

Medvetandefilosofins förbistring

1. INLEDNING

I sin bok *Medvetandets mekanik* (2004) skriver Tim Crane: ”Medvetenhetsdebatten är tydligen full av terminologisk förvirring” (s. 206). Jag skulle hellre kalla det ”förbistring” än ”förvirring”. Det kan mycket väl vara så att enskilda författare tycker sig ha reda i sina termer, men att olika författare inte förstår varandras terminologi fullt ut. Förbistringen gäller inte bara termerna, utan även begreppen. Redan i det här stycket ser vi ett exempel. Orden ”medvetande” och ”medvetenhet” används vanligen, men troligen inte alltid, i skilda betydelser. Dessa betydelser varierar från författare till författare och deras innebörd klagörs ofta inte.

I denna artikel vill jag ge ytterligare några exempel samt säga något om orsaker och konsekvenser. Det ser ut att finnas en huvudorsak, som alla de övriga orsakerna kan återföras på.

Jag ger dessutom några förslag till ändringar av termer och begrepp. Om dessa förslag inte vinner gillande, kanske de ändå stimulerar till diskussioner, som leder fram till bättre förslag.

Artikeln avslutas med några påpekanden om villospår som engelskspråkiga filosofer och psykologer lett in medvetandefilosofin på.

2. ORSAKER OCH KONSEKVENSER

Inom ett språkområde är orden och deras betydelser en gemensam egendom. Orden definieras vanligen inte utan lärs in i samband med att de används. Vuxna hjälper barnen att växa in i språket, dels genom att använda det, dels genom att kommentera olika ords betydelser, framförallt orden för de vanligaste objekten i omgivningen. Objekt i den näraliggande, yttre verkligheten är lätta att peka ut: stol, bord, boll, osv. Alla ord har en mer eller mindre vag innebörd – begreppen flyter in i varandra. En sorts boll kunde lika gärna kallas ”kula”. En sorts ask kunde alternativt benämnas ”låda” eller ”kartong”. Men vagheten i sådana konkreta begrepp medför sällan att människor får svårt att förstå varandra.

Vetenskapernas terminologi bygger vidare på allmänspråket. Fysiken talar om stötar, krafter, vågor osv., som ursprungligen härrör från allmänspråket, men som i fysiken har en mer precis innebörd. Motsvarande gäller för alla vetenskaper.

Många av de empiriska vetenskaperna är avknoppade från filosofin. De empiriska ämnesområden som idag är kvar i filosofin är sådana, där begreppen ännu inte hunnit bli så entydiga och skarpa att de kunnat bilda vetenskaper.

Medvetandefilosofin gränsar till ett område, kognitionsvetenskapen, som är en mycket ny vetenskap med beröringspunkter till bl.a. psykologi och artificiell intelligens (AI). Men inom den rena medvetandefilosofin är begreppen fortfarande inte färdigbildade. Allmänspråket är ju främst grundat på den yttre verkligheten, den som är gemensam för oss alla. Men ju längre vi tränger in i våra sjäsliv, desto mer privata blir våra erfarenheter, och desto svårare blir det att enas om relevanta begrepp och termer.

Denna svårighet avspeglas också i nationalspråkens utveckling. Till och med så närbesläktade språk som de inom den germanska språkgruppen, har utvecklats olika när det gäller termer för de mest privata företeelserna. Engelskans "mind" har ingen given motsvarighet i svenskan. Den engelska originaltiteln på Cranes bok är *The Mechanical Mind*. Översättaren hade här velat översätta "the mind" med "sinnet" (have in mind = ha i sinnet), men förläggaren gick inte med på det, eftersom "sinne" också har andra betydelser. Ordet "consciousness" blev på flera ställen översatt med "medvetenhet".

Engelskan har inget ord för upplevelse. Ordet "experience" översätts ibland med "erfarenhet", ibland med "upplevelse". En engelskspråkig person måste därför ha svårt att särskilja dessa två företeelser.

Dessa och andra liknande förhållanden gör att en bok på engelska om medvetandefilosofi inte går att ge en trogen översättning till svenska (och vice versa). Engelsk- och svenskspråkiga personer tänker med nödvändighet på olika sätt i detta ämne. En terminologi för ämnet, som är översättbar mellan de två språken, är än så länge utom räckhåll.

