

Tom Eriksson Om det psykofysiska problemet

Det psykofysiska problemet kan formuleras t.ex. ”Vad är förhållandet mellan det psykiska och fysiska, mellan kropp och själ? Vad är relationen mellan medvetande och materia? Hur förhåller sig våra upplevelser till processerna i hjärnan? Vilken är medvetandets plats i naturen?”. Dessa frågor har ställts under lång tid, och under 1600-talet blev de centrala i europeisk filosofi. Frågorna ställer inte ett entydigt problem. Detta måste alltså bestämmas närmare och det skall jag göra här.

Jag skall här begränsa mig till att formulera problemet och visa att det är meningsfullt. Därvid skall jag begagna mig av tankeexperiment av ett slag som är vanligt i nutida anglosaxisk filosofi, men jag skall anknyta till idéer som åtminstone går tillbaka till 1600-talets europeiska filosofi. Därför skall jag säga att jag skall bestämma det *klassiska* psykofysiska problemet, som dock snarare tillhör framtiden än det förgångna.

Det psykofysiska problemet är, som sagt, mångtydigt. Här skall jag koncentrera mig på *en* tydning. Det skall jag göra genom att fixera ett speciellt medvetandebegrepp, som dock inte är alldeles lätt att förklara. Inte för att det skulle gälla något fördolt, utan tvärtom för att det gäller det mest uppenbara av allt. Det är det klassiska begreppet om medvetandet. Det är ett filosofiskt begrepp som vi inte brukar använda i vanligt tal eller i nutida akademisk psykologi. Jag skall ringa in detta ’klassiska medvetande’ genom att stänga in det i snävare och snävare begreppsliga cirklar.

1. DET PSYKISKA OMRÅDET OCH MEDVETANDET

Jag skall alltså ringa in kärnan i det psykofysiska problemet och jag skall nu börja med den vidaste ringen. Den innefattar alla företeelser som i vid mening kan kallas ”psykiska” eller ”mentala”. De förekommer hos vissa varelser till vilka vi människor och många andra djur hör. Det psykiska är ett stort och heterogent område. Det innefattar t. ex. förmimmelser och varseblivningar, känslor, tankar, föreställningar, förhoppningar,

avsikter, vilja, osv., men också karaktärsegenskaper som mod, intelligens, vänlighet, osv. Man kan också räkna in *handlingar* i det psykiska. Den avsiktliga handlingen att t. ex. öppna en dörr skiljer sig från en oavsiktlig rörelse som åstadkommer att en dörr öppnas, t.ex genom att man knuffas mot en dörr. Och avsiktlighet kan räknas som psykiskt. Mycket annat hör till det psykiska. Vi har redan i vanligt tal en omfattande vad man kunde kalla "*psykisk vokabulär*". Därtill kommer alla termer som förekommer i akademiska teorier av olika slag, t. ex. i ämnena psykologi och filosofi. Jag skall inte försöka ge en överblick över det psykiska området, men de ord jag nu givit får antyda vad det gäller.

En viktig underavdelning av det psykiska är *medvetandet*. Ordet "medvetande" kan användas på olika sätt. En vanlig användning är när man talar om att någon är vid medvetande efter att ha vaknat upp ur medvetslöshet, osv.

I detta sammanhang är följande viktigt: Det psykiska har aspekter som är olika, och som gör det utsträckt i olika "dimensioner", och det har inte bara att göra med ords mångtydighet. Två sådana dimensioner är *första- och tredjepersonperspektivet*. Det är skillnad mellan å ena sidan det som upplevs inifrån – hur det är att vara en medveten varelse – och å den andra alla de psykiska aspekter som kan observeras utifrån. Ordet "medvetande" syftar framförallt på förstapersonperspektivet, men kan också ha båda dimensionerna. Många psykiska begrepp har dessa två dimensioner.

Olika psykiska ord, och även samma ord i olika sammanhang, följer språkliga regler av väsentligen olika slag. Men inte bara genom att orden tillhör olika ordklasser i vanlig grammatisk mening, utan också genom att ha djupare skillnader i vad Wittgenstein kallade "*logiskt grammatiska*" avseenden. Detta är en viktig grund till det psykiska områdets heterogenitet.

