

Skräckens konung

Ingmar Persson

Rädsla och relaterade attityder

Den engelske 1600-talsförfattaren William Sherlock skriver att döden vanligtvis och helt sant benämns skräckens konung (citerad i Choron 1964, s. 70). Skräck och fasa är mer intensiva grader av rädsla eller fruktan. När döden sägs frammana dessa känslor, vad är det då mer precist som är dessa känslors objekt? Vi vet att vi kommer att dö så småningom, men detta är normalt ingenting vi är rädda för eller fruktar; det är snarast något vi kan vara ledsna eller förtvivlade för. Det beror på att medan ledsnad och förtvivlan är känslor som är riktade mot sakförhållanden som vi är säkra på eller övertygade om, är rädsla/fruktan i likhet med hopp en känsla som vi hyser främst inför händelser som framstår som sannolika i någon grad men inte säkra. Rädsla/fruktan och hopp är som regel komplement till varandra: om vi är rädda för att något kommer att inträffa, finns det i allmänhet utrymme för hopp att det inte kommer att inträffa. Det vi är rädda för är naturligtvis något som vi bedömer som dåligt, så att om det inte inträffar händer något som i sig är bättre och som vi därför kan hoppas på.

Shelly Kagan kommer med ledning av dylika reflexioner fram till slutsatsen att rädslan är oförenlig med säkerhet: "[D]u får inte vara *säker* på att det dåliga kommer att hända" (2012, s. 294, min övers.). Jag tror emellertid att denna slutsats inte kan vara helt riktig, för den positiva motsvarigheten till rädsla/fruktan kan utgöras inte bara av hopp utan också av *längtan*, och vad vi längtar efter är just precis något gott som vi med säkerhet anser kommer att hända, fast vi är otåliga och tycker att det inte händer snart nog. Såvitt jag kan se, måste den negativa motsvarigheten till längtan vara fruktan, rädsla eller bävan.

Antag att en läkare säger till mig: "Jag kommer nu att göra ett snitt i din kropp utan bedövning. Det kommer att göra mycket ont." Då är det naturligt att jag fruktar, är rädd för eller bävar för den kommande smärtan. Det faller sig mindre naturligt att bli ledsen, sorgsen eller förtvivlad, vilket är de negativa motsvarigheterna till glädje eller förtjusning, som är översvallande glädje, liksom förtvivlan är överväldigande sorg. Den

dödsskräck som kan bemäktiga sig oss på schavotten, är otvivelaktigt skräck för den död som vi är säkra på snart kommer att drabba oss.

Förklaringen till att vi kan hysa en känsla som längtan ligger i att vi uppvisar instinktiva viljeimpulser som vi är medvetna om måste bli verkningslösa. Ta golfare som slagit en drive och ser bollen beskriva en oönskad bana bort från greenen; de tenderar att omedvetet luta överkroppen i den riktning som de önskar att bollen skulle röra sig, fast de är fullt på det klara med att denna kroppslutning inte kan påverka bollens bana det minsta. Den otålighet den längtansfulle lägger i dagen är en instinktiv viljeimpuls att röra sig mot det efterlängtade objektet i framtiden – en viljeimpuls som är dömd att bli vanmäktig eftersom vi inte kan förflytta oss i tiden i annan mening än att den ”går” eller förflyter. Den dödsskräck den dödsdömda upplever inkorporerar en instinktiv viljeimpuls att kringgå den stundande döden på schavotten som hen är övertygad om är oundviklig. När ett oundvikligt objekt inte – längre – framkallar positiva eller negativa instinktiva viljeimpulser – kanhända för att medvetenheten om vår maktlöshet omsider har sjunkit in och tagit oss till fullo i besittning – erfar vi emotioner som glädje eller sorg, emotioner som inte innefattar sådana viljeimpulser.

