

Julian Togelius Ekwalls c-uppsats i teoretisk filosofi:

P-medvetande och andra medvetanden

(Handledd av *Nils-Eric Sahlin* på filosofiska institutionen vid Lunds Universitet, och förfärdigad den 6 april 2001.)

version 2.0

Abstract

An introductory chapter discusses the problem of other minds, and two of its proposed solutions. A second chapter examines Ned Blocks analysis of the concept of consciousness, focusing on the epistemology of the phenomena denoted by the proposed concept of P-consciousness. In the concluding chapter it is argued 1: that there is a strong interdependence between the epistemological status of P-consciousness and the possibility of a solution to the problem of other minds, 2: that the so-called inference to the best explanation argument is made unsuitable as a solution to the problem by Blocks distinction, and 3: that the lack of a solution for the problem poses constraints on what sorts of consciousness can be studied scientifically.

Inledning

Hur vet jag att du som läser detta faktiskt är en hel människa som, liksom jag, har vilja, tankar, känslor och kan njuta av doften av vår i luften? Av endast ditt beteende att döma skulle du ju kunna vara en maskin som har konstruerats av Fienden för att uppföra dig som om du var en människa, eller en människa som Gud har glömt blåsa in sin ande i, så att din fysiologi funkar prima men du inte har mer andlig aktivitet än en kålrot, eller rentav bara en produkt av Min fantasi, ett slags hallucination.

Det är svårt att hitta en fråga som allmänt anses mer poänglös och verklighetsfrämmande än den ovan ställda. Ändå har den i århundraden fått skaror av filosofer att lägga ner betydande mängder intellektuellt krut på att besvara den. Finns det ett svar?

Inte bara filosofer har sysselsatt sig med medvetandet; åtminstone sedan Freud har medvetandet på olika sätt figurerat i vetenskapliga och protovetenskapliga experiment och teorier. Man har försökt förklara fenomen med hjälp av medvetandet, förklara hur medvetandet fungerar, mäta det och lokalisera det såväl i hjärnan som i schematiska diagram över människans tänkta tankearkitektur. Åtminstone vissa teorier har kunnat styrkas empiriskt, och åtminstone vissa experiment har varit metodologiskt gedigna.

Det ser alltså ut som om man är på full väg att utforska medvetandet vetenskapligt, på samma sätt som man med vetenskapliga metoder kan utforska till exempel havsströmmar, värmekonduktivitet och influensans smittsamhet. Men i så fall kan vi väl inte rimligtvis tvivla på att det finns andra medvetanden runt omkring oss? Eller omvänt: om vi inte kan veta någonting om andras medvetanden, hur kan vi då dessa ovetbara medvetanden vara objekt för vetenskapliga undersökningar? Det ser alltså ut som om det gamla dammiga och verklighetsfrämmande problemet med andra medvetanden, och dess eventuella lösning, kan vara av betydelse för det vetenskapliga studiet av medvetandet.

Den generella fråga jag med denna uppsats försöker bidra till besvarandet av är: Vilka är relationerna mellan det skeptiska problemet med andra medvetanden och det vetenskapliga studiet av medvetandet?

Nu är detta inte något man klargör på tjugo sidor. Inte heller är "det vetenskapliga studiet av medvetandet" något vars essens lätt låter sig fångas. Därför tänker jag, efter en presentation av den klassiska problematiken kring andra medvetanden, fokusera på den samtida filosofen Ned Blocks analys av medvetandebegreppet. Medan problemet med andra medvetanden

traditionellt engagerat klassiska kunskapsteoretiker och senare språkbruksorienterade filosofer, är Blocks argument sprungna ur en annan filosofisk tradition; hans prosa är fylld av exempel från de vetenskaper han är bevärdad i, och syftet med hans filosofi verkar vara att vägleda vetenskapen snarare än den vilsne själ som undrar över sig själv. Min förhoppning är, som antytt, att visa på ett område där traditionerna kan korsbefrukta varandra.

Block menar att vårt vanliga medvetandebegrepp denoterar ett antal olika fenomen, och att vi för att resonera rätt måste skilja på dessa. Framför allt försöker han skapa ett begrepp för det rena upplevandet, hur det är att vara någon. Urskiljandet av detta begrepp, som är tänkt att vara rent fenomenellt, varken kognitivt eller funktionellt, är avsett att bringa klarhet i vad de vetenskapliga studierna av "medvetandet" egentligen handlar om, och liksom vad de inte handlar om. Men är problematiken kring andra medvetanden tillämpbar på detta medvetandebegrepp?

Den ena av de mer specifika frågor min uppsats försöker besvara är alltså vad problemet med andra medvetanden, i kombination med Blocks analys, säger om våra möjligheter att studera medvetandet vetenskapligt.

Men då Blocks analys är en analys av ett begrepp som är minst sagt centralt för problemet med andra medvetanden, torde den också kunna ses som ett bidrag till diskussionen kring detta problem. Min andra specifika fråga är alltså vad Blocks analys kan säga om våra möjligheter att lösa problemet med andra medvetanden.

Jag vill poängtera att detta inte är en uppsats om problemet med andra medvetanden, och att jag inte kommer att lösa det. Det är inte heller en uppsats som en gång för alla visar huruvida Blocks analys är korrekt. Det enda jag försöker visa är att de två idekomplexen är interrelaterade, och något lite om hur de är det.

Problemet med andra medvetanden

Allra enklast uttryckt består problemet med andra medvetanden i att vi, eftersom bara känner våra egna känslor och tänker våra egna tankar, inte kan veta något om andra människors känslor och tankar, utan bara våra känslor och tankar om dem. Problemet kan enkelt spjälkas upp i några relaterade delproblem eller, om man så vill, aspekter av samma problem¹.

- I. Först har vi problemet med att veta att det överhuvudtaget finns några andra medvetanden än mitt. För allt jag vet kan jag vara den enda som existerar här i världen, och alla ni andra antingen robotar som mekaniskt utför era aktiviteter, eller produkter av min egen fantasi för att klara av tristessen och ensamheten. Jag ser er bete er som om ni vore glada, arga, sugna på godis och så vidare, men möjligheten finns ju alltid att ni är lika befriade från inre liv som de små svamparna i Super Mario Bros med all sannolikhet är, och ert beteende resultatet av sinnrik programmering eller rena reflexer. Mitt medvetande kanske är det enda i världen. Formulerat på detta vis sammanfaller problemet med andra medvetanden med problemet att tillbakavisa solipsismen.
- II. En mindre generell variant av ovannämnda problem är för oss civiliserade människor, även om vi godtar varandras medvetanden, att i särskilda fall veta om någon eller något som inte är en av oss har ett medvetande. Har en hund något medvetande? En fluga? En artificiell intelligens? Ett foster? En svårt frontallobsdement människa? Jordens inre? I vissa fall kan vi observera beteende som förefaller oss rationellt och / eller känslostyrt, men vi vet inte om det verkligen finns ett medvetande i kulisserna, eller om det vore ren vidskeplighet att tro något sådant. Detta är givetvis (eller bör givetvis vara) ett problem inte bara för medvetandefilosofier och autister, utan även för forskare och moralfilosofier.
- III. De två ovannämnda aspekterna har båda varit kunskapsteoretiska, om man fattar kunskapsteori till exempel så som Descartes gjorde, alltså en teori om hur och

¹ Det finns givetvis en del olika uppfattningar om hur problemet / problemen bäst formuleras. Graham (1998) och Shorter gör alls inga distinktioner, utan ser problem III som underordnat I och bryr sig inte om problem II. Bilgrami skiljer på I och III och ägnar sig huvudsakligen åt det sistnämnda. Dancy (1985) ser det som att II leder till I som slutligen leder till III. I gengäld har jag skippat en del distinktioner dessa fyra författare gjort. Även resten av min exposé över problemet med andra medvetanden är till stor del en syntes av nyssnämnda källor.

varifrån kunskapen kommer. Ur en meninsteoretisk aspekt består problemet i stället i att förstå vad det innebär för någon annan ha ett medvetande. Denna variant formulerades troligen först av Wittgenstein (1953) och verkar på senare år, efter "den lingvistiska vändningen" inom den analytiska filosofin, vara den del av problemet med andra medvetanden som tagits på störst allvar i den analytisk-filosofiska diskussionen. Problemet följer av övertygelsen att våra begrepp för upplevelser får sitt innehåll just av våra upplevelser - jag förstår begreppet smärta eftersom jag själv upplevt sådan. Den enda mening ordet smärta kan ha för mig är alltså min egen smärta. Därför kan jag inte föreställa mig att till exempel Musker har ont i huvudet, utan bara att jag har ont i Muskens huvud². På samma sätt förstår jag vad ett medvetande är endast genom att jag själv upplevt att jag kan uppleva saker, och jag ingen utom Musker kan egentligen tänka sig honom tänka någonting, vi kan bara tänka oss våra tankar i hans huvud.

