



LUND UNIVERSITY

Fruktan inför döden? Reflektioner med utgångspunkt i några svenska filosofiska essäer

Bjerstedt, Sven

Published in:
Filosofisk tidskrift

1983

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Bjerstedt, S. (1983). Fruktan inför döden? Reflektioner med utgångspunkt i några svenska filosofiska essäer. *Filosofisk tidskrift*, 4(1), 1-13.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Fruktan inför döden?

Reflektioner med utgångspunkt i några svenska filosofiska essäer

Skräck, fruktan, ångest — det är olika ord för ett vanligt sätt att förhålla sig till döden. Jag gör ingen betydelseskilnad mellan dessa tre termer; de används här synonymt om ett sätt att reagera inför ett kommande tillstånd. I denna uppsats diskuteras huruvida detta reaktionssätt är berättigat.

Jag vill redan här sälla bort vissa besläktade frågeställningar genom att skilja på *döendefruktan* och *dödsfruktan*. Det förstnämnda, fruktan inför det ofta plågsamma tillstånd som en människa befinner sig i *innan* livet utslöcknar, kommer inte att behandlas här.

En annan viktig inskränkning är att jag behandlar fruktan för den *egna* döden, men bortser från att det naturligtvis är vanligt att man hyser fruktan för att *andra* människor skall dö — både av egocentriska skäl och på deras vägnar. (Hos tex Mats Furberg tyder vissa formuleringar på att dödsfruktan för honom främst är egocentrisk, men har att göra med andras död: "Det hemska med döden är . . . att den drabbar dem jag håller av . . . Jag . . . är förmodligen mindre rädd för deras skull än för min egen — för hur jag skall reda mig dem förutan" — 1970, s 31.)

En ytterligare begränsning kommer till uttryck i avsnittet om fruktans förnuftighet. Jag inriktar mig där på privata (egocentriska) skäl för att frukta sin egen död, och bortser från att man kan oroa sig för hur anhöriga, firman eller vetenskapen kommer att få det efter ens frånfalle.

Jag menar att det även efter dessa avgränsningar återstår ett problem, som är intressant och viktigt, och som kan bli föremål för en vettig filosofisk diskussion. Frågeställningen gäller en känslorelation som är klar och entydig: den enskilda människans ställningstagande till sin egen död, utan särskilt beaktande av faktorer utom henne själv. I det följande behandlas problemet med utgångspunkt från essäer av Mats Furberg, Lars Gustafsson, Sören Halldén och Ingemar Hedenius. (Jag ger direkta sidhänvisningar bara till Furbergs bok.) Jag vill betona att det rör sig om *min* läsning av dessa texter. Jag har inte kunnat undgå att strö in egna synpunkter. Dessutom är väl hela formen för sammanställning och utveckling av idéer, som jag tyckt mig se mer eller mindre tydligt formulerade i filosofiska essäer, en rätt personlig historia. Även om jag ansträngt mig att inte göra våld på författarnas tankar, är det ändå troligt att urvalet kommit att bero

på mina egna.

Uppsatsens innehållsstruktur avviker från essäernas, men är inspirerad av Halldéns metodologiska diskussion, som dock utmynnar i delvis andra målsättningar än dem som jag haft här. Halldén menar att ett riktigt ställningstagande till döden bör vara organisations- och informationsresistent, dvs att det bör vara sådant att det inte förändras om det genomarbetas eller konfronteras med nya fakta. Ett utvecklat och moget ställningstagande måste vara välgrundat. Alla informationer som är av känslomässig betydelse i sammanhanget måste beaktas.

Frågan om dödsfuktan blir i Halldéns tolkning ämne för vetenskapliga undersökningar: är en organisations- och informationsresistent inställning intill döden möjlig, och hur är den i så fall beskaffad?

Kanske kan man se min korta utredning här som ett steg tillbaka jämfört med den metodologi som Halldén förespråkar. Halldén anger ett stort antal olika slags fakta som på ett eller annat sätt är relevanta för ställningstagandet till döden. Av dessa informationstyper har jag helt sonika valt ut en del, och den diskussion som förs här kan alltså inte ge en uttömmande grund för ett moget ställningstagande till döden enligt Halldéns kriterier. Han antyder att det vore önskvärt att bli göra ett empiriskt-psykologiskt blottställande av olika komponenter som faktiskt kan ingå i det känslkomplex man med ett samlande namn brukar kalla dödsfuktan. Halldén menar att data om hur folk i allmänhet ställer sig till döden är relevanta. Det är sant att problematiken har extremt hög allmängiltighet, och jag tror att de flesta människor har saker att säga om dödsfuktan, som kunde vara av värde för en filosofisk undersökning. Här har dock diskussionen bara innefattat de nämnda författarna och mig själv. Denna brist på empirisk underbyggnad är naturligtvis ett handikapp, men för mina syften knappast ett oöverkomligt sådant. Jag ser här preliminärt dödsfuktan som ett primitivt, oanalyserat begrepp. Säkert kunde problemet med dödsfuktan klargöras åtskilligt genom att man pekade på olika *typer* av sådan fuktan. Jag tror dock inte att det innebär något hinder för den fortsatta diskussionen att utgå från en oanalyserad dödsfuktan. I stället vill jag analysera ett urval av *olika skäl* eller grunder för att hysa dödsfuktan, vilka jag funnit framförda tex i de nämnda essäerna.

