

Tiden og døden

Truls Wyller

Professor, dr. philos., Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU

Truls Wyller er professor i filosofi ved NTNU. Hans akademiske publikasjoner er om etikk, språkfilosofi, rettferdig krig, Kant og rommets og tidens filosofi. Siste bokutgivelse er *Hva er tid*. Oslo: Universitetsforlaget 2011. (Tysk utgave *Was ist Zeit?* Stuttgart: Reclam Verlag 2016)

truls.wyller@ntnu.no

ABSTRACT

Tidsidealisme vil her si at tid og forandring knyttes til forekomsten av en eller annen type levende bevissthet. Artikkelen drøfter konsekvensene av denne typen idealisme for en tilstand uten liv, altså av død. Utgangspunktet er et hyppig sitert brev fra Albert Einstein til de etterlatte da en av hans nære venner gikk bort. Han synes å finne trøst i tanken på et fire-dimensjonalt *blokkunivers* der det at et menneskeliv opphører på et bestemt tidspunkt, ikke har større betydning enn at det forflytter seg i rommet. Nettopp *blokkuniverset* har også motivert moderne former for tidsidealisme, noe jeg legger til grunn for min egen drøfting. I John McTaggart's terminologi argumenterer jeg via Augustin for at tiden eller blokkuniversets fjerde dimensjon bare har utstrekning som en A-serie, for en praktisk bevissthet. Motsatt Einstein konkluderer jeg med at døden kan medføre et opphør av all avstand i tid.

Nøkkelord

tid, død, idealisme, nær-døden-opplevelse, blokkunivers, Einstein, McTaggart, Augustin

ENGLISH ABSTRACT

According to *temporal idealism*, time and change presuppose the existence of conscious life. The author reflects on what follows from temporal idealism for a state without life, i.e. of death, starting with a frequently cited letter from Albert Einstein to the bereaved family of a deceased friend. Einstein seems to find comfort in the idea of a four-dimensional *block universe* where a person's existing in a distant or remote part of time is not fundamentally different from her existing in a distant region of space. The block universe was also an important motivating factor behind modern forms of temporal idealism. Moreover, as shown by Saint Augustine, without the temporal *A-series*, time, or any fourth dimension of the block universe, lacks the quality of *extension*. Therefore, contrary to Einstein, death may mean the disappearance of temporal distance, with the experience of an entire life reduced to a point.

Keywords

time, death, idealism, near-death experience, block universe, Einstein, McTaggart, Augustine

Finnes et liv etter døden? For et moderne menneske kan spørsmålet virke meningsløst, og et positivt svar som en selvmotsigelse: Er man død, så er man død – og altså uten liv. Likevel gir det god mening å reflektere over hvordan det er å være død.

I denne artikkelen vil jeg presentere et mulig svar på følgende spørsmål: *Hvis tiden er et menneskelig fenomen, hva vil det da si å være død?* Med det forholder jeg meg til en *tidsideal*istisk tanketradisjon som knytter tid og levende bevissthet til hverandre. I denne tradisjonen er man ikke primært opptatt av at bevissthet forutsetter tid, men av at tid forutsetter bevissthet. Det finnes det mange gode argumenter for, og noen av dem vil jeg redegjøre for i det følgende. Poenget med å gjøre det er imidlertid først og fremst å legge til rette for den innledende problemstillingen: *Hvis tiden er et menneskelig fenomen, hva vil det da si å være død?*¹

Mens den generelle, tidsidealistiske forutsetningen i første omgang gjør at svaret på spørsmålet kanskje virker abstrakt og teoretisk, ja bokstavelig talt livs-fjernt, fortsetter jeg med noen refleksjoner over tidens utstrekning eller *varighet* som gjør det mulig å oppfatte konklusjonen uavhengig av erklært tidsidealisme. Forhåpentligvis gjør disse refleksjonene svaret også mer konkret og eksistensielt relevant – idet de naturlig leder over i betraktninger over hva det vil si å være død.

Ingen ringere enn Albert Einsteins var opptatt av den eksistensielle relevansen av forholdet mellom tiden og døden, og i et etter hvert ganske kjent utsagn formulerer han en slags *fysikkens trøst*. Jeg vil vise hvordan nettopp verdensbildet bak denne formuleringen aktualiserer en type tidsidealisme som gjør det mulig å utvikle en alternativ posisjon. Så får vi se i hvilken grad mine egne refleksjoner kan bidra til en *filosofiens trøst*.

1. EINSTEIN, DØDEN OG BLOKKUNIVERSET

Einstein ga ved et par anledninger uttrykk for et mulig perspektiv på døden i lys av det relativistiske tidsbegrepet. Dette begrepet kan sies å stamme fra 1905, Einsteins *annus mirabilis*, da han presenterte den spesielle relativitetsteorien basert på en tanke om at ved ulike bevegelsestilstander vil tids- og romkoordinater samvariere slik at bare produktet av dem er konstant.²

Teorien førte for det første ganske umiddelbart til at tanken på ett, universelt «nå» måtte oppgis: Det som er samtidig og dermed nåtidig for meg, trenger ikke være det for deg, og

1. I problemformuleringen identifiserer jeg for enkelhets skyld «tidsidealisme» med det syn at tiden er et menneskelig fenomen. Poenget er imidlertid å knytte tiden, eller i det minste dens utstrekning, til eksistensen av bevisst levende vesener – som ikke trenger være mennesker. Men det er altså snakk om en form for liv, ikke om bevissthet som en type livløs substans eller abstrakt struktur. For mer om hva jeg oppfatter som en plausibel form for tidsidealisme, se min artikkel «Mennesket og tiden» (Wyller, 2012).
2. En kort framstilling av denne teorien finnes i min bok *Hva er tid* (Wyller, 2011).

det samme vil gjelde hva som er framtidig og fortidig. Det tilsier at man dropper de absolute eller iboende begrepene *nåtid*, *framtid* og *fortid* og erstatter dem med de relasjonelle begrepene *samtidig med*, *før* og *etter*.