Nu har jag nämnt en del om psykiska ord och uttryck. Jag menar dock inte att det psykiska området helt kan identifieras genom användningen av vissa givna språkliga former. Vi har inte i vanligt tal eller vetenskap etablerade ord för alla delar av det psykiska området, och det är viktigt att inse för den som vill ta ställning till det psykofysiska problemet. Exempelvis har inte skillnaden mellan första- och tredjepersonperspektivet, och annan "mångdimensionalitet", endast med ordens olikhet och mångtydighet att göra. Det psykiska områdets heterogenitet har inte endast språkliga grunder.

Nu har jag inte gett en definition av begreppet 'det psykiska'. Jag har bara gett några exempel på ord som får peka ut vad det ungefär gäller, och jag skall återkomma med fler exempel. Det finns inte färdiga exakta begrepp för det här.

Men vad kan man hålla sig till om man vill skapa mera bestämda

begrepp på detta område? Svar: Det finns tre slag av "fakta". För det första finns vissa etablerade språkliga uttryck och deras 'språkspel' i vanligt tal och i vetenskap. För det andra finns resultaten från vetenskaper som t.ex. psykolog. För det tredje finns vad man kunde kalla "fenomenologiska fakta" och dem skall jag strax återkomma till.

Den första och vidaste inringningen av det psykofysiska problemet är alltså att det på något vis handlar om förhållandet mellan *det psykiska* och kroppen. Det gör problemet mångtydigt. Väsentligen olika delar av det psykiska området ger upphov till väsentligen olika psykofysiska problem.

Jag skall därför göra en snävare inringning: det gäller inte förhållandet mellan det psykiska i allmänhet och kroppen utan förhållandet mellan förstapersonperspektivet och kroppen. Det kan också uttryckas: det gäller förhållandet mellan *medvetandet* och kroppen. Det blir den andra inringningen.

Vad menas då med "medvetandet", "förstapersonperspektivet"? Ja, även det kräver en avgränsning och jag skall avgränsa ett särskilt medvetandebegrepp som kan kallas "klassiskt". Den blir den tredje och i sista inringningen av problemet. Den sker i flera steg.

2. DET KLASSISKA MEDVETANDEBEGREPPET OCH DESS PSYKOFYSISKA PROBLEM

2.1. *Första steget. Det fenomenella.* Om man tvivlar på världens verklighet, vad finns då kvar som man inte kan tvivla på? Antag t.ex. att situationen vore som i filmen *Matrix* eller någon liknande historia. Jag skall beskriva situationen i första person, men det 'jag' det handlar om bör vara den som läser det här: Jag har anledning misstänka att min hjärna matas med signaler från en superdator som ger mig intryck av en verklighet som inte finns. Jag har intrycket att jag går omkring i en stad och ser dess gator och hus, men jag kan inte lita på det jag ser, gatorna och husen kanske inte finns. Inte heller kan jag vara säker på att jag verkligen går, jag kanske sitter eller ligger. Kanske ligger min hjärna i en skål. Och inte heller kan jag lita på att "jag är jag". Jag har tydliga minnen av min personliga historia, men denna kan vara lika virtuell som staden.

Finns det i denna situation något vars existens jag inte kan tvivla på? Ja, jag kan inte tvivla på att jag i en viss bemärkelse "ser" gatorna och husen även om dessa inte finns. De visar sig ju för mig – *det* kan jag inte tvivla på. Mitt seende i denna bemärkelse kan jag inte tvivla på. Därför kan jag i en viss bemärkelse inte tvivla på *det som* jag ser. Gatorna och husen kanske inte är verkliga, men de finns ändå otvivelaktigt "som

fenomen”. Och kanske går jag inte i verkligheten, men själva ”gången som fenomen” finns ändå. Jag skall säga att allt detta som jag inte kan tvivla på tillhör *det fenomenella*.

Nu har jag endast använt Matrix-situationen för att peka ut det fenomenella, inte som ett definierande kännetecken. Jag vill alltså få läsaren att se med sitt inre öga i en viss riktning. Jag kunde ha pekat på andra sätt.