Jag ska emellertid fortsättningsvis bortse från exemplar av dödsfruktan eller dödsskräck i vilka döden är helt igenom säkerställd och inskränka mig till exemplar i vilka någon omständighet rörande döden är oviss och det följaktligen ges utrymme för hopp. Även i dessa fall rör dödsfruktan – i likhet med hoppet om förlängd livstid – också något som inte står under vårt viljemässiga inflytande, men som vi önskar att vi hade inflytande över. Om vi hade varit förmögna att påverka dessa känslors objekt, varför inte göra det i stället för att passivt sitta och frukta eller hoppas? I situationer av osäkerhet medger dock fruktan och hopp mer manöverutrymme: vi kan rikta uppmärksamheten bort från evidens som höjer sannolikheten för det fruktade och i stället stödjer sannolikheten för det hoppgivande.

Sammanfattningsvis kan känslor som de ovan nämnda klassificeras på basis av deras position i följande dimensioner:

om känslorna och de sakförhållanden som är deras objekt är positiva, negativa eller neutrala, och hur stark denna värdeladdning är;

vilken styrkegrad känslorna besitter;

vilken grad av sannolikhet de sakförhållanden som är deras objekt äger.

Flera exempel har ställts fram på känslor med objekt som är positiva och negativa, men känslor kan också ha värdemässigt neutrala objekt

och vara neutrala, som t.ex. förvåning och häpnad. Vilken styrkegrad en emotion har bestäms ofta av hur stark den positiva eller negativa värdeladdningen hos dess objekt är, som i fallet av rädsla och skräck. Men den kan också vara beroende av objektets grad av sannolikhet, vilket förvåningen illustrerar: den ökar nämligen till häpnad om något mer osannolikt inträffar.

Slutligen bör understrykas att nämnda dimensioner inte är tillräckliga för en informativ kategorisering av alla emotioner. Ta exempelvis vrede och skam: de och deras objekt är i båda fallen negativa, och de skiljer sig inte nödvändigtvis vare sig i styrkegrad eller i objektets sannolikhet. Den centrala skillnaden mellan dem är att när det gäller vrede finns skulden eller orsaken till det dåliga hos någon annan, medan den finns hos en själv eller något intimt förknippat med en själv, som en nära släkting, när det är tal om skam. (För vidare diskussion av klassifikationen av emotioner, se Persson 2005, kap. 6.)

Dödsfruktans mer precisa objekt

Vi vet eller är säkra på att vi en gång kommer att dö, men vi vet i allmänhet inte mer precist när vi kommer att dö. När vi säger att vi är rädda för att dö, kan vi därför mena att vi är rädda för att döden kommer till oss tidigare snarare än senare; vi är rädda för att dö i förtid, exempelvis när vi är förhållandevis unga och mycket på vår önskelista är gjort.

Även när vi känner till tidpunkten för vår död med rätt stor exakthet, kan vi vara ovetande om hur döendet eller övergången från att vara levande till död kommer att arta sig, om den kommer att vara grymt smärtsam eller ovärdig eller om dödens utanpåverk som våra kvarlevors tillstånd och yttre omständigheter kommer att vara passande eller ovärdiga och förnedrande. Utanpåverkets relevans kan illustreras av exempelvis Antigones omsorg om sin broders begravning som sätter hennes eget liv på spel eller av Plutarchos historia om att en självmordsvåg bland jungfrurna i Miletos kunde kväsas genom stiftandet av en lag som föreskrev att deras nakna lik skulle bäras runt på stadens gator och torg (Choron 1964, s. 67). En självmördare kan tvärtom föredra att hans lik blir beskådat trots – eller till och med tack vare – att det inte är en vacker syn: Ernest Hemingway sköt sönder skallen med en hagelbössa framför utgången från hustruns sovrum, så att hon skulle tvingas åse förödelelsen när hon gick ut (Lachman 2008, s. 20). För egen del skulle jag önska att min lekamen i dödsögonblicket upplöstes i intet precis som mitt medvetande.