For det andre utviklet Einsteins matematikk-lærer Hermann Minkowski en enkel formalisme som gjør det nærliggende å betrakte hendelser og ting i tid og rom både matematisk og fysisk som firedimensjonale objekter i «romtiden». Det vil si at vi ikke finner entydige avstander mellom punkter i et tredimensjonalt, utstrakt rom, som i tillegg har en entydig varighet i tid. Det eneste entydige, invariante «intervallet» mellom deler av den fysiske verden er et slags *blandingsprodukt* av avstand i tid og rom, noe som naturlig resulterer i en form for *firedimensjonalisme*.

Einstein var selv inne på at dette gjør det rimelig å oppfatte den firedimensjonale romtiden som det en rekke senere fysikere og filosofer har kalt et *blokkunivers*³ der ingen deler har noen privilegert eksistens. Til forskjell fra tidsfilosofisk *presentisme*, der bare nåtiden egentlig eksisterer, representerer firedimensjonalismen en variant av *eternalisme*: Akkurat slik vi vanligvis oppfatter ulike deler av rommet, *sameksisterer* de ulike delene av tiden i blokkuniverset. Og i lys av denne tidsforståelsen hadde Einstein følgende trøstens ord til familien da hans nære venn gjennom hele voksenlivet, Michele Besso, gikk bort:

And now he has preceded me briefly in bidding farewell to this strange world. This signifies nothing. For us believing physicists the distinction between past, present, and future is only an illusion, even if a stubborn one (Dukas & Hoffmann, 1972, s. 257 f.).

Jeg vet ikke hvordan familien reagerte på dette brevet.⁴ Men skal man finne en trøst i det, er det rimeligvis fordi blokkuniverset åpner for en rom-liknende måte å oppfatte tiden på. Det føles som regel ikke så tragisk at et menneske vi kjenner eksisterer utenfor huden vår, på et annet sted, og i henhold til den fysiske firedimensjonalismen trenger det ikke være mer tragisk at et dødt menneske eksisterer på et annet tidspunkt. Det lever da riktignok ikke lenger *nå*, men det er i prinsippet ikke annerledes enn at det ikke er *her*, akkurat der vi selv befinner oss. Tanken formuleres klart av Arthur Eddington:

Events do not happen; they are just there, and we come across them. [...] We can be aware of an eclipse in the year 1999, very much as we are aware of an unseen companion to Algol. Our knowledge of things *where* we are not, and of things *when* we are not, is essentially the same – an inference [...] from brain impressions, including memory, *here* and *now* (Eddington, 1920, s. 51).

I dagens mer spekulative tidsmetafysikk drøftes firedimensjonalismen som en teori om empiriske gjenstander også uavhengig av fysikkens blokkunivers, som et alternativ til tradisjonell tredimensjonalisme. Det vil si at tidsforløp ikke markerer ulike faser for numerisk identiske, tredimensjonale ting, men på en rom-liknende måte omfatter numerisk forskjell-

3. Jeg har ikke klart å finne ut hvem som først kaller den fysiske romtiden for et «blokkunivers». Paul J. Nahin (1999, s. 151 f.) drøfter dette spørsmålet, også i forbindelse med Einsteins brev til Besso-familien. Via Bradley og James konkluderer han med at Hegel må anses som termens opphavsmann. Men det virker en smule anakronistisk, ettersom den da ikke har noe å gjøre med den relativistiske firedimensjonalismen.
4. Kurt Gödel skal for øvrig ha sagt at det fra Einsteins side var ment som en spøk (!) (referert i Goldman, 1997, s. 99 f.).

lige deler av det fysiske univers. Eller, med firedimensjonalisten David Lewis' ord: At noe varer ved i tiden «corresponds to the way a road persists through space; part of it is here, and part of it is there, and no part is wholly present at two different places» (Lewis, 1986, s. 202).

Denne temporale rom-likheten gir tiden en statisk karakter, som synes å medføre en tilbakevending til Parmenides og Zenon.⁵ En enkel og basal forandring som *bevegelse* blir det jo vanskelig å redegjøre for. At en pil flyr gjennom luften, vil intuitivt si at én og samme ting suksessivt befinner seg på ulike steder, ikke at det på de ulike stedene befinner seg ulike ting eller deler av ting. Nettopp derfor sier vi at når ulike pixels på tv-skjermen tennes raskt etter hverandre, skaper det uavlatelig illusjoner av bevegelse, uten at det er noen egentlig bevegelse. I blokkuniverset framstår all bevegelse som en slik illusjon.⁶

På sett og vis svarer dette universet til en fullstendig geometrisering av verden. Det vi ser i romtidsdiagrammer på en tavle, er horisontale og vertikale linjer, og for tidsaksens del betyr det at en forandring ikke representeres av en forandring, men av en strek i rommet. Et tidsforløp ser vi bare mens streken trekkes, deretter har vi resultatet av den som en «frosset» bevegelse.⁷ Ja, billedlig framstår verden som en massiv, firedimensjonal blokk uten plass til elver, bål og andre dynamiske tidsmetaforer.