Man kan tala om det fenomenella även i helt vanliga situationer, alltså sådana i vilka man inte har någon anledning att tvivla på världens verklighet. Jag kan sålunda tala om det fenomenella när det avser situationen att jag går omkring i en verklig stad. Vad jag egentligen vill peka ut är det som kan vara *gemensamt* för det virtuella och det verkliga fallet. Antag alltså två fall: Jag går omkring i en kvart i den virtuella staden och lika länge i en verklig stad. Dessa båda episoder är likadana vad beträffar inre kännetecken. Hur jag än undersöker den virtuella staden i den virtuella världen under denna kvart, blir resultatet detsamma som motsvarande undersökning i den verkliga. Ändå är bara den ena staden verklig. Jag kan i den virtuella världen ha anledning tvivla på dess verklighet, men enligt antagandet uppträder inte någon anledning till tvivel under denna kvart.

Den virtuella och den verkliga episoden är i detta exempel likadana i *fenomenellt* avseende. I dessa två fall finns det inneslutet två företeelser som är kvalitativt identiska. Vi kan kalla dem ”fenomenella förlopp”. Dessa två fall visar att fenomenella förlopp har ett slags oberoende av ”yttrevärlden”.

Nu har jag inte gett en begreppslig definition av det fenomenella. Jag har använt ett tankeexperiment för att peka ut det jag syftar på. Den som läser det här kan bara förstå vad jag menar om hon/han ser efter själv i den riktning jag pekar.

Tankeexperimentet är en modern version av den typ av tankeexperiment som 1600-talsfilosofen René Descartes gjorde för att bilda grundvalen i sin filosofi. En skillnad är att några av hans tankeexperiment är radikalare än mitt (se t.ex. *Betraktelser över den första filosofin*). Han använde experimenten bl.a. för att skapa ett *medvetandebegrepp*. Nu har jag ovan ännu inte gjort ett medvetandebegrepp av det fenomenella, men om jag gör det, så får jag ett begrepp som funnits med i västerländsk filosofi och psykologi sedan Descartes' tid. Jag skall säga att detta är det klassiska medvetandebegreppet. Det fanns hos Descartes och andra 1600-talsrationalister, hos de brittiska empiristerna, Locke, Berkeley och Hume, och det har funnits hos många 1900-talsfilosofer, t.ex. Russell. Men innan jag går in på det skall jag säga lite mer om det fenomenella.

Det fenomenella är en precisering av 'förstaperson-perspektivet' som jag nämnde i avsnitt 2. I filosofisk litteratur kallas det också för "det givna", "det fenomenellt givna", etc. (Men uttrycket "kvalia-aspekten" betyder ofta något mer speciellt, varför jag inte skall använda det.) Det är också ett begrepp om "det inre", men observera hur omfattande det är. Detta "inre" omfattar "det yttre" i en viss bemärkelse. Det omfattar ju i exemplet ovan gatorna och husen som fenomen, och sådant kallas ibland "yttre".

För att förstå vad det fenomenella är, måste var och en utgå från sig själv. Det gäller något subjektivt, det mest uppenbara och vardagliga av allt, och det kan därför vara svårt att uppmärksamma. Var och en har det så att säga alltid framför ögonen. Därtill kommer svårigheten att vi inte har vanliga ord för det.

Man kunde säga: Ge akt på hur både världen och ditt inre *ter sig, finns till*, för dig just nu, (och därtill de 'mentala akter' *varigenom* detta ter sig, om sådana 'akter' finns)! Allt detta är det fenomenella för dig nu. För att lättare kunna tala om det fenomenella skall jag säga att det består av 'fenomen'. Detta är ännu mycket obestämt, naturligtvis.

Det finns visuella fenomen, det finns också ljud-, smak-, känsel-fenomen etc. Sådant som inre bilder och inre monologer hör också till det fenomenella.

Något viktigt beträffande det fenomenella är dess *tid*. Man kunde kalla denna tid "flödande". Den utmärks av att den har ett *nu*. Det fenomenella finns i nuet, vi "lever i nuet". Och "nuet rör sig framåt i tiden". Det sista är en metafor. Det är svårt att uttrycka detta i ickemetaforiska termer. Den flödande tiden är annorlunda än moderna fysikens tid som består av likaberättigade tidpunkter på en tidsaxel i ett koordinatsystem. Fysikens tid saknar motsvarighet till det fenomenella nuet och dess "rörelse".

För att fästa uppmärksamheten på det fenomenella måste vi anta en annan *inställning* än den vi vanligen har i vardagslivet och vetenskapen. Med filosofen Edmund Husserl kan vi säga att denna vanliga inställning är den *naturliga* och att den som krävs för att uppmärksamma det fenomenella är den *fenomenologiska*. Det var inte Husserl som upptäckte den senare, den hade använts långt före honom. Exemplet med Matrix-situationen ovan tjänar som medel till att uppnå den fenomenologiska inställningen.