Ytterligare en tolkningsmöjlighet av våra utsagor om dödsfruktan är att vi är rädda för vad det kan innebära att vara död: ifall detta bara innebär att det biologiska liv som vår kropp åtnjöt har övergett den för gott och att vårt medvetande fortsätter leverera tankar, känslor och andra mentala fenomen vilka huvudsakligen kan bli obehagliga och skräckinjagande. I denna framställning ska jag dock ta för givet att det är klarlagt att medvetande utan biologiskt liv i form av en fungerande hjärna är en faktisk omöjlighet.

Till sist, även om medvetandet städse upphör när det biologiska livet lämnar vår kropp, kvarstår det faktum att döden berövar oss fortsatt liv som varelser med medvetande, och om detta framtida liv överlag skulle komma att bli av godo, blir vår död något relativt dåligt som vi kan vara rädda för att drabbas av och hoppas ska inträffa långt senare än vad det tycks.

Vår dödsfruktan kan således ha en rad mer precisa objekt: fruktan för förtida död, för upplevelsen av övergången till döden, för dödens utanpåverk, för dess eventuella själsliga efterspel och för döden som livsförkortare. Det är rationellt att frukta döden endast om den bedöms som för tidig, om övergången till döden är smärtylld eller ovärdig, om döden har ett utanpåverk som inte är i sin ordning, om den kan ha ett övervägande obehagligt andligt efterspel eller om fortsatt jordeliv skulle bli övervägande gott.

Andra djur än människan kan knappast frukta döden i någon av dessa bemärkelser, så det är troligen strängt taget inkorrekt att säga att det är döden de fruktar i situationer där vi skulle beskriva oss själva i sådana termer. Icke-mänskliga djur kan säkerligen frukta vissa framtida kroppsskador därför att de själva har blivit utsatta för likartade skador och känt smärtan de åsamkar eller därför att de har varseblivit artfränder bli utsatta för dem. Evolutionen har högst sannolikt utrustat dem – och oss också för den delen – med en speciellt stark fruktan för mer omfattande kroppsskador på grund av att dessa riskerar att medföra bestående förluster av liv och lem. Eftersom fruktan för observerade kroppsskador på detta vis betingas av risken för fatala förluster av liv och lem, kan man grovt uttryckt beteckna den som fruktan för dessa förluster. Men icke-mänskliga djur är rimligen ur stånd att frukta döende i egentlig mening, som en process som utmynnar i död, liksom de är ur stånd att frukta döden på grund av dess eventuella själsliga efterspel eller som livsförkortare.

Fastän en stor majoritet av oss finner blodsutgjutelse och lemlästning instinktivt motbjudande, bär vi naturligtvis inte alla på denna negativa

känsla i samma utsträckning, och givetvis är det lättare för vissa av oss att övervinna denna instinktiva reaktion än för andra att göra det. Ett liknande förhållande råder för den spontana empati och det medlidande vi känner med medvarelser som lider av kroppsskador: dessa attityder är också svagare hos vissa subjekt än hos andra och lättare att tränga undan (se Persson 2021 för en utförligare diskussion av dessa attityder).

Död, medvetande och dödsmedvetande

Människosläktet tycks redan tidigt i sin historia ha haft föreställningar om att hennes medvetande kan fortbestå efter kroppens död, och man kan fråga sig hur detta var möjligt. Min hypotes är att åtminstone en del av förklaringen kan ligga i den ytliga likheten mellan en sovande och en död människa. Denna likhet kan ha underblåst tanken att den döde är kapabel att uppleva något i stil med drömmar precis som den sovande. I takt med att förruttnelsen fortskrider blir förstås den synliga parallellen mellan en död och en sovande vanskligare att upprätthålla, och detta skulle kunna underminera antagandet att den döde kan äga upplevelser analoga med drömmar om det inte vore för att när den döde genom sitt sönderfall kan verka ha förlorat sin "drömförmögenhet", har hen förpassats utom synhåll i exempelvis en grav.

