

# Er det rasjonelt å tro på liv etter døden?

Har vi bedre grunn til å tro at det finnes et liv etter døden enn ikke? Denne artikkelen presenterer en ny måte å argumentere for at svaret er ja, ved å vise at dersom Guds eksistens er mer sannsynlig enn Guds ikke-eksistens, følger det også at liv etter døden er mer sannsynlig enn at det ikke er det.

ER DET RASJONELT Å TRO at det finnes liv etter døden? Med å spørre om det er rasjonelt, mener jeg å spørre om det er bedre begrunnet å tro at det finnes liv etter døden enn ikke. Å si at det er bedre begrunnet å tro på liv etter døden enn ikke, er da en sterkere påstand enn bare å si at liv etter døden ikke er umulig.

Innenfor analytisk religionsfilosofi, som denne artikkelen plasserer seg inn i, finnes det tre hovedsyn på hva som må til for at et menneske skal være den samme over tid og kunne leve videre etter døden: Det er enten et dualistisk menneskesyn der det trengs en ikke-fysisk sjel som



**ATLE OTTESEN SØVIK**  
Atle.O.Sovik@mf.no

Professor i systematisk teologi,  
MF vitenskapelig høyskole for  
teologi, religion og samfunn  
(f. 1977)

lever videre etter døden, et monistisk menneskesyn der fysisk kontinuitet kreves før og etter døden, eller et monistisk menneskesyn der psykisk kontinuitet kreves før og etter døden.<sup>1</sup>

En vanlig type argument for liv etter døden er at det finnes erfaringer som synes å tilsi at det finnes liv etter døden, slik som nær døden-opplevelser, ut av kroppen-opplevelser, minner fra tidligere liv og dødekontakt. Det er ikke plass i denne artikkelen til å gå inn på drøfting av slike argumenter, så jeg har viet plassen til det ene argumentet jeg synes er best, som er av en annen type. Det handler om å argumentere for at tro på liv etter døden følger av tro på Gud, og artikkelen foreslår her en ny versjon av dette argumentet som er forenlig med alle de tre ulike måtene å forstå liv etter døden på.

En mulig innvending til dette argumentet er at liv etter døden uansett er umulig, fordi det enten forutsetter en ikke-eksisterende sjel, eller fordi døden innebærer et gap som gjør at ethvert liv etter døden kun vil være en kopi av mennesket som levde før, og ikke den originale personen som lever videre.

Den beste måten å besvare en slik innvending på er å presentere en konsistent teori om liv etter døden. Det er for så vidt enkelt bare å postulere en ikke-fysisk sjel eller lage en ad hoc hypotese om at Gud redder den fysiske kroppen i dødsøyeblikket og lar en kopi gå til forråtnelse. Men selv om slike teorier ikke er selvmotsigende, og dermed mulige, ville det vært bedre med en mer koherent teori som i større grad kunne motstå innvendinger.

Det er ikke plass til å diskutere alle de mulige modellene som finnes for liv etter døden. Resten av artikkelen vil brukes til å presentere en modell og vise hvordan denne kan motstå aktuelle innvendinger. Modellen bygger på en teori av filosofen Derek Parfit, men jeg legger til mange detaljer for egen regning og argumenterer for at det styrker modellen.

En del innvendinger mot modeller for liv etter døden reiser store spørsmål knyttet til personlighet, identitet, grunnlagsspørsmål i ontologi osv., som ikke kan fyllestgjørende drøftes her. Det artikkelen bringer av nytt til forskningen, er en ny formulering av et argument til støtte for liv etter døden og en ny teori om hvordan liv etter døden kan virkeliggjøres. De korte drøftingene av innvendinger kan dermed forstås som profilering av dette nye bidraget, som en forklaring på hvorfor det nye forslaget er som det er, selv om altså ikke alle innvendinger er gjennomdrøftet.

## Enhver plausibel gudsteori må inkludere liv etter døden

I praksis vil en teori om liv etter døden ofte være knyttet til gudstro fordi det trengs noen med evne og vilje til å aktualisere liv etter døden, og da er Gud den mest nærliggende kandidat. Dette gjelder i hvert fall hvis vi snakker om de som har levd før, og utelukker transhumanistisk spekulasjon om hvorvidt vitenskapen kan gi evig liv til dem som lever nå, eller lar seg fryse ned etter døden. Man kan argumentere for at det finnes sjeler som er naturlig sett uødelige, men siden dette er en uvanlig posisjon, vil Gud ofte være forutsetning for tro på liv etter døden.

Flere har påpekt den nære linken mellom gudstro og tro på liv etter døden.<sup>2</sup> I det følgende skal jeg foreslå en ny måte å formulere forholdet mellom gudstro og liv etter døden som et argument for liv etter døden på. Argumentet kan settes opp som et logisk gyldig resonnement på følgende måte:

Premiss nr. 1: Hvis det er mer sannsynlig at Gud finnes enn at Gud ikke finnes, så er det mer sannsynlig at det finnes liv etter døden enn at det ikke finnes liv etter døden.

