

Gunnar Svensson

Materia och medvetande

Är det mänskliga medvetandet inget annat än den mänskliga hjärnan? Är alla våra tankar och upplevelser inget annat än elektriska urladdningar mellan neuroner? Sådana frågor ställs och diskuteras idag inte bara av filosofer utan även av vetenskapsmän som studerar den mänskliga kroppen och dess hjärna. De kan te sig som empiriska frågor vilkas besvarande fordrar empirisk forskning, men i grunden är de naturligtvis metafysiska och därför troligen inte möjliga att lösa med enbart empiriska medel. Med tanke på de stolta deklARATIONERNA om metafysikens död för bara några decennier sedan är detta förnyade intresse i det traditionella metafysiska problemet om relationen mellan kropp och själ anmärkningsvärt, speciellt om man tar i beaktande att detta problem är ett av de mest diskuterade i dagens filosofi.

1. Kropp-själ problematiken

Problemet om förhållandet mellan kropp och själ är i en mening ett mycket gammalt problem med rötter i antiken men i en annan mening ett genuint 1900-tåls problem. Med detta menar jag, att trots att filosofer i alla tider brottats med problemet om förhållandet mellan kropp och själ, så är *vårt* kropp-själ problem inte exakt detsamma som till exempel Descartes' eller Platons. Man kan nästan säga att varje generation har sitt eget kropp-själ problem. Descartes' fall är särskilt illustrativt. Hans mycket inflytelserika teori, den sk Cartesiska dualismen, var inte resultatet av något abstrakt intresse i ett tidlöst problem om förhållandet mellan kropp och själ. Det var snarare resultatet av ett pressande behov att besvara en specifik fråga som uppstod under 1600-talet i och med framväxten av den nya fysiken: Hur kan själen (eller medvetandet), och alltså människan som agent, få en plats i den nya världsbilden, där världen uppfattas som väsentligen ett mekaniskt system? Det problem som upptog Descartes och hans samtida genererades alltså av kollisionen mellan det gamla sättet att upp-

fatta människan som väsentligen en själ, uppbackat av kyrkans auktoritet och dess monopol på all högre utbildning, och det nya sättet att förstå världen som ett mekaniskt system av fysiska "korpuskler" styrda av naturlagar av matematisk karaktär. Eftersom det inte tycktes finnas någon plats i det mekaniska systemet för något som liknade en mänsklig själ enligt den tidigare uppfattningen, måste den uppenbara existensen av våra egna medvetanden förklaras innan den mekanistiska världsuppfattningen kunde accepteras. Den nya fysikens framgångar medförde att problemet blev akut, speciellt för dem som likt Descartes deltog i formandet av den nya världsbilden. Det var 1600-talets kropp-själ problem. *Vårt* problem är ett annat, besläktat med 1600-talets problem men inte identiskt med det.

Jag tror att det kan vara av visst intresse att skissera vad jag kallar *vårt* kropp-själ problem lite mer i detalj. Liksom 1600-talets problem är det främst orsakat av en kollision mellan två olika föreställningar, men till skillnad från 1600-talets problem är *vårt* problem orsakat av två föreställningar vilka *båda* är djupt rotade i *vårt* språk och i våra vanliga sätt att tänka: våra föreställningar om materia och medvetande. Därför är *vårt* kropp-själ problem i hög grad *vårt* problem. Att uppmärksamma det innebär att uppmärksamma att vi föreställer oss världen på två väsentligen olika sätt, vilka inte tycks gå att förena med varandra. Det problematiska är att inget av dem har status av en teori eller hypotes, de förefaller båda självklart sanna eller korrekta. De två föreställningarna, tillsammans med sina förgreningar, upptar vad jag skulle vilja kalla fundamentala platser i vår världsbild. Kollisionen kanske inte ger upphov till några problem i *vårt* vardagliga liv, men oförenligheten finns där, och när den en gång uppmärksammas är den inte så lätt att bortse ifrån, åtminstone inte för den som är filosofiskt lagd. Kollisionen mellan de två invanda sätten att tänka har karaktären av ett genuint filosofiskt problem i den meningen att det främst rör begreppsliga frågor, dvs våra instrument för att föreställa oss och begripa vår värld.

