



# Døden som et onde

*En oversiktsartikkel*

## The Badness of Death

*A Review*

Carl Tollef Solberg

*Postdoktor, Bergen Center for Ethics and Priority Setting (BCEPS), Institutt for global helse og samfunnsmedisin (IGS), Universitetet i Bergen (UiB).*

Carl Tollef Solberg er utdannet lege og filosof. Turnustjenesten som lege utførte han ved Ahus Universitetssykehus. Doktorgraden handler om hvordan vi bør evaluere dødsfall innen global helse. Solberg har publisert artikler som omhandler døden, helseprioriteringer og andre temaer innen medisinsk etikk. Sammen med Espen Gamlund har han utgitt boken *Saving People from the Harm of Death* på Oxford University Press.

[carl.solberg@uib.no](mailto:carl.solberg@uib.no)

### Sammendrag

Siden 1970 har det utviklet seg en særegen og sofistisert diskurs om døden innen analytisk filosofi. Denne debatten oppsto som følge av en direkte imøtekommelse av Epikurs sekulære filosofi om døden. Epikur argumenterte indirekte for at døden ikke kan være et onde for den som dør. Kjernen i denne såkalte «badness of death»-debatten kan oppsummeres i to spørsmål: For det første, kan døden være negativ for den som dør? For det andre, hva gjør døden negativ for den som dør? Målet med denne artikkelen er først og fremst å redegjøre for og systematisere utviklingen av denne filosofiske debatten om døden på norsk, samt løfte frem og ikke minst drøfte de mest sentrale argumentene som har vært fremsatt i debatten.

### Nøkkelord

Døden, Epikur, Metafysikk, Nagel, Oversiktsartikkel

### Abstract

Since the 1970s, a distinctive and sophisticated discourse on the badness of death has developed within analytical philosophy. This debate arose as a result of a direct response to the Epicurean secular philosophy of death. Epicurus indirectly argued that death cannot be an evil to the one who dies. The core of this so-called badness of death debate can be summarized into two questions: First, can death be negative for the person who dies? Second, what makes death negative for the one who dies? The aim of this article is first and foremost to explain and systematize the development of this philosophical debate in Norwegian, as well as to present and discuss the most central arguments that have been put forward in the debate.

### Key Words

Badness of death, Death, Epicurus, Metaphysics, Nagel, Review article

Siden 1970 har det utviklet seg en særegen og sofistisert filosofisk diskurs om døden. Denne debatten oppsto som en respons på Epikurs sekulære filosofi (Nagel, 1970).<sup>1</sup> Epikur argumenterte indirekte for at døden ikke kan være et onde for den som dør. Kjernen i denne såkalte «badness of death»-debatten kan oppsummeres i to spørsmål: For det første, kan døden være negativ for den som dør? For det andre, hva gjør døden negativ for den som dør?

Grovt sett har det etablert seg to ulike hovedgrupperinger når det kommer til det første spørsmålet. Den ene gruppen argumenterer for at døden kan være negativ for den som dør. Her finner vi sentrale filosofer som Bernard Williams, Derek Parfit, Frances M. Kamm, Fred Feldman, Jeff McMahan, Ronald Dworkin og Thomas Nagel. Den andre gruppen hevder det motsatte, nemlig at døden ikke kan være negativ for den som dør. Viktige filosofer i denne andre gruppen er henholdsvis Amélie Oksenberg Rorty, David B. Suits, David B. Hershenov, Martha C. Nussbaum, O. H. Green og Stephen E. Rosenbaum.<sup>2</sup>

Selv om majoriteten svarer ja på spørsmålet om døden kan være negativ for den som dør, kommer det stadig nye argumenter som utfordrer dette synet. Hvis døden kan være negativ for den som dør, så blir det et spørsmål om hvordan det kan ha seg slik. Det å fremme en teori om hvorfor og hvordan døden kan være negativ for den som dør har imidlertid vist seg å være en vanskelig oppgave.<sup>3</sup>

Når døden inntreffer, og ikke minst når den er et onde for oss, knytter seg til metafysiske spørsmål om personlig identitet. Men det er ikke bare metafysikken som står på spill i denne debatten. «The badness of death» har potensielle implikasjoner som strekker seg langt utover debattens egne og stringente filosofiske faggrenser. Den verditeoretiske forståelsen vi til enhver tid har av døden har vidtrekkende samfunnsrelevante implikasjoner som spenner fra diskusjoner om når det er verst å miste sitt liv (McMahan, 2002; Bradley, 2008), til dødsdefinisjonen (McMahan, 2002), til dyrs moralske status (DeGrazia, 2016), til klassiske medisinske etiske debatter om abort (Marquis, 1989) og eutanasi (Barrie, 2013), og ikke minst til hvordan vi bør evaluere dødsfall innen global helse og prioritere knappe livreddende helseressurser (Millum, 2015; Gamlund & Solberg, 2019). Vi skal ikke gå inn på noen av disse anvendte implikasjonene her, men snarere konsentrere oss om den teoretiske grunnlagsdebatten.

Denne debatten skriver seg inn i den analytisk-filosofiske tradisjonen, og dermed er det lite rom for emosjoner og fenomenologiske betraktninger.<sup>4</sup> Det er særlig enkelte fagfilosofiske miljøer i USA, Australia, England og Sverige som har vært bærende for debatten.

Målet med denne artikkelen er først og fremst å redegjøre for og systematisere utviklingen av denne filosofiske debatten om døden på norsk, samt løfte frem og drøfte de mest sentrale argumentene som har vært fremsatt. Denne artikkelen forløper på følgende måte: Vi begynner med et kort tilbakeblikk på røttene til diskursen med utgangspunkt i den antikke filosofen Epikur. Dernest ser vi på hvordan ulike filosofer plasserer seg med hensyn på Epikurs argumenter om døden. I det videre presenteres de to mest sentrale argumentene

- 
1. Takk til Mathias Barra for god hjelp og grundige diskusjoner i forbindelse med at han hjalp meg med å lage figurene, og takk til Preben Sørheim, Espen Gamlund og ikke minst en anonym fagfelle, for verdifulle kommentarer underveis i utarbeidelsen av denne artikkelen.
  2. Det vises til de relevante referansene underveis i artikkelen.
  3. På engelsk finnes det et knippe arbeider som gir en systematisk oversikt over debatten, f.eks. Luper (2002), og Kagan (2012). Av arbeider på norsk som tar direkte bruk av «debatten om døden som et onde» bør nevnes: Gamlund & Solberg (2014), Sørheim (2015), Solberg et al. (2016), Holmen (2017), Moen & Sterri (2019) og Gamlund & Solberg (2019). Ingen av disse norske arbeidene har til hensikt å presentere en systematisk oversikt over debatten. Solberg et al. (2016) gir riktignok et overordnet blikk på debatten, men tilnærmingen er først og fremst populærvitenskapelig og tilstreber ikke å gi et systematisk overblikk.
  4. Denne artikkelen ofrer noe stringens for å oppnå mer fargerik og pedagogisk fremstilling av debatten.

for *epikurisme* – det synet at døden ikke kan være negativ for den som dør.<sup>5</sup> På norsk kan vi kalle disse argumentene henholdsvis *erfaringsargumentet* (vi kan ikke erfare når vi er døde) og *tidsargumentet* (det er ikke noe tidsrom hvor døden er negativ for oss). Vi undersøker de mest lovende forsøkene på å gjendrive disse to argumentene. Deretter ser vi på de mest sentrale *antiepikureiske* teoriene – teorier som hevder at døden kan være negativ for den som dør. Avslutningsvis undersøker vi *symmetriargumentet* (det er ingen vesentlig forskjell på tiden før og etter våre liv) – en epikureisk utfordring som rammer de antiepikureiske teoriene direkte.

Det konkluderes med at «debatten om døden som et onde» er en høyst levende verditeoretisk debatt som sannsynligvis vil frembringe en rekke interessante betraktninger også i tiden fremover.<sup>6</sup>

## 1. Kan døden være negativ for den som dør?

Før vi går videre er det nødvendig med en viktig oppklaring. Det har å gjøre med terminologien omkring døden. «Døden» kan her forstås og misforstås på ulike måter. De som ikke kjenner til debatten om døden som et onde vil naturlig nok – når de hører ordet «døden» – raskt henledes mot å tenke på *dødsprosessen* – forstått som den terminale fasen innenfor livet før *dødsfallet*. Dødsprosessen kan være smertefull, fredfull, verdig eller uverdig. Det er skrevet mye bra om dødsprosessen, men det er *ikke* det debatten om døden som et onde handler om. Satt på spissen, dødsprosessen hadde trolig vært mindre ille om den ikke hadde blitt fulgt av et tapt liv. Det er først og fremst dødsfallet, eller selve det å tape livet som står sentralt i denne spesifikke diskursen. Det grunnleggende spørsmålet er: Kan døden være negativ for den som dør?

Dette filosofiske grunnlagsproblemet som vi står overfor, kommer best til syne gjennom et eksempel. Forestill dere 25 år gamle Emma, en frisk og lykkelig ung dame. Hun er en begavet jusstudent med kjæreste og gode venner. Alt ligger til rette for at hun en dag skal få en egen flott familie, bli en utmerket advokat og ikke minst, dele mange interessante og meningsfulle opplevelser med relasjonene hun omgir seg med. Hun har en god og meningsfull fremtid i vente.

Så skjer det noe forferdelig. I et uaktsomt øyeblikk frontkolliderer Emma. Livet hennes blir brått revet vekk. Hun dør umiddelbart og smerteløst. Denne hendelsen er utvilsomt tragisk, men hva består tragedien i? Vennene og familien sørger over tapet av henne. I tillegg har samfunnet mistet en lovende jurist. Men hva med Emma selv? Hva bør vi tenke om hennes egen død? Var dødsfallet negativt for Emma, og hvis ja, hvorfor?

Denne grunnleggende problemstillingen om døden gjelder for alle faktiske dødsfall. Dødsfall kan utvilsomt være negativt for de etterlatte og sorg kan være en skjellsettende opplevelse. De etterlatte taper muligheten til å treffe den avdøde igjen. Døden rammer de etterlatte, heri er det ingen dispuTT. Det springende punktet i denne filosofiske diskursen er hvorvidt døden kan være negativ for den som dør. *Det* spørsmålet er utgangspunktet for den videre diskusjonen.