Enligt min mening är dessa tre delproblem, eller aspekter av samma problem, så nära relaterade att jag i fortsättningen kommer att referera till dem antingen som "problemet med andra medvetanden" eller, mer specifikt, som problem I, II eller III. Av samma anledning kommer jag behandla de olika försöken att lösa problemet som om de adresserade samma problem, och undersöka vart och ett förträfflighet för varje delproblem.

Analogilösningen

Den historiskt sett äldsta lösningen på problemet med andra medvetanden är Analogilösningen, som först presenterades av ingen annan än John Stuart Mill (1865). Han skriver:

I conclude that other human beings have feelings like me, because, first, they have bodies like me, which I know in my own case, to be the antecedent condition of feelings; and because, secondly, they exhibit the acts, and other outward signs, which in my own case I know by experience to be caused by feelings³.

² Även om det nog så mångtydiga (och deprimerande) begreppet smärta verkar vara medvetandefilosofernas favoritexempel på upplevelse, finns det i mitt tycke avsevärt bättre exempel: bland annat finns det i svenskan, som talas av både män och kvinnor, ett (och endast ett) ord för orgasm. "What it feels like for a girl", som Madonna uttrycker saken, måste väl anses som en mycket konkret instans av ett så dammig gammalt filosofiskt trätoämne?

³ Leta upp sidreferens i UB:s exemplar!

Denna slutsats är ett analogislut på formen "A (min kropp och mitt beteende) har hittills visat sig vara associerat med / följas av B (mitt medvetande), och därför är det mycket sannolikt att något som liknar A är associerat med / följs av något som liknar B." Enligt Mill kan vi alltså med all önskvärd sannolikhet dra slutsatsen att Musker har ett medvetande eftersom han ser ut och beter sig ungefär som vi, och vi har medvetanden. Tyvärr (för Mill) anser de flesta av dagens filosofer att det inte är riktigt så enkelt. Det finns ett antal invändningar mot analogilösningen:

Den enklaste invändningen är att lösningen inte kan försäkra mig fullständigt om att folk omkring mig inte är robotar⁴. Till sin själva natur kan ett analogislut bara resultera i att dess slutsats ges en viss sannolikhet, inte säkerhet. Någon som tror på analogilösningen skulle dock här kunna inflika att vi förvisso inte kan veta någonting alls, kanske sitter jag inte vid en dator och skriver, utan min hjärna flyter omkring i en vattentank ombord på ett rymdskepp som kretsar kring Alpha Centauri och blir stimulerad med elektriska impulser som får mig att tro att jag upplever det jag egentligen inte upplever och så vidare och så vidare. Lite av essensen med problemet med andra medvetanden är ju att det är svårare att motivera vår tro på andras upplevelser, som vi ju inte kan uppleva, än vår tro på stolar och bord, som vi kan se och ta på. Med andra ord, det kan hävdas att analogilösningen är acceptabel även om den endast gör existensen av andra medvetanden lika trolig som "yttrevärldens" existens. Den skulle i så fall fungera som en lösning på de problem med andra medvetanden som kvarstår sedan den mer allmänna globala skepticismen tillbakavisats, med argument eller premisser.

En relaterad invändning mot analogilösningen är att den för att vara en analogislutledning är en mycket dålig sådan. Om man tar en titt på analogislut som används med framgång inom andra kunskapsfält utmärks de bland annat av att man generaliserar från ett stort antal fall, samt att man har möjlighet att kontrollera slutsatsen med oberoende metoder. Jag har många gånger ätit på Burger King och aldrig blivit sjuk av det; jag har besökt denna geniala matsubstitutindustri i ett antal olika länder, och testat alla deras ordinarie rätter. Alltså kan jag, trots allt folk säger, känna mig rätt säker på att inget hemskt kommer att drabba mig om jag går dit idag, ett påstående vars sanning jag med enkla medel kommer kunna kontrollera. Analogilösningen till problemet med andra medvetanden uppvisar ingen av dessa egenskaper: vi generaliserar utifrån endast ett enda fall, vårt eget, och vi har inga möjligheter att med några andra metoder kontrollera vår slutsats att någon (eller alla) har ett medvetande.

⁴ När jag talar om robotar menar jag inte nödvändigtvis R2D2, Terminator eller någon av deras anhang, utan mera allmänt något som kan uppvisa tecken på (någon form av - se nedan) medvetande utan att besitta det.

Den uppdelning av problemet med andra medvetanden jag gjort ovan åskådliggör en ytterligare brist hos analogilösningen, nämligen att den inte löser delproblem II eftersom vi inte vet vilken slags likhet som berättigar oss att dra en slutsats om någons medvetande. Så länge vi rör oss bland välfungerande och välanpassade människor är det för var och en av oss tämligen enkelt att gå med på att våra fränder är så lika oss själva att vi gör rätt i att tillskriva dem medvetande, men när vi tar oss an mer komplicerade fall blir det svårare att tillämpa analogilösningen. Ett datorprogram kan excellera språkligt, en makrill agera målmedvetet och en frontallobsdement kunna både läsa, räkna och cykla men sakna all kännedom om vem han är, vad han gör och varför. På vilket sätt måste någon eller något likna oss för att vi ska tillskriva det ett medvetande? Problemet är inte bara att Mill inte angivit vilken slags likhet som ska räknas, utan även att alla försök att bestämma detta någonstans måste baseras på godtycke - med vilken rätt kan vi avgöra att just de som kan tala ska betraktas som medvetna, eller att grimaserande men inte verbalt klagande ska gälla som kännetecknen på smärta?

Invändningarna ovan har tagit fasta på att analogilösningen inte riktigt löser problemet med andra medvetanden ur aspekt I och II. Men den invändning som många av dagens filosofer räknar som den allvarligaste är att vi med analogiresonemang inte ens kommer i närheten av en lösning till problemet ur aspekt III. För vad tjänar det till att anse det sannolikt att Musker har ett medvetande, eller är hungrig, om jag inte kan förstå vad det innebär att han har ett medvetande och inte kan föreställa mig hans hunger, utan bara min egen?

Analogilösningen ser alltså ut att vara föga mer än ett gott försök, och det är få filosofer som har avvikande mening om detta.

Enklaste förklaringslösningen

Närbesläktad med analogilösningen är enklaste förklaringslösningen. Enligt Graham (sid 54) är denna för tillfället en av de mest omhuldade lösningarna på problemet med andra medvetanden; hur det egentligen står till med den saken vet jag inte. I alla fall bygger lösningen på en variant av Ockhams rakkniv: Antag att jag vill förklara varför folk omkring mig gör som de gör: kör bil, lagar mat, pratar med varandra och så vidare. Ett sätt att göra detta på är att påstå att ni är alla robotar, och skissera upp konstruktionen och konfigurationen av en robot som kan köra bil, laga mat, prata och så vidare (alternativt kan jag försöka förklara hur min egen synnerligen livfulla fantasi skapar er allihop). Detta är nu ingen helt lätt uppgift; ingen har lyckats med det hittills. Ett annat sätt att göra detta på är att observera att

jag har tankar, känslor och avsikter som styr mina handlingar, och sedan påstå att ni andra också har tankar, känslor och avsikter, och därför beter er som ni gör. Den senare förklaringen är utan tvivel den enklare, och enligt Ockham och så många andra efter honom är enklare = bättre. Vi bör tro på andra medvetanden för att det är den bästa förklaringen av vad vi upplever.

