

**Per Lindström**

## ***Kroppen och själen: ett resonemangsäktenskap?***

Jag vill hellre att man säger:  
'Men det här är ju inte så galet  
som man skulle tro', än att man  
säger: 'Hör ni, det här är ju  
riktigt förståndiga saker'.  
D Diderot

### **1. Problemet.**

Vi är vana att utan några större problem (meningsfullt) tillskriva vissa fysiska objekt, oss själva, tankar, känslor och upplevelser i allmänhet och har därför en benägenhet att ta för givet att detta kan generaliseras till godtyckliga fysiska objekt, stenar, myrstackar (t ex Aunt Hillary i D Hofstadters *Gödel, Escher, Bach*), fladdermöss (som i Thomas Nagels uppsats "What is it like to be a bat?"), datorer etc. De flesta av oss betraktar det som praktiskt taget säkert att t ex schimpanser och andra högre stående djur har upplevelser i någon form och än mer uppenbart är det att detta inte gäller om stenar och träbitar. Vi betraktar alltså, skulle jag vilja hävda, ganska allmänt påståendet att stenar har upplevelser som ett falskt och därmed meningsfullt påstående. (I det följande säges ett påstående vara meningsfullt om det är antingen sant eller falskt.) Och även om dagens datorer kanske inte kan tänka kan vi, förefaller det, inte utesluta att man någon gång i framtiden kommer att kunna konstruera tänkande maskiner.

Det kan förstas förefalla vilseledande eller kanske t o m direkt felaktigt att säga att man, när man talar om sina egna upplevelser, tillskriver dessa ett visst fysiskt objekt, sin egen kropp. (I det fallet är det nog bättre att fråga sig hur man bland alla fysiska objekt identifierar denna kropp.) Men när det gäller andra befinner vi oss i en helt annan situation. När jag yttrar mig om min vän Pierres upplevelser kan jag inte direkt referera till dessa; det enda objekt jag har direkt tillgång till är hans kropp. (Vi skall i det följande försöka undvika irrelevanta komplikationer och alltså bli hålla oss så nära common sense och den naiva realismen som

är förenligt med den aktuella diskussionen.) Pierres upplevelser kan jag identifiera (referera till) endast som de upplevelser som är relaterade på ett bestämt sätt till denna kropp. Men på vilket sätt? Om Pierre är en människa kan jag kanske utnyttja analogin med mig själv. Men om Pierre är en fladdermus, en myrstack eller en robot?

## 2. Ett exempel.

Låt oss, för att undersöka saken, börja med att tänka oss att Pierre är t ex en helt vanlig liten sten. Vi skall försöka föreställa oss att Pierre har en okomplicerad upplevelse t ex av smärta (vad annars?). Denna upplevelse, som vi skall kalla Pierres upplevelse, och ingenting annat skall vi (försöka) tänka oss utspelas i Pierres medvetande. Är inte saken därmed klar? Har vi inte, utan att göra oss skyldiga till någon motsägelse eller annan orimlighet, på ett fullt begripligt sätt beskrivit ett möjligt, låt vara löjligt osannolikt, sakförhållande? Det kan kanske förefalla så. Men så enkelt är det nog trots allt inte.

Jag skall i det följande försöka visa att det inte alls är självklart att påståendet att Pierre upplever smärta (och ingenting annat) är ett meningsfullt påstående. Jag kommer att använda mig av (en variant av) en teknik som tillämpats i andra sammanhang t ex i samband med påståenden om absolut rörelse. Om sådana påståenden är meningsfulla måste det vara någon skillnad mellan å ena sidan att ett objekt befinner sig i (absolut) vila dvs i vila relativt det absoluta rummet och å andra sidan att det förflyttar sig med konstant hastighet (längs en rät linje). Men att påvisa en sådan skillnad visar sig omöjligt. Enligt Newtons fysik kan detta inte ske med mekaniska hjälpmedel och enligt relativitetsteorin duger inga andra (fysikaliska) hjälpmedel heller. Detta medför väl inte i och för sig att påståenden om absolut rörelse inte är meningsfulla men leder kanske till misstanken att så är fallet. Och visar det sig sedan att de skäl som anförts för antagandet att det absoluta rummet existerar när allt kommer omkring är dåliga skäl så är det naturligt att dra slutsatsen att det är där felet ligger, att förklaringen till att man inte lyckats påvisa det absoluta rummet är att det inte finns något absolut rum och att påståenden om absolut rörelse alltså inte är meningsfulla.

Antag nu att det är meningsfullt att påstå att Pierre upplever smärta (och ingenting annat). Det är då naturligt att fråga sig var och när detta inträffar. Låt  $p_1$  och  $p_2$  vara två olika rumspositioner

och antag att Pierre befinner sig i  $p_i$  vid tidpunkten  $t_i$ ,  $i = 1, 2$ . Vi kan då tänka oss två (möjliga) sakförhållanden: Pierre upplever smärta vid  $t_1$  men inte vid  $t_2$  (S1) och Pierre har denna upplevelse vid  $t_2$  men inte vid  $t_1$  (S2). Högst ett av dessa sakförhållanden är förhållanden. Men hur skall vi avgöra vilket? I det första fallet är Pierres upplevelse på ett eller annat sätt knuten till Pierre vid  $t_1$  men inte vid  $t_2$ . Men på vilket sätt? Är det när allt kommer omkring någon skillnad alls mellan S1 och S2?

