

THOMAS NAGEL

Millaista on olla lepakko?

Tietoisuus on mielen ja ruumiin suhteen hankalin ongelma. Luullakseni sen takia ajankohtaiset puheenvuorot väheksyvät tietoisuutta tai ymmärtävät sen luonteen ilmeisen väärin. Reduktionistisen euforian viimeaikaiset mainingit ovat saaneet aikaiseksi kasapäin analyysija mentaalisisistä ilmiöistä ja mentaalisisistä käsitteistä. Niiden tarkoituksena on selittää jonkin tyyppisen materialismin, psykofysikaalisen identifikaation tai reduktion versio¹. Niissä on käsitelty monen sortin reduktioon liittyviä ongelmia, mutta silloin, ja silloin juuri, jää vaille huomiota se, mikä tekee mieli–ruumis-ongelman erityislaatuiseksi ja erilaiseksi kuin veden ja H₂O:n, Turingin koneen ja tietokoneen, salaman ja sähköpurkauksen, geenin ja DNA:n tai tammipuun ja hiilivedyn jaottelut.

Kullakin reduktionistilla on modernista luonnontieteestä lainattu lempianalogiansa. On erittäin epätodennäköistä, että yksikään näistä sinänsä menestyksellään reduktioista auttaa meitä ymmärtämään mielen ja aivojen suhdetta. Kuitenkin meillä filosofeilla on samainen inhimillinen heikkous sen kaltaisia selityksiä kohtaan, jotka käsittelevät tuntematonta ja käsittelemättä tuttuuden ja käsitettävän avulla, vaikka kyseessä olisivat täysin erilaiset ilmiöt. Epäuskottavia näkemyksiä mentaalisen luonteesta on hyväksytty, koska ne antavat mahdollisuuden kodikkaisiin ja turvallisiin reduktioihin. Yritän selittää, miksi tavanomaiset esimerkit eivät auta meitä selvittämään mielen ja ruumiin suhdetta eivätkä edes sitä, miksi meillä ei ole aavistustakaan siitä, millainen selitys mentaalisten ilmiöiden fysikaalisesta luonteesta voisi olla. Ilman tietoisuutta mieli–ruumis-ongelma olisi paljon vähemmän kiinnostava. Tietoisuuden mukaan ottaminen näyttäisi tekevän siitä toivottoman. Kaikkein tärkein ja luonteenomaisin tietoisten mentaalisten ilmiöiden piirre on ymmärretty vajavaisesti. Useimmat reduktionistiset teoriat eivät edes yritä pureutua siihen. Huolellinen tarkastelu osoittaa, että mikään nykyinen reduktionismin muoto ei sovellu tehtävään. Kenties olisi mahdollistaa muodostaa uudenlainen teoreettinen malli juuri tähän tarkoitukseen, mutta tämä mahdollisuus on vielä kaukana tulevaisuudessa, mikäli sellaista ylipäänsä on lainkaan olemassa.

Tietoinen kokemus on hyvin yleinen ilmiö. Sitä ilmenee monilla eläinkunnan tasoilla, vaikka emme voikaan olla varmoja, koskeeko se kaikkein yksinkertaisimpia eliöitä, ja on erittäin vaikea määritellä yleisellä tasolla, mikä olisi luotettava todiste sen esiintymisestä.

(Kaikki eivät edes hyväksy ajatusta siitä, että tietoisuutta voisi esiintyä muillakin nisäkkäillä kuin ihmisillä.) Epäilemättä sitä esiintyy lukemattomissa meille käsittämättömissä muodoissa, toisilla planeetoilla toisissa aurinkokunnissa läpi koko maailmankaikkeuden. Muuntelun kirjavuudesta riippumatta eliön tietoinen kokemus *ylipäätään* tarkoittaa, että *tuntuu joltakin olla* tuo eliö. Tietoisuus sinänsä voi kertoa myös jotain kokemuksen muodoista tai eliön käyttäytymisestä (joskin epäilen tätä). Mutta perustavanlaatuisesti eliöllä on tietoisia mentaalisisia kokemuksia jos ja vain jos on jotakin, jolta tuntuu *olla* tuo eliö, jotakin, jolta se tuntuu eliölle *itselleen*.

Kutsukaamme tätä kokemuksen subjektiiviseksi luonteeksi. Siitä eivät saa otetta mitkään viimeaikaiset mentaalisisuuden reduktiiviset analyysit, koska ne ovat loogisesti yhteensopivia vain subjektiivisen poissulkeamisen kanssa. Sitä ei voida analysoida funktionaalisisia tai intentionaalisisia tiloja kuvaavilla selitysmalleilla, koska ne voidaan liittää robotteihin tai automaatteihin, jotka käyttäytyisivät kaikin tavoin niin kuin ihmiset, vaikka eivät kokisi² mitään. Sitä ei myöskään voida selittää kokemusten kausaalisisella roolilla ihmisten käyttäytymisessä, samoista syistä.³ En kiellä, etteivätkö tietoiset mentaalisiset tilat ja tapahtumat aiheuta käyttäytymistä, tai niille annettuja funktionaalisisia luonnehdintoja. Kyse on siitä, ettei asiaa voi analysoida näin tyhjentävästi. Mikä tahansa reduktionistinen ohjelma perustuu analyysiin siitä, mitä on tarkoitus redusoida. Jos tämä analyysi jättää tiettyjä asioita huomioimatta, ongelma on väärin asetettu. On hyödyttömiä perustaa materialismin puolustus sellaiselle mentaalisisien ilmiöiden analyysille, joka ei ota huomioon niiden subjektiivisisia luonnetta. Ei ole mitään syytä olettaa, että uskottavalta vaikuttava reduktio, joka ei yri-

”Vailla filosofisen pohdiskelun apuja kuka tahansa, joka on viettänyt hetken suljetussa tilassa hätääntyneen lepakon kanssa, tietää millaista on kohdata täydellisen vieras elämänmuoto.”

täkään selvittää tietoisuutta, voidaan ulottaa koskemaan tietoisuutta. Siispä ilman mitään käsitystä siitä, mikä kokemuksen subjektiivinen luonne oikein on, emme edes tiedä, mitä fysikalistiselta teorialta edellytetään.