Är detta verkligen en lösning på problemet? Det finns invändningar:

För det första kan jag fortfarande inte vara hundra procentigt säker på min slutsats att ni har medvetanden, möjligheten finns ju fortfarande att den enklaste förklaringen är felaktig (eller att det finns en ännu enklare förklaring). Om nu det räknas som en invändning - se resonemanget om samma invändning mot analogilösningen ovan.

För det andra är det kanske lite väl lätt att förklara saker och ting med att det finns ett medvetande som är ansvarigt. Som bekant har mänskligheten genom tiderna kommit att anse allt färre fenomen och föremål vara besjälade. Även om det fortfarande finns de som tror att man vinner på lotteri för att en högre vilja ligger bakom och att trädet blommar för att dess ande har vaknat till liv efter vintersömnen, har sådana förklaringar hittills visat sig ha mycket ringa vetenskapligt värde. Om det nu är så att den enklaste förklaringen av ett beteende alltid är att det ligger ett medvetande bakom, kan det vara så att den enklaste förklaringen inte alltid är den bästa.

Denna invändning bygger på premissen att det för alla fenomen är lika rimligt att förklara dem med ett bakomliggande medvetande⁵. En uppenbar räddningslina för den som menar att det ligger något i enklaste förklaringslösningen är att yrka på att endast beteende som i tillräckligt hög grad liknar mitt eget kan förklaras med att det styrs av ett medvetande som mitt eget (annat beteende kanske kan förklaras med andra slags medvetanden, men det är inget vi kan uttala oss om). Men denna manöver förvandlar nästan vår enklaste förklaringslösning till en variant av analogilösningen; vi står åtminstone inför problemet att avgöra vilken slags likhet som är relevant för tillskrivande av medvetande.

För det tredje är det inte alls klart att enklaste förklaringslösningen löser aspekt III av problemet med andra medvetanden. Den enklaste förklaringen till att Musker gråter, som jag ibland gör när jag är ledsen, må vara att han är ledsen, men vad innebär det egentligen att Musker är ledsen? En upplevelse som liknar vad jag upplever när jag är ledsen? Nu är det ju

⁵ Dennett (1978) ger konceptuella verktyg för att se ett system, vilket som helst, utifrån en intensional ("besjälad"), konstruktionsmässig eller fysikalisk hållning. Av att tillämpa dessa tankegångar varenda dag har Dennett kommit dithän att han anser det vara enbart en tolkningsfråga vad som är medvetet och vad som inte är det.

fullt möjligt att Musker storgråter och jag är party-party. Om Muskens ledsamhet vore något som liknade min ledsamhet borde jag ju åtminstone känna mig lite ledsen, alltså är Musker inte ledsen. Detta resonemang verkar så dumt att det inte ens är värt att bemöta, men min mening är att vi inte kan avfärda förrän vi försökt, och lyckats, skjuta det i sank. Den enda invändning jag kan komma att tänka på är att det är ju Muskens känsla, inte min, och därför är det ju inte konstigt att jag inte känner den. Detta är dock ett cirkelresonemang, eftersom jag fortfarande inte förklarar vad det innebär att någon har en annan upplevelse. En upplevelse man inte upplever, vad är det för något underligt tankekonstrukt? Tills vi vet detta verkar vi vara hänvisade till att vad vi tycker är den enklaste förklaringen till någons beteende, är det just därför att vi inte förstår den själva.

Det finns fler förslag till lösningar på problemet med andra medvetanden. Bland de på senare år flitigast diskuterade återfinns den logiska behaviorismen, som säger att mental aktivitet bara är beteende, och Wittgensteins lösning, som är för komplicerad för att sammanfattas i en mening. Det finns också argument mot dessa lösningar, argument mot argumenten mot lösningarna, rivaliserande fraktioner inom skaran anhängare till lösningsförsök som är helt uppåt väggarna, och så vidare, och så vidare.

Dessa lösningar tänker jag dock inte yppa ett ytterligare ord om. Jag anser mig nämligen färdig med vad jag förutsatt mig göra i detta kapitel: presentera problematiken, spalta upp problemet på ett sätt som ska vara användbart vid dess konfrontation med Blocks analys av medvetandebegreppet, och presentera två lösningsförslag som jag tror påverkas substantiellt av Blocks analys. Till denna vänder jag mig nu.

Ned Blocks analys av medvetandebegreppet

Den amerikanske samtida filosofen och psykologiforskaren Ned Blocks analys av medvetandebegreppet publicerades såvitt jag vet först i Block (1995). Analysen, och dess resulterande distinktioner, gjordes inte som ett försök att lösa problemet med andra medvetanden, i stället motiverades den av metodologiska frågor inom psykologi, neurovetenskap och artificiell intelligens. Jag skall i detta avsnitt presentera kärnan i Blocks resonemang, samt nämna något om hur det tagits emot av tongivande filosofer inom området.

Några exempel på vetenskapliga studier av medvetandet

Det känns naturligt att börja med att exemplifiera hur medvetandet figurerar i samtida neurovetenskaplig och -psykologisk forskning - det är ju fenomen och teorier som de nedan refererade som enligt Block skapat behov av de distinktioner han gjort. Exempelen är hämtade ur Block (1995), och avser endast att illustrera en typ av forskning som bedrivs idag, och fungera som utgångspunkt för diskussionen nedan.

Blindsyn är ett neurologiskt syndrom som uppträder hos vissa patienter med skador på primära visuella cortex, den del av hjärnbarken som är först i tur att ta hand om signaler från ögonen. Blindsynpatienter karakteriseras av att de saknar delar av sitt synfält, på så sätt att de säger sig inte kunna se något alls i dessa delar av synfältet. Vidare reagerar de inte på att man visar objekt för dem så att de bara skulle kunna vara synliga i deras blinda fält, och de kan inte vid direkt förfrågan inte tala om ifall man visar något speciellt objekt för dem eller vad detta i så fall skulle vara. Vid en första undersökning verkar de alltså fullständigt sakna vissa delar av sitt synfält. Paradoxalt nog kan de, med mycket hög säkerhet, gissa vad de inte ser. Om man projicerar en cirkel i en blindsynpatients blinda fält och frågar honom om det man visar honom är runt eller fyrkantigt kommer han antagligen svara att han inte ser någonting. Pressar man honom på ett svar, blir det sannolikt "runt". Kanske kan han också gissa färgen korrekt, men troligen inte urskilja några detaljer.

Detta underliga fenomen tolkas allmänt som att en viss perception äger rum, men att medvetande om den och dess resultat saknas. Om så är fallet har man identifierat åtminstone

en funktion för medvetandet, nämligen att om något är medvetet så kan det användas för att rationellt styra beteende, till exempel kan man tala om det. I exemplet ovan är alltså patientens representation av cirkeln inte medveten, och kan så bara influera hans beteende på ett omedvetet plan genom att styra hans gissningar⁶.

Som exempel på hur medvetandet behandlas inom grundforskningsinriktad neurobiologi kan nämnas Francis Crick och Christof Koch's mycket inflytelserika teori om medvetandet⁷. De utgår från den nyligen timade upptäckten av oscillerande neurongrupper, och försöker lösa bindingsproblemet för visuellt medvetande, det vill säga hur ett enskilt objekt i vårt synfält kan representeras enhetligt i medvetandet⁸. När vi ser någonting går signaler från ögat via synnerven till ett antal olika syncentra i hjärnan. Dessa olika syncentra är alla organiserade som kartor över vårt synfält, där neuronerna i ena hörnet svarar mot övre högra delen av synfältet, och de i det motsatta hörnet mot den nedre vänstra, och så vidare. Däremot svarar neuronerna i de olika syncentrumen mot mycket olika aspekter av det vi ser. Det finns centra där neuronerna "avfyras" om det finns en rät linje i just den del av synfältet de mottar information från, andra centra där neuronerna svarar mot rörelse, och åter andra som svarar mot djup (avstånd från betraktaren), färg, leenden (!) och orientering (horisontell eller vertikal) för att nämna några exempel. Men det verkar inte finnas något syncentrum där all denna information samlas, så hur kan det komma sig att mitt medvetande kan innehålla en representation av den där runda, gröna lampan, eller mitt eget ansikte i spegeln? Rimligtvis borde man ju bara se "runt och grönt och ljus", eller "hudfärgat och leende och ovalt", om än på samma plats.