Vår benägenhet att tillskriva andra människor medvetande i likhet med vårt eget försvinner heller inte så fort människor avlider utan består åtminstone så länge liken liknar levande människor. Det är t.ex. inte ovanligt att folk tilltalar nyligen avlidna anförvanter som om dessa kunde lyssna och begripa det sagda. Hur som helst, föreställningen om att medvetandet fortsätter att vara aktivt efter den biologiska döden förefaller att finnas i alla ursprungliga kulturer världen över, oaktat att den vilar på lösan grund och är vetenskapligt ohållbar. Men även i avsaknad av vanföreställningar om medvetandets spökerier och visshet om en smärtfri, värdig död med ett utanpåverk som faller i smaken, utgör döden i egenskap av livsförkortare skäl för dödsfruktan.

Man kan fråga sig varför vi förhållandevis sällan tänker på att vi kommer att dö, uppvisar aktuellt dödsmedvetande, trots vissheten om dödens ofrånkomlighet. Vi stryker ju inte omkring hukande i ständig dödsångest, beter oss inte som dödsdömda fångar. Denna insikt gör sig påmind företrädesvis i situationer där vi råkar ut för tillbud som hotar att beröva oss livet. Skälet ligger i våra spontana induktiva extrapoleringar: vi tar för givet att den mera närliggande framtiden kommer att

te sig ungefär som nuet och det närmast förflutna. Om emellertid ett scenario som vi upplever som livshotande uppstår, t.ex. om flygplanet i vilket vi färdas stört dyker, kan detta skapa en svåröverbunnen skräck för att snarliga livshotande scenarier ska återkomma, av den anledningen att vi inte kan låta bli att åskådligt föreställa oss detta, t.ex. att det flygplan vi sätter oss i ska störta, trots att vi är medvetna om att detta är ytterst osannolikt.

Livets mening och ände

Många har hävdad att det som främst dränerar våra liv på mening är dödens oundviklighet. För att illustrera, den tyske rikskanslern Bismarck sägs ha låtit undslippa sig att förutan hoppet om ett liv efter jordelivet så hade detta liv inte varit värt ansträngningen att klä sig på morgonen (Choron 1964, s. 15). Är vi däremot förunnade evigt liv eller odödlighet, förefaller han och hans gelikar anta, skulle våra liv kunna digna av mening. Det förefaller emellertid inte sant, för det första, att liv som döden knipsar av måste vara renons på mening och, för det andra, heller inte att evigt liv och odödlighet underlättar meningsfullhet.

För att börja med den första punkten: Antag att vart och ett människoliv realiserar ett eller flera livsprojekt som de levande finner stimulerande och som kröns med framgång samtidigt som de levande avlider. Livsprojektens löptid är således märkligt synkroniserade med de biologiska klockornas tickande. Antag vidare att vederbörandes livsverk, som består i dessa projekts fullbordan, bildar startpunkten för andra människors livsprojekt, vilka dessa likaledes finner stimulerande och vilka fullbordas samtidigt med vederbörandes frånfälle. Antag slutligen att dessa "efterträdares" livsverk i sin tur utgör utgångspunkter för deras efterträdares livsprojekt, osv. i all oändlighet. Under dessa omständigheter är det synbarligen inte fel att konkludera att dessa dödliga människors leverne kan bli meningsfulla i och med att deras avslutning är samtidig med slutförandet av fängslande livsprojekt som tas upp och vidareutvecklas av efterföljande generationer.

Detta gäller under förutsättning att inga oförutsedda malörer som olyckshändelser, krig och naturkatastrofer vållar död och allvarliga kroppsskador i förtid. Om faktorer som dessa stör vissa livsprojekts slutförande, kan de beröva vissa livslopp deras mening. För att garantera alla livs meningsfullhet måste vi således postulera att dessa faktorer lyser med sin frånvaro i den värld vi betraktar. I denna värld har folk heller

inga skäl att frukta döden om vi lägger till att de i sömnen smärtfritt dör en värdig död utan något själsligt efterspel och att de vid dödstillfället är inkapabla att förverkliga ytterligare livsprojekt, så att deras död inte förkortar fortsatt värdefullt liv.