### 3. Fysikaliska egenskaper.

Till att börja med skall vi undersöka om det går att skilja mellan S1 och S2 i termer av fysikaliska egenskaper. Antag att alla "empiriska" fenomen t ex upplevelser och alltså speciellt Pierres upplevelse har en position i rummet och/eller tiden. En skillnad mellan S1 och S2 skulle då vara att S1 innebär bl a att Pierres upplevelse befinner sig i  $p_1$  (inträffar vid  $t_1$ ) med inte i  $p_2$  (vid  $t_2$ ) och analogt för S2. (Därmed inte sagt att Pierres upplevelse automatiskt skulle tillhöra Pierre även om den nu trots allt skulle befinna sig t ex i  $p_1$  vid  $t_1$ . Detta skulle möjligen följa om varje upplevelse inte bara tillhör utan måste tillhöra något materiellt objekt. Men det finns väl egentligen inget skäl att anta att så är fallet. Det är tvärtom, förefaller det, ganska enkelt att föreställa sig upplevelser som inte på något förnuftigt sätt skulle kunna tillskrivas något materiellt objekt alls. Men vårt problem, att skilja mellan S1 och S2, är så konstruerat att det inte skall spela någon roll om detta är riktigt eller inte.) Och det är visserligen sant att det finns upplevelser t ex varseblivningar som på ett begripligt sätt kan tilldelas en position i rummet och tiden. Men av att detta är möjligt för vissa upplevelser följer inte att det gäller för alla.

Var befinner sig t ex, för att ta ett välbekant exempel, en sk fantomsmärta? Där den amputerade foten skulle befunnit sig om inte...? Någonstans (var?) i vederbörandes nervsystem? Det tycks, till skillnad från vad som gäller om fysikaliska objekt, vara en definitionsfråga. Och om detta är sant om fantomsmärtor gäller det förstås a fortiori om Pierres upplevelse. I det senare fallet har vi dessutom ingen möjlighet att skilja mellan rimliga och orimliga definitioner. Och om en upplevelse befinner sig i rummet, vilken form har den? Punktformig, sfärisk, avlång? Ändrar den form med tiden? Bilden av det fysikaliska rummet som en jättelik allomfattande låda (utan väggar) där allting (alla "empiriska" fenomen) har sin givna plats visar sig, i likhet med t ex föreställningen om

absolut rörelse, vara en alltför enkel extrapolation från vardags-  
erfarenheten.

Slutsatsen att upplevelser inte (nödvändigtvis) har någon position i rummet är inte särskilt kontroversiell. Kan den generaliseras till att gälla även tiden? Vanligtvis föreställer vi oss tiden så beskaffad att det för två givna händelser vilka som helst är entydigt bestämt om de är samtidigt eller inte och om inte, vilken av dem som inträffar före den andra. Men det visar sig som bekant att detta är en felaktig föreställning; tiden är långt ifrån så "absolut" eller "substantiell" som vi normalt tänker oss den. Och därifrån till att överväga möjligheten av händelser som inte är tidsligt relaterade är steget inte alltför långt. Vad skulle det t ex innebära att Pierres upplevelse inträffar vid en viss tidpunkt  $t$ , dvs har tidskoordinaten  $t$  i ett visst rumstidsligt koordinatsystem som naturligtvis måste vara definierat i fysikaliska termer, m a o är samtidigt med en bestämd fysikalisk händelse? Såvitt jag kan förstå innebär detta ingenting alls. Relationen "samtidig med" (i ett givet koordinatsystem), som vi kan anta vara definierad för godtyckliga par av fysikaliska händelser, är inte (därmed unikt) definierad t ex för par av händelser vars ena komponent är fysikalisk medan den andra är mental. (Kom ihåg att vi i det aktuella fallet inte kan säga var den mentala händelsen inträffar.) Pierres upplevelse har alltså inte någon position i (den fysikaliska) tiden och påståenden av typen "Pierres upplevelse inträffar vid  $t$ " saknar helt enkelt sanningsvärde.

Det är inte heller alldeles nödvändigt att insistera på att denna senaste slutsats är korrekt. Antag att t ex Pierres upplevelse äger rum vid  $t_1$ . Vi behöver då bara införa en ny sten, Pierres kusin, som vi antar vid  $t_1$  befinner sig i  $p_2$ . Och frågan blir då om det är Pierre eller hans kusin som har Pierres upplevelse (S3).