Premiss nr. 2: Det er mer sannsynlig at Gud finnes enn at Gud ikke finnes.

Konklusjon: Det er mer sannsynlig at det finnes liv etter døden enn at det ikke finnes liv etter døden.

Argumentet har den logisk gyldige formen *modus ponens* (Hvis p, så q. p. q.). Det betyr at dersom premissene er sanne, så følger konklusjonen med nødvendighet. Dersom man ikke kan vise at premissene er sanne, følger konklusjonen med den grad av sannsynlighet man kan gi til premissene. I det følgende skal jeg diskutere argumenter for og imot om premissene er sanne.

Når det gjelder første premiss, kan vi spørre hvorfor det skulle være slik at liv etter døden blir sannsynliggjort av at Guds eksistens blir sannsynliggjort. Argumentet for det er at det er veldig vanskelig å se for seg en sannsynliggjøring av Guds eksistens som ikke inkluderer liv etter døden, og grunnen til det igjen er at det ondes problem virker helt uløselig dersom det ikke finnes liv etter døden. Dersom det finnes en god og allmektig Gud, må det være noe mer enn et kort og lidelsesfylt liv som venter menneskene. En teori som faktisk klarer å sannsynliggjøre Guds eksistens, må derfor inkludere liv etter døden.

Det kan høres ut som et sirkulært argument siden liv etter døden gjør gudstro mer sannsynlig, og gudstro gjør liv etter døden mer sannsynlig. Men her er det viktig å skille uakseptabel sirkelargumentasjon fra akseptabel sirkelargumentasjon. Uakseptabel sirkelargumentasjon er å si A fordi A, eller A

fordi B og B fordi A. Det ville altså vært uakseptabelt å begrunne Guds eksistens bare med liv etter døden og liv etter døden bare med Guds eksistens.

Men det er ikke uakseptabelt at Guds eksistens og liv etter døden er elementer i en teori som gir hverandre gjensidig støtte, hvis det inngår i et større nettverk av ulike argumenter som støtter hverandre, og argumentasjon for Guds eksistens inngår klart i et slikt større nettverk av flere ulike grunner. Derav kan man også utlede ulike argumenter til indirekte støtte for tro på liv etter døden, for eksempel hvis man kan argumentere godt for at Gud har åpenbart seg gjennom Jesus, og i denne åpenbaringen også åpenbart at det blir et liv etter døden. Eller man kan argumentere for liv etter døden basert på at Gud er god, eller at Gud må være rettferdig, og derfor må holde dom, og derfor må det være et liv etter døden.<sup>3</sup>

Slik nettverksargumentasjon er altså ikke uakseptabel sirkelargumentasjon, for til slutt hviler alle argumenter på hverandre. Man kan ikke avvise all logikk med at hele logikken er sirkulær, ei heller kritisere en ordbok for å være en eneste stor sirkeldefinisjon der alle ord er definert av hverandre. At argumenter inngår i en koherent nettverksbegrunnelse, støtter teorien til forskjell fra å tale mot den.

Et annet argument som taler imot første premiss, er at det synes å forutsette at Gud er god, men gitt en ond Gud eller en deistisk Gud, så følger ikke liv etter døden. Min vurdering av dette argumentet er at det ikke lar seg gjøre å argumentere for at det er mer sannsynlig at en ond Gud eller en deistisk Gud finnes enn at det ikke gjør det. Teorien om en ond Gud får det godes problem om hvorfor det er så mye godt i verden hvis Gud er ond. Nå har jo teorien om en god Gud det ondes problem, som jeg kommer tilbake til nedenfor, men en teori om en god Gud har et forklaringspotensial for hvorfor det var nødvendig for Gud å tillate lidelse for å oppnå et godt mål, mens jeg ikke kan se at en ond Gud har samme forklaringspotensial til å vise det motsatte.

Når det gjelder en deistisk Gud, får deisme problemet med at det er en veldig diffus teori om Gud hvor det ikke gis motiv for skapelsen, men da blir også hypotesen for vag til å kunne vurderes som sannsynlig. Den havner i samme bås med en rekke andre helt vage forklaringer på verden, som at det skyldes en kraft eller en ukjent hensikt eller en utenomjordisk designer med mye flaks osv. Når det gjelder det andre premisset, er problemet at det finnes svært mange argumenter for og imot Guds eksistens som ikke det er plass til å drøfte her, men som det finnes mye annen god litteratur på.<sup>4</sup>

Fordi jeg selv tenker at Guds eksistens er mer sannsynlig enn at Gud ikke eksisterer, tenker jeg også at liv etter døden er mer rasjonelt enn å tro at det ikke er liv etter døden. Men fordi jeg ikke har vist det i denne artikkelen, konkluderer jeg litt mer forsiktig med å si at i den grad man kan argumentere for at det er mer sannsynlig at Gud finnes enn at Gud ikke finnes, i den grad er det også mer rasjonelt å tro at det finnes liv etter døden, enn at det ikke gjør det.

