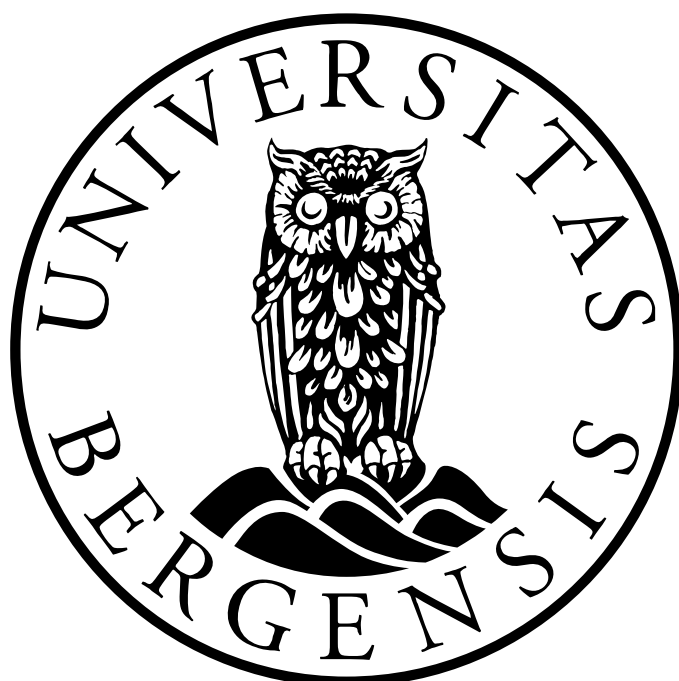


# Antiepikuristiske essays

*Ein kritisk undersøking av epikurisme om død,  
velferd og tid.*

Preben Sørheim



Rettleiarar: Espen Gamlund og Carl Tollef Solberg

FILO350

Mastergradsoppgåve i filosofi  
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier

UNIVERSITETET I BERGEN

20. november, 2015

# Antiepikuristiske essays

*Ein kritisk undersøking av epikurisme om død, velferd og tid.*

© Preben Sørheim

2015

Antiepikuristiske essays: Ein kritisk undersøking av epikurisme om velferd, tid og død

Preben Sørheim

<http://bora.uib.no/>

# Samandrag

I oppgåva gjer eg eit forsøk på å sette samtidsdebatten om døden som eit vonde inn i ein større verditeoretisk og velferdsteoretisk samanheng. Eg ser særleg på implikasjonane av epikurismen om døden som eit vonde for velferdsteoriar, aggregasjon av velferdsverdiar og forholdet mellom velferd og tid. Desse implikasjonane blir kritisert for å vere inkonsistente og uplausible. I tillegg drøftar eg eit større sett av innvendingane mot epikurismen i litteraturen. Eg konkluderer med at epikurismen ikkje er eit plausibelt syn på døden som eit vonde.

Oppgåva består av tre, relativt sjølvstendige essays. Det første essayet gir ein oversikt over debatten om døden som eit vonde, og drøftar dei mest lovande innvendingane mot epikurismen. Det andre essayet ser på epikurismens velferdsteoretiske implikasjonar. Det tredje essayet ser på epikurismens verditeoretiske implikasjonar.

# Abstract

In this thesis, I attempt to place the current debate on the badness of death in a broader context, together with value theory and theories of well-being. In particular, I examine implications of Epicureanism about the badness of death for the concept of well-being, aggregation of prudential value, and the relationship between well-being and time. These implications are criticised for being inconsistent and implausible. I also discuss a large set of arguments against Epicureanism from the literature. I conclude that Epicureanism is not a plausible view about the badness of death.

The thesis consists of three, relatively independent essays. The first essay summarises the debate about the badness of death, and discuss the most promising arguments against Epicureanism. The second essay examines Epicurean implications on theories of well-being. The third essay examines Epicurean implications on value theory.

# Forord

Eg vil først og fremst takke mine rettleiarar, Espen Gamlund og Carl Tollef Solberg. Ikkje berre har dei svart på alle spørsmål, diskutert problemstillingar nøysommeleg og kommentert iherdig på utkasta mine; dei innførte også eit disiplinerande framdriftsprogram som har vore naudsynt for å ferdigstille masteroppgåva. Det har vore spesielt inspirerande å få tilbakemeldingar frå nokon som forskar på emnet sjølv, og arbeidar med filosofi på eit internasjonalt nivå. Takk til Universitetet i Bergen for finansieringa av mitt opphald på workshopen «Saving Life from the Badness of Death» i juni 2015, på Centre for the Study of Mind in Nature ved Universitetet i Oslo. Eg vil takke mine foreldre for uvurderleg støtte, og ein spesiell takk til mamma for grundig korrekturlesing. Og ikkje minst: Takk til min sambuar Thea Marie Valler for ros, støtte og konstruktive diskusjonar – og for at eg har fungert som ein slags person utanfor skriveprogrammet den siste tida.

Preben Sørheim

Oslo, 13. november, 2015

# Innholdsliste

Samandrag .....	3
Abstract .....	4
Forord .....	5
Innholdsliste .....	6
Innleiing .....	8
1. Debatten om døden som eit vonde .....	13
1.1 Epikurismen .....	17
1.1.1 Erfaringsargumentet .....	21
1.1.2 Tidfestingsargumentet .....	26
1.1.3 Symmetriargumentet .....	33
1.2 Antiepikeurismen .....	40
1.2.1 Komparativismen .....	43
1.2.2 Tilknytningsteorien .....	48
1.2.3 Andre antiepikeuristiske teoriar .....	57
1.3 Ein diagnose av debattens tilstand .....	61
1.4 Konklusjon .....	62
2. Epikurisme, hedonisme og velferd .....	64
2.1 Taksanomialar og teoriar .....	64
2.2 Hedonisme .....	69
2.3 Konklusjon .....	71
3. Epikurisme, velferd og tid .....	73
3.1 Aggregasjon av velferdsverdiar .....	75
3.2 Narrativ verdi .....	79
3.3 Konklusjon .....	80
Konklusjon .....	81
Referanseliste .....	82
Vedlegg .....	86

After my father died, I began to wonder whether my turn might come sooner rather than later. What a pity! Later would have been so much more convenient! And what if my time might be even sooner than soon? Before I knew it, I would recognize death by its cold shining as of brass. Hence in those days, I do confess, I felt sometimes angry that the treasures of sunlight escaped my hands no matter how tightly I clenched them. I loved life so perfectly, at least in my own estimation, that it seemed I deserved to live forever, or at least until later rather than sooner. But just in case death disregarded my all-important judgments, I decided to seek out a ghost, in order to gain expert advice about being dead. The living learn to weigh the merits of preparation against those of spontaneity, which is why they hire investment counselors and other fortune-tellers. And since I had been born an American, I naturally believed myself entitled to any destiny I could pay for. Why shouldn't my postmortem years stretch on like a lovely procession of stone lamps?

– William T. Vollmann, *Last Stories and Other Stories*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> William T. Vollmann, *Last Stories and Other Stories* (New York: Penguin Group, 2014), s. 443.

# Innleiing

I don't want to achieve immortality through my work; I want to achieve immortality through not dying. I don't want to live on in the hearts of my countrymen; I want to live on in my apartment.  
– Woody Allen<sup>2</sup>

Woody Allen har truleg rett i at eit fantastisk ettermæle er oppskrytt. Det må vere mykje betre å ikkje vere død. Henrik Ibsen har det til dømes ikkje betre akkurat no enn ein ukjend person som også døydd i 1906. Ingen i æreslunden på Vår Frelzers Gravlund, der mellom anna Ibsen er gravlagt, kan seiast å ha det betre no enn nokon andre som har døydd. Det er ikkje noko mysterium kvifor det er slik. Intuitivt sett har ikkje personar som har døydd, og kanskje dette er endå meir intuitivt appellerande viss dei har vore døde lenge, moglegheita til å erfare godene som livet byr på, og difor kan dei ikkje ha det betre enn andre eller godt i nokon meiningsfull forstand. Eit fantastisk ettermæle verkar soleis som ein mager trøyst. Viss noko som helst kan vere til hjelp, må det vere at personar som har døydd heller ikkje kan ha det verre enn andre eller dårleg, fordi dei ikkje lenger kan erfare vondene som livet ofte inneber.

Våre intuisjonar om døden er fulle av slike motsetningar. På den eine sida er det bra å skape seg eit flott ettermæle, på den andre sida kan du berre ha det bra medan du er i live. Døden som fenomen skaper difor ei rekkje filosofiske problem. Ein del av desse problema overlappar med religiøse førestillingar, som til dømes om kva som skjer med ein person etter ho dør. Slike ser eg vekk frå i oppgåva. Eg er mest interessert i spørsmålet om kva (om noko) som gjer døden til eit vonde for personen som dør. Viss våre intuisjonar ovanfor er rette, om at personar som har døydd korkje har det godt eller vondt, kan svaret på dette spørsmålet variere frå «ja, det er det verste som kan skje ein person» til «nei, døden er

---

<sup>2</sup> Linda Sunshine, *The Illustrated Woody Allen Reader* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), s. 250.



ingenting ». Sistnemnde svar har sitt teoretiske opphav i epikurismen, som denne oppgåva skal kritisere. Innleiingsvis kallar vi dette svaret for *den epikuristiske intuisjonen*.

La den epikuristiske intuisjonen vere ein reflektiv, preteoretisk intuisjon i møte med spørsmålet om døden kan vere eit vonde for personen som døyr. Min mistankje er at den er utbreidd. Stilt ovanfor spørsmålet om ein plutselig, rask og relativt smertefri død i morgon ville vore eit vonde for meg, trur eg (utelukkande basert på anekdotisk bevis) at mange vil svare nei. Slike svar har alltid slått meg som absurde. Viss eg til dømes vandra uforsiktig ut i vegen, med hovudtelefonane på, og plutselig blir drept i kollisjonen med ein semitrailer eller sovna stille inn av ein hjernebløding ved skrivepulten, har eg vanskar med å forstå kvifor det ikkje skulle vere eit vonde for meg. Særleg sidan dei fleste vil vedkjenne at leddbandskada eg pådrog meg på fotballbana tidlegare i haust har vore eit slikt vonde. Og det må vel vere verre å bli drept av ein semitrailer enn å pådra seg ei leddbandskade? Eg skal ikkje presse slike samanlikningar stort lenger her. Preteoretiske intuisjonar er ofte sterke, men sjeldan konsistente. Kanskje samanblander mange intuisjonen om at ein person som har døydd ikkje kan ha det godt eller vondt, med intuisjonen om at det å døy ikkje kan vere eit vonde for denne personen.

Dei fleste tenkjer truleg på det å døy som eit vonde, på ein eller annan måte. Eit dødsfall er gjerne eit vonde for attlevande, som kan oppleve sorg, melankoli og depresjon når ein av sine kjente og kjære døyr. For attlevande er ein persons død utvilsamt eit tap, fordi alt ved avdøydde er vekke og berre minner er att. I sosiale relasjonar kan døden vere vond, trist og tragisk, for dei som står den avdøydde nær. Men det er ikkje like tydeleg at den negative verknaden som døden har for dei attlevande også gjeld for den avdøydde. Personen som døyr har jo sjølv ingen minner eller kjensler att.

Enkelte dødsfall verkar uansett verre enn andre. Ifølgje ein utbreidd intuisjon er døden

spesielt tragisk når den inntreffer i ung alder. Vi opplever det gjerne som meir tragisk når ein ung person døyr med livet føre seg, enn når ein eldre person døyr med eit langt og rikt liv bak seg. Er ein av grunnane til at visse dødsfall verkar vondare enn andre fordi dei er vondare for personen som døyr? For sjølv om alle menneske døyr, får ikkje alle leve eit langt og rikt liv. Vi kan soleis ha gode grunnar for å ønskje at ein person ikkje døde når ho faktisk gjorde det – særleg i tilfeller der denne personen er ung og tilsynelatande hadde eit langt og rikt liv føre seg.

Den epikuristiske intuisjonen seier, derimot, at døden utelukkande er eit sosialt eller relasjonelt vonde. Sett slik kan den vere ein forlokkande tanke. For døden kan med andre ord ramme attlevande hardt, som likevel får leve sine liv vidare, men skadar på ingen måte den avdøydde sjølv, som har opphøyrd å eksistere. Til og med personar som døyr i ung alder tek ikkje skade av det, ifølgje den epikuristiske intuisjonen. Eg trur, diverre, at dette er feil. Eg trur at døden kan vere, og svært ofte er, eit vonde for personen som døyr, men også at den er mykje verre for personar som døyr i ung alder. Og eg skal vise korleis i denne oppgåva. Eg trur også at denne intuisjonen eigentleg bør vere avskrekkande, på grunn av den same implikasjonen som, ved første augekast, gjer den så forlokkande. Er det til dømes oss sjølve vi har omtanke for når vi er triste i ei gravferd, eller – endå verre – tenkjer på alle som har døydd unaudsynt i verdas krigar og katastrofar?<sup>3</sup> I møte med andres dødsfall ser den epikuristiske intuisjonen ut til å redusere vårt moralske syn, og psykologiske evner som empati, til ein slags form for rørande sjølvinteresse.

Det er fleire gode grunnar for at vi bør kvitte oss med den epikuristiske intuisjonen. Eg skal framheve to til. Delvis avhengig av korleis den blir formulert, kan den epikuristiske

---

<sup>3</sup> Palle Yourgrau går endå lengre og skriv: «Is it not enough, then, that millions of innocents died at death camps like Auschwitz? Must we add to their fate by claiming [...] that their deaths were not after all a misfortune *for them*, but at most for *us*, the *living*? Are those who weep at the mere name "Auschwitz" weeping *for themselves*?». Palle Yourgrau, «Can the Dead Really Be Buried?» *Midwest Studies in the Philosophy* 24:1, (2000), s. 55.

intuisjonen seiest å ha vidtrekkande etiske implikasjonar. For det første kan den tenkjast å true ei rekkje grunnleggjande moralske syn. Mest prekært truar den synet om at det er moralsk galt å drepe.<sup>4</sup> Viss døden utelukkande er eit sosialt vonde, kan det til dømes vere vanskeleg å seie kvifor det er moralsk galt å drepe ein eremitt utan vener og familie, med ein effektiv og smertefri giftsprøyte. Eller, for den saks skuld, kva skal ein med samtykke om aktiv dødshjelp frå personen det gjeld, viss dei pårørande er samde om at det er rett å gjere?

For det andre epikurismen tenkjast å true måten vi verdset ting på. Her tenkjer eg særleg på den konservative dimensjonen ved verdsetting, forstått som måten vi vil at det vi verdset skal preserverast, beskyttast og vedvare over tid. Ifølgje Samuel Scheffler er det vanskeleg å tenkje seg ein person som genuint verdset ein ting som ho samstundes ikkje ønskjer skal vare utover ein spesifikk augneblink.<sup>5</sup> Det som betyr noko for oss no, er avhengig av kva vi trur kjem til å skje seinare, seier han. Verdsetting er soleis ein måte å gjere investeringar i framtida på. Tidas gang vil utviske nokre ting og la andre vere att, men ifølgje Scheffler gjer dette verdsetting til ein aktivitet som seier kva som er viktig for oss.<sup>6</sup> Viss den epikuristiske intuisjonen seier at døden ikkje kan vere eit vonde for personen som døyr, seier den implisitt også at å verdsette noko utover eins eigen levetid, er meiningslaust. Dette gjer den epikuristiske intuisjonen lite appellerande. Ein stor del ting betyr mykje for oss, og vi vil ettertrykkeleg at slike ting skal halde fram å vere, på trass av at vi opphøyrer sjølve.

---

<sup>4</sup> Fleire påpeikar at den epikuristiske intuisjonen utgjer ein trussel mot grunnleggjande etiske syn, som til dømes at det er moralsk galt å drepe. Sjå til dømes Jeff McMahan, «Death and the Value of Life», *Ethics* 99:1, (1988), s. 34, Harry Silverstein, «The Evil of Death», *The Journal of Philosophy* 77:7, (1980), s. 413. Eg bør samstundes påpeike at synet om at det er moralsk galt å drepe kanskje kan rettferdiggerast på andre måtar. Sjølv om døden som eit vonde står i ein sterk moralsk relasjon til kvifor det er galt å drepe, betyr det ikkje nødvendigvis at destruktive handlingar, som ikkje skadar nokon direkte eller indirekte, likevel ikkje kan fordømmast. Bevisbyrden i denne problemstillinga ligg hos epikuristane, som må vise korleis deira syn er kompatibelt med synet om at det er moralsk galt å drepe.

<sup>5</sup> Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife*, (New York: Oxford University Press, 2013), s. 60.

<sup>6</sup> *Ibid.*

Til sist i innleiinga gjer eg greie for oppgåvas struktur. Oppgåva består av tre delar som eg har valt å kalle essays, fordi dei er relativt sjølvstendige og har ulik struktur. Det første essayet, «Debatten om døden som eit vonde», er det lengste og utgjer hovudbolken av oppgåva. Her gjer eg greie for samtidsdebatten om døden som eit vonde og kritiserer epikurismen med særleg omsyn til teoriar om velferd. I innleiinga av essayet, presenterer eg kort samtidsdebattens premissar, føresetnadar og syn. Essayets første del, «Epikurismen», ser nærare på epikurismen om døden som eit vonde. Eg skil mellom tre kriterium, *eksistenskriteriet*, *erfaringskriteriet* og *tidfestingskriteriet*, som til saman utgjer to argument, *erfaringsargumentet* og *tidfestingsargumentet*. I tillegg til *symmetriargumentet*, utgjer desse tre argumenta hovudkomponentane til epikurismen. Eg gjer greie for alle tre og argumenter imot desse.

I den andre delen av det første essayet, «Antiepikurismen», gjer eg greie for tre typer antiepikuristiske teoriar om døden som eit vonde. Først *tapsteorien*, i sin mest grunnlegjande form. Deretter tapsteorien supplert med *komparativismen*. Sidan presenterer eg *tilknytningsteorien*, som er ein sofistikert vidareutvikling av tapsteorien. Til slutt legg eg fram tre-fire føreslag til andre antiepikuristiske teoriar som har andre føresetnadar enn tapsteorien og tilknytningsteorien. I den tredje delen av essayet gir eg ein diagnose av debattens tilstand.

Det andre essayet, «Epikurisme, hedonisme og velferd» ser nærare på epikurismens velferdsteoretiske implikasjonar. Her gjer eg nokre refleksjonar om epikurismens plass blant velferdsteoriar og taksanomialar av velferdsteoriar. Det tredje essayet, «Epikurisme, velferd og tid» ser nærare på epikurismens temporale implikasjonar. Her gjer eg nokre refleksjonar om epikurismens føresetnadar om tid.

# 1. Debatten om døden som eit vonde

I dette essayet gjer eg greie for ein samtidsdebatt i etikken som eg refererer til som «døden som eit vonde» på norsk.<sup>7</sup> På sitt mest grunnleggjande nivå består debatten av to motstridande syn på døden: det eine ser på døden som eit vonde for personen som døyr, det andre ikkje. Debatten er relativt ny i sin noverande form.<sup>8</sup> Men eitt av desse syna, og fleire av debattens argument, har gamle røter. Synet om at døden ikkje er eit vonde for personen som døyr, kan sporast tilbake til den hellenistiske filosofen Epikur (341 – 270 f.Kr.) og hans følgjarar, epikurearane, som argumenterte for den kontroversielle konklusjonen om at «døden er ingenting for oss».<sup>9</sup> Kall dette synet i samtidsdebatten for *epikurisme om døden*, heretter *epikurisme*. Kall det motstridande synet for *antiepikurisme om døden*, heretter *antiepikurisme*. Tilhengjarane av dei respektive syna skal høvesvis omtalast som *epikuristar* og *antiepikuristar*.

Problemstillinga i Thomas Nagels artikkel «Death» (1970) innleiar samtidsdebatten:

If, as many people believe, death is the unequivocal and permanent end of our existence, the question arises whether it is a bad thing to die.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> «Døden som eit vonde» er min omsetjing av «the badness of death».

<sup>8</sup> Thomas Nagel, «Death», *Noûs*, 4:1 (2007) og Bernard Williams, «The Makropulos Case», i *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972* (Cambridge: Cambridge University Press 1973), s. 82–100, har truleg gjort mest for å gjenopplive døden som tema i samtidsfilosofien, ifølgje Ben Bradley, Fred Feldman, og Jens Johansson, «Introduction: The Philosophy of Death» i B. Bradley, F. Feldman, J. Johansson (red.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 3.

<sup>9</sup> Den antikke filosofihistorikaren Diogones Laërtius preserverte ei rekkje av Epikurs ordspråk, ofte referert til som *Kyriai Doxai*. Det siterte ordspråket er eit utdrag frå *Kyriai Doxia 2*, som i fullengde går slik: «Death is nothing to us; for the body, when it has been resolved into its elements, has no feeling, and that which has no feeling is nothing to us». Diogones Laërtius, «Epicurus», *The Lives of Eminent Philosophers II*, R. D. Hicks (oms.), (London: Harvard University Press, 1950), s. 665.

<sup>10</sup> Nagel, «Death», s. 73.

Debatten har to grunnleggjande føresetnadar. Den første er at døden utgjer ein utvitydig og endeleg slutt på ein persons eksistens. Eg utelukkar alle førestillingar om noko form for liv etter døden, og legg til grunn at ein person berre eksisterer ein gong og så opphøyrer å eksistere etter sin død. Kall denne føresetnaden for *utslettingstesen*.

*Utslettingstesen*: Ein person blir utsletta av sin død.

Utslettingstesen er kontroversiell,<sup>11</sup> men dei fleste i debatten ser ut til å akseptere den, og eg vil difor gjere det same i denne oppgåva. Tesen blir ofte forveksla med føresetnaden om at personar sluttar å eksistere som personar eller sluttar å vere relevante i ein moralsk samanheng, etter sin død. Utslettingstesen inneheld ingen slike føresetnadar. Den seier ikkje at døden utslettar personen som døyir sin personlegdom eller personlege identitet, men at døden utslettar personen *punktum*. Den seier heller ikkje at døden utslettar personen som døyir sin moralske status. Viss det å ikkje eksistere gjer personen meningslaus på ein slik måte, fører døden til dette. Men utslettingstesen seier berre at personen sluttar å eksistere etter sin død, og ikkje at det nødvendigvis gjer personen som døyir mister sin moralske status.<sup>12</sup>

Den andre føresetnaden er at problemstillinga i debatten røyser spørsmålet om døden kan vere eit vonde *for* personen som døyir, og ingen andre enn denne personen. Tre sider ved dette grunnleggjande spørsmålet bør framhevast. For det første er døden eit fenomen med fleire dimensjonar: *perspektivet* (forstått som tanken på å døy), *prosessen* (forstått som

---

<sup>11</sup> For problem med utslettingstesen, og eit argument om at personar lever vidare som lik i ein periode etter sin død, sjå Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death* (New York: Oxford University Press, 1992), s. 89–105; «The Termination Thesis», *Midwest Studies in Philosophy*, 24:1 (2000), s. 98–115; og «Death and the Disintegration of Personality» i B. Bradley, F. Feldman, J. Johannson (red.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death* (New York: Oxford University Press, 2013), s. 60–79. Kryonikk kan utgjere eit anna problem for utslettingstesen. Personar kan i dag preserverast i nedfrost tilstand – i håp om at den teknologiske og medisinske utviklinga gjer at dei kan tinast opp og gjenopplivast i framtida. Kryopreserverte personar er etter alle solemerke døde, men moglegvis ikkje utsletta for all framtid. Sjå til dømes Ole Martin Moen, «The Case for Cryonics», *Journal of Medical Ethics*, 41, (2015), s. 677–681.