Einstein synes altså å ha funnet trøst i dette verdensbildet. Han er også inne på at det kan tjene til å overvinne vårt begrensede, selvsentrerte blikk på verden (Sullivan, 1972).⁸ Vi bør heller innta en gjennomført rasjonalistisk, kanskje til og med spinozistisk holdning til tilværelsen. Da vil vi skjønne at vi bare er små biter i et uendelig, vakkert og lovmessig univers, og egentlig er vi også ett med dette universet. Det ser vi klarere hvis vi overvinner følelsen av å ha et «jag» isolert fra resten. Slik sett er det ikke noe spesielt ved den tiden hver og en av oss «nå» har fått oss tilmålt, etter at vi har vært ufødte og før vi skal dø.⁹

Men på dette punktet synes jeg vi bør stanse opp og spørre hvor mye trøst det virkelig er å finne i denne tanken på at både en selv og kjære mennesker og ting alltid «eksisterer», bare riktignok for det meste på fjerne tidspunkt. Ta Fernando Pessoas sørgende ord om tingenes uavlatelige opphør:

Tiden! Det forgangne! Det jeg var og aldri mer skal være! Det jeg eide og aldri mer skal eie! De døde! De døde som elsket meg i min barndom. Sjelen fryser når jeg tenker på dem, og jeg føler meg forvist fra alle hjerter, alene i min egen natt, og jeg gråter som en tigger foran de tause, stengte dører (Pessoa, 2007, s. 200 f.).

Er det ikke avstanden i seg selv som skaper denne opplevelsen av uopprettelig tragedie? Og viser ikke det hvor dramatisk forskjellig det er at en nær slektning forlater et felles «her» og

5. Karl Popper begynte i sine samtaler om disse tingene med Einstein å kalle ham «Einstein-Parmenides» (Popper, 1992, s. 148 f.).

6. En nyere, men nærmest klassisk popularisering av tankegangen har Davies (2002).

7. Fysikeren Lee Smolin (2013, ss. 25–36) gir en enkel og elementær framstilling av dette. Smolin forkaster både «blokkuniverset» og deler av den relativistiske fysikken. La meg føye til at langt fra alle framtrepende fysikere aksepterer firedimensjonalisme som en nødvendig følge av Einsteins teorier.

8. Se Goldman (1997, s. 79 ff.) for mer om Einsteins forhold til blokkuniverset og Spinoza,

9. Også denne tanken formuleres klart av Davies (2002): «And what if science were able to explain away the flow of time? Perhaps we would no longer fret about the future or grieve for the past. Worries about death might become as irrelevant as worries about birth.»

reiser til Amerika, og at vedkommende forlater et felles «nå» og bare finnes i en stadig fjernere fortid? Gitt denne forskjellen, kan ikke tanken på hvor små vi er i romtiden like gjerne bidra til styrket eksistensiell skrekk som til rasjonalistisk trøst?

Et alternativ til blokkuniverset medfører det motsatte av rom-tidlig avstand, nemlig alle tings nærvær i en form for tidsbevissthet. Med utgangspunkt i John McTaggart's navngjette artikkel fra begynnelsen av forrige århundre (McTaggart, 1908) vil jeg hevde at mye taler for realiteten av et slikt nærvær. Dernest gjelder det å se hvilke konsekvenser det kan ha for en verden etter døden, det vil si uten bevisst liv.

2. MCTAGGART OG TIDSIDEALISME

McTaggart's artikkel bør leses i lys av et skille mellom tidsfilosofisk *reduksjonisme* og *eliminativisme*. Vitenskapelige forklaringer av fenomener vi kjenner fra hverdagen tas gjerne til inntekt for en eller annen type reduksjonisme, i hvert fall i den grad lover eller også begreper lar seg omformulere til noe mer fundamentalt. Slik kan man si at når vann lar seg identifisere med H₂O-molekyler, har man eksplanatorisk redusert dette stoffet til noe annet. Men det betyr ikke at bare molekylene finnes, at altså «vann» egentlig ikke finnes. Forklaringen eliminerer ikke «vann» fra verden.

Eliminativisme betyr derimot at ved en bestemt type realvitenskapelige forklaringer eksisterer egentlig bare fenomenets forklaringsbasis, og at det forklarte ikke finnes. Bevissthetsteoretisk eliminativisme medfører for eksempel at intensjonalitet eller andre aspekter ved bevisstheten egentlig ikke finnes. De forklares ikke, men bortforklares. Det relevante spørsmålet i vår sammenheng er om blokkuniverset medfører at tid og forandring reduseres til noe mer fundamentalt, eller om de elimineres.

I likhet med sin stamfar Parmenides var McTaggart entydig eliminativist, og flere fysikere forfekter liknende synspunkter.¹⁰ Mange av dagens tidsfilosofer oppfatter imidlertid blokkuniverset som et svar på hva tid er. Mens blokk-metaforen suggerer noe statisk og uforanderlig, tolker flere av disse teoretikerne den slik at den likevel sier noe om hva tid og/eller forandring egentlig er.¹¹ Det er denne tanken McTaggart først og fremst retter seg mot. Gitt en tidssekvens som i blokkuniverset, er tanken på forandring og dermed også tiden en illusjon, hevder han. Og en alternativ måte å forstå tiden på, mener han er selvmotsigende.