I resten av artikkelen skal jeg nå presentere en modell for hvordan man kan tenke om liv etter døden. Jeg begynner med å presentere en modell som er utviklet av filosofen Derek Parfit. Så fortsetter jeg ved å fylle ut en del detaljer i modellen slik at den er bedre rustet mot innvendinger. Til slutt drøfter jeg to innvendinger mot modellen og foreslår svar på disse.

### **En modell for hvordan man kan tenke seg liv etter døden: Derek Parfits modell**

Dersom man skal forsvare at mennesker kan leve videre etter sin død, trenger man en teori som både forklarer hva som gjør en person til den samme over tid, og hvordan det kan være mulig for en person å overleve døden, når vi jo vet at kroppen går i oppløsning etter døden. Som nevnt i innledningen finnes det tre hovedteorier: en udødelig sjel, fysisk kontinuitet og psykisk kontinuitet. Det vanligste synet på hva som kreves for å være samme person over tid, er psykisk kontinuitet.<sup>5</sup> Det er også den modellen som støttes av filosofen Derek Parfit og i denne artikkelen.

Ved å basere seg på psykisk kontinuitet unngår man en del problemer som reises mot de to andre. Typiske innvendinger mot tanken om en udødelig sjel er interaksjonsproblemet, altså hvordan en ikke-fysisk sjel og en fysisk kropp kan henge sammen som de gjør; at hjerneforskningen gjør en sjelsteori både overflødig og kompliserende; og at det strider mot prinsippet om energikonservering og kausal lukkethet, altså at fysiske effekter har tilstrekkelige fysiske årsaker.<sup>6</sup>

Den typiske innvendingen mot at liv etter døden forutsetter fysisk kontinuitet, er at dersom Gud gjenskaper kroppen etter døden, så blir det ikke samme person, men en kopi på grunn av bruddet i kontinuitet og fullstendig erstatning av materiale. Tenk for eksempel at du har bygget en hytte, som så brenner opp, og så kommer noen og bygger en ny hytte som er helt lik. Da vil de fleste mene at den hytta ikke er den samme hytta som du bygde, men en kopi. Kan Gud gjenskape et menneske etter døden, kunne Gud gjenskapt flere, men da må vel alle være kopier.<sup>7</sup>

Man kunne tenke seg at kroppen går i oppløsning, men at atomene som utgjorde kroppen, ikke gjør det, slik at Gud ved tidens slutt kan samle sammen de originale atomene som en gang utgjorde kroppen din, for å gjenskape akkurat deg uten å erstatte alt materialet du består av. Her foreslår jeg en ny innvending til dette synet; også atomene består av mindre deler, og det er en klar trend i fysikken å gå bort fra å tenke om de minste partiklene som varige substanser og heller se på dem som svingninger i et kvantefelt.<sup>8</sup> Det betyr at om Gud skal gjenskape menneskelige kroppar basert på partiklene som en gang utgjorde kroppen, så vil også disse partiklene være kopier. Derek Parfit unngår altså disse problemene ved å si at det som kreves for å være samme person over tid, er psykisk kontinuitet.<sup>9</sup>

Det kan umiddelbart virke som en problematisk oppfatning, både siden vi synes å være uten bevissthet i perioder mens vi sover, og siden vi jo kan ha glemt alle minner fra en periode i livet, og likevel er vi vel den samme som den gang. Også når vi ikke er bevisste, er vi vel oss selv?

Parfits løsning er å definere psykisk kontinuitet på en måte som unngår disse innvendingene. Han definerer psykisk kontinuitet i lys av psykisk forbindelse, hvilket betyr at det må være en årsaksforbindelse mellom en persons mentale tilstander på et tidligere og et senere punkt, og det må være kontinuitet på den måten at det finnes overlappende serier med psykiske forbindelser, men det kan likevel være brudd og mangler i denne serien.<sup>10</sup>

Det er altså gap i vår bevissthetsstrøm mens vi sover eller hvis vi er i koma, men så lenge det er en serie av kausale sammenhenger over tid, så er det samme person. Hovedargumentet mot denne tilnærmingen er fisjonsargumentet.<sup>11</sup> Vi kan tenke oss at en person blir delt i to, eller at Gud gjenskaper 10 versjoner av deg etter døden, men hvem er da originalpersonen? Hvorfor er en slik gjenskaping deg og ikke bare en kopi, selv om minnene er blitt bevart? Parfit diskuterer hjernetransplanteringsargumentet på følgende måte:<sup>12</sup>

Tenk deg først at du gjennomgår en livstruende operasjon, men så våkner du etter operasjonen og føler deg som deg selv og har mange minner fra tidligere tider i livet, men kroppen din kjenner du ikke igjen. Legene kommer og forteller at de bare klarte å redde halve hjernen din, men koblet den til en ny halvdel og satte den inn i en ny kropp. Du er likevel glad og opplever at du har overlevd operasjonen.