I högre grad än Halldén och Furberg inriktar jag också min diskussion på just det slag av ställningstagande som består i fuktan. Som skäl för begränsningarna vill jag säga att de möjliggör om inte en uttömmande så åtminstone en samlad redogörelse för viktiga delproblem beträffande fuktan inför döden.

Det första avsnittet handlar om döden som den totala förintelsen och om frågan, vilka föreställningar vi kan ha om vår egen icke-existens. Det andra

avsnittet diskuterar vilka förnuftsmässiga grunder det kan finnas för att frukta döden. Det sista avnittet ser kort på frågan om dödsfruktan är berättigad på något annat sätt.

1. Kan man föreställa sig förintelsen av jaget?

Vi *vet* inget om det döda tillståndet utan kan endast — eventuellt — ha mer eller mindre sannolika föreställningar om hur det är att vara död. Just möjligheten av att föreställa sig döden blir därför central för ställningstagandet till döden. En känsla av fruktan, kan man hävda, förutsätter att man har en föreställning om det man fruktar. Helt självklart är kanske inte ett sådant påstående, men jag skall inte diskutera det i denna uppsats.

Här kommer jag att anta att döden innebär en plötslig och total förintelse av den mänskliga kroppens och själens funktioner. I döden utslocknar medvetandet. Denna punkt är central för fortsatta resonemang — jag anser att en metafysisk arbetshypotes av detta slag är oundgänglig för all vidare diskussion. Jag anför ingen motivering för den, mer än att den tycks mig vara i enlighet med modern naturvetenskaplig syn. Man bör dock vara väl medveten om att detta inte är någon allmänt omfattad hypotes bland människor i vårt samhälle. Många bevarar säkert en tro på ett eller annat slag av reinkarnation, kanske inspirerad av moderna beskrivningar av "psykiska" företeelser (som t ex utomkroppsliga upplevelser och dödsbäddsvisioner). Och om min utgångshypotes på något sätt (jag inser inte hur) skulle falsifieras, så mister uppsatsen förmodligen helt sitt eventuella intresse.

Det verkar också som om förutsättningen, att döden innebär medvetandets utslocknande, görs av samtliga författare som jag behandlar (möjligen med undantag för Furberg). Lars Gustafsson gör gällande att "det inte existerar något *rimligt alternativ* till uppfattningen att vårt liv är ett biologiskt liv" och att livet därför har ändlig utsträckning. Halldén kritiserar sådana psykologiska föreställningar som ger utplåningen "ett innehåll som egentligen inte tillkommer den" (t ex förruttnelse eller frid). Hedenius' tes att dödsfruktan ur "privat" synpunkt är oberättigad bygger just på Lucretius' sats: "där döden är, är icke vi". Mats Furberg påstår sig dock känna "fasan för ett hinsidesliv. Lite grann helvetesskräck har jag" (s 23). Å andra sidan tycks han mena att en sådan fruktan är oberättigad eller oförnuftig i någon mening: "I mitt vuxna liv har jag varit rädd för döendet och i *mina själssjuka stunder* för ett hinsidesliv men aldrig för själva döden, för att inte finnas mer" (s 31; min kursivering). Ändå ägnar Furberg sextio sidor av sin bok åt kapitlet "Att överleva döden".

Vari består då (eller bättre: vad åsyftar) det *jag* som frågan handlar om? Furberg har en rätt utförlig diskussion av detta problem, och jag kan inte

ta upp alla inslag i den, men han kritiserar bl a sådana (oftast underförstådda) definitioner av "jag" som vid närmare betraktande visar sig ha formen "det X som *jag* har". De är uppenbart otillfredsställande, men icke desto mindre vanliga. Wittgenstein identifierade "jag" i sk objektiv användning med t ex "min kropp" (s 45). I "Faidon" gör Platon påståendet "Jag, Sokrates, är (identisk med) min själ" (s 47). Samma slag av misstag tycks Descartes enligt Furberg göra i drömmargumentet i "Meditationes" (s 48 f).