Som Einstein ser han i utgangspunktet bort fra begrepene nåtid, fortid og framtid, og betrakter i stedet tiden som det han kaller en *B-serie*, det vil si rekken av tidspunkter ordnet

10. – noe altså tanken på et blokkunivers utgjør en viktig motivasjon for. Også kvantefysikken mener mange beskriver en fullstendig statisk verden, det gjelder blant annet Julian Barbour, Brian Green og Sean M. Carroll. Tiden karakteriseres da ofte som en *emergent* egenskap ved et i bunn og grunn tidløst univers. Uansett hva man mener om det, er det viktig å skille mellom generell og intrafysisk eliminativisme. De færreste vil følge McTaggart i å benekte tidens realitet, og et naturlig alternativ til generell eliminativisme, altså til å eliminere tiden ikke bare fra fysikken, men fra verden, er, som vi skal se, tidsidealisme. Det framstår også som den eneste rimelige konsekvensen dersom man som Davies (*op. cit.*) eller Eddington (ovenfor) knytter A-serien med dens tidsflyt til eksistensen av den menneskelige hjerne. Hjernen er jo selv et fysisk system, så det forklarer ingen ting. Popper (1992, s. 148) så det klart.

11. Blant tilhengerne av firedimensjonalistisk reduksjonisme finner vi Bertrand Russell, Moritz Schlick, John J. C. Smart, Donald C. Williams, Willard Van Orman Quine, David Lewis, Paul Horwich og Theodore Sider.

før, etter og samtidig med hverandre. Kan en slik rekke forklare at forandring finnes? Det er spørsmålet McTaggart stiller, for det virker umulig å tenke seg forandring uten tid: Uten å tilordnes ulike tidspunkt er én, identisk tings bevegelse eller skifte av farge noe selvmotsigende. En pil i bevegelse er på flere steder, og det kan den bare være på ulike tidspunkt. Tilsvarende for en tomat som skifter farge fra grønn til rød.

Men hvordan kan en uforanderlig tidsrekke forklare realiteten av en forandring som ikke også finnes uten den samme rekken? Forandringen kan ikke *bestå i* forholdet til den, og et uforanderlig forhold til en uforanderlig rekke kan ikke *forklare* at forandring finnes.

McTaggart kaster derfor likevel blikket på *fortid, framtid og nåtid* som forklaringskandidater, altså på det han kaller tiden forstått som en *A-serie*. Til forskjell fra tingenes uforanderlige forhold til serien av før/etter-relasjoner synes jo tiden å forandre seg når for eksempel framtiden «nærmer seg» eller når en hendelse går fra å være nåtidig til å bli fortidig. Hvis selve tiden er noe dynamisk og ikke statisk som en matematisk rekke, kan da *tidens flyt* forklare fenomenet forandring? Hvordan skal vi i så fall forstå denne flyten?

Et umiddelbart problem er at selve dynamikken forsvinner hvis vi tenker oss fortid, framtid og nåtid som relasjoner mellom tidspunkt. Hvis dagen i dag er *fortidig i forhold til* dagen i morgen, er det et like uforanderlig faktum som at den finner sted *før* dagen i morgen. Forstått på den måten blir A-seriens rekke av fortidige, framtidige og nåtidige tidspunkt like uforanderlige som B-seriens rekke av før/etter-relasjoner. Dermed blir den også like lite i stand til å forklare fenomenet forandring (McTaggart, 1908, s. 467).

Skulle den være i stand til det, måtte den ifølge McTaggart oppfattes «absolutt», ikke relasjonelt. Det vil si at et tidspunkt uavhengig av sine uforanderlige relasjoner til andre tidspunkt har den egenskap å være fortidig, framtidig eller nåtidig. Den romlige parallellen til det ville være at et sted uavhengig av sitt forhold til andre steder er i besittelse av en egenskap «herhet» eller «derhet».¹² Men da ender vi i stedet med en selvmotsigelse, hevder McTaggart: Uansett hvor i tiden vi befinner oss, er det jo *alltid* både nå, da og i framtiden. Men det er like selvmotsigende å si at noe i en absolutt, ikke-relasjonell forstand er både nåtidig, fortidig og framtidig som å si at det er både her og der.

Resultatet er en *apori*; en tilsynelatende uløselig filosofisk konflikt – som kanskje likevel lar seg løse ved å bringe teoretikerens egen bevissthet inn i saken, altså i tiden. Problemet gjelder fortidens, framtidens og nåtidens simultane nærvær; hvordan alle tidens modi kan tilskrives én og samme hendelse eller ting. Kanskje de kan det slik fortiden og framtiden for bevisste vesener er tilstede i nåtiden?

Det er en tanke vi kan føre tilbake til Plotin, og blant klassiske tenkere er den klart artikulert av Augustin, av Leibniz og, ikke minst av Kant. Og alle viktige forskjeller til tross gjenfinner vi mye av den samme tankegangen hos Husserl, Heidegger, Sartre og Merleau-Ponty: Tiden er ikke en sekvens av separate punkter eller hendelser, men en horisont for praktisk handlende vesener der fortiden og framtiden faktisk har et nærvær i nåtiden som dens menneskelige meningsinnhold. Dermed har vi en mulig *tidsidealistisk* løsning av McTaggarts problem:

En hendelse kan være både fortidig, framtidig og nåtidig i en «absolutt», ikke-relasjonell forstand. Det forutsetter bare at tidens tre modi har ulik *virkelighetsstatus*. Framtiden kan

12. Dette er en litt fri gjengivelse av McTaggart, som først tenker seg en «absolutt relasjon», nemlig til noe utenfor tidsrekken.

for eksempel være til stede som et ennå urealisert mål jeg nå er ansvarlig for å sette meg. Fortiden kan være til stede som mitt verk, som jeg nå er ansvarlig for å ha satt meg. Inngår alle de tre tidsfasene i en forandring, må de ha en viss realitet, så en presentisme der bare nåtiden eksisterer, løser ingen ting. Men praktiske realiteter med ulik virkelighetsstatus synes å kunne løse forandringens teoretiske problem.