Så kommer legene med flere nyheter: De klarte også å redde den andre halvdel av hjernen din, og satte den inn i en ny kropp, så nå er det to personer som føler de har overlevd, føler seg som du pleide å gjøre, og har minner

fra tidligere tider i livet. Parfit argumenterer da som følger: Hvis det er overlevelse når én hjernehalvdel overlever, så må det være dobbel suksess om to overlever, mens det er urimelig å si at det skulle bety at ingen overlever.<sup>13</sup>

Fisjon er en vanlig ting som kan skje med både embryoer som blir til tvillinger, eller politiske partier som deler seg i to. Hvis noen spør hvem som er det originale barnet eller det originale partiet, må vi avvise det som et tomt spørsmål, ifølge Parfit, for vi vet alt som er å vite om det som har hendt, og det er ikke noe mer å si i tillegg som gjør at én av dem er originalen.<sup>14</sup>

Mot dette kan man så innvende at begrepet om personlig identitet krever at én må være original, fordi at hvis noe er identisk, så må det ha identiske egenskaper.<sup>15</sup> Parfit mener at vi ikke må henge oss opp i en smal definisjon av identitet, men heller spørre oss om hva som er en form for overlevelse av døden som vi bryr oss om. Han mener da at å være en årsakskjede av minner og opplevelser er tilstrekkelig og det vi burde bryr oss om, mens han antar at ingen vil være interessert i liv etter døden hvis ikke den som overlever, har noen minner fra livet før døden.<sup>16</sup>

### **Forslag til utvidelse av Parfits modell**

Det er fortsatt en del innvendinger som kan reises mot modellen til Parfit. Før jeg drøfter disse, skal jeg komme med et forslag til hvordan man i mer detalj kan se for seg at den psykiske kontinuiteten kan foregå før og etter døden.

Dette vil da gjøre det lettere å svare på innvendingene i neste runde. Men først altså: Hvordan bør man i mer detalj forstå en prosess med psykisk kontinuitet?

Her skal jeg gi et forslag basert på hvordan hjerneforsker Antonio Damasio forstår menneskets selv.<sup>17</sup>

Damasio skiller mellom tre ulike selv. Det er protoselvet, kjerneselvet og det autobiografiske selvet. Protoselvet er en rimelig stabil nevralt struktur som representerer hele kroppen. Hjernen lager representasjoner av hvordan verden og kroppen relaterer seg til denne kroppen. På en eller annen ukjent måte kan disse representasjonene bli bevisste og oppleves som en bevisst strøm av opplevelser, som Damasio kaller kjerneselvet. Minner av slike bevisste opplevelser kan lagres som minner om en livshistorie, og dette kaller Damasio det autobiografiske selvet. Minner fra det autobiografiske selvet kan aktiveres og være del av den bevissthetsstrømmen kjerneselvet opplever.

Det er da altså bestemte aktiverte nevronstrukturer som forårsaker alle bevisste opplevelser vi har, både av verden i øyeblikket og av minner fra tidligere. Disse er relaterte til kroppens perspektiv (plassering i rom, plassering

av øyne og ører osv.) og kroppens følelser, slik at det føles som opplevelser som skjer med et selv. Det opplevende selvet er ikke da en egen substans eller sjel eller lignende, men opplevelsen av å være et selv er en følelse blant andre som deduseres ut fra de andre opplevelsene. En sammenligning kan være hvordan en datamaskin kan lage et bilde med et bestemt perspektiv, hvor perspektivet lar oss dedusere hvor kameraet som tok bildet, må ha vært, selv om ikke bildet er tatt av et kamera, men altså bare lagd av en datamaskin. Selv har Damasio beskrevet det som at sinnet er en film, og tilskueren er bare en del av filmen.<sup>18</sup>

Med en slik tilnærming unngår man homunkulus-problematikken, som er å forklare våre opplevelser med at vi har en liten mann inni hodet, som igjen da må ha en liten mann inni hodet, og så videre i en uendelig regress. Samtidig føles det som at Damasio vrir seg unna problemet med å forklare hvem som opplever opplevelsen.

Jeg tenker at man må skille mellom en grunnleggende subjektivitet, som bare er at noe er bevisst (at det er som noe for noe(n)), og det er en irreducerbar del av virkeligheten at slik subjektivitet eksisterer. Og så har vi kompleks subjektivitet i betydningen å oppleve å være et selv, slik mennesker har. Man kan argumentere for at denne lar seg redusere til en kombinasjon av grunnleggende subjektivitet og et bevissthetsinnhold som synes knyttet til en bestemt kropp. Da unngår man homunkulusproblemet, selv om altså grunnleggende bevissthet ikke er forklart, men det synes det ikke som at noen kan forklare. Kjerneselvet er da en strøm av bevisste opplevelser, forårsaket av strukturer i hjernen.

Disse strukturene i hjernen endrer seg hele tiden, og det fysiske materialet de er laget av, erstattes hele tiden. I dyp søvn og koma aktiveres ikke bevissheten vår i det hele tatt, men strukturene er der og kan aktivere bevissthet igjen når vi våkner. Her er det altså en prosess der strukturer gradvis endres hele tiden og kopieres inn i stadig nytt materiale med gap underveis. Dette er en beskrivelse fra nevrobiologien om hvordan vi mennesker opplever å være oss selv over tid.

