Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 11 NUMMER 1 1990

Staffan Carlshamre
Filosofihistorien som fotnot till Platon

Ingmar Persson
Den irrelevanta identiteten

Hans Rosing
Teletransport en logisk omöjlighet

Torbjörn Tännsjö
Teletransport och metafysik

Lars Bergström
Att skilja mellan liv och död

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 1 * 1990 * ÅRG 11

Staffan Carlshamre	Filosofishistorien som fotnot till Platon *eller* Platons transcendentala estetik *eller* Sinnevärlden är inte verklig försvarsattityder	1
Hans Rosing	Teletransport en logisk omöjlighet?	20
Ingmar Persson	Den irrelevanta identiteten	23
Torbjörn Tännsjö	Teletransport och metafysik	27
Lars Bergström	Att skilja mellan liv och död	35
Björn Eriksson	Recension av Jan Österberg: *Self and Others. A study of ethical egoism*	42

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg) Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 10405 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malmnäs, tel 08 16 33 58 må, on, fr.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (normalt i februari, april, september och november), pris SEK 120:-, lösnummer SEK 35:-, pg 507991-8 Filosofisk tidskrift

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:-, 1/2-sida SEK 150:-, 1/4-sida SEK 100:-

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Ombrytning och sättning utförd av KPH Desktop, Uppsala, 018-112400

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Staffan Carlshamre

Filosofihistorien som fotnot till Platon eller Platons transcendentala estetik eller Sinnevärlden är inte verklig

1. Inledning

Dialogen *Theaetetos* har ett rikt och mångskiftande innehåll. Den överflödar av föregripanden som illustrerar Whiteheads dictum att filosofihistorien bara utgör en samling fotnoter till Platon - till den grad att man ibland frestas att tycka att det är bokstavligen sant. Man kan tänka på "Sokrates dröm" alldeles i slutet på dialogen, som Wittgenstein i *Filosofiska undersökningar* citerar som en perfekt sammanfattning av den logiska atomismen. Eller på argumentet att det är självmotsägande att hävda en allomfattande relativism - fortfarande det vanligaste antirelativistiska argumentet. Man kan tänka på diskussionen av Herakleitos, där Sokrates hävdar att en värld där *allt* förändrar sig inte vore möjlig att beskriva, som en tidig version av Husserls problem med konstituerandet av ideala entiteter i "medvetandeströmmen". Eller man kan fundera över relationerna mellan Platons argument för "själens" existens och funktion i kunskapsprocessen och, exempelvis, Kants teorier om "apperceptionens syntetiska enhet", och så vidare.

Men *Theaetetos* illustrerar också många av de drag som, på gott och ont, skiljer en platondialog från verk av andra filosofiska författare. I den här dialogen är det mest på gott - Sokrates dialektik kommer ovanligt nära den idealbild som den ofta annars missar så grovt. Här finns den berömda passagen om Sokrates "barmorskekonst", och parallellt med diskussionens huvudtråd - Vad är kunskap? - löper en undersökning av den filosofiska verksamheten själv: Vad är en filosof? Hur bör man tala om filosofi? Hur skiljer sig filosofen från sofisten? Och Sokrates håller hela tiden ett kritiskt öga på hur den egna diskussionen fortlöper, han kan t.ex. gå tillbaka och underkänna argument som han och Theaetetos tidigare enat sig om att acceptera.

Här finns också i rikt mått den typ av subtiliteter i uppbyggnaden som Platonfantaster uppskattar. Dåliga argument får stå oemotsagda, men läsaren förväntas genomskåda dem ändå; texten lämnar enkla problem olösta, men deras lösning tas senare för given för att överföras på andra och besvärligare gåtor. Här finns de Platonska liknelserna med deras säregna sätt att belysa ett problem. Och här finns, på den andra kanten, exempel på typiska Platonska fördomar som ibland får honom att kasta bort en intressant idé därför att den inte uppfyller något av de, ibland orimliga, krav som han ställer på en förklaring eller en begreppsananlys.

Innan vi börjar på allvar är det kanske på sin plats med några ord om "metodologin" bakom det följande. Mycket texttolkning försigår enligt en slags "induktiv" metod: man hämtar uppslag från texten och framställer hypoteser som ligger ganska nära denna, och som kan beläggas med citat på så många punkter som möjligt. Det här är snarare exempel på en hypotetiskt-deduktiv tolkningsmetod. Uppslag dyker naturligtvis upp under läsningen av texten, men den formulerade hypotesen ligger ganska långt från vad som faktiskt står där. Bekräftelsen består i att om Platon hade de åsikter jag tillskriver honom så skulle det vara naturligt att säga de saker han faktiskt säger - även om många av dem isolerade kanske har mera näraliggande tolkningar.

Läran om filosofihistorien som notapparat till Platons dialoger har också en annan sida än den hittills berörda. Många filosofiska texter blir obegripliga om man hoppar över noterna, och i det följande kommer filosofer som J.S. Mill, C.S. Peirce och Karl Popper att åberopas som källor till teorier som jag vill "läsa in" hos Platon. Må läsaren själv bestämma hur mycket "anakronismer" hon tål, men till mitt försvar kan jag åberopa några synnerligen ortododxa tolkningsteoretiska principer. Med den teori om sinnevärlden och dess förhållande till de "vanliga" platonska idéerna som skisseras i det följande slipper man dra en avgörande gräns mellan *Theaetetos* och de stora "metafysiska" dialogerna - dessutom gör den, enligt min, mening de åsikter som förekommer exempelvis i *Staten* om sinnevärldens ontologiska och kunskapsteoretiska status rimligare än de ofta blir i andra tolkningar.

2. Bakgrund

Theaetetos tillhör, enligt en ganska samstämmig expertis, Platons "sena" dialoger, de som är skrivna under den "kritiska" perioden.[1] Dock hör den förmodligen inte till de allra sista, utan står tidsmässigt på gränsen mellan den mellersta, "metafysiska", perioden och den sena. Den inleder en trilogi, vars senare delar är *Sofisten* och *Statsmannen*.

Fiktionen är att dessa tre utspelar sig under tre på varandra följande dagar - *Theaetetos* slutar aporetiskt, och med en överenskommelse om att ses igen påföljande dag. Ändå är *Theaetetos* i väsentliga avseenden olik de båda senare dialogerna i trilogin. En sådan olikhet är att Sokrates leder samtalet i *Theaetetos*, liksom han gör i de flesta andra dialoger, medan han i *Sofisten* och *Statsmannen* reduceras till en bifigur. Huvudrollen övertas i de båda senare dialogerna av "den eleatiske Främlingen". En annan skillnad är att tudelningsteorin om definitioner inte förekommer i *Theaetetos* medan den dominerar uppläggningen av *Sofisten* och *Statsmannen*.

Innehållsligt finns det i vissa avseenden starka förbindelser mellan *Theaetetos* och *Sofisten*. Tillsammans utgör de en uppgörelse med de båda försokratiska filosofer som Platon oftast kontrasterar sina egna åsikter mot: Herakleitos och Parmenides. Herakleitos räknas av Platon som den lättare nöten att knäcka, och han klaras av i *Theaetetos*, medan Parmenides, "vördnadsbjudande och fruktansvärd", får anstå till *Sofisten*. För att besegra Parmenides måste Platon i *Sofisten* återuppta och lösa ett problem som han redan ägnat ingående behandling i *Theaetetos*, och som han där tvingats ge upp inför: problemet om hur det kan finnas falska omdömen.

Jag skall bara behandla en liten del av *Theaetetos*, men något måste också sägas om dialogens uppläggning i stort.

Det ögonskenliga målet för dialogen är att svara på frågan "Vad är kunskap?". Sokrates är ute efter en väsensdefinition av "kunskap". Precis vad detta innebär skall jag inte bry mig om här. Det räcker att komma ihåg att när någon föreslår påståenden av typen "kunskap är X" som svar på frågan om vad kunskap är så uppfattar Sokrates detta som en identitetsutsaga snarare än som en predikation - ungefär "kunskap är detsamma som X".

Theaetetos ger i dialogen fyra förslag till svar på frågan vad kunskap är, varav tre blir föremål för ingående undersökning från Sokrates sida.[2] De tre huvudförslagen är i tur och ordning:

(1) Kunskap är varseblivning (*aisthesis*).

(2) Kunskap är sant omdöme (*doxa*).

(3) Kunskap är sant omdöme med *logos*.

Det avsnitt av dialogen som jag skall intressera mig för är (en del av) diskussionen av det första förslaget - det återfinns, med vissa utvikningar,

mellan 151d och 179d i Stefanus paginering.

Påståendet (1) kan naturligtvis tolkas och preciseras på många olika sätt, och Platon behandlar, implicit, flera olika preciseringar av det. Den tolkning som kommer att spela huvudrollen i det följande är

(4) En person *A vet att p* om och endast om *A varseblir att p*.

En källa till olika tolkningar är det grekiska ord som här översatts med "varseblivning", nämligen *aisthesis*. Det kunde lika gärna översatts med "förnimmelse", eller t.o.m "sinnesförnimmelse" - engelska översättare har på motsvarande sätt tvekat mellan "perception" och "sensation". Senare perceptionsfilosofer har ju ofta försökt göra en distinktion mellan förnimmelse och varseblivning, ofta med tanken att fullständiga varseblivningar innehåller moment av förnimmelse, men att de dessutom involverar mera intellektuella "tolkande" eller "objektifierande" moment. Någon explicit sådan distinktion finns inte i *Theaetetos*, och *aisthesis* bör rimligtvis uppfattas som omarkerat i denna dimension. Däremot är det rimligt att säga att Platon i slutet av sin diskussion av varseblivning är på väg mot att göra distinktionen, när han hävdar att sinnena inte kan varsebli någonting utan hjälp av själen.

Ordet "kunskap" ställer också till problem - framförallt vad gäller vilken typ av entitet som kan vara objekt för kunskap. Ibland verkar Platon vara intresserad av vad det är att *veta att* något är fallet - kunskapsobjektet är en *proposition* (eller någonting av ungefär samma storlek och komplexitet). Men andra gånger är objektet för kunskap ett *föremål* - ungefär det som vi på svenska litet skruvat kan uttrycka med att man *känner* ett föremål. Också här är olika preciseringar på sin plats i olika partier av dialogen, men i den del jag i första hand skall syssla med duger (4) bra.

3. Protagoras

Diskussionen av (1) upptar c:a 50 sidor i en modern upplaga, men Sokrates argumentation är i ganska liten utsträckning riktad direkt mot tesen att kunskap är varseblivning. Stort utrymme ägnas i stället åt två andra teser som enligt Sokrates är nära förbundna med (1). Det gäller Protagoras åsikt att

Människan är alla tings mått

och Herakleitos idé att

Alla ting förändras, som strömmar.

Platon låter t o m Sokrates hävda att alla de tre teorierna - Theaetetos, Protagoras och Herakleitos - är identiska. För den normale läsaren kommer detta förmodligen som en överraskning, men skall (1) drabbas av de argument som Sokrates riktar mot Protagoras och Herakleitos teser så måste de senare åtminstone impliceras av att kunskap är varseblivning.
Protagoras teori introduceras i dialogen omedelbart efter det att Theaetetos föreslagit att kunskap är varseblivning, på följande halsbrytande sätt:

SOKRATES. Där tycks du om vetande ha givit en förklaring som sannerligen ej är dålig - nej, just samma, som Protagoras själv har uttalat. Han har uttryckt samma tanke, ehuru på ett något annat sätt. "Människan", säger han, "är alltings mått: måttet för det varande, att det är, och för det icke varande, att det icke är". (152a)

Några rader senare lägger Sokrates ut Protagoras teori på det här viset:

Han menar väl antagligen så, att varje sak för mig är sådan, som den synes för mig, och för dig sådan som den synes för dig. "Människan" - det är ju just du och jag! (152a)

När Platon diskuterar andra filosofers teorier så ger han dem oftast en så extrem och generell tolkning som möjligt. I linje med detta uppfattar han Protagoras teori som en extrem och generell individrelativism, som ungefär kan formuleras som konjuktionen av följande två påståenden:

(5) Varje åsikt som någon har kan göra anspråk på subjektiv giltighet den är sann för den som har den.
(6} Ingen åsikt kan göra anspråk på mer än subjektiv giltighet.

Låt oss kalla den antydda åsikten för Protagoras generella relativism. Hur hänger den ihop med åsikten att kunskap är varseblivning? Av den citerade passagen kan man få intrycket att de båda åsikterna bara förbinds med en ordlek: Theaetetos hävar att man *vet* precis det som man *ser*, medan Protagoras menar att så fort någonting *synes* en vara på ett visst sätt så vet man att det också *är* på detta vis. (För enkelhets skull kommer jag ofta i det följande att använda synen som representant för all varseblivning.)
Men det finns också en mera substantiell förbindelse mellan de båda

teorierna. Protagoras associeras i dialogen inte bara med den generella relativismen utan också med en specifik teori om varseblivningar och varseblivningsobjekt, som implicerar att (5) och (6) gäller för s.a.s. perceptuella åsikter om varseblivbara objekt. Som vi skall se accepterar Sokrates, med vissa förbehåll, denna "speciella relativism" - relativismen är sann för sinnevärlden. Kombinerar man den speciella relativismen med tesen att det inte finns någon *annan* form av kunskap än perceptuell kunskap så blir resultatet en generell relativism.

4. Varseblivning är kunskap

Theaetetos definitionsförslag implicerar ju inte bara att all kunskap är varseblivning, utan också att all varseblivning är kunskap. Från det senare påståendet kan vi resonera oss fram till Protagoras varseblivningsteori.

Den egenskap hos begreppet kunskap som gör det intressant för filosofer är att det tillåter slutledningar som den från

(7) A vet att huset är vitt

till

(8) Huset är vitt

Kunskapsakter tycks s a s ha en förmåga att sätta oss i förbindelse med verkligheten själv - "att fatta väsendet och sanningen" - som t.ex. trosakter saknar.

Vill man ge alla varseblivningar status av kunskap så måste man naturligtvis tillåta att man sluter sig till (8) även från

(9) A ser att huset är vitt.