Men om Pierres upplevelse inträffar vid en bestämd tidpunkt, följer det inte då av (den speciella) relativitetsteorin att den måste ha en bestämd placering i rummet? Tanken är följande: Låt  $K$  och  $K'$  vara två tröghetssystem sådana att  $K'$  färdas med konstant hastighet relativt  $K$ . För enkelhets skull antar vi att  $K$  och  $K'$  har bara en rumsaxel. Att en händelse  $h$  inträffar vid en viss tidpunkt  $t$  ( $t'$ ) i  $K$  ( $K'$ ) innebär då att  $h$  ligger på en viss kurva  $k$  ( $k'$ ) nämligen den som består av de rum-tidpunkter som är samtidigt med  $h$  i  $K$  ( $K'$ ). Men  $k$  och  $k'$  har bara en gemensam punkt och alltså har  $h$  en bestämd rumskoordinat i  $K$  (och  $K'$ ).

Av detta resonemang skulle vi förstås också kunna dra slut-

satsen att eftersom Pierres upplevelse inte har någon placering i rummet så har den heller inte någon placering i tiden. Men resonemanget är i själva verket inte så bindande som det kan se ut. Enligt expertisen är definitionen av samtidighet (i ett tröghetssystem) i viss utsträckning konventionell. Kurvorna  $k$  och  $k'$  är alltså inte entydigt bestämda; man kan t o m tänka sig att  $k$  och  $k'$  sammanfaller. Av det förhållandet att  $h$  ligger på både  $k$  och  $k'$  kan man alltså inte dra någon slutsats alls om dess position i rummet.

Det är alltså omöjligt att skilja mellan  $S1$  och  $S2$  (eller eventuellt  $S3$ ) med hänvisning till att Pierres upplevelse har ett bestämt läge i rummet och/eller tiden. Men skulle vi inte i stället kunna tänka oss att Pierre vid  $t1$  ( $t2$ ) befinner sig i det fysikaliska tillståndet  $F1$  ( $F2$ ) och att, säg,  $F1$  men inte  $F2$  tillhör den typ av tillstånd som ger upphov till upplevelser av smärta? (Vi antar alltså för enkelhets skull att  $F1$  och  $F2$  är olika tillstånd. Därmed blir vårt resonemang oberoende av om det är principiellt möjligt att  $S1$  eller  $S2$  är fallet samtidigt som  $F1 = F2$ , något som det väl å andra sidan inte finns några särskilt starka skäl att betvivla.) Detta är kanske det mest naturliga förslaget. Men om vi i Humes anda tänker oss att kausala relationer inte är något annat än korrelationer av en viss typ är det svårt att se vad det skulle betyda; det förutsätter ju att relationsleden har en bestämd placering i rummet och tiden och den förutsättningen är, som vi redan konstaterat, inte uppfylld. Och även om vi, trots Hume, väljer att betrakta det vardagliga orsaksbegreppet tillämpat på fysikaliska fenomen som fullt respektabelt så följer det förstas inte utan vidare att vi meningsfullt kan tala om fysiska orsaker till mentala fenomen.

#### **4. Metafysikens irrelevans.**

Vi har alltså inte lyckats finna någon skillnad mellan  $S1$  och  $S2$  i termer av empiriska egenskaper, läge i rummet eller tiden och fysikalisk beskaffenhet. Vi skall därför vända oss till metafysiken. Dess (eventuella) bidrag skulle då vara att förse oss med en relation  $R$  sådan att det faktum att ett fysiskt objekt  $o$  har en viss upplevelse  $u$  består i att  $o$  bär relationen  $R$  till  $u$ ,  $oRu$ . Om vi skriver  $p$  för Pierre och  $u$  för Pierres upplevelse skulle alltså  $S1$  bestå i att  $pRu$  vid  $t1$  men inte vid  $t2$  och  $S2$  i att  $pRu$  vid  $t2$  men inte vid  $t1$ . (Det skulle då också vara bestämt när och kanske också var Pierres upplevelse inträffar.) Men, även om detta kan se ganska bra ut, räcker det förstas inte. Vi måste dessutom ha någon garanti för att det finns en sådan relation  $R$ . Att  $t$  ex definiera  $R$

som "den relation som ...", t ex den relation som betecknas av "har" i "o har u" eller den (?) relation som råder mellan ett fysiskt objekt och dess upplevelser, förutsätter att vi redan vet att det finns en (och endast en) relation som ... och i vårt fall tycks detta villkor inte vara uppfyllt. Och om det inte är tillåtet att betrakta upplevelser som objekt gör det förstås inte saken bättre.

En annan möjlighet är följande. Vi skall (försöka) tänka oss att fysiska objekt kan befinna sig i mentala tillstånd. S1 skulle då bestå i att Pierre vid t1 men inte vid t2 befinner sig i ett bestämt mentalt tillstånd M. Men detta förslag är bara en variant av det närmast föregående. Nu tycks vi visserligen ha funnit ytterligare ett språkligt uttryck för R nämligen "befinner sig i" men vi har därmed inte någon garanti för att detta uttryck kan meningsfullt tillämpas i det aktuella fallet. Och är det inte egentligen minst sagt svårt att förstå vad det skulle betyda att ett fysiskt objekt, en sten t ex, en myrstack eller en människohjärna, befinner sig i ett mentalt tillstånd? Att fysiska objekt befinner sig i fysiska tillstånd är ju klart och mentala objekt (medvetanden) i mentala tillstånd. Men fysiska objekt i mentala tillstånd!? Är det möjligt att Pierre befinner sig i M oberoende av hans fysiska tillstånd; och om inte, vilken status har påståendet att detta är omöjligt: empirisk generalisering, metafysisk (a priori) princip etc? Och är det hela Pierre som befinner sig i M eller bara en del av honom och i så fall vilken? Och när inträffar detta? Ett sätt att besvara dessa frågor skulle möjligen vara att utnyttja (det kausala) sambandet mellan Pierres upplevelser och det fysikaliska tillståndet hos hans olika delar. Men som vi redan sett är denna metod inte tillämpbar i det aktuella fallet.

