problem for oss, eller den har overlatt oss til problemer som langt overstiger døden.

KONKLUSJON

Hva alt dette viser er at udødeligheten, selv i robust form, bidrar til å løse lite: Tvert om, den fører enten med seg tilstander som er døden likeverdig (død i praksis), eller tilstander som er verre enn det allerede er (ultimat kjedsomhet, verdienes død, evig pinsel). Vårt resultat kan følgelig summeres opp med en parafraze fra Todd May: udødeligheten ville sørget for at vi med nødvendighet måtte leve i skyggen av det faktum at vi *ikke* kan dø.⁶² Døden representerer derfor en meningsbærende betingelse, fordi det å leve i dens skygge er å foretrekke fremfor udødelighetens skygge. *Alene* evner nok ikke døden å gi positiv mening til tilværelsen – i så måte finner jeg lite dekning for å romantisere døden for mye. Like fullt er døden det som gir grunnlag for en mer meningsfull, menneskelig tilværelse, nettopp fordi vi gjennom døden unngår udødelighetens svøpe. Udødelighetens problem melder seg nettopp fordi vi har en måte å leve på der vi bebor et univers og en verden som av nødvendighet tar oss med i verdi-nivellerende retning dersom vi fjerner døden fra livet. Døden er derfor komparativt sett av det gode – alternativt, det minste av to onder – ved at den sørger for at vi slipper unna dødens uteblivelse. Woody Allen nektet for at vår dødelighet er et kompliment. Jeg sier at den er det. For om døden ikke hadde vært, måtte vi ha funnet den opp.⁶³

62. May, T.: *Death*. Durham: Acumen 2009, s. 11.

63. Denne artikkelen har gått gjennom mange runder med konstruktiv kritikk. Jeg må særlig takke de mange innspillene jeg har fått fra medlemmene av Etikkk-gruppen ved UiT, samt de som bidro med innspill på IFFs Instituttseminar. En spesiell takk går til Peter Schaber, Universitetet i Zürich, som under en workshop ved UiT i mai 2016 viste stor interesse for temaet og bidro med mange nyttige innspill for blant annet å situere debatten riktig. Jeg skylder også stor takk til master ved Fred- og konfliktstudier (UiT), Iselin Silja Kaspersen, som hadde mange nyttige innspill å komme med under en kritikk-sesjon på www.academia.edu. Jeg håper de som har kommet med innspill ser at det har nedfelt seg i arbeidet.