<sup>12</sup> Feldman, «The Termination Thesis», s. 99–100.

stadium ein person gjennomgår når ho døyr), *hendinga* (forstått som overgangen frå eksistens til ikkje-eksistens), *tilstanden* (forstått som det å vere død), og *tapet* (forstått som det ein taper ved å døy).<sup>13</sup> Desse dimensjonane er ikkje gjensidig utelukkande eller uttømmende; dei kan seiast å overskride kvarandre på fleire punkt. I oppgåva, og i samtidsdebatten forøvrig, refererer spørsmålet ofte til døden som *tap*. Samstundes overskrid debatten ofte også andre dimensjonar, som *perspektivet*, *hendinga* og *tilstanden*. Eg kjem difor berre til å gjere ein tydeleg avgrensing: Døden som *prosess*, forstått som det å det å døy, der ein person gjennomgår ulike stadium som fører fram mot døden, er ofte smertefull og kan utvilsamt vere eit vonde for ein person, men det er ikkje relevant i denne samanhengen.

For det andre legg spørsmålet opp til vurderingar av velferd.<sup>14</sup> Velferd er, i denne samanhengen, eit omgrep som seier noko grunnleggjande om korleis livet er å leve for personen som lever dette livet. Velferd er det vi snakkar om når vi seier at noko er godt eller dårleg *for* ein person. Noko påverkar velferden din på ein positiv måte viss det gjer det betre, gjer livet ditt betre, er til fordel eller er godt for deg. Og motsett: Noko påverkar velferden din på ein negativ måte viss det gjer det verre, gjer livet ditt verre, er til ulempe eller er vondt for deg. I mindre gode perioder av sitt eige liv, eller på vegne av andre ein har omtanke for,<sup>15</sup> gir det meining å ønskje seg sjølv eller den andre eit betre liv. Vi kan soleis leggje fram to kriterium for velferdsvurderingar. Det første er *subjekt-relativitet*, som seier at velferd skal ha ein spesiell relasjon til eit subjekt. Med andre ord, velferd er godt for personen som velferden

---

<sup>13</sup> Espen Gamlund og Carl Tollef Solberg, «Når er det verst å miste sitt liv? Relevansen av filosofiske grunnlagsteorier for helseprioriteringer.» *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 3-4, (2014), s. 207.

<sup>14</sup> «Velferd» er min omsetjing av «welfare» eller «well-being».

<sup>15</sup> For ein metaetisk teori om velferd som set det ein ønskjer for dei ein har omtanke for i sentrum, sjå Stephen Darwall, *Welfare and Rational Care* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

tilhøyrer. Det andre er *normativitet*, som seier at velferd er noko vi ønskjer å fremje – anten for andre eller oss sjølve.<sup>16</sup>

Velferdsvurderingar bør haldast åtskilde frå andre typer verdivurderingar. Estetiske eller moralske vurderingar seier ofte at noko er vakkert eller godt i seg sjølv eller i ein absolutt forstand. Men desse verdiane treng ikkje påverke velferden din. Til dømes, i dag er berre få fragment att av Epikurs verk. Ein vakker og oppklarande frase for spørsmåla i denne oppgåva kan difor ha smuldra vekk. Dette er ikkje nødvendigvis eit vonde for meg eller andre som arbeidar med liknande spørsmål.<sup>17</sup> Det er definitivt ikkje eit vonde for kjemistudenten som sit ved sida av meg på biblioteket, som truleg har liten eller ingen kjennskap til Epikur. Likevel kan denne frasen vere vakker i seg sjølv eller i ein absolutt forstand – sett at den har eksistert, sjølv sagt.

*Teoriar om velferd* seier noko om kva vi ønskjer at eit betre liv skal innehalde, eller kva eit godt liv inneheld generelt sett. Slike spørsmål handlar om goder eller vonder, forstått som positive eller negative verdiar for ein person. Ein skil vanlegvis mellom to typer verdiar: Den eine er *ibuande goder* eller vonder, som gjer ein persons liv betre eller verre i seg sjølv.<sup>18</sup> Dømer på ibuande goder kan vere nytelse, kunnskap, bevisstheit og vennskap, som alle kan

---

<sup>16</sup> Valerie Tiberius, «Prudential Value» i I. Hirose, J. Olson (red.) *The Oxford Handbook of Value Theory* (New York: Oxford University Press, 2015), s. 158–59.

<sup>17</sup> Personleg er eg mindre oppteken av kva Epikur eigentleg mente, og meir oppteken av implikasjonane av synet hans. For ein person som omset Epikurs fragment kan det kanskje vere eit vonde at nesten alt Epikur har skrive er vekke i dag. Medan eg held meg til å meine at det er synd i ein historisk samanheng. Svaret på dette spørsmålet kan også variere ut ifrå ulike velferdsomgrep og velferdsteoriar. Sjå Derek Parfit, *Reasons and Persons*. (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 493–495, for ein slik diskusjon av kva slags ting som kan og ikkje kan påverke velferden din, ifølgje ulike teoriar.

<sup>18</sup> «Ibuande goder» er min omsetjing av «intrinsic goods». Her vidarefører eg også ortodoks verditeoretisk-terminologi om ibuande goder som verdifulle i seg sjølv, forstått som endelege verdiar – utan å ta stilling til den verditeoretiske debatten om kva ibuande verdi eigentleg er.



seiast å vere naudsynte ting som eit godt liv må innehalde.<sup>19</sup> Den andre er *instrumentale goder* eller vonder, som gjer ein persons liv betre eller verre fordi den fører til eller hindrar personens tilgang til ibuande goder eller vonder.<sup>20</sup> Dømer på instrumentale goder kan vere grunnleggjande materielle ressursar, politiske rettar og helse, som legg til rette for at ein person kan leve eit godt liv.

For det tredje kan dette grunnleggjande spørsmålet ta fleire former. I debatten spør ein til dømes kva slags *vonde*, *skade* eller *ulukke* døden utgjer for den avdøydde sjølv.<sup>21</sup> Eller eventuelt kva slags *tap* døden inneber for, eller kva døden tek ifrå, denne personen. Desse uttrykka blir brukt om kvarandre i samtidsdebatten. Eg går ut ifrå at forfattarane meiner tilnærma det same: å referere til dødens negative verknadar for personen som døyr. I denne oppgåva skal eg bruke uttrykket «vonde» for å gjere dette. Uansett, det er utbreidd usemje om svaret på desse spørsmåla. Nagel viser til dømes slik til ytterpunkta av denne usemja: For enkelte er døden det største vondet ein kan tenkje seg. Din eigen eksistens er på sett og vis alt du har, du taper alt når den tek slutt. For andre er døden eit nøytralt tomrom. Slutten på din eigen eksistens er ingenting, og det er såleis ingenting der å tape for deg.<sup>22</sup>

## 1.1 Epikurismen

Epikurismen seier, i grove trekk, at døden ikkje er eit vonde for personen som døyr. Synet har

---

<sup>19</sup> Ulike velferdsteoriar har sine kandidatar for ibaunde goder. For ei svært omfattande liste over ting som *kan* seiast å vere ibuande goder, sjå William Frankena, *Etik*, H. Högberg (oms.), (Lund: Studentlitteratur, 3. utg., 1983), s. 78–80.

<sup>20</sup> «Instrumentale goder» er min omsetjing av «extrinsic goods». Til forskjell frå «intrinsic goods» som har ein klar norsk paralell i «ibuande goder», har eg ikkje funne nokon betre norsk omsetjing for «extrinsic» enn «instrumental».

<sup>21</sup> «Vonde», «skade» og «ulukke» er mine omsetjingar av «badness», «harm» og «misfortune».

<sup>22</sup> Nagel, 1970, s. 73.

opphav i Epikur og epikurearanes eigne tankar og argument, særleg eit utdrag frå Epikurs «Letter to Menoeceus», og den romerske epikurearen Lukrets' langdikt *De Rerum Natura*. Utdraget frå «Letter to Menoeceus» dannar grunnlaget for eit argument som vi inntil vidare skal referere til som *det manglande subjekt for dødens vonde*,<sup>23</sup> og utdraget frå *De Rerum Natura* dannar grunnlaget for *symmetriargumentet*. Eg greier ut om førstnemnde først, og sistnemnde sist.

Følgjande utdrag frå Epikur utgjer argumentet om *det manglande subjekt for dødens vonde*:

Therefore death, the most terrifying of evils, is nothing to us, since for the time when we are, death is not present; and for the time when death is present, we are not. Therefore it is nothing either to the living or the dead since it is not present for the former, and the latter are no longer.<sup>24</sup>

Utdraget er kryptisk og tolkingane av det er sprikande. I samtidsdebatten blir Epikurs utdrag som regel tolka som eit argument for at døden ikkje er eit vonde for personen som døyr, fordi når døden inntreff er der ikkje lenger noko subjekt som døden kan vere eit vonde for. Argumentet legg indirekte til grunn *utslettingstesen*, som seier at døden er ein endeleg og utvitydig slutt på ein persons eksistens, som til dømes kan lesast i Epikurs *Kyriai Doxai 2*:

Death is nothing to us; for what is dispersed does not perceive, and what does not perceive is nothing to us.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Inspirasjonen for «det manglande subjekt for dødens vonde» er henta frå terminologien til, mellom anna, Harry Silverstein og Ben Bradley, som høvesvis kallar det «the no subject difficulty» og «the no subject problem». Harry Silverstein, «The Evil of Death», s. 403–6. Ben Bradley, «When Is Death Bad for the One Who Dies», *Noûs*, 38:1 (2004), s. xx.

<sup>24</sup> Epikur gjengjeve av James Warren, *Facing Death: Epicurus and his Critics*, (Clarendon Press: Oxford, 2004), s. 19.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 17.

Argumentet kan seiast å *eksplisitt* appellere til tre delvis overskridande påstandar. Den første påstanden er at ein person må eksistere på eit tidspunkt for å kunne vere subjektet for eit vonde (eller eit gode) som inntreff på dette tidspunktet. På grunn av utslettingstesen kan ikkje ein person eksistere etter sin død, og døden vil difor ikkje vere eit vonde for denne personen. Kall denne påstanden for *eksistenskriteriet*.<sup>26</sup>

*Eksistenskriteriet*: Ein person må eksistere på eit tidspunkt  $t$  for å kunne vere subjektet for eit vonde som inntreff på tidspunkt  $t$ .

Den andre påstanden er at eit vonde må kunne lokaliserast i tid. For at noko skal kunne vere eit vonde for ein person, må det vere eit vonde for ein person på eit spesifikt tidspunkt. Påstanden er nært relatert, men distinkt frå den første, som den supplerer ved å seie at vonder (og goder, for den slags skuld), må kunne tidfestast – generelt sett. Intuitivt sett kan ikkje døden vere eit vonde for ein person *før* denne personen døyr. Når døden først inntreff har personen opphøyrd å eksistere, så då kan den heller ikkje vere eit vonde, intuitivt sett. Utfordringa for oss som meiner at døden er eit vonde, blir å stadfeste *når* den er det for personen som døyr. Kall denne påstanden for *tidfestingskriteriet*.<sup>27</sup>

*Tidfestingskriteriet*: Eit vonde kan berre vere eit vonde for ein person, viss det er eit vonde for ein person på eit tidspunkt  $t$ .

Den tredje påstanden er at eit vonde (eller gode) må kunne erfarast, på ein eller annan måte, av ein person for at det skal kunne vere eit vonde (eller gode) for denne personen. I

---

<sup>26</sup> Terminologien om eksistenskriterium og erfaringskriterium er lånt av Jeff McMahan, «Death and the Value of Life», s. 32–34, og Fred Feldman, «Some Puzzles About the Evil of Death», *The Philosophical Review* 100:2 (1991), s. 205. Den norske omsetjinga av «erfaringskriteriet» kjem frå Gamlund og Solberg, «Når er det verst å miste sitt liv?», s. 208.

<sup>27</sup> Omgrepet «tidfestingskriteriet» er ein tilpassing av Steven Luper's terminologi om «the timing puzzle». Steven Luper. *The Philosophy of Death* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 67–8. Gamlund og Solberg, «Når er det verst å miste sitt liv?», s. 208, brukar «tidspunktkriteriet» som eit tilsvarande omgrep.

forlenginga av utslettingstesen kan ikkje personar som har opphøyrd å eksistere ha kognitive eigenskapar, og difor kan dei heller ikkje ha erfaringar. Døden markerer slutten på ein persons bevisstheit og utgjer slik eit erfaringsmessig tomrom. Døden kan med andre ord ikkje vere eit vonde for personen som døyr, viss denne personen ikkje kan erfare det vondet som døden inneber. Kall denne påstanden for *erfaringskriteriet*.

*Erfaringskriteriet*: Eit vonde må erfarast som eit vonde av ein person for å kunne vere eit vonde for denne personen

Desse tre kriteria utgjer i sum ei formidabel utfordring for vår opprinnelege påstand om at døden kan vere eit vonde for personen som døyr. Desse tre kriteria utgjer i midlertid ikkje eitt heilskapleg argument. Medan alle tre refererer til eit såkalla manglande subjekt for dødens vonde, fører dei til to separate forklaringar for *kvifor* subjektet manglar. For eksistenskriteriet og tidfestingskriteriet er forklaringa at personen som døyr har slutta å eksistere, og difor ikkje kan rammast av det vondet som døden utgjer, fordi dette vondet – intuitivt sett – inntreffer etter personens død. For erfaringskriteriet, derimot, er forklaringa at personen som døyr ikkje kan erfare det vonde som døden utgjer, fordi døden som tilstand – igjen, intuitivt sett – er av ein slik natur at den ikkje tillet erfaringar. Begge forklaringane er plausible, men dei får ikkje ytterlegare forklaringskraft av kvarandre. Eksistenskriteriet og tidfestingskriteriet appellerer *implisitt* til ein intuisjon om forholdet mellom tid, eksistens og velferd, og seier ingenting om at vunder eller goder må erfarast. Erfaringskriteriet, derimot, appellerar *implisitt* til forholdet mellom erfaringar og velferd, og seier ingenting om tid. Det vil difor vere meningsfullt å halde desse intuisjonane åtskilde, og handsame desse tre kriteria som om dei utgjer to separate argument. Eg legg først fram det argumentet som erfaringskriteriet utgjer, og så det argumentet som eksistenskriteriet og tidfestingskriteriet utgjer.

## 1.1.1 Erfaringsargumentet

*Erfaringskriteriet* utgjer ein del av epikurismen som eg kallar for *erfaringsargumentet*.

Viss eit vonde må erfarast som eit vonde av ein person for å kunne vere eit vonde for denne personen, som *erfaringskriteriet* seier, kan ikkje døden vere eit vonde for personen som døyr, sidan denne personen er i ein tilstand der ho ikkje kan ha erfaringar, ifølgje *erfaringsargumentet*. Eg skal først presentere to former som dette argumentet kan seiast å innta. Deretter legg eg fram og drøftar ei innvending mot det. Til slutt skal eg kort gjere greie for argumentets velferdsteoretiske føresetnad.

Jeff McMahan skil mellom eitt breitt og eitt snevert erfaringskriterium, som soleis kan utgjere to delvis overskridande erfaringsargument.<sup>28</sup> Førstnemnde kan imidlertid utelukkast som ein del av epikurismen, som eg har gjort i framstillinga av kriteriet ovanfor, sidan det impliserer at døden kan vera eit vonde. *Det breie erfaringskriteriet* held at eit vonde kan berre vere eit vonde for ein person viss det utgjer ein forskjell for ein persons bevisstheit. Som McMahan påpeikar kan døden difor, ifølgje dette kriteriet, vere eit vonde for personen som døyr, sidan den utgjer ein forskjell for bevisstheita hennar ved å gjere slutt på den.<sup>29</sup> *Det snevre erfaringskriteriet* held, derimot, at eit vonde berre kan vere eit vonde for ein person viss det blir erfart som eit vonde av denne personen.<sup>30</sup> Personen som døyr må soleis erfare døden som eit vonde, ifølgje dette kriteriet, noko som inneber ein form for vurdering som personar som har døydd ikkje har kapasitet til å utføre. Erfaringsargumentet, basert på det snevre erfaringskriteriet, kan settast opp i ein enkel formalisering slik:

(1) Ein person som har døydd kan ikkje ha erfaringar,

---

<sup>28</sup> McMahan, «Death and the Value of Life», s. 33. McMahan kallar desse kriteria høvesvis for «the Wide Experience Requirement» og «the Narrow Experience Requirement».

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

(2) Eit vonde må erfarast som eit vonde av ein person for å vere eit vonde for denne personen (*erfaringskriteriet*),

(3) Døden kan difor ikkje vere eit vonde for ein person som har døydd.

Den mest kjende og effektive innvendinga mot argumentet kjem i samtidsdebattens første artikkel, Nagels «Death». Nagel nemner eit tilfelle der ein mann blir baksnakka og latterleggjort, forrådt av venene sine og avskydd av personar som behandlar han høfleg når dei treffest.<sup>31</sup> Viss denne personen aldri får vite om noko av dette, og til dømes trur venene hans er lojale og at han er godt likt av andre, kan dette ikkje vere eit vonde for denne personen, ifølgje erfaringskriteriet. Så lenge denne mannen ikkje oppdagar situasjonen han er i, har han det godt – fordi han trur det sjølv. Slike døme kan trekkjast endå lenger. Førestill deg til dømes den *evneveike entreprenøren*, ein sjølvstikker eigedomsutviklar som trur han lever eit lukkeleg familieliv og eit vellukka forretningsliv. I verkelegheita held bedrifta hans på å gå konkurs fordi regnskapsføraren, som også er hans beste venn, underslår store summar. I tillegg er kona notorisk utru, mellom anna med hans beste venn, regnskapsføraren. Hans to søner er apatiske dataspelentusiastar som aldri kjem til å overta bedrifta, noko som er hans største ønskje. Det verkar som ignoransen om dei faktiske forholda er det einaste som gjer at evneveike entreprenøren har det godt på eit noverande tidspunkt. Grunnlaget for entreprenørens ønskjer, ambisjonar og livsplanar, samt det han baserer sin lukke på, er med andre ord falskt.

Slike dømer er intuitivt appellerande, og blir difor brukt av fleire som innvendingar mot erfaringsargumentet.<sup>32</sup> Men innvendinga er ikkje ferdig formulert. Eit sentralt spørsmål er

---

<sup>31</sup> Nagel, «Death», s. 76.

<sup>32</sup> Mellom anna gir Robert Nozick eit endå meir fantasifullt døme, der ein person blir filma på soveromet sitt, utan å vite om det, og kringkasta som pornografi i ytre Mongolia. Robert Nozick, «On the Randian Argument» i *Socratic Puzzles* (Cambridge: Harvard University

kva som må skje i desse døma, for at erfaringsargumentet skal tilbakevisast. Eg skal difor framheve to utgåver av innvendinga. For det første held fleire at slike dømer er tilstrekkelege for å tilbakevise erfaringsargumentet, viss personen døyr utan å få vite om det som utgjere eit vonde for ho.<sup>33</sup> La oss difor seie at den evneveike entreprenøren døyr – lukkeleg, men feilaktig overtydd om at livet hans er vellukka – før han får vite om omfanget av situasjonen rundt seg. I visse tilfeller, som dette, verkar det som noko kan vere eit vonde for ein person utan at personen erfarer det som eit vonde.<sup>34</sup>

For det andre held fleire at slike dømer er tilstrekkelege for å tilbakevise erfaringsargumentet, viss personen faktisk får vite om det som utgjere vondet.<sup>35</sup> La oss difor seie at entreprenøren får vite om underslaget, bedraget, utruskapen og sønenes apati – gjerne samstundes. Livet hans fell i ruinar. Men kva er det som gjer at entreprenøren plutselig får det mykje verre enn han hadde det frå før? Ifølgje erfaringsargumentet er det tilsynelatande sjølv oppdaginga som gjer det. Entreprenøren hadde hatt det mykje betre viss han aldri fekk vite om alt dette. Denne forklaringa er ikkje intuitivt appellerande. Det verkar som underslaget, bedraget, utruskapen og sønenes apati også var eit vonde for han før han fekk vite om det.

Ein innvending mot slike døme bør framhevast og tilbakevisast, før vi går vidare. Enkelte hevdar at figurar som Nagels mann som blir baksnakka, forrådt og avskydd, eller min evneveike entreprenør, kan kome til å få vite om det som forårsakar vondet for dei, og at dette difor kan utgjere eit vonde nettopp på grunn av denne moglegheita. Viss desse personane derimot døyr, kan dei ikkje lenger få vite om dette, og då utgjere det ikkje lenger eit vonde for

---

Press, 1997), s. 263. Sjå også Joel Feinberg, *Harm to Others* (New York: Oxford University Press, 1984), s. 86–7.

<sup>33</sup> Sjå mellom anna Jeff McMahan, «Death and the Value of Life», s. 34, og Anthony Brueckner og John Martin Fischer, «Why is Death Bad?», *Philosophical Studies* 50:2, (1986), s. 213–4.

<sup>34</sup> Nagel, «Death», s. 76, Brueckner og Fischer, «Why is Death Bad?», s. 213–4.

<sup>35</sup> Gamlund og Solberg, «Når er det verst å miste sitt liv?», s. 209.

dei.<sup>36</sup> John Martin Fischer avviser – med rette, etter mitt syn – slike innvendingar ved å modifisere tankeeksperimentet til å innehalde element som gjer det umogleg for personen å få vite om situasjonen dei er i.<sup>37</sup> Til dømes, sett at regnskapsføraren og kona gjekk saman om å hindre den evneveike entreprenøren i å finne ut av underslaget og utruskapen. Med ein del av alle pengane som blei underslått, bygde dei ein illusjon av bedrifta rundt entreprenøren med sofistikerte mekanismar som førte til at han aldri fann ut sanninga. Eg vil hevde at dette viser at noko kan vere eit vonde for ein person, sjølv om det er umogleg at personen finn ut av det.

Desse to utgåvene av innvendingane ovanfor er ikkje gjensidig utelukkande, og eg trur begge er rette. Samstundes lir dei av eit mogleg problem som Ben Bradley har påpeikt. Desse døma seier tilsynelatande at døden kan vere eit *ibuande vonde* for personen som døyr.<sup>38</sup> Som eg skal kome tilbake til i del 1.2, støttar dei fleste antiepikeuristane teoriar om døden som eit *instrumentalt vonde*. Til dømes, viss evneveike entreprenørens største ønskje er at sønene hans skal overta bedrifta, og dei ikkje kjem til å gjere det, både fordi dei ikkje vil og fordi den går konkurs, blir dette ønskje frustrert. Ifølgje ein teori om velferd som seier at oppfyllinga av ein persons ønskjer er det som gjer livet godt å leve, er dette eit *ibuande vonde* for entreprenøren.<sup>39</sup> Eg kjem tilbake til slike teoriar i del 2.

Ifølgje Bradley bør slike innvendingar difor handle om hendingar som utgjer eit instrumentalt vonde for ein person. Bradleys døme går som følgjer: Sett at John har sendt Ben konsertbilettar. Derk stel bilettane frå Bens postkasse, og Ben får aldri vite om bilettane, konserten eller tjuveriet. Viss Ben verkeleg fekk vite om bilettane, ville han gått på konserten

---

<sup>36</sup> Sjø Silverstein, «The Evil of Death», s. 414–5 og Stephen Rosenbaum, «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», *American Philosophical Quarterly* 23:2, (1986), s. 221.