Furberg anknyter i sin kritik närmast till Strawsons "påfallande alldagliga" påstående, att personbegreppet är logiskt primitivt. "Jag" åsyftar något som är *både* mentalt och kroppsligt, men kan *inte* åsyfta vare sig något rent mentalt eller något rent kroppsligt. Att skilja på subjektiv användning och objektiv användning av "jag" är felaktigt. Den platonsk-cartesianska läran är absurd (s 51 f).

De övriga essäisterna tycks inte beakta frågan om vad "jag" åsyftar med nämnvärt intresse. Lars Gustafsson ger ett försök till definition av vad det innebär att vara död, där han kringgår problematiken. Definitionen lyder:

Min död är ett tillstånd hos mig, så beskaffat att jag vid en given tidpunkt inte ingår i universums sammanhang, — eller, ett tillstånd hos universum vid en given tidpunkt, så beskaffat att jag vid denna tidpunkt inte ingår i dess sammanhang.

Och detta att vid en viss tidpunkt inte ingå i universums sammanhang, det innebär att världen är så beskaffad att jag för dess tillstånd vid vissa tidpunkter inte har någon direkt, dvs perceptuell tillgång till kunskap om den.

Definitionens innebörd måste klargöras på en egentligen trivial punkt. Furberg har uppenbarligen tolkat ordet "innebär" som uttryck för en ekvivalens. Han riktar nämligen sarkastisk kritik mot Gustafssons definitionsförsök med följande motexempel: "Under narkosen torde jag sakna 'perceptuell tillgång' till kunskap om världen. . . . Enligt Gustafsson är jag alltså död på operationsbordet. . . . Det är visserligen sant . . . att den som är död varken ser eller hör . . . men det är inte sant att envar som vid en viss tidpunkt saknar varseblivningar och förnimmelser är död vid den tidpunkten. Man kunde lika gärna argumentera att eftersom alla svenskar är människor så är alla människor svenskar" (s 35 f).

Jag menar dock att det är tydligt att Furberg förstått Gustafsson fel, och att ordet "innebär" bara skall uttrycka en implikation, inte en ekvivalens. Att man saknar perceptioner är i någon mening en följd av att man inte ingår i universum. Motsatsen gäller dock inte.

Poängen med Lars Gustafssons definition är i själva verket dock snarast att den undgår att referera till den döde genom att bestämma *min* död som ett tillstånd hos *universum* i stället för ett tillstånd hos *mig*. "I en paradoxal mening" vet vi därför vad det innebär att vara död. Vi vet det genom historien, ty innan vi föddes ingick vi inte heller i universums samman-

hang. "Att det finns en död också bakåt i tiden ger på något sätt tröst," säger Gustafsson. "Hela tankegången innebär en avdramatisering."

Mats Furberg framför kritik mot detta påstående, som han kombinerar med Gustafssons tes "Allt förflutet och allt framtida är lika verkligt som det nuvarande". Furberg anklagar Gustafsson för att blanda samman trivialiteten att allt som kommer att hända, kommer att hända, med den "metafysiska dumheten" att det, som kommer att hända, inte kan påverkas. Genom denna sammanblandning, menar Furberg, *förbiser* Gustafsson att en viktig beståndsdel i vår dödsskräck är "den vanmakt som är förbunden med vetskapen att man efter sin död inte kan rätta till missförhållandena i världen" (s 36). Döden sätter en obarmhärtig gräns för vad vi kan påverka av det som kommer att hända.

Men Gustafsson har inte alls förbisett detta — han och Furberg talar väl i själva verket om precis samma sak här. Döden hindrar oss att fortsätta förbättra världen — det är en anledning till att vi fruktar den. Men Gustafsson går dessutom vidare och försöker besvara frågan: *varför* tar vi detta som en anledning att frukta döden? Vi har, menar han, en uppfattning om att våra egna liv mister sin mening ifall historien som helhet visar sig vara ett fiasko. Om våra liv skall bli meningsfulla, måste vi i och med något framtida utvecklingsstadium kunna "rättfärdiggöra" alla missförhållanden och allt lidande i det förflutna. Men döden sätter en gräns för vad vi kan göra; den hindrar oss att i framtiden ställa det förflutna i nytt ljus. Vår sorg över döden är en sorg över att "något väsentligt i våra liv genom ett slags bedrägeri har förlagts *utanför* dem". (Gustafsson vill även se den som en "mystifikation": vår fruktan har en hopplös utgångspunkt, eftersom det överhuvudtaget inte *går* att rättfärdiggöra det förflutna.)

Det ligger väl något mer i att "rättfärdiggöra" det förflutnas missförhållanden (Gustafsson) än i att "rätta till" nutidens (Furberg). Men vår förmåga att påverka händelseförloppen i framtiden är central för båda. Furberg har alltså uppenbarligen missförstått Gustafsson, när han säger att denne inte har insett dödsfruktans samband med vår förmåga att påverka framtida skeenden.