Hur är det då med de två föreställningarna? Låt mig börja med *vårt* sätt att föreställa oss materia och den materiella världen. Alla som är uppvuxna i Sverige under mitten av 1900-talet har en föreställning om materia och om den materiella världen som i hög grad är influerad av dagens naturvetenskap. Vi har under vår skolgång tagit över de grundläggande dragen i dagens fysik, men inte som en teori eller en hypotes utan som en sanning om hur

världen faktiskt ser ut. Alla våra föreställningar om fysikaliska fenomen har på så sätt blivit genomsyrade av fysikens beskrivningar av dem. Alla våra sätt att förklara vad som händer i den fysiska världen har på samma sätt blivit genomsyrade av vad dagens fysik säger oss. Kort sagt: *vår* föreställning om den materiella världen är i sina huvuddrag identisk med de teorier som är rådande inom dagens naturvetenskap. Och enligt de teorierna kan världen mycket kort karakteriseras som ett slutet system av energi, där varje förändring innebär ett utbyte eller en omvandling av energi i enlighet med ett fåtal fundamentala naturlagar. Naturligtvis har ännu ingen lyckats fullständigt formulera dessa naturlagar, och ingen är ens i närheten av att fullständigt förklara vardagliga fenomen i termer av dessa fundamentala naturlagar. Ändå är det enligt *vår* föreställning om den materiella världen på detta sätt världen egentligen är inrättad, och det är till naturvetenskapen vi vänder oss när vi önskar svar på våra frågor om universum. Anledningen till att denna föreställning om världen för oss verkar så naturlig och självklar finner vi, dels i det faktum att den totalt dominerat *vår* skolgång, dels i det faktum att dagens naturvetenskap är så framgångsrik i sina försök att förklara de olika fenomenen vi möter i världen. Detta gäller även människokroppens funktion, ja t o m *vår* hjärnas funktion.

Den andra föreställningen, *vår* föreställning om medvetandet och det mentala, är inte i samma grad påverkad av dagens vetenskap. Snarare kan man säga att det finns många källor till vad som nu är *vår* uppfattning. En är den medeltida uppfattningen om själen med dess kopplingar till olika religiösa idéer, en annan är den redan nämnda Cartesiska dualismen, en tredje är de senaste decenniernas utveckling inom psykologi och andra närbesläktade discipliner. Men den viktigaste källan är nog utan tvivel den s k "folkpsykologi" som kommer till uttryck i de sätt på vilka vi använder *vår* vanliga mentala vokabulär. Anledningen till att *vår* föreställning om det mentala förefaller oss så naturlig och självklar är att den i och med detta i en mening verifieras av alla våra vardagliga upplevelser av oss själva och andra. Mycket kort sagt: Vi föreställer oss att vi är aktiva medvetanden, som kan tänka, uppleva, känna, vilja, etc, intimt förknippade med aktiviteten i hjärnan i de människokroppar vi s a s befinner oss i.

Kollisionen mellan dessa båda föreställningar är inte uppenbar i vardagliga situationer, eftersom vi är så vana att använda den ena eller den andra i olika sammanhang. Men när vi som filosofer

försöker att få en klar bild av de två föreställningarna, är det uppenbart att de kolliderar. I vår föreställning om den materiella världen finns inget rum för ett aktivt medvetande, eller, med andra ord, där finns inget rum för en människa förutom en mänsklig kropp, eller för ett medvetande förutom en hjärna.

Kollisionen mellan *våra* föreställningar om medvetande och materia utgör *vårt* kropp-själ problem. Finns det något sätt att förena de två till synes oförenliga föreställningarna? Alltså något sätt att visa att medvetandet trots allt har en plats i världen? I 1600-talets problem var det föreställningen om världen som ett mekaniskt system som var den mest problematiska, och de föreslagna lösningarna utgjorde alla försök att visa hur denna föreställning kunde förenas med föreställningen om människan som väsentligen en själ. I *vårt* problem är det vår föreställning om medvetandet som ter sig mest problematisk, och de föreslagna lösningarna utgör försök att visa hur en något modifierad föreställning om medvetandet kan få rum inom vår föreställning om världen som ett slutet system av energi. Skillnaden mellan vårt problem och 1600-talets är här uppenbar.

2. Dagens försök att lösa problemet

Vilka är då dagens försök till lösningar av vårt kropp-själ problem? Naturligtvis beror svaret på vad vi här menar med "dagens". Under 50-talet var den vanligaste uppfattningen bland filosofer någon form av logisk behaviorism, idag verkar den uppfattningen förlegad. Flera av dagens kommentatorer menar att den moderna eran inom detta område tog sin början för ungefär 30 år sedan i och med framväxten av den sk identitetsteorin. Det kan därför vara rimligt att koncentrera uppmärksamheten på de försök som lagts fram under de senaste tre decennierna. I stora drag kan man då klassificera de viktigaste försöken i termer av fyra olika typer av teorier.