<sup>37</sup> John Martin Fischer, «Death, Badness, and the Impossibility of Experience», *The Journal of Ethics* 1:4, (1996), s. 342–53.

<sup>38</sup> Ben Bradley, «Fischer on Death and Unexperienced Evils», *Philosophical Studies* 158:3, (2012), s. 508–9.

<sup>39</sup> Dømet kan tilpassast andre velferdsteoriar ved å endre kandidaten for *ibuande gode*.



og blitt lukkeleg på grunn av det. Derk bilettjuveri har difor påført han eit instrumentalt vonde, fordi han har blitt hindra i å erfare ibuande goder.<sup>40</sup> Eg støttar Fischers svar på Bradleys innvending. Døma ovanfor tilbakeviser erfaringsargumentet, uavhengig av korleis dei passar inn i teoriar om døden som eit vonde. Viss dei samstundes seier at døden kan vere eit ibuande vonde, er det noko som kanskje kan supplere ein gjeldande teori som seier at døden er eit instrumentalt vonde.<sup>41</sup>

Erfaringsargumentet, og innvendinga mot det, viser epikurismens tette tilknytning til kategoriar av velferdsteoriar som hedonisme eller mentaltilstandsteoriar. Kort forklart, hedonisme, i ein enkel forstand, er ein velferdsteori som seier at det einaste ibuande gode er nytelsar – i ein brei forstand. Teorien kjem i fleire variantar, og utgjer ein kategori av tilsvarande velferdsteoriar. Mentaltilstandsteoriar er ein vidare kategori av velferdsteoriar, som ofte inkluderer hedonistiske teoriar, som seier at det einaste ibuande gode er det som utgjer ein bevisst forskjell for deg eller påverkar dine mentale tilstandar, på ein eller annan måte. Erfaringskriteriet er soleis ein implikasjon av begge desse kategoriane av velferdsteoriar, og innvendingar mot dette kriteriet utgjer difor også ein innvending mot dei.<sup>42</sup>

Mitt syn er at slike innvendingar mot erfaringskriteriet som eg legg fram ovanfor, bør ønskjast velkomen som forklaringar for kvifor baksnakking, svik, utruskap og tilsvarande, kan vere eit vonde for ein person, som vi intuitivt tenkjer at det er – i tillegg til å tilbakevise erfaringsargumentet. I visse tilfeller, som mellom anna Rosenbaum framhevar, er det erfaringsdimensjonen som er med på å gjere ei hending til ein vonde for ein person. Ein ekstremt dårleg framføring av Mozart skapar til dømes ikkje ubehag for ein person som ikkje

---

<sup>40</sup> Ibid., s. 507.

<sup>41</sup> John Martin Fischer, «Replies to Critics», *Philosophical Studies* 158:3, (2010), s. 530–1.

<sup>42</sup> Aaron Smuts legg til dømes fram ein form for erfaringsargument, der eit av premissa er at ein versjon av mentaltilstandsteoriar blir teke for gitt som den sanne velferdsteorien. Aaron Smuts, «Less Good but Not Bad: In Defense of Epicureanism about Death», *Pacific Philosophical Quarterly* 93:1, (2012), s. 199–201.

kan høyre.<sup>43</sup> Men dette betyr ikkje at erfaringsdimensjonen er det einaste som spelar ei rolle for alle vonder, slik epikurismen impliserer. I andre tilfeller, som dei eg legg fram ovanfor, ser erfaringsdimensjonen ut til å spele ei mindre rolle. Nagel påpeikar at dette medfører ei rimelegare forklaring for kvifor oppdaginga av svik, og liknande handlingar, så ofte er vonde for oss:

For the natural view is that the discovery of betrayal makes us unhappy because it is bad to be betrayed – not that betrayal is bad because its discovery makes us unhappy.<sup>44</sup>

Ifølgje Nagel er det ikkje, slik epikurismen ser ut til å hevde, vondt for oss å oppdage eit svik fordi det gjer oss ulukkelege å bli svike. Det er heller slik at oppdaginga av eit svik gjer det oss ulukkeleg, fordi det er vondt for oss å bli svike.

## 1.1.2 Tidfestingsargumentet

Tidfestingskriteriet og eksistenskriteriet utgjer i sum ein del av epikurismen som eg kallar for *tidfestingsargumentet*. Viss eit noko skal vere eit vonde for ein person, må det vere eit vonde for denne personen på eit spesifikt tidspunkt, ifølgje *tidfestingskriteriet*. Men når er det døden er eit vonde for personen som døyr? Intuitivt sett kan ikkje døden vere eit vonde *før* denne personen døyr. Etter personen har døydd kan det heller ikkje vere eit vonde, fordi då er det ingen person som døden kan vere eit vonde for, ifølgje *eksistenskriteriet*, som seier at ein person må eksistere for at eit vonde skal kunne vere eit vonde for denne personen. Det er tilsynelatande ingen spesifikke tidspunkt der døden er eit vonde for personen som døyr,

---

<sup>43</sup> Rosenbaum, «How to be Dead and Not Care», s. 219.

<sup>44</sup> Thomas Nagel, «Death», *Mortal Questions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 5. Versjonen av «Death» i *Mortal Questions* er omskrive frå den som først blei publisert.

ifølgje *tidfestingsargumentet*. Eg skal gjere greie for og drøfte tre innvendingar mot argumentet, som eg vil hevde er meir plausible enn epikurismen.

Tidfestingsargumentet kan enkelt formaliserast slik:

(1) Viss noko skal vere eit vonde for ein person, må det vere eit vonde på eit spesifikt tidspunkt (*tidfestingskriteriet*)

(2) Døden er ikkje eit vonde for ein person på eit spesifikt tidspunkt (det er ikkje eit vonde for ho før ho døyr, og det er ikkje eit vonde for ho etter ho døyr, fordi då eksisterer ho ikkje lenger, ifølgje *eksistenskriteriet*))

(3) Difor er ikkje døden eit vonde for personen som døyr (*tidfestingsargumentet*)<sup>45</sup>

Det eksisterer fleire innvendingar mot dette argumentet, og eg skal sette opp ein rask oversikt over formene som slike innvendingar kan ta. Enkelte hevder at døden kan vere eit vonde for ein person *før* ho døyr.<sup>46</sup> Kall dette synet for *priorisme*. Fleire hevder at døden kan vere eit vonde *etter* den inntreff.<sup>47</sup> Kall dette synet for *subsekventisme*. Andre hevder at døden kan vere eit vonde *når* den inntreff, og eventuelt medan posthume hendingar utspelar seg.<sup>48</sup> Kall dette synet for *samtidsisme*. Nokon hevder at døden kan vere eit vonde på *alle tidspunkt*.<sup>49</sup> Kall dette for *evigisme*. Andre, igjen, hevder at døden kan vere eit vonde på eit *ubestemt*

---

<sup>45</sup> Ben Bradley, «When is Death Bad for the One Who Dies»? s. 1.

<sup>46</sup> Sjø Feinberg, *Harm to Others*, s. 83–95, Luper, *Philosophy of Death*, s. 136, og «Mortal Harm», *The Philosophical Quarterly* 57:227, (2007) og George Pitcher, «The Misfortunes of the Dead», *American Philosophical Quarterly* 21:2, (1984).

<sup>47</sup> Sjø Ben Bradley, Well-Being and Death, (2009) og Neil Feit, «The Time of Death's Misfortune», *Noûs*, 36:3, (2002).

<sup>48</sup> Sjø Julian Lamont, «A Solution to the Puzzle of When Death Harms Its Victims», *Australasian Journal of Philosophy*, 76:2, (1998).

<sup>49</sup> Feldman, «Some Puzzles about the Evil of Death», s. 221. Nagel, «Death», blir ofte tilskrive dette synet, men det er tvilsamt om dette synet passar hans argument om tidfestinga av døden som eit vonde, s. 76–7.

*tidspunkt*. Kall dette synet for *ubestemtisme*.<sup>50</sup> Og til slutt, ein kan også hevde at døden er eit *atemporal* vonde.<sup>51</sup> Kall dette synet for *atemporalisme*.

Med andre ord, det er eit mylder av syn som seier at døden kan vere eit vonde for ein person på eit tidspunkt. Alle desse seier også at døden kan vere eit vonde for personen som døyr. Berre eit syn seier at døden ikkje kan vere eit vonde på noko tidspunkt, nemlig epikurismen. Mangfaldet er for omfattande til at eg kan dekke over alle desse syna her. Eg skal difor avgrense meg til dei to mest populære syna, *priorisme* og *subsekventisme*, pluss eit mindre populært syn som eg syns er appellerande sjølv, *ubestemtisme*. Eg skal ikkje avgjere kva som er den beste kandidaten av desse. Det vil vere tilstrekkeleg å vise at alle tre er meir plausible enn epikurismen.

Ein kort presisjon før vi går vidare. Spørsmålet om når døden kan vere eit vonde er tvitydig. Det kan bety: Når inntreff vondet som døden utgjer? Og det kan bety: Når gjer døden vondt for subjektet? Det kan vere ein forskjell mellom når eit vonde inntreff og når eit vonde varar.<sup>52</sup> Viss eg får eit papirkutt vil vondet inntreffe då papiret skjerer fingeren min, men papirkuttet kan halde fram å gjere vondt i fleire dagar etterpå. Det er soleis to dimensjonar å vise omsyn til her, og eit plausibelt syn om døden som eit vonde bør gjere greie for begge.

Priorisme seier at døden kan vere eit vonde for personen som døyr før ho døyr. Hovudinnvendinga mot priorisme er at den er lite intuitiv appellerande sidan den tilsynelatande innber retrokausalitet. Retrokausalitet er at eit fenomenes effektar skjer, med tilbakeverkande kraft, før fenomenets årsak. I tilfellet med priorisme gjer døden, som

---

<sup>50</sup> Sjå Silverstein, «The Evil of Death» og William Grey, «Epicurus and the Harm of Death», *Australasian Journal of Philosophy* 77:3, (1999), s. 362–3. Nagel, «Death», s. 78, kan kanskje seiast å vurdere døden som eit vonde på eit ubestemt tidspunkt også.

<sup>51</sup> Sjå Jens Johansson, «The Time of Death's Badness», *Journal of Medicine and Philosophy* 37:5, (2012), Kai Draper, «Epicurean Equanimity Towards Death», *Philosophy and Phenomenological Research* 69:1, (2004), s. 104, Gamlund og Solberg, «Når er det verst å miste sitt liv?», s. 209–10, og Nagel, «Death», s. 78, som også kan passe inn her.

<sup>52</sup> Grey, «Epicurus and the Harm of Death», s. 358.

forårsakar vondet, at ein person har det verre før ho dør. Ifølgje Steven Luper er desse innvendingane feil. Priorisme treng ikkje å innebere retrokausalitet.<sup>53</sup> Dette kan visast best med eit døme. Sett at eg har ein noverande interesse for at eg skal få ein meiningsfull og godt betalt jobb i framtida. Viss fakta om korleis framtida utspelar seg viser at min noverande interesse er feil, har eg det verre som ein følgje av dette akkurat no. Luper legg implisitt til grunn ein kategori av velferdsteoriar som seier at goder består i få våre ønskjer, preferansar eller interesser oppfylt, og vunder består i å få desse frustrert. Kall slike teoriar for *ønskje-oppfyllingsteoriar*.<sup>54</sup> Døden frustrerer våre ønskjer medan vi lever fordi den seinare hindrar oppfyllinga av dei når den inntreff.

Subsekventisme seier at døden kan vere eit vonde for ein person etter ho dør. Dette er fordi denne personen, komparativt sett, ville hatt det betre viss ho framleis var i live. Ho blir med andre ord utsatt for eit vonde av døden på dei tidspunkta ho elles ville hatt eit godt liv.<sup>55</sup> Subsekventisme er soleis svært konsistent med tapsteorien om døden som eit vonde, som eg legg fram seinare i del 1.2. og 1.2.1. Hovudinnvendinga mot subsekventisme er at synet har som føresetnad at velferdsverdien til ein person som har døydd er *null*, og ikkje ingenting. (Eg hevda tidlegare, i del essayets innleiing, at ingenting er den mest plausible kandidaten for velferdsverdien til ein person som har døydd.) Tilhengarar av subsekventismen fornektar ikkje at dette verkar lite intuitivt appellerande. Det trengs difor eit metafysisk forsvar for å seie korleis noko som har opphøyrd å eksistere likevel kan inneha eigenskapar som ein velferdsverdi. Ben Bradley legg til dømes til grunn eit syn som han kallar «eternalisme om tid». Ifølgje dette synet eksisterer samtidige, fortidige og framtidige objekt på same måte. Ein

---

<sup>53</sup> Luper, «Mortal Harm», s. 248.

<sup>54</sup> «Ønskje-oppfyllingsteoriar» er min omsetjing av «Desire-Satisfaction Theories».

<sup>55</sup> Ben Bradley, «When Is Death Bad for the One Who Dies?», s. 7–14.

person som har døydd eksisterer framleis, utan at ho kan lokalisrast på eit noverande tidspunkt.<sup>56</sup>

Ubestemtisme seier at døden kan vere eit vonde for ein person på eit ubestemt tidspunkt. Dette synet kjem hovudsakleg i to variantar: I den første varianten inntreff og varar vondet ved døden i løpet av ein tidsperiode med uklare grenser.<sup>57</sup> I den andre er det ikkje noko klart svar om når vondet ved døden inntreff og varar.<sup>58</sup> Luper påpeikar at den første varianten av ubestemtisme berre er rett, viss ein eller fleire av priorismen, subsekventismen og samtidismen også rette – sidan det er ein eller fleire av desse grensene som ubestemtismen gjer uklare.<sup>59</sup> Ubestemtisme treng ikkje vere uavgrensa, slik den seier at vondet ved døden er spreidd utover alle desse tidsperiodene. Den kan avgrensast slik den seier, til dømes, at døden er eit vonde på eit ubestemt tidspunkt innanfor livet til personen som døyr. Synet seier berre at vondets lokasjon i tid er ubestemt, ikkje at det i ulik grad inntreff og varar overalt. Ubestemtisme kan soleis supplere eit anna syn om når vondet ved døden inntreff og varar.<sup>60</sup>

Ein populær måte å vurdere kor plausible desse syna ovanfor er, går som følgjer: Vi kan vurdere om skildringane av vondet ved døden samsvarar med andre vonder, som til dømes smerte, sjukdom og skadar. Ubestemtisme har tilsynelatande eit problem sidan dei er så ulike eit papirkutt, influensa og beinbrot. Ein kan tenkje seg to innvendingar mot dette poenget. For det første er det uklart om slike vurdering verkeleg er naudsynte. Døden står i ein særstilling blant hendingar, som den einaste som får subjektet sitt til å forsvinne. Viss den skal vere eit vonde, som eg intuitivt trur den er, kan den difor vere radikalt annleis enn andre vonder. For det andre er har vi sett at det ikkje er noko mystisk med vonder som ser vage og

---

<sup>56</sup> Ben Bradley, «Well-Being and Death», s. 104.

<sup>57</sup> Grey, «Epicurus and the Harm of Death».

<sup>58</sup> Silverstein, «The Evil of Death».

<sup>59</sup> Luper, «Mortal Harm», s. 250.

<sup>60</sup> Ibid.

diffuse ut, i del 1.1.1, om svik, bedrag, utruskap og tilsvarande. Det kan berre tenkjast at døden er vag og diffus på ein måte som desse vondene er, og eit papirkutt ikkje er.

Visse vonder verkar å inntreffe og vare på eit ubestemt tidspunkt. Ta til dømes ufrivillig barnlausheit.<sup>61</sup> Sett at eit par, der den eine er steril, verkeleg ønskjer seg eit born. Vondet ved barnlausheita ser ut til å inntreffe desse personane på eit tidspunkt med uklare grenser som følgjer framveksten av ønskje om å få barn, samstundes som realiteten er at ein av dei er steril. Det ser ut til å vare i ein tidsperiode med uklare grenser, der visse tidspunkt truleg gir tydelegare utslag enn andre, som til dømes då ønskje er på sitt sterkaste eller når dei oppdagar av steriliteten. Vondet avtek heller ikkje på noko tydeleg tidspunkt, men kan tenkjast å fase ut ettersom ønskje blir erstatta av andre ønskje, og tanken på barnet som aldri blei noko av sluttar å plage dei.

Priorismen, subsekventismen og ubestemtismen kan alle forklare intuisjonane frå dette dømet, med føresetnadane som desse legg til grunn. Priorismen seier at vondet ved barnlausheit inntreff då dei ønskjer seg eit barn, som dei ikkje kan få. Subsekventismen seier at vondet varar over ein tidsperiode der livet deira ville vore betre viss dei hadde fått eit barn. Som eg viste i del 1.1.1, legg epikurismen eit snevert omgrep om vonder til grunn. Epikurismen kan spore ei rekkje vonder, som smerte, skadar og sjukdom (viss den sjuke personen er klar over sjukdomen), men definerer andre hendingar, som intuitivt verkar å vere vonder, som noko anna viss dei ikkje tilfredsstillar erfaringskriteriet. Dømet ovanfor er ikkje noko unntak. Epikurismen seier at ufrivillig barnlausheit er eit vonde for paret då dei får vite om det, tenkjer på det etterpå og eventuelt byrjar å mistenkje det, og ikkje på noko andre tidspunkt. Men som eg har vist i del 1.1.1, så ser ikkje erfaringskriteriet ut til å vere rett. Det er soleis ingen grunn til å bruke det som ein lakmustest for vonder, generelt sett.

---

<sup>61</sup> Dette dømet lånar eg frå Gamlund og Solberg, «Når er det verst å miste sitt liv?», s. 209–10.

Sjølv viss vi avviser priorismens påstand om at døden kan vere eit vonde for ein person før ho døy, fordi den er lite intuitivt appellerande, og i tillegg avviser subsekventismens påstand om at døden kan vere eit vonde for ein person, fordi dette inneber at ein person som har døydd har null som velferdsverdi, kan døden framleis vere eit vonde for ein person som ikkje kan knytast til tidspunkt, fordi desse tidspunkta er ubestemte. Jens Johansson, som støttar eit syn som liknar på dette, og kallar det for *fusjonisme*. Ifølgje fusjonisme er døden eit vonde for ein person i fusjonar som byrjar medan ho er i live og sluttar etter hennar død.<sup>62</sup> Døden er ikkje eit vonde på spesifikke tidspunkt, men den er likevel eit vonde.

Noko som er eit vonde i fusjonar, treng ikkje vere eit vonde i tidspunkta som inngår i desse fusjonane. Johansson brukar følgjande analogi for å illustrere dette: Johanssons heilheitlege finansielle status i løpet av 2000-talet blir avgjort av hans finansielle status på tidspunkt i løpet av 2000-talet. Men det er samstundes mange tidspunkt i løpet av 2000-talet då Johansson ikkje kjem til å eksistere, og soleis ikkje har nokon finansiell status.<sup>63</sup> Johansson meiner dette er eit supplement til atemporalisme, fordi synet seier at døden ikkje er eit vonde på tidspunkt. Men det kan også vere ubestemtisme, viss vi tilpassar synet til å seie at døden er ein hending som blir avgjort på tidspunkt, men det er fleire av desse tidspunkta der personen ikkje eksisterer og det ikkje er eit vonde for personen. Det er derimot eit vonde for personen over tidsperioder med uklare grenser. Kall desse gjerne for fusjonar.

Ein kort kommentar til slutt. Syn om når døden som eit vonde inntreff og varar, blir ofte vurdert ut ifrå kor godt dei samsvarar med ulike velferdsteoriar. Dette blir ofte helde imot priorismen. Men det at priorismen tilsynelatande treng ønskje-oppfyllingsteoriar om velferd,

---

<sup>62</sup> Jens Johansson, «The Time of Death's Badness», 474–6.

<sup>63</sup> Ibid., s. 475. Johansson brukar 1900-talet som døme, men sidan vi snakkar om døden her tenkte eg at det var mest pedagogisk å bruke eit århundre som Johansson (sannsynlegvis) sluttar å eksistere i.



gjer ikkje dette synet mindre plausibelt enn epikurismen, som sjølv treng hedonistiske eller mentaltilstandsteoriar om velferd. Subsekventisme og ubestemtisme ser dessutan ut til å vere compatible med eit større spekter av velferdsteoriar enn epikurismen og priorismen. Dette kjem eg tilbake til i det andre essayet.

### 1.1.3 Symmetriargumentet

*Symmetriargumentet* har opphav i *De Rerum Natura*, den romerske epikurearen Lukrets' (ca. 95 f.Kr. – ca. 55 f.Kr.) einaste etterlete verk. Det er eit langdikt som presenterer Epikurs filosofiske doktrine, men passasjen som utgjer grunnlaget for symmetriargumentet er eit mogleg unntak. Den er det truleg Lukrets' som har formulert sjølv.<sup>64</sup> Eg gjer først greie for argumentet. Deretter legg eg fram og drøftar to typer argument mot det. Til slutt argumenterer eg kort for ein av desse innvendingane.

Passasjen til Lukrets' går som følger:

*No one is given life to own; we all hold but a lease.*

*Look back again – how the endless ages of time come to pass*

*Before our birth are nothing to us. This is a looking glass*

*Nature holds up for us in which we see the time to come*

---

<sup>64</sup> Det er ingen spor av symmetriargumentet i det som er att av Epikurs verk. Forklaringane kan vere mange, men lite tyder på at Epikur sjølv formulerte eit slikt argument. Symmetriargument kan difor lesast som ein supplerings av Epikurs argument om at døden ikkje kan vere eit vonde for personen som døyr. Roy Sorensen, «The Symmetry Problem», i B. Bradley, F. Feldman, J. Johannson (red.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 236–237.

*And after we finally die. What is it there that looks so fearsome?*

*What's so tragic? Isn't it more peaceful than any sleep?*<sup>65</sup>

Dette utdraget er også kryptisk. Passasjen blir tolka som eit argument for at våre intuisjonar om døden bør vere symmetriske med våre intuisjonar om å byrje å eksistere tidlegare enn vi faktisk gjorde. Symmetriargumentet seier at tilstanden av ikkje-eksistens etter vår død (heretter *prenatal ikkje-eksistens*) liknar tilstanden av ikkje-eksistens før vi byrjar å eksistere (heretter *posthum ikkje-eksistens*), på alle relevante måtar.

Symmetriargumentet kan settast opp i ein enkel formalisering slik:

- (1) Prenatal ikkje-eksistens er ikkje eit vonde for ein person,
- (2) Prenatal ikkje-eksistens liknar posthum ikkje-eksistens på alle relevante måtar,
- (3) Difor er ikkje posthum ikkje-eksistens eit vonde for ein person.

Argumentet appellerer til ein inkonsistens i våre intuisjonar om døden som eit vonde. Viss prenatal ikkje-eksistens ikkje var eit vonde for deg, som få om nokon av oss eigentleg tenkjer, kan ikkje posthum ikkje-eksistens vere det heller, ifølgje symmetriargumentet. Vi er soleis meir opptekne av å forlenge vårt liv framover i tid enn å forlenge det bakover i tid. Viss vi skal vere opptekne av å auke kvantiteten av våre liv, verkar det irrasjonelt å berre føretrekkje den eine av to retningar vi kan auke denne kvantiteten i.