Hvis det å være en person over tid handler om at strukturer forårsaker nye strukturer i en prosess med gap, så skulle det la seg fint forene med at Gud kan fortsette en slik prosess etter døden. Gjennom livet former vi vårt selv gjennom våre valg og erfaringer, og dette former strukturer i hjernen som gir oss våre minner og personlighet og vår følelse av å være den vi er. Vår følelse av å være den vi er, bygger på minner, på hjernestrukturer som gir personlighet



gjennom vaner og reaksjonsmønstre og preferanser, og at opplevelsene er knyttet til kroppen som forårsaker opplevelsene.

Som allvitende kjenner Gud disse strukturer, men det er vi som har forårsaket at det er akkurat de strukturene det er Gud kjenner. Etter døden, når det måtte passe Gud, kan Gud gjenskape de samme strukturer i et nytt legeme, men en bevissthetsstrøm som da vil ha våre minner og personlighet og derfor gir oss en følelse av fortsatt å være den vi var før døden. Jo mer den nye kroppen ligner den gamle, jo mer vil man føle seg som den samme. Gud er årsaken til at bevissthetsstrømmen fortsetter, men vi er årsaken til at (deler av) innholdet i bevissthetsstrømmen er som det er. Som opprettholder av alle ting er Gud uansett alltid den som sørger for at vi fortsetter å eksistere.

Dersom Gud gjør dette, så vil det være et gap mellom før og etter døden og en kopiering av gamle strukturer inn i nytt materiale, men slik er det i livet hele tiden uansett – selv om det altså trolig er mer radikalt nytt materiale og større endring enn vanlig det her er snakk om. Men vi kunne vel tenkt oss at vi kunne overlevd ved å erstatte kroppen med metall, så lenge strukturene som gir oss minner og personlighet, fortsetter, slik at det oppleves som før å være oss?

Kanskje tenker du at svaret på siste spørsmål er nei, så nå går vi videre til å se på innvendinger. En fersk bok om emnet tar opp to viktige innvendinger mot psykologisk kontinuitet som vi skal se nærmere på her.<sup>19</sup> De to innvendingene er 1) at personlig identitet forutsetter et 1:1-forhold mellom tidligere og senere; og 2) at minnekriteriet ikke er tilstrekkelig for personlig identitet, men at det forutsetter et unikt førstepersonsperspektiv.

### **Innvending 1: Psykologisk kontinuitet før uforenlig med identitetskrav**

Johan Eddebo tar opp følgende innvending mot en modell hvor det er mulig at en person kan bli to. Det er at personlig identitet krever et unikt 1:1-forhold. Dersom person A kan deles i to og bli både til X og Y, så innebærer det at A er identisk med X og B er identisk med X, men X er ikke identisk med Y, og det er en selvmotsigelse.<sup>20</sup>

Begrepet «identitet» betyr normalt å ha alle egenskaper felles, slik at X er identisk med Y hvis X og Y har alle egenskaper felles. Men her bør vi skille mellom identitet på et tidspunkt (synkron identitet) og identitet over tid (diakron identitet). For definisjonen av identitet er rimelig når det gjelder identitet på et bestemt tidspunkt, men er den rimelig når det gjelder identitet over tid?

Et annet uttrykk for identitet over tid er å være den samme over tid. «Å være den samme over tid» er tvetydig siden det kan virke som at personlighet og karaktertrekk må være like, men det handler altså om varighet (persistence) og numerisk identitet til forskjell fra kvalitativ identitet. Med andre ord: Når vi spør om en person er den samme over tid, er vi interessert i om en person på et bestemt tidspunkt og et individ på et annet tidspunkt er én person til forskjell fra to, og i den forstand samme person.

Det synes jo helt klart å være slik at personer og ting som vi sier er samme over tid, allikevel endrer seg over tid. Betyr det da at man kan være samme over tid også om alle ens egenskaper endrer seg, eller kreves det at det finnes noe som forblir likt over tid, for eksempel en sjel, en substans, et unikt første-personsperspektiv eller noe annet?

Her finnes det ikke noe korrekt svar – det er vi som må bli enige om hva vi bør mene med begrepene vi bruker. I dagligtalen ser vi at folk sier om ting at de er det samme over tid (altså numerisk eller diakront identiske), så lenge de har en rimelig stabil intern struktur fra øyeblikk til øyeblikk og endringer bare skjer gradvis. Hvis man altså endrer en ting litt og litt, vil folk si at det er den samme, selv om alt innholdet til slutt er endret, mens hvis det skjer en brå overgang med stor utbygging av innhold, så vil man si at det ikke er den samme – og så finnes ingen klare grenser for hvor skillet går. Det kalles fortsatt identitet fordi det er ganske likt, men ikke helt likt.