Även inom varje språkområde för sig är det långt till en enhetlig terminologi för medvetandefilosofin. Svårigheterna inom svenskan och engelskan är av olika slag, eftersom tänkandet i hög grad styrs av allmänspråket.

En debattör skrev nyligen att filosofer är mycket slarvigare med definitioner än naturvetarna. Jag tror att det är en feltolkning. Det är lätt att formulera definitioner inom ett område, där det redan finns skarpa begrepp att hänga upp definitionerna på. Helt andra är förutsättningarna inom ett område där man endast vagt anar innebörden i de till synes re-

levanta begreppen. Ska man komma närmare ett klargörande, både inför sig själv och andra, måste man ta till alla pedagogiska knep man kan hitta på: analogier, metaforer, suggestioner, . . ., allt för att leda in tankarna på fruktbara spår. När en disciplin fortfarande är på det stadiet, beror det inte på slarv om man använder termer som inte är strikt definierade. Det man måste göra i stället är att pröva sig fram, försöksvis artikulera och kommentera begrepp och deras relationer, i hopp om att successivt nå allt större klarhet.

Den nu rådande förbistringen hämmar ämnets utveckling, något som inte kan avhjälpas utan ett målmedvetet arbete. Den här artikeln är ett litet bidrag i det arbetet.

3. JAGFUNKTIONER

Ordet ”jag” är ursprungligen ett pronomen, men används i åtskillig filosofisk och psykologisk litteratur som substantiv.

Användningen av ”jag” som pronomen är oproblematiserad och föranleder sällan eller aldrig missförstånd. Pronomina ”jag”, ”du”, ”hon” etc. används för att markera individer och används som substitut för deras egennamn eller för demonstrativa pronomen eller andra utpekandeformer. Ett personligt pronomen avser *hela* individen.

När ”jag” används som substantiv (”mitt jag”, ”jaget”, osv.) avser det inte hela individen utan någon viss del av, aspekt på eller funktion hos individens psyke. Kant, Freud och många andra har introducerat sina egna jagbegrepp, vilka av allt att döma skiljer sig från varandra. För Freud tycks jaget främst vara en aktör inom individen, som står i vissa relationer till ”överjaget” och ”detet”. Hos somliga författare har jaget liknats vid en kapten, som står för de övergripande besluten inom en individ (men som delegerar många beslut till de underställda). Frågan, om en sådan central beslutsfattare inom individen verkligen existerar, är kontroversiell. Peter Gärdenfors (2000) skriver: ”Jag anser att det är ett misstag att anta ett centralt ’jag’ som en styrman för hjärnans processer och därmed för vad kroppen gör.” Åke Daun (2009) ansluter sig till den uppfattningen och menar att jaget är en illusion.

Ett annat jagbegrepp, som förekommer i litteraturen, kommer till följande uttryck hos Anders Jeffner i hans bidrag i boken *Om själen* (Ellegård 1994): ”Det femte drag som jag skall uppmärksamma i den spontana verklighetsupplevelsen är kanske mindre trivialt, eftersom de filosofiska tvivlen här är mer allmänt kända. Ändå är det lika uppenbart. Det är att vi har ett upplevelsecentrum som äger bestånd under en tidsperiod, dvs. ett jag.” Ordet ”upplevelsecentrum” är kanske inte helt välfunnet. Det för tankarna på hjärnans centra, vilket Jeffner knappast kan ha avsett.

Troligen menade han att det inom oss måste finnas neurala system eller strukturer som svarar för vår upplevelseförmåga.

Av tvivlarna tänkte Jeffner förmodligen särskilt på Hume. Denne noterade att han hade en rad enskilda förnimmelser, men att han inte kunde finna något ”jag”. Det är dock inte alldeles lätt att veta vilket jagbegrepp Hume laborerade med. Om det var samma som jag tolkar in hos Jeffner, blir Humes ståndpunkt så orimlig att man kan tro att själva språket ledde honom vilse. Hume kan i varje fall inte ha menat att vi saknar system som ger oss upplevelseförmåga. Det är tänkbart att Hume, som ju saknade ord för upplevelse, inte kunde formulera tankar om upplevelser. Hume har emellertid stöd hos Susan Blackmore (2010). Hon anser att upplevelser inte kräver någon som upplever något. Individer har emellertid upplevelseförmåga, och jag kallar tills vidare det eller de system, som ger oss den förmågan, ”det upplevande jaget”, UJ. Ingen människa, i varje fall ingen med normal upplevelseförmåga, kan betvivla att UJ i den meningen existerar. Vad jag tror att Daun egentligen menar är att vår föreställning, att UJ fattar beslut, är en illusion.