Den äldsta av dessa teorier, från vilken de andra har växt fram, är vad som på engelska kommit att kallas "the mind-brain identity-theory". Denna identitetsteori formulerades först av U T Place och Herbert Feigl i uppsatser från slutet av 50-talet, men fick sin standardformulering i J J C Smarts uppsats "Sensations and Brain Processes" från 1959. Enligt Smart *är* förnimmelser helt enkelt hjärnprocesser. Mer försiktigt uttryckt: Vad vi kallar "att ha en förnimmelse" råkar vara detsamma som att ha eller genomgå en viss hjärnprocess. Med uttrycket "råkar vara" impliceras att det är

frågan om ett kontingent faktum, och inte ett logiskt, att vissa mentala processer och vissa fysiska processer i människohjärnan är strikt identiska. Place ansåg att det var ett empiriskt faktum, men Smart medgav att empiriska observationer inte själva kan visa att mentala processer och hjärnprocesser är identiska. Ett avgörande steg i argumentationen måste tas med hjälp av den metafysiska princip som kallas Ockhams rakkniv.

De tidiga förespråkarna för identitetsteorin använde förnimmelser som sitt typexempel på något mentalt, men de ansåg alldeles klart, att om att ha en förnimmelse är detsamma som att genomgå en viss hjärnprocess så gäller något liknande alla våra andra mentala händelser och processer. Kort sagt: Trots att vår mentala vokabulär inte kan översättas till en fysisk vokabulär, så kan det som rapporteras med hjälp av vår mentala vokabulär också rapporteras med hjälp av vår fysiska vokabulär. Med hjälp av distinktionen mellan mening och referens kan karaktäristiken också formuleras på följande sätt: Trots att det inte finns några meningsrelationer mellan våra mentala och fysiska vokabulärer, så finns det typ-typ identiteter på referensnivån mellan vad som uttrycks i de två vokabulärerna. I denna mening kan identitetsteorin uppfattas som en form av reduktiv materialism. Således kan vårt kropp-själ problem enligt identitetsteoretikern anses vara löst: Den materiella världen är allt som egentligen existerar, vår tro att det finns irreducerbara mentala händelser och processer har visat sig vara felaktig. Denna typ av teori lämnar alltså vår föreställning om materia och den materiella världen helt ograverad, medan vår föreställning om medvetandet och det mentala starkt modifierats.

En modifierad och mindre radikal form av identitetsteori erbjuds under namnet funktionalism. Den växte fram ur identitetsteorin som ett försök att komma ifrån den kritik som riktades mot den. Idag används termen funktionalism som en samlande rubrik över en mängd olika ståndpunkter, vilka skiljer sig avsevärt vad gäller detaljer, men vilka ändå delar vissa väsentliga karaktäristika. Den grundläggande idén är, att en mental term inte avgränsar en viss process eller händelse i en människohjärna utan i stället anger en plats i ett funktionellt system. Ontologiskt sett är funktionalismen en materialistisk typ av teori, även om några likt Hilary Putnam anser att den inte nödvändigtvis är materialistisk, och funktionalisten uppfattar likt identitetsteoretikern människans medvetande som på något sätt identiskt med människohjärnan. Men till skillnad från identitetsteorin hävdar funktionalismen att vad som

anges i vår mentala vokabulär inte är vad som händer i vissa delar av människohjärnan utan i stället dess funktioner. Därför borde varje system som fungerar på ett liknande, eller kanske identiskt lika, sätt som människohjärnan beskrivas med hjälp av samma mentala vokabulär. Enligt funktionalismen är det inget väsentligt unikt med människohjärnan. Vi kanske kan komma att möta system med liknande funktioner eller konstruera artificiella system med åtminstone några av de funktioner vi hittar i människohjärnan, de må vara datorer eller robotar.

Funktionalismen är en arvtagare till tidigare idéer om mening och verifikation. Kanske kan man säga att den är en sofistikerad form av logisk behaviorism: Allt som betar sig, bedömt på grundval av input och output, tillräckligt lika människor i avseendet M, där "M" är en mental term, kan också beskrivas med hjälp av termen "M". Det bästa exemplet på en term som passar denna funktionella analys är "tro" (eng. "belief"), och det är därför inte förvånande att de flesta funktionalister koncentrerar sig på just tro, men de anser likväl att deras teori täcker övriga mentala fenomen. Detaljerna i de olika funktionalistiska teorierna är naturligtvis sådana att denna generella karaktäristik måste modifieras på olika sätt. Likväl kan man säga generellt, att funktionalismen överbrygger klyftan mellan det mentala och det fysiska genom att visa hur vår mentala vokabulär används för att karaktärisera funktioner hos rent fysiska system. Det finns inget speciellt hos mentala fenomen, uppfattade som det som vi talar om när vi använder vår mentala vokabulär, som gör att mentala fenomen inte får plats i den fysiska världen. Så vårt kropp-själ problem tycks enligt funktionalismen vara löst. Precis som identitetsteorin lämnar funktionalismen vår föreställning om materia och den materiella världen ograverad, medan vår föreställning om medvetandet och det mentala kraftigt förändrats.