Poenget er nå for det første at en eller annen form for tidsidealisme framstår som en naturlig følge av relativistisk fysikk, noe mange toneangivende matematikere og naturvitere har vært åpne for. Den mest kjente talsmannen for å trekke tidsidealistiske konklusjoner av relativistisk fysikk var nok Einsteins venn og kollega ved Princeton-universitetet etter krigen, Kurt Gödel.¹³ Arthur Eddington¹⁴ er inne på det samme, og Herman Weyl gir en anskuelig formulering av en relativistisk betinget tidsidealisme:

The objective world merely exists, it does not happen; as a whole it has no history. Only before the eye of the consciousness climbing up in the world line of my body, a section of this world «comes to life» and moves past it as a spatial image engaged in temporal transformation (Weyl, 2009, s. 135).

For det andre håper jeg å ha vist at hovedproblemstillingen kan være av reell tidsfilosofisk og ikke bare hypotetisk interesse: Hvis tiden, som en A-serie, er uløselig knyttet til eksistensen av mennesker, hva betyr det i så fall for en verden uten mennesker, der vi er døde?

3. IKKE NOE «ETTER» DØDEN

La oss altså forutsette, i tråd med McTaggart: Uten mennesker med praktisk bevissthet finnes ingen A-serie, og uten A-serien finnes ingen tid, heller ikke forstått som en B-serie. Betyr det at når vi alle er døde, fortsetter verden uten oss – og uten tid? Problemet med å hevde det, er at ordet «fortsette» da ikke betegner noe tidsforløp. Vi kan riktignok ikke unngå å se for oss tidens gang med en framtid uten mennesker på et senere tidspunkt, slik vi også ser for oss vårt eget liv med dets framtids- og fortidshorisont. Men gitt at denne horisonten kollapser, må vi konsekvent beskrive en verden slik vi *tenker* at den er uten tid,¹⁵ og hva sitter vi igjen med da?

Vi sitter igjen med en verden der alt vi kan beskrive som vår egen og menneskehetens fortid og framtid er til stede i ett tidspunkt uten noen mer omfattende horisont. Det vil jo ikke være snakk om hendelser og ting i fortid og framtid eller før og etter, men om empiriske egenskaper som sameksisterer på en tidløs måte, altså uten *tidsavstand*. Slik sett er ikke en verden «etter» døden en verden etter døden, men samtidig eller tids-identisk med

13. Se for eksempel Hao Wangs (1995, s. 229) gjengivelse av Gödels synspunkter: «Time is no specific character of being. In relativity theory the temporal relation is like far and near in space. I do not believe in the objectivity of time.» Heller ikke Einstein var fremmed for tanken, som referert av Gödel (Goldman, 1997, s. 100): «Einstein believed the concepts of space and time to be human construction. Reality was something deeper.»

14. «According to the principle of relativity in its most extended sense, the space and time of physics are merely a mental scaffolding in which for our own convenience we locate the observable phenomena of Nature» (Eddington, 1916, s. 328).

15. – altså slik blant annet talsmenn for tiden som en *emergent* egenskap ved den fysiske verden må tenke seg den, jf. note 10.

en verden «før» døden som også omfatter vårt eget liv.¹⁶ Og dermed har vi et mulig svar på det innledende spørsmålet: *Hvis tiden er et menneskelig fenomen, er døden identisk med livet før døden, bare i en annen, livløs form; som samlet i et punkt.*¹⁷

Denne konklusjonen innbyr til videre refleksjoner over hva det vil si å være død. Men først må jeg se nærmere på en innvending som man umiddelbart vil reise mot den. En tidsidealistisk tilhenger av blokkuniverset vil jo holde fast ved tanken på at den fysiske verden best beskrives som et firedimensjonalt kontinuum. Om den fjerde dimensjonen ikke fortjener betegnelsen «tid», er den der like fullt som en *avstand* i romtiden, noe som jo også var et viktig element i Einsteins rasjonalistiske perspektiv på menneskelivets begrensning. For å svare på dette fortsetter jeg i neste del med en drøfting av fenomenet *utstrekning*.

Etter et innledende poeng om at romlig utstrekning ut over tre dimensjoner bare lar seg oppfatte som noe abstrakt, drøfter jeg videre tidens spesielle form for utstrekning. Resultatet av disse overveielser synes å gjøre hovedkonklusjonen gyldig også for andre enn erklærte tidsidealister, ikke minst for tilhengere av blokkuniverset som grunnlag for tidsfilosofisk reduksjonisme.

4. INGEN OBJEKTIV TIDSUTSTREKNING

Selv om Einstein var åpen for en type tidsidealisme, framstår han i det store og hele ikke som eliminativist, men som reduksjonist på fysikkens vegne. Og blant annet i brevet til Bessos etterlatte har vi sett ham forutsette at tiden er en B-serie, som til forskjell fra A-serien skal representere en objektiv hendelsesfølge. I den grad min konklusjon er betinget av at tiden er et menneskelig fenomen, er den altså ikke noe han uten videre ville akseptere. Likevel, selv om man velger å kalle B-serien en *tidsrekke*, kan en annen type overveielser lede til samme konklusjon: Bare A-serien gir tiden en slags utstrekning, så uten A-serien skrumper tiden med dens eventuelle sameksistens av alt vi ellers lokaliserer i nåtidens fortids- og framtidshorisont inn til et punkt.