Detta tycks väl i och för sig oproblematiskt och i överensstämmelse med normalt språkbruk - i en huvudanvändning är varseblivningsverben ("se", "höra", "känna" etc.) *achievement verbs* i Ryles mening. Men det gäller inte för alla användningar av dem. Om någon som har en viss typ av hallucinationer kan det vara rimligt att säga att han ser spöken, utan att därför tillåta slutsatsen att det finns spöken. Sokrates tolkar Theaetetos som att det är denna senare användning av varseblivningsverben han har i tankarna när han föreslår sin definition, d v s han gör ingen skillnad på (9) och

(10) A tycker sig se att huset är vitt.[3]

Man kan säga att Platon betraktar varseblivningsverben som klassificerande mentala akter uteslutande med avseende på deras inre och för ägaren inspekterbara egenskaper. Även om denna användning av dem är betydligt mindre vanlig än den Ryleska så är det varken onaturligt eller ovanligt att uppfatta den som den filosofiskt mera intressanta. Den som vill att kunskap skall bygga på varseblivningar ser helst att man kan konstatera om någonting *är* en varseblivning utan oberoende kunskap om det föregivna varseblivningsobjektet.

Tolkar man "ser" på det antydda sättet är det naturligtvis *prima facie* fullt möjligt att det är sant om personen A att

(11) A ser att huset är vitt

samtidigt som det gäller om B att

(12) B ser att huset inte är vitt.

Tillämpar vi sedan den logiska operation som erkännadet av varseblivningars kunskapsanspråk binder oss att godkänna så får vi konsekvensen att

(13) Huset är vitt och huset är inte vitt.

Hur skall man reagera på den här situationen? Platon introducerar oss till Protagoras utväg genom att presentera ett annat, strukturlikt men enklare, problem.

Tänker man på mygg och getingar och andra vanliga svenska insekter så är det naturligt att tycka om en humla att den är stor. Jämför man däremot med harar och elefanter står det lika klart att humlan är liten. Ännu ett fall av motsägande attribut hos ett och samma föremål. Vi verkar ju kunna dra slutsatsen att

(14) Humlan är stor och humlan är inte stor.

Det här problemet är ju barnsligt enkelt. A la Russell konstaterar vi bara att den grammatiska formen hos "humlan är stor" inte överensstämmer med den logiska formen. Vi har inte att göra med en *egenskap* hos humlan utan med en *relation* som riktigare kunde uttryckas "humlan är stor i förhållande till X", eller något i den stilen.[4]

Tillämpar vi samma resonemang på omdömen som tillskriver föremål varseblivbara egenskaper så får vi resultatet att "huset är vitt" inte

heller är en subjekt-predikatutsaga utan ett relationspåstående. Mera explicit bör det heta att

(15) Huset är vitt-för-X

där X är ett varseblivningssubjekt. Egenskapen att vara vit är en relationsegenskap som aldrig tillkommer ett föremål "i-sig" utan bara "för-någon".

Hur förhåller sig denna åsikt om perciperbara egenskapers relationskaraktär till den kunskapsteoretiska relativism som jag tidigare tillskrev Protagoras? Distinktionen kan tyckas vara en pipa snus men jag tror ändå att det är vettigt att hålla isär dem. Den åsikt jag exemplifierat med vithetsexemplet är inte en *kunskapsteoretisk* åsikt utan en *ontologisk* - jag kommer att kalla den *relationism* istället för relativism. Den ontologiska teorin fungerar som en grund för den kunskapsteoretiska relativismen - eller snarare som en förklaring till varför relativismen förefaller plausibel så länge de relevanta egenskapernas relationskaraktär inte genomskådats. Djupare sett inbjuder relationismen inte till relativism utan till kunskapsteoretisk absolutism med priviligierade subjekt. Precis som grälet om huruvida humlan "egentligen" är stor eller liten förefaller korkat när vi förstått storlekens "logik", så implicerar relationismen att det aldrig är så att *en* sak är sann för den ene och falsk för den andre: de vet helt enkelt olika saker.

5. Herakleitos

Antag för ögonblicket att vi lyckats knyta samman homo mensura satsen med åsikten att kunskap är varseblivning, och låt oss ägna lite uppmärksamhet åt Herakleitos "allt flyter". Hur hänger den ihop med de hittills behandlade teserna?

Inte heller Herakleitos är entydigt förknippad med en enda teori i *Theatetos*. Normalt tänker man på Herakleitos som i första hand upptagen av förändring över tiden, och det är olika varianter av åsikten att allt ständigt förändras som Platon för det mesta har i tankarna när han alluderar på den dunkle från Efesos.

Men Herakleitos är inte bara förändringens filosof. Enligt Aristoteles hade han redan under antiken rykte om sig att ha tvivlat på motsägelselagen - att ha hävdat att "ett och detsamma både är och inte är".[5] Temat om tiden och motsägelselagen har ju en lång historia från Herakleitos till McTaggart, men här nöjer jag mig med att konstatera att när Platon talar om Herakleitos tänker han inte alltid på förändring, utan ofta på någonting i stil med

(16) Ingenting är på ett sätt snarare än på det motsatta. Det stora är också litet, det varma är också kallt, vägen upp är vägen ner.

Förhoppningsvis är det inte så svårt att se förbindelsen mellan den åsikten och Protagoras relationism. I *Theaetetos* låter Platon Sokrates formulera följande teori som han tillskriver både Protagoras och Herakleitos.

Det finns ej något i och för sig, och du kan ej med rätta ge något en viss egenskap. Om du kallar det stort, skall det visa sig också vara litet, om du kallar det tungt, skall det visa sig vara lätt, och på samma sätt med allting. Det finns ej en enda sak som är något eller har en viss egenskap. (152d)

Går det att knyta relationsteorin till förändringsproblematiken? Rent verbalt för Sokrates samman dem genom att uttrycka Protagoras åsikt som att han menar att ingenting "är" någonting i sig självt, utan bara "blir till" för något annat.

En mer substantiell förbindelse mellan förändringsteorin och varseblivningsrelationismen kan man kanske läsa in i det svar som Protagoras (via Sokrates) ger på en invändning som Sokrates tar upp. Den handlar om minnet som kunskapskälla.

Kan en person, som en gång har vetat något och som ännu har kvar minnet därav, vara utan kunskap om just detta, som han minns, i det ögonblick han minns det? Jag är omständlig, som du ser; men jag vill blott fråga, om man kan vara utan kunskap om det, som man har lärt sig och sedan kommer ihåg. (163d)

Den antydda invändningen mot tesen att all kunskap är varseblivning kan naturligtvis bemötas på flera sätt. Man kan förneka att minnet ger kunskap - men den möjligheten intresserar varken Sokrates eller Protagoras. Eller man kan, som Sokrates och Theatetos först gör, godta att minnet ger kunskap och på den grunden förkasta att all kunskap är varseblivning. Detta förkastande ger dock omedelbart Sokrates anledning att kritisera deras eget ovederhäftiga och ofilosofiska sätt att argumentera. Hade Protagoras själv varit närvarande skulle han ha haft mycket att anföra till sitt försvar, och Sokrates träder vältaligt i hans ställe.

Försvaret går ut på att minnen själva är ett slags varseblivningar. Men detta öppnar dörren för en ny version av den paradox som ledde till relationsteorin för perceptioner. Vad händer när minnet inte stämmer överens med den "ursprungliga" perception det bygger på? Den frågan

ställs inte i texten - däremot besvaras den.

Tror du t.ex., att någon skall gå in på, att minnet av vad man har känt men ej längre känner innebär en likadan känsla som den man hade, när man kände. Långt därifrån! /.../ skall han /.../ kunna gå in på, att en person som förändras, är den samme som han var före förändringen? Eller skall han då gå in på, att en människa är en och inte i stället flera, ja, oändligt många allt efter som förändringen sker - om man nu skall nödgas att taga sig till vara för varandras ordrytteri. (166d)

Ett varseblivningsomdöme är, ex hypotesi, en relationsutsaga med två led: objektet och det normalt underförstådda subjektet. Genom varseblivningen blir de båda relationsleden bara kända i sin relation till varandra. Objektet är bara "det så och så varseblivna", och subjektet är bara "den så och så varseblivande". Speciellt blir genom perceptionen ingenting känt som etablerar identitet mellan objekt och subjekt för två olika varseblivningar: varje perception konstituerar sitt eget objekt och subjekt. Är minnen varseblivningar så är det vilseledande att säga att någon bevarar ett minne av samma ting han en gång såg, liksom det, strängt taget, är fel att säga att det var han som såg det som den gången sågs.

Så får vi, via relationsteorin, all förändring man kan önska sig: varken det varseblivna eller den varseblivande har i varseblivningarnas värld någon stadigvarande existens, utan blir ständigt till och förgås med och för varandra.

Och det kommer på ett ut, att med Homeros, Herakleitos och hela deras släkte säga, att allt rör sig som en ström, eller att med den store vismannen Protagoras säga, att människan är måttet för allt, eller med Theaetetos, att under dessa förhållanden kunskap är varseblivning. (160; översättningen justerad)

6. Sinnevärlden är inte verklig

Platon menar inte som Parmenides att det vi upplever med våra sinnen inte alls existerar - att det är ett icke-vara. Däremot insisterar han i allmänhet på att sinnevärlden inte är *helt och hållet* verklig; den svävar mellan vara och icke-vara. För den uppfattningen anför han många olika slags skäl; jag skall bara uppehålla mig vid dem som kan sammanfattas med hjälp av (begränsningen till sinnevärlden av) formulering (16) ovan: ingenting i sinnevärlden är på ett sätt snarare än på det motsatta.

Även denna typ av formulering kan betyda ganska olika saker för Platon. Jag skall ta upp fyra olika preciseringar - de två första dock mest för fullständighetens skull.

En precisering utgår från tanken att det att ha en viss beskaffenhet är samma sak som att ha del i en idé. Enligt Platon gäller ju att

(17) Sinnetinget är bara en *ofullkomlig* avbild av sin idé. En konkret cirkel är visserligen en cirkel i så måtto som den har del av cirkelns idé, men den är samtidigt en icke-cirkel eftersom den inte helt och hållet realiserar idén - den är ingen perfekt cirkel.

Den här tankegången är viktig för Platon men den kommer inte att spela någon roll i det följande. De tre övriga varianter av (16) som jag har i tankarna är vid det här laget gamla bekanta, och skulle samtliga av Platon kunna lanseras som versioner av Herakleiotos teori. Den första rör förändring, och kommer inte heller att få någon större uppmärksamhet i fortsättningen.

(18) Eftersom ett sinneting inte i något avseende är oföränderligt så gäller det för varje egenskap E som det har vid en tidpunkt att det vid någon annan tidpunkt har icke-E.

En tredje variant av Platons klagomål på sinnevärlden - dvs av hans skäl att hävda att sinnetingen både *är* och *icke är* - figurerade i "härledningen" av Protagoras teori från tesen att kunskap är varseblivning.

(19) Ett tings egenskaper är olika för olika iakttagare, och för samma iakttagare vid olika tidpunkter; det som för den ene förefal ler vackert förefaller den andra fult o.s.v.

Detta anförs ofta av Platon som om det i sig själv skulle vara ett skäl att frånkänna sinnetingen realitet (T.ex. i *Staten* bok V.). För att bli plausibelt bör det naturligtvis backas upp med någon princip som berättigar det avgörande steget från "förefaller" till "är". Tesen att kunskap är varseblivning tjänar till att berättiga detta steg, och därmed assimileras (19) med

(20) De egenskaper ett sinneting har tillkommer det inte i sig självt utan bara i förhållande till någonting annat.

Själva påpekandet att somliga egenskaper, t.ex. egenskapen att vara stor, är relationsegenskaper är ju föga märkvärdigt. Den metafysiska kraften i (20) härrör ur möjliheten att *alla* ett sinnetings egenskaper kan vara relationsegenskaper. Kan något verkligt *bara* bestå av "blosse Verhältnisse"? [6]

Hela den filosofiska tradition som varit villig att tala om grader av verklighet har ansett att ju *självständigare* ett ting är desto *verkligare* är det. För denna tradition är relationer[7]så tydliga exempel man kan tänka sig på osjälvständiga realiteter, och vid är framme vid ett par karaktäristiska platonska teser:

(21) Sinnevärlden äger inte självständig realitet utan är för sin existens beroende av någon verklighet utanför sinnevärlden.

(22) Kunskap om denna "verkligare" verklighet är bara möjlig om man har tillgång till någon annan kunskapskälla än varseblivningen.

7. Några fotnoter

Jag skall straxt återknyta till debattens gång i *Theatetos*, men först en utvikning om några av de sätt på vilka en filosof kan reagera på den uppkomna situationen.

En på sitt sätt enkel utväg är Kants. Han accepterar helt enkelt att sinnevärlden är overklig - i den antydda meningen, skyndar jag mig att tillägga. Sinnevärlden består av bara av relationer och detta bevisar dess ontologiska beroende av tinget-i-sig, som dock är oåtkomligt för kunskap. Kants verkliga problem är att finna ett sätt att kombinera relationismen med möjligheten till objektiv kunskap om sinnevärlden - vilket paradoxalt nog är detsamma som att förklara hur vi kan ha *fel* om sinnevärlden. Också här kan han hämta några ledtrådar i *Theaetetos*, och vi återkommer till det.

Kant är ju en arvtagare till 1600-talsrationalismen, och andra rationalister har i stor utsträckning tänkt som han. De har bara varit trosvissare beträffande förnuftets möjligheter. Protagoras resonemang visar, för Spinoza, att sinnena inte ger oss kunskap varken om vår omgivning eller oss själva "i-sig" - förnuftet däremot tillåter oss att se runt varseblivningens slöja. (En speciell variant blir det cartesianska cogitot. Absolut kunskap kan uppnås först när kunskapens subjekt och objekt sammanfaller, och formeln "X är Y för Z" kollapsar i "X är Y för sig själv".)

