

Svante Bohman

## *Till frågan om jagidentiteten*

Den närmaste anledningen till min artikel är Erik Rydings artikel om Parfit och den personliga identiteten (FT 87:1). Ämnet är intressant för tidskriftens alla läsare men behandlingen är ovanligt mångtydig och oklar för att inte säga motsägelsefull. Frågan om ordet "jag" psykologiskt sett kan sägas uttrycka eller beteckna något identiskt i olika jagupplevelser är emellertid mycket svår, eftersom den kräver en analys av det svåra begreppet medvetande. Den kan också försvåras av en religiöst betingad common sense idé.

Jag har försökt "nysta upp" de olika tankarna i Rydings uppfattning och jämföra dem med Broad's teori om "medvetandets enhet" och min egen teori om det "inre" jaget (*Analyses of Consciousness* . . . i Uppsala Universitets Acta-serie). Ryding framhåller riktigt minnesrelationernas jagkontinuitet i en persons berättelse om sig själv, men här måste en analys visa vad en jagkontinuitet kan vara. Det räcker ju inte med en tidsföljd av olika upplevelser som kallas "jagupplevelser". Det måste också visas vad som är gemensamt för dem utom ordet "jag". Men det gör inte Ryding. Broad liksom Sören Halldén gör ett misslyckat försök. Se *Analyses of Consciousness* . . . sid 117 f, där jag också gör ett eget försök.

I stället frågar Ryding: "Hur vet en person att det är just han som i det nuvarande ögonblicket känner smärta eller erfar vällust eller har en viss tanke?" Han finner frågan "åtminstone onödig" och säger oklart:

I och med att något uppträder som direkt erfarenhet är det inte möjligt att be tvivla att man själv är den som har denna erfarenhet. Minnesrelationerna spelar här ingen roll. Jag behöver inte uppväcka några minnen för att kontrollera att det verkligen är i *mitt* medvetande som en förnimmelse eller tanke uppträder, för *mitt* medvetande vid en given tidpunkt är = det som direkt upplevs vid denna tidpunkt . . . Jagbegreppet och begreppet 'direkt upplevelse' hänger samman. I enlighet med detta kan vi i stället för 'Jag kommer att känna smärta' säga 'Det kommer att finnas en direkt upplevelse av smärta' (kursiv av mig).

Här tänker sig Ryding 1) att känslan av smärta "uppträder i mitt medvetande", vilket måste betyda att han är medveten om sin känsla av smärta, 2) att känslan av smärta är en s k "direkt upplevelse" av smärta, d v s ett medvetande om själva smärtan, och 3) att hans medvetande är identiskt med "det som direkt upplevs", d v s smärtan, vilket ju implicerar en motsägelse. Sammanställes alla tre punkterna får vi att Ryding i ett och samma medvetande är medveten om själva smärtan, sitt medvetande och känslan av smärta! Det är en logisk konsekvens av att försöka definiera känslan av smärta med hjälp av den oklara common sense idén om medvetandet som ett självmedvetande. Också t ex Dan Egonsson och Ingmar Persson tycks acceptera denna idé (FT 86:4, 40) som ju implicerar motsägelsen subjekt-objektivitet.

Härtill kommer att ordet "jag" och det som ordet betecknar eller uttrycker i upplevelsen "jag känner smärta" försvinner i Rydings tolkning "det finns en direkt upplevelse av smärta". Vi kommer att tänka på Hume's klassiska kritik av "jag" som betecknande ett rent psykiskt subjekt för egenskaper och relationer, varvid t ex "upplevelsen av smärta" antas beskriva en medvetandesrelation till smärtan utan att relationens subjektiva relationsled kan observeras! Ryding klargör sålunda inte *hur* jagbegreppet och begreppet 'direkt upplevelse' hänger samman.

Ryding säger visserligen att känslan av smärta har "kroppslig anknytning" till en persons organism, men det "följer inte analytiskt ur begreppet 'medvetande' ". Det innebär att känslan av smärta inte kan upplevas som en egenskap hos en medveten organism eller som en medvetanderelation som har en medveten organism till subjektivt relationsled. I stället säger Ryding att "det väsentliga är att det förekommer separata medvetandeströmmar, dvs serier av direkta upplevelser (förmimmelser, tankar, känslor etc)". Men en "ström" av olika medvetanden *i tiden* kan naturligtvis inte observeras i en enskild upplevelse som är tidligt skild från övriga upplevelser. Här måste i stället förutsättas att upplevelserna eller minnet av dem är objekt i en persons ursprungliga, primära medvetande som inte omedelbart kan vara medvetet om sig självt, men som finns hos organismen utan att vara objekt för ett annat medvetande. Utan det primära medvetandet kan vi inte vara medvetna om att jaget tänker eller känner etc, eftersom jaget inte kan tänka sitt eget tänkande eller känna sitt eget kännande. Jaget kan ju inte vara både subjekt och objekt i sitt eget medvetande.

Något överraskande säger Ryding att det är enklast att säga "att våra

upplevelser är relaterade till olika iakttagande subjekt, och det skulle i så fall vara dessa, som utgjorde den yttersta grunden för personernas enhet". Här kommer plötsligt jaget tillbaka men med den reservationen: "Introspektivt går visserligen inte några sådana centra att upptäcka, men detta är, som Broad framhåller, inte några argument mot deras existens". Här är emellertid Broad's tanke inte klar och objektiv. Se *Analyses of Consciousness* . . . (122 f). Å ena sidan säger han att en själslig företeelse har "inre komplexitet" på så sätt att den har en subjektiv och en objektiv konstituent och en särskild, unik relation mellan dem som är "the uniqueness of mind", dvs medvetande. Vi kan ha kunskap om "detta fullkomligt unika slags helhet" "i precis samma mening som vi varseblir en stol eller en penny". Å andra sidan sägs det att den själsliga företeelsen visar endast några av sina egenskaper. Skälet är att i introspektionen kan bara den objektiva konstituenten observeras, medan den subjektiva endast kan "be sensed or felt and not selected and inspected". Det innebär att jaget som en "psykisk faktor" kan förnimmas eller kännas men trots det inte själv observeras, vilket tycks mig egendomligt. Det som Broad här på ett obestämt sätt tror sig ana kallar han "Unity of Centre" or "Unity of Mind". Och från parapsykologisk synpunkt anser han sig veta att det kan minnas och har personliga egenskaper samt till skillnad från hjärnan inte kan förstöras och därför möjligen "might persist indefinitely". Broad talar spekulativt om "ectoplasm" och själavandring. □

## Notiser

### *Ett enkelt svar till Svante Bohman*

Ett "fenomenellt objekt" är, som jag definierar termen, något som varseblivs *direkt*, dvs något som varseblivs men inte *genom* att något annat varseblivs. Vissa fenomenella objekt — efterbilder, smärtor etc — existerar inte oberoende av den direkta perceptionen av dem. Åtminstone logiskt sett finns det emellertid ingenting som utesluter att ett fenomenellt objekt existerar oberoende av varseblivningen och alltså är en fysikalisk entitet. Min begreppsbildning är således inte oförenlig med den naturliga uppfattningen att en smärta förnimms tillsammans med en kroppsdel, som är belägen i kroppsdelens, trots att smärtan och kroppsdelens kanhända har olika ontologisk status.

För en vidare diskussion av dessa frågeställningar hänvisar jag till min bok *The Primacy of Perception — Towards a Neutral Monism* (Library of Theoria No 16, 1985), vilken nu distribueras av bokförlaget Thales.

*Ingmar Persson*