Nu till den andra punkten: det är inte lättare att se hur eviga människoliv bör vara beskaffade för att vara meningsfulla än de ovan beskrivna tidsbegränsade livet. En människa kan omöjligen vara så konstituerad att det är strängt taget ogörligt att ta död på henne, så att t.ex. inte ens en sprängning av en atombomb kan lyckas med detta. Däremot kan man föreställa sig en mänsklig organism som i mogen ålder inte åldras ytterligare och som är immun mot alla allvarligare sjukdomar, med andra ord, en mänsklig organism som inte kan dö av "naturliga orsaker", men som kan dö i naturkatastrofer, olyckshändelser, krig et cetera, precis som de tidigare nämnda människorna utan evighetspotential. Dessa tilldragelser förmår rumphugga också de mera långlivades liv, med påföljd att deras livsprojekt aldrig förverkligas och därmed att deras liv inte blir meningsfulla.

Vi måste alltså postulera frånvaron av dessa destruktiva faktorer även i världen med potentiellt odödliga människor. Annars får de hitills förskonade realistiskt sett finna sig i att leva i ångest på grund av avund bland dem som står i begrepp att hemsökas av "onaturlig död": dessa otursförföljda kan mycket väl drivas att med våld ta med sig i döden de som annars skulle förskonas. Predikamentet erinrar om det vi stötte på bland människorna utan evighetspotential, men den potentiellt ändlösa livslängden resulterar i en mer hisnande ojämlikhet och därmed en mer förtärande avundsjuke.

De mänskliga individer som har turen att sidsteppa livsförkortare som de ovan noterade har att se fram emot liv utan slut, men dessa liv kan ändå misslyckas med att förvärva meningsfullhet. Pondera att dessa individer så småningom lyckas fullborda sina livsprojekt: de upptäcker eftersökta sanningar, lyckas konstruera åtrådda uppfinningar eller iscensätter andra liknande bravader. Då inställer sig frågan vad de nu ska ta sig till i sina liv – en fråga som de dödliga människorna duckar genom sin lägliga hädanfärd. De mer långlivade riskerar att få långtråkigt under resten av evigheten, såvida de inte lyckas fundera ut nya engagerande livsprojekt.

Det är inte tillfredsställande att tänka sig att det mer långlivade folket är försedda med livsprojekt som de kan eftersträva att förverkliga i evinnerlighet utan att någonsin nå ända fram. Denna avsaknad av av-

slutning löper nämligen risk att alstra frustration precis som avbrutna livsprojekt. Ett mer tillfredsställande alternativ består i att utrusta denna population med en potential att koncipiera en oändlig mängd livsprojekt, varav många kan betraktas som fruktbara vidareutvecklingar av tidigare. Vi behöver dock inte anta att det existerar ett oändligt antal livsprojekt *av olika slag*, för en möjlighet är att en och samma individ efter en oerhörd mängd av livsprojektsbyten återkommer till en uppsättning som hen exemplifierade för tusentals år sedan. I takt med den gradvisa förnyelsen av livsprojekt kan också ske en viss förlust av minnen för att ge plats åt nya minnen.

Kagan invänder mot en snarlik modell att efter en anseelig mängd byten kommer en individ att vara så *olik* min nuvarande person att jag inte kommer att kunna bry mig om vederbörande: "jag bryr mig inte om att det kommer att finnas någon därute som är *jag* om de är helt olika mig som jag är nu"; jag fordrar i stället att bytena ska resultera i någon som "är tillräckligt *lik* mig" (2012, s. 245, min övers.). (Bernard Williams (1973) framställer likaså de odödliga som hotade av leda, så även Jorge Luis Borges i novellen "Den odödlige".)