I motsats till rationalisten godtar empiristen att kunskap är varseblivning - det är ju den åsikten som definierar honom som empirist. Den empiristiska traditionen förhåller sig följaktligen på ett annat sätt till Protagoras. Av alla moderna filosofer är det Hume som mest påminner om Protagoras själv, fast med en karaktäristisk turnering. Godtar man att sinnevärlden är den enda verkligheten, men har svårt att svälja tanken på relationer utan relata, så får man göra perceptionerna själva till

substanser (d v s självständigt existerande entiteter). Därmed går Hume också med på att perceptionen inte lämnar utrymme för misstag. I sina svarta stunder accepterar Hume en kombination av dogmatism och skepticism som förefaller mycket naturlig för en lärjunge till Protagoras: beträffande mina egna perceptioner är jag ofelbar, beträffande allting annat är varje åsikt fullständigt ogrundad.[8]

Tar man den med en nypa salt så kan man skissa en hegeliansk respons på Protagoras relationism också. Typiskt för Hegels holism är att han menar att isolerade påståenden inte kan vara "absolut" sanna, de är bara "relativt" sanna. Ett påstående som innehåller en "dold" relation - "Sokrates är stor" - är i en ganska precis mening bara relativt sant. Gör man den underförstådda relationen explicit får man ett påstående som är mindre relativt: "Sokrates är stor i förhållande till Theaetetos". Men om Protagoras har rätt så innehåller det senare påståendet andra dolda relationer - speciellt mellan "subjekt" och "objekt". En lagom spekulativ ande kan föda idén att man når det Absoluta genom att undan för undan göra sådana relationer explicita, och stanna först när varje "relativitet" är uttömd. Hegeliansk holism är åsikten att alla sådana absoluta sanningar är ekvivalenta, och från olika utgångspunkter framställer hela sanningen om allt som finns.

8. Bara det universella är vetbart

Sokrates är inte bara intresserad av att utreda konsekvenserna av den föreslagna definitionen av kunskap som varseblivning, han vill också visa att den är orimlig. För det ändamålet anför han en mängd mer eller mindre allvarligt menade argument. Dessa argument faller naturligen i tre grupper. Först kommer argument mot Protagoras allmänna relativism, sedan följer argument mot Herakleitos förändringsdoktrin och sist kommer ett argument för att sinnena inte själva kan veta någonting, utan bara fungerar som verktyg för själen i kunskapsprocessen. De resonemang som rör relationen mellan förändring och konstans skall jag lämna därhän, men resonemangen i den första och den tredje gruppen skall jag behandla i viss utsträckning. Dock är jag inte intresserad av argumenten mot den allmänna relativismen för deras egen skull - det är relationismen som är mitt ämne.

Den sorts begreppsanalytiska projekt som Platon sysslar med i *Theatetos* fordrar naturligtvis att man utgår från en preliminär förståelse av det begrepp som skall analyseras. Det gäller ju inte bara att ge trivialsynonymer till "kunskap" utan att säga något informativt om vad kunskap väsentligen är. Man måste på förhand veta tillräckligt mycket för att kunna bedöma ifall en föreslagen analys är lyckad - ifall man s a s

har analyserat rätt begrepp.

En sådan förutsatt egenskap hos begreppet kunskap är den som tillåter oss att sluta från veta till vara - från att någon vet att p till p. Platon skulle förmodligen inte tveka att formulera den egenskapen som påståendet att *kunskap är ofelbar*.

När Sokrates börjar den slutliga argumentationen mot Protagoras för han in ytterligare villkor på en lyckad analys av kunskapsbegreppet - villkor som han sedan försöker visa är oförenliga med de subjektivistiska konsekvenserna av Theaetetos definition. Ett sådant villkor är

(23) Det är med avseende på kunskap som den vise och den okunnige skiljer sig åt.

Kan man säga något mer om vad det innebär att vara vis? Sokrates tänker sig att vi skall gå med på att det är adekvat för den mindre kunnige att fråga den visare om råd - det är på sin plats att fästa mer avseende vid den vises omdöme än vid andras beträffande sådant som faller inom hans kompetensområde. Sokrates hävar dessutom att

(24) det finns faktiskt människor som i åtminstone några avseenden är visare än andra.[9]

Sokrates påstår helt enkelt att det är något fel på en analys av kunskapsbegreppet som apriori utesluter intersubjektiv kunskap. Om man så vill: tillåter oss det explicerade begreppet inte att göra de viktigaste av de skillander vi förut gjort med hjälp av det oanalyserade så är det något fel på analysen.

Men undviker han inte bara själva frågan? Protagoras hävdar ju just att det inte finns någon rationell grund för de skillnader i epistemologiskt värde som vi tilldelar olika människors uppfattningar.

Men, som Aristoteles påpekar, att någon säger en sak innebär inte att han också tror på den. För att tillbakavisa Protagoras använder Sokrates en strategi som senare blivit klassisk mot alla radikala skeptiker och relativister. Han försöker inte visa att relativismen är *falsk* utan att det är motsägelsfullt att *hävda* den.

Mitt ämne just nu är dock inte Sokrates argument mot den allmänna relativismen, utan de slutsatser han vill dra av dem, och den beskrivning han ger av den vises kunskap.

En ledtråd till den vises kunskap får vi genom att fundera över när vi normalt är mest benägna att böja oss för en annans omdöme. Betrakta läkaren och mästerkocken - vad får deras respektive klienter att söka

sig till dem? Patienten förbehåller sig säkert rätten att avgöra hur hon själv mår, liksom restauranggästen hur soppan smakar. Men när det gäller hur den sjuke bäst bör gå tillväga för att bli frisk, eller hur soppan skall tillredas för att smaka bra, litar de mer på expertens omdöme än sitt eget.

Den vise utmärks, enligt Sokrates, av förmågan att bedöma vad som är nyttigt eller skadligt. Eller mer generellt: att förutsäga framtiden. Det är när det gäller samband mellan saker av olika slag - vilka åtgärder och företeelser i nuet som kan förväntas leda till vilka konskevenser i framtiden - som den vise står i särklass. Däremot förefaller Sokrates ge Protagoras rätt i att var och en är lika god domare beträffande det som vid varje isolerad tidpunkt är eller inte är sinnenas värld:

> Det är på många olika sätt, Theodoros, som man kan gendriva det påståendet att en människas alla föreställningar äro sanna. Men om man däremot tänker på de känslor, som en person har och ur vilka förnimmelserna och de däremot svarande föreställningarna härleda sig, är det svårare att visa att deär osanna. /.../ De äro kanske ovederläggliga, och måhända har de rätt som påstå, att de äro klara och tydliga samt just kunskaper, och måhända har Theaetetos ej haft så orätt, när han förklarade att varseblivning och kunskap är ett och detsamma.(179, översättningen justerad.)

Det tycks mig fullt rimligt att tolka den här passagen som att Sokrates ansluter sig till en doktrin om att vi har "privilierad tillgång" till objekten för vår omedelbara varseblivning.[10] Men samtidigt menar han att det inte är här som man skall söka vår kunskap om sinnevärlden i egentlig mening - den finns istället i den förmåga att förutsäga framtiden på bas av det närvarande som utmärker den vise.

Ett av de exegetiska problemen i samband med *Theatetos* är att idéerna inte nämns (åtminstone inte vid namn) i dialogen. Betyder det att Platon inte längre tror på idéläran? Det förefaller nästan ofattbart att den Platon som skrev *Staten* senare kan skriva en hel dialog om kunskap utan att nämna idévärlden. Många kommentatorer har menat att idéläran ändå finns där under ytan; somliga har tänkt sig att själva det faktum att dialogen slutar aporetiskt skall visa läsaren att problemet om kunskapens väsen inte kan lösas utan idéerna.

För att kunna avgöra frågan om idéernas roll i *Theaetetos* behöver man ha en grundad uppfattning om idélärans innebörd, vilket det rent allmänt inte är så lätt att ha för de sena dialogerna. En liten uppsättning av vad man kan kalla "rena förståndsbegrepp" spelar stor roll i *Sofisten*, och figurerar även i diskussionen av själen och sinnena i *Theatetos*:

"vara och icke-vara, och likhet och olikhet, och identitet och differens, och också enhet och mångfald", och några till. Men dessa är mycket långt ifrån de klassifikatoriska universale man brukar förknippa med idéläran: människans idé, sängens idé. Finns de senare också i *Theatetos*?

Vad är ett universale? Peirce brukade bevisa för sina elever att det finns universale genom att hålla upp en sten och fråga dem vad som skulle hända om han släppte den. Det faktum att man korrekt kan förutsäga hur stenen skall bete sig bevisar att den "verkligen" har något gemensamt med andra stenar. Poängen har ju ofta gjorts i modern filosofi: klassifikationer och naturlagar är inte oberoende av varandra. Att klassificera någonting som varande t.ex. vatten är inte bara att uttala sig om en "momentan" egenskap hos en pöl vätska, utan att implicit göra en mängd förutsägelser om hur vätskan ifråga skulle bete sig under olika omständigheter.[11]

När empiristen - Hume eller Protagoras - gjort kunskapen om den partikulära erfarenheten så säker att den inte kan ifrågasättas, så kommer den också att sakna intersubjektiv giltighet. Mera moderata empirister har försökt finna fotfäste i en annan typ av kunskap: inte om någonting *utanför* erfarenheten, men om erfarenhetens *struktur*. Kunskap handlar om de universella *samband* mellan erfarenheter som kan vara gemensamma för olika subjekt. Med tillgång till facit är det lätt att tolka Platons uppfattning i *Theaetetos* som uttryck för precis denna idé: sinnevärlden är vetbar i den mån den genomsyras av det universella.

Nu är det dags att dra sig till minnes att ordet "sinnevärlden" är dubbeltydigt. Å ena sidan står det för det "rent" sinnliga, det material som bildar den vanliga världens ting först när det förenas med idéernas form. Å andra sidan är sinnetinget en komplex enhet av en idé realiserad i ett material - och tinget är vetbart i den mån det faktiskt realiserar en idé.

För att tinget skall vara vetbart måste det internalisera det universella; även ett påstående som bara klassificerar ett utpekat objekt ("Detta är en stol") måste, för att vara vetbart, uttala sig om samband mellan det jag nu upplever och min möjliga framtida erfarenhet. Det är detta som är innebörden i Mills definition av tinget som "a permanent possibility of sensation": utsagor om objektiva partikulärer analyseras som lagsatser ("alltid om ... så ...") på sensationernas nivå.

Ingenting i Platons text motsäger, tror jag, den antydda tolkningen - och jag tycker dessutom att den ger god mening åt vad han faktiskt säger. Ändå kan den synas långsökt och kanske anakronistisk. Här skall

inte sägas mycket om hur man kan belägga eller avvisa en sådan anklagelse, men innan jag lämnar universaliestriden vill jag föra in ytterligare ett stycke "evidens".

I *Sofisten* framkastar den eleatiske Främlingen vid ett tillfälle en definition av vad det är att vara verklig:

Jag påstår således, att allt, som äger någon som helst förmåga vare sig att påverka något annat eller att själv påverkas låt vara aldrig så litet och av en än så obetydlig anledning, vore det så blott en enda gång - att allt detta verkligen *är*. Ty som definition på det varnde uppställer jag det, att det ingenting annat är än en förmåga. (247)

Denna bestämning av det verkliga i termer av kausal förmåga passar ju väl samman med *Theatetos* betoning av kunskapens koppling till förmåga att förutsäga framtida händelser utifrån det närvarande. (Den här definitionen ligger bakom en del senare filosofers, till exempel stoikernas, beredvillighet att säga att somliga saker inte existerar, fastän de finns!)

Här ges ännu ett tillfälle att grubbla över texttolkningens mekanismer. Om vi tillåter oss att supplera en modern standardanalys av kausal förmåga, som inkluderar föreställningen om allmänna lagar, så stöder Främlingens definition, i icke ringa grad, den ovan presenterade tolkningen av Sokrates position med avseende på kunskap om sinnevärlden. Men å andra sidan förefaller ju denna tolkning av Främlingens definition väl så anakronistisk som den tolkning den skulle stödja - en illustration av det problematiska i kontextuella belägg för texttolkningar.

9. Appendix om rummet

Jag har flera gånger antytt att man kan uppfatta Platons position i *Theatetos* som analog med Kants, både i historiskt och innehållsligt avseende. Trots att den är ganska löst förbunden med huvudtråden i mitt resonemang kan jag inte låta bli att beröra ytterligare en punkt som illustrerar denna förbindelse. Det handlar om rummets natur.

En av de första slutsatser Sokrates drar ur varseblivningsrelationismen är att varseblivbara egenskaper inte med rätta kan sägas vara lokaliserade i rummet.

Tänk dig nu saken på följande sätt: om vi först tänker på det, som du kallar vit färg, så finns detta ej i dina ögon ej heller är det något för sig utanför ögonen, och du må ej anvisa det någon särskild plats. (153d)

Accepterar man relationismen blir ju detta, prima facie, ett helt rimligt påstående. Relationer mellan rumsligt lokaliserade ting är ju inte själva rumsligt lokaliserade, i den mening som relationsleden är det.

Men vad händer å andra sidan med rummet när vi drar ut den relationistiska teorin om sinnevärlden till sina yttersta konsekvenser. I vilken mening kan ett sinneting överhuvud taget befinna sig i rummet? Om position i rummet bara tillkommer tingen "i sig själva" så kan vi ju, ex hypotesi, aldrig veta var någonting befinner sig, och det verkar svårt att göra reda för varifrån vi alls har föreställningen om rummet.

Marken tycks jämnad för en uppfattning om rummet som någonting annat än en självständig substans i vilket andra självständiga substanser har sin plats. Det är intressant att med detta i åtanke läsa om det Platon låter Sokrates säga om rummet - "mottagaren för det blivande" - i *Timaios*.

Där skiljer Platon på tre typer av varande. Först kommer idéerna, tankens oförstörbara objekt; sedan kommer sinnetingen, idéernas bilder, ständigt uppkommande och försvinnande, uppfattade av *doxa* med hjälp av förnimmelserna.