Vaikka mielen fysikaalisen perustan voikin ajatella selittävän monia asioita, juuri tämä on osoittautunut ylivoimaisen vaikeaksi. On mahdotonta jättää reduktion ulkopuolelle kokemuksen fenomenaliset (*phenomenological*) piirteet samalla tavoin kuin aineen arkiset havaintomuodot sivuutetaan sen fysikaalisessa tai kemiallisessa reduktiossa – selittämällä ne ihmishavaintajassa ilmeneviksi vaikutuksiksi.⁴ Puolustettaessa fysikalismia fenomenalisille piirteille itsessään olisi annettava fysikaalinen selitys. Mutta niiden subjektiivista luonnetta tarkasteltaessa tehtävä osoittautuu mahdottomaksi. Syy tähän on se, että kukin subjektiivinen ilmiö on olennaisesti kokemusta yhdestä näkökulmasta, ja tuon näkökulman objektiivinen fysikaalinen teoria joutuu väistämättä hylkäämään.

Yritän aluksi selvittää tapausta viittaamatta pelkästään subjektiivisen ja objektiivisen väliseen suhteeseen (*pour-soi* vs. *en-soi*), mutta tämä ei käy helposti. Todisteet siitä, millaista on olla X, ovat hyvin eriskummallisia, jopa niin outoja, että on kiusaus epäillä niiden todellisuutta tai niitä koskevien väitteiden merkitsevyyttä. Subjektivi-teetin ja näkökulman välisen yhteyden hahmottamiseksi ja subjektiivisten piirteiden tärkeyden osoittamiseksi tarkastelen asiaa esimerkin kautta. Se nostaa selkeästi esille eron kahden eri käsitteellistämisen tavan välillä, subjektiivisen ja objektiivisen.

Oletan meidän kaikkien olevan sitä mieltä, että lepakkoilla on kokemuksia. Ovathan ne sentään nisäkkäitä, eikä se siis ole sen kummempaa kuin että hiirillä tai sioilla

tai valailla on kokemuksia. Olen valinnut lepakot pisti-äisten tai kampeloiden sijaan, koska mitä kauemmas fylogeneettistä polkua kuljetaan, sitä vähemmän ihmiset uskovat kokemusten löytymiseen. Vaikka lepakot ovatkin läheisempää sukua meille kuin hyönteiset tai kalat, niiden toiminta ja aistielimet eroavat niin suuresti omistamme, että nyt esittämäni kysymyksenasettelu on poikkeuksellisen havainnollinen (vaikka mikä muu tahansa laji tulisi myös kysymykseen). Vailla filosofisen pohdiskelun apuja kuka tahansa, joka on viettänyt hetken suljetussa tilassa hätääntyneen lepakon kanssa, tietää millaista on kohdata täydellisen vieras elämänmuoto.

Kuten sanottu, uskomuksemme siitä, että lepakoilla on kokemuksia, perustuu siihen, että on jonkinlaista olla lepakko. Tiedämme, että suurin osa lepakoista (*microchiroptera*, ollaksemme tarkkoja) havaitsee ulkomaailman pääasiassa tutkan tai kaikuluotaimen avulla. Ne erittelevät kohteista kimmonneita omien hienovaraisesti moduloitujen korkeataajuuksisten kirkkausjensa kaikuja. Niiden aivot ovat erikoistuneet korreloimaan uloslähtevät impulssit niitä seuraaviin kaikuihin, ja näin saavutettu informaatio edesauttaa lepakoita tekemään hyvin tarkkoja erotteluita kohteiden etäisyydestä, koosta, muodosta ja pintarakenteesta samaan tapaan kuin me teemme silmiemme avulla. Mutta vaikka luotain selvästi onkin aistielin, se eroaa suuresti meidän aisteistamme, eikä ole siis syytä olettaa, että se on subjektiivisesti mitään sellaista, minkä me voimme kokea tai kuvitella. Tästä seuraa hankaluuksia, jos haluaa tietää, millaista on olla lepakko. On pohdittava, antaako mikään metodi meille hyvän hahmottaa lepakon sisäistä elämää omasta kokemuksestamme käsin⁵, ja jos ei, onko olemassa vaihtoehtoisia

”Omat kokemuksemme ovat mielikuvituksemme perusraaka-ainetta, joten sen ala on kovin rajattu.”

tapoja sen ymmärtämiseen.

Omat kokemuksemme ovat mielikuvituksemme perusraaka-ainetta, joten sen ala on kovin rajattu. On hyödyttömiä kuvitella käsivarsiinsa nauhakudosta, jonka avulla lentää pimeässä pyydystäen hyönteisiä suuhunsa, tai että näköaistin sijaan havaitsee ympäröivän maailman korkeiden äänisignaalien kaiuntajärjestelmien avulla tai että viettää päivänsä roikkumalla yösalaisiin vintin katosta. Niin pitkälle kuin pystyn kuvittelemaan tämän (eikä se ole kovin pitkälle), se kertoo minulle vain sen, miltä *minusta* tuntuisi elää lepakon elämää. Mutta siitä ei ole kysymys. Haluan tietää, millaista *lepakosta* on olla lepakko. Mutta kun yritän kuvitella tämän, olen oman mieleni resurssien varassa, eivätkä ne riitä tähän tehtävään. En ratkaise ongelmaa kuvittelemalla lisäyksiä nykyiseen olomuotooni tai poistamalla siitä vanhoja, enkä edes kuvittelemalla jonkinlaisen lisäysten, poistojen ja muunnelmien yhdistelmän.

Jos minun olisi mahdollista näyttää pistiäiseltä tai lepakolta ja käyttäytyä niiden tapaan muuttamatta perusrakennettani, kokemukseni eivät olisi lainkaan samanlaisia kuin noiden eläimien. Mutta voinko merkityksellisellä tavalla olettaa, että omaisin lepakon sisäisen neurofysiologisen rakenteen? Vaikka pystyisin asteittain muuttamaan lepakoksi, mikään nykyisessä rakenteessani ei auta minua kuvittelemaan, millaisia kokemuksia minulla tuollaisen metamorfoosin kokeneena olisi. Vakuuttavin evidenssi tulisi lepakon kokemuksista, kun vain tietäisimme, millaisia ne ovat.