Den senaste typen av teori, eliminativ materialism, involverar en ännu radikalare förändring av vår föreställning om det mentala. Dess grundläggande idé är att vår mentala vokabulär och vårt vanliga sätt att använda den är ett uttryck för en bestämd teori om det mentala, ofta kallad "folkpsykologi", men en teori som är systematiskt missvisande. Vad som krävs är enligt den eliminativa materialisten en radikal revision av vår folkpsykologi, eller kanske t o m ett totalt förkastande av vår mentala vokabulär. Trots att den eliminativa materialisten avfärdar alla typ-typ identiteter, eftersom han avfärdar hela vår mentala vokabulär, så är han

överens med identitetsteoretikern om att varje mental händelse i den vanliga meningen är strikt identisk med en fysisk händelse i en mänsklig hjärna. Enligt den eliminativa materialisten finns således en token-token identitet mellan det mentala i den vanliga meningen och det materiella, dvs varje enskild förekomst av ett mentalt fenomen i den vanliga meningen är strikt identisk med en enskild förekomst av ett materiellt fenomen. Vi kan därför genom att noggrant studera vad som händer i den mänskliga hjärnan finna de data vi behöver för att revidera vår mentala vokabulär.

Betraktad som en teori avsedd att lösa vårt kropp-själ problem är den eliminativa materialismen nästan identisk med identitetsteorin. Det är i båda fallen fråga om en sorts reduktiv materialism, de skiljer sig endast vad beträffar den form av reduktion som krävs. Således kan vårt kropp-själ problem även enligt den eliminativa materialismen anses vara löst: Den materiella världen är allt som egentligen existerar. Även den eliminativa materialismen lämnar vår föreställning om materia och den materiella världen ograverad, medan vår föreställning om medvetandet och det mentala i detta fall helt, eller åtminstone nästan helt, övergetts.

Den sista typen av teori är ganska skild från de tre redan nämnda, eftersom den involverar en modifikation av såväl vår föreställning om det materiella som vår föreställning av det mentala. Den kanske klarast kan benämnas "egenskapsdualism". Dess grundläggande idé är att trots att allt som existerar är materiellt så kan vissa materiella objekt ha egenskaper som är väsensskilda från dem vi vanligen uppfattar som materiella eller fysiska. Egenskapsdualisten menar således att materiella objekt kan ha såväl materiella som mentala egenskaper utan att detta förändrar objektens status av materiella objekt. Enligt två av de mest kända förespråkarna för teorin, Karl Popper och Roger Sperry, finns mentala egenskaper endast hos mycket komplexa materiella system och deras funktion är att kontrollera systemet som helhet. De är överens om att komplexitet i sig själv inte är tillräckligt för att förklara förekomsten av mentala egenskaper hos ett system, det är snarare ett faktum av evolutionärt slag att mentala egenskaper *har* uppstått i vissa materiella system. Det främsta exemplet på ett sådant system är förstås den mänskliga hjärnan. När väl mentala egenskaper uppstått i ett materiellt system, bidrar de till organismens förmåga att överleva. På så sätt menar egenskapsdualisten att våra mångfacetterade mänskliga mentala förmågor kan förklaras som resultatet av en evolutionär process.

Både Popper och Sperry anser var på sitt sätt att egenskapsdualismen är den typ av teori som bäst kan förklara alla relevanta fakta. Men, likt de flesta andra teorier, lämnar den många drag oförklarade. T ex: Hur kan ett materiellt system ha egenskaper som är väsentligen icke-materiella? Hur kan mentala egenskaper någonsin uppstå i ett materiellt system? Och hur kan mentala egenskaper samverka med de materiella egenskaperna hos det system ur vilket de själva uppstått i avseendet att kunna kontrollera funktionen hos detta? Trots dessa tillkortakommanden argumenterar teorins förespråkare att denna form av teori är det bästa alternativet. Den löser vårt kropp-själ problem genom att visa att det finns rum för det mentala i den fysiska världen i och med att det mentala egentligen bara är frågan om egenskaper hos vissa materiella system. I denna typ av teori modifieras således såväl vår föreställning om materia och den materiella världen som vår föreställning om medvetandet och det mentala.

Alla dessa typer av teorier har sina för- respektive nackdelar. De löser alla i någon mening vårt kropp-själ problem, men ganska otillfredsställande eftersom de alla lämnar avgörande frågor obesvarade. En allvarlig brist är också att de alla lutar sig tungt mot paradigmatiska exempel. Så tycks t ex identitetsteorin klara förnimmelser ganska väl, men det är svårt att se hur andra mentala företeelser, såsom t ex tro, skall kunna pressas in i samma modell. Å andra sidan tycks funktionalismen klara tro utan allvarliga problem, men hur man inom denna teori skall redogöra för förnimmelser är ganska oklart. Vår mentala vokabulär, och därmed vår föreställning om medvetandet och det mentala, omfattar dock termer av många olika slag, vid sidan av tro och förnimmelser även emotioner, tankar, minnen, föreställningar, vilja, koncentration, självmedvetande, etc, etc. Det är svårt att se hur en enda teori skulle kunna hantera alla dem. Förutsatt förstås, att man inte uppfattar medvetandet som en klart avgränsad entitet, och således att kropp-själ problemet löses genom att visa att någon, oavsett vilken, mental företeelse har en bestämd relation till den materiella världen. En sådan uppfattning förefaller mig helt ogrundad, och i dagens filosofi tycks den mig tillräckligt underminerad av filosofer som Wittgenstein, Ryle och Rorty.