I Crick och Koch's lösning på bindingsproblemet för visuellt medvetande väljer en uppmärksamhetsmekanism ut speciella områden i ett eller flera av synfälten på ännu okända kriterier. De grupper av neuroner som blir utvalda börjar då avfyras synkroniserat i snabb takt, cirka 40 gånger i sekunden. Eftersom dessa neurongrupper är kopplade till motsvarande grupper (som tar hand om samma del av synfältet) i de andra syncentrumen börjar dessa neuroner också avfyras synkroniserat. När nu så många neuroner avfyras samfällt och i snabb takt får de tillräcklig "genomslagskraft" för att påverka de neuroner som utgör korttidsminnet,

⁶ Farah, Banich

⁷ Se Crick & Koch (1990). Japp, det är samma Francis Crick som var med om att upptäcka DNA-molekylen.

⁸ För dem som är värre noviser än jag på neurovetenskap kan jag dra några grundläggande begrepp. Neuroner är celler i hjärnan och övriga nervsystemet som kan ta emot skicka signaler, till och från andra neuroner, muskler, känselceller och så vidare. Något oscillerar när det svänger i takt, och antalet svängningar per sekund mäts i Hertz. När man talar om oscillering för en neuron talar man om hur ofta den avfyras, alltså sänder ut en signal.

lite på samma sätt som ljudvågor med stabil frekvens, det vill säga toner, hörs bättre än helt slumpmässiga ljudvågor, det vill säga brus. Alla de neuroner som tillsammans gör så mycket väsen av sig på en viss frekvens utgör en representation av någonting, och representationens innehåll bestäms av vilka neuroner i de olika centrumen (färg, rörelse, orientering och så vidare) som är aktiva. En annan representation (vi kan ju hålla mer än en sak i huvudet på samma gång) utgörs av de neuroner som svänger i en annan frekvens.

Crick och Koch menar att det inte är omöjligt att snarlika mekanismer konstituerar även andra sorters medvetande. Många av deras förslag är nödvändigtvis av mycket spekulativ karaktär; vi vet fortfarande alldeles för lite om hjärnan för att kunna avgöra deras sanningshalt. Men vad de föreslår är något enastående konkret: medvetandet består i grund och botten av synkroniserad neuronavfyrningar på stabila frekvenser kring 40 hertz.

Om vikten av riktiga distinktioner

Det är inte uppenbart att man i de teorier som refererats ovan använder ordet "medvetande" på samma sätt. Och det är inte alls uppenbart att vad till exempel Crick och Koch menar med medvetande är samma sak som menas med medvetande i till exempel Mills filosofi, vänsterpartiets program, nyandlighetens samlade floskler, påvens dekret eller ditt och mitt vardagliga tal. I själva verket blir jag inte det minsta förvånad om du, när du läste om Crick och Koch's teori härovan, tänkte att killarna säkert är duktiga biologer, men de verkar ha en väldigt snäv definition av medvetande.

Ned Block's centrala tes är att "ordet 'medvetande' konnoterar ett antal olika begrepp och denoterar ett antal olika fenomen."⁹ När vi resonerar om medvetande använder vi vanligtvis premisser som gäller för än det ena, än det andra av de fenomen som brukar benämnas "medvetande", och härleder en slutsats som kanske inte gäller för något av dem. Oftast slutar våra resonemang därför i förvirring. För att kunna komma någonstans i våra studier av medvetandet behöver vi därför dra distinktioner mellan de olika fenomen som omfattas av ordet, och utforma nya begrepp som bättre fångar de fenomen vi är intresserade av.

Vetenskapshistorien, menar Block, är full av exempel på lyckade begreppsdistinktioner, utan vars hjälp vetenskapliga framsteg skulle hindrats. Ett exempel är den skillnad på momentan hastighet och medelhastighet som Aristoteles inte insåg, varvid paradoxer lätt uppstod vid resonemang om hastighet. Ett annat exempel är distinktionen mellan temperatur och värme (-

⁹ Block (1995, sidan 375), min översättning

energi). När de första vetenskapliga studierna av värme gjordes på 1600-talet använde man ett enda ord för både temperatur och värme, och förvånades följaktligen stort av att objekt A, som uppenbarligen var varmare än objekt B, eftersom det kunde smälta paraffin, ändå inte kunde smälta lika stor mängd is.

Vad gäller det vetenskapliga studiet av medvetandet, menar Block att en av de stora bromsklossarna är oförmågan att se skillnad på vad han kallar P-medvetande och A-medvetande¹⁰. Jag ska nu redogöra för dessa tämligen unga begrepp.

P- och A-medvetande

Thomas Nagel (1974) ställer i sin banbrytande artikel *What is it like to be a bat?* frågan hur det skulle vara att vara en fladdermus. Inte hur mycket en fladdermus kan hålla i minnet eller hur dess hörselorgan fungerar, utan hur det vore att uppleva det en fladdermus upplever, så som fladdermusen upplever det. Nagel har inget bra namn för det som han frågar efter, men sedan artikelns publicering har man överallt i den medvetandefilosofiska debatten talat om "hur det är att vara" någon eller något.

Många filosofer verkar anse att en synonym till "hur det är att vara" är "erfarenhetens subjektiva karaktär," det vill säga det som bara kan upplevas *inifrån* ett subjekt. Vanligt förekommande är också att identifiera "hur det är att vara" med vad det än är som finns på andra sidan den ökända "förklaringsklyftan." Denna förklaringsklyfta består i att vi kan föreställa oss att vi skulle lyckas förklara en varelses struktur och funktion, inklusive hur den bar sig åt för att leta mat och skriva dikter, utan att ens veta hur vi skulle påbörja förklaringen av hur den upplever något.

Här inför Block begreppet P-medvetande. Att vara P-medveten innebär att uppleva, förnimma, erfara, ha ett "fönster in mot världen;" hur det är att vara en fladdermus i ett visst ögonblick är totaliteten av fladdermusens P-medvetna tillstånd i detta ögonblick; P-medvetandet är vad som *verkar* finnas på andra sidan förklaringsklyftan (som vi ska se menar Block att klyftan kanske är illusorisk eller i alla fall överbryggbar).

Jag har försökt förklara ovanstående tankegångar ett antal gånger för folk som undrar vad jag egentligen sysslar med på dagarna. Min erfarenhet av detta är att en hel del människor ganska genast tycker sig förstå vad det är som åsyftas, och en hel del inte alls förstår och

¹⁰ De förtjänar kanske att påpekas att det vetenskapliga studiet av medvetandet, i alla fall i den form vi nu känner det, knappt pågått i mer än 20-30 år.

vägrar godta ett så underligt begrepp som P-medvetande i brist på en formell definition av detsamma. Denna del av min audiens måste jag tyvärr göra besviken; ovanstående definitioner är värsta sortens cirkeldefinitioner, sådana som utmärker riktigt dålig filosofi, och varken jag eller Block känner till någon som har en bättre definition att komma med. Detta, menar Block, är inte hans fel, utan en inneboende egenskap hos det fenomen begreppet denoterar¹¹.

I brist på en godtagbar definition, menar han vidare, finns det två metoder att ta till: att *peka på* fenomenet, som till exempel Nagel gjort, eller att skapa ett annat, mer definierbart, begrepp att *kontrastera* det sökta begreppet mot. För att kunna göra det sistnämnda inför han begreppet A-medvetande.