Men om vi tillämpar den sk identitetsteorin och sålunda identifierar mentala tillstånd med vissa fysiska tillstånd skulle inte saken då vara klar? Om M och F1 är samma tillstånd,  $M = F1$ , så följer ju av att Pierre befinner sig i F1 att han befinner sig i M dvs har Pierres upplevelse. Men alldeles bortsett från att en sådan identifikation kan förefalla egendomlig i överkant, de analoga identifikationer som anförs som stöd för att den skulle vara rimlig förefaller klart otillräckliga (se Nagels "What is it like to be a bat?"), för detta oss inte en millimeter närmare problemets lösning. Det är ju inte förrän vi vet om och när Pierre befinner sig i M som vi har någon som helst rätt att anta att  $M = F1$ . Varför inte lika gärna  $M = F2$ ? Och vi har alltså än en gång hamnat i en återvändsgränd.

Och kanske är det vid det här laget, även om vi förstås inte gått igenom alla möjligheter, det skulle bli för långrandigt, dags att dra slutsatsen att det helt enkelt inte går att upptäcka någon skillnad mellan S1 och S2. Och detta betyder i sin tur att vi inte lyckats ge någon innebörd åt påståendet att Pierre upplever smärta.

### 5. Ett annat exempel.

Det är förstås för att renodla problemet som jag valt att tänka mig Pierre som just en sten. Det är förhållandevis lätt att acceptera att det kanske inte ens är meningsfullt att tillskriva ett så okomplicerat objekt upplevelser. Låt oss alltså nu ersätta Pierre med en "maskin", Pascal, som med avseende på komplexitet i hög grad påminner om oss människor. Vi antar (för enkelhets skull) att detta är förenligt med att det är lätt att se skillnad på Pascal och en människa (människohjärna). Är det då inte fullt rimligt att hävda att Pascal kan tänka? (För att göra exemplet mer naturligt ersätter vi Pierres upplevelse med tanken "två plus två är fyra". Denna tanke är alltså det enda som utspelas i Pascals medvetande: han "vaknar", tänker att två plus två är fyra och "somnar" omedelbart igen. Och frågan är alltså bl a om detta inträffar vid t1 eller t2.) Är det inte helt enkelt en antropocentrisk fördom att denna förmåga är något som är förbehållet oss människor och som inte tillkommer "maskiner"? Det kan kanske tyckas så. Men, som väl framgått av det tidigare resonemanget, om man ställer sig tvivlande är det inte nödvändigtvis Pascals förmåga man ifrågasätter. Problemet är inte om påståendet att Pascal kan tänka (tänker) är sant utan om det alls är meningsfullt. Vi kunde kanske säga att de likheter vi antagit finns mellan Pascal och oss själva gör det rimligt att anta att Pascal kan tänka, men bara under förutsättningen att detta är ett meningsfullt påstående, men vi kan knappast säga att det är rimligt att anta att påståendet är meningsfullt. Och i ljuset av vad vi tidigare sagt om Pierre verkar detta minst sagt tvivelaktigt; vi har ju aldrig på något väsentligt sätt utnyttjat att han är ett relativt okomplicerat objekt.

### 6. Wittgenstein.

Wittgenstein kommer i *Philosophical Investigations* till en liknande men mycket starkare slutsats nämligen att endast om varelser som är tillräckligt lika människor och alltså beter sig ungefär som vi säger man (kan man säga) att de tänker, upplever smärta etc. Men riktigt vad han menar med detta och hur han resonerat skall

jag inte försöka mig på att reda ut. Under alla omständigheter verkar slutsatsen vara i starkaste laget: varför skulle det inte vara meningsfullt (korrekt) att tillskriva varelser som, vad beträffar yttre beteende, i hög grad skiljer sig från oss tankar och upplevelser? - om det nu är det som Wittgenstein avser att förneka. Och vad betyder "tillräckligt lik"? Meningsfullhet, så som uttrycket används här, är ju inte ett graderbart begrepp och det måste alltså gå en skarp gräns mellan de varelser som är tillräckligt lika oss och dem som inte är det. Men att det skulle finnas en sådan skarp gräns är väl inte särskilt sannolikt. Det är visserligen sant att vi, som Wittgenstein påpekar, har ett intryck av att t ex smärta inte får något riktigt "fäste" på stenar och andra "döda" objekt, att dessa i någon mening är alltför "släta". Men att vi har detta intryck innebär förstås inte automatiskt att det är berättigat dvs svarar mot någon verklig skillnad. Kanske är människor (människohjärnor) när allt kommer omkring lika "släta" som stenar eller myrstackar.