Ett tredje slag åter är rummet; det är evigt och oförgängligt; det ger plats åt allt som uppkommer; självt kan det fattas ej med sinnena utan med ett slags oäkta tänkande, som är föga tillförlitligt. Vi se det *liksom i en dröm*, när vi säga, att allt, som finns, måste finnas någonstädes och intaga en bestämd plats, och att det som ej finns på jorden eller i himmelen, ej alls finns till. (*Timaios*, 52, min kursivering)

Litet tidigare säger han om rummet att det är "på ett obegripligt sätt delaktigt i förnuftet". Inte krävs det så mycket fantasi för att här uppfatta ett frö till Kants teori om rummet som transcendental idealitet. Från idéerna lånar sinnevärlden sin struktur, men sinnetingen kan inte uppkomma utan det "i" vilket det finns - egentligen det enda tinget:

/.../ vi bör aldrig tala som om något av de ting vi kan peka ut och tala om som *det* eller *detta* hade någon beständighet i sig. /.../ Nej, vi bör ej använda ordet *detta* om dem, utan i stället använda ordet *sådant som* om alla och envar, då de ständigt växla. /.../ Det, i vilket dessa olika element uppkomma och visa sig för att sedan åter försvinna, är det enda som bör få benämningen *det* och *detta*. (*Timaios*, 49} □

[1] För en gångs skull finns det ett datum att hålla sig till. Theaetetos rapporteras i introduktionen ha blivit dödligt sårad i ett fältslag vid Korinth. Det enda rimliga (nästan) slaget stod 369, och dialogen måste alltså ha skrivits efter detta år. Inte långt efter, tror de flesta desutom, och gissar på komposition före 367 (jfr WKC Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol V, sid 61)

[2] Det första slaget avspisar Sokrates utan vidare. Det består i att Theaetetos räknar upp olika sorters kunskap; geometri, skomakarkonst osv. Sokrates tycks bl a mena att det rör sig om en cirkeldefinition: geometrin är *kunskapen* om de geometriska figurerna, skomakarkonsten *kunskapen* om hur man gör skor. Detta avspisande kan ge anledning till reflektioner över Platons "essentialism", men i denna uppsats lämnar jag saken därhän.

[3] (10) är ju själv åtminstone tretydig, beroende på vilken räckvidd men ger "tycker sig". Man kan säga att diskussionen i Theaetetos oscillerar mellan de båda mest subjektiva läsningarna, dvs mellan "A tycker sig se något som är ett hus och vitt" och "A ser något som han tycker är ett hus och vitt". Sisådär på ett ungefär.

[4] Sokrates presenterar inte lösningen på storlekens "paradoxer", men han menar helt klart att ingen tänkande människa bör låta lura sig av resonemanget. Jag tycker också att det är klart att han förutsätter att den icke formulerade lösningen på det skall tillämpas på det motsvarande problemet med varseblivningar. Dock har detta inte alltid varit uppenbart för kommentatorena som ofta funnit den här passagen ointressant och irrelevant.

[5] *Metafysiken* 1005b (*Filosofin genom tiderna I*, s 179). Fortsättningen är också värd att citera: "Men att någon säger en sak behöver inte nödvändigtvis innebära att han också tror på den."

[6] Kant *Kritik der reinen Vernunft*, B67.

[7] Jag tänker naturligtvis på relationer som *partikularia* inte som *universalia*.

[8] Det är frestande att söka en del av förklaringen till likheten mellan Platon och Kant i likheten mellan Protagoras och Hume (med Parmenides och Spinoza som symmetriska bakgrundsfigurer).

[9] Protagoras förnekar inte detta, utan hävdar i stället att skillnaden inte rör kunskap. Sokrates och Protagoras är överens i så måtto att de tycker skillnaden mellan "omedelbar" varseblivning och den vises specialkompetens vara så stor att inte *båda* kan betecknas som "kunskap". Moritz Schlick kan sägas vara en modern företrädare för Protagoras åsikt, medan den sene Wittgenstein tycks ha företrätt den Sokratiska ståndpunkten i detta avsende.

[10] Detta påstående bör modifieras i ljuset av den senare diskussionen av relationen mellan "själen" (psyke) och sinnena, där Sokrates introducerar den mera subtila skillnaden mellan att *ha* en förnimmelse och att *veta* någonting om den. Detta faller dock utanför denna artikel.

[11] Exemplet anspelar på appendix X i Karl Poppers *The Logic of Scientific Discovery*. Allra starkast har väl Nelson Goodman framhävt sambandet mellan naturlagar och klassifikation, t ex i *Fact, Fiction, and Forecast*.

Hans Rosing

Teletransport en logisk omöjlighet

I den filosofiska litteraturen om personlig identitet finner man bl a diskussioner kring s k teletransport, Med anknytning till den utdragna diskussionen kring dödsbegreppet i Filosofisk tidskrift finner Torbjörn Tännsjö anledning att ta upp även detta tema (FT 2/89).

I själva verket är teletransport av en person en logisk omöjlighet. Märkligt nog tycks många filosofer, bland dem Torbjörn Tännsjö, inte ha noterat detta. Teletransport är logiskt omöjligt i ungefär samma bemärkelse som resor bakåt i tiden. Den implicerar klart absurda konsekvenser.

Men först en förklaring av vad teletransport innebär. Jag citerar Tännsjös utmärkta beskrivning; "Om en person teletransporteras ... betyder det att personen vid någon tidpunkt sövs och mals ned i en köttkvarn. Dessförinnan har emellertid hennes kropp kartlagts, molekyl för molekyl. Informationen om denna individs kroppsliga beskaffenhet har sänts till en annan plats, t ex Mars. På Mars byggs en trogen kopia. Denna kopia visar sig ha alla den nedmalda personens minnen och avsikter, ja påstår sig själv vara den person som malts ned. Om detta är möjligt, och det förefaller mig möjligt i princip, är det rimligt att säga, att individen som maldes ned, *överlevde* behandlingen. Hon är nu "förflyttad" till Mars". Jag diskuterar analoga exempel i min bok *Den personliga identiteten och livets mening*, Schildts förlag, Helsingfors, ss 205-7 och 224-6.

I själva verket är det inte alls rimligt utan ett logiskt misstag att tro att personen i fråga överlevde den brutala behandlingen i köttkvarnen. Personen är helt enkelt död och den som malt ned honom är skyldig till mord. Jag vill understryka att teletransport inte bara är en sciencefictionfantasi och en filosofisk kuriositet utan en ytterst allvarlig sak för miljoner människor. Den kristna läran om uppståndelsen är nämligen logiskt ekvivalent med teletransport av den typ Tännsjö beskriver. Den kristne tror att han överlever döden i samma bemärkelse som Tännsjö tror att den nedmalda personen överlever. I stället för nedmalning har vi i kristendomen kroppens förruttnelse och molekylernas spridning i biosfären. I stället för en superteknologisk maskin på Mars

har vi en allsmäktig trollkarl (Gud) som skapar en trogen kopia. Om teletransport av en person är en logisk omöjlighet så är följaktligen läran om uppståndelsen lika suspekt ur logikens synvinkel.

Beviset för att teletransport av en person är omöjlig är kort och enkelt.

Antag att vi har en person A på jorden. Vi utför nu de operationer som Tännsjö så målande beskriver. Låt oss kalla den individ som byggs upp på Mars B. Enligt Tännsjö har A överlevt. Detta implicerar att B är samma person som A.

Låt oss vidare anta att vi har en precis likadan anläggning för teletransport på Venus. (Den som kan bygga sådana anläggningar klarar säkert utan större svårigheter av den höga temperaturen och det enorma trycket på Venus! Vi kan då samtidigt bygga upp en individ C på Venus som är baserad på exakt samma information som B. C är alltså en lika trogen kopia som B. Följande gäller då: B är samma person som A och C är samma person som A. Härav följer att B är samma person som C. Vi får alltså att personen A vid samma tidpunkt befinner sig på två olika planeter. Om vi har n stycken maskiner för teletransport så kan A befinna sig på n stycken olika platser vid samma tidpunkt. Det är emellertid logiskt omöjligt att samma person befinner sig på två eller flera olika platser vid samma tidpunkt. Härav följer att teletransport är en logisk omöjlighet. Q E D

I själva verket är B och C givetvis enbart kopior av A och inte samma person som A. Det ligger i logiken hos begreppet kopia att om vi gör en kopia av ett objekt så kan kopian inte vara identisk med objektet. Om den är identisk med objektet så är den ingen kopia utan objektet självt.

Om teletransport vore detsamma som persontransport så skulle vi få mängder av absurda konsekvenser. Samma person skulle kunna leva på en mängd olika platser samtidigt. En person skulle kunna begå självmord och ändå inte dö. En person kunde begå mord utan att begå mord därför att offret både lever och är dött.

Detta bevis kullkastar givetvis också den kristna läran om uppståndelsen. (En kristen behöver givetvis inte bry sig om detta. Tro och logik har mycket litet att göra med varandra.) Hur allsmäktig Gud än är, kan han inte åstadkomma något som är logiskt omöjligt. Det bästa han kan göra är att skapa en trogen kopia av den person som oåterkalleligen dött. (Det är dock problematiskt om han ens kan skapa en trogen kopia eftersom en person ändras under hela sitt liv. Skall det vara en kopia av personen som 30-årig, 50-årig, 70-årig?) Om Gud så önskar kan han skapa flera trogna kopior av samma döda person. Den

som levat speciellt gudfruktigt borde kanske få flera kopior av sig själv i himmeln som belöning? Gud kan givetvis skapa kopior av ännu levande människor ifrån det faktum att det enda han skapar är kopior. Den person som en gång dött är oåterkalleligen död hur många trogna kopior det än finns av honom. □

Ingmar Persson

Den irrelevanta identiteten

I min uppsats "Döden som kronisk medvetslöshet" (*Filosofisk tidskrift* 1988:2) framförde jag en ståndpunkt som kan summeras på följande sätt. En person är en psykofysisk helhet. Följaktligen, om den psykiska komponent, som är korrelerad med en viss kropp, upphör att existera - om kronisk medvetslöshet inträder - så utgör den kvarvarande kroppen inte längre en person. Den psykofysiska helhet av vilken denna kropp konstituerade en del har då gått under eller m a o dött.

Att en kropp finns kvar utan att något medvetande längre är associerat med den är en alldaglig- om en oerhörd - företeelse. Många - t ex Torbjörn Tännsjö i "Död och personlig identitet", FT 1987:3 - har emellertid menat att det omvända är en, åtminstone logisk, möjlighet: att ett medvetande fortfar att bestå efter undergången av den kropp det tidigare var förbundet med. Detta medvetande tänks då antingen som "fritt svävande" eller som lierat med en annan kropp. Denna möjlighet innebär, skulle dessa tänkare hävda, att en person kan överleva sin (urspungliga) kropps förintelse; så innehav av en och samma kropp är inte ett nödvändigt villkor för personlig identitet.

Mot denna tankegång invände jag att, även om den är korrekt, är den en "irrelevant utsvävning" i den kontext, som debatten om hur dödsbegreppet skall definieras, utgör. För penera det skulle vara så, att personlig identitet inte förutsätter kroppslig dito; ändå skulle personer i denna kontext identifieras genom sina kroppar. Anhöriga och sjukvårdspersonal står, som jag skrev i ovannämna artikel (s 21), inför en viss kropp och deras fråga "Är den här personen död? gäller *denna* kropp, om den konstituerar en person eller ej. Att svara "Nej, personen lever - men i en annan kropp eller som en odödlig själ i himmelriket" indikerar att man inte har förstått att frågan gäller kroppen framför en, hur den skall behandlas, om organ får tas från den etc.

Detta var vad jag menade med talet om dödsdebattens "kroppsfokusering". Jag avsåg detta inte bara som en beskrivning av den diskussion av definitionen av dödsbegreppet, som faktiskt har förts, utan jag ville också göra gällande att denna speciella infallsvinkel är sakligt

försvarsbar. Ingenting i Tännsjös replik "Död och teletransport" (FT 1989:2) visar att jag har tagit miste i dessa förmodanden. Hans anklagelse att jag "missar" en "aspekt av diskussionen om dödskriterier" (s 2) framstår därför som helt obefogad. Han har inte demonstrerat att *denna* diskussion genom sin kroppsfokusering har lett till befängda konklusioner. Därför ser jag ingen anledning att ta tillbaka huvudpunkten i min ursprungliga kritik av Tännsjö: genom att föra in spekulationer rörande teletransporter o d komplicerar han i onödan dödsdebatten. Det sägs ofta att en viktig filosofisk uppgift är att särskilja olika problemställningar från varandra och se till att lösningen av dem inte försvåras genom en sammanblandning av dem. Det är i detta avseende jag anser att Tännsjö brister: Eftersom frågan om hur döden skall definieras är så känsloladdad, är det speciellt angeläget att man här undviker onödiga exkurser.

Låt mig nu som hastigast titta på det andra medicinskt etiska problem som Tännsjö menar aktualiserar frågan om huruvida kroppslig identitet är nödvändig för personlig identitet eller huruvida en person kan överleva förflyttningar till en annan kroppslig boning genom t ex teletransport. Antag att en patient kan få en mer adekvat vård på en annan planet så avlägsen att det tar för lång tid att transportera dit vederbörande i en rymdfarkost. Det är emellertid möjligt att relativt snabbt registrera tillståndet i personens alla celler (till priset av att de förstörs), sända denna information via radiosignaler till den andra planeten och där skapa en kopia av personen som i alla psykologiska och makroskopiska fysiska avseende är kvalitativt identisk med ursprungspersonen. I så fall vill jag som läkare, skriver Tännsjö i sin replik (s 3), givetvis veta om den person som uppstår på den andra planeten är numeriskt identisk med den patient jag nu behandlar.

Tännsjö anser att Derek Parfit gjort det troligt att denna teletransport bevarar personlig identitet. Men Perfits huvudpoäng i sammanhanget är egentligen en annan, nämligen att teletransport, vare sig den vidmakthåller personlig identitet eller ej, *inte är sämre än* att leva vidare som samma person. Parfits taktik är att genom olika science fiction exempel - teletransport, tudelning av hjärnan och transplantation av hjärnhalvorna till olika kroppar, etc - få oss att inse att *vad som spelar roll* i grund och botten inte är personlig identitet, utan något som vanligtvis går hand i hand med denna, nämligen (grovt uttryckt) psykisk kontinuitet. Denna kontinuitet är inte tillräcklig för personlig identitet eftersom den kan "förgrena" sig: jag kan vara psykiskt kontinuerlig med två personer (om min hjärna klyvs och placeras i två olika kroppar).

Härav följer att om man accepterar Parfits argumentering, är det - i motsats till vad Tännsjö föreställer sig - *inte* avgörande för mig som läkare att veta om min patient är en och samma person som den som uppkommer på den andra planeten. Kruxet är i stället om teletransport bevarar den värdefulla relation vilken som regel åtföljer personlig identitet, d v s psykisk kontinuitet eller vad den nu kan vara . Om så är fallet, spelar det ingen roll för patienten om han eller hon numeriskt sett är identisk med personen på den andra planeten. Givet riktigheten av detta har Tännsjö således också fel i att möjligheten av en personlig identitet utöver den kroppsliga är väsentlig för detta andra medicinska problem.