En representation är A-medveten om den är tillgänglig för rationell kontroll av tal och handling. Jag bestämmer mig för att gå och köpa mig en kopp kaffesurrogat i maskinen; min representation av den önskade plastmuggen är A-medveten, eftersom jag kan använda den i rationell kontroll av mitt handlande¹². Hade någon hypnotiserat mig till att vilja gå och köpa en kopp kaffe, så att jag inte visste varför jag gick ut ur rummet, skulle representationen av kaffet antagligen inte vara alls medveten, möjligtvis undermedveten. Överhuvudtaget är det så, att när man tänker på något, är det A-medvetet. Till exempel är den mening du ger den text du just läst (men antagligen inte de enskilda orden) A-medveten; skulle du försöka förklara den för någon skulle du antagligen behöva göra ett antal mer detaljerade (språkliga?) representationer av vad som skulle förklaras A-medvetna. Och skulle du sparka Musker på smalbenet, skulle smärtan vara mycket A-medveten för honom.

Som påpekats ovan, menar Block att de flesta för det mesta blandar samman P- och A-medvetande, och att detta är ett problem. Hur skiljer sig de två begreppen åt? Block nämner följande punkter:

- A-medvetande är intensionalt, vilket innebär att man alltid är A-medveten om någonting. P-medvetande är inte nödvändigtvis om någonting. Damasio (1999) "bakgrundskänsla" är ett exempel på icke-intensionalt P-medvetande, se nedan för ett annat.
- A-medvetande är ett funktionellt begrepp. Det innebär att man i princip skulle kunna specificera A-medvetande som en funktion, som givet viss input returnerar viss

¹¹ Tänkvärd parallell: hur skulle man definiera ordet "allt" för någon som påstod sig inte förstå det?

¹² Rationell betyder här närmast "målstyrd"; det är säkert på något sätt irrationellt att dricka automatkaffe. Jag anser i vilket fall som helst en mer ingående diskussion om vilken rationalitet som åsyftas irrelevant.

determinerad output. Med andra ord skulle A-medvetande kunna simuleras av en dator, i alla fall en teoretisk sådan. P-medvetande är inte nödvändigtvis ett funktionellt begrepp.

- P-medvetande är ett fenomenellt begrepp; det refererar till upplevande, förnimmelser. Definitionen av A-medvetande gör inte några som helst referenser till fenomenella aspekter.

Räcker ovan nämnda punkter för att visa att de två typerna av medvetande inte är identiska? Nej, menar Block. Huruvida de fenomen som de två begreppen refererar till är möjliga att separera är en annan fråga, som förhoppningsvis kan avgöras med filosofi och/eller empiri (han gör ett försök; se nedan). Däremot menar han, och jag, att den konceptuella skillnaden mellan A- och P-medvetandet får anses tillräckligt underbyggd.

Det finns givetvis ett otal andra medvetandebegrepp som fångar olika aspekter av vårt användande av ordet medvetande, till exempel självmedvetande, klassmedvetande, modemedvetande och kollektivt medvetande. Dessa begrepp har dock det gemensamt att gränsdragningen mellan dem och A-medvetande aldrig är helt skarp. Många av dem kan förklaras i termer av A-medvetande, exempelvis kan självmedvetande sägas utgöras av att ha en representation av sig själv tillgänglig för rationellt agerande. Inget av dessa andra medvetandebegrepp är ett renodlat fenomenellt begrepp så som P-medvetande är. Orsaken till att Block, och jag, fokuserar på A- och P-medvetande är att A-medvetandet är det funktionella begrepp som är lättast att blanda samman med P-medvetandet, samtidigt som distinktionen mellan dem är avsedd att vara helt skarp.

Dissociering av fenomenen

När man inom psykologin vill visa att en distinktion mellan två begrepp är berättigad använder man bland annat en teknik som kallas dissociering, och som innebär att man för båda begreppen visar att de fenomen de denoterar kan existera utan varandra. Block försöker sig på en dissociering av A- och P-medvetande med hjälp huvudsakligen av två tankeexperiment.

Tänk dig att du sitter i köket och bläddrar okoncentrerat i någons C-upsats. Plötsligt märker du att kylskåpet slutar surra. Du inser att du har hört kylskåpets surrande under hela tiden du suttit i köket, men inte lagt märke till det förrän det plötsligt slutade. Med andra ord har du hela tiden varit P-medveten om surrandet, men inte A-medveten - ditt medvetande om

surrandet har kunnat kontrollera det beteende indirekt, genom att du till exempel talat högre om någon kommit in i rummet, men du har inte haft en representation av surrandet tillgänglig för resonerande. Du har till exempel inte haft någon disposition att säga någonting om surrandet.

Ett annat exempel på P- utan A-medvetande kanske är vissa former av meditation. Jag vet inte, jag har aldrig försökt själv, men om det ligger något i talet om rent varande utan tankeaktivitet borde så vara fallet.

För att ge ett exempel på A- utan P-medvetande, om än bara ett hypotetiskt sådant, återvänder vi till det kliniska syndromet blindsyn. I fall av Blindsyn, menar Block, saknas både P- och A-medvetande om vad som sker i det blinda fältet. Det patienten ser men inte ser kan bara påverka honom indirekt, omedvetet.

Så är det dock inte i det hypotetiska syndrom Block uppfinner för just detta ändamål: super-blindsyn. En patient med super-blindsyn är som en blindsynspatient med det undantaget att han närsomhelst kan tvinga sig själv att gissa vad han ser i sitt blinda fält. När som helst kan han fråga sig själv detta, och alltså få till svar av sig själv att han ser en rund form i sitt blinda fält. Informationen bara finns där, utan att han har upplevt att han sett cirkeln. Detta, menar Block, är ett konceptuellt (eftersom det ännu inte observerats) exempel på A- utan P-medvetande.

Sammanblandning av fenomenen

Den explicita anledningen för Block att göra distinktionen mellan de två medvetandebegreppen var, som sagt, att de fenomen de denoterar ofta blandas samman; man talar om det ena men tror sig tala om båda, man använder sig av karakteristika för ett och drar slutsatser om ett annat, och så vidare. För att bedöma hur väl distinktionen tjänar sitt syfte kan det vara av intresse att se den tillämpad i några konkreta fall.

I ett stort antal fall, menar Block, föresätter sig teoretiker att säga något om P-medvetandet, och går sedan vidare med att lägga fram en teori för A-medvetandet eller något relaterat medvetande. Crick och Koch förklarar på ett ställe sitt projekt som att ge

a full accounting of the manner in which subjective experience arises from these cerebral processes. Why do we experience anything at all? What leads to a particular conscious

*experience (such as the blueness of blue)? Why are some aspects of subjective experience impossible to convey to other people (in other words, why are they private)?*¹³

Citatet, som uppenbarligen syftar på P-medvetandet, handlar inte explicit om just 40 hertz-teorin, men eftersom Crick och Koch bara rör sig med ett medvetandebegrepp är det försvarbart att anta att den refererade teorin är avsedd som en (del)förklaring även av P-medvetandet. Problemet med detta är att 40 hertz-teorin inte alls är en teori för hur det kommer sig att vi upplever något. Vi kan tänka oss att teorin är riktig, såtillvida att den föreslagna mekanismen verkligen existerar i hjärnan, och att den är ansvarig för att vi har representationer. Vi kan också tänka oss att något (till exempel en människa eller en dator) implementerar en sådan mekanism, men inte upplever något alls, alltså inte har något P-medvetande. Vi kan slutligen tänka oss att det är så att allt och alla som implementerar en sådan mekanism faktiskt har P-medvetande, men vi kan däremot inte tänka oss varför det skulle vara så; 40 hertz-teorin förklarar inte alls hur upplevandet skulle uppkomma, och är därmed bara en teori för A-medvetandet (eller något liknande fenomen).