Vårt vanliga tal och den moderna naturvetenskapen har växt fram i den naturliga inställningen. Varken vanligt tal eller vetenskapens språk innehåller en fenomenologisk terminologi. Den ingår t.ex. inte i den vanliga psykiska vokabulären. Därför blir man tvungen att i filosofiska sammanhang uppfinna en fenomenologisk terminologi, och den kan

verka konstig och krystad, med uttryck som ”det fenomenella”, ”te sig” osv. Det är inte lätt att reda ut hur sådana ord närmare förhåller sig till vanligt språk, och jag skall inte försöka göra det här.

Filosofier har länge försökt analysera det fenomenella. Det bildar t.ex. ett genomgående tema i västerländsk filosofi från 1600-talet och framåt. Jag kallar sådana analysförsök ”fenomenologier”. Jag ger då detta kursiverade ord en allmännare mening än vad som nu är vanligt. Vanligen brukas ordet ”fenomenologi” i singularis och syftar då på den kontinental-europeiska 1900-talstradition som förgrenar sig ut från Husserls verk.

Det finns alltså olika fenomenologier och dessa är i flera fall sinsemellan motsägande. Detta kan verka paradoxalt eftersom det fenomenella är otvivelaktigt. Men det är bara dess existens som är otvivelaktig, inte dess analys.

Jag skall nu vara preliminärt neutral till striden mellan olika fenomenologier. Det är anledningen till att jag använder sådana osystematiska ord som ”te sig”, ”fenomen” osv. Det finns emellertid en fenomenologi som jag inte är neutral till, och den kan kallas ”den eliminativa teorin”. Enligt den är det fenomenella bara en myt, det existerar inte. Denna uppfattning förkastar jag direkt, trots att jag inte har någon färdig analys av ’fenomenen’. Vi kan vara absolut säkra på att det fenomenella existerar. Det kan kallas ”den cartesianska insikten”.

2.2. *De återstående stegen. Det fenomenella som naturföreteelse.* Hittills har jag bara tagit första steget mot bestämningen av det klassiska medvetandebegreppet, nämligen bestämningen av det fenomenella. De andra stegen leder till en tolkning av det fenomenella som något tillhörigt en företeelse i naturen, som t.ex. en levande organism. Detta blir det klassiska begreppet om medvetandet. Enligt detta uppfattas det fenomenella som en objektiv företeelse i naturen.

Ett exempel: jag möter en annan människa. Då kan jag anta att det fenomenella för mig har en motsvarighet hos den andre. Världen och mitt inre framträder inte bara fenomenellt för mig. Det finns ett motsvarande hos den andre. Det är på ett särskilt sätt att vara den andre. Men denna aspekt hos den andre är radikalt fördold för mig. Jag kommer inte att finna den hur jag än undersöker den andre med naturvetenskapliga metoder. Jag kan inte finna den med en MR- eller positron-kamera, elektronmikroskop eller med något annat vetenskapligt instrument. På motsvarande sätt är det fenomenella för mig fördoldt för den andre. Den andre kan inte med vetenskapliga instrument finna ut hur det är att vara jag.

Ändå tänker jag mig att det fenomenella för mig och för den andre i en

mening existerar på samma sätt, att vi i denna mening är jämställda i fråga om det fenomenella. Vidare antar jag att detta som finns hos mig och den andre, och som vi har fördolt för varandra, på något vis är förbundet med våra kroppar, speciellt med våra hjärnor. Då har jag tagit det andra steget och antagit det klassiska medvetandebegreppet.

Är det klassiska medvetandebegreppet rimligt? Bygger det kanske på något eller några filosofiska misstag? Jag skall gå igenom de senare stegen mer i detalj.

2.3. *Subjektivt och objektivt. Transcendentalt och världsligt.* Det fenomenella är alltså det som kan uppmärksammas med den fenomenologiska inställningen. Man kan lite slarvigt säga att man därvid uppmärksammar det 'subjektiva'. "Subjektiv" och "objektiv" är dock ord med många innebörder som involverar många problem. Jag skall nu bara göra några anmärkningar om detta: Subjektiv är inte detsamma som fenomenell. De olika graderna av subjektiv/objektiv kan korsas med distinktionen fenomenell/ickefenomenell, vilket ger många kombinationer.