5. Med *Epikurisme* menes her *epikurisme om døden*, snarere enn hele Epikurs filosofiske system.

6. På engelsk blir det brukt ulike betegnelser i debatten. De mest brukte betegnelseene er «*harm of death*», «*badness of death*», «*misfortune of death*» og «*disvalue of death*». Disse ulike betegnelseene sikter til omtrent det samme, nemlig at døden i en eller annen forstand kan være negativ. Følgelig brukes beskrivelsen «døden som *negativ*» i denne artikkelen. Av hensyn til språklig variasjon tales det likevel enkelte steder om «døden som et *onde*».

## 1.2. Epikur i antikken

Som nevnt innledningsvis har debatten sine røtter i antikken.<sup>7</sup> Flere av antikkens filosofer, herunder Platon, Cicero, Seneca og Lukrets tenkte systematisk på døden. Men det er særlig bidragene fra Epikur (341–270 fvt.) som står sentralt i dag. Det mest kjente og kraftfulle bidraget finner vi igjen i *Brevet til Menoikeus*. Her skriver Epikur:

Venn deg til tanken på at døden ikke er noe for oss, for goder og onder innebærer bevissthet, og døden er tapet av all bevissthet [...] Døden, den mest forferdelige av alle onder er ingenting for oss, hvis vi erkjenner at når vi er, så har døden ikke kommet, og når døden har kommet, så er vi ikke mer til. Døden er ingenting, verken for den levende eller den døde, for med den levende er den ikke, og den døde eksisterer ikke mer (Epikur, 1940, 30–34).<sup>8</sup>

Det er denne passasjen som er hovedkilden til mange av de filosofiske uenighetene om døden som vi gjenfinner i dag. Når sant skal sies var Epikur selv trolig mest opptatt av å frigjøre oss mennesker fra den frykten vi har for døden. Likevel har argumentet hans vesentlig større ringvirkninger. Epikur utfordrer nemlig grunntanken om at døden kan være negativ for den som dør. Han foreslår at døden ikke angår oss siden vi ikke er til stede når døden først inntreffer. For å løse Epikurs utfordring må vi enten, (i) forkaste den gjengse oppfatningen om at døden kan være negativ for oss, eller, (ii) vise at Epikur tar feil. I moderne tid gir Epikurs passasje opphav til både erfarings- og tidsargumentet, som vi snart skal komme tilbake til.

## 1.3. Den moderne epikurismen

I en svært lang periode var det få, om noen, filosofer som befattet seg direkte med Epikurs tanker om døden. I nyere tid har Jeff McMahan reflektert over årsakene til denne tørkeperioden. McMahan mistenker at fremveksten av religioner som kristendommen og islam, med lovnader om et evig etterliv, kan ha spilt en viktig rolle i at filosofene nærmest sluttet å diskutere hvorvidt døden kan være negativ for oss. Riktignok diskuterte filosofer som Montaigne og Schopenhauer døden, men de gjorde det, ifølge McMahan, ikke like grundig og systematisk som Epikur. Det var ikke før i 1970, med publikasjonen av «Death», en kort og brilliant artikkel av Thomas Nagel, at denne sekulære debatten ble vekket til live på ny etter å ha vært sovende i nesten to millennier (McMahan, 2019a, s. ix). Stikk i strid med Epikur argumenterte Nagel for at døden er negativ for den som dør. Slik startet opptakten til «Debatten om døden som et onde» (Nagel, 1970).

Som vi snart skal se er det mange uenigheter i debatten, men tre antagelser er filosofene tilsynelatende enige i. En av dem er at det ikke finnes noe liv etter døden.<sup>9</sup> Det innebærer at de aksepterer *terminasjonstesens* – altså at døden følges av en permanent ikke-eksistens.<sup>10</sup> En annen er at et flertall av filosofene legger til grunn at det finnes meningsfulle konsepter om *velferd* (eng. well-being), forstått som en term som favner det som gjør livet verdifullt og verdt å leve. For det tredje beskjeftiger de fleste seg med *dødsfallet*, snarere enn dødsprosessen, når de diskuterer hvorvidt døden kan være negativ for den som dør. Det spørsmålet som er gjenstand for filosofisk interesse i denne debatten er altså om døden, forstått som det å miste livet, er negativt for den som dør.

7. Filosofer slik som Sokrates, Platon og Aristoteles utviklet også egne syn på døden selv om de ikke behandlet døden systematisk. Et godt eksempel er *Axiochus*, en sokratisk dialog som ofte tilskrives Platon (selv om han trolig ikke skrev den selv) (Hershbelt, 1981).

8. Oversatt fra engelsk til norsk av artikkelforfatteren.

9. Liv etter døden bør her forstås som at en overlever døden og fortsetter å eksistere i et nytt liv. Terminasjonstesens utelukker imidlertid ikke et ettermæle, se Gamlund & Solberg (2019).

10. Enkelte unntak er verdt å merke seg, se f.eks. Feldman (2000) og Moen (2015).

Grovt sett kan vi dele filosofene inn i to fraksjoner når det kommer til hvordan de responderer på Epikur. Den ene gruppen aksepterer – i likhet med Epikur – at døden ikke kan være negativ for den som dør (f.eks. Rosenbaum, 1986). La oss kalle det synet for *epikurisme*. Den andre gruppen fastholder at døden kan være negativ for den som dør (f.eks. Feldman, 1991). La oss kalle det synet for *antiepikurisme*. Aksepterer vi epikurisme, er Emmas død ikke negativ for henne i det hele tatt. Emmas død er ikke negativ for henne fordi hun ikke kan ha noen sanseerfaringer når hun først er død, og videre fordi når hun først har mistet sitt liv, så eksisterer hun ikke lenger, og da er det tilsynelatende intet tapt. Aksepterer vi derimot antiepikurisme, så går vi med på at Emmas død på en eller annen måte er negativ for henne selv. Det springende punktet for epikurismen og antiepikurismen om døden er altså om Emmas død, eller enhver persons død kan være negativ for denne personen selv. Ingen av de to posisjonene utelukker at Emmas død kan være negativ for alle andre enn henne selv, slik som den sørgende familien, vennene som aldri får se henne igjen, og samfunnet for øvrig som har mistet en ung og lovende jurist.

Selv om et flertall filosofer forsvaret antiepikurisme, er det en stor og ikke uvesentlig del av filosofene som støtter epikurisme om døden. Oppslutningen om epikurisme kommer i ulike former. Enkelte tar for gitt at døden ikke er negativ for oss, men argumenterer til tross for det at vi har grunner til å frykte den (Green, 1982; Rorty, 1983). Her ser vi et eksempel på hvordan spørsmålet om vi bør frykte døden og spørsmålet om hvordan døden kan være et onde kan skille lag. Andre hevder at frykten for døden og døden som et onde henger uløselig sammen og at frykten vi har for døden er grunnløs nettopp fordi den ikke er negativ for oss (Rosenbaum, 1989a; 1989b; 2013). Sistnevnte har også argumentert for at vi må være kausalt påvirket for at noe skal være et gode eller onde for oss. Gitt den sekulære forståelsen av døden som debatten legger til grunn, så er det ingen som kan bli kausalt påvirket av «være død». Følgelig så kan døden ikke være eller ha vært negativ for den avdøde (Rosenbaum, 1986). På lignende vis hevder enkelte at et subjekt må være til stede for at noe skal være positivt eller negativt for det subjektet. Dermed er døden ikke negativ for den som dør fordi det ikke er noe subjekt til stede når døden først har funnet sted (Hershenov, 2007).

Epikur hevdet at vi burde (a) søke et nytelsesfullt liv og, (b) samtidig erkjenne at døden er «ingenting for oss.» Men om nytelse er et gode, så er det nærliggende å tenke at døden er et onde fordi døden frarøver oss fremtidig nytelse. Det er en spenning, om ikke en motsetning mellom (a) og (b), og en filosof forsøker å løse denne spenningen gjennom å fremme en ny epikureisk teori om nytelse (Voorhoeve, 2018). Andre igjen fokuserer på den terapeutiske rollen filosofien kan ha for å dempe frykten vi har for døden (Nussbaum, 1989; 1994; 2013; Warren, 2004). Til slutt er det de som tar til orde for at de positive argumentene for antiepikurisme er utilstrekkelige (vi kommer tilbake til disse argumentene). I fraværet av et bedre alternativ slutter disse filosofene seg til epikurismen i synet på døden (Suits, 2001; Hetherington, 2001; 2013).

Enkelte støtter epikurismen om døden på bakgrunn av intuisjoner om hva *velferd* (eng. *well-being*) grunnleggende sett er. En filosof argumenterer for at velferden vår utelukkende er betinget av vårt mentale liv. Siden døden innebærer den endelige fortapelsen av vårt mentale liv, så innebærer døden fraværet av alle muligheter for velferd, og følgelig er døden ingenting for oss (Smuts 2012). Det finnes filosofer som forsøker å se på implikasjoner av epikurismen med hensyn på anvendte etiske spørsmål. Det er flere eksempler på dette. En filosof tar til orde for at epikurisme om døden kan brukes som argument for at vi ikke kan legge til grunn negativ velferd – forstått som tilstander verre enn det å «være død» – inn i helsemål som *kvalitetsjusterte leveår* (QALYs). Konsekvensen av dette epikureiske synet er, ifølge artikkelforfatteren, at døden ikke kan være positiv for den som dør. Og det at døden

i enkelte og sjeldne tilfeller kan være positiv må sies å være et grunnpremiss for aktiv døds-hjelp. I sin tur tas denne epikureiske tankegangen til orde for at vi har et svakere argument for eutanasi og assistert selvmord (Barrie, 2013). En annen filosof argumenterer for at epikurismen kan brukes som et argument mot den utilitaristiske tilnærmingen vi gjerne finner innen økonomisk metode. Kjerneargumentet her er at vi bør bry oss mer om å leve godt enn å leve lenge. Det er altså ikke nødvendigvis slik at vi bør maksimere helse eller antall leveår når vi gjør helseprioriteringer (Binmore, 2016).

Det er enkelte tendenser i denne litteraturgjennomgangen av den moderne epikurismen som det er verdt å merke seg. For det første diskuterer noen filosofer hvorvidt vi har grunn til å frykte døden, mens andre er mer opptatt av om døden kan være negativ for den som dør (f.eks. Green, 1982; Rorty, 1983; Draper, 1999; Bradley, 2015). Det er den sistnevnte diskusjonen som opptar oss mest her. For det andre fokuserer debatten først og fremst på hvorvidt døden kan være *negativ* for den som dør, snarere enn de etterlatte. På samme måte er det et viktig spørsmål om døden enkelte ganger kan være *positiv* eller *nøytral* for den som dør. Siden det siste er mindre diskutert i debatten skal vi følge det samme sporet her. For det tredje skal vi ikke se på en bestemt variant av epikurismen i detalj, men snarere fokusere på de tre sterkeste og mest overbevisende argumentene for det epikureiske synet. La oss kalle disse for *erfaringsargumentet*, *tidsargumentet* og *symmetriargumentet*.<sup>11</sup>

#### 1.4. Erfaringsargumentet

La oss begynne med erfaringsargumentet. Det kan oppsummeres på følgende måte.