Lars Gustafssons definition av "min död" implicerar att vi har en distinkt kunskap om vad det innebär att vara död. Furberg motsätter sig detta. Han tycks i sitt resonemang helt utgå ifrån den egna personen, och inte som Gustafsson från universum (vilket ju just skulle vara poängen med definitionen). Furberg tycks inte vilja erkänna att definitionens poäng, detta att man undgår referens till den egna personen, alls är någon poäng. Han kan ha rätt.

Mer relevant, åtminstone för frågan om min egen dödsfruktan, bör det ju vara att se min död som något som angår *mig*, i stället för att gå omvägen över universum i övrigt. Gustafssons definition "avdramatiserar" proble-

met genom att visa på att min död definitionsmässigt inte innebär något annorlunda än världens tillstånd innan jag föddes. Furberg har emellertid ytterligare en grundläggande invändning mot Gustafssons definition: enligt Furberg är det *inte* givet att jag vet vad "Jag är död" innebär (s 37 ff).

"Jag" är enligt Furberg ett extraordinärt pronomen på så vis att det inte av talaren saklöst kan ersättas av demonstrativa pronomen, egennamn eller beskrivningar, om begripligheten skall bibehållas (s 39).

En *annan* persons död innebär för mig vissa fysiologiska förändringar, som jag kan observera; men Furberg tvivlar på att jag kan sätta mig in i vad det innebär att *jag* inte längre upplever något (s 41).

Furbergs diskussion av detta är djuplodande och svår. Utrymmet tillåter inte att gå igenom den utförligt här. Den utmynnar i slutsatsen att "jag är död" *inte* är problematisk därför att satsen är självupphävande (meningsfull men alltid falsk), utan svårigheten har följande grund: "Det är visserligen sant att om det har mening att säga att x lever, så har det också mening att säga att x är död. Men detta gäller endast under i övrigt lika förutsättningar; och här är detta villkor inte uppfyllt. Endast levande människor kan i egentlig mening tala . . . eftersom 'jag' nödvändigtvis åsyftar talaren, kan det sagda inte med bibehållen mening frikopplas från sägandet av det" (s 54). Furberg fortsätter: "Min slutsats — som jag framför med bävan — är att 'Jag är död' är språkligt obegripligt. Har jag rätt är det möjligt att vår egen död är begreppsligt oåtkomlig på ett sätt som andras inte är . . . Det är kusligt att inte ens kunna göra sig ett begrepp om vad det är att själv vara död. Den kusligheten är, tror jag, en av de mäktigaste orsakerna till den dödsförfäktelse som är profan, oberörd av hinsidesföreställningar" (s 55).

Här står alltså ord mot ord: Gustafsson menar att jag kan föreställa mig vad det innebär att jag är död, Furberg förnekar det. Båda argumenterar för sin ståndpunkt, men från ganska olika utgångspunkter. Jag tvingas lämna frågan med detta konstaterande av en grundläggande åsiktskillnad.

2. Är dödsfruktan förnuftig?

I detta avsnitt behandlas bara det som Hedenius kallar dödsfruktan av *privata* skäl. Jag tar inte alls ställning till frågan huruvida det finns andra slags skäl för dödsfruktan och om dessa är förnuftiga i någon mening. Begränsningen måste nog betraktas som radikal. Den är tillkommen av praktiska skäl. Vad som bortfaller är alla eventuella hänsyn till universum i övrigt, "allmängiltiga" skäl till dödsfruktan.

Jag stannar vid förhållandet mellan döden och den enskilda människan. Det lidande som en människas död skulle kunna innebära för hennes anhöriga, eller den förlust som hennes frånfalle eventuellt tillför tex

filosofin, tillmäts ingen relevans. De beståndsdelar i dödsfruktan som tas upp här skulle alltså kunna finnas även i ett universum bestående av endast en (dödlig) individ. Jag är medveten om att mycket som är intressant beträffande problemet med dödsfruktan faller bort genom denna inskränkning. Å andra sidan bör mycket av intresse kunna sägas om det härmed avgränsade kärnproblemet.

Vad är förnuftigt? Jag går inte närmare in på den frågan. Det är nog rimligt att lägga ungefär följande innebörd i ordet, sådant det används i detta avsnitt: Om en åsikt eller känsla är förnuftig, så har de argument, som man kan ge för att man hyser den, *övertygelsekraft* på åhöraren. Här används mest av stilistiska skäl ordet "berättigad" synonymt med "förnuftig".