Enligt min uppfattning är det möjligt att rikta allvarlig kritik mot vart och ett av de försök att lösa vårt kropp-själ problem som presenterats under den senaste tiden. Jag kan inte här gå in i alla detaljer, men jag anser att det finns åtminstone tre problem-

områden där *alla* de framförda teorierna möter svårigheter. Dessa områden kan benämnas "intentionalitet", "subjektivitet" och "kvalia". För att kunna bedöma i vilken mån de olika försöken att lösa vårt kropp-själ problem lyckas i sin föresats, anser jag att man först bör närmare granska dessa tre problemområden. Det första rör den intentionala karaktär som enligt en traditionell filosofisk uppfattning utmärker just de mentala fenomenen och inga andra. Oberoende av om intentionaliteten kan uppfattas som ett identifierande drag eller ej, måste det rimligen uppta en central plats i varje teori om det mentala. Det andra problemområdet rör den speciella form av subjektivitet som gör alla mentala företeelser privata i en mycket speciell mening som inte verkar kunna analyseras i termer av någon relation i vanlig mening. Jag lämnar dock dessa båda områden, trots deras centrala betydelse, för att i resten av denna uppsats kunna koncentrera mig på det tredje problemområdet. Jag kallar det "kvaliproblemet".

3. Kvaliproblemet

Termen "kvale/kvalia" infördes i detta sammanhang ganska nyligen som en teknisk term. Den används för att referera till den subjektiva, eller kvalitativa karaktären hos en upplevelse, dvs till hur upplevelsen ter sig just för det upplevande subjektet, t ex vad som ibland kallas "the raw-feel of a sensation". Termen refererar till "hur det är" att ha en viss upplevelse. Kvaliproblemet rör, den åtminstone skenbara, oförmågan hos *alla* de ovan nämnda teorierna att redogöra för kvalia, ja t o m att ens ta i beaktande förekomsten av kvalia. Det förefaller därför som om alla teorierna lämnar en väsentlig aspekt av våra mentala tillstånd helt obeaktad, och detta måste naturligtvis uppfattas som en allvarlig brist. Kanske kan problemet formuleras på följande sätt: Hur är det med kvalia? Kan någon teori redogöra för dem? Om så är fallet: Hur? Om så inte är fallet: Varför inte?

Den centrala roll som kvaliproblemet intar visas tydligt i Jerome Shaffers kommentar i sin översiktsartikel "Recent Work on the Mind-Body Problem": "Den som kunde presentera en redogörelse för hur kvalia passar in i resten av vår bild av världen skulle ha givit en avgörande del av lösningen på kropp-själ problemet".

Låt mig till att börja med visa i vilket avseende de aktuella teorierna *inte* tar hänsyn till kvalia. Det tydligaste fallet är funktionalism. Antag att vi konstruerade en robot som såg ut precis

som en människa och som talade, betedde sig och reagerade på sätt som inte kunde skiljas från människors. I allt vad roboten gjorde skulle den visa sig vara precis lik en människa. En sådan robots framfart skulle vi rimligen beskriva med hjälp av vårt vanliga språk, inklusive vår vanliga mentala vokabulär. Vi skulle alltså säga att roboten såg det och det, hörde det och det, uppfattade det och det, sa det och det, menade det och det, avsåg det och det, etc, etc. Men trots detta skulle just det faktum, att den var tillverkad i stället för biologiskt avlad, medföra att frågan om denna robot upplevde vad vi gör när vi ser, hör, uppfattar, säger, menar, avser, etc, etc, dvs om den verkligen hade vad vi kallar ett inre liv eller medvetande, uppfattas som en rimlig fråga på ett sätt som den inte gör när den ställs beträffande en annan människa. Kort sagt: Frågan om huruvida roboten har kvalia eller ej kan inte besvaras genom att visa att den fungerar på identiskt samma sätt som vi. Vad detta visar är att huruvida ett objekt har kvalia eller ej är helt irrelevant för funktionalisten. Hans uppgift är begränsad till att uppmärksamma vilka positioner i ett funktionellt system de mentala företeelserna upptar, och kvalia-aspekten verkar i detta sammanhang helt utan relevans. Konfronterad med denna invändning svarar funktionalisten att han inte har utelämnat något verkligt.