Det metafysiske spørsmålet er så om det finnes et eksakt svar på når noe er det samme eller ikke, som er knyttet for eksempel til at ting har en underliggende substans eller haecceitas eller «dennehet», eller om det ikke finnes mer enn kontingente strukturer med uklare grenser. Dette er en typisk debatt mellom substansontologi og alternative ontologier som relasjonsontologi eller strukturontologi, og den er for stor til å tas her.<sup>21</sup>

Min egen oppfatning er at det som gjør en ting eller en person til den samme over tid, er at den har en rimelig stabil intern struktur, og at det bare skjer gradvise endringer, uten at det finnes en nøyaktig grense. Det betyr at ting har diffuse grenser og kan deles opp i flere ting eller personer, men det er altså slik jeg tror virkeligheten er. Det forklarer alt vi observerer, og vi har ikke grunn til å tro at ting må ha noe i seg som er identisk til enhver tid, eller at de ikke kan deles opp i flere ting.

Men hvis A i 2016 kan bli til B og C i 2017, kan vi beskrive deres identitet med seg selv på en ikke-selvmodsigende måte, eller får vi et stort problem ved at A ikke lenger er identisk med seg selv fordi den har blitt til to ulike størrel-

ser som ikke er identiske med hverandre? Her må vi være presise og være klare over om vi refererer til et individ på et tidspunkt eller et individ som en struktur over tid. La oss si at A ble født i 2015. Da er A<sub>2015-2018</sub> en y-liggende struktur som ble delt i to, mens B<sub>2015-2018</sub> er en rettlinjet struktur og C<sub>2015-2018</sub> er en rettlinjet struktur. B<sub>2015</sub> og C<sub>2015</sub> er A<sub>2015</sub>, uten at det betyr at det var tre personer. Det er samme som om Atle i 2016 ble far og onkel. Far Atle i 2017 og onkel Atle i 2017 er begge Atle i 2015.

Dette betyr at to kan ha vært én, og én kan bli to, men så lenge vi presiserer tidspunkt eller tidsperiode (og ikke forutsetter substansontologi), kan vi fint referere til selvidentiske strukturer uten selvmotsigelse. En zygote kan bli tvillinger, som begge var zygoten. Man kan protestere på det og si at hver tvilling bare var hver sin del av zygoten, men det er lett å endre historien ved å si at vi underveis gradvis bytter celler mellom tvillingene. Det er irrelevant hvem som har hvilke originale celler, for det som betyr noe, er strukturen.

Det betyr altså at mennesker har diffuse grenser og kan deles i to, men vi har heller ikke god grunn til å tro at det ikke er slik. Mennesker er da ikke de samme over tid gitt en bestemt definisjon av å være samme over tid, som forutsetter noe identisk over tid, men fordi vi ikke har noen god grunn til å tro at noe slikt finnes, er det heller ikke slik vi bør definere hva det er å være samme over tid. Det bør heller defineres ut fra normal bruk av ordet siden dette fint nok forklarer de foreliggende data. Da unngår vi substanser, haecceit og denne-het, men det er bare en fordel å slippe slike mystiske størrelser i ens ontologi. Vi unngår også det underlige resultat at jeg overlever hvis den ene halvdelen av hjernen min overlever, men jeg dør hvis begge overlever. Å være en person er da å være en rimelig stabilt internt strukturert kausal prosess, der strukturer forårsaker nye strukturer som kan bli bevisste.

En annen innvending mot det synet jeg her presenterer, er at det gir opphav til paradokser som Thesevs' skip eller paradokset om haugen. Det er ikke slik at ett blad fra eller til skiller en haug med blader fra noe som ikke er en haug med blader, ei heller kan ett hår fra eller til skille en mann fra å være skallet eller ikke. Likevel er det en forskjell mellom å være skallet eller ikke og å være en haug eller ikke, men det er en diffus grense.

Thesevs' skip er et paradoks i ulike varianter som handler om å bygge om et skip gradvis med nye materialer. Thesevs' skip kan forbli samme skip ved gradvis erstatning, men ikke dersom alle materialer plutselig ble byttet ut, og så er det en diffus grense for hvor skillet går. På samme måte kan vi mennesker være samme person over tid selv om vi gradvis bytter ut våre celler, men

vi ville ikke vært samme person om plutselig alt vårt materiale ble byttet ut med andre deler, og bare føttene var igjen av originalen.<sup>22</sup>

Men på ett eller annet diffust sted mellom disse to ekstremene går den grensen. Den kan ikke trekkes helt nøyaktig siden det å være et menneske og en person er en grovkornet kategori, som er en kompleks konfigurasjon av mindre og mer eksakte deler, og som kan kombineres på mange måter.

Dette kan oppleves som et problem fordi vi ønsker mer eksakte kategorier. Men begreper på høyt ontologisk nivå er stort sett diffuse fordi de er så komplekse, og likevel er de nyttige for forståelse, selv om det ofte er først på mer mikronivå man kan være helt nøyaktig. Så når man bygger en bil eller båt, blir det på et diffust tidspunkt i prosessen en bil eller båt, og samme er det om man bygger det om til samme eller en annen bil eller båt. Båt og bil er nyttige begreper selv om prosessen med å bygge bil og båt kan beskrives mer nøyaktig ved bare å beskrive delene.