Det är inte alltid vi har anledning att fråga oss om en viss *känsla* är förnuftig. Frågeställningen förefaller på sätt och vis motsägelsefull. Jag skall dock anta att så inte är fallet, utan att frågan har mening. Men hur skall den då tolkas?

När vi i något sammanhang frågar oss: "Är fruktan förnuftig?" så vill jag här inte tolka det som en fråga om huruvida det *lönar* sig att hysa fruktan. I stället vill jag tolka det som en fråga om huruvida det finns någon *anledning* att hysa fruktan.

Förnuftet säger oss, enligt Lucretius, att dödsfruktan är oberättigad. I essän "Dödsfruktan" presenterar Hedenius sig själv som "något av en expert på att försona tanken med döden". Han tycks också vara överens med Lucretius vad beträffar resonemangets förnuftighet. Ändå betecknar han Lucretius' tankar om dödsfruktan som "så rationella och troskyldiga, att det nästan är plågsamt att skriva ned dem". Denna formulering tyder på att Hedenius inte är helt övertygad om att Lucretius' enkla lösning också är den rätta. Kanske hänför sig hans tveksamhet till det faktum att Lucretius helt förbiser så allmängiltiga skäl för dödsfruktan; kanske går den djupare. Saken är svår att avgöra utifrån essäns innehåll.

Hedenius godkänner i princip Lucretius' resonemang om att en människa inte har några privata skäl att frukta sin död. Min egen död innebär inte något ont för mig. Att döden innebär medvetandets totala utslocknande ser Hedenius som "ett synnerligen förnuftigt antagande". Skräcken för att *vara* död är oberättigad, medger Hedenius – den beror bara på att vi har svårt att föreställa oss vår totala förintelse.

Att frukta döden av privata skäl strider alltså enligt både Hedenius och Lucretius mot förnuftet. Däremot finns det enligt Hedenius *andra* giltiga skäl att frukta döden: han kallar dem allmängiltiga. Man kan frukta sin död därför att universum i övrigt (specialfallet: ens anhöriga) blir lidande av den.

Har Hedenius och Lucretius rätt i att fruktan för döden av privata skäl

är oberättigad?

Döden kan vara något gott i de fall då den ersätter ett liv fyllt av lidande. Döden kan aldrig vara ett positivt ont, eftersom förnimmelserna upphör med den. Jag skisserar i det följande en invändning mot denna åsikt.

Man måste väl ändå kunna hysa en *önskan att få fortsätta leva*? Även om man förklarar att döden inte kan innebära något ont, så skulle säkerligen de flesta människor inför alternativen dö/leva vidare välja det senare. Aptit på livet — i den enkla betydelsen att man önskar att livsfunktionerna, inklusive sinnesförnimmelserna, skall fortsätta verka — är enligt min uppfattning minst lika vanlig som dödslängtan, dvs en önskan att livsfunktionerna, inklusive sinnesförnimmelserna, skall upphöra. Tanken på att ens livsaptit inte skulle kunna tillfredsställas, utan att man måste dö, är sannolikt för många förenad med fruktan. (Detta beror naturligtvis på livslängd, på hur nära förestående man antar att döden är, etc. Sannolikt avtar livsaptiten efter en viss tidpunkt — "livets middagshöjd"? — med antalet sinnesförnimmelser. Man kan bli mätt även på livet. Speciella omständigheter kan leda till en mera markant dödslängtan.)

Om en människa vid en viss tidpunkt har en stark önskan att fortsätta leva, och om hon kan anta att samma livsaptit kommer att finnas hos henne tills hon dör — är då inte hennes dödsfruktan berättigad?

Eftersom döden inte bjuder på sinnesförnimmelser av något slag, kan den inte sägas vara lycklig eller olycklig i sig — endast i jämförelse med ett annat tillstånd. Om en person i sitt levande tillstånd upplever lust, innebär det döda tillståndet en försämring. Om han i livet upplever olust, är döden en förbättring. En inställning av fruktan inför utsikten att gå miste om ett lustfyllt tillstånd, liksom även en längtan inför utsikten att undgå ett olustfyllt tillstånd, måste båda vara förnuftsmässigt berättigade.

I den betydelse jag lägger i ordet förnuftig, så är inte bara fruktan inför något positivt ont, utan även fruktan inför något negativt ont (dvs förlusten av detta livets goda) förnuftig. Man kan förstås hävda att inte en lika stark fruktan är berättigad i det senare fallet. Det skulle vara mer fruktansvärt att möta en död fylld av lidande än att (efter ett lyckligt liv) möta en "värdeindifferent" död. Må så vara. Och man kan ju inte sakna något när man är död. Skulle detta innebära att det är irrationellt att frukta döden av det skäl att den innebär en förlust av lycka? Jag vill bestämt förneka detta. Rädslan att mista lyckan är välgrundad, även om det hade varit mer förnuftigt att frukta en försämring som man hade fått uppleva resultatet av.