## 7. Filosofiska teorier.

Låt T vara en (filosofisk) teori om förhållandet mellan "kropp och själ". Om T är någon form av materialism (fysikalism) säger alltså T att det inte finns några mentala substanser, att fysiska objekt kan befinna sig i mentala tillstånd och alltså att det faktum att ett fysiskt objekt "har" en viss upplevelse innebär att det befinner sig i ett viss mentalt tillstånd - eller något i den stilen. Om T är den sk identitetsteorin säger T dessutom att dessa mentala tillstånd är identiska med vissa bestämda fysiska tillstånd. (Inte särskilt upplysande kan man tycka, särskilt om man väntat sig någon icke-trivial information om medvetandets "natur". Och hur man fått reda på att det förhåller sig på det viset förblir en gåta.) T gör alltså anspråk på att uttala sig om den allmänna strukturen hos de fakta som svarar mot (sanna) påståenden på formen "(objektet) o har (upplevelsen) u", t ex "Pierre upplever smärta" eller "Pascal tänker att två plus två är fyra". Som ett specialfall av detta kan T mycket väl ge resultatet att vissa påståenden på denna form inte är meningsfulla dvs saknar sanningsvärde och T bör då förklara, eller åtminstone ge någon hum om, av vilken anledning. Men varken materialismen eller den starkare identitetsteorin tycks alltså uppfylla detta minimivillkor. Och detsamma förefaller, egendomligt nog, att gälla för de flesta (alla?) kända "teorier" inom området, epi-fenomenalism, psyko-fysisk parallellism etc. I alla dessa antas det givet redan från början vilka upplevelser som



tillhör vilka objekt och när, först därefter kan "teorin" träda i funktion, och ingen av dem tycks alltså lämna något bidrag till lösningen av vårt problem om t ex påståendet att Pierre upplever smärta är ett meningsfullt påstående och därmed inte heller till förståelsen av förhållandet mellan fysiska och mentala fenomen.

Vad beträffar materialismen kan man också fråga sig hur mycket man egentligen vinner på att "reducera" mentala fenomen till kvanttillstånd hos en alltmör skugglik och "förändligad" materia. Och skulle det dessutom visa sig att begreppet mätning (observation), så som det uppträder i kvantfysiken, inte går att karakterisera i rent fysikaliska termer (jfr t ex E P Wigner, "Remarks on the Mind-Body Question") så följer att denna "reduktion" blir omöjlig eller åtminstone alldeles poänglös.

### **8. Vi människor.**

Därmed är den destruktiva delen av den här uppsatsen i huvudsak slutförd, den där jag alltså försöker visa att det är långt ifrån självklart vad det innebär att tillskriva ett fysiskt objekt upplevelser, att ett sådant objekt "har" upplevelser, och att existerande "teorier" inte kastar något som helst ljus över denna frågeställning. Det återstår då att i något mer konstruktiv anda ge en, låt vara ytlig och ofullständig, bild av hur vi kan tillskriva andra människor upplevelser och att lägga märke till de svårigheter som uppstår bl a då man försöker generalisera detta förfaringsätt till varelser som inte är tillräckligt lika oss själva.

Låt oss alltså nu acceptera att vi inte utan vidare kan förutsätta att det är meningsfullt att säga om Pierre att han upplever smärta eller om Pascal att han tänker att två plus två är fyra. Vad är det då som skiljer Pierre och Pascal från oss vanliga människor? Jag skulle vilja föreslå att den (kanske) viktigaste olikheten är att vi, till skillnad från dem, varseblir vår omgivning och våra egna kroppar. Visuella varseblivningar eller mera exakt visuella varseblivningsartade upplevelser kan, som vi redan påpekat, på grund av sin beskaffenhet i de flesta fall direkt eller indirekt tilldelas en någorlunda välbestämd plats i rummet och tiden. (I alla de fall där det förefaller fullkomligt otvivelaktigt att en given upplevelse inträffar vid en viss tidpunkt beror detta, skulle jag vilja påstå, på att upplevelsen är (fenomenellt) samtidigt med en varseblivning.) Och den som vid rätt tidpunkt har "ögonen" i rätt position honom (om någon) tillhör (den visuella) varseblivningen. (Detta är förstas långt ifrån hela sanningen men det får duga som en första

approximation.)

Det kan råda delade meningar om exakt vilken position i rummet och tiden vi skall tilldela  $t$  ex en visuell varseblivning  $v$ . I en sådan uppfattas omgivningen från en viss punkt  $p$  vid en viss tidpunkt  $t$  och det kan då förefalla naturligt att säga att  $v$  äger rum i  $p$  vid  $t$ . Men om man vill att  $v$  skall ingå i ett naturligt kausalsammanhang blir man nog tvungen att välja en något senare tidpunkt och därmed också möjligen en annan position eftersom det tar tid för signalen i synnerven att nå fram till syncentrum och andra relevanta delar av hjärnan. Men vi kan inte genom att undersöka verkligheten fastställa var  $v$  befinner sig och när  $v$  äger rum. Vi kan inte heller förutsätta att  $v$  ingår i vad vi betraktar som ett naturligt kausalsammanhang. Tilldelningen av rums- och tidskoordinater till varseblivningar är i själva verket konventionell. ("Vi har vant oss vid att lokalisera den medvetna personligheten inne i personens huvud - en tum eller två bakom en punkt mitt emellan ögonen. Därifrån betraktar den oss med förstående eller kärleksfulla eller ömma' eller misstänksamma eller argsinta blickar", E Schrödinger, *Mind and Matter*.)