I varje fall finns det beslutsfattande funktioner inom oss. Till dess karaktären hos dessa funktioner är helt utredd är det inte orimligt att sammanfatta dem som ett agerande jag. Problemet, sådant det nu ter sig, är hur de två jagfunktionerna hänger ihop. Är de en och densamma? Om inte: hur förhåller de sig till varandra? Hur medverkar UJ i individens beslutsprocesser?

Det skulle behövas en teori som sätter in alla olika jagbegrepp i ett sammanhang. En monografi – kanske en doktorsavhandling – med en inventering av i litteraturen förekommande jagbegrepp vore ett steg på vägen. Jag anser dock att det är en olägenhet att ”jag” används som substantiv. Jag efterlyser ord som inte alls är sammansatta med ”jag”.

4. UPPLEVELSE, KVALIA

I medvetandedebatten används flitigt ord som ”uppleva” och ”upplevelse”. Ordet ”kvale” (plur. ”kvalia”) används (som jag tolkar det) för att beteckna komponenter i en upplevelse. I sin artikel i *Om själen* (Ellegård 1994) skriver Gunnar Svensson: ”Den latinska termen *qualia* är avsedd att beteckna *hur* det är att ha en viss upplevelse, dvs. just dess medvetna karaktär.” Här kopplas medvetande och upplevelse ihop, vilket kan synas naturligt. Men arten av denna koppling tar sig olika uttryck hos olika författare. I Wikipedia påstås rakt av: ”Medvetande och upplevelse är samma sak.” Detta är förmodligen en vanlig uppfattning.

Som Svensson uttrycker det, är det medvetna ett karakteristiskt drag hos en upplevelse. Hans Rosing (2009) visar en omvänd syn på saken:

”Medvetandet består av en mängd delupplevelser.” En ofta förekommande fras i medvetandefilosofin är ”medveten upplevelse”. Crane skriver så här (2004, s. 16): ”Men en fullständig beskrivning av det mekaniska medvetandet måste också säga något om problemet med medvetna upplevelser.” En svensk författare skulle knappast skriva så om han inte menade att det fanns omedvetna upplevelser också. Men frasen bör kanske inte övertolkas. På just det stället i boken var den en översättning av ”consciousness”. På andra ställen översätts som nämnts consciousness med ”medvetenhet”. Översättaren kunde inte översätta ”consciousness” med ”medvetande”, ty det ordet använder hon genomgående som översättning av ”mind”.

Min förmodan är att Crane, i brist på ett engelskt ord för upplevelse, använder ordet ”consciousness” i stället. Hade översättaren skrivit ”upplevelse” eller ”upplevande” i stället för ”medvetenhet” i följande två meningar (2004, s. 202 resp. 203), så hade de blivit lättare att förstå: ”Medvetenheten är samtidigt både den mest uppenbara egenskapen i det mentala livet och en av de svåraste att definiera eller karakterisera” och ”Vi är helt på det klara med skillnaden mellan medveten och icke-medveten i vardagslivet, men när vi frågar oss: *’Vad är medvetenhet?’* så står vi svarslösa”.

Vi som inte har engelska som modersmål har naturligtvis svårt att påverka engelskt språkbruk. Men det vore kanske möjligt att få någon engelskspråkig medvetandefilosof att inse behovet av engelska ord för uppleva och upplevelse. En sådan person kunde kanske föreslå engelska termer att användas åtminstone i texter som behandlar medvetandefilosofi.

5. MEDVETANDE

De flesta är säkert överens om att orden ”medvetande” och ”upplevande” har närliggande betydelser. I det här avsnittet ger jag ett förslag om deras förhållande till varandra.