Identitetsteoretikern verkar vara i en bättre position, eftersom han har tagit förnimmelsen som sitt paradigmatiska exempel. I det mest extrema fallet diskuterar Smart förnimmandet av en efterbild. Trots detta kommer inte kvalia med i hans teoretiska analys. Han skriver: "När en person säger: 'Jag ser en guloräng efterbild', säger han något likt detta: 'Det pågår något som liknar det som pågår när jag har mina ögon öppna, är vaken, och det finns en apelsin i god belysning framför mig, d v s när jag verkligen ser en apelsin'". Men att säga: "Det jag har nu, vadhelst det är, liknar det jag hade då, vadhelst det var", är bara att ange *förekomsten* av en process inte att säga något om dess kvalitativa aspekt. Kvalia-aspekten är här lämnad helt utanför. Efter att ha identifierat den aktuella hjärnprocessen kan vi helt enkelt bortse ifrån att där någonsin fanns någon kvale. Den har helt enkelt ingen roll att spela i förklaringen och är därför inte heller given någon plats.

Den eliminativa materialisten är främst intresserad av att visa att våra mentala termer är missvisande och att därför vår mentala vokabulär uppfattad som en teori om det mentala borde överges. Kvalia rör inte hans projekt, han är primärt intresserad av begrepp.

Hur det är att ha vissa upplevelser kommer därför inte alls med i hans redovisning.

Egenskapsdualisten bortser på liknande sätt från kvalia. Mentala egenskaper uppfattas som holistiska egenskaper som reglerar funktionen hos ett komplext system. Att dessa har en subjektiv karaktär är här varken förklarat eller väsentligt i något avseende. Samma holistiska och reglerande roll kunde fyllas av en rent fysisk egenskap hos systemet. Att denna egenskap är mental, i meningen att ha en kvalia-aspekt, är något som ur teorins synvinkel verkar redundant. Naturligtvis sägs det ibland att *medvetna* holistiska egenskaper bättre kan reglera systemets funktion i situationer som systemet inte tidigare konfronterats med, men en sådan förklaring ter sig snarast ad hoc.

Vad jag hittills har sagt verkar tyda på att den kvalitativa aspekten, dvs kvalia, faller bort i försöken att presentera en teori avsedd att lösa vårt kropp-själ problem. Varför? Är det bara därför att dessa teorier hittills varit alltför rudimentära? Kan de förfinas på sådana sätt att kvalia också förklaras, dvs kan de förfinas till den grad att de inkluderar en redogörelse för hur kvalia passar in i resten av vår bild av världen? Dessa frågor leder oss rakt in i problemets kärna. Den avgörande frågan är nämligen inte, huruvida den eller den teorin *faktiskt* ger oss en beskrivning av hur kvalia passar in i vår bild av världen, utan huruvida någon teori skulle *kunna* göra det. För att besvara den frågan behöver vi inte vänta på nya empiriska psykologiska teorier, som t ex Daniel Dennett hävdar, inte heller på nya och bättre filosofiska teorier. Frågan är uppenbarligen av rent logisk eller begreppslig karaktär.

Frågan är nu om någon teori *kan* redogöra för kvalia, eller säga något om dem som ger dem en plats i vår bild av världen. Saken är ganska intrikat, eftersom vi i en mening alldeles oproblematiskt redogör för kvalia närhelst vi använder vår empiriska vokabulär. Att t ex i vardagslag säga att en viss bok är blå är att säga att den ter sig blå, eller med andra ord att min upplevelse av den är en blå-upplevelse. Den kvalitativa aspekten är därför i ett, men i ett ganska missvisande, avseende den blåhet som jag säger karaktärisera bokens yta. Men, och detta är viktigt, att säga att boken är blå är att säga att boken har, eller verkar ha, samma färg som andra objekt vilka sägs vara, eller verka vara, blå. Hur en blå *upplevelse* är kan inte förklaras vidare. Vi kan bara förklara den genom att peka på ett blått *objekt* och säga: "Denna färg kallas 'blå'".

Var och en som behärskar användningen av vår färgvokabulär

kan avgöra vilka objekt som är blåa och vilka som ej är det, dvs den som behärskar färgvokabulären har förmågan att gruppera objekt under rubrikerna "blå", "röd", etc och säga att de objekt som hamnat under en viss rubrik är lika varandra i den meningen att de har samma färg. Karaktären hos den inre kvalitativa aspekten av färgupplevelsen spelar här inte någon roll. Vad som här spelar roll är endast den praktiska förmågan att korrekt bedöma vilka objekt som har samma färg och att korrekt använda de olika färgorden om dessa klasser av objekt. Huruvida vad jag upplever när jag ser blåa objekt i det inre kvalitativa avseendet liknar vad du upplever när du ser röda objekt är inte av någon som helst betydelse för vår förmåga att använda vår färgterminologi. Om kvalia har någon roll alls att spela i detta sammanhang, så är den inte beroende av deras natur eller karaktär utan endast av deras inbördes likheter respektive olikheter.