Joten jos haluamme ymmärtää omasta olemuksestamme laajentaen sitä, millaista on olla lepakko, ovat päätelmämme väistämättä vaillinaisia. Voimme muo-

dostaa vain skemaattisen käsityksen siitä, millaiselta se *tuntuu*. Voimme esimerkiksi päätellä yleisiä kokemuksen *tyyppejä* eläimen rakenteen ja käyttäytymisen perusteella. Niinpä kuvaamme lepakkoluotainta kolmiulotteisen havaitsemisen tyyppiä. Uskomme lepakkojen tuntevan jonkinlaista kipua, pelkoa, nälkää ja himoa, ja että niillä on muita tutumman kaltaisia havaitsemisen tapoja kieluotaimen lisäksi. Mutta uskomme myös, että kullakin näistä kokemuksista on oma erityislaatuinen subjektiivinen luonteensa, jota emme voi käsittää. Ja jos tietoista elämää on toisaalla maailmankaikkeudessa, on luultavaa, että osa siitä ei ole lainkaan kuvailtavissa edes kaikkein yleisimmillä kokemusta kuvaavilla sanoilla, joita meillä on käytössämme.⁶ (Ongelma ei koske vain eksoottisia tapauksia, vaan se on myös ihmisyksilöiden välinen. Syntymästään asti kuurosokean ihmisen kokemuksen subjektiivinen luonne ei ole minun ymmärrettävissäni, eikä minun kokemukseni hänen. Tämä ei kuitenkaan estä meitä uskosta, että toistemme kokemuksilla on subjektiivinen luonne.)

Jos joku on silti sitä mieltä, ettemme voi uskoa sen kaltaisten tosiasioiden olemassaoloon, joiden täsmällistä luonnetta emme mitenkään voi ymmärtää, muistuttaisin, että pohtiessamme lepakoita olemme samassa asemassa kuin nokkelat lepakot tai marsilaiset⁷ olisivat, jos ne yrittäisivät pohtia, millaista meistä on olla me. Niiden mielen rakenne saattaisi tehdä onnistumisen mahdottomaksi, mutta tiedämme, että ne olisivat väärässä päätellessään, ettei olemisessamme ole jotain meille erityistä, tai että vain tietyt yleiset mentaalisten tilojen tyypit voivat kuulua meille (ehkä havaitseminen ja ruokahalu olisivat meille yhteisiä käsitteitä, ehkä eivät).



”Ihmisten on varmasti mahdollista uskoa, että on olemassa tosiasioita, joiden kuvaamisen tai ymmärtämiseen heillä ei koskaan tule olemaan vaadittavia käsitteitä.”

Tiedämme, että tuollainen skeptinen johtopäätös olisi väärä, koska tiedämme, miltä tuntuu olla me. Kokemuksemme on monimuotoista ja monimutkaista, ja vaikka meiltä puuttuu sanasto sen asianmukaiseen kuvailemiseen, sen subjektiivinen luonne on täysin ainutlaatuinen ja jossain mielessä kuvailtavissa ainoastaan termeillä, joita voivat ymmärtää vain meidän kaltaisemme olennot. Vaikkemme voi koskaan odottaa soveltavamme kieltämme yksityiskohtaiseen kuvaukseen marsilaisen tai lepakon fenomenologiasta, ei se anna aihetta hylätä ajatusta, että lepakoilla ja marsilaisilla on kokemuksia, jotka ovat yksityiskohtien rikkaudessaan täysin verrattavissa omiimme. Olisi hienoa, jos joku kehittäisi sellaiset käsitteet ja teorian, jotka auttaisivat meitä ajattelemaan tällaisia seikkoja, mutta sellainen ymmärrys saattaa olla ikuisesti saavuttamaton meille oman luontomme rajoitusten takia. Todellisuuden tai loogisen merkityksen kieltäminen asioilta, joita emme voi kuvailla tai ymmärtää, olisi lisäksi mitä tökeröintä kognitiivista dissonanssia.

Tämä tuo meidät aihepiiriin, joka vaatisi paljon enemmän tilaa kuin mihin nyt on mahdollisuus: nimittäin tosiasioiden ja käsitteellisten järjestelmien tai representaatiojärjestelmien väliseen suhteeseen. Suhtaudun realistisesti kaikkiin subjektiivisuuden muotoihin, eli uskon sellaisten tosiasioiden olemassaoloon, joita ei voida tavoittaa inhimillisillä käsitteillä. Ihmisten on varmasti mahdollista uskoa, että on olemassa tosiasioita, joiden kuvaamiseen tai ymmärtämiseen heillä ei *koskaan* tule olemaan vaadittavia käsitteitä. Olisi typerää epäillä tätä, kun ottaa huomioon ihmiskunnan rajalliset mahdollisuudet. Äärettömiä lukuja olisi olemassa, vaikka musta surma olisi tappanut kaikki maailman ihmiset, ennen kuin Cantor keksi ne. Mutta on myös mahdollista uskoa sellaisiin tosiasioihin, joita ihmiset eivät *koskaan* voi kuvata tai ymmärtää, vaikka lajimme säilyisi ikuisuuden – siitä yksinkertaisesta syystä, että rakenteemme ei anna myöden operoida tämän tyyppisillä käsitteillä. Tämä mahdottomuus voisi jopa olla toisenlaisten olentojen havainnoimaa, mutta ei ole varmaa, onko sellaisten olentojen olemassaolo tai edes niiden olemassaolon mahdollisuus edellytys hypoteesille, että on olemassa

ihmisielen saavuttamattomissa olevia tosiasioita. (Sillä onhan sellaisten olioiden luonne, jotka pääsevät käsiksi ihmisille ylivoimaisiin faktoihin, itsessään ihmismielelle saavuttamaton tosiasia.) Pohdinta siitä, millaista on olla lepakko, johtaa meidät siis päätelmään, että on olemassa tosiasioita, jotka eivät tyhjene ihmiskielellä ilmaistavien propositioiden totuudellisuuteen. Voimme joutua tunnustamaan tällaisten tosiasioiden olemassaolon voimatta ilmaista tai ymmärtää niitä.