P1 For at noe skal være negativt for oss, så må vi erfare det.

P2 Når vi er døde så kan vi ikke erfare.

K Følgelig kan døden ikke være negativ for oss.

Argumentet er gyldig, så konklusjonen er sann hvis P1 og P2 er plausible premisser. P2 følger av antagelsen om terminasjonstesens, altså at permanent ikke-eksistens følger døden. Terminasjonstesens er allerede godtatt i debatten. For å gjendrive erfaringsargumentet, må vi derfor utfordre P1.

Det er flere filosofer som hevder at for at noe skal være et positivt eller negativt for oss, så må vi erfare det (Smuts, 2012). Døden forhindrer oss i å gjøre fremtidige erfaringer og er således et «erfaringsstomrom.» Støttespillerne til argumentet legger med andre ord til grunn at man må være et erfarende subjekt for å kunne ha velferd i det hele tatt.

Det er minst to mulige strategier for å gjendrive dette erfaringsargumentet. Det ene er å vise til analoge tilfeller av *gale handlinger* (eng. wrongness), og den andre er å vise til beslektete tilfeller av *skade* (eng. harm).<sup>12</sup> Thomas Nagels initiale innvendinger mot Epikur knytter seg til gale handlinger. Nagel skriver:

Den første typen innvendinger kan uttrykkes under den generelle betegnelsen «det du ikke vet, har du ikke vondt av.» Det betyr at selv om en person blir forrådt av vennene sine, latterliggjort bak sin rygg, og foraktet av folk som behandler han høflig ansikt til ansikt, så kan ingen av disse tingene regnes som et onde for denne personen så lenge han ikke lider som følge av dem. Det betyr at man ikke kan ta skade av at hans posthume ønsker ignoreres, eller at det etter hans død skulle fremkomme falske rykter om at alle hans litterære arbeider, som hele hans berømmelse hviler på, skulle vært skrevet av hans bror, som døde i Mexico bare 28 år gammel (Nagel, 1970, s. 76).<sup>13</sup>

11. Se Solberg et al. (2016) for en popularisert fremstilling av denne litteraturen.

12. En tredje og mindre brukt strategi er å henvise direkte til tilfeller av posthum skade. Se f.eks. Scanlon (1991).

13. Oversettelsen fra engelsk til norsk er artikkelforfatterens egen.

Nagel tar for seg løgn, selvbedrag og baksnakking som eksempler på at noe galt kan gjøres mot en person selv om denne personen ikke er klar over det. Andre steder i litteraturen finner vi tilsvarende eksempler og argumenter (f.eks. McMahan, 1988).

La oss utforske ett av eksemplene til Nagel, nemlig løgn i form av utroskap. Vi kan forestille oss en mann hvis kone er systematisk utro. Selv om mannen aldri oppdager utroskapen, så vil mange tenke at denne mannen fortsatt lider en urett. Hva kan være årsaken til det? Det kan selvfølgelig være mange mulige forklaringer. En mulig forklaring er at vi har en plikt til å respektere andres autonomi. Utroskap er et løftebrudd i et avtalt monogamt forhold, og løgnen er middelet som utroskapen holdes skjult med. Når noen lyver er det umulig for den bedratte å samtykke, følgelig respekterer ikke den løgnaktige den bedrattes autonomi. Vi kan forestille oss tilsvarende eksempler der ting foregår uten at vi er klar over det. Vi kan bli anerkjent, respektert og hyllet selv om vi aldri får vite det. Mange vil tenke at det ikke er uten betydning at slik framsnakking finner sted, selv for det tilfelle at denne positive informasjonen aldri skulle tilkommet vår egen bevissthet.

Eksemplene ovenfor er appellerende fordi vi enkelt kan forestille oss at andre kan gjøre urett mot en person uten at hun finner ut av det. Analogt til utroskap, løgn og baksnakking så kan vi tenke oss at døden kan være negativ for oss, selv om vi ikke er der til å erfare den.

Det er likevel to utfordringer ved å bruke slike deontologiske eksempler som løgn, utroskap og baksnakking som analogier til døden. Den første utfordringen er at en slik strategi vil gjøre teorien om døden unødig avhengig av deontologi. Det er ønskelig å finne en forklaring på hvorledes døden kan være negativ for den som dør som ikke beror på en bestemt normativ teori eller velferdsteori. Teorien om døden bør fortrinnsvis være kompatibel med flere velferdsteorier, herunder også hedonisme (Bradley, 2009).

En ytterligere utfordring er at det er grunn til å stille spørsmål om hvorvidt, (x) *urett* er analog med, (y) *døden*. Sagt på en annen måte, finnes det aksepterte likheter mellom (x) og (y) som gir oss støtte til å konkludere med at det er ytterligere likheter mellom (x) og (y)? (Bartha, 2019). (x) og (y) er begge hendelser som vi ikke nødvendigvis kan erfare med sansene våre. Om vi godtar at (x) kan være negativ selv om vi ikke kan erfare det, har vi da grunn til å tenke at det også vil være slik for (y)? Det er ikke uten videre sikkert at det er slik. Hvorvidt (x) kan være negativ er i stor grad et deontologisk spørsmål. Døden og hva som kan være negativt ved den, er derimot først og fremst et verditeoretisk spørsmål. Spørsmålet er ikke om den som dør lider noen urett av dette, men snarere om den som dør tar skade av det å miste livet sitt. Det er altså grunnlag for å hevde at (x) og (y) er disanaloge på et viktig punkt og derfor kan det betviles hvorvidt Nagels opprinnelige analogier gjør den jobben de var tenkt å gjøre.<sup>14</sup>

Den alternative strategien er å finne analoge eksempler der vi skades mens vi ennå er i live, uten å være klar over det. En slik strategi er attraktiv fordi den trolig kan bane vei mot en forent og sammenfallende teori om livet og døden, eller mer bestemt en forent teori om, (i) skade innenfor livet og, (ii) skaden ved dødsfallet. En slik verditeori vil være et viktig funn. I utgangspunktet kan vi ikke ta for gitt at livet og døden er sammenlignbare størrelser i det hele tatt. Mer spesifikt vil en slik teori være viktig når man for eksempel skal finne mål for aggregering av morbiditet og mortalitet innen global helse. Vi skal komme tilbake til strategien med å finne en uniform teori i omtalen av *den kontrafaktiske skadeteorien*.

### 1.5. Tidsargumentet

La oss anta at det finnes ikke-erfarbare onder innenfor livet, og la oss i det videre forutsette at døden er et type onde som kan ligne på dette. Det er tilstrekkelig for å gjendrive erfa-

14. Takk til Steinar Bøyum som først gjorde meg oppmerksom på dette poenget.

ringsargumentet. Likevel står vi igjen med det sterkeste argumentet for epikurismen, nemlig tidsargumentet. Argumentet dreier seg om at det ikke er mulig å stadfeste tidspunktet for når døden er et onde. Det går slik:

P1 For at noe skal være negativt for oss, så må det være negativt for oss på et bestemt tidspunkt.

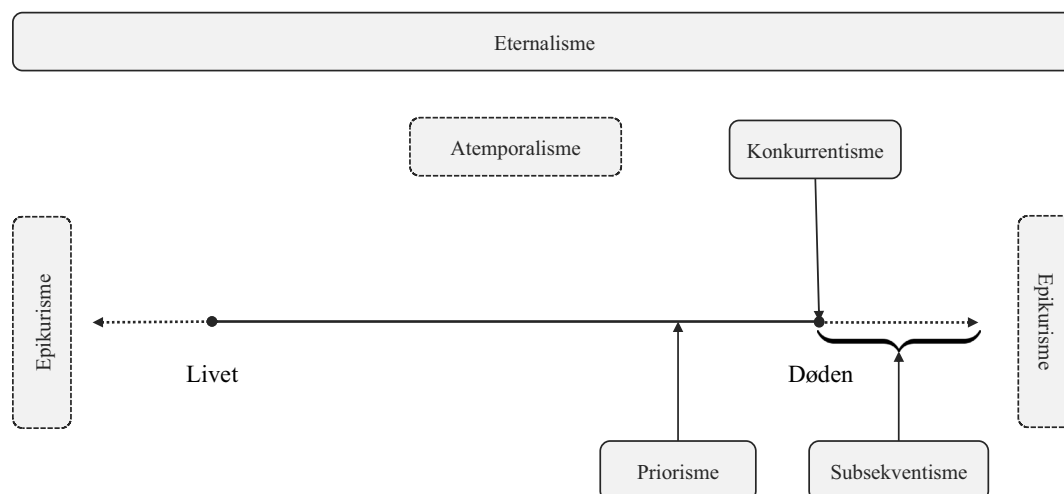
P2 Døden er ikke negativ for oss når vi er i live.

P3 Døden er ikke negativ for oss når vi er døde.

P4 Det er ikke noe tidspunkt hvor døden er negativ for den som dør.

K Følgelig kan ikke døden være negativ for den som dør.

Epikurismen hevder at døden ikke er negativ på noe tidspunkt, hvilket tas til inntekt for at døden ikke kan være negativ for den som dør i det hele tatt (f.eks. Rosenbaum, 1986; Nussbaum, 2013; Hershenov, 2017). Mange, om ikke flertallet av filosofene som støtter epikurismen, gjør det på bakgrunn av dette tidsargumentet.<sup>15</sup> Følgelig beror mye av det filosofiske arbeidet innen diskursen på å gjendrive nettopp dette argumentet (e.g., Bradley, 2009; Johansson, 2012; 2013). Gjennom årene har det blitt utviklet seks ulike strategier for å gjendrive argumentet. La oss kalle disse henholdsvis eternalisme, priorisme, konkurrentisme, subsekventisme, indefinitisme og atemporalisme.<sup>16</sup> For en illustrasjon, se Figur 1 under.



**Figur 1.** Responser på tidsargumentet

Dette er en forenklet illustrasjon av de ulike responsene på tidsargumentet. Den svarte linjen markerer et livsforløp. De konkurrerende synene – uttrykt som rektangler – demonstrerer *når*, om noen gang, en person blir verre stilt av sin egen død. Indefinitisme er ikke del av denne figuren ettersom dette synet trolig er kompatibelt med flere og ikke alle av posisjonene som er illustrert ovenfor.