I sin bok *Filosofiska undersökningar* behandlar Wittgenstein denna problematik mycket ingående. Paragrafen 293 avslutas med följande ord: "Dvs: Om man konstruerar grammatiken för uttrycket för en förmåga efter mönstret 'föremål och beteckning', så faller föremålet bort ur betraktelsen som irrelevant". Överfört till vårt fall innebär detta, att själva tanken att ord skulle kunna referera till kvalia utgör ett misstag, ty närhelst vi försöker referera till dem faller de ur betraktelsen som irrelevanta. Det är just vad som händer ovan, då den kvalitativa karaktären hos upplevelsen av blåheten hos ett objekt visade sig vara irrelevant för vår användning av ordet "blå". På något sätt är kvalia irrelevanta för vår användning av de språkliga uttrycken, och därför är det vara omöjligt att referera till dem. Även om vi i något språk försöker beskriva våra upplevelser, eller våra inre tillstånd, så lyckas vi ändå inte beskriva deras inre kvalitativa aspekter såsom de subjektivt ter sig, dvs vi lyckas inte beskriva vad vi kallat "kvalia".

Nu är denna omöjlighet att beskriva eller referera till en upplevelses kvalitativa aspekt såsom den ter sig i det partikulära fallet naturligtvis resultatet av ett generellt språkligt förhållande. Allt vi kan göra i ett beskrivande språk är, förutom att utpeka referenten genom att använda ett egennamn, att subsummera det partikulära under det generella. Vår språkanvändning involverar alltid en sorts abstraktion, dvs det handlar alltid om att bortse från det singulära såsom det ter sig i det singulära fallet och i stället koncentrera sig på de generella drag som det partikulära fenomenet

uppvisar. Att beskriva ett yttre objekt handlar om att ange några av dess generella drag, dvs dess likheter i vissa avseenden med andra objekt, det handlar inte om att fånga dess drag såsom de ter sig i det partikulära fallet. Samma sak gäller inre upplevelser. Att beskriva dem innebär att peka på deras likheter med andra upplevelser. All form av språkanvändning involverar att man bortser från upplevelsernas inre kvalitativa aspekt. Eftersom vi med vår tekniska term "kvale" försökte ange just den aspekt av en upplevelse som tydligen inte kan beskrivas i ett språk, eller ens refereras till med en språklig term, är det inte underligt att vi stött på problem.

Det verkar nu som om vi faktiskt har löst kvaliaproblemet, såsom jag ovan formulerade det: Hur är det med kvalia? Kan någon teori redogöra för dem? Om så är fallet: Hur? Om så inte är fallet: Varför inte? Svaret är att ingen teori kan redogöra för dem, eftersom de inte kan beskrivas eller refereras till i något språk och därför inte kan nämnas i någon teori avsedd att lösa kropp-själ problemet.

Men även om ingen teori kan beskriva eller redogöra för kvalia, så borde en teori ändå kunna förklara själva *existensen* av vad vi kallat "kvalia", dvs en tillfredsställande teori om kropp-själ problemet borde åtminstone på något sätt förklara att det *finns* en inre kvalitativ aspekt. En teori som inte ger denna någon som helst plats i vår världsbild ter sig ändå ganska otillfredsställande.

Man kan naturligtvis mot detta invända att en teori måste koncentrera sig på *vissa* aspekter hos de betraktade företeelserna, ingen teori kan användas för att förklara allt. Även den allra bästa teorin måste lämna några drag oförklarade, ty det finns ett normativt drag i varje teori, ett drag av formen: dessa aspekter skall anses som de viktiga, medan alla andra skall anses som oviktiga. Innan vi kan säga att en teori avsedd att lösa vårt kropp-själ problem inte kan anses tillfredsställande om den inte förklarar existensen av vad vi kallat "kvalia", måste vi därför fråga om den inre kvalitativa aspekten hos våra upplevelser bör betraktas som en viktig aspekt av det mentala.

Jag antar att de flesta skulle svara: "Jo, den inre kvalitativa aspekten *är* viktig". Tänk tillbaka på mitt robotexempel: Även om roboten i alla avseenden betedde sig exakt som en människa, så skulle vi ändå anse att frågan om roboten har några kvalia är öppen. Vad vi här är osäkra om är huruvida roboten har vad vi har när den gör vad vi gör, dvs om roboten är *medveten*.