En kuitenkaan mene tähän aiheeseen sen syvemälle. Sen merkitys käsillä olevan aiheen kannalta (mieli–ruumis-ongelma) on, että se auttaa meitä tekemään yleisen havainnon kokemuksen subjektiivisesta luonteesta. Mikä ikinä onkaan niiden faktojen asema, jotka liittyvät siihen, millaista on olla ihminen tai lepakko tai marsilainen, nuo tosiasiat nähtävästi edustavat omanlaatuistaan erityistä näkökulmaa.

En viittaa tässä kokemuksen omistajan oletettuun yksinoikeuteen kokemuksensa suhteen. Näkökulma on useamman kuin yhden kokijan saavutettavissa. Pikemmin kyseessä on *tyyppi*. On usein mahdollista omaksua jonkun toisen näkökulma, joten tällaisten tosiasioiden ymmärrys ei rajoitu omaan itseen. Eräässä mielessä fenomenologiset tosiasiat ovat täysin objektiivisia, sillä henkilö voi tietää tai sanoa toisesta, mikä tämän kokemuksen laatu on. Kuitenkin ne ovat subjektiivisia sikäli, että jopa tämä objektiivinen kokemuksen kuvaus onnistuu vain yksilöltä, joka on välttämättömiltä ominaisuuksiltaan tarpeeksi kokijan kaltainen voidakseen asettua hänen asemaansa – ymmärtääkseen kuvauksen ensimmäisen persoonan näkökulmasta samoin kuin kolmannen persoonan, niin sanoaksemme. Mitä erilaisempi toinen kokija on, sen vaikeampaa on hänen kokemuksensa ymmärtäminen. Omassa kokemukseksamme olemme jo valmiiksi relevantissa näkökulmassa, mutta meidän on vaikea ymmärtää edes sitä kunnolla, jos lähestymme sitä toisesta näkökulmasta, aivan kuten meillä olisi, jos yrittäisimme ymmärtää toisen lajin kokemuksia ottamatta sen näkökulmaa.⁸

Tämä liittyy suoraan mieli–ruumis-ongelmaan. Sillä jos kokemukselliset tosiasiat – tosiasiat siitä, millaiselta

”On vaikea ymmärtää, mitä tarkoittaisi kokemuksen objektiivinen luonne irrallaan siitä ainutlaatuisesta näkökulmasta, josta kokija sen ymmärtää.”

kokeminen tuntuu kokevalle eliölle – voidaan saavuttaa vain yhdestä näkökulmasta, jää mysteeriksi, kuinka kokemusten todellinen luonne voisi käydä ilmi kyseisen eliön fyysikaalisessa toiminnassa. Jälkimmäinen on objektiivisten tosiasioiden aluetta *par excellence*, jota voi tarkastella ja ymmärtää monista näkökulmista ja jopa erilaisilla yksilöllisillä havaintosysteemeillä. Vastaavia kuvitteellisia esteitä lepakon neurofysiologian selvittämiseksi ei ihmistiedemiehille ole olemassa, ja älykkäät lepakot tai marsilaiset saattaisivat oppia enemmän ihmisaivoista kuin mihin me itse koskaan kykenemme.

Tämä ei riitä reduktion vastaiseksi argumentiksi. Marsilaistieteilijä vailla mitään käsitystä visuaalisesta havaitsemisesta voisi ymmärtää sateenkaaren, salaman tai pilvet fyysikaalisina ilmiöinä, vaikkei hän koskaan ymmärtäisikään ihmisten sateenkaaria, salamoita tai pilviä koskevia käsitteitä tai sitä, kuinka ne kuuluvat fenomenaaliseen maailmaamme. Hän ymmärtäisi näiden käsitteiden valikoimat objektiiviset piirteet, koska vaikka käsitteet itsessään ovatkin sidoksissa tiettyyn näkökulmaan ja visuaaliseen fenomenologiaan, tuosta näkökulmasta tavoitetut piirteet eivät ole. Niitä voidaan tarkastella yhdestä näkökulmasta, mutta ne ovat ulkoisia sille, joten niitä voi ymmärtää myös muista näkökulmista, samanlaisten tai erilaisten organismien kannalta. Salamalla on objektiivinen luonteensa, joka ei tyhjene sen visuaaliseen olemukseen, ja tätä näköaistitton marsilainenkin voi tutkia. Sillä on havaittua ulkonäköään *objektiivisempi* luonne. Siirryttäessä subjektiivisesta objektiiviseen luonnehdintaan minulla ei ole kantaa mahdollisen päätepiirteen olemassaolosta, ilmiön täydellisen objektiivisesta perimmäisestä luonteesta. Se voi olla saavutettavissa tai ei. Oikeampaa olisi ajatella objektiivisuutta suuntana, jonne

ymmärrys voi matkata. Ja ymmärtääkseen salaman kaltaisia ilmiöitä on oikeutettua matkata niin kauas silkasta ihmisenäkökulmasta kuin suinkin kykenee.⁹

Kokemuksen yhteys erityiseen näkökulmaan on kuitenkin paljon läheisempi. On vaikea ymmärtää, mitä tarkoittaisi kokemuksen objektiivinen luonne irrallaan siitä ainutlaatuisesta näkökulmasta, josta kokija sen ymmärtää. Sillä mitä olisi jäljellä siitä, millaista on olla lepakko, jos yhtälöstä poistettaisiin lepakon näkökulma? Mutta jos kokemuksella ei ole subjektiivisen luonteensa lisäksi objektiivista luonnetta, jota voidaan lähestyä monista näkökulmista, kuinka voimme olettaa, että aivojani tutkiva marsilainen tarkastelisi fyysikaalisia prosesseja, jotka ovat minun mentaalisia prosessejani (niin kuin hän tarkastelisi fyysikaalisia prosesseja, jotka ovat salamaniskuja), vain yhdestä näkökulmasta? Tai kuinka edes ihmisympäristö voisi?¹⁰

Törmäämme siis psykofyysisen reduktion yleisen tason ongelmaan. Muiden ilmiöiden kohdalla reduointi on siirto kohti suurempaa objektiivisuutta, kohti tarkempaa näkemystä asioiden todellisesta luonteesta. Tämä tapahtuu vähentämällä riippuvuuttamme yksilökohtaisesta tai lajikohtaisesta näkökulmasta tutkimuskohteeseen. Emme kuvaa sen vaikutuksia vajavaisiin aisteihimme vaan yleisempiä vaikutuksia ja ominaisuuksia. Mitä vähemmän ilmiön kuvaus riippuu erityisestä ihmisenäkökulmasta, sen objektiivisempi se on. Täten voimme hylätä fenomenaalisen näkökulman objektiivisen näkökulman puolesta ja silti pohtia samoja asioita.