Block identifierar också fall då någon visserligen implicit skiljer på P- och A-medvetande, och resonerar om vart och ett med endast tillämpliga premisser, men inte är medveten om att han gör det. Detta kan leda till paradoxer. I ett av Blocks exempel ställer han två av filosofen John Searles argument mot varandra¹⁴. Det ena argumentet är riktat direkt mot distinktionen mellan A- och P-medvetande, och Searle hävdar här att Block har misstagit perifer uppmärksamhet för total medvetlöshet. Ibland har vi väldigt lite av vår uppmärksamhet riktad på det vi håller på med, menar Searle, men vi är aldrig helt omedvetna om det; om vi till exempel hade varit ute och kört bil, och varit helt medvetlösa, skulle vi kört av vägen.

I det andra argumentet utgår Searle från beskrivningar av bilförare som på väg hem drabbats av epileptiska anfall medan de kört bil, och drar slutsatsen att några av medvetandets funktioner är att berika en hög automatiserad verksamhet som att köra bil med kreativitet, flexibilitet och sensitivitet. Resonemanget är att eftersom flera fall har rapporterats där epileptiker drabbas av anfall som gör dem totalt medvetlösa, men detta inte hindrar dem att köra hela vägen hem på "autopilot", stelt och ouppmärksam på andra bilisters beteenden, är medvetandet inte nödvändigt för målstyrt beteende.

¹³ Citat från Block (1998) som hämtat citatet ur Crick och Koch, "Why Neuroscience May Be Able to Explain Consciousness", kolumn i Scientific American December 1995.

¹⁴ Block (1998)

Motsägelsen är uppenbar. Det kan inte både vara sant att man direkt kör av vägen om man förlorar medvetandet, och att man kan köra hem i medvetslöst tillstånd. Blocks förklaring till motsägelsen är lika uppenbar: i det första argumentet talar Searle om A-medvetande, och i det andra om P-medvetande.

Blocks forskningsprogram för P-medvetandet

A-medvetande är ett funktionellt begrepp, så det är i princip möjligt att veta något, för att inte säga allt, om. P-medvetande har som bekants beskrivit som "mystiskt" och "på andra sidan förklaringsklyftan." Vad anser begreppets upphovsman om våra möjligheter att få veta mer om vad fenomenet att vara någon är och hur det fungerar?

"[I]t may be possible to find out something about the function of P-consciousness without knowing very much about what it is. Indeed, learning something about the function of P-consciousness may help us in finding out what it is" skriver Block. Detta låter ju mycket bra, men hur ska det gå till?

Centralt i Blocks plan för hur vetenskapen ska erövra P-medvetandet är introspektionen. Han skriver *"We should accept the methodological principle: at this early stage of inquiry, accept what people say about their own experience."*¹⁵ Denna information kombineras sedan med neurovetenskaplig och experimentalpsykologisk data, varefter slutsatser kan dras rörande P-medvetandets relationer till mer mät- och observerbara storheter.

Jag antar att detta låter luddigt och att jag borde ge ett exempel ur vetenskapens verklighet. Det kan jag inte, och inte Block heller. Däremot ger han några förslag på hur sådan forskning *skulle kunna* bedrivas. Ett av dem utgår från ett klassiskt experimentparadigm inom kognitiv psykologi, som vanligtvis används för att undersöka det postulerade ikoniska minnet, som antas lagra obearbetad visuell information under mycket korta tidsperioder.

Försökspersonen får under ett ögonblick (cirka 50 ms) se en matris med tre rader gånger tre kolumner bokstäver. Direkt därefter ljuder en ton på en av tre möjliga frekvenser. Försökspersonen har tidigare instruerats att, om han hör den högre tonen, verbalt rapportera den översta raden bokstäver; om han hör den mellersta tonen, rapportera den mellersta raden och så vidare. Resultatet är vanligtvis att försökspersonen korrekt kan återge de tre efterfrågade bokstäverna, men inga fler. Slutsatsen är vanligtvis att det ikoniska minnet inte längre är tillgängligt efter att de tre bokstäverna placerats i det vanliga korttidsminnet.

¹⁵ Block (1998, sidan 33)

Personer som deltagit i experiment, däribland Block själv, säger ofta att de upplever sig se alla bokstäverna klart och tydligt, men kan inte komma ihåg fler än dem i den efterfrågade raden när de sedan ombeds räkna upp dem. Eftersom A-medvetna representationer är de som är tillgängliga i resonerande och rationellt agerande, till exempel rapportering, är det rimligt att anta att innehållet i korttidsminnet (och endast detta) är A-medvetet. Men eftersom försökspersonerna upplever sig ha sett även de övriga sex bokstäverna, har någon slags representationer av dessa varit P-medvetna. Vi har alltså ett fall av P- utan A-medvetande, och skulle kunna fortsätta undersöka till exempel skillnader i olika hjärnområdets aktivitet jämfört med ett paradig där försökspersonen fick se en rad bokstäver och två rader "skräpstecken".

Analysens mottagande i de filosofiska salongerna

En välrenommerad filosofers provokativa påstående att alla andra filosofer har problem med att hålla isär begreppen inom ett visst område går givetvis inte obemärkt förbi. Vi har redan sett att Searle avfärdat distinktionen med att vad Block kallar A-medvetande bara är perifert medvetande, det vill säga samma sak som P-medvetande men lite mindre av det, samt hur Block avfärdat Searles avfärdande. Även andra inflytelserika filosofer har diskuterat distinktionen:

Dennett (1995) hävdar, liksom Searle, att de fenomen de två begreppen denoterar inte alls är väsensskilda. Att försöka dra en skarp gräns mellan A- och P-medvetande är således bortkastad energi, och de olika varianter av medvetande Block gett exempel på skiljer sig i stället åt längs två kvantitativa dimensioner: innehållsrikedom och grad av inflytande. För att demonstrera hur hans synsätt är överlägset Blocks återanvänder han exemplet med super-blindsyn. Antag att en patient med super-blindsyn, som hade lärt sig att tvinga sig själv att gissa vad han såg i sitt blinda fält, i ett psykologiskt test kunde uppge vilken bokstav som projicerades i hans blinda fält, med vilket typsnitt den var satt, vilken färg den hade, hur stor den var och så vidare men påstod sig egentligen inte se den. Att, som Block föreslår, ta patienten på orden och mena att han är A- men inte P-medveten om bokstaven, vore enligt Dennett oförsvarligt. Om någon kan berätta så mycket om vad man förevisar honom är det självklart han är medveten om vad han ser. (Jämför: "Sover du?" "Ja." "Okej då...") Skillnaden mellan vanlig blindsyn och den hypotetiska super-blindsynen är helt enkelt att

representationerna i den senare är så mycket mer innehållsrika, men eftersom de har lika lite inflytande är de svåra att använda.

David Chalmers (1997) accepterar däremot distinktionen, och anser den vara mycket användbar - hans egna teorier bygger på en liknande distinktion. Dock menar han att P-medvetandets eventuella kognitiva funktion måste klargöras. Han börjar med att påpeka att A-medvetandet kan definieras om. Om vi till exempel gör om det så att något är A-medvetet om och endast om det är tillgängligt för global kontroll (ett dispositionellt begrepp: en representation måste bara vara möjlig att användas vid en viss tidpunkt för att räknas som A-medvetet), blir det allra mesta som tidigare enbart var P-medvetet också A-medvetet. I det ovan nämnda experimentparadigm där försökspersonerna får se en matris med nio bokstäver blinka till, och ombeds rapportera den övre, mellersta eller undre raden, menar Block att de sex icke rapporterbara bokstävernas representationer var P-medvetna när försökspersonen såg dem. Med hjälp av Chalmers omdefinition av A-medvetandet skulle dessa även vara A-medvetna, det är bara det att denna egenskap hos representationerna försvann när den inte utnyttjades. På liknande sätt kan man lirka med begreppet A-medvetande så att allting som man kan visa är P-medvetet också blir A-medvetet.

Poängen är att A-medvetandet fortfarande är ett funktionellt, icke-fenomenellt begrepp. Vi kan fortfarande tänka oss att något är A- men inte P-medvetet, men vi har nu principiellt ingen möjlighet att kontrollera huruvida det är så! Att lita på vad folk säger om sina upplevelser blir helt meningslöst, eftersom det enda medvetande man behöver för att kunna säga att man är medveten är modifierat A-medvetande. Eftersom P-medvetandet inte spelar någon funktionell roll, finns det inget sätt för någon att få veta att någon annan har ett P-medvetande, än mindre vad det innehåller.