## **Innvending 2: Minnekriteriet utilstrekkelig for personlig identitet**

Johan Eddebo diskuterer ulike problemer med å basere identitet over tid på minner. En del av problemene kan ifølge Eddebo løses ved at det må være en kausal kjede av minner, men selv der mener Eddebo det blir problematisk, for eksempel hvis minner overføres fra ett menneske til et annet, eller hvis et menneske blir delt opp i flere, som da får samme minner. Det virker som at det som trengs for å basere min identitet på mine minner, er at de nettopp er mine minner, og ikke bare at deres innhold er likt noe jeg husker. Men da forutsetter det noe annet som gjør dem til mine minner enn bare at de er minner.<sup>23</sup>

Eddebo lander selv på at det som trengs, er nettopp et unikt førstepersonsperspektiv som gjør mine opplevelser og minner til mine. Å bruke dette som kriterium henter han fra Lynne Rudder Baker, mens definisjonen av et unikt førstepersonsperspektiv er basert på Nagels definisjon, nemlig at «there is something it is like to be X».<sup>24</sup>

Parfit diskuterer om minner og mentalt innhold må overføres på en bestemt måte, eller om enhver kausal grunn er akseptabel, og lander på at enhver kausal grunn til psykologisk kontinuitet er tilstrekkelig fordi det ikke gir noen betydningsfull forskjell i mentalt innhold.<sup>25</sup>

Hvordan ser så dette ut i lys av den mer detaljerte utbyggingen av Parfits teori? Jeg skilte mellom grunnleggende subjektivitet og den opplevelsen mennesker har av å være et selv. Den grunnleggende subjektiviteten svarer til «what it's like»-ness i det hele tatt hos Nagel, altså at noe har en fenomenolo-

gisk, kvalitativ, subjektiv karakter overhodet, mens opplevelsen mennesker har av å være et selv, tilsvarer «what it's like to be x», for eksempel et bestemt menneske eller en bestemt flaggermus. «What it's like to be x» kan da reduseres til «what it's like»-ness (grunnleggende subjektivitet) og det bevissthetsinnholdet som hjernestrukturere forårsaker i den aktuelle bevissthetsstrømmen.

Det betyr at hvordan det er å være en bestemt person avhenger av hjerneaktivitet og endrer seg hele tiden. Det kan dramatisk endres plutselig, for eksempel om man får en jernstang gjennom hjernen, som i tilfellet Phineas Gage,<sup>26</sup> eller om man plutselig får i seg en type narkotika man ikke før har opplevd, eller lignende.

Det jeg prøver å si, er at ikke vi har noen god grunn til å tro at det finnes noe unikt førstepersonsperspektiv som kan brukes til å begrunne identitet over tid. Det finnes bare en allmenn subjektiv opplevelse av førstepersonsperspektiv som alle bevisste vesener har, og så finnes det det innholdet de har i sin bevissthet, som er forårsaket av deres hjerner. Skal man få førstepersonsperspektivet til å bli unikt, må det forenes med en haecetivitet eller denhet, og det gjør også Eddebo.<sup>27</sup>

Etter mitt skjønn er det en stor fordel om man kan kvitte seg med haecetivitet i sin ontologi. Jeg støtter dermed Parfits konklusjon om at den psykiske kontinuiteten ikke krever en bestemt type årsak, men tenker at våre selvlagde hjernestrukturer må være en relevant årsak til at prosessen fortsetter, siden det det er å være en person, er å være en slik årsakskjede. Denne åpenheten gjør det da også helt akseptabelt at det er Gud som lar prosessen fortsette, og som nevnt forutsetter jeg uansett at det er Gud som opprettholder vår fortsatte eksistens også før døden.

Jeg må da være åpen for at mennesker kan bli delt opp i flere og kan fortsette å eksistere som flere. Siden jeg ikke kan se at Gud skulle ha noe motiv for å lage flere versjoner av folk, antar jeg at det ikke skulle bli noe problem, men kanskje vil fremtiden by på nye hypotetiske problemstillinger knyttet til teleportering, kloning osv.

## Oppsummering

I denne artikkelen har jeg gjort to ting. Først har jeg argumentert for at i den grad det er mer sannsynlig at Gud eksisterer enn det motsatte, i den grad er det også mer sannsynlig at det finnes liv etter døden enn at det ikke gjør det. Deretter har jeg presentert og diskutert en mer detaljert modell for hvordan

liv etter døden kan tenkes på en måte som er internt koherent og koherent med relevant vitenskap. Å være et menneske er å være en kausal prosess der rimelig stabile strukturer forårsaker nye rimelig stabile strukturer gjennom gradvise endringer, og deler av dette kan oppleves bevisst. Denne prosessen kan Gud fortsette etter døden.