Symmetriargumentet opnar for fire moglegheiter: Anten at (1) både prenatal og posthum ikkje-eksistens kan vere eit vonde, eller at (2) ingen av dei kan vere det, eller at (3) berre posthum ikkje-eksistens kan vere eit vonde, eller at (4) berre at prenatal ikkje-eksistens

---

<sup>65</sup> Lucretius, *The Nature of Things*, A. E. Stallings (oms.), (Penguin Classics, 2007), linernr. 3.971-976.

kan vere eit vonde.<sup>66</sup> Moglegheit (4) bør avvisast med det same. Den er korkje intuitivt appellerande eller symmetrisk. *Ingen* meiner at tilstanden av ikkje-eksistens før ein byrja å eksistere kan vere eit vonde, viss ikkje tilstanden av ikkje-eksistens etter døden samstundes er det. Sett at symmetriargumentets andre premiss er rett, er det berre moglegheit (1) og (2) som er tilgjengelege. Epikuristar støttar moglegheit (2), som seier at både byrjinga og slutten av vår eksistens nøytrale for oss, sett at begge faktisk finn stad. Symmetriargumentet stiller antiepikuristar soleis ovanfor to alternativ. For det første kan dei velje å bite i det sure eplet og støtte moglegheit (1), sjølv om dette synet ikkje er utbreidd. For det andre kan dei velje å støtte moglegheit (3) og argumentere mot symmetriargumentets andre premiss ved å vise korleis posthum og prenatal ikkje-eksistens ikkje er like på alle relevante måtar.

Symmetriargumentet slår særleg sterkt til mot dei to mest populære antiepikuristiske teoriane (tapsteorien og tilknytningsteorien). Som eg kjem til i del 2. seier desse teoriane at vondet ved døden, mellom anna, er ein funksjon av tapet av framtidige goder som personen som døydde ville ha fått erfare viss ho ikkje døydde då ho faktisk gjorde det. Viss vi skal, som desse antiepikuristiske teoriane hevder, vurdere kva som ville skjedd med ein person viss ho ikkje døydde då ho faktisk gjorde det, verkar det mest intuitivt appellerande å halde fødselsdatoen konstant for så å leggje til ein levetidsperiode i tillegg på slutten av det gjeldande livsløpet.<sup>67</sup> Korleis skal vi eigentleg forstå denne påstanden om å forlengje våre liv bakover i tid, som vi ifølgje symmetriargumentet bør vurdere viss prenatal ikkje-eksistens er eit vonde? Det verkar ikkje intuitivt appellerande å halde dødsdatoen konstant for så å leggje

---

<sup>66</sup> Carl Tollef Solberg, «Does Death Represent a Welfare Loss?», (Presentasjon på «Saving Lives from the Badness of Death», Centre for the Study of Mind in Nature, Universitetet i Oslo, 21.06.2015).

<sup>67</sup> Med «fødselsdatoen» meiner eg *då ein byrjar å eksistere* i ein intuitiv samanheng, forstått som det eg trur det er mest preteoretisk intuitivt å seie. *Eg* meiner med andre ord ikkje at personar byrjar å eksistere då dei blir fødte. Eg har ikkje noko klart syn om når personar byrjar å eksistere, og vil ikkje argumentere for eit spesifikt eitt. Det er heller ikkje naudsynt for å tilbakevise argumentet. Så langt det let seg gjere, skal eg difor referere til romslege frasar som til dømes «byrja å eksistere» i oppgåva.

til ein levetidsperiode *før* det gjeldande livslauget byrjar. Men det er nettopp dette symmetriargumentet impliserer. Då verkar det meir appellerande å halde heile livslauget konstant, frå fødselsdato til dødsdato, og plassere det bakover i tid, med utgangspunkt i ein tidlegare fødselsdato.<sup>68</sup> Det er denne asymmetrien som råkar oss: Det er ikkje berre lite appellerande å leggje til ein levetidsperiode før det gjeldande livslauget byrjar, men også konseptuelt vanskeleg å førestille seg det.

Sjølv om det sikkert kan vere noko godt å seie om ein symmetrisk antiepikuristisk teori som vurderer både prenatal og posthum ikkje-eksistens som eit vonde, skal eg ikkje seie noko om slike her. Eg legg heller fram og drøftar ein serie argument for å forsvare våre asymmetriske intuisjonar om at berre posthum ikkje-eksistens er eit slikt vonde, som eg trur er den rette måten å tilbakevise symmetriargumentet på. Slike forsvar kjem i to typer: I den første typen forsvar blir det argument for at det er umogleg å byrje å eksistere tidlegare enn du faktisk gjorde. I den andre typen blir det argumenter for at det er gode grunnar for at vi skal bry oss meir om goder i framtida enn i fortida, og soleis at døden kan vere eit vonde då den inneber eit tap av framtidige goder. Av desse to typene trur eg den andre er mest lovande. Eg gjer greie for det første først, og så den andre.

Dei to mest omtalte argumenta om at vi ikkje kan byrje å eksistere tidlegare kjem frå Thomas Nagel og Fredrik Kaufman, som begge seier at ein person som byrjar å eksistere tidlegare enn ho faktisk gjorde ville vore ein annan person.<sup>69</sup> Nagel legg fram eit komplisert metafysisk grunngjeving som implisitt tek utgangspunkt i Saul Kripkes

---

<sup>68</sup> Feldman, 1991, «Some Puzzles About the Evil of Death», s. 222–223.

<sup>69</sup> Nagel, «Death», og Fredrik Kaufman, «An Answer to Lucretius' Symmetry Argument Against the Fear of Death», *The Journal of Value Inquiry* 29:1, (1995), «Death and Deprivation; or, Why Lucretius' Symmetry Argument Fails», *Australasian Journal of Philosophy* 74:2, (1996), «Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence», *American Philosophical Quarterly* 36:1, (1999), «Thick and Thin Selves: Reply to Fischer and Speak», *Midwest Studies In Philosophy* 24:1, (2000), og «Late Birth, Early Death, and the Problem of Lucretian Symmetry», *Social Theory and Practice* 37:1, (2011).

*opphavsnaudsynstese*.<sup>70</sup> I svært grove trekk, opphavsnaudsynstesen seier at eit materielt objekt som har sitt opphav i eit spesifikt stykke materie, kunne ikkje hatt sitt opphav i noko anna stykke materie.<sup>71</sup> Nagels argument spelar implisitt på ei rekkje plausible påstandar om at vi (som menneske) har eit naudsynt opphav i eit spesifikt stykke materie. Til dømes har ein person opphav i ein spesifikk kombinasjon kjønnceller, som truleg også må inngåast på eit spesifikt tidspunkt for å nettopp kunne utgjere denne kombinasjonen, med opphav i to spesifikke personar (som er personens foreldre).<sup>72</sup> Viss opphavsnaudsynstesen er rett, kan ikkje personar byrje å eksistere tidlegare enn dei gjorde.

Det er fleire innvendingar mot Nagels argument. For det første kan ein stille spørsmål ved om desse opphava til ein person, som eg teiknar opp ovanfor, verkeleg er naudsynte. Enkelte, som Jeff McMahan, relativiserer denne påstanden. Han meiner at ein person kan ha opphav i ein annan kombinasjon kjønnceller enn den spesifikke kombinasjonen ein faktisk har opphav i.<sup>73</sup> Mine eigne intuisjonar er uklare på dette punktet, fordi eg veit nesten ingenting om kjønnceller. Ein annan innvending kjem frå Nagel sjølv, i ein fotnote til ein omskriven versjon av same artikkel. Metafysiske syn om opphavsnaudsyn er truleg for komplisert til å forklare våre asymmetriske intuisjonar.<sup>74</sup> Dessutan eksisterer det i dag bioteknologi som kan fryse ned og tine opp kjønnceller, zygotar og embryo. Ein person som

---

<sup>70</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), s. 114. «Opphavsnaudsynstesen» er min omsetjing av det engelske omgrepet, «Necessity of Origins thesis». I ein korrespondanse med Roy Sorenson stadfestar Nagel at det var Kripkes opphavsnaudsynstese han hadde i tankane då han formulerte argumentet sitt. Sorensen, «The Symmetry Problem», s. 243.

<sup>71</sup> Kripke, *Naming and Necessity*, s. 114.

<sup>72</sup> Nagels påstand, berre basert på Kripkes tese, er for generell til å seie dette. Her supplerer eg desse med nokre påstandar som følgjer av Derek Parfits diskusjon av temaet. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 351–5.

<sup>73</sup> Jeff McMahan, «The Lucretian Argument», i *The Good, the Right, Life and Death: Essays in Honor of Fred Feldman*, K. McDaniel, J. Raibley, R. Feldman og M. Zimmermann (red.) (Aldershot: Ashgate, 2006), s. 214.

<sup>74</sup> Thomas Nagel, «Death», *Mortal Questions*, s. 8.

har opphav i ein zygote som blei fryst ned på  $t_1$  og tint opp på  $t_2$ , kan soleis ha byrja å eksistere tidlegare enn ho faktisk gjorde.<sup>75</sup>

Kaufmans argument skil mellom *tjukke personar* (med biografiar, minner, prosjekt, forventingar og forpliktingar) og *tynne personar* (som er ein slags metafysisk essens for tjukke personar), som tjukke personar har opphav i. For å kunne vere subjekt for eit vonde må du ha eigenskapane som tjukke personar har, ifølgje Kaufman, men berre tynne personar som ikkje har nokon slike eigenskapar kan byrje å eksistere tidlegare.<sup>76</sup> Til dømes, viss eg byrja å eksistere 20 år tidlegare enn eg faktisk gjorde, ville det gitt opphav i ein annan tjukk person (med ein annan biografi, andre prosjekt, andre verdiar) enn dei eg har i dag. Denne personen ville ikkje vore meg.<sup>77</sup> Eg kan soleis ikkje tape goder i fortida ved å ikkje ha byrja å eksistere tidlegare.

Ein innvendingar mot Kaufmans argument er særleg treffande. Kaufmans tjukke personar kan bli tjukkare, til dømes ved å leggje til fleire minner og slik få ein fyldigare biografi. Dette impliserer at framtida til ein person står open: Ho kan leggje til minner på mange forskjellige måtar og soleis styre livet sitt i mange forskjellige retningar.<sup>78</sup> Men viss dette er tilfelle, er det vanskeleg å sjå korleis tjukke personar kan vedvare over tid som den same tjukke personen. For ein person kunne jo styrt sitt liv i mange forskjellige retningar frå ein gang i fortida også. Eg kunne til dømes valt å studere noko anna enn filosofi. Men viss eg hadde gjort det, ville eg, ifølgje Kaufman, vore ein annan tjukk person enn den eg er i dag.

---

<sup>75</sup> Feldman, «Some Puzzles About the Evil of Death», s. 222.

<sup>76</sup> Kaufman, «Thick and Thin Selves», s. 94–5.

<sup>77</sup> Kaufman, «Death and Deprivation», s. 309, «Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence», s. 12.

<sup>78</sup> Jens Johansson, «Kaufman's Response to Lucretius», *Pacific Philosophical Quarterly* 89:4, (2008), s. 477–9.

Det er lite intuitivt appellerande at moglegheitene som stod opne i fortida mi er låst for meg i dag *fordi* eg ville vore ein annan person viss eg hadde valt annleis.<sup>79</sup>

Den andre typen argument handlar, som sagt, om at det er gode grunnar for at vi bør omfamne asymmetrien. Det mest omtalte argumentet av denne typen blei lansert av Anthony Brueckner og John Martin Fischer.<sup>80</sup> Brueckner og Fischer argumenterer for at vi har ein *positiv bias mot framtidige goder*.<sup>81</sup> Dei ber oss om å førestille oss eit døme der ein person skal teste ein medisin på sjukehuset. Medisinen fører til ein timeslang intens nytelse, etterfølgt av eit hukommelsestap. Personen vaknar opp frå søvn og spør sjukesystra om ho har prøvd medisinen i går eller skal ha den i morgon. Medan sjukesystra prøvar å finne det ut, ønskjer personen at ho skal ha medisinen i morgon.<sup>82</sup> Ifølgje Brueckner og Fischer er ikkje dette irrasjonelt av personen å ønskje seg. Vi bryr oss meir om, under elles like forhold, goder som ligg i framtida. Symmetriargumentet seier at prenatal og posthum ikkje-eksistens er like, men Brueckner og Fischer seier følgjande:

Death deprives us of something we care about, whereas prenatal nonexistence deprives us of something to which we are indifferent.<sup>83</sup>

For å trekkje dette argumentet lenger, kan vi kanskje seie at velferd treng ein form for *subjekt-relativitet*, den må oppstå i relasjon til subjektet, for at subjektet skal verdsette den. Dette gjer tilsynelatande framtidige goder i større grad enn fortidige.

---

<sup>79</sup> Eg meiner sjølv sagt at moglegheitene som stod opne i fortida mi er låst for meg i dag, fordi eg ikkje kan reise tilbake i tid og endre vala eg tok.

<sup>80</sup> Anthony Brueckner og John Martin Fischer, «Why Is Death Bad?», «The Asymmetry of Early Death and Late Birth», *Philosophical Studies* 71:3, (1993), «Being Born Earlier», *Australasian Journal of Philosophy* 76:1, (1998), «The Evil of Death and the Lucretian Symmetry: A Reply to Feldman», *Philosophical Studies* 163:3, (2013).

<sup>81</sup> Ein «positiv bias mot framtidige goder» er min omsetjing av Fred Feldmans merkelapp, «Pro Bias Towards Future Pleasures», som han klistrar på Brueckner og Fischers syn. Fred Feldman, «Brueckner and Fischer on the Evil of Death», *Philosophical Studies* 162:2, (2013), s. 312.

<sup>82</sup> Brueckner og Fischer, «Why Is Death Bad?», s. 227.

<sup>83</sup> *Ibid.*, s. 219.

Eit vidare spekter av intuisjonar om velferd kan supplere Brueckner og Fischers positive bias mot framtidige goder. Sett at vi legg ein annan teori om velferd til grunn enn hedonisme, kan det verke som framtidige goder er meir verdifulle for oss sidan dei kjem i forlenginga av våre liv. Godene som ein person går glipp av før ho byrja å eksistere, kan til dømes ikkje settast inn i vår eksisterande biografisk struktur. Viss vi held dødsdatoen til ein person som har døydd konstant, og legg til ein levetidsperiode før eit liv tek til, ser dette ut til å forstyrre dei allereie eksisterande strukturane innanfor dette livet: Oppfyllinga av ønskje, ferdigstillinga av prosjekt og venskap, og liknande, kan ikkje flyttast bakover i tid. Viss slike ting skal kunne telje som ibuande goder, som dei gjer ifølgje nokre velferdsteoriar, må desse delvis oppstå i kontakt med objektive forhold rundt denne personen – som blir endra viss ho byrjar å eksistere tidlegare enn ho faktisk gjorde. Slike typer innvendingar kjem eg tilbake til i det tredje essayet. Epikurisme, hedonisme og velferd. Inntil vidare skal eg rekne dette som stort problem for symmetriargumentets plausibilitet.

## 1.2 Antiepikurismen

Antiepikurismen er eit samleomgrep for syn som går imot epikurismen, og held at døden kan vere eit vonde for personen som døyr. Alle syna som eg vel å kategorisere som antiepikuristiske i oppgåva har opphav i samtidsdebatten om døden som eit vonde, og gjeld stort sett berre for den. Først tek eg utgangspunkt i *tapsteorien* slik den først blir framstilt av Thomas Nagel. Så bygg eg på Nagels idear med teorien om *komparativisme*. Deretter introduserer eg *tilknytningsteorien* til Jeff McMahan. Til slutt drøftar eg kort andre antiepikuristiske teoriar, og moglegheitene for slike teoriar i samtidsdebatten.



I «Death» argumenterer Thomas Nagel for at døden kan vere eit vonde fordi den innber eit tap av liv.<sup>84</sup> Viss døden skal vere eit vonde må det, ifølgje Nagel, vere fordi livet vanlegvis eller jamnt over er godt å leve.<sup>85</sup> Viss ein person ikkje døyr når ho faktisk døydde, vil ho halde fram å leve i ei periode til. Sett at denne perioda er jamnt over god å leve, vil personens faktisk død vere eit vonde fordi dei *ibuande godene* i denne perioda ho kunne ha levd har gått tapt. Nagel definerar soleis døden som eit *instrumentalt vonde*. Døden er eit vonde fordi den hindrar personen som døyr å erfare meir av dei ibuande godene i livet, som ho elles ville fått erfare viss ho ikkje hadde døydd. Døden er dermed ikkje eit vonde fordi ikkje-eksistens eller det å vere død utgjer eit vonde i seg sjølv. Døden kan slik samanliknast med langvarige perioder utan bevisstheit. Under elles like forhold, vil ein 40 år lang koma og eit dødsfall som inntreff 40 år før personen elles ville døydd, utgjere eit like stort vonde og eit tap på same måte.

Kall dette synet på vondet ved døden for *tapsteorien*.<sup>86</sup> Tapsteorien har, slik den framstår hos Nagel, to sentrale implikasjonar. For det første at døden inneber eit tap som er proporsjonalt med perioden godt liv som den tek ifrå personen som døyr. Dette betyr at ein persons død, under elles like forhold, er verre dess tidlegare i livslauget den inntreff. Det verste tidspunktet du kan døy på er soleis rett etter du har byrja å eksistere. *Tilknytningsteorien*,<sup>87</sup> som eg kjem til seinare, blei mellom anna lansert som ei innvending mot denne implikasjonen.

For det andre at døden *alltid* vil vere eit vonde, sett at den inneber eit tap av ein periode med liv som jamnt over er godt å leve. Ein person kan alltid leve litt lenger enn ho

---

<sup>84</sup> Nagel, «Death», s. 74.

<sup>85</sup> Ibid., s. 75.

<sup>86</sup> «Tapsteorien» er den norske omsetjinga av «the deprivation account», brukt av Gamlund og Solberg, «Når er det verst å miste sitt liv?», s. 209.

<sup>87</sup> «Tilknytningsteorien er den norske omsetjinga av «the time-relative interest account», brukt av Gamlund og Solberg, «Når er det verst å miste sitt liv?», s. 210–11.

faktisk gjorde, i det minste inntil eit visst punkt. Biologien set ei grense for kor lange våre liv kan vere.<sup>88</sup> Sett at vi ein gong i framtida utviklar teknologi som kan utvide desse grensene drastisk, vil moglegheitene for å leve eit betydeleg lengre liv melde seg. Soleis vil det – inntil eit visst punkt som ligg betydeleg lenger framover i tid enn det gjer i dag – vere mogleg for ein person å leve betydeleg lengre enn ho faktisk gjorde. Nagel har sjølv ingen problem med denne implikasjonen. Stilt føre det enkle valet om å leve ei veke til eller døy om fem minutt, vil han alltid velje livet – sjølv om det teoretisk sett inneber å leve for alltid.<sup>89</sup> Andre, som Bernard Williams, argumenterer for at eit betydeleg lengre liv til slutt vil oppslukast av meiningsløyse.<sup>90</sup> Ein eigen debatt har utspring i denne problemstillinga, som eg ikkje skal kommentere vidare i oppgåva.<sup>91</sup>

Nagels framstilling av tapsteorien har imidlertid eit problem. Viss vi skal vurdere det vondet som døden utgjer, må vi samanlikne kor godt eller dårleg det er å vere død med kor godt eller dårleg det ville vore å leve. Men sett at vi legg utslettingstesen til grunn, slik døden er ikkje-eksistens, er det ingenting godt eller dårleg i ikkje-eksistens å samanlikne det å leve med. Viss vi legg til grunn at det å vere død ikkje har nokon ibuande verdi, som Nagels framstilling av tapsteorien i kombinasjon med utslettingstesen kan seiast å gjere, kan ikkje

---

<sup>88</sup> Ein biologisk art har til dømes målingar for maksimal livslengde, som er det lengstlevande individet som er bekrefta. Det eldste menneske var Jeanne Calment som blei 122 år. For dei fleste biologiske vesen vil det også vere teoretiske tersklar for maksimal mogleg livslengde. Til dømes har vi Hayflick-grensa, som seier kor mange gongar celler kan dele seg. Men celledeling er ikkje det einaste som kontrollerar livslengde, og cellene til Calment kunne framleis dele seg då ho døyde som tyder på at ho teoretisk sett kunne levd lenger.

<sup>89</sup> Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, (New York: Oxford University Press, 1986), s. 224.

<sup>90</sup> Williams, «The Makropulos Case».

<sup>91</sup> Sjø mellom anna John Martin Fischer, «Why Immortality is Not so Bad», *International Journal of Philosophical Studies*, 2:2, s. 257–70, (1994), Lisa Bortolotti, Yujin Nagasawa, «Immortality Without Boredom», *Ratio* 22:3, s. 261–77, (2009) og Donald Bruckner, «Against the Tedium of Immortality», *International Journal of Philosophical Studies*, 20:5, s. 623–44 (2012) for angrep på Bernard Williams' posisjon. Sjø mellom anna Jeremy Wisniewski, «Is the Immortal Life Worth Living?» *International Journal of Philosophy of Religion*, 58, s. 27–36, (2005) og Aaron Smuts, «Immortality and Significance», *Philosophy and Literature*, 35:1, s. 134–49 (2011) for forsvar.

den ibaunde verdien av å vere død samanliknast med noko anna.<sup>92</sup> Eit oppklarande døme går som følgjer: I motsetnad til deg har skoen din *ingen* velferdsverdi, ikkje ein gong null. Uansett kor godt (eller dårleg) du måtte ha det no, har du det ikkje betre (eller verre) enn den. Skoen din har ingen kapasitet til å erfare ibaunde goder eller vonder. Det har ikkje ein død person heller, som – i motsetnad til skoen – i tillegg ikkje eksisterer.<sup>93</sup> Nagels framstilling av tapsteorien kan difor seiast å innebere ein ugyldig samanlikning.

## 1.2.1 Komparativismen

Nagels framstilling av tapsteorien har seinare blitt vidareutvikla for å løyse denne floken. Mellom anna har Fred Feldman, John Broome og Ben Bradley argumentert for at tapsteorien bør innebere ein samanlikning mellom to liv.<sup>94</sup> Ifølgje desse er døden eit (instrumentalt) vonde viss livet den utgjer slutten på er (ibuande) verre enn livet som denne personen ville levd, viss ho ikkje hadde døydd då ho faktisk gjorde det. Døden er framleis eit instrumentalt vonde, ifølgje denne tilpassinga. Men den kan i tillegg vere eit *instrumentalt gode* – noko Nagels framstilling kanskje ikkje tillet den å vere.<sup>95</sup> Den er eit (instrumentalt) gode viss livet den utgjer slutten på er (ibuande) betre enn livet personen elles ville fått. Kort forklart, viss det å leve lenger ville gjort livet ditt betre, er det eit (instrumentalt) vonde å døy. Og motsett, viss det å leve lenger då du faktisk døydde ville gjort livet ditt verre, er døden eit

---

<sup>92</sup> Silverstein, «The Evil of Death», s. 404–5.

<sup>93</sup> Luper, «The Philosophy of Death», s. 13.

<sup>94</sup> Sjå Feldman, «Some Puzzles About the Evil of Death», John Broome, *Weighing Lives*, (New York: Oxford University Press, 2004) og Ben Bradley, *Well-Being and Death*, (Oxford: Oxford University Press, 2009).