Min begrunnelse for det er at vi ikke har noe klart begrep om utstrakt avstand ut over det tredimensjonale rommet. I blokkuniverset er riktignok fysiske avstander blandingprodukt av avstand i tid og rom, slik at tall og andre *abstrakte størrelser* inngår i det såkalte intervallet mellom deler av romtiden som noe «utstrakt». Men da bruker vi ordet i en overført betydning som ikke medfører at utsnitt av blokken har en *konkret* utstrekning i fire dimensjoner.¹⁸ Bare det tredimensjonale rommet er utstrakt på den måten, slik vi kjenner det fra tavler og vegger, veier og sletter, og slik Newton i sin tid så suggestivt beskrev det i sin *De Gravitatione*:

There is no idea of nothing, nor has nothing any properties, but we have an exceptionally clear idea of extension by abstracting the dispositions and properties of a body so that there remains

16. Jeg skiller ikke konsekvent mellom et individs død og menneskehetens «død», siden det er snakk om samme type radikal forandring. Det betyr ikke at forskjellen er uviktig, men det ville føre for langt å drøfte den her.

17. Jeg forutsetter at en tilstand av død samtidig med livet ikke eksisterer på et annet sted i rommet enn livet.

18. Jeg forutsetter altså et prinsipielt skille mellom abstrakt og konkret, med plasseringen i en partikulær tid og et partikulært rom som hovedkennetegn ved det konkrete. Slik sett har tidsforløp en konkret varighet og deler av rommet en konkret størrelse.

only the uniform and unlimited stretching out of space in length, breadth and depth (Janiak, A. (red.), 2004, s. 22).¹⁹

I motsetning til dette kan vi ikke anskue en samling tidspunkter ordnet før og etter hverandre i en B-serie som noe utstrakt, og igjen er det instruktivt å tenke på forskjellen mellom en «frosset» og en virkelig bevegelse.²⁰ Mens vi tegner en linje på tavlen, utfører vi en handling som tar tid, og vi ser resultatet av den som en utstrakt, romlig krittstrek. Men uansett hvor mye vi forsøker, klarer vi ikke å se noe med en særskilt tids-utstrekning. Heller ikke med andre sanser kan vi oppfatte en slik utstrekning uten å forestille oss den som noe romlig. (Prøv selv!)

I blokkuniverset kan vi riktignok *tenke oss* at en konkret tidsutstrekning inngår i et blandingsprodukt av tid og rom. Men tanker er én ting, kvalitative egenskaper ved tingene vi er omgitt av, er noe annet. Vi kan også *tenke oss* et blandingsprodukt av syn og hørsel, men vi har ingen grunn til å anta at noe slikt finnes. Vi kan jo ikke knytte det til den konkrete verden vi sanser ting i. Tiden som en ordning av hendelser og ting synes rett og slett ikke å ha noen utstrekning uavhengig av abstrakt, konseptuell tenkning.

Likevel, til forskjell fra en fjerde rom-dimensjon *har* tiden en slags utstrekning for oss mennesker. Er det ikke nettopp det forunderlige ved dette som gjør den så vanskelig å fatte? Om vi tar noe så ubetydelig som begynnelsen på en tavlestrek eller noe så omfattende som menneskehetens historie – vi blir liksom ikke kvitt tanken på at fortiden må finnes et sted, enda det er umulig å forestille seg *hvor* den skulle finnes. Imidlertid klarer vi ikke å forestille oss en særskilt form for tidsutstrekning så lenge vi begrenser oss til B-serien. Knappt noen har vel sett det klarere enn Augustin.

I den grad tiden er noe utstrakt, inneholder den en fortids- og framtidssfase, skriver han i bok 11 av sine *Bekjennelser*, ellers er den bare et utstrekningsløst punkt.²¹ Det er ikke noe argument mot det at nået i realiteten alltid omfatter mye mer enn et punkt, for poenget slik jeg forstår ham er ganske enkelt at vi ikke kan oppfatte et tidsutsnitt som utstrakt med mindre vi utvider punktet med en fortids- og framtidshorisont. Som en numerisk rekke av tidspunkt eller hendelser uten denne horisonten er tiden utstrekningsløs (og derfor i en viss forstand «intet»).

I realiteten tar dermed Augustin til orde for en A-teori. Vi måler tidens varighet, sier han, men som noe forsvinnende og u håndgripelig er det snakk om en kvasi-utstrekning som han til forskjell fra romlig *extentio* kaller *distentio* (XXVI 33, 20). Denne finnes bare i og gjennom A-serie-egenskapene fortid og framtid, som han i sin tur knytter til menneskets bevissthet; til våre erindringer og forventninger. Konklusjonen blir derfor en form for tidsidealisme: Uten utstrekning, ingen tid, og uten fortids- og framtidsbevissthet, ingen utstrekning. Først mennesket bringer tids-utstrekning inn i en verden som ellers ikke har noen varighet ut over et punkt.²²

19. Det var denne typen konkret utstrekning som først og fremst ble gjort til gjenstand for metafysisk drøfting av Descartes, Leibniz, Kant og andre klassikere.

20. Jf. note 7 ovenfor.

21. Augustin, *Confessiones* Bok 11, XV 20, 12-13: «Nam si extenditur, diuiditur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium» (Flasch, 1993, s. 254). Som man ser, bruker Augustin «spatium» ikke bare om romlig, men også om temporal utstrekning.

22. Det er også svaret til dem som kritiserer Augustin for å begrense fortiden til innholdet av våre erindringer: Både «før» menneskehetens fødsel og «etter» vår død omfatter universet alt det vi vet kan ordnes langs en «tids»-akse. Det har bare ingen utstrakt varighet.

Godtar man det, trenger man ikke godta Augustins begrensning av vår fortids- og framtidbevissthet til erindring og forventning. I tråd med andre av de tidsidealistiske tenkerne kan man utvide denne bevisstheten til å omfatte hele spektret av vårt praktiske engasjement i verden. Ja, som hos Kant, kan menneskets tidshorisont omfatte ytre ting og årsakskjeder i all fortid og framtid. Også da vil imidlertid horisonten og dens innhold bare ha en kvasi-utstrekning (Wyller, 2001). Denne kan riktignok anskueliggjøres via romlige bevegelser, men likevel har den ingen likhet med romlig utstrekning. Men den lar seg for eksempel beskrive som en avstand mellom urealiserte og realiserte mål for handling eller bevegelse.

