

Svante Bohman

Medvetandets problematik

Ingmar Perssons utmärkta analys (i FT 1984:2) av flera av de många oklarheterna i Hans Rosings bok *Medvetandets Filosofi* behöver kompletteras. Persson anmärker inte på att Rosings filosofihistoriska framställning helt och hållet bortser från den mycket ingående diskussion av medvetandets natur som de båda framstående Uppsala-filosoferna Hägerström och Phalén hade redan i början av seklet. Hägerström analyserade "det empiriska självmedvetandet" (1910) och återkom ofta i sina skrifter till sin uppfattning om medvetandet som han betraktade som basen för sitt verklighetsbegrepp och sin skarpsinniga kritik av subjektivismen (*Selbstdarstellung*). Jag erinrar också om Phaléns stora arbeten om "Begriffs des Psychischen", den sk "inre erfarenheten" och "de psykiska företeelsernas allmänna struktur" (1913—14). Båda har definierat medvetandet och självklart utgått ifrån att det är en realitet.

Det kan också nämnas att Wedberg i viss mån granskat teorier om medvetandet och funnit dess problematik väsentlig och central för filosofiskt tänkande samt att han efterlyste en kritisk, analytisk historik över teorierna (*Filosofins historia* III 28). Jag tror inte att han skulle godkännt Rosings bok, eftersom den saknar analyser av själva medvetandet. Själv har jag närmare analyserat Hägerströms och Phaléns tankar och kommit fram till ett delvis nytt begrepp (*Analyses of Consciousness as well as observation Volition and Valuation*, Studia Philosophica Upsaliensia, 2 1977). Boken blev inte recenserad i *Theoria* trots löften. Det skyldes på bristen på kompetenta recensenter.

Hägerström beskrev ju sig själv som "en upplyst materialist". Det kan sägas också om Phalén. Båda tänkte sig människan som ett enhetligt komplex av kroppsliga och orumliga, psykiska egenskaper. Enheten uppfattades varken dualistiskt eller mystiskt som en identitet av kroppsligt och psykiskt utan helt enkelt som en funktionerande helhet av kroppslighet och medvetenhet. De observerade att "medvetandet om något" är en adekvat term för en särskild kvalitet (Phalén) eller en sär-

skild kvalitet i en speciell, orumlig och otidlig relation (Hägerström). De förstod att kvaliteten i fråga måste vara orumlig och enkel för att kunna upplevas som ett medvetande om en företeelses egenskaper eller förändring, vilket medvetande är något annat än själva företeelsen. De insåg också att intet medvetande kan vara ett medvetande om sig själv. Det implicerar nämligen motsägelsen subjekt-objektivitet, eftersom differensen subjekt-objekt är utmärkande för medvetandet om en företeelse.

Trots sin intensiva kamp mot metafysik och "ande"-teorier förnekade inte Hägerström medvetandets orumliga realitet, eftersom det vore som att såga av den gren som forskaren sitter på. Hans liksom Phaléns sunda princip var: Låt detta vara detta! Naiv materialism och enögd behaviorism väckte enbart förvåning, ty "vetenskapen handlar ju i grund och botten om: vad saker och ting verkligen är" för att citera Rosing. Något av det jag anfört borde ha hindrat recensenten Gårdenfors från att påstå att medvetandets "problem har varit sorgligt försummat i svensk filosofi" (FT 1983:3).

Det är vanligt att tala om "inre" upplevelser och att då kalla medvetandet "introspektivt" eller "inåtvänt". Enligt Phalén implicerar det motsägelsen subjekt-objektivitet. Eftersom "inre" betyder en viss rumlig relationsbestämmdhet som förutsätter rumliga relationsled, är det bättre att tala om "observation" av medvetanden eller tänkta företeelser. I Rosings bok är emellertid "inre" ett nyckelord tillsammans med termen "identitet". Han tycks ha uppfattat dess mening bokstavligt, vilket vållar ett olösligt problem som han på flera ställen och på olika sätt försöker lösa men med dåligt resultat. Det gäller relationen mellan medvetandet och hjärnans neurologiska processer. Rosing vill undgå dualismen utan att hamna i idealismen eller materialismen. Han väljer inte Phaléns ovannämnda, monistiska modell utan säger besynnerligt nog (22): "Processerna i hjärnan är utifrån sett materiella processer, men upplevda 'inifrån' är de psykiska processer." Det finns nämligen "två sätt att studera en process i hjärnan: Det som utifrån och objektivt sett är ett komplicerat mönster av elektrokemisk aktivitet . . . är inifrån, dvs subjektivt sett, ett mentalt, medvetet fenomen" (120). Hur kan t ex tanken på ett problem eller känslan av glädje observeras objektivt som elektrokemisk aktivitet? Och omvänt: Hur kan hjärnans elektrokemiska aktivitet observeras inifrån eller subjektivt? Detta är en bedräglig lek med ord som tjänar syftet att dölja den absoluta differensen mellan hjärnan och psyket.