Men detta visar också något annat. Det kan mycket väl vara så att den inre kvalitativa aspekten inte har någon betydelse för vår användning av vår mentala vokabulär, och därmed inte heller för meningen hos dess termer, men likväl verkar den viktig för vår föreställning om medvetandet och det mentala. Så, om de aktuella teorierna uteslutande avser att förklara vad vi talar om då vi använder vår mentala vokabulär, kanske de kan betraktas som tillfredsställande. Eftersom kvalia inte har någon betydelse för vår mentala vokabulär, är inte existensen av kvalia av något intresse för en teori avsedd att förklara vad vi talar om när vi använder denna vokabulär. Likväl tror jag att de flesta skulle känna att något viktigt saknades i alla sådana teorier, någonting väsentligt för vår föreställning om medvetandet och det mentala.

Det verkar därför som om kvaliaproblemet när allt kommer omkring ändå pekar på något väsentligt. Det är dock lätt att missförstå. Vad vi bör uppmärksamma är, att närhelst vi försöker tala om den kvalitativa aspekten av en *upplevelse* så kommer vi faktiskt att tala om egenskaper hos det upplevda *objektet*. Det är så vårt språk fungerar. Hur det är att uppleva denna egenskap kan inte fångas i ord. Vad kvaliaproblemet pekar på är detta: Att det finns *något* jag är bekant med uteslutande från mitt eget fall, nämligen hur det är att uppleva det jag upplever. Kanske kan man formulera samma sak på följande sätt: Kvaliaproblemet pekar på att det åtminstone i mitt eget fall finns ett *första-person perspektiv*.

Kvaliaproblemets kärna rör detta första-person perspektiv. Det handlar om att kräva en förklaring, inte av *hur* det är att ha en upplevelse, utan av det "faktum" att det *finns* något som är, hur det är att ha en upplevelse, eller med andra ord att det finns ett första-person perspektiv. Vad man förväntar sig av en teori avsedd att lösa det metafysiska eller ontologiska problemet om förhållandet mellan kropp och själ är en förklaring av det "faktum" att det finns såväl ett första-person perspektiv som ett tredje-person perspektiv, dvs att det finns såväl vetande som med-vetande. Men kan *någon* teori någonsin förklara det, när *alla* teorier av logisk-lingvistiska skäl måste inta tredje-person perspektivet? Jag tror att detta är kvaliaproblemets kärna, kanske är det också kropp-själ problemets kärna.

Min slutsats är således att kropp-själ problematikens kanske väsentligaste fråga gäller huruvida det är möjligt att på något sätt

förena de två perspektiven, det "subjektiva" första-person perspektivet och det "objektiva" tredje-person perspektivet. Svårigheterna tycks närmast oöverstigliga, och det av främst logisk-lingvistiska skäl. I en tidigare uppsats, "Wittgenstein om privata språk" (FT 1:89), har jag pekat på problem av liknande art. Det gällde där frågan om jag i något språk kan benämna mina "inre" upplevelser, alltså väsentligen vad jag här har kallat "kvalia". Kanske kan man säga, att när vi intar det objektiva, tredje-person perspektivet, dvs när vi försöker presentera en *teori* om världen, blir vi tvungna att brottas med det ontologiska problemet att hitta en plats för första-person perspektivet. När vi i stället intar det subjektiva, första-person perspektivet, dvs när vi utgår från våra egna fenomenellt givna "inre" upplevelser, blir vi tvungna att brottas med det semantiska problemet att ge mening åt de termer med vilka vi skall benämna dem. Vi får alltså antingen ett ontologiskt eller ett semantiskt problem. I grunden är det dock fråga om väsentligen samma problem.

Bibliografisk not

En kortfattad redogörelse för den moderna diskussionen, och en något fylligare presentation av de olika teorierna än vad jag gett ovan, ges i t ex P M Churchlands *Matter and Consciousness* (The MIT Press, 1984) och H Rosings *Medvetandets filosofi* (Akademilitteratur, 1982).

Smarts uppsats "Sensations and Brain Processes" publicerades ursprungligen i *The Philosophical Review*, 68 (1959). Den ingår i flera antologier, bl a i V C Chappells *The Philosophy of Mind* (Dover Publications, 1981), vilken också innehåller en tidigare uppsats av U T Place. Putnams försiktiga åsikt om funktionalismens ontologiska följder hittar man i hans "The Nature of Mental States". Den ingår i hans *Philosophical Papers, II: Mind, Language and Reality* (Cambridge University Press, 1975). Schaffers åsikt om kvaliaproblemets roll finner man i hans "Recent Work on the Mind-Body Problem (II)" i samlingen *Recent Work in Philosophy* (Rowman & Allanheld, 1983). Dennetts kommentar om den empiriska psykologins betydelse finns i hans "Current Issues in the Philosophy of Mind" i samma samling. □