Men även om vi accepterar ovanstående resonemang, tvingas vi förstås inte dra (den absurda) slutsatsen att vi inte ens under de mest förmånliga omständigheter kan tala om andra människors upplevelser utom (möjligen) varseblivningar. Antag  $t$  ex att läsaren samtidigt som han tar del av den här texten för sig själv tänker: "Herregud, det här var det värsta jag hört!" Detta är, förefaller det, ett meningsfullt antagande och det är lätt att förstå varför. Tanken förekommer ju "i samma medvetande som" och  $t$  o m fenomenellt samtidigt med en uppsättning varseblivningar som vi kan anta vara tillräckligt specifika för att entydigt kunna tillskrivas läsaren(s kropp). Och vad det betyder att två upplevelser är fenomenellt samtidiga och alltså förekommer "i samma medvetande" är väl ganska klart.

Detta ger dessutom en ganska adekvat bild av hur vi intuitivt tänker oss saken. När jag talar till en person som står framför mig, vilket medvetande är det då jag vänder mig till? Jo, om ingenting tyder på motsatsen, det i vilket det ingår synupplevelser som i hög grad liknar dem jag skulle haft om jag sett omgivningen från den punkt där hans huvud befinner sig och i vilket det dessutom förekommer hörselupplevelser bl a av det jag säger som i hög grad påminner om mina egna. Finns det inget sådant medvetande får jag nog medge att jag visserligen hade intrycket av att tala till en

bestämd person men att detta helt enkelt var ett misstag.

Hur man skall hantera upplevelser som inte är (fenomenellt) samtidiga med någon varseblivning är en svårare fråga. Standard-exemplet är förstas drömmar. Det är visserligen sant att om man väcker en person vars EEG har ett karakteristiskt utseende kommer han i så gott som alla fall att tycka sig minnas att han just drömt. Men problemet är att vi inte ens i detta fall utan vidare kan dra slutsatsen att (det är rimligt att anta att) han faktiskt drömt. Det är ju trots allt (begreppsligt) möjligt att minnesupplevelsen uppstod i samma ögonblick han vaknade. Vi blir alltså tvungna att oberoende redogöra för vari det består att han drömmer (vid en viss tidpunkt). Men hur skall det gå till? Är det alls möjligt? Och än mer kännbart blir problemet om man tänker på drömmar som den drömmande aldrig minns. (För övrigt är ju den föreställningen långt ifrån universell att det är just kroppen som drömmer och inte t ex själen som dessutom under drömmen kanske t o m har lämnat kroppen.)

## 9. Invändningar.

En tänkbar invändning mot de tidigare resonemangen rörande Pierre och Pascal skulle kunna vara att dessa är ointressanta därför att det, av ett eller annat skäl som vi inte behöver gå in på, är omöjligt att tänka sig ett medvetande som bara innehåller en smärtupplevelse eller tanken att två plus två är fyra. Men alldeles samma resonemang kan, förefaller det, tillämpas på alla "isolerade" följer av upplevelser som inte innehåller någon varseblivning. Den tänkta invändningen måste alltså innebära att t ex drömmar (under vilka man inte vaknar) inte bara inte förekommer, ett påstående som kanske inte är alldeles orimligt, utan dessutom att man på rent begreppsliga grunder skulle kunna visa att de inte kan förekomma och det verkar inte särskilt sannolikt.

Det kan också kanske förefalla egendomligt att göra gällande att strukturen hos påståenden om andras upplevelser t ex "Pierre upplever smärta" eller "Kalle är glad" kan återges av "det fysiska objektet o har upplevelsen u". Att Kalle är glad skulle då (egentligen) betyda att Kalles kropp är glad och det är väl inte riktigt vad vi avsåg att säga. Påståendet i fråga handlar ju, som vi normalt uppfattar det, inte om Kalles kropp utan om personen Kalle, som vi kanske kan tänka oss som en psyko-fysisk storhet, eller kanske t o m om hans medvetande. Mot detta kan man möjligen invända att vad som intresserar oss här inte är vilken mening vi normalt

inlägger i påståenden av en viss typ utan hur den underliggande verkligheten är beskaffad. Och även om man bortser från denna invändning, kvarstår förstås frågan vad det är som håller denna psyko-fysiska storhet samman, vari det består att Kalles medvetande är just Kalles och inte Olles, och hur en utomstående, som bara har tillgång till Kalles fysiska sida, kan referera till hans upplevelser.