Kokemus itsessään sen sijaan ei näyttäisi sopivan kuvioon. Ajatus siirtymisestä vaikutelmasta todellisuuteen on tässä järjetön. Mikä olisi analogia tässä tapauksessa sille, että etsimme entistä objektiivisempää ymmärrystä

”Uskon, että juuri tämä sanan ’on’ näennäinen selkeys on pottävää.”

samoista ilmiöistä vaihtamalla alkuperäisen subjektiivisen näkökulman toiseen, joka on objektiivisempi mutta koskee samaa asiaa? Todellakin *vaikuttaa* epätodennäköiseltä, että pääsisimme lähemmäs inhimillisen kokemuksen todellista luonnetta ilman oman ihmisenäkökulmamme erityislaatua ja pyrkimällä kuvaukseen, joka olisi havainnollinen olioille, jotka eivät pysty kuvittelemaan, millaista meistä on olla me. Jos kokemuksen subjektiivinen luonne on ymmärrettävissä täydellisesti ainoastaan yhdestä näkökulmasta, niin mikä tahansa siirtymä entistä objektiivisempaan – siis vähemmän erityiseen – näkökulmaan ei vie meitä lähemmäs ilmiön todellista luonnetta vaan päinvastoin kauemmaksi siitä.

Voimme oikeastaan nähdä kokemuksen redusoinnin ongelman idullaan onnistuneissakin reduktioissa. Keksiessämme, että ääni on todellisuudessa aaltoliikettä ilmassa tai muussa väliaineessa, hylkäämme yhden näkökulman toisen hyväksi, ja silloin auditorinen, ihmisen tai eläimen kuulohavaintoon perustuva näkökulma jää redusoiduttu. Radikaalisti erilaistenkin lajien edustajat voisivat ymmärtää saman fysikaalisen tapahtuman objektiivisella tavalla, eikä tämä vaatisi ymmärtämään niitä fenomenaalisia muotoja, joilla kyseiset tapahtumat ilmenevät toisten lajien yksilöiden aisteille. Joten välttämätön ehto viittaamiselle yhteiseen todellisuuteen on erityisten näkökulmien sulkeminen molempien ymmärtämän yhteisen todellisuuden ulkopuolelle. Reduktio onnistuu siis vain, jos lajityypillinen näkökulma poistetaan redusoiduttu.

Vaikka onkin oikein jättää tämä näkökulma huomiotta etsittäessä täydempää ymmärrystä ulkoisesta maailmasta, sitä ei voi kokonaan ylenkatsoa, koska se on sisäisen maailman ydin eikä vain näkökulma siihen. Suurin

osa nykyisen filosofisen psykologian neobehaviorismista on tulosta yrityksestä asettaa aidon mielen tilalle objektiivinen mielen käsite, jottei jäljelle jäisi mitään redusoiduttu. Jos tunnustamme, että mielen fysikaalisen teorian tulisi selittää kokemuksen subjektiivinen luonne, meidän on myös myönnettävä, että yksikään tämänhetkinen käsitteellistys ei auta asiassa lainkaan. Ongelma on ainutlaatuinen. Jos mentaaliset prosessit todellakin ovat fysikaalisia prosesseja, niin on oltava jotain ominaislaatuista¹¹ siinä, miltä tuntuu käydä läpi tietyt fysikaaliset prosessit. On arvoitus, mitä tämä voisi tarkoittaa.

Mitä opimme näistä pohdinnoista, ja mitä pitäisi tehdä seuraavaksi? Olisi virhe päätellä, että fysikalismiin täytyy olla väärässä. Fysikalististen hypoteesien riittämättömyys ei todista mitään, sillä ne nojaavat virheelliselle mielen objektiiviselle analyysille. Pikemmin olisi sanottava, että emme voi ymmärtää fysikalistista lähestymistapaa, koska meillä ei tällä hetkellä ole mitään käsitystä siitä, kuinka se voisi olla totta. Ehkä vaatimus tämän ymmärtämiselle tuntuu kohtuuttomalta. Sillä eikö fysikalismien merkitys kuitenkin ole päivänselvä: mentaaliset tilat ovat ruumiin tiloja; mentaaliset tapahtumat ovat fysikaalisia tapahtumia. Emme tiedä, *mitä* fysikaalisia tiloja tai tapahtumia ne ovat, mutta sen ei pitäisi estää meitä tajuamasta hypoteesia. Mikä voisi olla selkeämpää kuin sanat ”on” ja ”ovat”?

Kuitenkin uskon, että juuri tämä sanan ”on” näennäinen selkeys on pottävää. Tavallisesti kun meille kerrotaan, että X on Y, me tiedämme, *kuinka* sen on tarkoitus olla totta, mutta se taas riippuu käsitteellisestä tai teoreettisesta taustasta, eikä ”on” siis yksin tuo sitä ilmi. Tiedämme, miten ”X” ja ”Y” viittaavat asioihin ja millaisiin asioihin ne viittaavat, ja meillä on karkea ajatus

”Tällä hetkellä fysikalismen asema on samanlainen kuin olisi esisokraattisen filosofin lausuma hypoteesi, että materia on energiaa. Meillä ei ole edes itua näkemyksestä, kuinka se voisi olla totta.”

siitä, kuinka viittausten polut voivat viedä samaan kohteeseen, olkoon se sitten esine, henkilö, prosessi, tapahtuma tai mitä vain. Mutta kun samaan asiaan viittaavat termit ovat kovin etäiset, voi olla vaikea ymmärtää, miten tämä voisi olla totta. Me emme ehkä ymmärrä alkuunkaan, kuinka nuo viittausten polut voivat yhtyä ja minkälaisien asioiden äärellä ne kohtaavat, ja tämän ymmärtäminen voi vaatia teoreettista viitekehystä. Ilman sellaista viitekehystä olemme lähellä mystiikkaa.