<sup>95</sup> Nagels framstilling av tapsteorien *kan* kanskje omfatte denne innsikta med enkle modifikasjonar, men Nagel nektar sjølv for den i ein omskriven versjon av «Death», og påstår at livet er verdt å leve sjølv om det inneheld forferdelege opplevingar, og godene er for små til å vege opp for vondene. Thomas Nagel, «Death», *Mortal Questions*, s. 2.

(instrumentalt) gode. Den grunnleggjande ideen kan enklare framstillast slik: Førestill deg eit jamnt over godt liv fram til eit brått dødsfall ved fylte 40 år. Viss livet til denne personen hadde helde fram som før i staden for dødsfallet, var det eit (instrumentalt) vonde å døy. Viss livet derimot held fram som ei serie tragediar, var det eit (instrumentalt) gode å døy. Kall denne supplerande komponenten til tapsteorien for *komparativisme*.<sup>96</sup>

Komparativismen kan tenkjast på som ein tilnærming til vurderingar av goder og vonder generelt sett. Den seier at døden er eit vonde viss og berre viss den er eit vonde *alt teke i betraktning* eller eit *heilheitleg vonde*.<sup>97</sup> Slik vil det også vere med andre hendingar. Ifølgje dei fleste velferdsteoriar vil det til dømes vere eit (instrumentalt) vonde å miste jobben. Det kan gjere ein person ulukkeleg, frustrere livsprosjekt, hindre ein person i å utøve sine grunnleggjande eigenskapar, og så vidare. Men viss ein person mistar ein relativt tilfredsstillande jobb, og like etterpå får ein ny jobb som er meir tilfredsstillande og mykje betre betalt, var det eit (instrumentalt) gode å miste den første. Alt teke i betraktning var det betre å miste den første jobben, slik personen kunne få den nye jobben som førte til (ibuande) goder som lukke og realisering av livsprosjekt i større grad enn den før. Sidan det var i hennar interesse, alt teke i betraktning, å miste jobben, kan ein soleis seie at det ville vore eit vonde for ho å ikkje miste den første jobben. Denne tilnærminga kan brukast på døden på same måte. Døden er med andre ord eit vonde når det er i ein persons interesse å ikkje døy, alt teke i betraktning.

Tapsteorien, med og utan komparativismen, er soleis kompatible med dei fleste velferdsteoriar, viss desse teoriane let oss samanlikne ibuande goder gjennom heile liv. Slike samanlikningar kan gjerast på to måtar. Dei kan gjerast *ordinalt*, som rangeringar etter kor gode (eller vonde) liv er å leve. Til dømes vil det vere betre å leve eit langt og rikt liv enn eit

---

<sup>96</sup> «Komparativisme» er min omsetjing av «comparativism».

<sup>97</sup> Her meiner eg «alt teke i betraktning» og «heilheitleg» som vurderingar med full informasjon av hendingas konsekvensar, og ikkje som at alt i universet blir teke med.

kort og fattig eitt. Eller dei kan gjerast *kardinalt*, med forholdstal som seier kor mykje betre eitt liv var å leve enn eit anna. Dette føreset at vi kan talfeste ibuande goder gjennom heile liv på ein meiningsfull måte, som velferdsverdiar. Til dømes kan vi sette ein høgare velferdsverdi på eit langt og rikt liv (la oss seie 1000) enn det korte og fattige (la oss seie 200). Desse velferdsverdiene er sjølvstøtt vilkårlege. Det eksisterer rett nok utfyllande teoriar om korleis livskvalitet kan talfestast, men det er omstridd om slike målingar kan gjerast med omsyn til velferd.<sup>98</sup> Utover i denne oppgåva vil eg likevel gå ut ifrå at det er mogleg, for å kunne bruke slike velferdsverdiar som illustrerande forholdstal.

Ein kort digresjon før vi går vidare. Tapsteorien og komparativismen er tufta på samanlikningar av *kontrafaktiske kondisjonalar*. Til dømes samanliknar du at ein person dør med den kontrafaktiske kondisjonen «viss ho ikkje hadde døydd då ho faktisk gjorde det». Dette slår kanskje nokon som ein snodig måte å tenkje på, men den er eigentleg utbreidd. Til dømes, «det kunne gått betre», «eg er glad eg ikkje tok den andre jobben» inneber slike vurderingar. Eller sett at du nettopp *nesten* blei påkøyr, og seier til ein venn at du er glad for at du ikkje blei drept, svarar ho sannsynlegvis ikkje: «Samanlikna med kva? Du blei jo ikkje påkøyr». Vi forstår og brukar kontrafaktiske kondisjonalar i vår daglegdagse tenkemåte. Dette gjer at vi kan vurdere kor bra eller dårleg eit val vi gjorde var, samanlikna med det vi trur hadde vore tilfelle viss ikkje. I debatten om døden som eit vonde kan det vere gode grunnar til å spørje kva desse kontrafaktiske kondisjonalane inneber. Viss tapsteorien skal utgjere ei innvending mot epikurismen, bør den vere utfyllande på dette punktet – som den er direkte avhengig av og epikurismen ikkje brukar i det heile. Den bør difor, vil eg hevde, omfatte ein metafysisk forklaring for korleis slike samanlikningar skal gjerast.

---

<sup>98</sup> QALYs (kvalitetsjusterte leveår) og DALYs (funksjonsjusterte leveår) er målingar som skal samanlikne helsetilstandar på folkehelsenivå. Begge desse tek utgangspunkt i eit tapsteoretisk syn på døden som eit vonde. Joseph Millum, «Age and Death: A Defence of Gradualism», *Utilitas*, 27:3 (2015), s. 280.

Slike utfyllande forklaringar ein mangelvare i samtidsdebatten. Ein grunn kan vere at debattantane tenkjer på dette som teknikalitetar det får vere opp til andre å løyse. Ein annan grunn kan vere at det kanskje ikkje er naudsynt. John Broome rettferdiggjær til dømes desse to grunnane slik. For det første er det snakk om generelle problem med kontrafaktiske kondisjonalar som ikkje er spesifikke for debatten om døden som eit vonde. Andre filosofar – metafysikarar, bør vi gå ut ifrå – får løyse desse. For det andre er kontrafaktiske kondisjonalar ikkje viktige for våre vurderingar i praksis. Viss du må velje mellom to alternativ i behandlinga av din uheldbredelege kreftsjukdom – mellom eitt lengre, meir smertefullt liv med cellegift og eitt kortare, mindre smertefullt utan – treng du berre å vurdere kor bra kvar behandling vil vere, og samanlikne desse vurderingane med kvarandre. Kontrafaktiske kondisjonalar som «viss du ikkje hadde døydd då du faktisk gjorde det», er unaudsynte.<sup>99</sup>

Medan begge desse punkta ser plausible ut, trur eg Broome gjer feil i å hevde at dei rettferdiggjær å ikkje gi ei utfyllande forklaring av kontrafaktiske kondisjonalar i debatten om døden som eit vonde. Viss kontrafaktiske kondisjonalar er ein del av våre daglegdagse vurderingar av velferd, som antiepikeuristiske syn brukar og epikuristiske ikkje, vil utfyllande framstillingar av dei potensielt sett kunne tippe styrkeforholdet i samtidsdebatten i antiepikeurismens retning. Eg vil difor støtte meg på Ben Bradley og Jeff McMahan, som begge brukar teoriar om *moglege verdenar* for å støtte opp under sine antiepikeuristiske syn.<sup>100</sup> Bradley oppmodar oss til å tenkje på moglege verdenar som komplette og konsistente historiar om universet. Ein slik historie samsvarar med det som har skjedd og skal skje i vår faktiske verd, frå byrjing til slutt. Samstundes eksisterer fleire alternative historiar som

---

<sup>99</sup> Broome, *Weighing Lives*, s. 225–7.

<sup>100</sup> David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell (1986) og Robert Stalnaker, *Inquiry*, Bradford Book (1987) er truleg mest kjende for å ha utvikla ideane om moglege verdenar. Bradley siterer begge, medan McMahan siterer Lewis, i sine utfyllande forklaringar.

inneheld større eller mindre avvik frå historia om vår verd.<sup>101</sup> Ifølgje teoriar om moglege verdenar er kontrafaktiske kondisjonalar, som «viss x ikkje skjedde, så ville y skjedd», påstandar som seier at y skjer i *den næraste moglege verda* i forhold til x. Både Bradley og McMahan held tilsynelatande at den næraste moglege verda bør vurderast ut ifrå likskap.<sup>102</sup> Den næraste moglege verda er soleis den som liknar mest på verda der x skjer – berre at y skjer i staden for x.

Korleis skal vi eigentleg vurdere likskap når det kjem til tilfelle med dødsfall? Ei rekkje døme i samtidsdebatten held serien med hendingar som fører fram til at ein person døyr konstant, og ber oss vurdere kva som ville skjedd viss personen ikkje døydd.<sup>103</sup> Dette er ikkje alltid konstruktivt. McMahan viser til eit hypotetisk tilfelle: Ein person blir eksponert for stråling som born og utviklar lukemi i vaksne alder, som til slutt fører til eit hjerneslag. Dødsårsaka i tilfellet er diffus.<sup>104</sup> Det er umogleg å peike på ein spesifikk faktor som dødsårsak, det kan vere strålinga, cellemutasjonen, hjerneslaget, og så vidare. Her er det mange måtar personen ikkje kunne døydd då ho faktisk gjorde det på: Alt ifrå at hjerneslaget ikkje skjedde, men personen døydd nokre dagar seinare av ein annan kreftkomplikasjon – til at ho aldri blei utsett for stråling som born. Det er difor vanskeleg å avgjere kva måte ho ikkje døydd då ho faktisk gjorde det på, som skal tene som samanlikningsgrunnlag. Nokre få dagar i ein smertefull, semibevisst tilstand før ein annan kreftkomplikasjon, er ikkje stort betre enn å døy av det opprinnelege hjerneslaget. Sett at personen ville levd eit langt og lukkeleg liv viss ho ikkje blei utsett for stråling som born, ville dette vore enormt mykje betre.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Bradley, *Well-Being and Death*, s. 49.

<sup>102</sup> Ibid., Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems of the Margins of life*, (New York: Oxford University Press, 2002), s. 113.

<sup>103</sup> McMahan, *The Ethics of Killing*, s. 113.

<sup>104</sup> Ibid. (s. 108–9). Bradley, *Well-Being and Death*, brukar også eit liknande døme (s. 49–50).

<sup>105</sup> Ibid. McMahan kallar dette for det «The Metaphysical Problem».

Ideen om moglege verdenar tillet ein viss fleksibilitet. Enkelte faktorar kan haldast konstant, medan andre kan variere. Bradley føreslår å bruke eit prinsipp som seier at verdien av hendingar er avhengig av korleis dei utgjer ein forskjell for kor godt (eller vondt) denne personen får det. Kall dette prinsippet for *forskjellsprinsippet*.<sup>106</sup> Forskjellsprinsippet gir tilsvarande svar til dømet ovanfor. Døden til denne personen er kanskje ikkje eit vonde, viss den næraste moglege verda der ho ikkje døyr av hjerneslaget er den der ho døyr av ein annan kreftkomplikasjon nokre dagar seinare. Døden til denne personen er derimot eit vonde, viss den næraste moglege verda er den der ho ikkje får kreft i det heile, og får leve eit langt og lukkeleg liv. Både Bradley og McMahan framhevar ulike vurderingar bør tilpassast ulike tilfelle.<sup>107</sup> Vurderingar som omfattar tidfestinga av ein persons dødsfall reint spesifikt, vil trekkje i retning av at personens død, i dømet ovanfor, ikkje kanskje ikkje var eit vonde. Vurderingar som omfattar heile spekteret av dødsårsakar vil truleg trekkje i motsatt retning.

## 1.2.2 Tilknytningsteorien

Tilknytningsteorien er Jeff McMahans vidareutvikling av tapsteorien.<sup>108</sup> Den seier at døden er eit vonde viss den både inneber eit tap av framtidige goder, og at personen som døyr i tilstrekkeleg grad har ein *psykologisk tilknytning* til seg sjølv i framtida, som elles ville fått erfare desse godene.<sup>109</sup> Vondet ved døden er soleis ein funksjon av begge desse kriteria, ifølgje tilknytningsteorien.<sup>110</sup> Det første kriteriet er konsistent med tapsteorien, men ikkje det andre. Føremålet med det andre kriteriet er å unngå ein uønskja implikasjon av tapsteorien.

---

<sup>106</sup> Bradley, *Well-Being and Death*, s. 51–52.

<sup>107</sup> McMahan, *The Ethics of Killing*, s. 110, Bradley, *Well-Being and Death*, s. 54–55.

<sup>108</sup> McMahan, *The Ethics of Killing*, s. 165–175.

<sup>109</sup> Ibid., s. 74. «Psykologisk tilknytning» er min omsetjing av McMahans omgrep om «psychological unity».

<sup>110</sup> Joseph Millum, «Age and Death», s. 279.



Eg skal framheve denne implikasjonen først, og så presentere tilknytningsteorien. Til slutt gjer eg greie for ein eigenkomponert innvending mot teorien.

Tapsteorien seier at ein persons død, under elles like forhold, er verre dess tidlegare i livslaupten den inntreff. Dette er fordi det nødvendigvis inneber eit større tap av framtidige goder. Intuitivt sett tenkjer dei fleste at det er verre for ein person å døy som 20-åring enn det er å døy som 80-åring. Slike intuisjonar strekk seg tilsynelatande ikkje like langt som tapsteorien går. Ifølgje tapsteorien er det verre å døy som foster – sett at vi byrjar å eksistere som foster – enn det er å døy som spedborn; det er verre å døy som spedborn enn det er å døy som born; det er verre å døy som born enn det er å døy som tenåring, og så vidare.<sup>111</sup> Denne implikasjonen er ikkje intuitivt appellerande, ifølgje McMahan. Dei fleste tenkjer ikkje på det å døy rett etter ein har byrja å eksistere som verre enn det å døy som eldre born, ungdom eller ung vaksen. Det verkar heller å vere motsett. Under elles like forhold verkar det verre å døy som ung vaksen, ungdom eller eldre born enn det er å døy som spedborn, og det er verre å døy som spedborn enn det er å døy som foster.<sup>112</sup>

McMahan, og andre med han, tek det for gitt at denne intuisjonen er utbreidd. Problemstillinga er relativt sofistikert, og intuisjonen speglar dimensjonar ved den som dei fleste truleg ikkje har inngåande kjennskap til.<sup>113</sup> Min bruk av omgrep som «dei fleste» i

---

<sup>111</sup> David DeGrazia, «The Harm of Death, Time-Relative Interests, and Abortion», *Philosophical Forum*, 38:1, (2007), s. 63.

<sup>112</sup> McMahan, *The Ethics of Killing*, s. 270–1.

<sup>113</sup> For det første krev problemstillinga kjennskap til filosofiske diskusjonar om om abort (som seier noko om fosterets moralske status), personleg identitet (som seier noko om *når* vi byrjar å eksistere som personar) og om kva personleg identitet har å seie for moralsk status. Sjå til dømes McMahan, *The Ethics of Killing*, s. 170–71, om forskjellen mellom det å døy, det å ikkje bli unnfanga og det å døy som spedborn. Det verkar meir plausibelt, vil eg hevde, at dei fleste gjer seg opp syn om desse problemstillingane ut ifrå kulturelle eller religiøse normer, enn ved å tenke på slike problemstillingar. Preteoretiske intuisjonar kan sjølvstøtt følgje argument i dei nemnte diskusjonane, men dei kan vel så ofte vere inkonsistente med dei. For det andre legg problemstillinga opp til ein vurdering av «verre enn»-forhold mellom personar i ulike aldrar. For dei fleste er det ikkje nødvendigvis intuitivt å rangere vnder slik. Difor kan vurderingane ofte likestille vondet mellom det å døy som tenåring med

denne delen av oppgåva bør difor reknast som referanser til stabile, gjennomtenkte intuisjonar som eg trur er utbreidde, og ikkje allment utbreidde preteoretiske intuisjonar. Tilknytningsteoriens intuisjon kan utgreiast på følgjande måte. Dødsfall innanfor eit visst aldersspenn, la oss seie mellom 10 og 25 år, blir vanlegvis sett på som ekstremt vonde for personen som døyr.<sup>114</sup> Vondet som døden påfører personar i ein slik alder verkar intuitivt å vere verre, og verre på ein annan måte, for desse personane enn det vondet som døden påfører eit spedborn eller eit foster.<sup>115</sup>

Sjølv om dei fleste truleg tenkjer på eit spedborns død som eit relativt stort vonde for ho, meiner McMahan at det er verre for litt eldre personar, mellom 10 og 25 år i min framstilling, å døy, fordi desse har ei sterkare tilknytning til det hypotetiske livet dei elles ville fått leve. Tapsteorien kan ikkje forklare slike intuisjonar. Ifølgje tapsteorien har personar som døyr i denne alderen fått oppleve meir av godane i livet, og dei taper soleis mindre enn eit spedborn ville gjort. I den grad McMahan har rett om intuisjonen, som eg heller mot å støtte, eller i den grad desse intuisjonane er rette, kan ikkje vondet ved døden utelukkande vere ein funksjon av tapet av framtidige goder, som tapsteorien impliserer.

Tapsteorien klarer tilsynelatande ikkje å fange opp ein sentral side ved det som gjer at vi har ein eigeninteresse, relevant for velferd, som strekk seg over tid. Tapsteorien seier ingenting om kvifor ein person på tidspunktet  $t_1$  skal bry seg om at ho har det bra på tidspunktet  $t_2$ . Men tapsteorien meiner sjølvsagt at det er gode grunnar til at ho skal gjere det, og støttar seg difor implisitt på eit vanleg omgrep om *numerisk identitet*, som seier noko om

---

det å døy som eit eldre born. Ifølgje mine eigne anekdotiske bevis er slike intuisjonane minst like utbreidde som denne intuisjonen som McMahan tilskriv «most people» (s. 165).

<sup>114</sup> Her tek eg utgangspunkt i DeGrazia, «The Harm of Death, Time-Relative Interests, and Abortion», s. 63–64, som brukar aldersspennet 10 til 25 år. Eg er open for at eit slikt aldersspenn kan variere frå individuelle tilfelle, i tillegg til at det kan vere vanskeleg å stadfeste på ein god måte, generelt sett.

<sup>115</sup> Ibid.

korleis personar kan vedvare over tid som identiske med seg sjølv.<sup>116</sup> Tapsteorien seier med andre ord at denne eigeninteressen kjem av at denne person på  $t_2$  er den same personen som ho var på  $t_1$ .

Ifølgje McMahan blir denne eigeninteressen drive av ein form for *psykologisk tilknytning* med seg sjølv i framtida. Det er fordi eg har sterke psykologiske band, som til dømes ein framtidsretta sjølvbevisstheit, ufullførte ambisjonar, halvferdige prosjekt og liknande investeringar i framtida, som gir meg grunnar til å bry meg om meg sjølv framover i tid. Som spedbarn var eg derimot likegyldig til meg sjølv som vaksen, fordi eg ikkje hadde nokon slik psykologisk band til meg sjølv i framtida.<sup>117</sup> McMahan definerer psykologisk tilknytning slik:

The degree of psychological unity within a life between times  $t_1$  and  $t_2$  is a function of the proportion of the mental life that is sustained over that period, the richness or density of that mental life, and the degree of internal reference among the various earlier and later mental states.<sup>118</sup>

Psykologisk tilknytning kjem i grader, ifølgje McMahan. Det er gradene av det indre livet som blir oppretthalde mellom to tidspunkt, som avgjer denne typen eigeninteresse. For å vise kvifor det er psykologisk tilknytning som betyr noko, skal eg bruke eit vesen med ingenting av det som døme.<sup>119</sup> Førestill deg eit vesen utan sjølvbevisstheit, og utan personlegdom alt som følgjer med, som ikkje kan hugse fortida og manglar eit omgrep om framtida. Eit slikt vesen kan kjenne nytelse og smerte, men har ingen eigeninteresse av å forlengje sitt liv inn i

---

<sup>116</sup> Millum, «Age and Death», s. 281.

<sup>117</sup> Det bør påpeikast at det er ein viss gjensidigheit her, med ulike grunnar. Eg er i dag også likegyldig til korleis eg hadde det som spedbarn fordi eg, så vidt eg veit, hadde det nokså bra og uansett ikkje kan påverke korleis eg hadde det då.

<sup>118</sup> McMahan, *The Ethics of Killing*, s. 74–5.

<sup>119</sup> Her låner eg det generiske dømet til Millum, «Age and Death», s. 281–2, i staden for dei uttallege døma til McMahan, som nesten alltid er basert på hunden hans, Rufus.

framtida. Det spelar ingen rolle for dette vesenet om det døydde og eit tilsvarande vesen byrja å eksistere.<sup>120</sup> Det kan soleis seiast at psykologisk tilknytning, i tilstrekkeleg grad, er ein sentral del av det som gjer at døden kan vere eit vonde for personen som døyr.

Psykologisk tilknytning er eitt av to kriterium som kan gjere døden til eit vonde for personen som døyr, ifølgje tilknytningsteorien. Det andre kriteriet er, som sagt, tapet av framtidige goder. Denne tapsdimensjonen er konstant synkande gjennom livslaupet. Dess eldre ein person blir, dess mindre framtid får ho å tape. For ein person vil det difor vere verst å døy på *toppunktet* der den gradvise utviklinga av psykologiske tilknytning er tilstrekkeleg, fordi derifrå vil den konstant synkande tapsdimensjon gjere det stadig mindre vondt å døy.<sup>121</sup> Men kvar er det eigentleg dette toppunktet ligg i eit livslaup? Ifølgje McMahan er dette vanskeleg å svare skråsikkert på. Det kan variere frå person til person, og ligge truleg ein eller annan stad mellom den seine barndommen og det tidlige vaksenlivet. McMahan er også usikker på om tilknytningsteorien verkeleg framstiller vondet ved døden som eit slikt toppunkt, eller det heller tek form som eit *plata* – der den gradvise psykologisk tilknytning utgjer ei stigning som sidan flatar ut då den når eit tilstrekkeleg utviklingsnivå.<sup>122</sup>

Psykologisk tilknytning ser ut til å påverke vondet ved døden og intuisjonen om at det er verre å døy innanfor eit visst aldersspenn relativt tidleg i livet, men ikkje rett etter ein har byrja å eksistere, verkar rimeleg. Dette gjer tilknytningsteorien til ein attraktiv teori. Den er likevel ikkje utan kritikarar. Eg kjem ikkje til å drøfte denne kritikken for å avgjere tilknytningsteoriens plausibilitet. Føremålet med oppgåva er å kritisere epikurismens, ikkje å finne den rette teorien om døden som eit vonde. Eg tillet meg difor å vere agnostisk om tapsteorien eller tilknytningsteorien er den rette teorien. Avslutningsvis i denne delen skal eg likevel presentere ein innvending mot tilknytningsteorien, som er meint å vise at psykologisk

---

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> McMahan, *The Ethics of Killing*, s. 184–5.

<sup>122</sup> Ibid.

tilknytning, i endå sterkare grad enn teorien truleg tilseier, har betydning for døden som eit vonde.