## Noter

- 1 William Hasker and Charles Taliaferro, «Afterlife,» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=afterlife>.
- 2 *Ibid.*, seksjon 5; Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Rev. utg. (New York: Oxford University Press, 1997), 308–11.
- 3 Richard Swinburne, 308–10.
- 4 *The Existence of God*, 2. utg. (Oxford: Clarendon Press, 2004); William Lane Craig og James P. Moreland, *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009); Atle Ottesen Søvik, *The Problem of Evil and the Power of God*, *Studies in Systematic Theology* (Leiden: Brill, 2011).
- 5 Eric T. Olson, «Personal Identity,» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=identity-personal>. Eksempler på forsvarere av et slikt syn er Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986); Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984); og Sydney Shoemaker, «Personal Identity: A Materialist's Account,» i *Personal Identity*, Sydney Shoemaker og Richard Swinburne (red.) (Oxford: Blackwell, 1984).
- 6 Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind*, 2. utg. (Boulder, CO: Westview Press, 2006), kapittel 2.
- 7 Dette problemet drøftes med ulike kreative løsningsforslag hos Peter Van Inwagen, «The Possibility of Resurrection,» *International Journal for Philosophy of Religion* 9, nr. 2 (1978), og Dean Zimmerman, «The Compatibility of Materialism and Survival: The «Falling Elevator» Model,» *Faith and Philosophy* 16, nr. 2 (1999).
- 8 Art Hobson, «There Are No Particles, There Are Only Fields,» *American Journal of Physics* 81, nr. 3 (2013): 2; Sean Carroll, «Particles, Fields and the Future of Physics,» (Fermilab/YouTube, 2013).
- 9 Parfit.
- 10 *Ibid.*, 205–07.
- 11 Swinburne, *The Evolution of the Soul*, 145–60.
- 12 Parfit, 253–61.
- 13 *Ibid.*, 254.
- 14 *Ibid.*, 260–61.
- 15 Derek Parfit siterer B. Williams på denne innvendingen (*ibid.*, 267).
- 16 *Ibid.*, 261–66.
- 17 Antonio R. Damasio, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain* (New York: Pantheon Books, 2010), kapittel 8 og 9.
- 18 «Wie das Gehirn Geist erzeugt,» *Spektrum der Wissenschaft (Digest: Rätsel Gehirn)*, nr. 4 (2004): 11.
- 19 Johan Eddebo, *Death and the Self: A Metaphysical Investigation of the Rationality of Afterlife Beliefs in the Contemporary Intellectual Climate*, *Uppsala Studies in Philosophy of Religion* (Uppsala: Uppsala Universitet, 2017). Disse innvendingene ble også godt og detaljert presset av artikkelens anonyme fagfelle, og har derfor med rette fått mer plass enn i artikkelens første versjon.

- 20 Ibid., 64.
- 21 For en grundig diskusjon, se Lorenz B. Puntel, *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*, (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2008).
- 22 Nicholas Rescher, *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution* (Chicago: Open Court, 2001), 86.
- 23 Eddebo, 62–65.
- 24 Ibid., 52–56., jf Lynne Rudder Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective* (New York: Oxford University Press, 2013) og Thomas Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?», *The Philosophical Review* 83, nr. 4 (1974).
- 25 Parfit, 207–08.
- 26 Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (London: Penguin, 1994), kapittel 1.
- 27 Eddebo, 54.

## Kilder

Baker, Lynne Rudder. *Naturalism and the First-Person Perspective*. New York: Oxford University Press, 2013.

Carroll, Sean. «Particles, Fields and the Future of Physics.» *Fermilab/Youtube*, 2013.

Craig, William Lane, og James P. Moreland. *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.

Damasio, Antonio R. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. London: Penguin, 1994.

Damasio, Antonio R. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books, 2010.

Damasio, Antonio R. «Wie das Gehirn Geist erzeugt.» *Spektrum der Wissenschaft (Digest: Rätsel Gehirn)*, nr. 4 (2004): 6–11.

Eddebo, Johan. *Death and the Self: A Metaphysical Investigation of the Rationality of Afterlife Beliefs in the Contemporary Intellectual Climate*. Uppsala Studies in Philosophy of Religion. Uppsala: Uppsala Universitet, 2017.

Hasker, William, og Charles Taliaferro. «Afterlife.» *Stanford Encyclopedia of Philo-*

*sophy*. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=afterlife>.

Hobson, Art. «There Are No Particles, There Are Only Fields.» *American Journal of Physics* 81, nr. 3 (2013): 211–23.

Kim, Jaegwon. *Philosophy of Mind*. 2. utg. Boulder, CO: Westview Press, 2006.

Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.

Nagel, Thomas. «What Is It Like to Be a Bat?». *The Philosophical Review* 83, nr. 4 (1974): 435–50.

Olson, Eric T. «Personal Identity.» *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=identity-personal>.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Puntel, Lorenz B. *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2008.

Rescher, Nicholas. *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution*. Chicago: Open Court, 2001.

Shoemaker, Sydney. «Personal Identity: A Materialist's Account.» I *Personal Identity*, Sydney Shoemaker og Richard Swinburne (red.), 67–132. Oxford: Blackwell, 1984.

Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul*. Rev. utg. New York: Oxford University Press, 1997.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. 2. utg. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Atle Ottesen Søvik, *The Problem of Evil and the Power of God*, *Studies in Systematic Theology* (Leiden: Brill, 2011).

Van Inwagen, Peter. «The Possibility of Resurrection.» *International Journal for Philosophy of Religion* 9, nr. 2 (1978): 114–21.

Zimmerman, Dean. «The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model.» *Faith and Philosophy* 16, nr. 2 (1999): 194–212.