Tämä selittää tieteellisen perustutkimuksen löydösten popularisoitujen esitysten maagisen aromin. Ne tarjoillaan propositioina, jotka on vain hyväksyttävä, vaikkei niitä ymmärtäisikään. Ihmisille esimerkiksi kerrotaan jo koululaisina, että kaikki materia on itse asiassa energiaa. Mutta siitä huolimatta, että he ymmärtävät, mitä ”on” tarkoittaa, suurin osa ei muodosta käsitystä siitä, mikä tekee tästä väitteestä totta, koska heillä ei ole vaadittavaa teoreettista taustaa.

Tällä hetkellä fysikalismen asema on samanlainen kuin olisi esisokraattisen filosofin lausuma hypoteesi, että materia on energiaa. Meillä ei ole edes itua näkemyksestä, kuinka se voisi olla totta. Ymmärtääksemme hypoteesin, jonka mukaan mentaalinen tapahtuma on fysikaalinen tapahtuma, tarvitsemme muutakin kuin käsityksen sanasta ”on”. Emme tiedä, kuinka mentaalinen ja fysikaalinen termi voisivat viitata samaan asiaan, eivätkä yleisimmät analogiat muilta tieteenaloilta auta lainkaan. Ne epäonnistuvat, koska rakennamme viittaus-suhteen mentaalisista termeistä fysikaalisiin tapahtumiin tavallisimmalla mallilla. Tuloksena on joko erillisiä subjektiivisia tapahtumia sellaisina vaikutuksina, joiden avulla mentaalisen viittaus fysikaaliseen tapahtumaan on

varmistettu, tai sitten meillä on virheellinen selitys siitä, kuinka mentaaliset termit viittaavat (esimerkiksi kausaalinen behavioristinen selitys).

Meillä voi olla todisteita asiasta, jonka totuutta emme kuitenkaan ymmärrä kunnolla. Oletetaan, että joku hyönteisten metamorfoosista tietämätön sulkee toukan steriiliin kaappiin ja viikkojen päästä kaapin avatessaan löytää sieltä perhosen. Jos hän tietää, että kaappi on koko ajan pysynyt suljettuna, hän voi olettaa, että perhonen on toukka tai ainakin oli joskus – ymmärtämättä lainkaan, kuinka tämä voi olla mahdollista. (Toinen mahdollisuus olisi, että toukan sisällä oli pieni siivekäs loinen, joka söi isäntänsä ja kasvoi perhoseksi.)

Olemme kenties tällaisessa tilanteessa fysikalismen suhteen. Donald Davidson on esittänyt, että jos mentaalilla tapahtumilla on fysikaaliset syynsä ja seurauksensa, niillä täytyy olla fysikaaliset kuvaukset. Hän väittää myös, että meillä on täysi syy uskoa tähän siitä huolimatta, ettei meillä ole – eikä tosiasiallisesti *voi* olla – yleistä psykofysikaalista teoriaa.¹² Hänen argumenttinsa soveltuu intentionaaliin mentaaliin tapahtumiin, mutta uskoakseni on myös syytä olettaa, että aistimukset ovat fysikaalisia prosesseja, vaikkemme ymmärräkään miten. Davidsonin kanta on, että tietyillä fysikaalisilla tapahtumilla on redusoitumattomia mentaalisia ominaisuuksia, ja ehkä jokin tällä tavoin kuvattu näkemys onkin oikea. Emme kuitenkaan pysty muodostamaan mistään sitä vastaavaa käsitystä. Eikä meillä ole aavistustakaan, millainen teoria auttaisi meitä kuvittelemaan sitä.¹³

Hyvin vähän on pohdittu peruskysymystä (unohdettakoon aivoja koskevat pohdinnat), onko mitään järkeä ajatella kokemuksella olevan objektiivista luon-

netta lainkaan. Toisin sanoen, onko järkeä kysyä, millaisia minun kokemuksi *todella* ovat, vastakohtana sille, millaisina ne ilmenevät minulle? Emme voi aidosti ymmärtää hypoteesia, että fysikaalinen kuvaus paljastaa niiden luonteen, ennen kuin käsitämme perustavamman idean, että niillä *on* objektiivinen luonne (tai että objektiivisilla prosesseilla voi olla subjektiivinen luonne).¹⁴

Haluaisin lopettaa spekulatiiviseen ehdotukseen. Voisi olla mahdollista lähestyä subjektiivisen ja objektiivisen välistä kuilua toisesta suunnasta. Jos unohdamme hetkeksi mielen suhteen aivoihin, voimme tavoitella objektiivisempaa ymmärrystä mentaalista sen omilla ehdoilla. Meillä ei vielä ole välineitä ajatella kokemuksen subjektiivista luonnetta tukeutumatta mielikuvitukseen – ottamatta kokevan subjektin näkökulmaa. Tämä tulisi nähdä haasteena uusien käsitteiden muodostamiselle ja uuden metodin kehittämiseksi – objektiivisen fenomenologian, joka ei ole riippuvainen empatiasta tai mielikuvituksesta. Vaikkei se luultavasti selittäisikään kaikkea, sen pyrkimys olisi kuvata – ainakin osittain – kokemusten subjektiivinen luonne ymmärrettävällä tavalla olennoille, joilla juuri tuollaisia kokemuksia ei voi olla.

Sellaista fenomenologiaa tarvittaisiin kuvaamaan lepakoiden kaikuluotainkokemuksia, mutta olisi myös mahdollista aloittaa ihmisistä. Voisi kehittää käsitteitä, joilla selittää syntymästään asti sokealle, millaista on nähdä. Seinä tulisi vastaan jossain vaiheessa, mutta pitäisi olla mahdollista luoda metodi ilmaisemaan objektiivisilla termeillä paljon enemmän kuin mihin nyt kykenemme ja paljon tarkemmin. Löyhät intermodaaliset analogiat –

esimerkiksi ”Punainen on kuin trumpetin ääni” – joita usein kuulee, eivät riitä. Se lienee selvää kelle tahansa, joka on kuullut trumpetin ja nähnyt punaista. Mutta havaitsemisen rakenteelliset piirteet voisivat olla paremmin objektiivisen kuvauksen saavutettavissa, vaikka ne jäisivätkin vajavaisiksi. Toisenlaiset käsitteet kuin ne, jotka opimme ensimmäisen persoonan kautta, voisivat auttaa meitä saavuttamaan sellaisen ymmärryksen jopa omasta kokemuksestamme, joka nyt jää ulottumattomiimme subjektiivisten käsitteiden kuvausten helppouden ja tuttuuden takia.