Vad är medvetande? Någon regelrätt definition har jag inte funnit i någon av de texter jag läst. Men Dennett och Ellegård försöker sig på karakteriseringar. I *Om själen* skriver Ellegård så här: ”Medvetandet uppstår när djurets överlevnad främjas av att det kan mer i detalj jämföra aktuella erfarenheter med tidigare minnen, och det dessutom blir väsentligt att etablera erfarenheternas och minnenas tidsordning.” Den uppfattningen om medvetandets natur överensstämmer väl med vad jag kan utläsa från Dennett. I *Att förstå medvetandet* (1999) skriver han: ”Ett medvetande är i grunden något som förutser, som skapar förväntningar. Det gräver efter ledtrådar i nuet som det sedan bearbetar med hjälp av

sparat material från det förgångna. Det omvandlar ledtrådarna till förväntningar inför framtiden.”

Medvetandet är, enligt det synsättet, rätt och slätt ett informations-behandlingssystem i överlevandets tjänst. Men så som Dennett och Ellegård framlägger saken, har medvetandet inget nödvändigt samband med upplevelser. Sådana kontroll- och styrsystem som de avser, kan man mycket väl tänka sig hos en maskin eller varelse som saknar förmåga att uppleva. Vidare tyder all psykologisk erfarenhet på att människan dessutom har omedvetna funktioner som deltar i de processer som Dennett och Ellegård talar om. Deras beskrivningar passar alltså in på både medvetna och omedvetna (undermedvetna) kognitiva processer.

Hos Susan Blackmore möter man en helt annan syn på medvetandet. Hon påpekar (2010, s.14) att det inte finns någon allmänt accepterad definition av medvetande, men ger en karakterisering som bygger på fenomenella upplevelser – kvalia. Det tycks som om hon (i den svenska översättningen) i praktiken identifierar medvetande och upplevande, även om hon inte uttryckligen säger det. Om jag har rätt på den punkten, distanserar hon sig från Dennett, som på flera ställen i sina arbeten visar att han inte vill kännas vid tillvarons upplevandedimension. Han raljerar med läsare, som vänt sig till honom i förvåning över att upplevandedimensionen saknas i hans texter. I boken *Consciousness Explained* (1991) finns ett helt kapitel där han söker utmönstra kvalia ur medvetandedebatten.

Hos Dennett saknar jag alltså upplevandeaspekten på medvetandet, medan jag hos Blackmore saknar den funktionella aspekt som både Dennett och Ellegård lyfter fram. Jag önskar en definition som innehåller båda dessa aspekter.

Försöksvis föreslår jag att de kognitiva processer, som normala människor har upplevelse av, får vara dem vi kallar medvetna.

Jag understryker att detta inte är mer än ett försök i brist på en bättre definition av medvetande. Efter en utveckling av teorin, och medföljande precisering av begreppen, kanske det visar sig att gränsen mellan medvetna och omedvetna kognitiva processer inte exakt överensstämmer med gränsen mellan upplevda och oupplevda, i varje fall inte hos alla individer.

Det mesta som vi upplever är annat än kognitiva processer. Framförallt är det sinnesintryck och känslor. Av allt att döma har vi många upplevelser av den arten, som inte når det kognitiva systemet, i varje fall inte omedelbart. För att bli medvetna måste de nå det kognitiva systemet. Ser vi det så, kan vi alltså ha såväl medvetna som omedvetna upplevelser. Den som betvivlar detta kan tänka på hur vi beter oss när vi vill vara helt fokuserade på en upplevelse. För att riktigt njuta av ett vackert musik-

stycke, sitter vi gärna bekvämt avslappnade med slutna ögon för att inte störas av andra intryck, och vi försöker att hålla det kognitiva systemet så passivt som möjligt – ”leva i nuet”. Medvetande och upplevande är alltså två företeelser, som ofta hänger samman, men inte alltid gör det.