Men även om personlig identitet inte är det som "spelar roll" i vår fortvaro, är det ändå av filosofiskt intresse att klarlägga dess natur. Är kroppslig identitet en nödvändig betingelse för personlig, eller kan en peron överleva sådana äventyrligheter som teletransporter? Mitt eget svar, som jag har argumenterat för annorstädes, är att det kan finnas personlig identitet endast inom ramen för kroppslig dito. I korthet är mitt stöd för denna ståndpunkt följande.

Vad som driver en att tro att teletransporter, hjärntransplantationer etc vidmakthåller personlig identitet är att de bevarar den värdefulla relation som vanligen beledsagar identiteten. Vi är starkt benägna att känslomässigt identifiera oss själva med den *del* av oss själva som vi ser som mest central - vanligen vårt medvetande - och följaktligen att anta att dess fortbestånd är vårt fortbestånd,. Ohållbarheten av detta synsätt måste emellertid till slut erkännas, ty den värdefulla relationen - som kommer att ha att göra med medvetandet visar sig kunna förgrena sig, vilket identitet inte kan göra. - vi kan naturligtvis försöka undvika denna konsekvens genom att, som t ex Parfit, stipulera att personligt identitet konstituteras av den värdefulla relationen (d v s psykisk kontinuitet) *när den inte förgrenar sig*. Men detta har drag av en *ad hoc* lösning: intuitivt förefaller det en högst naturligt att anta att om man själv är identisk med en framtida person eller ej beror helt och hållet på ens relationer till *denna* person och inte alls på ens förhållande till andra individer (om patienten är identisk med den person som uppstår på en viss planet eller ej beror helt och hållet på vad denna akt av telepransport innebär och inte alls på om patienten också kopierats på andra planeter). Kroppslig identitet kan emellertid inte förgrena sig. (En kropp kan visserligen dela sig, men inte så att delarna kan göra anspråk på att vara identiska med helheten.) Så om vi antar att personlig identitet involverar kroppens indentitet, blir förgreningar inte något problem. Eftersom kroppslig identitet knappast är något

som spelar roll, tvingas vi naturligtvis medge att personlig identitet inte heller är något som spelar roll. Detta nödgas vi emelleritd svälja i alla händelser.

Med dessa högst skissartade, funderingar i åtanke kan vi återvända till usprungsproblemet om definition av "död". Om det just avslutade resonemanget accepteras, följer det att den kroppsfokusering, som noterades i samband med denna problemställning, inte innebär någon förenkling: personlig identitet förutsätter verkligen kroppslig identitet. En person är en psykofysisk helhet i full bemärkelse: såväl den fysiska som den psykiska komponentens undergång är tillräcklig för personens undergång. Denna bestämning är inte oförenlig med Tännsjös förslag att en person dör när hon oåterkalleligen upphör att existera. Invändningen mot detta förslag är snarare att det är så innehållslöst: det är inte klarare när en person oåterkalleligen upphör att existera än när hon dör. Mitt förslag kan ses som ett försök att precisera denna idé: en person upphör oåterkalleligen att existera när hennes medvetande slutligen utplånas vilket, om man godtar mina avslutande reflektioner, inte kan ske senare än förintelsen av hennes kropp. □

Torbjörn Tännsjö

Teletransport och metafysik

Jag har hävdat att om teletransport (se Rosings replik!) är möjlig kan vi överleva våra kroppar. Teletransport framstår som åtminstone i princip möjlig. Det skapar problem för hjärndödsbegreppet. Den kan bli obsolet på samma sätt som hjärtdödsbegreppet blev det.

Mot detta resonemang vill såväl Hans Rosing som Ingmar Persson protestera, på delvis likartade grunder. Låt mig börja med att bemöta Rosings kritik.

1. Är teletransport en logisk orimlighet?

Rosing tycks anse att om vi accepterar teletransport så måste vi gå med på att en och samma person vid samma tidpunkt kan befinna sig på olika platser. Detta skulle vara logiskt omöjligt, menar han. Parfit snuddar vid samma tanke i sin bok *Reasons and Persons*. (Se appendix!) Det är emellertid en besynnerlig ståndpunkt. Besynnerliga är också de teologiska slutsatser Rosing drar ur den. Så lätt vederlägger man inte den kristna läran om uppståndelsen!

För det första är det en grov överdrift att hävda att det är logiskt omöjligt att en och samma person skulle kunna befinna sig på flera olika platser samtidigt. Det är på sin höjd begreppsligt konstigt. Det begrepp som i så fall skulle ställa till svårigheter är personbegreppet.

För det andra är jag inte helt säker på att inte en och samma person kan vara på två olika ställen samtidigt. Jag befinner mig själv på olika platser just nu, på tangentbordet till min dator (mina fingrar), på stolen framför den (min stjärt) och på golvet under den (mina fötter). "Ja, ja", invänder kanske Rosing. "Men det är ju olika delar av dig, som på detta sätt samtidigt är lokaliserade på olika ställen i rummet. Hela du kan vara vara på ett ställe i taget". Så kan emellertid också den som tror att teletransport är möjlig resonera. Det Rosing refererar till med "A", "B" och "C" är i så fall olika, utspridda, delar av en och samma person. Något logiskt orimligt kan jag inte se i den ståndpunkten, även om språkbruket inte är det enda möjliga.

Ogillar man detta språkbruk, som jag själv tenderar att göra, kan

man för det tredje välja ett annat. Man kan hävda (med Nozick i *Philosophical Explanations* och med mig i min ursprungliga artikel) att om min kopia byggs på Mars utan att min kropp (på jorden) i och med teletransporten dödas, så är individen på Mars bara en kopia av mig. På Mars finns nu en ny individ, som började existera i och med "teletransporten". Själv lever jag vidare på jorden. Skulle min kropp däremot ha malts ned i samband med teletransporten hade saken kommit i ett annat läge. Då hade vi fått säga att jag först befann mig på jorden och därefter på Mars, dit jag färdades med ljusets hastighet. Och det som byggdes på Mars var givetvis inte i det fallet en kopia, utan en fortsättning av mig.

Vilket är i så fall kriteriet på personlig identitet? Jo, personlig identitet är en fråga om kontinuitet, i första hand psykisk. B är en bit av (en fortsättning av) samma person som A är en tidigare bit av, och endast om, B är den närmaste efterföljaren till A, eller den närmaste efterföljaren till den närmaste efterföljaren till A o s v tillbaka till A. När det gäller personlig identitet, till skillnad från fysisk, är det i första hand vissa psykiska relationer som är viktiga. Själv skulle jag vilja hävda att vad vi bör lägga vikt vid är ungefär det Parfit hänvisat till som psykisk kontinuitet. B ska dela minnen och projekt med A eller dela dem med en tidigare persondel, som i sin tur delar dem med en tidigare persondel, som i sin tur delar dem med ... o s v, tillbaka till A. I denna begreppsbildning ligger alltså att "förgrening" av personer är omöjlig. Finns det två konkurrerande kandidater, som båda pretenderar på att vara min fortsättning, så är det den som kommer närmast mig i olika avseenden, som är min verkliga fortsättning. Om båda är psykiskt kontinuerliga med mig (detta begrepp medger ingen gradering) men bara den ena fysiskt kontinuerlig med mig, så avgör den fysiska kontinuiteten saken. Kan inte tvisten om *vem* som är min fortsättning slitas får vi konstatera att *ingen* är det. Ett exempel på det vore om jag maldes ned här på jorden och fick flera kopior, på Mars, på Venus, på Jupiter, o s v, var och en av dem psykiskt kontinuerlig med mig.

Låt oss tala om detta som att relationen Y råder mellan B och A.

Jag är själv benägen att hävda att det är om och endast om Y råder mellan två personbitar, som vi bör säga att de är bitar av samma person. Mitt språkbruk är inspirerat både av Parfit och Nozick. Det är just ett språkbruk, men inte något helt tillfälligt sådant. I min första artikel argumenterade jag för att det kanske fångade en viktig moralisk kategori. Det är personlig identitet uppfattad på detta sätt, som är en olycka att berövas. Och att berövas den är liktydigt med att dö. Mer om de metafysiska konsekvenserna av den ståndpunkten nedan.

Mot detta språkbruk har Persson i förbigående ett argument i sitt inlägg: "om man själv är identisk med en framtida person eller ej beror helt och hållet på ens relationer till *denna* person och inte alls på ens förhållande till andra individer". Han tycks mena att frågan om B är en kopia eller en fortsättning av A inte kan beor av vad som i samband med teletransporten händer med A:s kropp på jorden. Nozicks lösning, som jag i huvudsak accepterat, är *ad hoc*.

Jag kan inte se att det argumentet är särskilt övertygande. Jämför med den berömda liknelsen med Theseus' skepp. Om vi tar bräda för bräda från skeppet, förstör den och ersätter den med en annan bevarar kanske skeppet ändå sin identitet. Men så får vi veta att brädorna som togs bort inte förstördes, de sattes i hemlighet samman till ett skepp av samma form som det urspungliga. Var finns nu det urspungliga skeppet? Det är inte längre så självklart att det är det "reparerade" skeppet som är identiskt med det urspungliga. Kanske gör vi klokast i att säga att denna dubbla succé blev ett misslyckande, skeppet (det *unika* skeppet, Theseus' skepp) finns inte längre kvar. Såväl det reparerade som det ombyggda skulle ha dugt som en fortsättning, om det andra, rivaliserande skeppet, blivit förstört, men nu när båda fortsättningarna finns kvar vill vi inte längre se någon av dem, och än mindre, tror jag (även om den är ett *möjligt* synsätt), båda, som fortsättningar av samma skepp.

Den lösningen tar vara på Rosings intuition att vi inte (en del av oss) kan begå självmord (på ett ställe) medan vi (en annan del av oss) lever livets glada dagar på ett annat. Jag tror att detta sätt att tala harmoniserar väl med vanligt språkbruk. En person är alltid ett unikt centrum för upplevelser. Det finns *ett* bestämt svar på frågan var *jag* kommer att vara i morgon. Jag hävdar alltså dessutom att språkbruket har en systematisk fördel, det avgränsar möjligen en viktig moralisk kategori. Det garanterar slutligen att teletransport aldrig leder till att en och samma person uppfattad som helhet, som ett centrum för upplevelser, kommer att finnas på olika ställen samtidigt. Därmed faller Rosings *reductio* mot teletransport.

2. Perssons kritik

I Persons inledande exempel står anhöriga och sjukvårdspersonal inför en person och frågar sig: är hon död? Får vi ta organ från henne? Hur ska vi behandla henne? Hur dessa frågor bör besvaras är oberoende av om personen ifråga har blivit föremål för vad Parfit kallar teletransport, och hur den i så fall avlöpte, menar Persson

Det låter konstigt. Om personen ifråga har blivit teletransporterad till Mars och lever och har hälsan där bör hon rimligen *själv* ha ett ord med i laget. Vi kanske borde ringa till Mars och fråga om hon vill att respiratorn stängs av och kroppen kremeras. Om hon inte lever eller är förmögen att ha några åsikter i frågan ger det kanske hennes anhöriga särskilda rättigheter. Någon anledning att i det fallet konsultera hennes *kopia* på Mars finns det inte.

Frågor om liv och död uppkommer dessutom på ett helt annat sätt. Om jag vill låta en patient genomgå en viss behandling kan det vara av intresse för mig och för henne om hon kommer att överleva behandlingen eller ej. Ska jag operera henne här på jorden, med ett halvdant resultat, eller teletransportera henne för adekvat beandling på Mars? Om hon överlever teletransporten är det kanske rimligt att sända henne till Mars, i annat fall bör jag kanske operera henne här.

Jag blir inte klok på vad Persson menar om fall som de senare. Kanske ska han förstås så här. Teletransport bevarar det "som är väsentligt". Personen som "transporteras" dör visserligen på kuppen. Det är inte samma person som vaknar upp på Mars. Men detta är oviktigt. Det viktiga är psykisk kontinuitet och detta räddas. Man bör alltså teletransportera.

Hans tes skulle alltså vara att det inte är viktigt för oss om vi lever eller dör. Men konsekvenser av den ståndpunkten är väl att vi inte över huvud taget behöver lägga ned möda på att definiera vad det innebär att dö. Varför drar han inte *den* slutsatsen, snarare än att propagera en viss uppfattning om vad det innebär att dö? Vi bör också notera att detta är en kontroversiell ståndpunkt. Det finns åtskilliga personer, som tycker att det är en olycka att dö, åtminstone om det är en alltför tidig död, som varit möjlig att undvika. De vill därför ha garantier för att de inte blir dödade av vårdpersonal.

Jag tänker inte bara på en oro som tar sin utgångspunkt i rent praktiska överväganden: om jag dör kanske mina barn blir lidande, kanske deras mor kommer att sakna mig, hur ska min familj klara hyran o s v? Jag tänker på oro som rör döden som sådan. Jag tänker på en oro som inte låter sig stillas med besked som att mina barn kommer att klara sig bra utan mig, deras mor kommer att träffa en man som gör henne lyckligare än jag någonsin förmått göra, som kommer att flytta samma med henne och hjälpa till med betalningen av hyran. Den oro som stillas av sådana besked stillas om jag får garantier för att en *kopia* av mig konstrueras, när jag mals ned. Ännu mera nöjd kan jag vara om jag vet jag inte bara får en utan flera kopior, som fullföljer också de planer jag själv aldrig skulle ha klarat av att ensam fullfölja. Den oro jag tänker

på är av annan art och ursprung. Det är en oro för att det ska komma en tidpunkt då jag inte längre finns till. Det är en oro för att detta ska vara en olycka för mig.

Lägg märke till att vad jag nu syftar på är en antiutilitaristisk uppfattning som går ut på att hur länge vi lever har värde som kommer utöver det värde som realiseras genom vårt liv i form av lycka, önskeuppfyllelse eller liknande. Tanken är att ju längre vi lever, desto bättre är det, för oss, allt annat lika. Det är bättre att "dra ut" på det hela, även om lyckomängden som därmed realiseras inte blir större och även om den olycka som ligger i för tidig död aldrig är en *upplevd* olycka.