Tämänkaltaisen objektiivinen fenomenologia voisi asettaa älyllisempiä kysymyksiä kokemuksen fysikaalisesta perustasta¹⁵. Sellaiset subjektiivisen kokemuksen aspektit, jotka mahdollistavat tällaisen kuvauksen, voisivat olla tuttuudessaan parempia ehdokkaita objektiivisiksi selityksiksi. Olenpa oikeassa tai en, on epätodennäköistä, että yhtäkään mielen fysikaalista teoriaa voidaan harkita, ellei objektiivisen ja subjektiivisen yleiselle kysymykselle uhrata enemmän ajatusta. Muussa tapauksessa emme pysty edes asettamaan mieli–ruumis-ongelmaa kiertämättä sitä.

Suomentanut Jukka Partanen

(alun perin: **What Is It Like to Be a Bat? Suomentettu tekijän luvalla. *The Philosophical Review*. Vol. LXXXIII, No. 4, 1974, 435-450.)**

Viitteet & Kirjallisuus

1 Esim. Smart, J. J. C., *Philosophy and Scientific Realism*. Routledge, London 1963; Lewis, David K., *An Argument for the Identity Theory*. *Journal of Philosophy*. Vol. LXIII, 1966. Julk. uud. teoksessa Rosenthal, David M., *Materialism & the Mind-Body Problem*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971; Putnam, Hilary, *Psychological Predicates*. Teoksessa Capitan & Merrill (toim.), *Art, Mind & Religion*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1967. Julk. uud. teoksessa Rosenthal 1971 nimellä *The Nature of Mental States*; Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of the Mind*. Routledge, London 1968; Dennett, D. C., *Content and Consciousness*. Routledge, London 1969. Olen esittänyt aikaisemminkin epäilyjäni artikkeleissa Armstrong on the Mind. *Philosophical*

Review. Vol. LXXIX, 1970, 394–403 ja *Brain Bisection and the Unity of Consciousness*. *Synthese*. Vol. 22, 1971 sekä arvioidessani Dennettiä *Journal of Philosophy* niteessä LXIX, 1972. Ks. myös Kripke, Saul, *Naming and Necessity*. Teoksessa Davidson & Harman (toim.), *Semantics of Natural Language*. Springer, Dordrecht 1972, erit. 334–342; ja Thornton, M. T., *Ostensive Terms and Materialism*. *The Monist*, Vol. LVI, 1972, 193–214.

2 Ehkei sellaisia robotteja oikeasti voisi olla olemassa. Kenties mikä tahansa niin monimutkainen olio, joka voisi käyttäytyä persoonan lailla, omaisi kokemuksia. Mutta jos tämä on totta, ei faktaa voida todeta pelkästään analysoimalla kokemuksen käsitettä.

3 Se ei ole yhtäläinen sen kanssa, jonka suhteen olemme erehtymättömiä, sillä me emme ole erehtymättömiä kokemus-

temme suhteen, ja koska sellaisillakin eläimillä on kokemuksia, joilla ei ole kieltä eikä ajatuksia ja jotka eivät omaa uskomuksia omista kokemuksistaan.

4 Rorty, Richard, *Mind-Body Identity, Privacy, and Categories*. *The Review of Metaphysics*. Vol. 19, No. 1, 1965. erit. 37–38.

5 ”Omalla kokemuksellamme” en tarkoita vain ”omaa kokemustani” vaan ennemminkin niitä mentaalaisia ideoita, joita sovellamme ongelmattomasti itseemme ja muihin ihmisiin.

6 Siksi ilmaisuun ”Millaista on olla lepakko” analoginen muoto on harhaan johdettava. Se ei tarkoita ”mitä se muistuttaa (meidän kokemuksessamme)”, vaan pikemmin ”millaista se on subjektille itselleen”.

7 Mitkä tahansa älykkäät ulkoavaruuden olennot, jotka ovat täysin erilaisia kuin me.

- 8 Kenties lajien välisen rajan ylittäminen mielikuituksen keinoin on helpompaa kuin oletan. Sokeat esimerkiksi pystyvät hahmottamaan lähellä olevia esineitä eräänlaisella kaikuluotaimella, äännähdyksillä tai kepin kopautuksella. Jos pystyisi kuvittelemaan, millaista se on, voisi ehkä laajentaa mielikuvaansa suurin piirtein mielikuvaan siitä, millaista olisi omata lepakon hienostuneempi luotain. Etäisyys itsen ja muiden ihmisten ja muiden lajien välillä voi olla jatkumon missä tahansa kohdassa.

Jopa sen ymmärtäminen, millaista on olla joku toinen ihminen, on vain osittaista. Kun siirtyy hyvin erilaisiin lajeihin, ymmärryksen osittaisuus vain kasvaa, mutta ymmärrys voi silti olla saatavilla. Mielikuitus on huomattavan joustava. Mutta asian ydin ei ole se, ettemme voi tietää, millaista on olla lepakko. En siis esitä tätä epistemologista väitettä. Tarkoitan, että jopa käsitteen muodostaminen siitä, millaista on olla lepakko (ja *a fortiori* sen tietäminen, millaista on olla lepakko), vaatii lepakon näkökulmaan asettumista. Jos lepakon näkökulman ottaa karkeasti tai osittaisesti, on ymmärryksen silloin vain karkeaa ja osittaista. Tai ainakin siltä tällä hetkellä vaikuttaa.