På den ene siden har vi *presentismen*, troen på at bare nåværende objekter eksisterer. Det er et nokså vanlig syn. *Eternalismen*, på sin side, knytter seg til forestillingen om at fortidige og fremtidige objekter eksisterer på lik linje med nåtidige objekter.<sup>17</sup> Fred Feldman er en av de

15. Slik sett er det to hovedformer for epikurisme; epikurisme basert på erfaringsargumentet og epikurisme basert på tidsargumentet.

16. Min omtale av disse synene på bokmål er avledet av den følgende engelske taksonomien: *eternalism*, *priorism*, *concurrentism*, *subsequentism*, *idefinitism* og *atemporalism*. Se Sørheim (2015) for en omtale av disse synene på nynorsk.

17. I andre sammenhenger refererer eternalisme til såkalt *fire-dimensjonalisme*. Se Sider (2013) for en interessant diskusjon av dette temaet.



få forsvarerne av eternalismen (1991; 1992). Synet sier at døden er negativ på alle mulige tidspunkt. Vår død sameksisterer ganske enkelt med oss.

Eternalismen synes å være tilstrekkelig for å gjendrive tidsargumentet. Det finnes imidlertid alvorlige innvendinger mot dette synet. For eksempel er det grunn til å stille spørsmål ved hvorvidt Emmas død (1994–2019) alltid forblir negativ for henne. En sak er om Emmas endelikt er negativ for henne posthumt i 2019, en annen er hvorvidt det gir mening at Emmas død kan være negativ for henne lenge før livet hennes begynte, for eksempel i år 1700. Satt på spissen insinuerer eternalismen at døden er negativ for alle fortidige, nåtidige og fremtidige mennesker til enhver tid. Det høres unektelig absurd ut.

Priorismen er den formen for temporalisme som finner mest støtte i litteraturen. Synet sier at døden er negativ for oss *før* den inntreffer. Sagt med andre ord: Din kommende død gjør deg verre stilt mens du ennå er i live. En rekke filosofer støtter et slikt syn (Feinberg, 1984; Pitcher, 1984; Li, 1999; Luper, 2007; 2009). La oss ta et eksempel for å illustrere synet: Forestill deg en person som drømmer om å bli administrerende direktør for et stort selskap. Når denne personen omsider tilbys drømmejobben, får hun diagnosen brystkreft med metastaser. Sykdommen er allerede langt fremskridende, prognosen er dårlig og det er overveiende sannsynlig at hun vil være død i løpet av de neste fem årene. I lys av sykdommen endrer livsprosjektet hennes seg, om hun velger, med denne informasjonen in mente, å takke nei til jobben. Hensikten med eksemplet er å vise at vår fremtidige død kan påvirke ønskene og planene våre lenge før døden har inntruffet. Det høres intuitivt ut at planene vi legger for livet kan endres i takt med informasjon om hvor lenge vi tror vi har igjen å leve.

Priorisme er også gjenstand for innvendinger. For det første er det ikke slik at et godt voksenliv nødvendigvis gjør en forferdelig barndom noe mindre ille (Velleman, 1991). Det er ikke sikkert livshendelser har tilbakevirkende kraft på det som har skjedd. For det andre, selv om det skulle vise seg at fremtidige tilstander kan påvirke nåtidige ønsker, så følger det ikke at det fenomenet er analogt med døden. Betrakter vi døden på denne måten, så synes det å følge at vi bør fokusere på enhver mulig interesse en person kunne ha utviklet, om personen ikke hadde mistet livet når hun gjorde.

En atskillig sjeldnere variant av temporalismen er *konkurrentismen*. Ifølge dette synet skader døden individet når dødsfallet inntreffer. Du blir altså verre stilt i det øyeblikket du dør. Julian Lamont tar utgangspunktet i en preferansebasert teori om velferd og argumenterer for at når døden inntreffer så vil preferansene til *antemortem-personen* – forstått som personen før hun døde – bli frustrert. Følgelig skades individet på det tidspunktet hun dør (Lamont, 1998).<sup>18</sup>

I likhet med alle de seks responsene på tidsargumentet har også konkurrentismen vært gjenstand for kritikk. For det første er det et metafysisk spørsmål hvorvidt en person kan eksistere på dødstidspunktet. Lamont kritiseres gjerne for å anta at antemortem-personen er gjenstand for skade på dødstidspunktet uten at han argumenterer for at det finnes noen antemortem-person på dette tidspunktet (Li, 1999). En annen kritikk av Lamont er at han sammenblander to ulike spørsmål. Spørsmålet er ikke: når inntreffer døden? Spørsmålet er heller: Når skader døden sitt offer? (Bradley, 2009, s. 86). Med andre ord er det gode grunner til å så tvil om konkurrentismen.

På sin side innebærer subsekventivismen at døden er negativ *etter* at den er inntruffet. Du blir altså verre stilt først etter at du «er død». Neil Feit foreslår for eksempel at døden er negativ for deg på alle tidspunkt hvor du kunne ha vært i live, hadde du ikke mistet livet når du gjorde (2002; 2016). Vi kan forestille oss at om ikke Vibeke Skofterud (1980–2018)

18. Wolf (2018) utfører et øvrig forsvar av konkurrentismen.

hadde mistet livet i en scooterulykke den 29. juli, så ville hun fortsatt vært i live i dag. Ifølge Feits teori er Skofteruds død fortsatt negativ for henne. For Arne Næss (1912–2009) stiller saken seg annerledes. Næss ville sannsynligvis vært død i dag, om han ikke hadde falt fra oss i 2009. På mange måter kan det høres plausibelt ut, og en slik teori harmonerer med intuisjonen om at dødsfall hos unge mennesker er mer tragiske enn dødsfall hos eldre mennesker.

Ben Bradley er trolig den mest kjente forsvareren av subsekventismen (2004; 2009; 2010).<sup>19</sup> Han begrunner denne teorien gjennom å argumentere for at vi mennesker har et velferdsnivå på «null» når vi «er døde.» Med et velferdsnivå på «null» mener han noe slikt som et fravær av egenskaper for iboende velferd, som for hedonisten Bradley er smerte og nytelse. Han bruker det å være komatøs som eksempel og hevder at det ikke er noen vesentlig forskjell mellom koma og det å være bevisst uten å ha noen iboende form for velferd. Det å «være død» er på samme måte hevder han, og følgelig gir det mening (jf. Bradley) å si at døden er negativ for deg etter du er død (Bradley, 2009).

Bradleys forklaringsmodell har enkelte problemer ved seg, særlig fordi den favner en del bredere enn det som er ønskelig. Per definisjon mangler alle abiotiske ting – det være seg stener, stoler eller vann – iboende egenskaper for velferd. Likevel er det ikke slik at det abiotiske er i noen som helst velferdstilstand, heller ikke i tilstanden av null velferd. Det er simpelthen en forskjell mellom, (1) *ingen* velferd og, (2) *null* velferd. Der (1) ikke angår velferd i det hele tatt, er (2) en velferdsstilstand, mer presist kvantiteten av velferdsstilstanden null. Med andre ord gir informasjonen om at noe mangler iboende egenskaper for velferd oss ingen forklaring på forskjellen mellom, (1) ingen velferd og, (2) null velferd.

Det er også et syn som kalles *indefinitisme*. Synet innebærer at døden kan være negativ på et tidspunkt, men det er ikke mulig å fastslå dette tidspunktet med noen særlig presisjon. En måte å forstå dette synet på er at selv om døden skader oss på et tidspunkt (ontologisk), så er det epistemisk vanskelig om ikke umulig å identifisere dette tidspunktet. Flere har ment at Thomas Nagel, som startet debatten, tok til orde for indefinitismen (1970; 1979). Andre som har forsvart dette synet er Harry Silverstein (1980; 2010) og William Grey (1999).

Enkelte har kritisert indefinitismen for å ha absurde konsekvenser. Nærmere bestemt hevder noen at indefinitismen impliserer at hendelser kan finne sted, selv om de ikke finner sted på noe tidspunkt (Lamont, 1998; Feit, 2002). Andre igjen bemerker at slik kritikk er skivebom ettersom indefinitisme først og fremst er et *epistemisk* snarere enn *ontologisk* syn om døden. Gitt at indefinitismen først og fremst er et epistemisk syn, så er det kompatibelt med flere, om ikke samtlige, av de øvrige ontologiske synene om døden som et onde. Det innebærer også at indefinitismen ikke er tilstrekkelig for å gjendrive tidsargumentet.

I de senere årene har et syn som kalles for atemporalisme fått en økende oppslutning blant sentrale filosofer (Draper, 1999; Broome, 2004; Johansson, 2012; 2013; Bramble, 2014). Atemporalisme er synet at selv om døden ikke er negativ på noe bestemt tidspunkt, så er den likevel et onde (Broome, 2008).<sup>20</sup> Døden gjør deg verre stilt, selv om det ikke er noe bestemt tidspunkt hvor den gjør deg verre stilt. Det er blitt foreslått flere ulike argumenter til forsvar for atemporalismen.

John Broome tar til orde for følgende analogi. Tenk deg at du kutter ned på teksten i en bok før den publiseres. Selv om du fjerner siste kapittel i boken så forblir de tidligere kapitlene intakte. Ingen ord i boken har blitt fjernet bort fra noen side av boken. På analogt vis hevder han at døden kan skade deg ved å forkorte livet ditt, selv om den ikke skader deg på noe tidspunkt (Broome, 2008).

19. Et ytterligere eksempel på en som forsvarer subsekventismen er Purves (2016).

20. Epikurisme som er avledet av tidsargumentet er på mange måter en særegen variant hvor atemporalismen medfører at døden ikke kan være et onde for den som dør.

Som nevnt er det et mål for mange å utvikle en uniform verditeori som omfatter både livet og døden. Enkelte har imidlertid hevdet at en svakhet med atemporalismen nettopp er at den gjør det negative ved døden vesensforskjellig fra det negative ved livet (Feit, 2002; Bradley 2004; 2009). Andre igjen har argumentert for at det kanskje ikke er så viktig å forsøke å finne en uniform verditeori som omfatter både livet og døden (Johansson, 2012). Atter andre filosofer har ment at atemporalisme er det som gir oss den uniforme verditeorien mange er ute etter (Bramble, 2014).

Her har vi sett på syv responser til tidsargumentet. Epikurismen støtter tidsargumentet, indefinitismen sier at den epistemiske statusen er vanskelig, og de fem resterende synene – priorisme, konkurrentisme, subsekventisme, eternalisme og atemporalisme – gjendriver tidsargumentet på hver sin måte. Kun ett av disse fem synene trenger å være korrekt om vi skal ha grunn til å forkaste epikurisme om døden, gitt at epikurismen er begrunnet i tidsargumentet. Særlig subsekventismen og atemporalismen fremstår som lovende teorier i så henseende.