Uavhengig av at slike overveielser kan gi ekstra ammunisjon til tidsidealister, er nå poenget at de kan gjøre konklusjonen om hva det vil si å være død gyldig også for Einstein og andre B-serie-reduksjonister. For såfremt man som antydnet på slutten av del 2 ovenfor knytter A-serien til eksistensen av levende vesener med fortids- og framtidbevissthet,²³ finnes ingen varig, utstrakt tid uten slike vesener. I en tilstand av død vil da tiden skrumpe inn til et punkt, og selv om man velger å kalle en utstrekningsløs B-serie for «tid», skulle det nevnte svaret på den innledende problemstillingen følge såfremt man bare knytter A-serien til menneskelig bevissthet.

5. HVORDAN ER DET Å VÆRE DØD?

She said, I know what it's like to be dead
I know what it is to be sad
And she's making me feel like I've never been born²⁴

At døden er identisk med livet før døden, bare i en annen, livløs form, er min hovedkonklusjon i denne artikkelen. Og er den ikke egentlig tvingende, gitt at tiden ikke har noen utstrekning uten levende, handlende mennesker med en fortids- og framtidshorisont? Stemmer det, representerer døden et *big crunch*, med samling av et livs forløp i ett tidspunkt.

Posisjonen er altså diametralt motsatt Einsteins betoning av *avstanden* mellom alt som forekommer i tiden, som en trøst for oss små menneskekryp. Også andre rasjonalister har ment at livet uansett er forsvinnende kort i forhold til alt det andre som skjer i det utstrakte univers, og da har det ikke så stor betydning akkurat hvor lenge det varer. Mot det øyner jeg en mulig trøst i tanken på at tiden gjennom døden reduseres til en B-serie, eller eventuelt til en annen type fjerde dimensjon, uten noen form for konkret avstand.

Men hva betyr dette, nærmere bestemt? Her støter vi ganske sikkert mot grensene for rasjonell argumentasjon. Likevel innbyr hovedkonklusjonen til videre refleksjoner også over *hva det vil si å være død*. Å forsøke seg på det er derfor ikke å gi seg hen til ville metafysiske spekulasjoner, men å møte en utfordring ikke bare for undertegnede, men for enhver som måtte akseptere tankegangen så langt. La meg antyde et par svar på denne utfordringen.

23. Det vil si til vesener som kan gjøre bevisste erfaringer, noe ikke minst mange B-teoretikere vil underskrive på, jf. Bertrand Russell: «In a world in which there was no experience there would be no past, present, or future, but there might well be earlier and later» (Russell, 1915, s. 212).

24. Lennon/McCartney, «She Said She Said».

Men først: Har vi grunnlag for å tro at det i det hele tatt finnes noen form for bevissthet i en tilstand av død? I et punkt uten liv er det jo ikke plass til noe av det vi vanligvis forbin- der med bevissthet, så som hensikt, streben, sansning, overbevisning, forventning og erindring.

Den eneste tenkelige formen for bevissthet vil være opplevelseskvaliteter uten noen kontrast mellom objektive, materielle fakta og subjektive overbevisninger, kort sagt uten noe skille mellom subjekt og objekt.

Dette tilsier vel at det ikke vil være noen klar distinksjon mellom bevisste opplevelser og noe ikke-bevisst. Og har jeg rett i at alt i tiden gjennom døden samles i et punkt, finnes det heller ingen grunn til å si at det bare skjer med kroppen og dens deler, snarere tvert imot. Som kjent oppfattet Descartes nettopp mangelen på utstrekning som bevissthetens vesen- segenskap, og opp gjennom filosofihistorien er det slett ikke bare hos substansdualister at vi finner liknende synspunkter: En samling konkrete tilstander i et punkt lar seg vanskelig begripe som annet enn noe bevisst, eller i det minste som noe både bevissthets-liknende og materie-liknende.

Hvordan lar da en slik rudimentær bevissthet seg forstå, blir det noe mer enn en tom tanke å snakke om menneskelivet «bare i en annen, livløs form»? Er det meningsfullt? La meg antyde en mulig tilnærming til dette spørsmålet, først gjennom «nær døden-opplevel- ser», dernest gjennom begrepet skjønnhet. Begge deler har utvilsomt en viss realitet – og kan kanskje tjene til å belyse hva det vil si å være død.

Nær døden-opplevelser virker som et universelt utbredt fenomen. Selv om det langt fra er noe alle som har befunnet seg i dødens grenseland eller til og med «på den andre siden» beretter om, synes beskrivelsene av slike opplevelser å være både hyppige og oppriktige nok til å påkalle interesse. Det er også velkjent hvordan visse ting går igjen i slike beretninger, som dokumentert blant annet av Raymond Moody: Man befinner seg i et mørke, man ser et lys eller en lys-skikkelse, man opplever en tilstand av ubeskrivelig harmoni eller lykke, man har en «utenfor seg selv-opplevelse», og livet «passerer revy».