- 9 Esiin nostamani ongelma voidaan siis esittää siitä huolimatta, että erottelu subjektiivisempien ja objektiivisempien kuvausten tai näkökulmien välillä voidaan tehdä vain laajemmasta inhimillisestä näkökulmasta. En itse hyväksy tällaista käsitteellistä relativismia, mutta sen kumoaminen ei ole tarpeen osoittaakseni, että psykofysikaalista reduktionismia ei voi sijoittaa muista tapauksista tuttuun ”subjektiivisestä objektiiviseen” -malliin.
- 10 Ongelma ei koske vain sitä, että kun katson *Mona Lisaa*, visuaalisella kokemuksellani on tietty laatu, josta ei löydy jälkeäkään katsomalla aivoihini. Sillä vaikka siellä näkyisikin pieni ”Mona Lisan” kuva, ei olisi mitään syytä samastaa sitä kokemukseen.
- 11 Kyseessä ei siis olisi kontingentti suhde, kuten synn ja sen erillisen seurauksen suhde. Olisi välttämättä totta, että tietty fysikaalinen tila tuntuisi tietynlaiselta. Saul Kripke väittää, että kausaalinen

behaviorismi ja vastaavat mentaaliset analyysit epäonnistuvat, koska ne konstruivat esimerkiksi ”kivun” pelkäsi kipujen kontingentiksi nimeksi. Kokemuksen subjektiivinen luonne (”sen välitön fenomenologinen laatu”, kuten Kripke sitä kutsuu (ks. ed., 340)) on oleellinen ominaisuus, joka jää kyseisten analyysien ulkopuolelle, mutta jonka ansiosta kokemus on välttämättä se mikä se on. Olen pitkälti samaa mieltä. Ajattelen Kripken tavoin, että hypoteesi siitä, että tietyllä aivotilalla pitäisi välttämättä olla tietty subjektiivinen luonne, on järjetön ilman lisäselitystä. Yhtään sellaista selitystä ei löydy niistä teorioista, jotka näkevät mieli–aivot-suhteen kontingenttina, mutta kenties on olemassa vaihtoehtoja, joita ei vielä ole keksitty.

Teoria, joka selittäisi, miten mielen ja aivojen suhde on välttämätön, jättäisi edelleen selittämättä Kripken ongelman: miksi se kuitenkin vaikuttaa kontingenttilta? Ongelma on mielestäni ratkaistavissa seuraavalla tavalla: Voimme kuvitella jotain representoimalla sen itsemme joko havaitsemuksellisesti, sympatian avulla tai symbolisesti. En edes yritä kuvata symbolisen mielikuituksen toimintaa, mutta kahdessa muussa tapauksessa tapahtuu muun muassa jotain tällaista. Kuvittelaksemme jotain havaitsemuksellisesti asetamme itsemme sellaiseen tietoiseen tilaan, jossa olisimme, jos tosiasiaa havaitsisimme sen.

Sympatian avulla kuvittelemisessa asetamme itsemme sellaiseen tietoisuuden tilaan, joka muistuttaa kuvittelun kohdetta itseään. (Tätä menetelmää voidaan soveltaa vain omiemme ja toisten mentaalisten tapahtumien ja tilojen kuvittelemiseen.) Kun yritämme kuvitella mentaalista tilaa ilman siihen kuuluvaa aivotilaa, me kuvittelemme ensin mentaalisen tilan ilmenemisen, so. asetamme itsemme tilaan, joka muistuttaa sitä mentaalisesti.

Samaan aikaan yritämme havaitsemuksellisesti kuvitella asianmukaisen fysikaalisen tilan puuttumisen asettamalla itsemme toiseen tilaan, joka ei liity edelliseen, mutta muistuttaa tilaa, jossa olisimme, jos havaitsisimme fysikaalisen tilan puutteen. Siinä missä fysikaalisten

piirteiden kuvittelemineen on havaitsemuksellista ja mentaalisten piirteiden kuvittelemineen sympatisoivaa, vaikuttaa siltä, että voimme kuvitella minkä tahansa kokemuksen tapahtuvan ilman siihen liittyvää aivotilaa ja päinvastoin. Mielikuituksen eri tyyppien itsenäisyyden johdosta niiden välinen suhde näyttää kontingentilta, vaikka se olisi välttämätönkin. (Jos tekee sen väärin olettamuksen, että sympaattinen mielikuitus toimii samoin kuin havaitsemuksellinen, ajautuu solipsismiin: On ikään kuin mahdotonta kuvitella mitään kokemusta, joka ei olisi oma.)

- 12 Katso Donaldson, David, *Mental Events*. Teoksessa Foster & Swanson (toim.), *Experience and Theory*. Duckworth, London 1970. Tosin en ymmärrä psykofysikaalisten lakien vastaista argumenttia.
- 13 Samantapaiset kommentit soveltuvat artikkeliini *Physicalism*. *Philosophical Review*. Vol. LXXIV, 1965, 339–356. Julk. uud. teoksessa O’Connor, John, *Modern Materialism*. Harcourt, New York 1969.
- 14 Tämä kysymys on toisten mielen ongelman ytimessä, jonka läheinen yhteys mieli–ruumis-ongelmaan usein sivuutetaan. Jos ymmärtäisimme, kuinka subjektiivisella kokemuksella voi olla objektiivinen luonne, ymmärtäisimme muiden subjektien kuin itsemme olemassaolon.
- 15 En ole määritellyt termiä ”fysikaalinen”. Selvästikään se ei rajoitu ainoastaan siihen, mitä nykyisen fysiikan käsitteet kuvaavat, koska odotamme tieteen kehityksen jatkuvan. Jotkut ajattelevat varmaankin, että mikään ei estä mentaalisten tapahtumien lopulta olevan itsenäisiä fysikaalisia tapahtumia. Mutta sanottiinpa fysikaalisesta mitä tahansa muuta, ainakin sen on oltava objektiivista. Joten jos käsityksemme fysikaalisesta laajenee käsittelemään mentaaliset ilmiöt, sen täytyy antaa niille objektiivinen luonnehdinta riippumatta siitä, tehdäänkö se analysoimalla niitä sellaisten ilmiöiden termeillä, jotka on jo todettu fysikaalisiksi. Minusta on luultavampaa, että mentaalisen ja fysikaalisen suhteet tullaan kuvaamaan teoriolla, joka ei kuulu kumpaankaan kategoriaan.