Det är sant att bytena kan resultera i individer som – ehuru de är numeriskt identiska med mig – är kvalitativt så olikartade att jag gillar dem väsentligt mindre än jag gillar mig själv för närvarande. Det gäller även för förändringar under en ordinär livstid: de kan utmytna i påtagliga försämringar, likaväl som förbättringar. Eftersom jag delar Derek Parfits uppfattning att en persons numeriska identitet inte är viktig i sig (1984, del III; se t.ex. Persson 2005, del IV för min ståndpunkt), håller jag med Kagan om att det avgörande inte är om det finns någon "därute" som är numeriskt identisk med mig eller ej, men i motsats till honom menar jag att jag mycket väl är i stånd till att bry mig mycket om en framtida individ som är påfallande olik mig, vare sig vederbörande är numeriskt identisk med mig eller ej.

Antag att jag har förmåga att överblicka alla de livsprojektsbyten som leder fram till en viss framtida person och att jag kan konstatera att alla dessa byten är sådana att den individ som fanns före bytet rimligen kan känslomässigt identifiera sig med den som finns efter bytet. Antag alltså att det finns en *kedja av rimliga identifikationer* som förbinder mig med en framtida person; då menar jag att denna kedja – oavsett om den implicerar identitet eller ej – kan rättfärdiga att jag bryr mig mer om denna individ än om en likadan framtida individ som jag inte är sålunda förbunden med, fastän denna framtida individ kan vara så kvalitativt olik

mitt nuvarande jag att jag har svårt att känslomässigt *direkt* identifiera mig med denna individ och av detta skäl bry mig om den. Denna identifikationsbenägenhet föreligger i synnerhet som vederbörande inte bildar en slutgiltig stoppunkt utan är utgångspunkt för andra individer som kan vara idealiserade versioner av mig.

Summa summarum, jag hävdar att personer med evigt liv och en potential att utveckla livsprojekt i det oändliga kan leva meningsfulla liv, men jag konkluderade tidigare att detsamma gäller de dödliga personer vars livsverk bildade startpunkten för numeriskt distinkta efterträdarens livsprojekt. Båda modellerna involverar ändlösa serier av livsprojekt; skillnaden ligger i att enligt den ena modellen är det möjligen numeriskt identiska individer som genomgår oändliga livsprojektsbyten, medan den andra är en stafett-modell där definitivt numeriskt distinkta individer tar vid allteftersom tidigare individer lämnar banan. Stafett-modellen påvisar att det inte är döden som sätter stopp för livets meningsfullhet. Möjligheten att leva meningsfulla liv under våra faktiska villkor ska emellertid inte vidare utredas här.

Om vi håller med Parfit om att personers numeriska identitet i sig är oviktig, är differensen mellan den modell enligt vilken individer har oändlig livslängd och modellen med numeriskt distinkta individer med sammanlänkande livsprojekt oväsentlig. Döden behöver för de senare inte vara något dåligt därför att den sker vid en läglig tidpunkt då vidare liv inte skulle vara av godo, döendet kan vara värdigt, smärtfritt och dess utanpåverk oklanderligt. Dessa omständigheter detroniserar med andra ord skräckens konung.

Litteratur

- Borges, Jorge Luis. 1963. "Den odödlige". I *Biblioteket i Babel*, s. 23–40. Övers. Sun Axelsson och Marina Torres. Stockholm: Bonniers.
- Choron, Jacques. 1964. *Death and Modern Man*. New York: Collier Books.
- Kagan, Shelly. 2012. *Death*. New Haven: Yale University Press.
- Lachman, Gary. 2008. *The Dedalus Book of Literary Suicides: Dead Letters*. Sawtry: Dedalus, Ltd.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2005. *The Retreat of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2021. *Morality from Compassion*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard. 1973. "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality". I *Problems of the Self*, s. 82–100. Cambridge: Cambridge University Press.