Kanske kan man tala om subjektivitet som *inte* är förbunden med något fenomenellt, t.ex. en kameras geometriska perspektiv, eller en avancerad elektronisk robots "subjektivitet" när den "varseblir", agerar eller talar i första person. Om man använder ordet "subjektivitet" på detta sätt, så är det klart att just den fenomenellt medvetna subjektiviteten är fundamentalt annorlunda än sådana fall. Det är alltså inte bara en gradskillnad.

Emellertid kan man även uppfatta det fenomenella som subjektivt eller objektivt, och det på olika vis och i olika grader. En viktig typ av subjektiv tolkning av det fenomenella är att uppfatta det som "*transcendentalt*" medvetande. Man betraktar det då som *förutsättning* för världen, *inte tillhörigt* världen. Man kunde med Wittgenstein säga att det är "det öga som ser men som inte ses" (*Tractatus* 5.633). Detta har olika innebörd för olika varianter av tolkningen.

Dessa teorier kan drivas mer eller mindre långt i subjektiv riktning. De mest subjektiva, som kan kallas "metodiskt solipsistiska" (som exemplifieras av Husserls 'transcendentala idealism' från *Idéen* 1913 och framåt, och av Carnaps 'fenomenalism' i *Der logische Aufbau der Welt* från 1928) kan antydast så här: Mitt transcendentala medvetande är det enda i sitt slag. Det finns inga andra jämställda med mitt. Det finns en objektiv värld, en värld som jag delar med andra, men den är ändå *min* värld i den bemärkelsen att den har mitt transcendentala medvetande som förutsättning.

Enligt den metodiska solipsismen finns bara *ett* transcendentalt medvetande, nämligen *mitt*, och det är inte instans av något allmänt (Nagel

93, kap. 2) såsom t.ex. en potatis faller under allmänbegreppet 'potatis'. Det *jag* som det härvidlag handlar om är den som tänker på eller uttalar teorin.

Men i det klassiska medvetandebegreppet upphävs det egna medvetandets unika ställning och man antar vad som kunde kallas *ontologisk jämställdhet* mellan olika medvetanden: Mitt fenomenella medvetande är bara ett av många som är jämställda med mitt. Världen, inklusive de andra subjekten, är fenomenellt given för mig. Även för den andre finns 'fenomen', precis lika verkliga som mina. Världen, inklusive jag, är fenomenellt given för den andre. Detta är en för mig fördold aspekt hos den andre. Men precis likadan är jag för den andre. Det fenomenella för mig är fördolt för den andre. Vi är jämställda, vi förhåller oss helt symmetriskt till varandra.

Är inte det självklart? Nej, flera moderna filosofer har velat förkasta det. Särskilt de som är influerade av Wittgenstein skulle säga att den ontologiska jämställdheten förutsätter 'Gudsperspektivet', vilket i det här fallet innebär att man tänker sig att man kan ställa sig utanför sig själv och samtidigt titta in i sitt eget och den andres medvetande. Och detta anses vara ett orimligt tänkesätt.

Är det säkert att 'Gudsperspektivet' måste bli inblandat på ett orimligt sätt i den ontologiska jämställdheten? Man kan därtill fråga: Vilka är gränserna för möjlig begreppsbildning? Finns det *eviga* sådana gränser? Vi måste också inse att ända sedan Adam och Eva tog tuggor av äpplet har det hört till människans artväsen att överskrida gränser och försöka bli som Gud. Katter jagar möss. Människor överskrider gränser. Ska vi förneka vårt artväsen? Varför bara vårt i så fall? Varför inte också katters? Kunde vi t.ex. kräva att katter skall bli vegetarianer (bli snällare mot möss)? Jag lägger nu dessa frågor åt sidan.

Detta var jämställdheten. Men den är inte ett antagande om full *fenomenell objektivitet*. Sådan uppnås genom att upphäva de fenomenella medvetandenas transcendentala position och göra dem *världsliga*: mitt och andras fenomen är *objektiva företeelser i världen*.

Då måste man direkt fråga: i *vilken* värld? Det kan inte vara 'fenomenvärlden', det måste vara en 'värld *bakom* fenomenen'. Här hamnar man ännu en gång i klassiska frågor som många 1900-talsfilosofer ansåg vara övervunna.