## 2. Hva gjør døden negativ for den som dør?

### 2.1 Antiepikeurismen

Flertallet av filosofene i debatten forsvarer antiepikeurismen<sup>21</sup> – nemlig at døden kan være negativ for den om dør. Hvordan kan det ha seg slik? Det vanligste svaret er at døden ikke er et onde i seg selv, men snarere et *komparativt* onde. Det finnes mange som tenker at ting kan være godt eller dårlig i seg selv, altså i en *iboende* forstand. Paradigmatiske eksempler er nytelse og smerte. Noe kan være iboende dårlig om det er «dårlig i seg selv» eller «dårlig som sådan». Det å kjenne på smerte erkjennes av mange som noe dårlig selv om smerten ikke har noen konsekvenser utover det at man kjenner på smerten. Døden er imidlertid negativ på en annen måte enn på denne iboende måten. Et flertall av dem som forsvarer antiepikeurisme om døden argumenterer for at døden bare kan være negativ i en komparativ forstand.<sup>22</sup>

Da Nagel startet debatten antydet han at alle dødsfall – uavhengig av hvordan og når de skjer – var negative for den som dør. Nagel kom frem til denne konklusjonen blant annet fordi han så for seg at vi alltid kan forestille oss utallige muligheter for at individet kan leve litt lengre. Nagels opprinnelige teori finner mindre støtte i dag. Derimot er det mange som viser til arbeidene til Fred Feldman når det kommer til kontrafaktisk skade. Ifølge Feldman må vi sammenligne to ting når noen dør. Vi sammenligner verdien av noens liv når dette individet døde med verdien av livet dette individet kunne ha hatt om det ikke hadde mistet livet når det gjorde det. Døden er negativ for en person sammenlignet med det livet hun kunne ha hatt, hadde hun ikke mistet livet da hun gjorde. Dette er en versjon av den såkalte *kontrafaktiske skadeteorien*. Hovedideen er at ting kan være skadelige for oss i kraft av hva som kunne ha vært, dersom skaden ikke hadde skjedd. På denne måten åpner Feldman for at døden unntaksvis kan være positiv for den som dør. Det vil si, døden kan være positiv hvis verdien av det livet en avdød hadde er større enn det livet hun kunne ha hatt om hun ikke mistet livet når hun gjorde.

21. Her følger en oversikt over noen av de mest sentrale antiepikeuriske artiklene og bøkene: Blatti (2012), Bradley (2004; 2007; 2008; 2009), Broome (2004; 2008), Brueckner & Fischer (1986), Feit (2002; 2016), Feldman (1991, 1992), Glannon (1993), Grey (1999), Johansson (2012; 2013), Kagan (2012), Kamm (1993; 2019), Levi (1998), Luper (2007; 2009), McMahan (1988; 2002), Nagel (1970; 1979), Olson (2013) og Silverstein (1980; 2010).

22. Det finnes teorier i debatten som benytter andre forklaringsmodeller enn kontrafaktisk skade. Williams (1973) hevder for eksempel at døden er et onde i de tilfellene der de avdøde har hatt uoppfylte *kategoriske ønsker* (eng. *categorical desires*). Kamm (1993; 2019) og Burri (2019) holder det på sin side åpent hvorvidt døden i enkelte tilfeller kan være et absolutt, snarere enn et komparativt onde.

Med tiden har det utviklet seg en rekke ulike formaliseringer av hvordan døden kan skade oss kontrafaktisk. Ifølge Ben Bradley må vi for eksempel skjele til at «Verdien av hendelsen E, for personen S, i verden W, relativt til relasjon R = den iboende verdien av w for S, minus den iboende verdien av S i den mest R-lignende verden til w hvor E ikke forekommer» (Bradley, 2009, s. 50). Neil Feit formulerer det hele på en noe enklere måte her: «Verdien av hendelsen E for person S er forskjellen mellom mengden velferd for S (gitt at E inntrer) og mengden velferd som S hadde mottatt hadde E ikke forekommet» (Feit, 2016, s. 139). Denne teorien kan også formuleres under en terminologi av mulige verdener: «Verdien av hendelse E for person S = mengden velferd for S minus mengden velferd for S i den nærmeste mulige verden hvor E ikke forekommer» (Feit, 2016, s. 139).

Kontrafaktiske kondisjonaler tar typisk denne formen «hvis X skjer, så vil Y skje» (McMahan, 2002). En standard tilnærming er å referere til arbeidene til David Lewis og Robert Stalnaker (Stalnaker, 1968; Lewis, 1973). Teorien omtales gjerne som Lewis-Stalnaker-teorien (McMahan, 1988). Imidlertid er det ingen konsensus om nøyaktig hvordan vi skal forstå det kontrafaktiske kondisjonale om «hva som ville ha skjedd, hadde individet ikke mistet livet når hun gjorde.»

Som vi har sett er det en nokså vanlig tilnærming i debatten å referere til kontrafaktiske kondisjonaler i den nærmeste mulige verdenen når noen dør. Med andre ord, det som mest sannsynlig hadde skjedd om denne personen ikke hadde mistet livet når hun gjorde det. Med denne «nærmeste mulige verden»-tilnærmingen vil det negative ved døden som følge av henholdsvis kroniske sykdommer og ulykker divergere en hel del. Vi kan forestille oss en middelaldrende voksen person som i et senstadium av en alvorlig kronisk sykdom som for eksempel amyotrofisk lateralsklerose (ALS) dør noe tidligere enn ventet. Hadde ikke denne personen mistet livet når hun gjorde, så ville hun kanskje ha levd et par uker til med ALS. Dernest kan vi forestille oss en sunn og frisk person i samme alder som plutselig blir påkjørt i trafikken og dør momentant som følge av dette. Til forskjell fra ALS-pasienten så ville fotgjengeren – i den nærmeste mulige verden – trolig ha levd et langt liv om hun ikke hadde mistet livet når hun gjorde. Med andre ord kan teorien få det til å se ut som fotgjengeren taper vesentlig mer på å dø enn ALS-pasienten, selv om de begge dør i den samme alderen. På en annen side er det rimelig å tenke at de begge, overordnet sett, taper et langt liv på å dø i midten av voksenlivet.

Jeff McMahan har foreslått en nyttig distinksjon i forbindelse med dilemmaer som det ovenfor. Vi kan nemlig forestille oss at det er en forskjell på to faktorer, tapet som kommer som en direkte følge av dødsfallet og det overordnede tapet. I eksemplet med ulykken er det ingen forskjell mellom de to, mens for ALS-pasienten er det betimelig å tenke at det overordnede tapet er større enn tapet gjennom å dø. Det kan forklares med at mye av tapet for ALS-pasienten beror på frarøvelsen av livskvalitet som ligger i utviklingen av selve sykdommen.

Ingen av de kontrafaktiske teoriene om døden gir oss et tilfredsstillende svar på det epistemiske problemet om hva som ville skjedd om døden ikke hadde inntruffet når den gjorde. Det er imidlertid ikke unikt for debatten om «døden som et onde.» Kontrafaktisk tekning er godt integrert i hverdagen vår og vi gjenfinner den gjerne i våre betraktninger om hvordan «ting kunne ha gått bedre» eller «de kunne ha gått verre» enn de faktisk gjorde.<sup>23</sup>

Antiepikurismen kommer i to hovedformer som begge tar kontrafaktisk tekning som utgangspunkt. Disse to hovedformene knytter seg til spørsmålet om når det er verst å miste sitt liv. Dette er et spørsmål som i utgangspunktet ikke har vært så mye behandlet i debatten,

23. Spørsmålet om hvorvidt vi taper «leveår i full helse» på å dø, eller «leveår i uhelse», diskuteres noe mer utførlig i Solberg (2018), men inntil videre er dette et temmelig utforsket tema.

men som har vært gjenstand for diskusjon i den senere tiden. Det finnes ingen uniform terminologi for disse to hovedformene for antiepikeurisme, og i mangel av sådan benytter vi termene *ikke-gradualisme* og *gradualisme* her. La det først være sagt at begge hovedformene åpner for at døden kommer i grader forstått som at noen dødsfall er verre enn andre. Gradualismebegrepet henspiller på det som skjer i begynnelsen av livet. Den første formen er ikke-gradualisme og skriver seg fra Nagel (1970).<sup>24</sup> For ikke-gradualisten er døden verre desto mer godt liv man taper. Siden de yngste individene som regel taper flest gode leveår på å dø, så er døden verst for dem. Det fundamentale spørsmålet for ikke-gradualisten er når livet begynner, forstått som når individet får *personlig identitet*. Det er ikke gitt at dette skjer ved konsepsjonen. De fleste teoriene om personlig identitet innebærer at livet begynner et sted mellom konsepsjon og fødselen, eller i det minste, mellom konsepsjon og et svært tidlig stadium av barndommen. En vanlig kritikk av ikke-gradualismen er at denne teorien impliserer at døden er uvesentlig helt frem til et gitt tidspunkt, før døden så blir den verste vi kan tenke oss (f.eks. ved fødsel).

Den andre hovedformen for antiepikeurisme, gradualisme, har sin opprinnelse i Derek Parfit (1984), men har først og fremst blitt forvaltet og videreutviklet av Jeff McMahan (2002). Med gradualisme menes alle antiepikeuriske teorier om døden som innebærer at dødsfall hos de aller yngste individene, slik som fostre og nyfødte, ikke nødvendigvis er de verste dødsfallene.<sup>25</sup> For gradualisten er det ikke bare antall tapte gode leveår som betyr noe for hvor negativt dødsfallet er, men en eller flere tilleggsfaktorer. Den vanligste tilleggsfaktoren er hvor psykologisk knyttet individet er til sin egen fremtid. Et velutviklet foster kan tape mange gode leveår på å dø, men et slikt foster har ikke en vesentlig psykologisk forbindelse til fremtiden sin. For en ungdom stiller saken seg annerledes. Selv om ungdommen taper færre gode leveår på å dø enn fosteret, så vil hun være psykologisk knyttet til fremtiden sin i mye større grad enn fosteret. Ungdommens død kan derfor anses for å være verre enn fosterets død.

Overordnet sier både gradualismen og ikke-gradualismen at døden som regel er mer negativ for yngre mennesker enn for de eldre, men de to teoriene skiller lag når de kommer til døden i de tidligste stadiene av livet. Ikke-gradualismen impliserer typisk at det er verst å miste sitt liv som nyfødt, mens gradualismen gjerne sier at det er verst å miste livet et sted mellom tidlig barndom og tidlig voksen alder.