Tilknytningsteoriens omgrep om eit toppunkt, eller eventuelt eit platå, kan vere tvitydig. Teorien seier tydeleg at det er psykologisk tilknytning som driv denne stigninga mot toppunktet, men seier mindre om kva slags avgrensingar som får denne stigninga til å synke eller eventuelt flate ut. Desse avgrensingane blir vanlegvis teke for å vere ein konsekvens av det faktum at tapet av framtidige goder er synkande gjennom livslauget. Det verkar rimeleg å tru at desse avgrensingane implisitt brukar intuisjonar om maksimal livslengde, som igjen er basert på artsspesifikke eller biologiske intuisjonar. Dette er plausibelt. Eit menneske kan jo berre leve ei avgrensa periode, og ein plastisk miks av faktorar som har å gjere med genetikk og livstil avgjer vår individuelle levetid. Ein person *A* med dårlege genar og usunn livsstil vil, under elles like forhold, kunne forvente seg eit kortare livslaupe enn ein person *B* med gode genar og sunn livsstil. *A*s stigning mot toppunktet vil etterfølgjast av ein bråare nedgang enn *B*s, fordi *A* har mindre framtidige goder å sjå fram til.

Det er soleis tydeleg kva som driv stigninga mot toppunktet (psykologisk tilknytning) og kva som får stigninga til å synke eller flate (maksimal levealder). Men det er ikkje tydeleg kva slags funksjon maksimal levealder har på psykologisk tilknytning som får den til å synke og flate ut, innanfor eit aldersspenn som samsvarar med intuisjonen om at døden er verre for ein person mellom, til dømes, 10–25 år, enn den er litt tidlegare. Denne funksjonen kan med andre ord manipulerast slik tilknytningsteorien bommar på denne intuisjonen. La meg vise dette med eit døme:

*Jeanne*: Jeanne har eksepsjonelle genar og sunn livsstil. Ho oppnår ein tilstrekkeleg grad av psykologisk tilknytning om lag då ho er 11–12 år. Det skal vise seg at Jeanne skal leve i 110 år, der ho er lukkeleg og i relativt god helse fram til fylte 105 år.

Delvis avhengig av korleis vi formulerer minstekravet om tilstrekkeleg grad av psykologisk tilknytning, kan vi tenkje oss at dette innebere at det ville vore verre for Jeanne å døy då ho, til dømes, var 35 år enn då ho var 8 år – sett at nedgangen etter toppunktet var slakk nok, og stigninga var mykje brattare. I forlenginga av dette, kan vi tenkje oss at det ville vore verre for Jeanne å døy då ho var 40 år enn då ho var 6 år, og så vidare. Kanskje enkelte deler intuisjonen for dette dømet, men eg mistenkjer at mange vil mislike ein slik implikasjon. I dette usannsynlege, men ikkje urealistiske tilfelle, ser tilknytningsteorien til å spore av intuisjonen den skal omfatte. Teorien verkar å vere lett å trekke i ein retning som seier at døden kan vere eit komparativt større vonde for ein person som er eldre enn det aldersspennet som vi intuitivt tenkjer på, som vi seier er mellom 10 og 25 år, då vi skal avgjere når det er verst for ein person å døy.

Tilknytningsteorien kan også trekkjast i same retning ved å manipulere kriteriet om psykologisk tilknytning. Det verkar rimeleg at eit slikt fenomenet har store individuelle variasjonar. Enkelte blomstrar tidleg i livet, medan andre brukar betydeleg lengre tid. Ifølgje tilknytningsteorien er det berre naudsynt å oppnå ein tilstrekkeleg grad av psykologisk tilknytning, for å tippe styrkeforholdet mellom psykologisk tilknytning (som driv stigninga) og maksimal livslengde (som driv synkinga), i sistnemndes favør. Med andre ord, det verkar rimeleg å tru at den psykologiske tilknytninga held fram, etter den har nådd ein slik tilstrekkeleg grad. Kanskje den sidan når ein maksimal grad seinare i livet? Det er ikkje openbart for meg at kor stort vonde døden er for ein person, skal stige fram til den psykologiske utviklinga når ein tilstrekkeleg grad, og så skal dette kriteriet, anten gradvis eller fullstendig, miste sin styrke, til fordel for den maksimale livslengda som får vondet til å synke. Psykologisk tilknytning i maksimal grad, verkar også å vere eit kriterium som er relevant for den typen eigeninteresse, som tilknytningsteorien skal spore.

Eit problem er at tilknytningsteorien, viss den hadde spora eit slikt kriterium, ville blitt mindre intuitivt appellerande. La meg vise dette med eit døme:

*Den narsisstiske forfattaren:* Ein narsisstisk forfattar skriv sin eigen sjølvbiografi over ein serie bind, ved fylte 45 år. Bokserien oppnår, over dei neste 10 åra, ein enorm suksess, både kunstnerisk og kommersielt, ulikt alt anna forfattaren opplevde i sin tidlegare karriere, som var prega av middelmådigheit.

La oss seie at den narsisstiske forfattaren er drive av ein relevant form for eigeninteresse, som i hovudsak er avhengig av positive tilbakemeldingar på sitt litterære arbeid. Ho har samstundes oppnådd enormt sterk psykologisk tilknytning til sitt eige liv, og har gjort betydelege investeringar i framtida si, med dette bokprosjektet – til forskjell frå karrieren ho hadde, til dømes, frå fylte 20 til 45 år. Intuitivt sett verkar det kanskje ikkje som ho har meir å tape dess tidlegare i karrieren ho døyr. Den narsisstiske forfattaren har tilsynelatande oppnådd noko relativt seint i livet som kanskje påverkar både den psykologiske tilknytninga og tapsdimensjonen for det gjenverande livet hennar, på ein måte som ikkje nødvendigvis gjer det til eit mindre vonde å døy seinare enn tidlegare. Det er heller ikkje tydeleg at den narsisstiske forfattaren tapar meir på å døy då ho oppnår ein tilstrekkeleg grad av psykologisk tilknytning, enn då ho oppnår ein maksimal grad seinare i livet.

Mitt poeng er ikkje at tilknytningsteorien kan manipulerast slik den seier at det, i visse tilfeller, blir stadig verre for ein person å døy. Det kan den ikkje, og det gjer den ikkje heller. Og eg tek det for gitt at mange ikkje vil dele mine intuisjonar i tilfella eg teiknar opp ovanfor. Mitt poeng er å vise at det kan vere individuelle sider ved vår eigeninteresse og velferd, som påverkar tilknytningsteorien i ein slik retning – opptil eit visst punkt. Sidan det ikkje er tydeleg kva som gjer at ein stigning mot ein tilstrekkeleg grad av psykologisk tilknytning, då den blir oppnådd, tippa styrkeforholdet i retning av eit minskande tap av framtidige goder ut resten av

livet, ser eg på dette som opne spørsmål. Det er vanskeleg å seie noko generelt om kva slags vesen vi er som menneske, med omsyn til eigeninteresse og velferd, som impliserer at det går ein klar grad av tilstrekkelegheit i løpet av aldersspennet då våre intuisjonar fortel oss at det er verst for ein person å døy.

Dette poenget kan kanskje visast klarare gjennom eit døme utan mennesker. Til dømes, forestill deg eit vesen med ein kontinuerleg ekspanderande kognitiv utvikling gjennom livet. Slike vesen får stadig nye interesser, utviklar nye identitetar, lærer nye språk og kommunikasjonsmåtar, og ser difor verden på eit forskjellige måtar. I staden for desse nye elementa erstattar dei gamle, legg dei seg lagvis oppå kvarandre, i tett integrerte kjeder. Gamle og nye identitetar supplerer kvarandre. Dei får soleis ein stadig sterkare psykologisk tilknytning til sin framtid, og held på tilknytninga til fortida si. Sett at desse vesena i tillegg har varierende maksimale livslengder, gamle individ døyr ikkje hyppigare enn unge, og dei lever ofte i hundrevis av år. Ifølgje tilknytningsteorien vil det bli gradvis bli verre å døy, for slike vesen, dess eldre dei blir. På grunn av den ekspanderande kognitive utviklinga, kan vi tenkje oss at kriteriet om psykologisk tilknytning fleire gongar i livet vil drivast mot ein stigning mot eit nytt toppunkt, ettersom nye interesser, identitetar og språk kjem til.

Ein kort kommentar om denne innvendinga til slutt. Eg er usikker på om innvendinga er effektiv mot tilknytningsteorien, fordi den inneber eit døme med ein type vesen som ikkje eksisterer. Tilknytningsteorien blir ofte forsvart med referansar til vesen utan nokon form for eigeninteresse og låg grad av psykologisk tilknytning til framtida si.<sup>123</sup> Desse treng vi ikkje å tenkje oss fram til, det er rimeleg å gå ut ifrå at fleire dyr er slik. Samstundes er vi svært forskjellige frå vesen utan eigeninteresse og psykologisk tilknytning. Det kan difor vere relevant å avgjere kor like og ulike vi er desse vesena som eg teiknar opp.

---

<sup>123</sup> Sjå til dømes Millum, «Age and Death», s. 281–2.



### 1.2.3 Andre antiepikuristiske teoriar

Antiepikuristar er som regel tapsteoretikarar eller tilknytningsteoretikarar. Samtidsdebatten blir soleis dominert av komparativistiske og gradualistiske syn på døden som eit vonde. Andre antiepikuristiske syn blir sjeldan diskutert. Eg skal difor vie litt plass til tre slike. Først legg eg fram ein intuisjon om at døden også inneber tapet av eit subjektivt synspunkt. Intuisjonen finn eg grunnlaget for i Thomas Nagels seinare skrivingar om døden. Deretter gjer eg greie for Frances Kamms forsøk på å supplere tapsteorien med eit syn på døden som eit ibuande vonde. Berre Kamms syn kan seiast å vere direkte tiltenkt debatten om døden som eit vonde, medan det førstnemnde og sistnemnde synet tek føre seg debattens problemstilling på ein indirekte måte.

Tapsteorien og tilknytningsteorien held begge at døden berre kan vere eit instrumentalt vonde. Ifølgje desse teoriane er vondet ved døden ein *variabel funksjon* av mengda framtidige goder som går tapt.<sup>124</sup> Vondet ved døden er ikkje ein *konstant funksjon* av noko som helst, som til dømes det å opphøyre å eksistere. Døden har slik sett ingen negativ verknad – som eit ibaunde vonde – i seg sjølv. Men personen som døyr vil i alle tenkelege tilfelle, ifølgje desse teoriane, tape noko. I det minste ville personen som døyr potensielt kunne leve litt lenger.<sup>125</sup> I beste fall ville denne perioden innehalde fleire vonder enn goder, og døden vil då utgjere eit instrumentalt gode for personen som døyr. I verste fall vil denne perioden innehalde fleire goder enn vonder, og utgjere eit instrumentalt vonde. Men i alle tilfelle vil bevisstheita til

---

<sup>124</sup> Tilknytningsteorien legg i tillegg til at personen som døyr må vere psykologisk tilknytt seg sjølv i framtida, i tilstrekkeleg grad, for at døden skal kunne utgjere eit vonde.

<sup>125</sup> Vi kan til dømes tenkje oss at til og med Jeanne Calment, verdens lengstlevande menneske, kunne leve litt lenger enn ho faktisk gjorde.

personen som døyr gå tapt – med alt dette inneber, noko ingen av desse teoriane ser på som noko meir enn eit variabelt instrumentalt vonde.

I *The View from Nowhere* ser Thomas Nagel, mellom anna, på døden som tapet av eit subjektivt synspunkt. Boka er eit forsøk på å kombinere det subjektive perspektivet ein person har på verda rundt seg med eit objektivt synspunkt på den same verda, som også klarar å omfatte førstnemnde.<sup>126</sup> Forskjellen mellom desse synspunkta kjem klart fram i tilfeller som har med døden å gjere, særleg fordi styrken til det subjektive synspunktet melder seg der. Nagel skil mellom eit eksternt, tredjepersons eller subjektivt synspunkt og eit internt, førstepersons eller objektivt synspunkt, som ein kan bruke til å kontemplere sin eigen død. Frå det objektive synspunktet er det relativt lett å sjå fram mot sin eigen død. Synspunktet tillet til dømes personen som skal døy å førestille seg korleis det skjer og følgjane det har: Nagel nemner til dømes i ein flystyrt eller i eit ran eller av hjarteinfarkt og korleis kledda blir gitt vekk til Frelsesarmeen og bøkene til biblioteket.<sup>127</sup> Sett frå det interne synspunktet, derimot, er det svært vanskeleg å førestille seg sin eigen død. Eins eigen død er slutten på eins eigen, subjektive verden. Bevisstheita og alt indre liv opphøyrer slik alle minner, tankar, erfaringar, ønskjer, livsplanar og målsetnadar forsvinn.

Det er vanskeleg å kontemplere sin komande ikkje-eksistens frå eit subjektivt synspunkt som vil forsvinne med den, ifølgje Nagel, som seier slike kontemplasjonar difor har ein tendens til å føretrekkje det objektive synspunktet. Vanskane oppstår fordi desse to synspunkta har fungert parallelt gjennom heile våre liv – vi har alle, som Nagel seier, eksistert så lenge vi kan hugse – men deler seg når ein person døyr. Den objektive verden og den objektive tida held fram, medan den subjektive verden og den subjektive tida stoppar opp.<sup>128</sup> Nagel framhevar korleis vi, frå våre subjektive synspunkt, ser oss sjølve som delvis isolerte

---

<sup>126</sup> Nagel, *The View from Nowhere*, s. 3.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Ibid., s. 226.

frå verda, som noko som blir projekttert autonomt inn i framtida.<sup>129</sup> Frå dette synspunktet ser framtida ut som ein endelaus rekkje moglegheiter. Døden fører ikkje berre til at mange av desse moglegheitene aldri vil bli realisert, men at dei ein gong i framtida vil opphøyre å vere moglegheiter, fordi livet til personen som døyr er aktualiteten som desse moglegheitene har opphav i.

Nagel er tapsteoretikar, og held framleis fast ved denne teorien her. Samstundes seier han – noko sjølvmotstridande – at døden kan vere eit vonde sjølv i tilfeller der livet vidare ikkje hadde vore verdt å leve.<sup>130</sup> Han sier at viss døden for kvar person er gruffull på måten som blir teikna opp ovanfor, så bør døden vurderast som objektivt gruffull.<sup>131</sup> Denne intuisjonen, og særleg viss den blir framstilt med Nagels terminologi, er ikkje direkte overførbar til debatten om døden som eit vonde. Nagel gjer heller ingen tydelege forsøk på å inkorporere den i samtidsdebatten. Intuisjonen er likevel verdt å nemne, fordi både tapsteorien og tilknytningsteorien følgjer døden som fenomen utelukkande frå eit objektivt synspunkt. Til dømes ser dei at den objektive verda, gjennom kontrafaktiske kondisjonalar, gå vidare etter personens død. Desse teoriane klarer soleis ikkje å fange opp kontemplasjonar om døden frå eit subjektivt synspunkt, som likefullt også kan vere relevante for velferdsvurderingar.

Nagels intuisjon er ikkje ulik synet som Frances Kamm ønskjer å supplere tapsteorien med. Ifølgje Kamm er tapsdimensjonen, forstått som tapet av framtidige goder, ein av tre dimensjonar som forklarar korleis døden kan vere eit vonde. Dei to andre kallar ho for «fornærmingsdimensjonen» og «utslettingsdimensjonen».<sup>132</sup> Fornærmingsdimensjonen omfattar dei negative verknadane som døden har på livet til personen som døyr, som til

---

<sup>129</sup> Ibid., s. 227–8.

<sup>130</sup> Ibid., s. 224–5.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Her omformulerer eg Frances Kamms opprinnelege terminologi. Ho kallar desse for faktorar, som «The Deprivation Factor». Med omsyn til terminologien elles i oppgåva, vel eg å omtale desse som dimensjonar. Frances Kamm, *Morality, Mortality Volume I: Death and Whom to Save From It* (New York: Oxford University Press, 1998).

dømes at den øydelegg det, gjer personen sårbar medan ho lever og utgjer ein nedgang frå ein god tilstand – sett at livet til person var godt å leve. Utslettingsdimensjonen omfattar dei negative verknadane som døden har fordi den utgjer ein endeleg slutt på moglegheitene for å leve lenger. Eg gjer greie for førstnemnde første, og sistnemnde sist.

Kamm hevdar at ein persons død, sett at livet var godt å leve, er ein nedgang frå ein god tilstand.<sup>133</sup> Døden tek frå personen som døyr goder som ho allereie har, som til dømes meiningsfulle sosiale forhold og verdsatte karrier – i tillegg til å utgjere eit tap av framtidige goder.<sup>134</sup> Hovudmålsetnaden med fornærmingsdimensjonen er tilsynelatande å framheve forskjellen mellom prenatal og postnatal ikkje-eksistens. Ifølgje symmetriargumentet er desse tilstandane med ikkje-eksistens like. Kamm er usamd. Sjølv om både prenatal og postnatal ikkje-eksistens kan innebere tap av goder vi elles kunne fått erfare, ifølgje Kamm, meiner ho at berre postnatal ikkje-eksistens tek frå oss goder vi allereie har.<sup>135</sup> Ho seier at det difor er verre å slutte å eksistere enn å ikkje ha eksistert i det heile.

Ifølgje Kamm viser dette at det å eksistere har ein viss verdi i seg sjølv. Utslettingsdimensjonen er soleis også med på å gjere døden til eit vonde. Ho brukar tankeeksperimentet om «Limbomannen» for å illustrere dette. Limbomannen er oppteken av at døden, fordi den eliminerer moglegheitene for framtidige goder, utgjer ein endeleg slutt på sin eigen eksistens. Han vel difor å gå inn i ein utvida tilstand av ubevisst limbo, som han skyv stadig lenger inn i framtida, som han til slutt skal kome tilbake frå for leve ei betydeleg, men ikkje uendeleg periode til.<sup>136</sup> La oss førestille oss eit vanleg liv frå byrjing til slutt, med nøyaktig same erfaringsinnhald og same mengde ibuande goder, utan den utvida tilstanden av ubevisst limbo. Har Limbomannen gode grunnar til å føretrekkje å leve livet med

---

<sup>133</sup> Frances Kamm, *Morality, Mortality Volume I: Death and Whom to Save From It* (New York: Oxford University Press, 1998), s. 19, s. 41–42.

<sup>134</sup> *Ibid.*, s. 40.

<sup>135</sup> *Ibid.*, s. 42–44.

<sup>136</sup> *Ibid.*, s. 49–50.

limbotilstanden? Ifølgje Kamm kan det tenkjast å vere to slike grunnar. For det første fordi det er rimeleg å bry seg om godene i livet sitt, og ønskje seg at desse skal vare heller enn å ta slutt. For det andre fordi det kan vere rimeleg å ønskje seg å utvide livet sitt inn i framtida i seg sjølv, for at det ikkje skal ta slutt, utan særleg omsyn til godene som måtte vere der.<sup>137</sup> Eg skal kome tilbake til kvifor Limbomannens opprinnelege val, om å hamne i den utvida tilstanden av ubevisst limbo, ikkje verkar intuitivt appellerande i del 3.2. Inntil vidare let eg Kamms forsøk på å rettferdiggjere Limbomannens val som endå eit føreslag om at døden kan vere noko meir enn eit variabelt instrumentalt vonde for personen som døyr.

### 1.3 Ein diagnose av debattens tilstand

Avslutningsvis i dette essayet skal eg gjere opp rekneskapet for samtidsdebatten om døden som eit vonde. Denne debatten har eit par finurlege trekk ved seg som gjer at den ikkje liknar på andre, eller i det minste ikkje dei fleste, samtidsdebattar i etikken. For det første er nesten alle deltakarane i den antiepikeuristar. Ein stor del av desse utviklar antiepikeuristiske teoriar om døden som eit vonde. Nesten ingen i debatten er epikuristar. Endå ferre av desse utviklar epikuristiske teoriar som supplerer epikurismen – slik den framstilt i denne oppgåva. Mellom anna, Aaron Smuts og Stephen Rosenbaum er unntak.<sup>138</sup>

Dette skeive styrkeforholdet gir utslag i ein annan utvikling. Debatten følgjer, slik eg ser det, eit tydeleg spor vekk frå argument mot epikurisme til argument mot og for dei beste antiepikeuristiske teoriane. Tidlege artiklar i debatten, som Nagel (1970), Silverstein (1980), Brueckner og Fischer (1986) og McMahan (1988) har som føremål å tilbakevise epikurismen, og engasjerer seg med dette synets kriterium og implikasjonar. Seinare innlegg i debatten,

---

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Smuts, ««Less Good but Not Bad», og Rosenbaum, «How to Be Dead and Not Care».

som mellom Anna McMahan (2002) og Bradley (2009), er forsøk på å finne fram til den beste antiepikuristiske teorien om døden som eit vonde. Med tanke på debattens aukande publiseringstal er det difor rimeleg å tru at det har blitt brukt meir tid, tenking og kraft på motargument mot antiepikuristiske syn om døden som eit vonde, i forsøk på å forsvare sitt eige føretrekte syn, enn det har blitt brukt på argumentere mot epikurismen i nyare tid.

Eg skal ikkje konkludere med at denne sida av debatten, der epikurismen står mot antiepikurismen, er over. Det er mange lovande innvendingar mot epikurismen, og det er – slik eg ser det – mest plausibelt at døden er eit vonde. Men det inntreff ein viss stillstand då fokuset skiftar i debatten, over på å byggje opp og rive ned teoriar om døden som eit vonde. Eg mistenkjer difor at debatten mellom epikurisme og antiepikurisme er best å ta med omsyn til eit vidt spekter av debattane om velferdsteoriar og verditeori. Døden som eit vonde bør vurderast som ein forlenging av ein teori om velferd. Viss du syns epikurismen er intuitivt appellerande bør du bruke den som eit supplement til ein teori om velferd som seier det same. Viss epikurismen er intuitivt fråstøytande bør du vurdere velferdsteoriane som impliserer epikurisme om døden, som moglegvis mindre plausible på grunn av dette.

## 1.4 Konklusjon

I dette essayet har eg presentert debatten om døden som eit vonde. Eg har gjort greie for syna i debatten, og argumentert mot det eine – epikurismen. Eg har vist at epikurismen blir utgjort av tre kriterium, erfaringskriteriet, tidfestingskriteriet og eksistenskriteriet. Desse utgjer to argument, erfaringsargumentet og tidfestingsargumentet, som kan seiast å vere epikurismens hovudbestanddelar, saman med symmetriargumentet. Vidare gjer eg greie for og drøftar dei mest lovande innvendingene mot desse argumenta. Mot erfaringsargumentet er den mest lovande innvendinga ein serie dømer som viser at erfaringsdimensjonen ikkje alltid, intuitivt

sett, spelar ein rolle når det kjem til kva vi vurderer som vondt for ein person. Mot tidfestingsargumentet er det fleire lovande innvendingar. Eg forsøker å kombinere desse med ideen om at døden kan vere eit vonde for ein person på eit ubestemt tidspunkt. Mot symmetriargumentet støttar eg innvendinga om at vi har eit positivt bias mot framtida, kombinert med tanken om at å byrje å eksistere tidlegare vil bryte ned livets narrative struktur. Eg gjer greie for tapsteorien og tilknytningsteorien, dei mest populære teoriene om døden som eit vonde. Tapsteorien, slik den først blir framstilt, treng komparativisme, ein måte å vurdere skadar på, for å seie at døden er eit vonde på ein plausibel måte. Til slutt gjer eg greie for to andre antiepikuristiske teoriar.