Detta var jämställdheten och världsligheten. Men det klassiska medvetandebegreppet tar ännu ett steg, det sista: mitt och andras fenomenella medvetandet ingår inte bara i världen utan i *naturen* – framförallt genom förbindelsen med våra kroppar. Vi får anta att *världen* kan omfatta mer än *naturen*. Världen har t.ex. sociala och historiska aspekter.

Men till naturen hör bl.a. levande organismer och deras hjärnor, och allt som kan vara delar av sådant, och allt som kan ha orsaksmässiga samband med sådant, och till denna klass av företeelser hör det fenomenella enligt det klassiska medvetandebegreppet. Därigenom öppnas möjligheten att betrakta det fenomenella som tillhörigt en organism eller något annat i naturen. Det fenomenella blir psykologiskt.

En viktig detalj i det här sammanhanget är att den världsliga tolkningen av medvetandet inte motsäger den transcendentala. Jag skall i denna skrift förhålla mig neutral till den senare. Men antagandet om medvetandets världslighet motsäger naturligtvis ståndpunkten att medvetandet *endast* är transcendentalt. Enligt Husserls och Carnaps ovan nämnda teorier har medvetandet både transcendentalt och världslig position (Husserl 1982, sekt. 53; Carnap 1967, sekt. 18–22, 64, 65).

2.4. *Definitionen av 'klassiskt medvetande'*. Jag har ovan bestämt vad jag menar med "det klassiska medvetandebegreppet". Det kan sammanfattas: (i) Medvetandet är fenomenellt. (ii) Det fenomenella tolkas som världsligt, knutet till en kropp (alltid?), dvs. som en naturföreteelse i vid mening.

Jag skall påpeka två saker om (ii): För det första har inte (ii) reduktionistisk innebörd, (ii) innebär t.ex. inte att medvetandet måste kunna reduceras till neurobiologi. För det andra tror jag visserligen inte att medvetandet kan skiljas från kroppen, men jag utesluter inte sådan skilsmässa i själva begreppet klassiskt medvetande.

Punkten (ii) kan bestämmas närmare på många vis, och bland dem ingår de gamla stridsfrågorna kring det psykofysiska problemet. Dem skall jag återkomma till. Men jag skall redan nu ange en mycket allmän bestämning av (ii). Den karakteriserar det klassiska medvetandebegreppet. Låt "*det maximala fenomenet*" för ett subjekt vid ett nu betyda *allt* fenomenellt för detta subjekt vid detta nu. Då gäller enligt klassiska medvetandebegreppet: (iii) Maximala fenomen är medvetandetillstånd i psykisk mening, dvs. *tillstånd hos naturföreteelser*.

Detta antagande är inte så triviale som det ser ut. Det anger att medvetandetillstånden kan lokaliseras i den fysikaliska tiden (kom ihåg att fenomenell tid inte är fysikalisk tid). Om relativitetsteorin är sann, måste de därför också kunna lokaliseras i det fysikaliska rummet (Russell 1927, Lockwood 1991).

Medvetandebegreppet enligt (i)–(iii) är "djuriskt". Det förutsätter inte att subjektet har språk, intellekt, självmedvetande, men sådant är inte heller uteslutet. Det mänskliga medvetandet är ett specialfall av det djuriska.

2.5. *Klassiska psykofysiska problemet.* Det klassiska medvetandebegreppet förutsätter att detta medvetande, på ett för oss ännu okänt sätt, är inbäddat i naturen, att det har en "plats i naturen". Frågan *hur* det är inbäddat, *vilken* "plats" det har, ställer det *klassiska psykofysiska problemet*. Det kan via (i)–(iii) preciseras till frågan "Vilken är det fenomenellas plats i naturen?", som jag kallar det "naturalistiska fenomenproblemet" (förkortat "nfp").

Vad kan man i nfp mena med "naturen"? Enligt ovan är det fenomenella oåtkomligt för naturvetenskapen. Det har därför *ingen* "plats" i naturen-som-den-beskrivs-av-naturvetenskapen. Denna natur kan inte vara den som avses i nfp, som måste handla om naturen-i-sig-själv. Visst är det problematiskt. Många filosofer skulle säga att det är 'metafysik', vilket det är rent ordenligt, det ligger *bortom fysiken*.