## 2.2. Symmetriargumentet

En utfordring for enhver som forsvare antiepikeurisme – det være seg gradualisme eller ikke-gradualisme – har sitt utspring i den romerske poeten Lukrets (99–55 fvt.). I *Om Tingenes Natur* (lat. *De Rerum Natura*) skriver han.

Livet har vi til låns, og ingen har det til eie. Kast nu et blikk tilbake på rekken av år uten ende før vi ennu var født: for oss er det uten betydning. Som i et speil lar naturen oss se hva fortiden rommet, og hvordan fremtiden blir, når vi selv er døde og borte. Finner du noe i dette som varsler om sorg eller fare? Snarere ser du en hvile, mer trygg enn den sønnen kan gi deg (Lukrets, 1978, s. 107).

Fødsel bør forstås billedlig som «begynnelsen av vår eksistens.» På denne måten argumenterer Lukrets for at det ikke er noen vesentlig forskjell mellom ikke-eksistensen vår før vi ble

24. Typiske forsvar for antiepikeurisme i form av ikke-gradualisme finner vi i følgende artikler og bøker: Bradley (2004; 2007; 2008; 2009), Broome (2004; 2008), Campbell (2019), Feldman (1991; 1992), Kagan (2012), Nagel (1970) og Norheim (2019).

25. Sentrale artikler som forsvare gradualisme er følgende: Bradley (2019), Broome (2019), DeGrazia (2003; 2007; 2012; 2016), Dworkin (1993), McMahan (2002; 2019b), Millum (2015), Mogensen (2019), Parfit (1984), Persad et al. (2009), Phillips & Millum (2015), Singer (2011) og Tallman (2014).

til og ikke-eksistensen etter at vi er døde. Han vil hevde at siden vi ikke bryr oss om ikke-eksistensen før vi ble til, så burde vi ikke bry oss om døden heller.

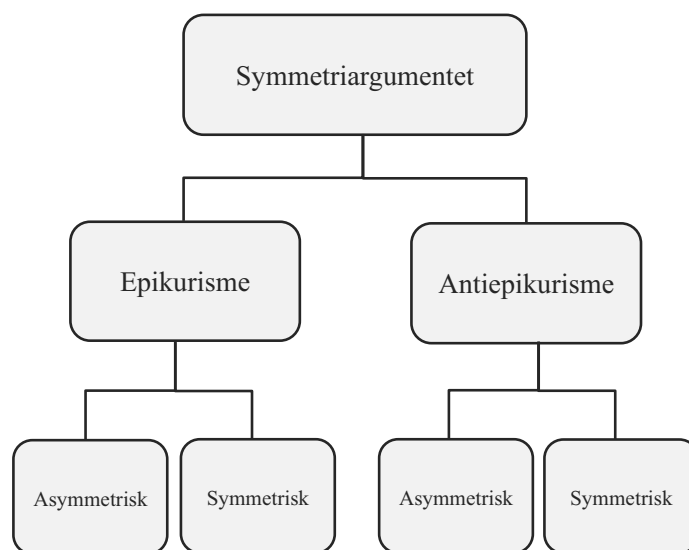
La oss kalle dette argumentet for *symmetriargumentet*. Argumentet kan formaliseres på følgende måte:

P1 Ikke-eksistensen før våre liv er ikke negativ for oss.

P2 Det er ingen forskjell mellom ikke-eksistensen før og etter våre liv.

K Følgelig er ikke-eksistensen etter våre liv *ikke* negativ for oss.

Det finnes minst fire alternative svar på dette symmetriargumentet. La oss kalle disse symmetrisk epikurisme, symmetrisk antiepikurisme, asymmetrisk epikurisme og asymmetrisk antiepikurisme. For en oversikt over disse fire responsene, se Figur 2 nedenfor.<sup>26</sup>



**Figur 2.** Responser på symmetriargumentet

Vi kan respondere på symmetriargumentet på fire ulike måter. Som det fremgår av figuren er disse henholdsvis *asymmetrisk epikurisme*, *symmetrisk epikurisme*, *asymmetrisk antiepikurisme* og *symmetrisk antiepikurisme*.

Symmetrisk epikurisme innebærer at verken ikke-eksistensen før *eller* etter våre liv kan være negativ for oss. Dette er trolig det vanligste synet blant dem som støtter epikurismen. Symmetrisk antiepikurisme betyr at både døden og prenatal ikke-eksistens kan være negativ for oss.<sup>27</sup> Det er imidlertid få om noen filosofer som forsvare et slikt syn.<sup>28</sup> Asymmetrisk antiepikurisme legger til grunn at selv om prenatal ikke-eksistens ikke kan være negativ for oss, så kan døden være negativ. Dette er det ortodokse synet blant de filosofene som forsvare antiepikurisme (e.g., Nagel, 1970; Feldman, 1991; Bradley, 2009). Til slutt har vi asymmetrisk epikurisme, en posisjon som sier at selv om posthum ikke-eksistens ikke kan være negativ for oss, så kan prenatal ikke-eksistens være negativ for oss. Denne posisjonen er trolig fremdeles utforsket.<sup>29</sup>

26. Warren (2014) resonnerer på en lignende måte, men han nevner ikke asymmetrisk epikurisme som en konseptuell mulighet.

27. Selv om prenatal direkte oversatt betyr «før fødsel», refererer denne termen her til ikke-eksistensen før våre liv, snarere enn før fødselen.

28. For eksempel diskuterer Kamm (1993) symmetrisk antiepikurisme. Hun gjendriver ikke dette synet, men hun forsvare det heller ikke.

29. Dette synet bærer fellestrekk med *antinatalisme* – et syn som tilskriver negativ verdi til prokreasjon. Se Benatar (2008) for mer om antinatalisme.

Filosofer har forsøkt seg på ulike strategier for å forsvare asymmetrisk antiepikeurisme mot symmetriargumentet. Disse strategiene tar særlig to former: *ikke-identitet* og *tid*.<sup>30</sup>

Den første strategien skriver seg fra Nagel og baserer seg på ikke-identitet. Nagel argumenterer for at forskjellen mellom vår ikke-eksistens før og etter våre liv simpelthen er at ikke-eksistensen etter våre liv frarøver oss en fremtid. Han legger til at det er meningsløst å tenke at vi kunne begynt å eksistere tidligere eller senere enn vi faktisk gjorde. Ifølge Nagel ville det vært tale om et annet individ, om dette «individet» hadde begynt å eksistere på et tidligere eller senere tidspunkt. Tanken på å begynne å eksistere før eller senere er her gjenstand for et såkalt *ikke-identitetsproblem*. Vår identitet avhenger av når prokreasjonen vår finner sted. Nagel hevder altså at du og jeg ikke kunne ha begynt å eksistere på et annet tidspunkt enn vi faktisk gjorde (1970).

Noen år senere fremmer Robert Nozick en vesentlig innvending mot Nagels argument. Nozick forestiller seg et imaginært tilfelle der menneskeheten hadde sin opprinnelse i sporer med en genetisk kode som kunne trigges på et vesentlig tidligere tidspunkt enn de faktisk gjorde. På denne måten kan vi forestille oss at vi kunne ha begynt å eksistere på tidligere eller senere tidspunkt enn det som er tilfellet (Nozick, 1974). Nagel har senere innrømmet at innvendingen til Nozick er overbevisende (1979).<sup>31</sup>

Enkelte vil nok svare at innvendingen til Nozick er mindre overbevisende fordi eksemplet han bruker er svært hypotetisk.<sup>32</sup> I vår tid finnes det endog realistiske innvendinger mot Nagels ikke-identitetsargument. Med dagens teknologi er det mulig å kryopreservere zygoter og embryoer og implementere disse i livmoren på et mye senere stadium.<sup>33</sup> Dersom vi begynte å eksistere som zygoter, så gir det mening å tenke at kryopreserveringen av embryoet er en radikal form for livsforlengelse. Om vi derimot begynner å eksistere på et senere stadium enn da kryopreservering er mulig, så kan vi tenke at kryopreserveringen blir bestemmende for når vi begynner å eksistere. Det er grunn til å stille spørsmål ved hvorvidt du og jeg begynte å eksistere som zygoter.<sup>34</sup> Det kan være at vi begynner å eksistere på et utviklingsstadium i fosterlivet der det ikke lenger er mulig å kryopreservere. Det er for eksempel dem som hevder at vi begynner å eksistere når kapasiteten for bevissthet oppstår (McMahan, 2002). På denne måten kan gjendrivelser av symmetriargumentet gjøres til gjenstand for et spørsmål om *personlig identitet* – om når mitt og ditt liv begynte. Flertallet av filosofene i debatten vil her hevde at livet begynner et sted mellom konsepsjon og fødsel (f.eks. Nagel, 1970; McMahan, 2002).<sup>35</sup>

Den andre strategien for å gjendrive symmetriargumentet knytter seg til at det finnes en asymmetri i tid. Argumentet tilskrives Derek Parfit (1984), men det er særlig forsvart av Anthony Brueckner og John Martin Fischer, i en serie av artikler som bygger på Parfits tanker (Brueckner & Fischer, 1993; 1998; 2012; 2014). Kjernen i Brueckner og Fischers argument er at siden vi mennesker foretrekker fremtidige fremfor fortidige goder, så følger det at vår posthume ikke-eksistens kan være negativ for oss, selv om vår prenatal ikke-eksistens ikke er negativ for oss. Videre er fortiden fiksert, den er satt og urørlig, mens fremtiden

30. I tillegg til disse to strategiene finnes det andre tilnæringer til asymmetrisk antiepikeurisme som ikke blir diskutert her. F. eks. Kamm (1993; 2019) og McMahan (2013).

31. Nozicks innvending har også blitt akseptert av Kamm (1993, s. 31).

32. F.eks. fremmer Elster (2011) grunner til å mistro svært hypotetiske eksempler.

33. *Kryopreservering* er en prosess der vev og celler bevares ved svært lave temperaturer slik at celledskaden minimeres (Riggs et al., 2010).

34. Det påstås ikke at Nagel hevder at vi begynte å eksistere ved konsepsjon. Faktisk så mener han ikke det, se Nagel (1979).

35. For gradualisten vil det være et tilleggsargument at det ikke er når livet begynner (i.e., personlig identitet) som betyr noe, men snarere noe som kommer i grader, som eksempelvis psykologisk kontinuitet. Dermed blir også livets begynnelse mer graduell og symmetriargumentet blir enklere å håndtere på denne måten.

er åpen. Det er altså en vesentlig forskjell på fortiden og fremtiden. Siden vår prenatal ikke-eksistens ligger i fortiden og vår posthume ikke-eksistens i fremtiden, så er det nærliggende å tenke at det er en vesentlig asymmetri mellom prenatal og posthum ikke-eksistens.