Jag lutade själv vid ett tillfälle (då jag var svårt sjuk) åt denna ståndpunkt, som försvarats av Thomas Nagel, och jag argumenterade för den i min artikel om död och personlig identitet. Det är sådan uppfattning, som gör dödsbegreppet riktigt intressant. Inte heller nu, då jag är fullt frisk, kan jag helt frigöra mig från misstanken att det ligger något i denna moraliska föreställning. Och jag tror då att det som är viktigt för oss, om det nu alls är viktigt för oss att leva vidare, är just att ha en icke förgrenad fortsättning. Eller bättre uttryckt: det vi har anledning att bry oss om, för egen del, *är* bara den närmaste fortsättningen av oss. Lever vi vidare på jorden bekymrar det oss nog inte heller att vi fått en kopia på Mars, *den* må aldrig så ihärdigt försäkra att den är vår verkliga fortsättning. Det kan vara praktiskt att den finns, men den är inte en fortsättning av oss. Men mals vi ned här, så är den varelse, som skulle ha varit en kopia, om vi levt vidare här, faktiskt en del av oss. Och är den verkligen en del av oss har vi anledning att för *egen* del lägga all vikt vid vad som händer med en. Vi har en *särskild* anledning att oroa oss för dess hälsa och välgång.

I tragiska fall vet vi kanske inte vilken av olika konkurrerande fortsättningar, som har bästa anspråken på att vara fortsättningen av oss. Den situationen, om den skulle uppkomma, är att likställa med död, hävdade jag i min första artikel. Det tycker jag fortfarande verkar vara en rimlig ståndpunkt. En tröst i eländet är givetvis att ingen av de olika konkurrerande personbitarna själva behöver uppleva situationen som det minsta tragisk. De anser kanske var och en av dem att de är den riktiga fortsättningen och nöjer sig med det. Olyckan som är förknippad med för tidig död, om den alls är en olycka, är lyckligtvis en olycka som inte kan upplevas av den som närmast berörs.

Men hur det nu än är med rimligheten av den åsikten har Persson fel då han tror att teletransport måste innebära förlusten av identitet. Hans tankefel liknar Rosings.

3. Persson om teletransport

Varför är inte personen på Mars identisk med personen på jorden, enligt Persson? Hans argument är att personlig identitet förutsätter fysisk. Men varför är de då inte fysiskt identiska? Varför inte se kroppen på jorden före teletransporten och kroppen på Mars efter transporten som delar av samma kropp? Var och en av dessa kroppsdelar är identisk med sig själv. Ingen av dem är givetvis identisk med hela kroppen, men *denna* är identisk med sig själv.

Kanske är detta språkbruk långsökt. Men Persson menar ju att *det som är viktigt* för oss, psykisk kontinuitet, kan bevaras i teletransporten. Varför inte i så fall ta psykisk kontinuitet som konstituerande för vilka vi är? En person som är beredd att dödförklara kroniskt medvetslösa borde inte tveka att välja den lösningen!

Problemet Persson tycks se med den är att psykisk kontinuitet kan förgrena sig. Det kan inte fysiska kroppar, hävdar han. Jag har redan bemött Rosings argument på den punkten, det liknar Perssons,. Vi kan mycket väl tänka oss att kroppar är utspridda i universum och att de har olika delar på olika ställen, samtidigt. En skog kan var utspridd på det viset. Men detta är inte den mest naturliga lösningen när det gäller personer. Den mest osökta lösningen är att förstå såväl personlig identitet, kroppslig identitet som det som är viktigt för oss, som något som inte förgrenar sig. Det är relationen Y de bör lägga vikt vid, som ser döden som en olycka. Och relationen Y förgrenar sig inte. Hur vi gör med kropparna är mindre viktigt. Vi kan om vi vill i teletransportfallet välja att säga att personen på jorden före transporten och personen på Mars efter transporten har samma kropp: den har också förflyttat sig från jorden till Mars. Eller vi kan mera osökt välja att säga att personen ifråga fått en ny kropp, på samma sätt som vi brukar säga om dem som genomgått transplantation att de fått ett nytt hjärta, en ny lever, eller en ny njure, d v s vi ger upp tanken om att personlig identitet förutsätter kroppslig.

4. Identitet och metafysik

Till sist några ord om de metafysiska utgångspunkterna för mitt resonemang. Jag har hävdat att det är relationen Y vi bör lägga vikt vid, om vi alls ska bekymra oss för döden som sådan. Det är då relationen Y bryts något ont vederfars oss. Men är det det faktum att Y bryts då vi dör, som *gör* att det vi vederfars är dåligt? Jag tror inte det. I den meningen är det inte psykisk kontinuiet som sådan som är viktig. Y är bara ett kriterium på personlig identitet. Det är förlusten av identitet,

förlusten av en personlig fortsättning, som är något ont. Det är förlusten av identitet som gör det till ett elände att dö.

Detta resonemang tycks förutsätta att det *finns* personer, på ungefär det sätt den skotske filosofen Thomas Reid antog. Jan Österberg har i diskussion hävdat att jag har rätt då jag påstår att vi normalt förutsätter att vi har en personlig existens och att den innebär något utöver, "over and above" Y, men att jag har fel då jag gör denna folktro till min. En misstagsteori ("error theory") om personer vore mer på sin plats, menar Österberg. Påståenden om personer implicerar att sådana finns, men eftersom de faktiskt inte finns så är alla sådana påståenden falska. Hume lutade ibland åt samma ståndpunkt. Men Hume var i mitt tycke alltför snar att göra upp med företeelsen som icke-reella, helt enkelt på den grunden att de föreföll honom vara metafysiska. Så gick det till i hans hantering av orsaksbegreppet och, stundom, i hans hantering både av begreppen om värde och personer. Men det faktum att en entitet är "metafysisk", att dess förekomst inte direkt kan konstateras på empirisk väg, är ingen bra grund att anta att den inte existerar. Entiteter kan försvara sin plats i vår ontologi på annan grund, nämligen på den grunden att antagandet om att de finns utgör, eller bidrar till, den bästa förklaringen av något reellt förhållande. På det sättet tror jag personbegreppet försvarar sin plats i vår ontologi. Locke hävdade att personbegreppet är av rättslig (forensic) natur. Om så *uteslutande* är fallet ligger det nära till hands att hävda att personer inte finns eller, möjligen, att se vårt tal om dem som projiceringar på verkligen av blott subjektiva föreställningar. Men jag har hävdat att personbegreppet (liksom dödsbegreppet uppfattat i termer av förlust av personlig identitet) möjligen kan göra tjänst som en viktig moralisk katergori. Antagandet att relationen Y spårar något som kommer utöver psykisk och fysisk kontinuitet, nämligen vår personliga identitet, förklarar varför dess förlust är något ont. Den är ond därför att vår personliga existens upphör med Y. Tron på att det är något ont att dö är svår att ge upp. Jag är åtminstone ibland benägen att hålla fast vid den. Vill vi göra det får vi nog lov att anta att personer finns.

Appendix:

Ur den korrekta observationen att identitet är en transitiv relation (Om A är identisk med B och B är identisk med C så är A identisk med C) drar Parfit på s 206 i sin bok den felaktiga slutsatsen att också kriteriet på personlig identitet över tiden, alltså relationen som ska råda mellan två personbitar för att de ska vara bitar av samma person, också måste

vara transitivt. Han upprepar på s 262 att personlig identitet inte är förenlig med förgrening och han skriver att "problemet med dubbelt överlevande inte passar logiken för identitet". Han syftar på fall av typen där A inte mals ned utan kommer att existera "sida vid sida" med B. Jag delar Parfits uppfattning så till vida att jag finner det sökt att tänka sig att samma person samtidigt har så stora och kompletta delar, som det handlar om i exemplet, både på jorden och på Mars, men jag kan inte se att den som vill gå in för den ståndpunkten gör sig skyldig till något *logiskt* fel. □

Lars Bergström

Att skilja mellan liv och död

Jag skall här göra några kommentarer till den diskussion som förts i ovanstående artiklar av Rosing, Persson och Tännsjö.

Rosings tes är att teletransport är logiskt omöjlig därför att det är logiskt omöjligt att samma person befinner sig på flera platser samtidigt. Tännsjös resonemang visar att Rosings slutsats inte följer av premissen. Däremot tycks Tännsjö vara benägen att åtminstone i viss mån godta premissen, även om han föredrar att här tala om "begreppslig" snarare än "logisk" omöjlighet.

Rosing förklarar inte *varför* en person inte samtidigt kan vara på flera ställen. Tännsjö ser för sin del detta som en smaksak: han *ogillar* ett språkbruk som tillåter en person att samtidigt vara på två ställen, och han tror också att ett sådant språkbruk strider mot det vanliga, men samtidigt tycker han inte att det är logiskt orimligt att en person är utspridd på olika platser samtidigt. (Här har han kanske stöd av somliga kristna; jag har för mig att de anser att Gud alltid är överallt.)

Jag tror inte att man kan vara på flera ställen samtidigt. Men *varför* kan man inte det? Även efter Tännsjös utläggning, inklusive hans hänvisning till att hans personbegrepp fångar en viktig moralisk kategori, tycker jag att den frågan återstår att besvara.

Det verkar inte otänkbart att det vid en viss tidpunkt finns två personer på olika platser, B på Mars och C på Venus, som bägge tror att de är samma person som A och som bägge har A:s minnen i tillräcklig grad för att vara psykologiskt kontinuerliga med A. Men B kan inte gärna anse att han är samma person som C. Skälet är kanske detta: om X är samma person som Y, så måste det vara så att Y har råkat ut för, eller kommer att råka ut för, allt som X råkar ut för, och omvänt. Allt som jag råkar ut för är sådant att jag själv som tioåring kommer att råka ut för det, osv. Men allt som B råkar ut för (t.ex. att frysa på Mars) är ju inte sådant som C råkar ut för (eller har råkat ut för eller kommer att råka ut för). B kan inte heller minnas det som C gör eller råkar ut för, eller omvänt. Alltså är de inte ("bitar av") samma person. Alltså, mer generellt, kan inte en och samma person vara på flera platser samtidigt.

Det är klart att B kan lära sig att använda termen "jag" på ett nytt sätt, så att den (använd av B) refererar även till C. Då kan han förstås anse, eller åtminstone säga, att han själv råkar ut för C:s äventyr på Venus och att han finns på både Mars och Venus samtidigt. Men detta språkbruk är verkligen mycket excentriskt och vilseledande. Såvitt jag kan se finns det ingen som helst anledning att övergå till det. Och *om* man skulle övergå till det, så innebär det bara att de traditionella filosofiska problemen om död och personlig identitet måste formuleras på något annat sätt. Problemen själva förändras inte av att vårt språkbruk ändras.

Persson menar att teletransport är irrelevant för sjukvårdspersonal och anhöriga som står inför en död kropp. Här har han nog både rätt och fel. Sjukvårdspersonalen kan väl i sin professionella roll strunta i om personen överlever någon annanstans. De anhöriga tycker säkert inte att detta är ointressant — åtminstone inte i ett samhälle där teletransport har blivit möjlig. Men sjukvårdspersonalens uppgift är att befatta sig med kroppen. Det är nog också vad kristna läkare och sköterskor alltid har gjort. De tror ju att personen överlever någon annanstans, men det hindrar dem inte från att dödförklara och begrava den döde. Det är orimligt att som Tännsjö kräva att de skall ringa till Mars, eller Paradiset, för att ta reda på vad den överlevande personen vill att de skall göra med den döda kroppen. Personen har ju en ny kropp (eller också behöver han inte längre någon kropp). Den döda kroppen är inte längre hans.

Detta visar väl också att det dödsbegrepp som är intressant i sjukvården gäller *kroppar* , inte personer. Så långt har Persson rätt.

Men Persson menar också att en person är en psykofysisk helhet, som dör när den råkar ut för kronisk medvetslöshet. Varför det? Det kan ju inte vara för att den psykofysiska helheten inte existerar när den saknar sin psykiska del. Ty detsamma gäller ju också när en person är tillfälligt medvetslös, och då säger vi inte att hon är död. En psykofysisk helhet (person) kan alltså existera även vid tidpunkter när den är medvetslös. Alltså kan vi mycket väl säga att den existerar under en viss period även när den sista (kroniska) medvetslösheten har satt in. Hur länge då? Ja, förslagsvis tills kroppen är helt död och alla organ är odugliga. En sådan "kroppsfokusering" (med Perssons ord) förefaller fullt rimlig, åtminstone i sjukvården, men man bör lägga märke till att den inte passar så bra ihop med hjärndödsbegreppet!

Om jag har förstått Rosing och Persson rätt, så menar de bägge att det är *logiskt* uteslutet att en person fortsätter att existera efter det att hennes kropp har dött. Det verkar inte övertygande. Tännsjö håller inte

heller med om det, men han menar för sin del att det är logiskt omöjligt att en person existerar efter sin död (se FT 87:3, s 26). Inte heller det är så övertygande, även om det förstås är en trivialitet givet en viss definition av "död".

Mycket hänger naturligtvis på vad vi menar med de centrala termerna "död" och "person". Men vi trivialiserar debatten om vi definierar dessa termer så, att vissa intressanta och kontroversiella ståndpunkter, som vi vill försvara eller bekämpa eller finner problematiska, blir trivialt sanna eller falska på rent logiska grunder.

Tännsjö tar också fasta på detta när han hävdar att hans personbegrepp avgränsar en viktig moralisk kategori och att döden i hans mening är det som vi är rädda att råka ut för (åtminstone i förtid). Men stämmer verkligen detta?

Enligt Tännsjö skulle vi alltså inte vara rädda att råka ut för teletransport av typ Y. Visserligen är nog många rädda för att dö i Perssons kroppsfokuserade mening, men det kan ju bero på att vi tror att om vi dör i Perssons mening (t.ex. i Tännsjös köttkvarn), så dör vi faktiskt också i alla andra intressanta meningar. Men Tännsjö skulle då invända, att kroppslig död inte logiskt utesluter fortsatt personlig existens. Han tycker att även om han dör i Perssons mening, så lever han vidare vid en senare tidpunkt om det vid denna senare tidpunkt finns någon person som står i relationen Y till honom. Nu kan ju *det* också vara något att vara rädd för. Tänk att hux flux hamna på Mars! Men rädslan att hamna på Mars (eller för den delen i Göteborg) skulle inte vara en rädsla för döden; tvärtom förutsätter den ju att man *inte* dör. Om den som hamnar på Mars är en annan än jag (vilket han ju måste vara om jag är död), så är ju hans Marsvistelse inget som jag behöver oroa mig för.