6. FILOSOFINS ZOMBIER

Existerar det varelser som har medvetande men saknar upplevelseförmåga? Med aldrig så litet fantasi kan man i varje fall föreställa sig det. Man kan till och med tänka sig en människa, som utåt sett fungerar normalt, och som tycks besitta normalt medvetande, men som likväl inte har någon förmåga att uppleva. För en sådan hypotetisk varelse har filosoferna (oegentligt) lånat ordet ”zombie”. Crane ger följande definition, som jag inte anser är lyckad: “. . . en zombie är en fysisk kopia av en medveten varelse, men den är inte medveten”. Kanske menar Crane att denna varelse saknar *medvetenhet* (tolkat som upplevelseförmåga), inte att den saknar *medvetande*. Men måste inte en i alla detaljer trogen kopia av en vanlig människa fungera precis som denna vanliga människa? I definitionen är dock ordet ”fysisk” väsentligt. Upplevelseförmågan kan ju tänkas ha ett icke-fysiskt ursprung. Ja, Crane drar faktiskt slutsatsen att ”om zombier är möjliga, så är fysikalismen falsk”. Den slutsatsen beror dock på Cranes val av definition. Hade en zombie definierats som en varelse med medvetande men utan upplevelseförmåga, så hade Cranes slutsats inte följt. Upplevelseförmågan kan ju ha sin grund i ett rent fysiologiskt system (det vi ovan betecknade UJ), som hos vissa individer kan vara så defekt att det inte alls ger några upplevelser, fastän det kognitiva systemet (i övrigt) är helt intakt.

Oavsett om zombier existerar eller inte, ja oavsett om zombier är möjliga eller inte, har idén om zombier ett värde som pedagogiskt hjälpmedel och i teoretiska diskussioner. En zombie tänks ha samma sorts sinnen som normala människor och samma system för bearbetning av sinnesdata. Därmed får zombien också samma sorts input från den yttre verkligheten. Zombien har smärtreceptorer och bearbetar smärtsignaler på samma sätt som andra, säger ”aj” och skriker och ger alltså samma uttryck för smärta som andra. Utåt sett ger han intryck av att uppleva smärta, men gör det ändå inte. Han upplever alls inga kvalia. Han har samma typer av känsloliv som andra: kan oro sig, känna ilska etc., ger adekvat uttryck för sina känslor, men upplever dem inte.

Idén om zombier tycks mig vara lätt att förstå. Ändå har jag läst texter vars författare haft svårt att ta till sig den idén. Frågan gäller då inte om zombier existerar, eller över huvudtaget kan existera, utan det är själva begreppet som ställs i tvivelsmål. Susan Blackmore tycker helt enkelt att

idén om zombier är en fånig tanke. De som delar hennes uppfattning tänker sig förmodligen att en zombie skulle sakna medvetande i Dennett-Ellegårds mening. Om jag lade den innebörden i ”zombie” så skulle jag ansluta jag mig till Blackmore. Zombie-begreppet blir intressant bara om man, när man använder ”medvetande” i definitionen, enbart avser fenomenellt medvetande, alltså förmåga att uppleva. Men Blackmore tycks mena att det funktionella och det fenomenella medvetandet är ouplösligt förknippade med varandra.

Idén om zombier kan emellertid föras vidare till följande allmänna frågeställning: *Vilka skillnader mellan olika människors upplevandesfunktioner finns?* Mänsklig kommunikation bygger på gemensam erfarenhet. Orden i ett språk svarar mot företeelser som alla, eller i varje fall många, i språkområdet har gemensam erfarenhet av. Men blott till en viss gräns. Vi kan tala om t.ex. smaker och färger, därför att (nästan) alla har erfart smaker och färger. Men vi kan inte veta om våra upplevelser av dessa smaker och färger är lika. Det finns en ogenomtränglig barriär mellan två människor, som gör att de aldrig kan ha säkrare kunskap än gissningar om varandras upplevelser. De eventuella olikheterna mellan människors upplevelser är ibland svåra att upptäcka, ibland lättare. Exempel: innan vi fick testmetoder för färgsinnet, var det säkert många med röd-grön färgblindhet som inte visste om sin defekt.

Förmodligen finns det en rad olikheter mellan människors förmåga att uppleva, som ännu inte är upptäckta. Om det finns människor, som inte alls upplever något, men i övrigt fungerar helt normalt, så skulle det möjligen vara svårt att upptäcka. En sådan människa skulle ha normala reaktioner på stimuli utan att för den skull uppleva något. Kanske man samtalsvägen skulle upptäcka att en sådan människa är avvikande. Skulle en sådan människa kunna ta till sig begreppet kvalia? Inte så säkert.