Tesen måste dock försees med förbehåll. Furberg tar upp tanken i följande sammanhang. Att vara rädd för att jag efter döden skall ha det besvärligt (kanske sörja över min icke-existens), det är, menar han, en konfys idé (s 56). Men den grund för dödsfruktan som jag angivit ovan, att

döden innebär förlust av livslyckan, är däremot möjligt, om än inte så tungt vägande för honom. "Den versionen är åtminstone inte logiskt orimlig, men jag har svårt att känna dess sug. Vad är eller kan vara förskräckligt eller ens lätt vemodigt för *mig* i den blotta insikten att en dag finns inte Mats Furberg längre?" (s 57)

Bara det faktum att döden kan innebära en förlust av lyckoupplevelser utgör alltså för Furberg något skäl att frukta döden. Snarare är det för honom *tvärtom* så, att det ur lyckosynpunkt är mycket mer önskvärt att vi en gång dör, än att vårt liv blir evigt. Furberg väger det berättigade i dödsfruktan av de angivna skälen mot den fruktan vi skulle hysa om vi vore dömda till evigt liv. Fantasin att livet aldrig skulle ta slut kan göra honom "sjuk av skräck". — "Men vad kan vara fränstötande i insikten att jag inte är odödlig? Hur skulle jag kunna stå ut med den dagliga tristessen om jag inte visste att livet tar slut?" (s 57) Furberg säger att han inte ens har "rudimentär värdegemenskap" med den person som skräms av medvetandet om att han inte är evig. Det han sagt är en i viss mån träffande invändning mot min tes om det berättigade i rädslan för att mista lyckan i livet.

Detta medgivande innebär inte att jag utan tvekan ställer mig bakom Furbergs åsikt, att ett liv i evighet, om än aldrig så fullt av lycka, inte är något vi önskar. Jag tror visst att vi ibland skulle vilja slippa dö. Tillhör jag följaktligen den skara människor som är Mats Furberg "så främmande till kynne att varje försök till argumentation med dem känns hopplöst" (s 57)?

Nej, det behöver inte vara så illa. Jag är villig att gå med på följande: En närmare *eftertanke* — kanske reflektion över den momentana lyckan satt i ett större sammanhang — skulle få de flesta människor (och däribland förmodligen mig) att i de *flesta* ögonblick av sina respektive liv hålla med Furberg om att det vore fruktansvärt om vi tvingades leva i evighet.

Men detta innebär *inte* att det i *alla* ögonblick är oförnuftigt att frukta döden därför att den innebär en förlust av lycka. I vissa fall måste det kunna sägas vara berättigat, nämligen om en kombination av följande *tre skäl för fruktan* föreligger.

(1) Det förnuftiga i att frukta döden är proportionellt mot den lycka man upplever i livet. Ju mer välbefinnande man har att förlora genom döden, desto mer rationellt tycks det vara att frukta den.

(2) Samtidigt ökar det förnuftiga i dödsfruktan med det antal saker man vill utföra under återstoden av sitt liv. Ett specialfall kan vara då man vill hinna gottgöra det onda man eventuellt anser sig ha gjort, för att kunna möta döden med gott samvete eller något liknande. Det är mindre rationellt att frukta döden om man redan gjort allt man vill med sitt liv, än om man har mycket kvar.

(3) Hittills har min diskussion om det förnuftiga i att frukta döden helt

bortsett från *när* döden inträffar. Det har naturligtvis en stor betydelse (om än underordnad de två tidigare faktorerna) hur lång tid man har kvar att leva. Är döden nära förestående så skulle jag vilja säga att fruktan för den är mera förnuftig, förutsatt att villkoren (1) och (2) gör den förnuftig. Rationaliteten hos dödsfruktan är alltså omvänt proportionell mot den återstående livslängden. Här finns naturligtvis inget absolut kriterium. Man kan aldrig *vela* när man kommer att dö. Rationaliteten kan därför förstärkas eller försvagas av de skäl man har för att räkna med en viss återstående livslängd. Om man har mycket trovärdiga skäl för att tro att man dör snart, så har dödsfruktan en hög grad av förnuftighet.

Det är väl rätt klart av ovanstående att frågan om dödsfruktans förnuftighet i grund och botten blir en tvist om användningsområdet för termen "förnuftig". Det innebär inte att det är ointressant att skilja på olika slags skäl för dödsfruktan. Jag har angett tre skäl som jag anser bör åtminstone sammantagna tillskrivas förnuftighet. Läsaren kan mena att termen bör förbehållas vissa andra skäl. Eftersom ordet "förnuftig" har en stark emotionell valör, är det inte utan betydelse vilka skäl man vill kalla förnuftiga. Jag vill dock falla tillbaka på den innebördsbestämning som jag angav i avsnittets början: skälen är förnuftiga försåvitt de har övertygelsekraft på läsaren. Det ankommer alltså på var och en att hålla diskussionens godtyckliga eller konventionella element i åtanke.