Slutligen: jag har tidigare påstått att i alla de fall där det förefaller fullkomligt otvivelaktigt att en upplevelse inträffar vid en viss tidpunkt beror detta på att upplevelsen är (fenomenellt) samtidig med en varseblivning. Och jag skall nu beskriva ett exempel som kan förefalla vara ett motexempel till detta påstående. Låt oss anta att man genom omfattande undersökningar tror sig ha visat att en person upplever smärta (vad annars?) närhelst hans "C-fibrer" är stimulerade. Ett stort antal personer har undersökts under i övrigt mycket olika omständigheter och dessa har i samtliga fall upplevt smärta samtidigt som deras "C-fibrer" varit stimulerade. Saken kan därmed tyckas avgjord och på grundval av dessa iakttagelser lanserar man alltså den s k "C-fiber-teorin": "Stimulering av en persons "C-fibrer" resulterar i en upplevelse av smärta." En kritiker påpekar emellertid att materialet är otillräckligt. Det visar sig nämligen att försöksobjekten, vid tidpunkten ifråga varit medvetna om (varseblivit) sig själva och sin omgivning vilket (som alla vet) innebär att också deras "D-fibrer" varit stimulerade. För att tysta kritiken genomför man då en ny noggrant planerad undersökning. Efter alla konstens regler väljer man först ut en representativ och tillräckligt omfattande grupp personer. Dessa försätts sedan mellan två slumpvis valda tidpunkter  $t_1$  och  $t_2$  i ett tillstånd i vilket varken deras "C-", "D-", "E-" eller "F-fibrer" är stimulerade. (I detta tillstånd kan en person inte meddela sig med omvärlden men minnet fungerar perfekt.) Man låter sedan slumpen avgöra om en försökspersons "C-fibrer" skall stimuleras eller inte, och i det förra fallet väljer man slumpvis en tidpunkt  $t$  mellan  $t_1$  och  $t_2$  och stimulerar sedan objektets "C-fibrer" vid  $t$ . Och se! - det visar sig att precis de vars "C-fibrer" blivit stimulerade upplever någon gång under den aktuella perioden den karakteristiska smärtan. Saken är klar, kritiken tystnar och "C-fiber-teorin" har avgått med segern.

Men även om det vore ett utslag av vetenskapligt alldeles ofruktbar omedgörlighet att fortfarande betvivla "C-fiber-teorin" så är det förstås trots allt logiskt möjligt att den är falsk och t o m

att inte ens de försökspersoner vars "C-fibrer" stimulerades samtidigt upplevde smärta även om de gjorde detta någon gång "under" den aktuella perioden. Och om det är logiskt möjligt måste det vara meningsfullt att påstå att det är sant dvs att upplevelsen inträffade vid en annan tidpunkt än stimuleringen av "C-fibrerna". "C-fiber-teorin" förutsätter i själva verket, qua empirisk teori, att denna tidpunkt kan anges (är välbestämd) oberoende av om teorin är riktig. Men hur skall det gå till? (Vad man skall säga, om vi varierar exemplet så att försökspersonen kan meddela sig med omvärlden t ex genom att säga "aj" samtidigt med smärtupplevelsen, överlåter vi åt läsaren att reda ut.) Det är en helt annan sak att om vi vill införa en konvention med vars hjälp smärtupplevelser kan tilldelas en position i tiden så förser oss "C-fiber-teorin" med den enda rimliga konventionen. Skillnaden mellan å ena sidan att upplevelsen faktiskt inträffar samtidigt med stimuleringen av "C-fibrerna" och å andra sidan att detta är den enda rimliga konventionen är förstås hårfin och för den mer praktiskt sinnade saknar denna skillnad all betydelse. Men filosofi är ju när allt kommer omkring någonting annat än politik.

#### **10. Varseblivningar.**

Men med detta är det ingalunda slut på svårigheterna. Utan varseblivningar skulle vi av allt att döma inte komma någon vart alls; de är nödvändiga för att etablera kontakt mellan "varseblivaren" och inte bara det han varseblir utan också hans upplevelser. Men vad är då en varseblivning? Vi begränsar oss för enkelhets skull till visuella upplevelser. Vad innebär det alltså att en visuell upplevelse är en varseblivning? En karakterisering i kausala termer är, som vi sett, inte tillgänglig, det är ju inte förrän upplevelsen i fråga upphöjts till rangen av varseblivning och därmed tilldelats en position i rum-tiden som den kan ingå i ett kausalt sammanhang, och den s k kausala varseblivningsteorin är alltså inte till någon hjälp. (Att som t ex Bertrand Russell hävda att det, så länge vi inte delar Humes tvivel på induktionen, inte finns någonting att invända mot denna teori är, såvitt jag kan förstå, att inte ta konsekvenserna av Humes synpunkter på orsaksbegreppet.) Men då är, förefaller det, den enda återstående möjligheten att karakterisera varseblivningar till skillnad från andra varseblivningsartade (visuella) upplevelser på ungefär följande sätt: En (visuell) upplevelse är en varseblivning som visar (den materiella) världen (ungefär) sådan som den faktiskt ser ut vi någon tidpunkt och ur en

bestämd synvinkel och som dessutom uppfyller ett antal ytterligare villkor som jag här inte skall gå in på. (Eftersom ljusets hastighet är ändlig innebär att världen "ser ut" på ett visst sätt vid en bestämd tidpunkt inte att den är beskaffad på detta sätt vid tidpunkten ifråga även om det är så vi normalt uppfattar saken.) Här kan man förstås invända att det är möjligt att föreställa sig på konstlad väg orsakade upplevelser som av denna karakterisering felaktigt skulle klassificeras som varseblivningar. Det är denna invändning och liknande som "ett antal ytterligare villkor" är avsett att gardera mot.