Men om jag vet att jag just skall malas ned i köttkvarnen här i Stockholm, så är det inte någon vidare tröst att det omedelbart därefter kommer att finnas en person på Mars, eller i Göteborg, som har mina minnen och tror att han är jag. Ty hur kan jag vara säker på att denne person *är* jag? Om han inte är jag, så innebär inte hans entré på scenen att min dödsrädsla är obefogad. Och jag måste bekänna att jag inte blir ett dugg säkrare på att han är jag, om jag får veta att jag kommer att vara ordentligt nedmald och att ingen *annan* samtidigt kommer att ha mina minnen och tro att han är jag (t.ex. på Venus, eller i New York). I så fall har visserligen personen på Mars (då) relationen Y till mig (nu), men även om det skulle räcka för Tännsjö (om han vore i mina kläder), så räcker det inte för mig. Det verkar alltför riskabelt.

Å andra sidan: samma problem har jag väl egentligen varje kväll när

jag skall till att somna. Jag tror att någon kommer att vakna nästa morgon och tro att han är jag, men hur vet jag att han har rätt? Kanske är det lika riskabelt att somna som att teletransporteras?

Men i så fall tycks redan tidens gång vara riskabel. Hur vet jag att den person som om några sekunder skriver ned nästa mening i denna artikel är jag? Här kan man kanske säga att jag (som skriver denna mening) inte märkte någon som helst förändring från förra meningen till denna, och att den kontinuitet som jag upplevde under de senaste sekunderna är fullt tillräcklig. Mer kan man inte begära! Om jag (eller rättare sagt: min företrädare i denna kropp) dog alldeles nyss, så är en sådan död ingenting att vara rädd för. Den märks inte av någon. Och i så fall finns det inte heller någon anledning att tro eller säga att jag dog. Vi bör då hålla fast vid den normala åsikten att jag *inte* dog, och att *samma* person fortsätter att existera.

Men då kan vi nog också ge samma svar på frågan om vi överlever sömnen. Så länge ingenting, ur någons synpunkt, tyder på motsatsen, så överlever vi. Att ifrågasätta detta är exempel på dålig metafysik.

Däremot kan samma resonemang inte generaliseras till teletransporter. Skälet är nog det som bl a Persson antyder (i Tännsjös tolkning): B är den samma oavsett om A överlever; A kan överleva på en annan plats än B; om A överlever på en annan plats än B, så är B inte identisk med A; alltså är B inte densamme som A. Tännsjös hänvisning till Theseus' skepp vederlägger inte detta argument.

Låt oss ta följande exempel. Jag sitter och skriver denna mening i mitt rum. Ett rum en bit ifrån mitt tillhör Tännsjö, och det är just nu tomt. Men när jag nu skriver denna mening, så märker jag plötsligt att jag sitter i Tännsjös rum. Jag blir förvånad, rusar ut i korridoren, och öppnar dörren till vad jag är van att betrakta som mitt (alltså Lars Bergströms) rum. Där ser jag en person som sitter vid sin (eller min?) persondator och skriver en artikel. Jag går fram och ser att han skriver på samma artikel som jag höll på med (dvs denna artikel). Han ser ut precis som jag brukar se ut, han påstår att han är Lars Bergström, och han klarar alla test som jag kan tänka ut för att kontrollera detta. Den slutsats jag då drar är att jag är en kopia av honom. Vi kan ju inte vara samma person, eftersom vi nyss satt i olika rum. Hur jag har uppstått vet jag inte. Kanske är jag resultatet av någon sorts teletransport. Men jag tycks i alla händelser inte vara den verkliga Lars Bergström.

Betänk sedan följande variant av exemplet. Som tidigare befinner jag mig först i mitt rum, sedan plötsligt i Tännsjös. Jag rusar in i Bergströms rum och finner där ett lik framför datorn, ett lik som ser ut precis som Bergström och som tycks ha dött helt plötsligt medan han

skrev på denna artikel. Även då drar jag slutsatsen att jag bara är en kopia av Bergström. Jag känner mig visserligen som han (om än något omtumlad), och som kopia betraktad är jag mycket välgjord — åtminstone om jag någorlunda liknar honom till det yttre, vilket vi ju kan anta. Men allt talar för att jag inte är han. Min existens, eller rättare sagt min identitet, kan ju inte vara beroende av om kroppen framför Bergströms dator lever eller är död. Jag måste rimligen vara densamma i alla fall. Och nu är det alltså så att han är död och jag lever. □

Recension

Jan Österberg
Self and Others, A study of ethical egoism
Synthese Library / volume 196.
Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988.

Är vi förpliktigade att främja vårt eget bästa? Frågan låter kanske lite konstig. Förpliktelser, tänker sig väl många, är till just för att motverka vår naturliga benägenhet att att främja vårt eget bästa. Icke desto mindre har oförvägna själar från antiken fram till våra dagar hävdat det är precis det vi bör göra. Till en början var denna egoism en utbredd utgångspunkt för den etiska diskussionen. I Platons Staten var exempelvis den underförstådda egoismen den gemensamma grund som möjlig gjorde diskussion och argumentation mellan Sokrates och Trasymachos. Samma förutsättning möter vi i Jesu framställningar, där förmaningen att man bör tro för att åtnjuta frälsning är en ständig refräng. Spinoza, Hobbes, kanske Butler, Stirner och Nietzsche (på sitt sätt) argumenterade alla för att ens eget bästa var det man borde eftersträva. Sidgwick kunde inte finna något konklusivt argument mot idén, och fann det etiska kosmos reducerat till kaos. Under vårt århundrade har den etiska egoismen till en början attackerats hårt men också, sedan mitten av 50-talet, försvarats. Så, märklig eller ej, tanken att man bör främja sitt eget väl har haft och har förespråkare i rikt antal.

Detta kan man inledningsvis lära av Jan Österbergs nyligen publicerade avhandling Self and Others, A study of ethical egoism, som tar ett vitt grepp om den etiska egoismen. Den inledande historiken över den etiska egoismen är mycket läsvärd och det är lätt att förbluffas över att egoismen är en så vanlig idé i den västerländska etikens historia.

Den inledande historiken är ett preludium till bokens centrala avsnitt, vilka ger en bild av den moderna debatten kring den etiska egoismen och diskuterar dess rimlighet. Dessa refererande och argumenterande avsnitt föregås som sig bör av en diskussion av olika former och tolkningar av egoism.

Jag ska här inskränka mig till att ta upp tre områden till diskus sion: formuleringen av den egoistiska tesen, argumenten kring dess rimlighet, samt en avslutande diskussion om kollektiv egoism.

I en vid mening är varje normativ teori egoistisk, som tillåter eller påbjuder att varje agent handlar så att hennes eget goda främjas. Från denna vida utgångspunkt försöker Österberg konstruera en teori som, sedd från en egoistisk synvinkel, är så rimlig som möjligt. Att på så sätt förutsätta att vi redan känner till (något om) en teori som ännu inte (fullständigt) formuleras är inte något allvarligt problem; man kan tänka sig ett givande och tagande där den egoistiska synvinkeln förändras i ljuset av nya upptäcker i det analytiska arbe-

tet. Österberg ser en något vansklig vaghet här, men går vidare i tron att vi tillräckligt väl förstår innebörden av en egoistisk synvinkel. Dels har han kanske rätt i det, men det krävs knappast en sådan rigid metod som Österbergs oro tycks implicera för att konstruera den bästa (mest egoistiska) teorin; det är rimligt att låta de grundläggande egoistiska intuitionerna vara flexibla. Konstruerandets framgång hänger på hur analys och förutfattad egoism behandlas, inte så mycket på vilka egoistiska idéer vi råkar ha från början.

Resultatet av undersökningen av de egoistiska möjligheterna är att den rimligaste egoismen säger att: En handling bör utföras om och endast om den maximerar tillfredsställelsen av agentens objektiva preferenser. Denna princip skall förstås som stark, den säger vad som bör göras allt inräknat; och objektiv, den säger vad som bör göras oavsett vad agenten tror om saken. De preferenser som bör tillfredställas är externa såväl som interna och alla objekt för preferenserna är tillåtna. Att preferenserna är objektiva betyder att de är de preferenser som en agent skulle ha om han hade all relevant kunskap.

Som alla normativa teorier som laborerar med tillfredställelse av preferenser snarare än mentala tillstånd får Österbergs teori problem med tidsperspektivet: är det lika viktigt att maximera förflutna, nuvarande och framtida preferenser? Här har Österberg ett intressant svar. De olika preferensernas vikt i den egoistiska kalkylen är beroende av den kalkylerande egoistens preferenser angående den relativa vikten hos preferenserna. Om en egoist exempelvis föredrar att vara en person som fäster lika stor vikt vi nuvarande och framtida preferenser, men helt bortser från förflutna, så är den rimliga relativa vikten hos preferenserna därmed bestämd. Sådana andra ordningens preferenser bör enligt Österberg alltid ges företräde i konflikter. Som alltid när lexikografiskt ordnade principer propageras är tvivel på sin plats: om nu en agent har en extremt svag andra ordningens preferens för att fästa större vikt vid nuvarande preferenser än framtida, och i framtiden kommer att ha en utomordentligt stark preferens för något som han nu inte föredrar, är det inte rimligt att fästa vikt vid den starkare preferensen? Det är visserligen sant att andra ordningens preferenser har en särställning i ens liv; de bestämmer ju delvis vad man är för en figur. Men denna centrala funktion kan de bibehålla även om vi gör avsteg från dem ibland för att - kanske på goda grunder - tillfredställa en viktig första ordningens perferens. Dessutom tycks problemet bara flyttas upp ett snäpp: de styrande andra ordningens preferenser kan ändras över tiden. Och principen att nuvarande preferenser av andra ordningen väger tyngre än framtida eller förflutna sådana är knappast mer evident än motsvarade princip för första ordningens preferenser.

Alldeles bortsett från frågor relaterade till preferensaxiologin, blir jag inte övertygad om att Österbergs mest egoistiska egoism verkligen är den rimligaste och mest intressanta versionen av egoism.

Något som debatterats flitigt sedan sekelskiftet är möjligheten av en kombination av utilitaristiska, eller mer generellt, agentneutrala element och egoistiska överväganden. En sådan egoistisk teori skulle i Österbergs terminologi vara svag och/eller icke-grundläggande (non-basic). Den skulle exempelvis,

om den var svag och icke-grundläggande, säga att det att en handling gynnade agenten gav agenten rätt att utföra den om vissa andra villkor också var uppfyllda, så som att den inte leder till katastrof för andra. En sådan partiell, eller villkorlig, egoism kan naturligtvis uppträda i många olika former, och det är också vad den gör. En stor del av debatten kring utilitarism handlar nu om möjligheten att öppna teorin för agent-centrerade omsorger, vissa versioner av kantiansk etik (till exempel Nozicks) och kontraktualism (Rawls) kan båda ses som försök att ge en mer bestämd form åt tanken på en begränsad egoism. Så måhända har Österberg helt enkelt fel då han säger att stark egoism är mer debatterad (och därmed mer intressant).

Svaga former av egoism ägnas emellertid ett kapitel. Behandlingen är dock något styvmoderlig. Den vanliga, tycks det mig, tanken att egoismens rimligaste funktion är att tillåta handlingar som gynnar agenten men inte är objektivt sett optimala, avfärdas från vidare diskussion med hänvisning till att en teori enligt vilken det inte är fel att främja andras intressen på egen bekostnad inte är förenlig med egoismens anda. Det kan betvivlas: I vilket avseende är en moral som avviker från den starka egoismen endast genom att expandera klassen av tillåtna alternativ mindre egoistisk än den njuggare, starka egoismen?

Stark egoism är alltså det huvudsakliga föremålet för Österbergs utredning. Han argumenterar väl för att det hittintills inte avlevererats några riktigt goda argument från någon av sidorna i av debatten kring den formen av egoism. Österberg tycks vara mycket väl inläst på sin litteratur, och det ger presentationen av de moderna egoisternas argument ett värde som referens. Ibland önskar man att Österberg haft högre krav på argumentens kvalité. Uppenbara dumheter slaktas med en viss förtjusning. Det är som en provkarta över misslyckade argument. Försöken att försvara egoismen med hänvisning till fakta om människans natur leder bara till ännu en fjäder i hatten för Humes lag: argument utger sig för att på ett giltigt sätt avvika från denna princip visar sig endast vara giltiga om de bygger på premisser som redan förutsätter etisk egoism, och därmed, noterar Österberg, är de inte bara question-begging, utan också förenliga med Humes lag.

Försöken att medelst definitioner komma fram till en egoistisk moral misslyckas av det enkla skälet att definitioner av "moral" eller "bör" har föga betydelse för de substantiella normativa frågornas om vad vi bör göra.

Österbergs hypoteser om de bakomliggande överväganden som leder folk att omfatta egoismen trots att goda argument för läran saknas, är tänkvärda. En av förklaringarna till egoismens popularitet är tanken att värde till sin natur är något subjektivt; att saker och ting i bästa fall är bra för någon aldrig bra, punkt. Österberg kan inte finna någon rimlig premiss som från denna idé kan leda till normen att (för varje jag) jag bör realisera så mycket av det som är bra för mig, snarare än vad som är bra, eller bättre, för någon annan. Ett annat motiv bakom egoismen är dess förbindelse med rationalitet som ett ideal. Vi är rationella endast om vi främjar våra intressen, sägs det, och rationalitet är en av de kraftfullaste regulativa kategorierna i vår kultur. Vi bör vara rationella och rationaliteten är egoistisk. Här har Österberg en intressant diskussion vars slut-

sats (kännedom om vilken inte bör avhålla någon från att själv läsa avsnittet) är att normen att vi bör vara rationella i den subjektiva mening som vanligen avses inte är självklar.