Förutom de ovan angivna grunderna för dödsfruktan så finns det många vanligt förekommande skäl som inte är förnuftiga enligt min mening. Hedenius och Lucretius har alltså rätt i sin intention: de vill sälla bort dessa oförnuftiga skäl, fast de i mina ögon går för raskt till väga.

Halldén har pekat på vad han kallar "ett teatermässigt drag" hos både dödsångest och dödslängtan. Dels en bild av det döda tillståndet: den kan präglas av förruttnelsen, respektive friden. Dels, mer subtilt, detta att man tillskriver döden ett psykologiskt innehåll (t ex ensamhet och kyla, respektive sömn). Bilder och adjektiv som används om döden är missledande, framhåller Halldén: "Det för förintelsen väsentliga är enkelt till sin art, och ger inte anledning till några utförliga beskrivningar." Eftersom förintelsen (enligt min metafysiska arbetshypotes) kännetecknas av total avsaknad av sinnesförnimmelser, så är inga av de föreställningar som Halldén kritiserar relevanta för inställningen till döden.

Dödsfruktan uppstår sannolikt ofta i situationer då man inte är kapabel till en lika grundlig analys av det berättigade i fruktan, som i en filosofisk utredning. Lidandet på dödsbädden kan, föreställer jag mig, framkalla inte bara en längtan att befrias från smärtorna genom döden, utan kan nog också ge upphov till fruktan för döden, om man t ex upplever lidandet som en föraning om plågor som skall komma efter att livet upphört.

En sådan dödsfruktan är emellertid inte förnuftsberättigad, om vi håller

fast vid utgångspunkten, att medvetandet utslöcknar i dödsögonblicket. Ett jag som förintas kan inte fortsätta att vara offer för lidande. (Det kan också vara så att vissheten om att man skall dö stiger till något slags total insikt just vid dödsögonblicket. Huruvida den eventuella dödsfruktan, som kan tänkas uppstå i detta ögonblick, är förnuftig eller ej, vill jag avstå från att uttala mig om.)

Målet för Lucretius' diskussion av dödsfruktan har väl varit att göra dessa föreställningars irrationalitet klar. Satsen att döden inte betyder något för oss, därför att själen är förgänglig, är dock ändå förhastad. Dödsfruktan kan vara rationell oavsett detta. Jag menar mig ha visat att det, utan avseende på annat än de privata skälen, finns åtminstone tre relevanta faktorer: upplevelsen av lust i livet, viljan att uträtta saker under återstoden av livet, och slutligen kalkylerandet av den återstående livslängden.

3. Kan dödsfruktan vara berättigad ur andra synpunkter?

Jag vill nu lämna diskussionen om huruvida dödsfruktan kan sägas vara berättigad av något slags förnuftiga skäl. I stället frågar jag mig: kan dödsfruktan vara berättigad ur några andra synpunkter? Vi måste här ha klart för oss, att de frågeställningar som aktualiseras kan vara av mycket annorlunda art än de, som behandlats i föregående avsnitt. Det beror förstås på mångtydigheter i ordet "berättigad". Jag medger att dess innebörd inte bestämts på något odiskutabelt sätt. De två diskussioner som förs i detta avsnitt tror jag dock kan ges en rätt tillfredsställande ram på följande vis. Jag frågar mig inte här om dödsfruktan har någon *grund* (i logiken eller i den empiriska verkligheten) utan om dödsfruktan har något *värde* (i sig eller genom sina konsekvenser).

Moraliskt berättigande av dödsfruktan

Halldén diskuterar möjligheten av att berättiga dödsfruktan moraliskt. Hans slutsats blir emellertid att sådana försök är fruktlösa. Han urskiljer tre moraliska bedömningsgrunder på känslolivets område. En känsla har ett moraliskt gott värde om den (a) är ljus (typ glädje, hopp, tacksamhet, tillgivenhet), (b) är spontan eller naturlig, eller (c) har goda verkningar. Inställningen till döden får ingen entydig ledning av de två första kriterierna, som talar om känslors inneboende egenskaper. En glattig inställning tycks vara riktig enligt (a), medan (b) lika gärna kan förespråka en panisk dödsskräck. Kriterierna ger alltså ingen lösning på problemet, eller bara en misslyckad lösning.