7. HUR UPPSTÅR KVALIA?

I filosofernas spekulationer kring medvetandet har två huvudriktningar kristalliserat ut sig: *fysikalismen* och *dualismen*. Fysikalismen kan också kallas *materialistisk monism*. (En monistisk syn innebär att all verklighet ytterst vilar på en enda substans e.d.) Fysikalismen antar att all verklighet vilar på fysisk substans (materia och energi). Dualismen, som den traditionellt har uppfattats, är hypotesen att den yttersta verkligheten härrör från två olika sorts substanser, dels materiell, dels andlig.

En fysikalist förfäktar sålunda att även förmågan att uppleva har ett materiellt underlag, medan en traditionell dualist menar att man måste anta en andlig substans för att kunna förstå kvaliafenomenen. Av dessa två grundhypoteser är det få filosofer och vetenskapsmän som idag be-

känner sig till dualismen. Fysikalismen är den ståndpunkt som för närvarande är på modet. Det kan ta sig sådana uttryck som i följande uttalande av Dennett: "Dualismen, tanken att medvetanden består av ett icke-fysiskt och ytterst gåtfullt material, och vitalismen, som anser att levande ting innehåller ett speciellt men lika gåtfullt material som kallas *élan vital*, har förvisats till historiens sophög – tillsammans med alkemin och astrologin."

Det här är ett ganska typiskt exempel på Dennettsk polemik. I stället för att ange sina skäl mot dualismen jämför han den med ståndpunkter som inte längre har några seriösa förespråkare. Han jämför också med andra föråldrade uppfattningar som den att jorden är platt och att solen är en eldvagn, dragen av bevingade hästar. Alla dessa jämförelser saknar rim och reson, utom den med vitalismen. Den har följande poäng, som antagligen gått Dennett förbi:

På det stadium, där fysiken befann sig på 1800-talet, gav den inga möjligheter att förstå livsprocesserna. De insiktsfulla biologerna insåg att det behövdes något, ännu okänt, för en vetenskaplig förståelse av livsprocesserna på molkylärnivå. Vad detta okända kunde vara, spekulerade man naturligtvis över. Vitalismen är en samlingsbenämning på ståndpunkter som postulerar att naturen innehåller särskilda livskrafter som kan ge förklaringen. År 1900 kom första steget på lösningen i och med Max Plancks kvantteori. Den satte fart på utvecklingen av den nutida atomteorin och den därmed sammanhängande kvantmekaniken. Den kastar ljus över livsprocesserna på ett sätt som man givetvis inte kunde ana på 1800-talet. Vitalismen hade rätt i att det behövdes någon faktor som under den epoken var okänd, men hade fel i antagandet att denna faktor var en specifik livskraft. (Kvantmekanikens lagar är universella; de gäller levande materia såväl som icke levande.)

Problemet med att förstå förmågan att uppleva befinner sig nu (i början av 2000-talet) i en situation som i viss mån påminner om molekylärbiologins situation på 1800-talet. Det finns dock en väsentlig skillnad. På 1800-talet *insåg* man att den dåvarande fysiken inte räckte till för att förklara livsprocesserna. När det gäller upplevelseförmågan, finns det visserligen argument som tyder på att den nuvarande fysiken inte räcker till, men de argumenten är än så länge inte bindande. Frågan måste därför betraktas som helt öppen: Kan upplevelseförmågan förklaras med den nuvarande fysiken som grund, eller måste fysiken kompletteras med något, än så länge okänt, för att denna förmåga ska kunna förklaras/förstås?

Fysikalismen är ståndpunkten att den nuvarande fysiken räcker. Vad ska vi kalla ståndpunkten att något utöver den nuvarande fysiken behövs? Det är inte orimligt att kalla den "dualismen". Därmed får dualis-

men en vidare innebörd än den klassiska. Det vi har vunnit med detta är att fysikalismen och dualismen tillsammans uttömmar alla möjligheter, och att de motsäger varandra, varmed frågan om kvalias natur blivit mer renodlad. Man kan uppfatta de två ismerna som vetenskapliga hypoteser, mellan vilka vi söker ett avgörande. Något avgörande test kommer man kanske aldrig att finna. Men om man lyckas finna en trovärdig förklaring av kvalia utifrån den nuvarande fysiken, så har man i varje fall fått ett indicium för fysikalismen. Kan man i stället göra troligt att fysikalismen leder till orimliga konsekvenser, så skulle det tala för dualismen.