Nu en titt på argumenten mot etisk egoism (av det starka slaget). De normativa invändningarna är kanske de som övertygar mest. De kan konstrueras genom att påpeka någon normativt oacceptabel konsekvens av etisk egoism. Och detta är ju inte svårt för icke-egoister. Problemet är naturligtvis att dessa invändningar kommer att göra bruk av premisser - att konsekvenserna av egoismen är orimliga - som en egoist kan förmodas avvisa. Österberg accepterar både att de normativa invändningarna är rimliga och att de saknar förmåga att övertyga en inbiten egoist. Detta framkallar hos mig en empirisk undran om det verkligen är så att man skulle finna något icke-försumbart antal individer som höll fast vid den starka egoismen, trots dess "kontra-intuitiva" konsekvenser. Svaret på denna undran skulle inte påverka de normativa argumentens relevans eller hållbarhet, men den skulle kunna mildra Österbergs oro över argumentens kraftlöshet.

Flera av invändningarna är variationer på temat att två agenter enligt den starka egoismen kan hamna i en situation i vilken de båda bör utföra en handling som innebär att den andre inte kan utföra den handling hon borde utföra. Österberg övertygar här om att de försök som gjorts att pressa motsägelser och deontiska paradoxer ur sådana situationer misslyckas. Ett exempel är att det ju inte följer från att agent A bör utföra en handling som leder till konsekvens a, och agent B bör utföra en handling som medför konsekvens -a, att både a och -a bör vara fallet.

Naturligtvis diskuteras också Moores härledning av en motsägelse ur egoismen. Hans argument att egoisten tvingas hävda att det finns flera goda - varje agents väl - som alla är det enda goda, är väl rimligt, men bara under förutsättning att varje rimlig egoistisk norm måste hävda att det goda som helhet, snarare än en del av det, bör realiseras. Denna uppfattning - som Sidgwick fann evident - behöver ju emellertid inte en etisk egoist acceptera.

Flera av de pragmatiska invändningar Österberg diskuterar är versioner på temat att egoismen, om den praktiseras, leder till att livet för egoisten blir värre i olika avseenden. Sålunda bör den inte praktiseras och om en etisk teori inte bör praktiseras så är den inte rimlig. Men egoisten behöver inte gå på detta. Ty egoismen säger inte åt oss att den bör praktiseras; den säger åt oss att göra det som är bäst för oss. Om någon annan teori i praktiken är bäst för någon agent, så bör han enligt egoismen praktisera den.

Så långt debatten kring egoismen (som jag endast givit några glimtar av), vars slående resultat är att Österberg inte finner något riktigt bra argument vare sig för eller mot den starka egoismen. Han formulerar dock själv tre argument mot den som vart och ett sägs vara tillräckligt för att vederlägga läran.

Det första argumentet grundar sig på den, enligt Österberg, evidenta principen om "samtidig efterlevnad" (joint satisfiability). En etisk princip P uppfyller denna princip om och endast om, för varje agent och och varje situation, det är logiskt möjligt att samtliga agenter handlar på så sätt att de uppfyller P.

Det är lätt att se att den starka egoismen inte uppfyller detta villkor. Om det kollektiva utfall av dina och mina handlingar som är bra för mig är dåligt för dig och omvänt så bör en av oss i varje situation göra det han inte gör. Principen om samtidig efterlevnad är starkare än den välkända principen att "bör" implicerar "kan". Enligt den senare är det tillräckligt att varje agent kan göra det han bör göra, enligt den förra krävs att alla agenter kan göra det de bör göra. Jag känner mig inte lika säker som Österberg på att principen verkligen är ett nödvändigt villkor för rimliga etiska principer. Att det alltid skall vara logiskt möjligt för alla att göra det de bör tycks mig vara något att hoppas på, inte något vi kan utgå ifrån, då vi söker efter den rimligaste moraliska principen.

Det andra argumentet utgår även det från vad som presenteras som ett nödvändigt villkor för etiska teorier. De får inte vara självdestruktiva (self-defeating). Villkoret lyder: Om P är en acceptabel princip, så, för varje mängd agenter, varje situation S och varje par av utfall, O och O' i S, om O ger samtliga agenter i S mer av det som är värdefullt enligt P än O' och allt i övrigt är lika, så är det inte fallet att alla agenter i S handlar rätt enligt P om och endast om O' realiseras, men inte om O realiseras.

I en vanlig fångens dilemma-situation leder den starka egoismen till att de båda agenterna handlar rätt om och endast de realiserar det som är näst bäst för var och en av dem. De skulle båda handla egoistiskt fel om de realiserade det kollektivt bästa resultatet - som också är bättre än det näst bästa för var och en. Inte heller här kan jag se att principen bakom argumentet är evident. Stark egoism leder inte varje agent till det optimala resultatet i situationer där samarbete bidrar till resulatet, men den leder inte heller agenterna bort från det bästa alternativet. Det är sant att i en fångens dilemma-situation handlar inte båda agenterna rätt om de tillsammans realiserar det (kollektivt) bästa. Men var och en av dem handlar rätt om hon utför den handling som ger henne maximal utdelning. Det tycks mig räcka för att den etiska egoismen skall klara sig från att vara själv-destruktiv i någon förödande mening. Österberg stöjer sig här på att egoismen, i den version han intresserar sig för, är en "genuin medtävlare till utilitarism, kantianism, etc." Och liksom dessa teorier bör dess påbud vara framgångsrika även på kollektivets nivå. Det här argumet är inte särskilt starkt, ty även om egoismen är en medtävlare till andra teorier följer inte att att den måste tävla på dessa andra teoriers villkor. Att välja etisk teori är kanske mera som att välja vilket spel man bör ägna sig åt, än som att kora vinnaren i ett slags spel

Det tredje, enligt Österberg tillräckliga, skälet att förkasta den starka egosimen är att den i vissa typer av situationer är indifferent mellan resultat av handlingsmönster även om ett av dem är bättre för samtliga inblandade agenter. Egoismen sitter nöjd med ett resultat som är sådant att var och en skulle få det bättre om de (alla) hade gjort något annat. (För var och en gäller då att han skulle fått det sämre om han (ensam) gjort något annat.) Österberg föreslår med andra ord att varje acceptabel etisk teori måste välja det pareto-optimala resultatet i situationer där varje agent handlar rätt oavsett vilket av två resultat

som realiseras och ett av dem är pareto-optimalt. Österbergs invändning här är att gruppen handlar fel. Detta argument går alltså ut på att egoismen inte vänder sig till kollektiv.

Österberg förkastar tanken på en generaliserad egoism som säger att kollektiv (av något slag) bör maximera sin välfärd, skulle lösa problemet. Dels är hans argument för att generaliserad egoism skulle misslyckas svagt: hans argumentation ocillerar mellan individuell egoism och kollektiv, och detta lurar Österberg att tro att inte heller generaliserad egoism kan lösa problemet. Dels, åter igen, kan man undra varför det skall vara ett problem för en teori vars grundläggande intuition, vars "anda", är att var och en skall se till sitt, att kollektiv misslyckas i sitt maximerande? Jag kan inte se att detta är själv-evident, och jag kan heller inte se någon möjlighet att locka fram en motsägelse ur denna typ av problem.

Österbergs tre argument vilar på varsitt föregivet nödvändigt villkor för acceptabla etiska teorier. Österberg gör här bruk av meta-teoretiska intuitioner som egoisten inte behöver ta på större allvar än de normativa intuitioner som går på tvärs med egoismen. I argumentationer som gäller normativa spörsmål är kanske inte normativa argument något att med alla medel undvika. I synnerhet då de, som i fallet med egoismen, verkar vara de vars potentiella förmåga att övertyga är störst. Det är osannolikt att en egoist som kan svälja de normativa implikationer hans teori har, skulle krypa till korset då han konfronteras med Österbergs meta-teoretiska villkor.

Österbergs bok avslutas med ett originellt försök att revidera egoismen så att den kan undvika de svårigheterna de ovan nämnda motargumenten bjuder på. Denna nya form av egoism är kollektiv, den riktar sig till grupper av individer lika väl som till enskilda individer. Österberg gör i detta sammanhang intressanta reflexioner om kollektiva respektive individualistiska moral-uppfattningar. Han argumen terar för att en individualistisk uppfattning dominerar i vårt samhälle, men att en kollektiv moral är vad som fordras om moralen skall vara till någon verklig nytta för oss. Generellt är alltså behovet av kollektiva etiska principer stort.

En kollektiv egoism bör enligt Österberg leda kollektiv till handlingsmönster som är pareto-optimala och egoistiskt stabila. För att klargöra det senare begreppet kan vi först se hur egoistiskt dominerande handlingsmönster är beskaffade. I fallet som figuren nedan beskriver är (a2 & b2) den handling som har den egenskapen.

		B	
		b1	b2
A	a1	0, 0	1, 1
	a2	3, 1	2, 2

A och B är agenter och a1, a2, b1 och b2 deras respektive alternativ. Siffrorna representerar vinst för agenterna, med A:s vinst först. Att (a2 & b2) är egoistiskt dominerande innebär att någon av individerna, här B, föredrar utfallet av (a2 & b2) framför varje annat utfall, och om B gör sin del i den handlingen så föredrar även resten av agenterna, här A, att (a2 & b2) blir utförd framför något av alternativ A kan realisera, här (a1 & b2).

Emellertid vore idén att ställa upp egoistisk dominans som ett nödvändigt villkor för handlingsriktighet alltför starkt, ty det finns situationer i vilka varje kollektiv handling är egoistiskt dominerad. Det räcker enligt Österberg med att den kollektiva egoismen plockar ut den kollektiva handling, h, som är egoistiskt stabil, dvs är sådan att, om det finns alternativ kollektiv handling, h', som egoistiskt dominerar h, så finns det också en alternativ kollektiv handling h'', som dominerar h' men inte h.

Österbergs kollektiva egoism säger nu att en kollektiv handling är rätt om och endast om den är pareto-optimal och egoistiskt stabil (och det inte finns ett mer inklusivt kollektiv för vilket det är rätt att utföra en kollektiv handling som kräver andra insatser av individerna.)

Den här principen riktar sig till varje kollektiv agent, och då vi alla tillhör ett obestämt antal kollektiv kan naturligtvis konflikter uppkomma: kanske bör kollektivet k, i vilket jag ingår, utföra den kollektiva handlingen a, medan kollektivet k', där jag också ingår bör utföra a', men a fordrar att jag utför handlingen b medan a' fordrar att jag utför handlingen c. Sådana konflikter kan lösas genom att göra tillägget att agenter då bör utföra den handling som maximerar tillfredställelsen av deras egna preferenser.

En reflexion att göra här är väl att det är något märkligt med en egoism som leder en agent, A i schemat ovan, bort från det utfall som är bäst för honom, nämligen (a2 & b1). Visst, om B utför b2, vill A inget hellre än a2, men varför skall A bry sig mer om detta än om att han får mer om B utför b1? Varför skall individerna i ett kollektiv bry sig om vilket alternativ som är egoistiskt stabilt snarare än om vilket utfall som är bäst för dem själva? För att undvika olyckliga "fångens dilemma-situationer" skulle kanske Österberg svara. Men det svaret visar väl endast att det kan vara en klok strategi att söka egoistiskt stabila lösningar, inte att sådana lösningar - som ju kan vara sämre för någon agent - är egoistiskt optimala.

Är då Österberg själv, teorins upphovs man, nöjd med denna nya form av egoism, denna "sista tillflykt"? Nej, ty visserligen undflyr den de invändningar Österberg riktade mot den starka egoismen, men den är, liksom varje form av egoism, beroende av ett rättfärdigande av särbehandling av en själv, av vad Österberg kallar "metafysisk individualism". Argumentet går ut på att egoisten måste kunna peka ut någon normativt relevant egenskap som han och endast han har. Och det att han och endast han har den, får inte vara ett kontingent faktum. Det kan då inte gärna vara en kvalitativ egenskap, ty hur ovanlig den än är, är det bara ett kontingent faktum att just agenten har den egenskapen. Det måste då enligt Österberg vara något slags obegriplig rent "individuell egenskap". Varje agent måste vidare ha en sådan egenskap av nödvändighet

utan att det är analytiskt sant att han har den. (Ty från analytiska sanningar kommer inte gärna substantiella normativa principer.) Så egoisten är tvingad att acceptera alla dessa metafysiska märkligheter om han skall försvara sin särbehandling av sig själv. Det är, enligt Österberg, ett alltför högt pris för att någon form av egoism - kollektiv eller ej - skall vara acceptabel.

Även här tror jag att Österberg tar lite lätt på vad en egoist kan svälja. Hennes uppfattning kan väl helt enkelt vara att de rimligaste normerna är indexikala, just egoisten (och altruisten) kan väl förväntas vara benägen att ge avkall på kravet på universella beskrivningar i moraliska normer. För egoisten är det viktigt vem som tjänar på en handling, inte att någon av en viss typ tjänar på den. Detta kan man ju som icke-egoist ogilla och finna svårt att motivera, men det synes mig svårt att den vägen visa att egoisten har misstagit sig.

Österbergs bok fyller ett gap i den filosofiska litteraturen. I sidgwickska termer har både intiutionism och utilitarism en enorm litteratur, medan den moderna egoismen tycks sakna något mera täckande verk. Boken kommer därför att vara oundgänglig läsning för var och en som vill fundera närmare över egoistisk etik och som vill skaffa sig en överblick över vad som sagts tidigare inom området. □

Björn Eriksson

Notiser

Jens Cavallin disputerade den 5 mars på en avhandling i teoretisk filosofi med titeln *Content and Object, Twardowski and Psychologism,* Filosofiska institutionen, Stockholms universitet. Opponent var Dick Haglund.

En översättning av den engelska limericken i FT nr 4/89 har skickats in av Evert Grahn, Stockholm.

Tyvärr får man läsa (vem skrev, är han klok?)
att jag utgör ett väsen (det står i en bok),
som framdrar sitt liv på utlagda spår.
Då dras konklusionen, den enda som går,
att en buss är jag inte - men kanske ett lok.

Limerick-tävlingen fortsätter! Meningen var ju att man skulle uppfinna nya limerickar, inte bara översätta gamla.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift: Staffan Carlshamre* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Göteborg, *Hans Rosing* är lärare i filosofi vid Åbo Akademi, *Ingmar Persson är* docent i praktisk filosofi i Lund, *Torbjörn Tännsjö* är docent i praktisk filosofi i Stockholm, *Lars Bergström* är professor i praktisk filosofi i Stockholm, *Björn Eriksson* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm.

GLÖM INTE ATT PRENUMERERA
PÅ
FILOSOFISK TIDSKRIFT
120:- postgiro 507991-8

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturföteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—7/1986 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr.
För årg 8/1987—10/1989 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer.

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482