Oppsummerende har vi gjennomgått og drøftet de tre hovedargumentene for epikurisme: erfaringsargumentet, tidsargumentet og symmetriargumentet. Som vi har sett er symmetriargumentet verken en nødvendig eller tilstrekkelig betingelse for epikurisme, og det finnes overbevisende innvendinger mot erfaringsargumentet og tidsargumentet – og i forlengelsen av det – lovende positive argumenter for antiepi-kurismen. Kjernen i antiepi-kurismen er at døden er et komparativt onde der vi sammenligner et kortere livsutfall med et lengre livsutfall og denne antiepi-kurismen kommer i to hovedformer, ikke-gradualisme og gradualisme.

### 3. Konklusjon

Som vi har sett, utviklet den filosofiske debatten om «døden som et onde» seg med Nagels tilsvarende til Epikur i 1970. Siden Nagel har diskursen utviklet seg til å bli et rikt filosofisk felt, hvor man både driver viktig og interessant teoriutvikling, men også finner stadig nye anvendelsesområder innen felter som anvendt etikk, medisinsk etikk og ikke minst helse-prioriteringer. Et flertall av filosofene i diskursen forsvare antiepi-kurismen – synet at døden kan være negativ for den som dør, men dette er fremdeles gjenstand for grundig dis-kusjon. Tyngden i debatten de senere årene knytter seg til tidsargumentet og til når, og på hvilket tidspunkt døden er negativ for den som dør, hvilket også har vært fokus i denne artikkelen. I det siste tiåret har vi også sett en voksende interesse for spørsmålet om når det er verst å miste sitt liv, men av plasshensyn har det blitt lagt mindre vekt på i denne oversik-ten. Debatten om «døden som et onde» er en høyst levende verditeoretisk debatt som sann-synligvis vil frembringe en rekke interessante betraktninger også i tiden fremover.

#### Referanser

- Barrie, S. (2013). QALYs, euthanasia and the puzzle of death. *Journal of Medical Ethics*, 41, 635–638. <http://dx.doi.org/10.1136/medethics-2014-102060>
- Bartha, P. (2019). Analogy and Analogical Reasoning. Edward N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019 Edition. <https://plato.stanford.edu/entries/reasoning-analogy/> (Besøkt 08.04.19).
- Benatar, D. (2008). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199296422.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199296422.001.0001)
- Binmore, K. Life and Death. (2016). *Economics and Philosophy*, 32, 1, 75–97. <http://dx.doi.org/10.1017/S0266267115000176>
- Blatti, S. (2012). Death's Distinctive Harm. *American Philosophical Quarterly*, 49, 4, 317–330. <https://www.jstor.org/stable/i23460781>
- Bradley, B. (2004). When is Death Bad for the One Who Dies? *Noûs*, 38, 1, 1–28. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0068.2004.00460.x>
- Bradley, B. (2007). How Bad is Death? *Canadian Journal of Philosophy*, 37, 1, 111–127. <https://doi.org/10.1353/cjp.2007.0007>
- Bradley, B. (2008). The Worst Time to Die. *Ethics*, 118, 2, 291–314. <https://doi.org/10.1086/524878>
- Bradley, B. (2009). *Well-Being and Death*. New York: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557967.001.1>
- Bradley, B. (2010). Eternalism and Death's Badness. I J. K. Campbell, M. O'Rourke & H. S. Silverstein (Red.), *Time and Identity*, s. 271–281. Cambridge: MIT Press. <http://dx.doi.org/10.7551/mitpress/9780262014090.003.0190>



- Bradley, B. (2015). How Should We Feel About Death? *Philosophical Papers*, 44, 1, 1–14. <http://dx.doi.org/10.1080/05568641.2015.1014537>
- Bradley, B. (2019). A Gradualist View About the Harm of Death. I E. Gamlund & C. T. Solberg (Red.), *Saving People from the Harm of Death*, s. 134–146. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190921415.003.0010>
- Bramble, B. (2014). Whole-Life Welfarism. *American Philosophical Quarterly*, 51, 1, 63–75.
- Broome, J. (2004). *Weighing Lives*. New York: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/019924376X.001.0001>
- Broome, J. (2008). What is Your Life Worth? *Dædalus*, 137, 1, 49–56. <http://dx.doi.org/10.1162/daed.2008.137.1.49>
- Broome, J. (2019). The Badness of Dying Early. I E. Gamlund & C. T. Solberg (Red.), *Saving People from the Harm of Death*, s. 105–116. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190921415.003.0008>
- Brueckner, A. & Fischer, J. M. (1986). Why is Death Bad? *Philosophical Studies*, 52, 2, 213–221. <https://doi.org/10.1007/BF00354589>
- Brueckner, A. & Fischer, J. M. (1993). The Asymmetry of Early Death and Late Birth. *Philosophical Studies*, 71, 3, 327–331. <https://doi.org/10.1007/BF00989732>
- Brueckner, A. & Fischer, J. M. (1998). Being Born Earlier. *Australasian Journal of Philosophy*, 76, 1, 100–114. <https://doi.org/10.1080/00048409812348251>
- Brueckner, A. & Fischer, J. M. (2012). The Evil of Death and the Lucretian Symmetry: A Reply to Feldman. *Philosophical Studies*, 163, 3, 783–789. <https://doi.org/10.1007/s11098-011-9845-8>
- Brueckner, A. & Fischer, J. M. (2014). Prenatal and Posthumous Non-Existence: A Reply to Johansson. *The Journal of Ethics*, 18, 1, 1–9. <https://doi.org/10.1007/s10892-013-9155-9>
- Burri, S. (2019). How Death Is Bad for Us as Agents. I E. Gamlund & C. T. Solberg (Red.), *Saving People from the Harm of Death*, s. 175–188. New York: Oxford University Press. DOI: [10.1093/oso/9780190921415.003.0013](https://doi.org/10.1093/oso/9780190921415.003.0013)
- Campbell, T. (2019). Healthcare Rationing and the Badness of Death: Should Newborns Count for Less? I E. Gamlund & C. T. Solberg (Red.), *Saving People from the Harm of Death*, s.255–266. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190921415.003.0019>
- DeGrazia, D. (2003). Identity, Killing and the Boundaries of Our Existence. *Philosophy & Public Affairs*, 31, 4: 413–442. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00413.x>
- DeGrazia, D. (2007). The Harm of Death, Time-Relative Interests, and Abortion. *The Philosophical Forum*, 38, 1: 57–80. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9191.2007.00253.x>
- DeGrazia, D. (2012). *Creation Ethics: Reproduction, Genetics, and Quality of Life*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195389630.001.0001>
- DeGrazia, D. (2016). Sentient Nonpersons and the Disvalue of Death. *Bioethics*, 30, 7: 511–519. <https://doi.org/10.1111/bioe.12250>
- Draper, K. (1999). Disappointment, Sadness, and Death. *The Philosophical Review*, 108, 3, 387–414. <http://dx.doi.org/10.2307/2998466>
- Dworkin, R. M. (1993). *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Vintage Books.
- Elster, J. (2011). How Outlandish Can Imaginary Cases Be? *Journal of Applied Philosophy*, 28, 3, 241–258. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-5930.2011.00531.x>
- Epikur. (1940) Letter to Menoeceus. Oversatt til engelsk av C. Bailey, i W. J. Oates (Red.). *The Stoic and Epicurean Philosophers*, s. 30–34. New York: The Modern Library.
- Feinberg, J. (1984). *Harm to Others: The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195046641.001.0001>
- Feit, N. (2002). The Time of Death's Misfortune. *Noûs*, 36, 3, 359–383. <http://dx.doi.org/10.1111/1468-0068.00376>
- Feit, N. (2016). Comparative Harm, Creation and Death. *Utilitas*, 28, 2, 136–163. <http://dx.doi.org/10.1017/S0953820815000308>
- Feldman, F. (1991). Some Puzzles About the Evil of Death. *The Philosophical Review*, 100, 2, 205–227. <http://dx.doi.org/10.2307/2185300>

- Feldman, F. (1992). *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. New York: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195089288.001.0001>
- Feldman, F. (2000). The Termination Thesis. *Midwest Studies in Philosophy*, 24, 1, 98–115. [10.1111/1475-4975.00024](https://doi.org/10.1111/1475-4975.00024)
- Gamlund, E. & Solberg, C. T. (2014). Når er det verst å miste sitt liv? Relevansen av filosofiske grunnlagsteorier for helseprioriteringer. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 3–4, 205–217. [https://www.idunn.no/nft/2014/0304/naar\\_er\\_det\\_verst\\_aa\\_miste\\_sitt\\_liv\\_relevansen\\_av\\_filosofisk](https://www.idunn.no/nft/2014/0304/naar_er_det_verst_aa_miste_sitt_liv_relevansen_av_filosofisk)
- Gamlund, E. & Solberg, C. T. (2019). Hvorfor er vi ikke mer opptatt av ettermålet? *Samtiden*, 2019, 1, 36–44. [https://www.idunn.no/samtiden/2019/01/hvorfor\\_er\\_vi\\_ikke\\_mer\\_opptatt\\_av\\_ettermalet](https://www.idunn.no/samtiden/2019/01/hvorfor_er_vi_ikke_mer_opptatt_av_ettermalet)
- Gamlund, E. & Solberg, C. T. (2019) (Eds.) *Saving People from the Harm of Death*. New York: Oxford University Press. DOI: [10.1093/oso/9780190921415.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780190921415.001.0001)
- Glannon, W. (1993). Epicureanism and Death. *The Monist*, 76, 2, 222–234. <https://doi.org/10.5840/monist19937621>
- Green, O. H. (1982). Fear of Death. *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 1, 99–105. <http://dx.doi.org/10.2307/2107516>
- Grey, W. (1999). Epicurus and the Harm of Death. *Australasian Journal of Philosophy*, 77, 3, 358–364. <https://doi.org/10.1080/00048409912349121>
- Hershbell, J. P. (1981). *Pseudo-Plato, Axiochus*. Scholars Press.
- Hershenov, D. B. (2007). A More Palatable Epicureanism. *American Philosophical Quarterly*, 44, 2, 171–180. <http://www.jstor.org/stable/20464366>
- Hetherington, S. (2001). Deathly Harm. *American Philosophical Quarterly*, 38, 4, 349–362. <http://www.jstor.org/stable/20010049>
- Hetherington, S. (2013). Where is the Harm in Dying Prematurely? An Epicurean Answer. *17*, 1, 79–97. <https://doi.org/10.1007/s10892-012-9135-5>
- Holmen, H. A. (2017). Heller død enn udødelig. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 52, 1–2, 40–55. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2017-01-02-06>
- Johansson, J. (2012). The Time of Death's Badness. *Journal of Medicine and Philosophy*, 37, 5, 464–479. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhs039>
- Johansson, J. (2013). The Timing Problem. In B. Bradley, F. Feldman, & J. Johansson (Red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, s. 255–273. New York: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195388923.013.0012>
- Kagan, S. *Death*. (2012). New Haven: Yale University Press.
- Kamm, F. M. (1993). *Mortality and Mortality: Death and Whom to Save from it*. New York: Oxford University Press. DOI: [10.1093/oso/9780195119118.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780195119118.001.0001)
- Kamm, F. M. (2019). The Badness of Death and What to Do About It (If Anything). I E. Gamlund & C. T. Solberg (Red.), *Saving People from the Harm of Death*, s. 146–163. New York: Oxford University Press. DOI: [10.1093/oso/9780190921415.003.0011](https://doi.org/10.1093/oso/9780190921415.003.0011)
- Lamont, J. (1998). A Solution to the Puzzle of When Death Harms Its Victims. *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 2, 198–212. <https://doi.org/10.1080/00048409812348351>
- Levi, Don S. (1998). Is Death a Bad Thing? *Mortality: Promoting the Interdisciplinary Study of Death and Dying*, 3, 3, 229–249. <https://doi.org/10.1080/713685954>
- Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell. [10.2307/2273738](https://doi.org/10.2307/2273738)
- Li, J. (1999). Commentary on Lamont's When Deaths Harms its Victims. *Australasian Journal of Philosophy*, 77, 3, 349–357. <https://doi.org/10.1080/00048409912349111>
- Lukrets. (1978). *Om tingenes natur*. Oversatt til norsk av Trygve Sparre. Oslo: Aschehoug.
- Luper, S. (2002). Death. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, oppdatert 2014. <https://plato.stanford.edu/entries/death/> (besøkt 13.06.19).
- Luper, S. (2007). Mortal Harm. *The Philosophical Quarterly*, 57, 227, 239–251. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.482.x>
- Luper, S. (2009). *The Philosophy of Death*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627231>