8. VILLOSPÅR I UTVECKLINGEN

Utöver det som nämdes i avsnitt 2 finns en rad historiskt betingade orsaker till den terminologiska och begreppsliga förbistringens inom medvetandefilosofin. En sådan är att psykologin är en ung vetenskap som ännu inte övervunnit de blindspår den halkat in på. När jag säger detta tänker många kanske på psykoanalysen. Freud ledde in psykologin på flera vägar som har fått lämnas, men hans negativa inflytande har alltmer övervunnits, medan hans många fruktbara idéer har överlevt.

Det största och mest genomgripande villospåret i psykologi och medvetandefilosofi synes mig vara *behaviorismen*. Då menar jag inte den experimentella behaviorismen (Pavlov, Skinner m.fl.) utan den paradigmatiska, för att inte säga dogmatiska, behaviorismen. Psykologer och filosofer, vars inflytande mer berodde på personlighet och polemisk förmåga än vetenskaplig skicklighet, kom att dominera tänkandet i årtionden. Jag tänker på personer som t.ex. Watson och Ryle. Deras inflytande blev en hämsko på medvetandefilosofi och kognitionsvetenskap genom att tona ner eller rentav förneka medvetandet och andra inre mekanismer. Intresset riktades mot stimulus och respons, mot det yttre beteendet, medan de processer som ledde från stimulus till respons uppfattades som ointressanta eller avfärdades som "spekulation". Ryle hörde till den s.k. Oxfordskolan, där man trodde att de filosofiska problemen kunde lösas upp genom språklig analys.

Min bedömning är att även Dennett är inne på villospår. Dennett är en arvtogare till behaviorismen, men han har gått sina egna vägar och verkligen intresserat sig för de inre processerna. Det han ärvt från behaviorismen är förnekandet, eller i varje fall nedtoningen av upplevelser, av kvalia. Han identifierar medvetandet med de processer han försöker rekonstruera. Han har gott om uppslag, han är verbalt skicklig och en god pedagog. Men hans argumentation i sak är ofta svag. När han svarar på frågor eller bemöter kritik, och inte kan ge sakskalet, tar han gärna till polemiska grepp och drar sig inte för att håna de frågande. Han framträ-

der med stor självsäkerhet. Han verkar tro så fullt och fast på sina idéer att han framställer sina oprövade hypoteser som om de vore säkerställda fakta. Många låter sig duperas av sådant.

Förekomsten av upplevande har kallats *medvetandefilosofins svåra problem*. Man kan inte närma sig en lösning på det problemet genom att låtsas som om det inte finns. Det kan inte heller lösas genom polemiska grepp. Men det kanske är möjligt att närma sig en lösning via en in-trängande och stringent debatt. Ett nödvändigt steg på den vägen är att ämnets företrädare försöker enas om en gemensam begreppsapparat. För det behövs dels kreativa förslag, dels ett generöst, men för den skull inte okritiskt, debattklimat.

LITTERATUR

- Blackmore, Susan. 2010. *Kort om medvetandet*. Lidingö: Fri Tanke Förlag.
- Crane, Tim. 2004. *Medvetandets mekanik: En filosofisk introduktion till medvetanden, maskiner och mental representation*. Stockholm: Thales.
- Daun, Åke. 2009. *Arv och miljö*. Symposion.
- Dennett, Daniel. 1999. *Att förstå medvetandet hos människor och andra djur*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. Amazon.
- Ellegård, Alvar, red. 1994. *Om själen*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Gärdenfors, Peter. 2000. *Hur Homo blev sapiens: Om tänkandets evolution*. Nora: Nya Doxa.
- Rosing, Hans. 2009. *Vad är jag?* <http://hansrosing.blogspot.com/2009/09/vad-ar-jag-en-filosofisk-undersokning.html>