Tre positioner i frågan om P-medvetandets epistemologi

Som jag ser det är den vitala frågan i debatten om Blocks analys vilken roll P-medvetandet spelar, och därmed hur vi kan få kunskap om det. Jag tänker därför avsluta min genomgång av Blocks analys med en liten taxonomi för möjliga positioner i frågan om P-medvetandets epistemologiska status, där jag försöker placera in Blocks, Chalmers och Dennetts ståndpunkter. Alla positionerna dras med allvarliga problem, varför jag inte ser frågan om

vilken av dem (om någon) som är korrekt som på något sätt avgjord. Jag ser följande tre alternativ:

- 1.P-medvetandet saknar funktion helt och hållet. Det påverkar inte våra tankar eller vårt beteende på något sätt. Detta är Chalmers kompromisslösa position, och den dras med problemet att vi i allmänhet tycker oss ha kunskap om våra egna upplevelser, samt att vi upplever någonting. Om inte P-medvetandet påverkade våra tankar på något sätt, hur skulle vi då kunna tala om det?
- 2.Var och en av oss har kunskap om sitt eget P-medvetande, men inte någon annans. Om jag förstått Block rätt är det denna position han sällar sig till för det mesta. Problemet här är att om jag kan ha kunskap om mitt P-medvetande måste detta på något sätt påverka mitt kognitiva fungerande, och denna påverkan måste rimligtvis kunna mätas med kognitiva eller neurovetenskapliga test, varför mitt P-medvetandet blir vetbart även för andra.
- 3.Att mitt P-medvetande är vetbart även för andra är någonting Dennett bör gå med på, då han förnekar en skarp gräns mellan P- och A-medvetande. Denna position, vars accepterande innebär ett förkastande av det mesta av Blocks analys, förnekar alla principiella skillnader både mellan typer av, och "ägare" till medvetande. Mellan två olika typer av medvetande, liksom mellan två olika personers medvetanden, finns endast gradskillnader (som kan göras godtyckligt små) längs olika dimensioner, till exempel innehållsrikedom och grad av inflytande. Problemet med denna position är givetvis att vi känner oss ganska säkra på att våra upplevelser upplevs av oss själva och ingen annan. Även om jag skulle veta allt om Musker, inklusive hela hans livshistoria, hans nervsystems uppbyggnad i detalj och allt vad hans ögon, öron och näsa registrerar för närvarande skulle jag fortfarande inte känna hans känslor¹⁶.

¹⁶ Ett lätt botaniserande i den medvetandefilosofiska floran avslöjar ett helt släkte av argument för att våra upplevelser är privata. En välkänd familj argument involverar alla färger: till exempel är det fullt tänkbart (eller är det det?) att Musker upplever den färg jag upplever som röd på samma sätt som jag upplever som blå, och vice versa. Det finns inget sätt för oss att kommunicera detta med varandra, eftersom det inte finns något sätt att förklara hur man upplever en färg för någon annan (samma poäng använder Wittgenstein i det skeptiska argument som ligger till grund för aspekt III av problemet med andra medvetanden). Det visar sig inte i beteendet; färgernas inbördes relationer är ju desamma för honom, fast inverterade. Alltså kan jag, hur mycket jag än vet om Musker, inte veta hur han upplever färger, eftersom jag inte är honom. Till försvar för position 3 i frågan om P-medvetandets epistemologi kan hävdas att vi visserligen förstår andra genom att tolka dem, men att vi förstår oss själva på samma sätt; till exempel kanske vi upplevde blått för ett år sedan på samma sätt som vi upplever rött nu, och när vi tolkar våra årsgamla minnen vet vi inte hur vi egentligen upplevde det som utgör minnet då det kom till.

Hur Blocks distinktion och problemet med andra medvetanden beror på varandra

Om min pedagogiska förmåga inte är fullt så usel som jag verkligen inte hoppas den är, borde den uppmärksamme läsaren nu kunna förstå vart jag vill komma. Jag tror till och med att mina slutsatser för många kommer verka helt triviala.

En analys av beroendeförhållandet

Antag att Blocks skarpa distinktion mellan A- och P-medvetande är felaktig, så att de två begreppen denoterar två aspekter av samma fenomen, eller två fenomen som (liksom dessa två alternativ) inte är klart särskiljbara. Eftersom P-medvetandet inte skiljer sig på något kvalitativt sätt från A-medvetandet, kan vi få kunskap om det på något sätt som inte skiljer sig kvalitativt från hur vi får kunskap om A-medvetandet. Vi kan (med enkla metoder, till exempel psykologiska test) få kunskap om någon annans A-medvetande. Alltså kan vi få kunskap om någon annans P-medvetande. Tvivel angående vår förmåga att få kunskap om P-medvetandet är inte berättigat.

Med andra ord måste Blocks distinktion ha ett visst berättigande, annars skulle vi överhuvudtaget inte ha något problem med andra medvetanden. Detta innebär inte att Blocks distinktion nödvändigtvis återspeglar en reell kvalitativ skillnad, bara att den återspeglar en upplevd skillnad mellan fenomenellt och ickefenomenellt medvetande, som också ligger till grund för den klassiska skepticismen angående andra medvetanden. Denna upplevda skillnad måste alltså ha funnits i vår filosofiska tradition åtminstone sedan Descartes, och att den kläs i ord ger oss möjligheter att analysera den.

Hur ligger det till med den reella skillnaden? Vad som kan visas här är hur de eventuella lösningarna på problemen med andra medvetanden och P-medvetandets epistemologi är beroende av varandra. För att lösa det klassiska problemet med andra medvetanden måste vi visa hur vi kan få kunskap om andras fenomenella medvetande, och därmed har vi visat att position 3 angående P-medvetandets epistemologi är den riktiga. För att visa att det klassiska problemet med andra medvetanden är olösbart måste vi visa varför vi i princip inte kan få kunskap om vissa aspekter av andras medvetanden. Detta innebär att antingen position 1 eller

2 angående P-medvetandets epistemologi är den riktiga, och därmed att ett bevis för det klassiska problemets olösbarhet måste innefatta svar på de invändningar som rests mot dessa positioner.

Är den enklaste förklaringen verkligen så enkel?

Den ovan nämnda enklaste förklaringslösningen har påståtts vara en av de starkaste kandidaterna till att lösa problemet med andra medvetanden. Jag tror inte det är så. Om jag vill förklara att Musker ur många aspekter uppvisar rationellt beteende liksom mitt eget, bör jag enligt denna lösning attribuera medvetande till honom. Detta kan, med beaktande av Blocks distinktion, ske på tre sätt:

Till att börja med kan jag attribuera enbart P-medvetande till Musker. Detta vore alls ingen förklaring, eftersom han så tydligt uppvisar att han har A-medvetna representationer.

I stället kan jag då påstå att han endast har A-medvetande. Detta vore trivialt sant, eftersom han beter sig som han hade A-medvetande, och det är ett funktionellt begrepp.

Jag skulle också kunna attribuera både P- och A-medvetande till honom. Detta vore fullt förenligt med fakta, men en onödigt komplicerad förklaring; lösningen utgår ju från att den enklaste förklaringen är den bästa, och den enklaste förklaringen är att Musker bara har A-medvetande.

Alltså är den enklaste förklaringen inte någon lösning på problemet med andra medvetanden. Märk väl att även om ett fastställande av att position 3 i frågan om P-medvetandets epistemologi vore den riktiga skulle rädda lösningen, vore ett sådant fastställande liktydigt med en lösning på problemet med andra medvetanden, och enklaste förklaringslösningen vore överflödig.