- Marquis, D. (1989). Why Abortion is Immoral. *The Journal of Philosophy*, 86, 4, 183–202. <https://doi.org/10.2307/2026961>
- McMahan, J. (1988). Death and the Value of Life. *Ethics*, 99, 1, 32–61. <https://doi.org/10.1086/293034>
- McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press. [10.1111/j.1933-1592.2005.tb00466.x](https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2005.tb00466.x)
- McMahan, J. (2013). The Lucretian Argument. I K. McDaniel, J. R. Raibley, R. Feldman & M. J. Zimmerman (Red.), *The Good, the Right, Life and Death: Essays in Honor of Fred Feldman*, s. 213–226. England: Ashgate. <http://dx.doi.org/10.4324/9781315239323-13>
- McMahan, J. (2019a). Forword, ix–xv. I E. Gamlund, & C. T. Solberg (Red.) *Saving People from the Harm of Death*, s. ix–xv. New York: Oxford University Press. DOI: [10.1093/oso/97890190921415.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/97890190921415.001.0001)
- McMahan, J. (2019b). Early Death and Later Suffering. I E. Gamlund, & C. T. Solberg (Red.) *Saving People from the Harm of Death*, s. 116–134. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190921415.003.0009>
- Millum, J. (2015). Age and Death: A Defence of Gradualism. *Utilitas*, 27, 3: 279–297. <https://doi.org/10.1017/S0953820815000047>
- Moen, O. M. (2015). The Case for Cryonics. *The Journal of Medical Ethics*, 41, 8, 677–681. <http://dx.doi.org/10.1136/medethics-2015-102715>
- Moen, O. M. & Sterri, A. B. (2019). *Aktiv dødshjelp*. Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- Mogensen, A. (2019). Life Years at Stake: Justifying and Modeling Acquisition of Life Potential for DALYs. I E. Gamlund, & C. T. Solberg (Red.) *Saving People from the Harm of Death*, s. 48–61. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190921415.003.0004>
- Nagel, T. (1970). Death. *Noûs*, 1970, 4, 1, 73–80. DOI: [10.2307/2214297](https://doi.org/10.2307/2214297)
- Nagel, T. (1979). *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781107341050>
- Norheim, O. F. (2019). The Badness of Death: Implications for Summary Measures and Fair Priority Setting. I E. Gamlund & C. T. Solberg (Red.), *Saving People from the Harm of Death*, s. 33–47. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190921415.003.0003>
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nussbaum, M. C. (1989). Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 2, 303–351. <http://dx.doi.org/10.2307/2107963>
- Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press. <http://dx.doi.org/10.1515/9781400831944>
- Nussbaum, M. C. (2013). The Damage of Death: Incomplete Arguments and False Consolations. I J. S. Taylor (Red.), *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*, s. 25–44. Oxford: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199751136.001.0001>
- Olson, E. T. (2013). The Epicurean View of Death. *The Journal of Ethics*, 17, 1, 65–78. <https://doi.org/10.1007/s10892-012-9140-8>
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press.
- Persad, G., A. Wertheimer & E. J. Emanuel. (2009). Principles for Allocation of Scarce Medical Interventions. *The Lancet*, 373, 9661: 423–431. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(09\)60137-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(09)60137-9)
- Pitcher, G. W. (1984). The Misfortunes of the Dead. *American Philosophical Quarterly*, 21, 2, 183–188. <http://www.jstor.org/stable/20014044>
- Phillips, J. & J. Millum. (2015). Valuing Stillbirths. *Bioethics*, 29, 6: 413–423. <https://doi.org/10.1111/bioe.12120>
- Purves, D. (2016). Accounting for the Harm of Death. *Pacific Philosophical Quarterly*, 97, 1, 89–112. *Review* 69 1, 92–114. <https://doi.org/10.1111/papq.12031>
- Riggs, R., Mayer, J., Dowling-Lacey, D., Chi, T-F., Estella Jones M. S. & Oehninger, S. (2010). Does Storage Time Influence Postthaw Survival and Pregnancy Outcome? An Analysis of 11,768 Cryopreserved Human Embryos. *Fertility and Sterility*, 93, 1, 109–115. <https://doi.org/10.1016/j.fertnstert.2008.09.084>
- Rorty, A. O. (1983). Fearing Death. *Philosophy*, 58, 2, 175–188. <https://doi.org/10.1017/S0031819100068674>

- Rosenbaum, S. E. (1986). How to be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus. *American Philosophical Quarterly*, 23, 2, 217–225. <http://dx.doi.org/10.1111/papq.12031>
- Rosenbaum, S. E. (1989a). Epicurus and Annihilation. *The Philosophical Quarterly*, 39, 154, 81–90. <http://dx.doi.org/10.2307/2220353>
- Rosenbaum, S. E. (1989b). The Symmetry Argument: Lucretius against the Fear of Death. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 2, 353–373. <http://dx.doi.org/10.2307/2107964>
- Rosenbaum, S. E. (2013). Concepts of Value and Ideas about Death. I J. P. Taylor (Red.), *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*, s. 149–169. Oxford: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199751136.001.0001>
- Scanlon, T. B. (1991). The Moral Basis of Interpersonal Comparisons. I J. Elster & J. E. Roemer (Red.), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, s. 19–44. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139172387>
- Sider, T. (2013). The Evil of Death: What Can Metaphysics Contribute? I B. Bradley, F. Feldman & J. Johansson (Red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, s. 155–166. New York: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195388923.001.0001>
- Silverstein, H. S. (1980). The Evil of Death. *The Journal of Philosophy*, 77, 7, 401–424. <http://dx.doi.org/10.2307/2025537>
- Silverstein, H. S. (2010). The Evil of Death Revisited. *Midwest Studies of Philosophy*, 24, 1, 116–134. <http://dx.doi.org/10.1111/1475-4975.00025>
- Singer, P. (2011). *Practical Ethics: Third Edition*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511975950>
- Smuts, A. (2012). Less Good but Not Bad: In Defense of Epicureanism About Death. *Pacific Philosophical Quarterly*, 93, 2, 197–227. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0114.2012.01423.x>
- Solberg, C. T. (2018). *Evaluating Death: Reconciling the Badness of Death Debate and Summary Measures of Population Health*, 1–216. (Doktoravhandling). University of Bergen, ISBN: 978-82-308-3852-5.
- Solberg, C. T. Sørheim, P. & Gamlund, E. (2016). En tapt fremtid: den filosofiske debatten om døden som et onde. *Arr. Idehistorisk tidsskrift*, 28, 3–15. <https://arrvev.no/nummer/doden>
- Stalnaker, R. C. (1968). A Theory of Conditionals, i N. Rescher (Red.), *Studies in Logical Theory*, 98–102. Oxford: Blackwell. [https://doi.org/10.1007/978-94-009-9117-0\\_2](https://doi.org/10.1007/978-94-009-9117-0_2)
- Suits, D. B. (2001). Why Death is not Bad for the One Who Died. *American Philosophical Quarterly*, 38, 1, 69–84. <http://www.jstor.org/stable/20010023>
- Sørheim, P. (2015). *Antiepikeiske Essays: Ein kritisk undersøkning av epikurisme om død, velferd og tid*, 1–88, (Masteravhandling). Universitetet i Bergen. <http://hdl.handle.net/1956/10764>
- Tallman, R. (2014). Valuing Lives and Allocating Resources: A Defense of the Modified Youngest First Principle of Scarce Resource Allocation. *Bioethics*, 28, 5: 207–213. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2012.01994.x>
- Velleman, D. J. (1991). Well-Being and Time. *Pacific Philosophical Quarterly*, 72, 1, 48–77. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0114.1991.tb00410.x>
- Voorhoeve, A. (2018). Epicurus on Pleasure, A Complete Life, and Death: A Defence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, CXVIII, 3, 225–253. <http://dx.doi.org/10.1093/arisoc/aoy018>
- Warren, J. (2004). *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford: Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/0199252890.001.0001>
- Warren, J. (2014). The Symmetry Problem. I S. Luper (Red.), *The Cambridge Companion to Life and Death* s. 165–180. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CCO9781139149129>
- Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621253>
- Wolf, A. (2018). Reviving Concurrentism about Death. *Journal of Value Inquiry*, 52, 2, 179–185. <https://doi.org/10.1007/s10790-018-9631-3>