Allmänt kan sägas att det inte finns någon vedertagen moralteori för känslor. Det brukar vara handlingar som värderas moraliskt. Jag vill inte slutgiltigt ta ställning till huruvida en känsla som fruktan kan vara intrinsiskt god, men det förefaller mig *prima facie* som orimligt.

Pragmatiskt berättigande av dödsfruktan?

Detta är mitt namn på den tredje bedömningsgrunden enligt Halldén, de moraliskt värdefulla konsekvenserna av en viss inställning till döden. Halldén fattar sig kort, men hans inställning härom tycks gå stick i stäv med Hedenius' (se nedan). Denne exemplifierar det pragmatiska berättigandet av dödsfruktan i slutet av sin essä. På flera sätt, menar Hedenius, är det *nyttigt* att människor hyser fruktan inför döden. "Dödsfruktan gagnar sålunda livet genom att underhålla denna illusion om dödens allvar." (Hedenius använder ordet "illusion", eftersom han, som vi sett ovan, liksom Lucretius ser dödsfruktan av privata skäl som oförnuftig.) Dödsfruktan förser oss med ett "alltigenom irrationellt mål: att till varje pris undvika döden". Den oförnuftiga föreställningen om dödens allvar har enligt Hedenius bl a följande nyttiga konsekvenser: (a) "vi får inte döda, ty att åstadkomma något så allvarligt kan ingen ta på sitt ansvar"; (b) "En väldig ökning av självmorden skulle bli följden, om dödsfruktan inte längre fanns; troligen också en stor ökning av dödsfallen i farliga sjukdomar, sedan viljan att överleva minskats"; (c) en "fruktbar ångest": "ansträngningar att göra det bästa av den korta tid jag har kvar".

Hedenius tillägger: "avtrubbningsreaktionerna av allmänhetens reaktioner inför vår tids massmord visar att ingenting kan undvaras, som inskräpper i människorna, att döden är allvarlig. En stor dödsfruktan kan vara nödvändig för att hindra barbariets återkomst."

Poängen i Hedenius' essä ligger till stor del i att allt detta goda åstadkommes av en känsla som saknar rationell grund: "ett exempel på att förnuftet är livets fiende". Denna poäng faller om min argumentation i föregående avsnitt håller och det även finns förnuftiga skäl att hysa dödsfruktan.

Inte heller tycks Hedenius' pragmatiska berättigande av dödsfruktan vara invändningsfritt. Jag vill ifrågasätta hans framställning beträffande punkterna (a) och (b).

Vi har förvisso lagar som förbjuder mord, och hos de flesta människor finns väl en vilja att överleva, liksom även en motvilja mot självmord. Men man kan undra om det är så alldeles självklart att den inställning, som manifesteras på nämnda sätt, verkligen *beror på* att den enskilda människan (i normalfallet) hyser dödsfruktan. Finns det något nödvändigt samband mellan individens skräck för döden och det faktum att samhället

straffar mördare? Knappast. Snarare är det en konvention som betingats av omsorg om produktionsapparaten e d; om alla gick omkring och mördade varandra, skulle samhället inte fungera. Hedenius har inte på något sätt visat att det verkligen föreligger kausala samband mellan fruktan för döden och det som han anger som denna fruktans nyttiga konsekvenser.

Angående punkten (c) ovan ligger det lite annorlunda till. Även Furberg menar att det är klart att insikten om att vårt liv är begränsat är nödvändig: inte bara för vårt arbete utan för vår livsharmoni över huvud. "Hur skulle jag kunna stå ut med den dagliga tristessen om jag inte visste att livet tar slut? En sådan existens skulle vara ett elände. Den krydda som finns i vetskapen om att jag inte har många arbetsår kvar skulle försvinna" (s 57).

När det gäller ett sådant "privat" slag av nytta, tror jag att ett pragmatiskt berättigande av dödsfruktan är invändningsfritt. Lägg dock märke till att man kan uppfatta konsekvenserna annorlunda än Hedenius. Halldén säger att det följande är ett tänkbart resonemang: "Det är farligt att gå och vara rädd för döden. Man blir ledsen och får det besvärligare med livets angelägenheter. Det riktiga är därför att man ser med tillfredsställelse på döden".

Sedan är det förstås klart, att detta slags privata pragmatiska berättigandet av dödsfruktan, där det över huvud taget förekommer, måste bli en efterhandskonstruktion. Ingen fruktan *uppkommer* av pragmatiska skäl.

Litteratur

Mats Furberg, *Tankar om döden*, Stockholm 1970.

Lars Gustafsson, "Döden som mystifikation", i: *Utopier*, Stockholm 1969.

Sören Halldén, "Ställningstagandet till döden", i: *Universum, döden och den logiska analysen*, Lund 1974.

Ingemar Hedenius, "Dödsfruktan", i: *Tröstens villkor*, Stockholm 1959.