## 2. Epikurisme, hedonisme og velferd

Debatten om velferd og debatten om døden som eit vonde overskrid kvarandre på ein rekkje område. Problemstillingane i begge kan faktisk seiast å handle om velferd på ein grunnleggjande måte. I debatten om døden som eit vonde spør vi, mellom anna, om døden kan vere eit vonde for personen som døyr. Slike spørsmål har implikasjonar for kva vi legg i omgrep som «vonde», som har implikasjonar vidare for kva vi legg i vurderingar av korleis det går med ein person, kva som gjer at ein person har det bra eller dårleg – og korleis ein person får det best mogleg. Med andre ord, i debatten om døden som eit vonde lurar vi på korleis det går med ein person viss ho døyr. I det førre essayet har eg forsøkt å vise at dette spørsmålet *ofte* har som svar at det går dårleg. Epikurismen, derimot, seier at døden er velferdsmessig nøytralt for personen som døyr; det er korkje godt eller vondt. Antiepikeuristiske teoriar seier at det går dårleg med ein person som døyr, i det minste fordi det hadde vore betre for denne personen å leve vidare.

Dette essayet skal undersøke og kritisere epikurismens implikasjonar for velferd. Det inneber å svare på ein serie spørsmål: Kva slags velferdsmessige føresetnad har epikurismen? Kva slags velferdsteoriar er epikurismen kompatibel med? Eg skal først vise korleis epikurismen passar inn i taksanomialar av velferdsteoriar. Deretter skal eg gjere nokre refleksjonar om epikurismens forhold til hedonismen.

### 2.1 Taksanomialar og teoriar

For å undersøke epikurismens velferdsmessige implikasjonar og føresetnadar, må vi ha eit kart over terrenget i velferdsdebatten. Det første vi bør gjere er å dele debatten inn i



meningsfulle storleikar, slik vi får betre oversikt. Velferdsdebatten er i hovudsak prega av forsøk på å finne den beste *substansielle* teorien om velferd, forstått som ein teori som seier kva slags ting velferd er. Stephen Campbell kallar dette for den «substansielle teori-strategien».<sup>139</sup> I den substansielle teori-strategien går ein direkte til verks. Målet er å identifisere eit eller fleire ibuande goder, og eit eller fleire ibuande vonder. Deretter skal den eller desse godene og vondene innordnast systematisk, på ein slik måte at dei kan forklare eit spekter av våre intuisjonar om når, korleis og kvifor livet mitt går bra eller dårleg, eller når, korleis og kvifor eg har det bra eller dårleg, og så vidare. Eg skal vidare gjere greie for to taksanomiar av velferds kategoriar. Først presenterer eg Derek Parfitts tredelte taksanomi om hedonisme, ønskje-oppfylling og perfeksjonisme. Deretter presenterer eg L. Wayne Sumners todelt taksanomi om subjektivisme og objektivisme.

Derek Parfit deler velferdsteoriar inn i tre breie kategoriar: *Hedonisme*, *ønskje-oppfyllingsteoriar* og *objektiv-listeteoriar*.<sup>140</sup> Ifølgje *hedonismen* er nytelse det einaste ibuande godet, og smerte det einaste ibuande vondet. Ifølgje *ønskje-oppfyllingsteoriar* er det einaste ibuande godet å få sine ønskje oppfylt; det einaste ibuande vondet er å få sine ønskje frustrert. Ifølgje *objektiv-listeteoriar* er *visse* ting gode for oss, uavhengig av om vi vil ha desse tinga, og *visse* ting er dårlege for oss.<sup>141</sup> Parfitts tredelte taksanomi er truleg den mest brukte måten å dele inn velferdsteoriar på. I denne taksanomien vil epikurismen passe best inn som eit supplement til ein hedonistisk teori, som det har blitt føreslått i det førre essayet.

---

<sup>139</sup> Stephen Campbell, «Theories of Well-Being», i G. Fletcher (red.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being* (New York: Routledge, 2016), s. 402.

<sup>140</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, s. 493. Parfit kallar desse teoriane for «theories about self-interest».

<sup>141</sup> Ibid.

Denne koplinga kan sporast tilbake til antikken: Epikur var sjølv tilhengar ein form for hedonisme.<sup>142</sup> Epikurismen seier likevel lite om nytelse og smerte, slik eg har framstilt synet hittil i oppgåva. Hedonisme går ofte under eit anna namn, som *mentaltilstandsteoriar*. *Mentaltilstandsteoriar* seier at den positive mental tilstandar er det einaste ibaunde godet, og negative mentale tilstandar er det einaste ibuande vondet. Slik sett kan mentaltilstandsteoriar og hedonisme dekke over ulike teoriar. Ifølgje mentaltilstandsteoriar treng ikkje alle nytelsar å vere ibuande goder. Noko kan vere nytelsesfullt utan å påverke velferden din.<sup>143</sup> Det er uklart om dette også går i motsett veg. Det er til dømes vanskeleg å tenkje seg ein positiv mental tilstand som ikkje kan klassifiserast som nytelsesfull. Uansett, skiljet mellom hedonisme og mentaltilstandsteoriar treng vi ikkje om å vere så strenge på i denne oppgåva. Det er først og fremst nyttig for å drøfte hybridar mellom hedonisme eller mentaltilstandsteoriar og andre velferds-kategoriar.<sup>144</sup> Dette skal eg ikkje gjere her, så eg kan difor bruke hedonisme som merkelapp for eit breitt spekter av slike velferdsteoriar. Epikurismen kan soleis plasserast i kategorien av hedonistiske teoriar, særleg viss den også omfattar mentaltilstandsteoriar. Som vi har sett i del 1.2.1, seier epikurismens *erfaringskriterium* at ein hending må erfarast som eit vonde for å kunne vere eit vonde for ein person. Erfaringskriteriet er ein føresetnad for hedonismen, så vel som epikurismen.

Med erfaringskriteriet i mente, går vi over til den andre taksanomien av velferdsteoriar. L. Wayne Sumners taksanomi skil mellom subjektivistiske og objektivistiske velferdsteoriar.<sup>145</sup> Dette skiljet er truleg mindre tydeleg enn Parfitts tredeling, og kan vere vanskeleg å framstille på ein måte som gjer at subjektivistiske og objektivistiske teoriar ikkje

---

<sup>142</sup> Tim O’Keefe, «Hedonistic Theories of Well-Being in Antiquity», i G. Fletcher (red.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being* (New York: Routledge, 2016), s. 34.

<sup>143</sup> Simon Keller, «Welfare as Success», *Noûs* 43:4, (2009), s. 679.

<sup>144</sup> Ibid. Keller nemner til dømes ein hedonistisk teori som seier at nytelsar påverkar velferden din viss den blir spegla i sanne påstandar.

<sup>145</sup> L. Wayne Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics*, (Oxford: Clarendon Press, 1996), s. 38.

overskrid kvarandre. I svært grove trekk: Subjektivistiske teoriar seier at ein persons velferd blir avgjort av denne personens faktiske eller hypotetiske haldningar. Objektivistiske teoriar, derimot, nektar for at personens haldningar er avgjerande på denne måten.<sup>146</sup> Med andre ord, ifølgje subjektivistiske teoriar vil ein persons velferd samsvare med korleis ho tenkjer, eller bør tenkje – under idealiserte forhold. Ifølgje objektivistiske teoriar kan du heilt eller delvis vite noko om ein persons velferd utan å referere til korleis ho tenkjer, eller bør tenkje – under idealiserte forhold. Ein kort presisjon før vi går vidare. Subjektivistiske teoriar treng ikkje vere «subjektive», slik vi vanlegvis tenkjer på omgrepet. Ein slik teori treng ikkje å seie at ein person har det bra så lenge ho tenkjer at ho har det bra. Det er fullt mogleg å ta feil om sine beste interesser, ifølgje subjektivistiske teoriar.<sup>147</sup>

Dei fleste av kategoriane i Parfitts taksanomi, utanom objektiv-listeteoriar, kan soleis kome i både ein subjektivistisk og objektivistisk form. Til dømes, ein enkel versjon av ønske-oppfyllingsteorien er subjektivistisk. Ein slik teori seier at det ein person ønskjer seg, viss det blir oppfylt, er bra for ho. Ein idealisert versjon av ønske-oppfyllingsteorien er gjerne objektivistisk, sett at den utelukkar visse typer ønskjer som, til dømes, ein person som ønskjer å ete opp alle potteplantene.<sup>148</sup> Oppfyllinga av slike ønskjer påverkar ikkje velferden til denne personen, ifølgje objektivistane. Hedonistiske teoriar treng ikkje vere subjektivistiske. Ein objektivistisk versjon av hedonisme kan til dømes skilje ut nytelsar som kjem av moralsk gale handlingar, og seie at slike ikkje påverkar velferden din.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Her fråvik eg ein del frå Sumners notorisk tvitydige definisjon. Ifølgje Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics*, er subjektivistiske teoriar berre delvis avhengige av personens haldningar (s. 38), men dei kan også vere avhengige av noko utanom ein persons mentale tilstandar (s. 82). Ein slik definisjon blir for brei. Eg støttar meg difor på Keller, «Welfare as Success», s. 660–1.

<sup>147</sup> Keller, «Welfare as Success», s. 661.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Ibid.

Epikurismen bør inkluderast blant subjektivistiske teoriar. For det første fordi epikurismen meiner at ein persons haldningar utelukkande er avgjerande for hennar velferd, og at desse haldningane sluttar å påverke velferden hennar når ho døyr. Ein person som har døydd har ingen kapasitetar til å vurdere om døden var eit vonde for ho. For det andre fordi i symmetriargumentet, ser epikurismen på velferd som noko ein person kan få meir av viss ho byrjar å eksistere tidlegare enn det ho faktisk gjorde. Ønskje-oppfyllingsteoriar og objektiv-listeteoriar speglar, i det minste delvis, forhold i verden utanfor personens mentale tilstandar. Viss eit livslauf før lagt til ein levetidsperiode i byrjinga i livslauptet, vil livet måtte byrje på nytt frå eit tidlegare punkt, og godene og vondene personen har fått, ifølgje ønskje-oppfyllingsteoriar og objektiv-listeteoriar, vil bryte opp. Berre hedonistiske teoriar, om nokon, er i stand til å flytte eit livslauf bakover i tid på denne måten.

Epikurismen er slik sett ikkje subjektivistisk på same måte som den subjektivistisk versjonen av ønskje-oppfyllingsteorien eg framstiller ovanfor. Ein slik teori kan seie at døden er eit vonde for ein person viss den frustrerer hennar ønskjer. Epikurismen er subjektivistisk på den måten som hedonistiske teoriar er gjerne subjektivistiske på. Meir presist, epikurismen kan avgrensast til å gjelde som eit supplement for subjektivistiske versjonar av hedonistiske teoriar. I ein objektivistisk versjon kan ein hedonistisk teori, til dømes, seie at nytelsar som påverkar velferden din har visse trekk som er uavhengig av haldningene dine.<sup>150</sup> Epikurismen kan ikkje supplementere ein slik teori, fordi den kan ikkje vike ifrå *erfaringskriteriet*. I dømer som handlar om svik, bedrag, utruskap, og tilsvarande, seier epikurismen at haldningene til ein person er det einaste som er avgjerande for velferden hennar. Epikurismen må difor reknast som ein del av kategorien av subjektivistiske versjonar av hedonistiske teoriar.

---

<sup>150</sup> Ibid.

Til slutt skal eg illustrere ein side av spørsmålet om syna i debatten om døden som eit vonde sin kompabilitet med kategoriane i Parfits taksanomi. Min hypotese er at desse kan framstillest i ein enkel matrise på følgjande måte:

Nr.	Teori	Hedonisme	Ønskje-oppfylling	Objektiv liste
1.	Epikurisme	Ja	Nei	Nei
2.	Tapsteorien	Ja	Ja	Ja
3.	Tilknytningsteorien	Nei	Ja	Nei
4.	Priorisme	Nei	Ja	Nei

*Vedlegg 1: Syn i debatten om døden som eit vonde kategorisert etter Parfits taksanomi.*

Ein kort kommentar om denne matrisen. Epikurismen er inkompatibel med alle kategoriane av velferdsteoriar utanom hedonisme. Tapsteorien er kompatibel med alle. Priorismen som seier at vondet ved døden inntreff og varar før ein person døyr, er berre kompatibel med ønskje-oppfyllingsteorien. Tilknytningsteorien er vanskeleg å plassere i denne taksanomien, fordi den inneheld mange ulike kriterium, berre nokre handlar om oppfylling av ønskjer. Eg er open for at min kategorisering av tilknytningsteorien er feil.

## 2.2 Hedonisme

Epikurisme om døden og hedonisme om velferd blir sett på to syn som i særleg grad overlappar på tvers av sine respektive debattar. Vidare gjer eg meg nokre refleksjonar om dette forholdet. Til dømes blir hedonisme sett på som den maksimalt fiendtlege

velferdsteorien om døden som eit vonde.<sup>151</sup> Eit svært enkelt hedonistisk argument mot døden som eit vonde går som følgjer: Din død kan ikkje vere eit vonde for deg fordi den nødvendigvis ikkje inneber smerter for deg (som har opphøyrd å eksistere). Som Fred Feldman påpeikar, sjølv den mest hardbarka hedonist bør erkjenne at noko som ikkje inneber smerter framleis kan vere eit vonde for deg, som fråveret av goder.<sup>152</sup> Hedonistar treng soleis ikkje nødvendigvis å vere epikuristar – sjølv om det kan vere vanskeleg å finne ein epikurist som samstundes ikkje er hedonist.

Epikurismens implisitte føresetnad om hedonisme om velferd, har fått fleire i debatten om døden som eit vonde til å lure på om epikurismen kan tilbakevisast, samstundes som ein tek hedonisme om velferd for gitt.<sup>153</sup> Akkurat dette motivet har ikkje vore interessant for meg i denne oppgåva. For det første er det ikkje, som eg nettopp gjorde greie for, slik at hedonistiske velferdsteoriar, i ein brei forstand, impliserer epikurisme om døden. Hedonistiske teoriar kan framleis bruke komponentar, som til dømes komparativismen (som eg gjer greie for i del 1.2.1 i det første essayet) om goder og vonder, og slik ha moglegheita til å seie at døden er eit vonde for personen som døyr.

For det andre ser denne utfordringa, om å tilbakevise hedonisme utan å rokke ved synets hedonistiske føresetnadar, ut til å også vere motivert av at dei som lanserer den meiner at hedonisme er ein plausibel teori om velferd. Eg deler ikkje dette synet, men ser heller ikkje problemet. Hedonistar som er antiepikuristar bør sokne til ein velferdsteori som, mellom anna, kan vise døden kan vere eit vonde. Innvendingar mot interseksjonen av hedonisme og epikurisme, vil treffe erfaringskriteriet og tidfestingskriteriet, som begge kan svarast med ein

---

<sup>151</sup> Johansson, «The Time of Death's Badness», s. 464.

<sup>152</sup> Feldman, «Some Puzzles About the Evil of Death», s. 217.

<sup>153</sup> Sjø Feldman, *Confrontations with the Reaper*, s. 147, Bradley, «When Is Death Bad for the One Who Dies?», s. 5, og Johansson, «The Time of Death's Badness», 471.

form for tapsteoretisk komparativisme, som seier at det ville vore betre for personen som døydde å leve vidare.

Komparativisme, som eg gjer greie for i del 1.2.1, er ein plausibel teori om goder og vunder. Den vurderer om noko er eit gode eller vonde *alt teke i betraktning*, eller eit *heilheitleg* gode eller vonde. Komparativismen er tufta på kompliserte metafysiske syn om *kontrafaktiske kondisjonalar*, som eigentleg er utbreidde i vår daglege tale- og tenkemåte. Til dømes, «eg ville hatt det betre viss eg fekk sove to timar lenger», inneber ein vurdering av kor mykje betre eg trur eg ville hatt det, viss eg sov to timar lenger enn eg faktisk gjorde. Epikurismen kan kanskje tilhøyre ein eigen gruppe hedonistiske teoriar som ikkje brukar komparativisme, eller som i alle fall ikkje brukar kontrafaktiske kondisjonalar. Det kan verke som om epikurismen skyr slike former for samanlikningar.

Eit plausibelt epikuristisk svar på, «eg ville hatt det betre viss eg fekk sove to timar lenger», er at eg har eit gitt velferdsnivå no (la oss seie 11), og viss eg legg meg igjen og søv i to timar, får eg eit høgare velferdsnivå (la oss seie 16). Det er vanskeleg å sjå at epikurismen utelukkande kan bruke slike vurderingar innanfor livet, og så la komparativismen opphøyre å eksistere saman med subjektet. Komparativismen er ikkje låst til velferden over tid og rom, den kan vurdere kontrafaktiske kondisjonalar som ikkje treng noko subjekt for velferd i denne moglege verdenene.

## 2.3 Konklusjon

I dette reflekterande essayet har eg vist at epikurismen føreset ein subjektivistisk variasjon av hedonistiske teoriar. Den er soleis berre kompatibel med eit fåtal velferdsteoriar, sett ifrå desse to taksanomiane eg brukar, Parfits tredelt taksanomi og Sumners todelte taksanomi.

Vidare gjer eg nokre refleksjonar om epikurismens forhold til hedonismen. Hedonistiske teoriar treng ikkje å implisere epikurisme om døden, men i motsett retning er forholdet låst. Epikuristar må vere hedonistar. I tillegg spekulerer eg om epikuristar er låst til ein versjon av hedonistiske teoriar som ikkje er komparativistiske om goder og vonder. Eg konkluderer forsiktig med at dei må vere det.



### 3. Epikurisme, velferd og tid.

Velferd er eit temporalt fenomen. Eit døme på noko som ikkje er temporalt (eller *atemporal*), kan vere elegansen i eit matematisk teorem.<sup>154</sup> Velferd har soleis sin temporalitet til felles med mange andre fenomen. Som vi har sett i del 1.1.2 og 1.1.3, om tidfestingsargumentet og symmetriargumentet, har epikurismen implikasjonar for korleis velferd skal fungere over tid. Meir presist, desse argumenta seier noko om korleis velferd vedvarar over eit liv, og så opphøyrer å eksistere då dette livet tek slutt, utan at personen som døyr får det verre av den grunn. I dette essayet skal eg gjere nokre refleksjonar om føresetnadane som må til for ein slik konklusjon. Eg skal først drøfte aggregasjon av velferdsverdiar, forstått som korleis vi bør summere opp velferdsverdiar over ulike tidseiningar. Deretter ser eg på ideen om narrative velferdsverdiar.

Eg byrjar med å leggje fram eit gjennomgåande døme for dette essayet. Frå eit livstidsperspektiv kan personar leve gode eller dårlege liv. Den amerikanske bluesmusikaren Blind Willie Johnson (1897 – 1945) levde, etter alle solemerker, eit dårleg eitt. Johnson levde livet sitt i fattigdom som bluesmusikar og predikant i Texas. Han blei blind i ung alder då stemora kasta lut i augene hans, fordi ho hadde fått juling av faren då ho gjekk ut med ein annan mann.<sup>155</sup> Johnson døde av malariafeber 48 år gamal, fordi han sov utandørs iblant ruinane av sitt nyleg nedbrente hus. Hadde det ikkje vore for den posthume berømmelsen, ville Johnsons tragiske skjebne truleg vore ukjend for all framtid. Men Johnson går inn i historia som ein av bluesens største musistarar, og ei tolking av ein av songane hans ligg på Voyager-satelittens Golden Record, som NASA sendte ut i verdsromet som ein slags

---

<sup>154</sup> Krister Bykvist, «Value and Time», i I. Hirose, J. Olson (red.) *The Oxford Handbook of Value Theory* (New York: Oxford University Press, 2015), s. 121.

<sup>155</sup> Steven Galbraith, «Blind Willie Johnson», i E. Komara (red.) *Encyclopedia of the Blues* (New York: Routledge, 2007), s. 527–8.

flaskepost med det fremste ifrå menneskeheitas samla kulturarv, i tilfelle satelitten møter intelligente vesen frå ein annan planet.

Dømet viser at goder og vonder som gjeld for Blind Willie Johnson, inntreff på tidspunkt i løpet livet hans og i perioden etter hans død. Diverre er det slik at vondene, som då han blei blinda av mora eller levde i fattigdom, inntreff medan han levde, og godane, som den posthume berømmelsen og utkåringa som representant for det fremste av menneskeheitas kulturarv, inntreff etter hans død. Sjølv om livet hans truleg hadde oppturar som ikkje kom fram i denne overflatiske biografiske skissa, verkar det rimeleg å seie at livet til Blind Willie Johnson, på det jamne, var dårleg. Vi vil til dømes truleg ikkje ønskje ein person vi har omtanke for eit liknande liv. Problemet er tilsynelatande at godene som gjaldt for Blind Willie Johnson inntreff for seint til å påverke velferden hans i ei positiv retning. Problemet var soleis ikkje mengda av, eller storleiken til, godene og vondene, eller balansa mellom dei – i seg sjølv, men at godene ikkje kunne vege opp eller kompensere for vondene – på grunn av tidspunktet dei inntreff på. Viss Blind Willie Johnson fekk leve litt lengre, kunne han kanskje fått leve eit betre liv enn det han faktisk levde, sjølv om det kanskje ikkje ville vore jamnt over godt likevel.

Slik eit liv kan vere godt eller dårleg i eit livstidsperspektiv, kan ulike delar av same liv vere gode og dårlege for seg sjølv. La oss til dømes seie at Blind Willie Johnson, vår tragiske helt, opplevde eit par gode år tidleg i sin barndom før han blei blind. Desse gode åra, som blir utgjort av det som jamnt over er gode hendingar eller episodar, utgjer slik ein god del av det som jamnt over var eit dårleg liv. Velferd er eit temporalt fenomen fordi det ser ut til å spore desse strukturane. Dei temporale dimensjonane eg nemner ovanfor, tidspunkt, delar av eit liv, og heile liv, handlar til dømes om *varigheit*. Andre temporale velferdsdimensjonar er

*livsperiodar* – som til dømes barndom, vaksenlivet og alderdom,<sup>156</sup> *tempus* – som fortid, notid, framtid, og *rekkefølge* – som seier om noko skjer før, samtidig eller etterpå noko anna.<sup>157158</sup>

La oss leggje til ikkje-eksistens som ein femte temporal dimensjon. Vi har både ein prenatal ikkje-eksistens og ein posthum ikkje-eksistens. Desse liknar ikkje på livsperiodar, men tilstandar før og etter livsperiodane, der subjektet høvesvis ikkje har byrja eller har slutta å eksistere. Dei kan til dømes framstillast, av eit pedagogisk omsyn, som tidsperiodar med ikkje-eksistens før og etter livet til ein person *p* på ei linær tidslinje, slik som i dømet med Blind Willie Johnson ovanfor, der godar som kan seiast å vere relevante for han inntreff etter hans død.

### 3.1 Aggregasjon av velferdsverdiar

Det er svært intuitivt appellerande at kor godt (eller dårleg) eit liv er å leve for ein person, har eit eller anna å gjere med kor godt (eller dårleg) denne personen har hatt det på ulike tidspunkt. Til dømes er det lite plausibelt å hevde at ein person kan leve eit godt liv utan å ha det godt på *tilstrekkeleg* mange tidspunkt. John Broome seier til dømes at det verkar plausibelt at vurderinga av kor bra ein person har det på eitt tidspunkt, er utelukkande

---

<sup>156</sup> I kategorien livsperiodar kan det sjølvsagt vere fleire stadium, som til dømes ungdomstid, overgangsalder, og så vidare.