Konsekvenser för medvetandeforskningen av att problemet är olöst

Kan vi, som Block menar, vetenskapligt utforska P-medvetandet? Ett vid det här laget uppenbart svar på frågan är nej, inte förrän vi kommit till klarhet om våra möjligheter till kunskap om andra medvetanden. På detta skulle många antagligen invända att problemet med andra medvetanden visserligen är intressant i sin egen rätt, men att vi inte kan låta så esoteriska spörsmål hindra empirisk forskning. För alla praktiska syften kan vi anta att A-

medvetande åtföljs av P-medvetande; om vi till exempel lyckas visa att Crick & Kochs 40 hertz-oscillationer är en del av den mekanism vi kallar A-medvetande, kan vi med hög grad av säkerhet påstå att de också spelar en vital roll i skapandet av våra upplevelser.

Jag tror att en sådan slutsats vore olycklig, och ska försöka visa varför.

För det första kan vi inte definiera P-medvetandet. Block erkänner att han är tvungen att förlita sig på våra intuitioner för att förklara begreppet, och stöter hela tiden på problem i den språkliga behandlingen av det. Bör man tala om P-medvetna representationer, tillstånd, delar av hjärnan eller något annat? Kanske är begreppet till och med självmotsägande. Och det låter som en dålig idé att göra vetenskapliga utsagor om något man inte kan definiera.

För det andra är problemet med andra medvetanden så långt från en lösning att det är mycket möjligt att det bara kan lösas med hjälp av någon övergripande revision av våra begrepp för all slags mentalitet¹⁷. Kanske är det så stora motsägelser inneboende i vårt vardagliga tal och tänkande om medvetandet och upplevandet, att dessa begrepp måste överges helt och hållet för att vi ska kunna redogöra för den kunskap om andra medvetanden vi faktiskt har. Just begreppet P-medvetande, som verkar vara så problematiskt, vore en prima kandidat för bortrationalisering. Om det å andra sidan visar sig att problemet med andra medvetanden är principiellt olösligt, är vi inte alls berättigade att säga något om P-medvetandet.

Jag menar därför att det sannolikt skulle skapa mer förvirring än kunskap att, i den nuvarande filosofiska situationen, påstå att man utifrån empiriska försök kunnat visa någonting om P-medvetandet. Även om man väljer att kalla det upplevandet, förnimmelsen eller den fenomenella aspekten av medvetandet. Det är viktigt att påpeka att jag inte på något sätt menar att filosofiska idiosynkriser ska begränsa vad som får studeras vetenskapligt. Block och jag har bara funderat över hur en del spännande vetenskapliga resultat ska tolkas. Jag, men inte Block, anser att de slutsatser vi kan dra bara gäller medvetandets funktionella

¹⁷ En tänkbar strategi vore att i stället för att försöka överbrygga klyftan mellan medvetandets fenomenella och funktionella aspekter, försöka överbrygga skillnaden mellan olika människor (s medvetanden). Ett sätt att göra detta vore att, som Quine gjorde med två välkända predikat, hitta innovativa sätt att förneka alla föreslagna skillnader mellan två individer. Ett annat sätt vore att, liksom Wittgenstein, dra skepticismen till en punkt där man hoppas kunna visa att den är självupphävande, men, olikt Wittgenstein, utgå från grundsynen att mekanismerna bakom vårt tänkande är ett oerhört komplicerat samspel mellan relativt självständiga moduler. Kanske man kunde visa att problemet med andra medvetanden gick att utsträcka till att gälla även de olika delarna av vårt eget medvetande, så att vi i slutänden för att vara konsekventa skulle vara tvungna att tvivla på att vi själva hade ett medvetande. Detta skulle sedan kunna utgöra ett *reductio ad absurdum* för någonting. Nåja, detta är bara vilda spekulationer?

aspekter, för att vi på grund av olösta filosofiska problem inte vet hur vi ska dra slutsatser om dess fenomenella aspekter.

Slutsatser

Följande är en kort sammanfattning av de teser jag argumenterat för i föregående kapitel, de enda teser denna uppsats uttryckligen (jag tar inget ansvar för övertolkningar) förespråkar:

- Formuleringen av problemet med andra medvetanden förutsätter en uppdelning liknande den mellan A- och P-medvetande. Utan en sådan uppdelning skulle andras medvetanden kunna testas med enkla empiriska metoder, och inte erbjuda något filosofiskt problem utöver det som stolar och bord gör.
- Att anta en viss position i frågan om huruvida problemet med andra medvetanden är lösbart eller inte är ekvivalent med att anta en viss position i frågan om P-medvetandets epistemologi. Alltså är de argument som utvecklats i debatten kring Blocks två medvetandebegrepp användbara i diskussioner om huruvida vi kan veta något om andra medvetanden, och vice versa.
- Om man accepterar Blocks distinktion faller det så kallade bästa förklarings-argumentet mot andra medvetandens vetbarhet. Att någon har ett A-medvetande är i så fall en bättre förklaring av hans beteende än att han har både A- och P-medvetande.
- Så länge som problemet med andra medvetanden (och därmed frågan om P-medvetandets epistemologi) är olöst, bör inte vetenskapliga resultat anses som bidragande till vår kunskap om P-medvetandet. Detta eftersom vi har svåra teoretiska problem med att redogöra för hur vi kan ha kunskap om P-medvetande, och begreppet i sig själv verkar vara mycket problematiskt och kanske motsägelsefullt. Empiriska metoder bidrar med mycket kunskap om många av de fenomen som denoteras med klusterbegreppet medvetande, och kan kanske hjälpa oss att komma till klarhet över P-medvetandet, men så länge vi inte har löst en del grundläggande filosofiska problem är det inte till någon nytta att påstå oss ha vetenskaplig kunskap om P-medvetandet.

Detta är vad jag hävdar. Till mina ödmjuka gissningar hör att det problem som gäckt filosofer i tusentals år faktiskt är olösbart sådant det är formulerat, och att vi, för att rädda den kunskap om andras medvetanden vi intuitivt anser oss ha, måste utveckla radikalt annorlunda begrepp för vad vi nu kallar "medvetande," "tänkande," "individ," och kanske också "kunskap." Men det är en helt annan historia.

Bibliografi

Bilgrami, Akeem (1992): *Other Minds*, i Dancy, Jonathan & Ernest Sosa (eds.): *Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Block, Ned, Owen Flanagan & Güven Güzeldere (eds.) (1997): *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge, MA: MIT Press.

Block, Ned (1995): *On a Confusion About a Function of Consciousness*, Behavioral and Brain Sciences, 18, 227-247, omtryckt i Block, Flanagan & Güzeldere (eds.) (1997).

Block, Ned (1998): *How To Find The Neural Correlate of Consciousness*, i Anthony O'Hear (ed.): *Current Issues in Philosophy of Mind*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Chalmers, David (1997): *Availability: The Cognitive Basis of Experience?*, i Block, Flanagan & Güzeldere (eds.) (1995).

Crick, Francis & Cristof Koch (1990): *Towards a Neurobiological Theory of Consciousness*, Seminars in the Neurosciences, 2, 263-275. Omtryckt i Block, Flanagan & Güzeldere (eds.) (1997).

Damasio, Antonio R. (1999): *Descartes Misstag. Känsla, förnuft och den mänskliga hjärnan*, Stockholm: Natur och Kultur.

Dancy, Jonathan (1985): *Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Dennett, Daniel C. (1995), *The Path Not Taken*, Behavioral and Brain Sciences 18, 252-253. Omtryckt i Block, Flanagan & Güzeldere (eds.) (1997).

Dennett, Daniel C. (1978), *Brainstorms*, Boston, MA: Little Brown.

Graham, George (1998): *Philosophy of Mind*, Maiden, MA: Blackwell.

Nagel, Thomas (1974): *What is it like to be a bat?*, *Philosophical Review*, 83:4, 435-450.
Omtryckt i Block, Flanagan & Güzeldere (eds.) (1997).

Shorter, J.M.S. (1967): *Other Minds*, i *Encyclopedia of Philosophy*, band 6, London:
Macmillan.

Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophical Investigations*, London: Blackwell. Svensk
utgåva 1998 i Månpocket. Översättning Anders Wedberg.

Wittgenstein, Ludwig (1921): *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Kegan Paul. Svensk
utgåva 1992 hos Thales. Översättning Anders Wedberg.