Moody er blant dem som tar disse opplevelsene til inntekt for eksistensen av en immate- riell sjel som overlever kroppens død, noe jeg tillater meg å tvile på at det er dekning for i beretningene. Men særlig den intense opplevelsen mange har hatt av at livet passerer revy, er interessant. Moody gjengir hva han mener er typiske beskrivelser:

This review can only be described in terms of memory, since that is the closest familiar phenomenon to it, but it has characteristics which set it apart from any normal type of remembering. First of all, it is extraordinarily rapid. The memories, when they are described in temporal terms, are said to follow one another swiftly, in chronological order. Others recall no awareness of temporal order at all. The remem- brance was instantaneous; everything appeared at once, and they could take it all in with one mental glance. However it is expressed, all seem in agreement that the experience was over in an instant of earthly time (Moody, 2016, s. 55 f.).

Hvert eneste inntrykk kan framstå med en eksepsjonell klarhet, og en av personene hevder til og med å ha hatt en klar øyeblikksopplevelse av samtlige erfaringer i livet.

Det disse beretningene demonstrerer, er muligheten av å oppleve alt vi normalt oppfat- ter som utstrakt i tidens fortids- og framtidshorisont simultant, i ett nå. Og de gjør det uten at resultatet blir en grøtete masse; liksom en melodi komprimert til en akkord. Differensi-

eringen er der, utstrekningløs som i en abstrakt tallrekke, men likevel konkret. Selvfølgelig viser ikke dette at det samme er mulig når et menneskes kropp er gått fullstendig i oppløsning. Men har man først uavhengige argumenter for at livet etter døden samles i et punkt, viser det at måten det eventuelt oppleves på, ikke trenger representere en umulighet.

Betyr det at selvet eller jeget overlever døden? Nei, det betyr det ikke. For det første er det snakk om hvordan det er å være død, og da kan man ikke godt snakke om å *leve* videre. For det andre gir det neppe mening å snakke om et «jeg» i det beskrevne scenarioet. Det er i hvert fall vanskelig å tenke seg en jeg-bevissthet uten en her og nå-bevissthet for levende, handlende vesener med fornuft, forventning og erindring. Det som imidlertid kan bli igjen, eller rettere sagt det som er her hele tiden, bare slik vi kjenner det i en levende form, er alle et menneskes opplevelseskvaliteter løsrevet fra dets jeg-bevissthet.

På sett og vis sitter vi igjen med restene av et jeg som beskrevet av for eksempel Buddha, David Hume og Derek Parfit: en mengde inntrykk eller opplevelser. Jeg tror kanskje ikke disse tenkerne har noe begrep om hva det vil si å være utstyrt med jeg-bevissthet, men det er mulig at de leverer en adekvat beskrivelse av hvordan det er å være død eller uten jeg-bevissthet. Det vil være å befinne seg i en tilstand uten tenkning, streben og begjær og uten bevissthet om objekter som noe mer enn subjektive opplevelser. Det vil si at vi som døde er ett med de opplevelseskvalitetene våre liv har vært ledsaget av.

Det kan hende at døden da til og med har en *skjønnhet*, som vi ellers bare kjenner fra bestemte utsnitt av livet. Uten praktisk streben og teoretisk objektbevissthet vil den være en tilstand uten typisk menneskelige konflikter, altså med en form for harmoni. Dersom vi kan være oss denne harmonien bevisst hinsides distinksjonen mellom subjekt og objekt, bringer det tankene hen til Kants syn på det skjønne som noe *interesseløst*. Når bevisstheten ikke lenger er spredt ut i fortid og framtid, kanskje tingene «faller på plass»? Livets endelighet trenger i hvert fall ikke utelukke det, og nærmere kan man kanskje ikke komme å finne en mulig mening i døden?

REFERANSER

- Davies, P. (2002). That Mysterious Flow. *Scientific American*, 287(3). DOI: 10.1038/scientificamerican0206-6sp
- Dukas, H. & Hoffmann, B. (1972). *Albert Einstein. Creator and Rebel*. New York: The Viking Press.
- Eddington, A. S. (1916). Gravitation and the Principle of Relativity. *Nature* 98, 328–330. DOI: 10.1038/098328c0
- Eddington, A. S. (1920). *Space, Time and Gravitation*. Cambridge: University Press.
- Flasch, K. (1993). *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Goldman, R. N. (1997). *Einstein's God*. Northvale: Jason Aronson INC.
- Janiak, A. (red.) (2004). *Isaac Newton. Philosophical Writings*. Cambridge: University Press.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- McTaggart, J. (1908). The Unreality of Time. *Mind* 17. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/XVII.4.457>
- Moody, R. A. (2016). *Life after Life*. London: Rider.
- Nahin, P. J. (1999). *Time Machines* (2. utg.). New York: Springer Verlag.
- Pessoa, F. (2007). *Uroens bok*. Oslo: Solum 2007.
- Popper, K. (1992). *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*. London/New York: Routledge.
- Russell, B. (1915). On the Experience of Time. *The Monist* 25, 212–233. DOI: [10.5840/monist191525217](https://doi.org/10.5840/monist191525217)

- Smolin, L. (2013). *Time Reborn*. London: Allen Lane.
- Sullivan, W. (1972, 29. mars). The Einstein Papers. *The New York Times*.
- Wang, H. (1995). Time in philosophy and in physics: From Kant and Einstein to Gödel. *Synthese* 102. 215–234. DOI: 10.1007/BF01089801
- Weyl, H. (2009). *Mind and Nature. Selected Writings on Philosophy, Mathematics, and Physics*, Pesic, P. (red.). Princeton: University Press.
- Wyller, T. (2001). Wahrnehmung, Substanz und Kausalität bei Kant. *Kant-Studien* 92(3). 283–295. DOI: [org/10.1515/kant.92.3.283](https://doi.org/10.1515/kant.92.3.283)
- Wyller, T. (2011). *Hva er tid*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wyller, T. (2012). Mennesket og tiden. *Agora*(1). 237–247.