<sup>157</sup> Bykvist, «Value and Time», s. 117.

<sup>158</sup> Det bør presiserast at det eg kallar «tempus» og «rekkefølge» har opphav i motstridande tidsmetafysiske teoriar som kallast, høvesvis, *A-teorien* og *B-teorien*. I ekstremt grove trekk: *A-teorien* har tempus, *B-teorien* har ikkje. Ifølgje *B-teorien* er forskjellane mellom *A-teorien*s tempus, fortid, notid og framtid, illusoriske. Tempuseigenskapar er med andre ord ikkje reelle, men relative – forstått til dømes som at fortid berre er noko som skjer før noko anna. J.M.E McTaggart, «The Unreality of Time.» *Mind*, 17, (1908), s. 457–73.

avhengig av korleis denne personen har det på dette tidspunktet.<sup>159</sup> Så når vi seier at ein person har hatt ein dårleg dag, ei dårleg episode eller hending, meiner vi det ofte bokstavleg – som om at denne tidseininga utgjer ein dårleg bit av denne personens heile liv. Einkvar plausibel teori om velferd må difor kunne gjere greie for to temporale dimensjonar av velferd: Den eine dimensjonen sporar korleis velferd, eller korleis ein person har det, på eitt tidspunkt. Den andre dimensjonen sporar velferd over fleire tidspunkt, over større strekkingar av livet, som til dømes delar av livet og heile livsperioden. Og vidare, einkvar plausibel teori om velferd må i tillegg kunne gjere greie for kva slags *funksjon* det skal vere mellom desse temporale dimensjonane.

Det siste spørsmålet om funksjonen mellom dei temporale dimensjonane, handlar om *aggregasjon*. I normativ etikk snakkar ein nesten alltid om *interpersonleg aggregasjon*, forstått som aggregasjon mellom livet til forskjellige personar. Dei relevante problemstillingane i diskusjonane om interpersonleg aggregasjon, handlar om korleis fordelar og ulemper bør fordelast mellom forskjellige personar.<sup>160</sup> I debattane om velferd og døden som eit vonde, derimot, snakkar ein som regel om *intrapersonleg aggregasjon*, forstått som aggregasjon *innanfor* livet til ein person. Typisk handlar relevante problemstillingar i diskusjonane om intrapersonleg aggregasjon også om korleis fordelar og ulemper bør fordelast. Til forskjell frå interpersonleg aggregasjon, er spørsmålet her ofte om det er heile liv eller delar av liv som er den mest normative betydingsfulle temporale eininga å fordele fordelar og ulemper utover. Desse problemstillingane er i mindre grad relevante her. I debattane om velferd og døden som eit vonde vil vi fram til ein spesifikk form for aggregasjon av velferd over tid.

---

<sup>159</sup> John Broome, *Weighing Lives*, s. 101.

<sup>160</sup> Iwao Hirose, *Moral Aggregation* (New York: Oxford University Press, 2015), s. 89.

Aggregasjon skildrar i denne samanhengen kva slags funksjon det skal vere mellom velferd på eitt tidspunkt og over fleire tidspunkt. Spørsmålet om kva som er den normativt sett mest betydingsfulle temporale eininga å vurdere, er soleis avgjort: Det er alltid snakk om heile liv eller livstidsperspektivet til ein person, jamfør den vanlege definisjonen av velferd som det som får ein person til å leve best mogleg. Spørsmålet i denne samanhengen er på kva slags grunnlag slike vurderingar skal gjerast. La oss, for å skilje denne spesifikke forma for intrapersonleg aggregasjon frå andre formar eg nemner ovanfor, kalle den for *intrapersonleg velferdsaggregasjon for liv*.

*Intrapersonleg velferdsaggregasjon for liv* (IVL): Velferdsverdien av eit liv er ein aggregativ funksjon av velferdsverdien av ulike episodar innanfor dette livet.<sup>161</sup>

IVL er plausibel, men føreset ein spesifikk aggregativ funksjon. Til dømes, viss vurderinga av kor godt livet til ein person er utelukkande er avhengig av korleis denne personen har hatt det på *alle* tidspunkt i løpet av livet, er denne funksjonen *additiv*. Med andre ord, velferdsverdien av eit liv er det same som den totale summen av velferdsverdiane av episodane innanfor dette livet. Sjølv om denne tolkinga ser plausibel ut, er det fleire innvandingar mot den, som eg kjem tilbake til i del 3.2. La oss difor formulere ein mindre spesifikk og meir fleksibel formulering:

*Intrapersonleg velferdsaggregasjon for liv\** (IVL\*): Velferdsverdien av eit liv er mellom anna ein aggregativ funksjon av velferdsverdien av ulike episodar innanfor dette livet.

Ifølgje IVL\* er velferdsverdien av livet *mellom anna* avhengig av kor godt livet er på ulike tidspunkt. Viss vurderinga av kor godt livet til ein person er også er avhengig av *noko anna* er funksjonen *ikkje additiv*. Tilknytningsteorien kan truleg tene som døme. Ifølgje

---

<sup>161</sup> Dale Dorsey, «The Significance of a Life's Shape», *Ethics* 125:2, (2015), s. 303–330.

tilknytningsteorien er døden eit vonde viss personen som døyr er psykologisk tilknytt framtida si i tilstrekkeleg grad. Med andre ord, velferdsverdien av eit liv er *ikkje* det same som den totale summen av velferdsverdiane i delane av dette livet. Velferdsverdien av eit liv *kan* slik sett vere større eller mindre enn den totale summen av delane, og den *kan* forvirrande nok også vere det same, fordi andre faktorar enn den totale summen spelar inn i aggregasjonen.

Epikurismen har som føresetnad at IVL er rett og at IVL\* er feil. Synet legg slik til grunn at velferdsverdien av eit liv utelukkande er ein additiv funksjon av summen av velferdsverdiane i det gjeldande livets delar. Aggresjonen ekskluderer alle komparativistiske velferdsverdiar. Forklaringa kjem fram av symmetriargumentet, som seier at tilstanden av ikkje-eksistens før du byrjar å eksistere og etter du døyr, er like på alle relevante måtar. Ifølgje symmetriargumentet kan soleis tape fortidige goder, før du byrjar å eksistere, så vel som framtidige goder, etter du døyr. Det er difor, kan epikuristane kanskje hevde, like rasjonelt å ønskje seg å utvide livsløpet sitt bakover i tid, ved å leggje på leveår før du byrjar å eksistere, som det er å ønskje seg ein seinare død.

Men dette er berre like rasjonelt viss velferd er additivt. Det gir berre meining å endre strukturen på godene og vondene du har erfart i løpet av livet, ved å flytte byrjinga på livsløpet lenger tilbake i tid – viss velferdsverdien av eit liv utelukkande er ein funksjon av velferdsverdien i ulike episodar innanfor dette livet. Då vil vurderinga av dette livet som heilskap ikkje kunne inkludere vonder (eller goder) som påverkar velferdsverdien utanfor den episoden dei faktisk inntreff i. Med andre ord, velferdsverdien av ein episode i eit liv vil vere *temporalt fastlåst* etter denne episoda er over, og vil måtte inkluderast i aggregasjonen av velferd i eit livstidsperspektiv, i nøyaktig den tilstanden. Dette ser ut til å vere ein sterk implikasjon av epikurisme om tid.

## 3.2 Narrativ verdi

Aggregasjon blir enkelt viss velferd er additivt. Det er ein god grunn til å tenkje at det er tilfelle. Samstundes er det, med omsyn til debatten om døden som eit vonde og velferdsdebatten, gode grunnar til å tenkje at velferd *ikkje* er additivt. Intuitivt sett verkar det ikkje å vere slik at velferdsverdien av eit liv er det same som den totale summen av velferdsverdiane i episodane innanfor dette livet. Ifølgje J. David Velleman har heile livet og livsperiodane til ein person visse *globale trekk* ved seg, som gjer at desse skil seg frå kor bra denne personen har det på tvers av alle tidspunkt. Velleman hevdar at dei narrative relasjonane mellom delane som utgjer heile liv eller livsperiodar, forstått som kva slags struktur dei dannar, spelar inn i vurderinga.<sup>162</sup> Slik sett kan to personar som har opplevd same mengde godar og vondar, få vidt forskjellige velferdsverdiar for sine heile liv.

Velleman gir følgjande døme med utgangspunkt i to forskjellige livslaup:

One life begins in the depths but takes an upward trend: a childhood of deprivation, a troubled youth, struggles and setbacks in early adulthood, followed finally by success and satisfaction in middle age and a peaceful retirement. Another life begins at the heights but slides downhill: a blissful childhood and youth, precocious triumphs and rewards in early adulthood, followed by a midlife strewn with disasters that lead to misery in old age. Surely we can imagine two such lives as containing equal sums of momentary well-being. Your retirement is as blessed in one life as your childhood is in the other; your nonage is as blighted in one life as your dotage is in the other.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> J. David Velleman, «Well-Being and Time», *The Possibility of Practical Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 2000), s. 58.

<sup>163</sup>

Intuitivt sett skal livet som byrjar lågt nede og stig i ein positiv retning, vere mest appellerande. Retninga som livet til ein person tek betyr med andre ord noko. Men kva betyr det? Det betyr ikkje at eit spenningsfullt liv, fullt av vendingar og endringar, er å føretrekkje ovanfor eit keisamt liv. Ifølgje Velleman er eit liv som går betre, under elles like forhold, å føretrekkje føre eit liv som går dårlegare.<sup>164</sup>

Sett ifrå eit livstidsperspektiv er det soleis uklart kvifor ein person skal gjere velferdsvurderingar for heile livet sitt, ved å leggje saman velferdsverdiane i alle episodane som utgjer dette livet. Det verkar meir intuitivt, ifølgje Velleman, å vurdere slike velferdsepisodar etter korleis dei passar inn i livets narrative struktur. Til dømes, ein vanleg velferdsepisode (+10) kan vise seg å vere mindre verdt i eit livstidsperspektiv enn ein velferdsepisode (+5), viss den siste kjem som følgje av at personen har lært å ikkje gjenta feil ho har gjort før.<sup>165</sup>

Viss Vellemans teori om den narrative verdien av eit liv er rett, kan dette innebere to problem for syn eg har diskutert tidlegare i oppgåva. For det første for Frances Kamms Limbomann, i del 1.2.3, som strekk livet sitt lengst mogleg ut i tid, gjennom å hamne i ein langvarig komatilstand. Dette er truleg ikkje ein intuitivt appellerande narrativ struktur for eit liv. For det andre kan Vellemans teori brukast til å supplere Brueckner og Fischers innvending mot symmetriargumentet, i del 1.1.2. Brueckner og Fischers seier at vi har ein positiv bias mot framtida, og teorien om narrativ struktur kan forklare kvifor. Det er betre, under elles like forhold, viss eit liv utviklar seg i ein positiv retning. Symmetriargumentet, som impliserer at det er like rasjonelt å forlenge eit liv bakover i tid som framover, vil ikkje kunne føreslå dette viss Vellemans teori er rett. Ein slik forflytting av byrjinga på eit liv vil øydelegge alle dei narrative strukturane som dette livet hadde på plass frå før.

---

<sup>164</sup> Velleman, «Well-Being and Time», s. 59.

<sup>165</sup> Ibid., s. 63.



### **3.3 Konklusjon**

I dette essayet har eg sett på epikurismens temporale implikasjonar. Epikurismen ser ut til å seie at velferdsaggregasjon skal vere additivt. Eg har lagt fram to formuleringar om intrapersonleg velferdsaggregasjon, der epikurismen ser ut til å føretreke den minst plausible. Til slutt har eg gjort greie for J. David Vellemans teori om verdien av ein narrativ struktur på livet, som utgjer eit problem for symmetriargumentet og Frances Kamms Limbomann.

# Konklusjon

I oppgåva har forsøkt å kritisere epikurismen for sine implikasjonar om død, velferd og tid. Desse ulike områda overlappar, og dei er vanskelege å halde ifrå kvarandre. I den første delen av det første essayet, argumenterer eg for at epikurismens erfaringsargument, tidfestingsargument og symmetriargument ikkje er rette. Mellom anna fordi dei impliserer at vonder og goder må erfarast av ein person for å vere goder og vonder, og for at desse bør kunne tidfestast til eit spesifikt tidspunkt. Dette er, slik eg ser det, ikkje plausibelt. I den andre delen av det første essayet, legg eg fram antiepikuristiske teoriar. Eg gjer greie for tapsteorien, med og utan komparativisme, og tilknytningsteorien. Tilknytningsteorien blir presentert for ei innvending som seier at goder og vonder kan ha større betydning for vondet ved døden enn den først kan gi uttrykk for.

I det andre essayet ser eg nærare på epikurismen sitt forhold til velferdsteoriar. Her finn eg at epikurismen tilhøyrer gruppa subjektivistiske versjonar av hedonistiske teoriar. I det andre essayet ser eg på epikurismens temporale implikasjonar. Her finn eg at epikurismen legg til grunn at velferd er additivt. Eg oppgir eit døme som viser at dette, intuitivt sett, ikkje er rett.

## Referanseliste

- Bortolotti, L. og Nagasawa, Y. (2009) «Immortality Without Boredom», *Ratio* 22:3, s. 261–77.
- Bradley, B. (2004) «When Is Death Bad for the One Who Dies», *Noûs*, 38:1 (1980), s. 1–28.
- (2009) *Well-Being and Death*. Oxford: Oxford University Press, s. 1–222.
- (2012) «Fischer on Death and Unexperienced Evils», *Philosophical Studies* 158:3, s. 507–13.
- Bykvist, K. (2015) «Value and Time», I. Hirose, J. Olson (red.) *The Oxford Handbook of Value Theory* (New York: Oxford University Press, 2015), s. 117–135.
- Campbell, S. «Theories of Well-Being», G. Fletcher (red.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. New York: Routledge, s. 402–414.
- Feldman, F., og Johansson, J. (2013) «Introduction: The Philosophy of Death», B. Bradley, F. Feldman, J. Johansson (red.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. New York: Oxford University Press, s. 1–4.
- Broome, J. (2004) *Weighing Lives*. New York: Oxford University Press, s. 1–278.
- Bruckner, D. (2012) «Against the Tedium of Immortality», *International Journal of*

*Philosophical Studies*, 20:5, s. 623–44

Brueckner, A., og Fischer, J. M. (1986) «Why is Death Bad?», *Philosophical Studies* 50:2, s. 213–221.

— (1993) «The Asymmetry of Early Death and Late Birth», *Philosophical Studies* 71:3, s. 327–331.

— (1998) «Being Born Earlier», *Australasian Journal of Philosophy* 76:1, s. 110–114.

— (2013) «The Evil of Death and the Lucretian Symmetry: A Reply to Feldman», *Philosophical Studies* 163:3, s. 783–789.

Darwall, S. (2004) *Welfare and Rational Care*. Princeton: Princeton University Press, s. 1–152.

DeGrazia, D. (2007) «The Harm of Death, Time-Relative Interests, and Abortion», *Philosophical Forum*, 38:1, s. 57–80.

Dorsey, D. «The Significance of a Life's Shape», *Ethics* 125:2, (2015), s. 303–330.

Draper, K. (2004) «Epicurean Equanimity Towards Death», *Philosophy and Phenomenological Research* 69:1, s. 92–114.

Feinberg, J. (1984) *Harm to Others* (New York: Oxford University Press, 1984), s. 1–269.

Feit, N. (2002) «The Time of Death's Misfortune», *Noûs*, 36:3, s. 359–383.

Feldman, F. (1991) «Some Puzzles About the Evil of Death», *The Philosophical Review* 100:2, s. 205–227.

— (1992) *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. New York: Oxford University Press, s. 1–246.

— (2000) «The Termination Thesis», *Midwest Studies in Philosophy* 24:1, s. 98–115.

— «Death and the Disintegration of Personality» B. Bradley, F. Feldman, J. Johannson (red.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. New York: Oxford University Press, s. 60–79.

— (2013) «Brueckner and Fischer on the Evil of Death», *Philosophical Studies* 162:2, s. 309–317.

Fischer, J. M. (1994) «Why Immortality is Not so Bad», *International Journal of Philosophical Studies*, 2:2, s. 257–70.

— (1996) «Death, Badness, and the Impossibility of Experience», *The Journal of Ethics* 1:4, s. 341–53

— (2009) *Our Stories: Essays on Life, Death and Free Will*. New York: Oxford University Press, s. 1–182.

- (2010) «Replies to Critics», *Philosophical Studies* 158:3, s. 529–40.
- Frankena, W. (1983) *Etik*. H. Högberg (oms.). Lund: Studentlitteratur, 3. utg., s. 1–141.
- Galbraith, S. (2007) «Blind Willie Johnson», E. Komara (red.) *Encyclopedia of the Blues*. New York: Routledge, s. 527–8.
- Gamlund, E. og Solberg, C. T. (2014) «Når er det verst å miste sitt liv? Relevansen av filosofiske grunnlagsteorier for helseprioriteringer». *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 3-4, (2014), s. 205–217.
- Grey, W. (1999) «Epicurus and the Harm of Death», *Australasian Journal of Philosophy* 77:3, s. 358–364.
- Hirose, I. (2015) *Moral Aggregation*. New York: Oxford University Press, s. 1–248.
- Johansson, J. (2008) «Kaufman’s Response to Lucretius», *Pacific Philosophical Quarterly* 89:4, s. 470–485.
- (2012) «The Time of Death’s Badness», *Journal of Medicine and Philosophy* 37:5, 464–479.
- Kamm, F. (1998) *Morality, Mortality Volume I: Death and Whom to Save From It*. New York: Oxford University Press, s. 1–352.
- Kaufman, F. (1995) «An Answer to Lucretius’ Symmetry Argument Against the Fear of Death», *The Journal of Value Inquiry* 29:1, s. 57–64.
- (1996) «Death and Deprivation; or, Why Lucretius’ Symmetry Argument Fails», *Australasian Journal of Philosophy* 74:2, s. 305–312.
- (1999) «Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence», *American Philosophical Quarterly* 36:1, s. 1–19
- (2000) «Thick and Thin Selves: Reply to Fischer and Speak», *Midwest Studies In Philosophy* 24:1, s. 94–97.
- (2011) «Late Birth, Early Death, and the Problem of Lucretian Symmetry», *Social Theory and Practice* 37:1, s. 113–127.
- Keller, S. (2009) «Welfare as Success», *Noûs* 43:4, s. 656–683.
- Kripke, S. (1998) *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 1–172.
- Lamont, J. (1998) «A Solution to the Puzzle of When Death Harms Its Victims», *Australasian Journal of Philosophy*, 76:2, s. 198–212.
- Laërtius, D. (1950) «Epicurus», *The Lives of Eminent Philosophers II*. London: Harvard University Press, s. 529–677.
- Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, s. 1–276.
- Lucretius, *The Nature of Things*, A. E. Stallings (oms.), (Penguin Classics, 2007),

linenr. 3.971-976. Tilgjengeleg online:

[https://books.google.no/books?id=534hPQinBfwC&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q=look%20back&f=false](https://books.google.no/books?id=534hPQinBfwC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=look%20back&f=false) [Opna 18.10.15].

- Luper, S. (2007) «Mortal Harm», *The Philosophical Quarterly* 57:227, s. 239–251.
- (2009) *The Philosophy of Death*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–246.
- McMahan, J. (1988) «Death and the Value of Life», *Ethics* 99:1, s. 32–61
- (2002) *The Ethics of Killing: Problems of the Margins of life*. New York: Oxford University Press, s. 1–540.
- (2006) «The Lucretian Argument», *The Good, the Right, Life and Death: Essays in Honor of Fred Feldman*, K. McDaniel, J. Raibley, R. Feldman og M. Zimmermann (red.). Aldershot: Ashgate, s. 213–26.
- McTaggart, J. M. E (1908) «The Unreality of Time.» *Mind*, 17, s. 457–474.
- Millum, J. (2015) «Age and Death: A Defence of Gradualism», *Utilitas*, 27:3 (2015), s. 279–97.
- Moen, O. M. (2015) «The Case for Cryonics», *Journal of Medical Ethics* 41, s. 677–681.
- Nagel, T. (1970) «Death», *Noûs* 4:1, s. 73–80.
- (1986) *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, s. 1–256.
- (1991) «Death», *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–10.
- Nozick, R. (1997) «On the Randian Argument», *Socratic Puzzles*. Cambridge: Harvard University Press, s. 249–264.
- O’Keefe, T. (2016) «Hedonistic Theories of Well-Being in Antiquity», G. Fletcher (red.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. New York: Routledge, s. 29–39.
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, s. 1–560.
- Pitcher, G. (1984) «The Misfortunes of the Dead», *American Philosophical Quarterly* 21:2, s. 183–188.
- Rosenbaum, S. (1986) «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», *American Philosophical Quarterly* 23:2, s. 217–225.
- Scheffler, S. (2013) *Death and the Afterlife*. N. Kolodny (red.), New York: Oxford University Press, s. 1–210.
- Silverstein, H. (1980) «The Evil of Death», *The Journal of Philosophy* 77:7, s. 401–424.
- Smuts, A. (2011) «Immortality and Significance», *Philosophy and Literature* 35:1, s. 134–

49.

— (2012) «Less Good but Not Bad: In Defense of Epicureanism about Death», *Pacific Philosophical Quarterly* 93:1, (2012), s. 197–227.

Solberg, C. T. (2015) «Does Death Represent a Welfare Loss?», Presentasjon, «Saving Lives from the Badness of Death», Centre for the Study of Mind in Nature, Universitetet i Oslo, (21.06.2015).

Sorensen, R. (2013) «The Symmetry Problem», B. Bradley, F. Feldman, J. Johannson (red.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. New York: Oxford University Press, s. 234–254.

Stalnaker, R. (1987) *Inquiry*. Bradford Books, s. 1–187.

Sumner, L. W. (1996) *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Clarendon Press, s. 1–239.

Sunshine, L. (1993) *The Illustrated Woody Allen Reader*. New York: Alfred A. Knopf, s. 1–288.

Tiberius, V. (2015) «Prudential Value». *The Oxford Handbook of Value Theory*. I. Hirose, J. Olson (red.). New York: Oxford University Press, s. 158–174.

Vollmann, W. T. (2015) *Last Stories and Other Stories*. New York: Penguin Books, s. 1–704.

Velleman, J. D. (2000) «Well-Being and Time», *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, s. 56–84.

Warren, J. (2004) *Facing Death: Epicurus and his Critics*. Oxford: Clarendon Press, s. 1–250.

Williams, B. (1973) «The Makropulos Case», *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 82–100.

Wisniewski, J (2005) «Is the Immortal Life Worth Living?» *International Journal of Philosophy of Religion* 58, s. 27–36.

Yourgrau, P. (2000) «Can the Dead Really Be Buried?» *Midwest Studies in the Philosophy* 24:1, s. 46–68.

## Vedlegg

Nr.	Teori	Hedonisme	Ønske-oppfylling	Objektiv liste

1.	Epikurisme	Ja	Nei	Nei
2.	Tapsteorien	Ja	Ja	Ja
3.	Tilknytningsteorien	Nei	Ja	Nei
4.	Priorisme	Nei	Ja	Nei

Vedlegg 1: Syn i debatten om døden som eit vonde kategorisert etter Parfits taksanomi (s. 69).