På andra ställen tänker sig Rosing att "varje medvetandeprocess är identisk med ett komplex av elektrokemiska och/eller kemiska processer i hjärnan", varvid det omvänt gäller att "endast hjärnprocesser av någon speciell (okänd) typ är medvetandeprocesser". Det innebär en materialistisk tro som kan undgås, om "är identisk med" utbytes mot "är delvis identisk med" eller, bättre, mot "åtföljes av". Rosing invänder att han inte avser en "rent logisk identitet" utan en "empirisk". Som exempel nämner han, att "blixten är identisk med en elektrisk urladdning". Men om blixstens egenskap att vara elektrisk skall klargöra medvetandets identitetsrelation till hjärnans neurologiska processer, så innebär också detta en materialistisk teori.

Problemet kommer tillbaka i diskussionen av smärtans lokalisering till den onda foten (113 f). De rumligt utsträckta färgkvaliteterna upplevs ju inte som lokaliserade till ögonens nervprocesser, även om en subjektivistisk kunskapsteori skulle kunna kräva det, utan i stället som egenskaper hos substantiella företeelser som reflekterar solljuset på olika sätt. Den konkreta smärtan däremot upplevs tillsammans med den kroppsdelen, där den retade smärtnerven finns. Det innebär inte att smärtan observeras som rumligt utsträckt i eller hos kroppsdelen, låt vara att det kan ske naivt och oklart. Den orumliga smärtekvaliteten kan ju inte reellt sett vara en egenskap hos foten liksom dess färg, men den upplevs tillsammans med foten. Relationen mellan dem består i att de upplevs tillsammans, men den tolkas vanligen så att smärtan *är i* foten. Man tror att den finns på ett rumligt sätt, eftersom det är det sätt på vilket företeelser vanligen finns.

Rosing sammanblandar först smärtan med medvetandet om smärtan och påstår sedan, att smärtupplevelsen "finns i" hjärnan och inte "i" foten. Som bevis anför han den sk fantomupplevelsen, där en upplevd smärta lokaliserar till foten, trots att den amputerats. Det visar, anser Rosing, att smärtans sätt att upplevas tillsammans med foten är en illusion, ty i verkligheten "finns den i" huvudet. Och han tror att "strängt taget" gäller det alla slags upplevelser (114). Hela sinnevärlden blir sålunda en "Mayas slöja".

Jag vet inte om Rosing menar allvar, men det finns ju en tredje möjlighet, nämligen att varken smärtan eller medvetandet om smärtan kan sägas "vara i" någon kroppsdelen. Smärtans "verklighet" eller realitet består då enbart däri att något upplevs som smärta. Och medvetandets realitet består i att något observeras som t ex känslan av smärta.

När vi observerar t ex ett flygplan bland molnen, så iakttar vi enligt

Bertrand Russell "vad som försiggår i våra huvuden". När vi känner ryggvärk, så är värken i huvudet enligt Rosing. Båda förväxlar det upplevda med upplevelsens neurofysiologiska korrelet.

Rosing gör nya försök att lösa identitetsrelationens problem. Han säger att begreppen smärta och medvetande "råraka beteckna samma sak som vissa neurobiologiska begrepp" (115). Men har begreppen samma sakliga omfång, så är det ett och samma begrepp, och materialismen är oundviklig. Men Rosing accepterar inte detta utan säger: "Vi är så-lunda i vår fulla rätt att säga att en del av hjärnan består av någonting psykiskt, som tankar, känslor, fantasier osv och *mena detta bokstavligt.*" Här tänkes det psykiska vara "en del av hjärnan", vilket är obegripligt. Eller menar Rosing något som han inte menar?

Rosing slutar med att säga att Anthony Quinton "ger en ovanligt klar sammanfattning av identitetsteorin", då han påstår att "ett tillstånd hos hjärnan" och "ett mentalt tillstånd" "är en och samma sak som beskrivs på olika sätt . . . efter de två olika sätt man får tillgång till dem: observation av hjärnan och introspektion" (116). Detta kan tolkas på minst två olika sätt: 1) Hjärnan och det psykiska är två helt olika sidor eller företeelser hos en sammanhängande psykofysisk enhet. De kan då inte sägas vara identiska. 2) Observationen av hjärnans nervprocesser och observationen av psykiska tillstånd visar att nervprocesser och psykiska företeelser betinga varandra, trots att de är helt olika. Någon identitet är det inte fråga om.

I sitt svar på Perssons kritik gör Rosing ännu ett nytt försök att lösa identitetsproblemet. Han betraktar det psykiska som "ett högre, emergent tillstånd hos liv, och följaktligen hos materia" (FT 1985:4, 38). Eftersom "emergent" har samma betydelse som "uppdykande" eller "framgående", säger termen ingenting om det psykiskas natur. Värderingstermen "högre" är också intetsägande. Men Rosing påstår att när lekmannen talar om t ex smärta, så "upplever han ett högre, emergent materiellt komplex". Detta kan inte vara sant, när han faktiskt upplever t ex *smärta* eller en *känsla* av glädje eller att han *tänker* på en person.

Rosings många försök att försvara identitetsteorin visar att relationen medvetandet-hjärnan blir ett mycket svårlöst problem, om medvetandet eller dess förekomst tänkes på ett rumligt sätt. □