Det är väl ganska osannolikt men trots allt inte alldeles uteslutet att det skulle vara möjligt att ange dessa "ytterligare villkor" och därmed åstadkomma en godtagbar karakterisering av begreppet (visuell) varseblivning. (Men kanske förhåller det sig med det begreppet som med ett antal andra filosofiskt intressanta vardagsbegrepp: det fungerar på ett tillfredsställande sätt i praktiken men visar sig vid närmare granskning inte vara alldeles perfekt. En annan möjlighet är förstås att det inte är något fel på begreppet i fråga, att det i stället är vår begränsade förmåga som inte tillåter oss att ge en tillfredsställande analys.) Men detta gäller bara så länge vi håller oss inom ramen för någon form av naiv realism och alltså kan tilldela den materiella världen ett någorlunda välbestämt och välbekant "utseende".

Men antag nu att vi t ex, i Thomas Nagels efterföljd, är intresserade av hur det känns att vara en fladdermus. Vi måste då först förvissa oss om att det är rätt upplevelser vi diskuterar dvs sådana som verkligen "tillhör" fladdermöss och inte varelser av någon annan typ. Och som vi sett tycks detta hänga på om vi har till vårt förfogande ett begrepp varseblivning som är så allmänt att det innefattar bl a fladdermöss' varseblivningar trots att dessa mycket väl kan vara så olika våra egna att vi inte kan bilda oss någon föreställning om dem och vi därför inte längre kan hålla oss inom ramen för den naiva realismen. (Här spelar det mindre roll att det för fladdermöss är hörselsinnet och inte synsinnet som är det dominerande; det finns ju ingenting som säger att deras "visuella" upplevelser alls påminner om våra.) Men ett sådant begrepp varseblivning tror jag inte vi förfogar över - kommer vi någonsin att göra det? - bl a därför att vi inte vet hur vi skall beskriva den sanna och för oss alla gemensamma materiella verkligheten. Och följaktligen är det tvivelaktigt om vi meningsfullt kan diskutera fladdermöss' upplevelser. (Detta är inte avsett som någon kritik

av huvudtesen i Nagels uppsats, som sådan skulle det vara irrelevant, men det visar nog trots allt på en svag punkt i hans resonemang.) Och denna slutsats kan förstås omedelbart generaliseras till att gälla myrstackar, hästar, robotar och överhuvudtaget alla "varelser" som inte uppfattar världen på samma sätt som vi.

## 11. Konklusion.

Det visar sig alltså, och det borde kanske varit klart redan från början, att det råder ett nära samband mellan problemet beträffande förhållande mellan "kropp och själ" och det som rör kunskapen om andras medvetanden: Det är omöjligt att tänka sig en annan persons upplevelser så beskaffade att villkoren för att man skall kunna identifiera (referera till) dessa upplevelser, att de i någon begriplig mening skall "tillhöra" honom, inte är uppfyllda. (Det var i själva verket när jag en gång för länge sedan försökte komma underfund med vad man som skeptiker eventuellt kan veta om andras medvetanden som det gick upp för mig att man för att alls kunna formulera frågan måste kunna identifiera dessa medvetanden och att det inte alls är självklart hur det skall gå till.) Men problemet förefaller dessutom, och det är mer överraskande, vara oupplösligt sammanvävt med frågan vad en varseblivning är och därmed s a s via en bakdörr med det egendomligt storslagna problemet om den materiella verklighetens yttersta natur.

Men kanske är våra slutsatser alltför fantastiska, kanske är det i svåraste laget att acceptera denna bild av våra upplevelser som ett slags tillfälliga gäster hos materien. ("Det är mycket svårt för oss att rätt värdera det faktum att personlighetens, medvetandets, lokalisering till kroppen är enbart symbolisk, ett praktiskt hjälpmedel." E Schrödinger, *Mind and Matter*.) Och den tycks inte heller stämma med vår egen (begränsade) erfarenhet. Och upplevelser som existerar "utanför" rummet och tiden, är inte det lite väl starkt? Kanske blir vi, när allt kommer omkring och utan att riktigt veta vad det innebär, tvungna att tillerkänna materien en viss förmåga till upplevelser, en inneboende sensibilitet. Men...

"D'Alembert: ... om denna sensibilitet ... är en generell och väsentlig egenskap hos materien, så måste stenen vara förnimmande.

Diderot: Varför inte?

D'Alembert: Det är lite svårt att tro.

Diderot: Ja, för den som hugger, styckar, krossar stenen och som inte hör hur den jämrar sig."

(D Diderot, Samtal mellan D'Alembert och Diderot.)