Man kan lätt inse att nfp är ett svårt problem. Nfp är ett sätt att precisera det som i anglosaxisk medvetandefilosofi kallas "the hard problem". Det är t.ex. svårt att begripa hur medvetandet förhåller sig till den värld av partiklar eller "strängar" som fysiken beskriver. Men det är också svårt att förstå hur medvetandet passar in i biologin. Varför har evolutionen lett till att vi är medvetna? Varför räcker det inte att vi betar oss så som vi gör? Skulle vi *inte kunna* bete oss så som vi gör om vi saknade medvetanden? Varför inte? Det sista är en mer befogad fråga än vad många ännu har insett.

2.6. *Andra klassiska problem.* Medvetandebegreppet enligt (i)–(iii) är förbundet med andra klassiska frågor än den psykofysiska, bland annat med de kunskapsteoretiska om *yttrevärlden* och *andras själsliv*: Hur kan vi från detta medvetande nå kunskap om världen utanför? Och hurdan är denna värld därute? Och hur kan vi nå kunskap om andras medvetanden?

Numera anser många att dessa frågor ställer skenproblem, och det blir till skäl att avfärda det klassiska medvetandebegreppet: vi behöver inte "nä ut" till världen och andra subjekt; vi är "redan från början därute" tillsammans med andra. Denna nutida uppfattning har särskilt influerats av Wittgensteins och Heideggers filosofier (men den har en historia som sträcker sig åtminstone tillbaka till Kants 'vederläggning av idealismen' i *Kritik der reinen Vernunft* från 1781). Man har t.ex. hävdad att det är orimligt att den andres medvetande skulle vara fördolt, dvs. att det är orimligt att vi alltid skulle kunna *tvivla* på den andres upplevelser. Kan vi tvivla på känslan hos ett barn som skrattar eller gråter? Vi kan inte tvivla så som vi kan tvivla på en begagnad-bil-försäljares uppriktighet.

Det finns emellertid nu en tendens till ytlighet och konventionalitet i den moderna avfärdande inställningen till klassiska begreppet. Kraften

hos klassisk filosofi är många gånger underskattad. Man säger om boxarmästare *they never come back*, de kommer aldrig tillbaka när de har förlorat. Stora filosofiska problem brukar däremot komma tillbaka.

Innan jag går in på det måste jag nämna ännu en sak. Det medvetandebegrepp som jag formulerat ovan kan visserligen artikuleras i akademiska termer, men det är inte självt *akademiskt*. Man behöver inte läsa något för att ha det. Begreppet innebär egentligen bara att vi i grunden är lika, att den andre kan titta tillbaka på mig i precis samma mening som jag kan titta på den andre, och att vi i detta är delar av naturen.

3. TANKEEXPERIMENT SOM STÖDJER DET KLASSISKA MEDVETANDEBEGREPPET

Nu skall jag utgå från en kritisk inställning till klassiska medvetandebegreppet. Jag antar att jag ännu inte vet om det är meningsfullt. Uppgiften nu är att börja om med det, försöka fixera det på nytt, och då pröva om det kan säkerställas mot de vanliga invändningarna i 1900-talets vetenskap och filosofi.

Ett sätt är att ställa problemet: hur skulle man kunna *skapa* ett medvetande, *syntetisera* det, i stället för att *analysera* det så som jag gjorde i föregående avsnitt? Analys och syntes kan vara två sätt att formulera ett och samma problem. Men syntesen har fördelen att den kan ges en särskilt konkret formulering. Antag att man ville skapa en *protes* för hjärnan. Det blir ett rent tankeexperiment:

3.1. *Hjärnprotesen*. Vi utgår från en i vanlig mening medveten varelse (människa, hund, katt, etc.) som vi kan kalla "A". Ur A urskiljs en del, *hjärnan*, som medvetandet är *primärt* beroende av. Jag skall strax förklara vad det betyder.

Vi har uppgiften att skapa en *hjärnprotes* åt A. En sådan kan vara *total* eller *partiell*, och den kan vara *perfekt* eller inte perfekt. En total hjärnprotes för A skall vara något som, efter det att hjärnan avlägsnats, opereras in i hennes skalle och som sedan förbindes med hennes kropp, bl.a. med ut- och ingående nerver, på det sätt som hennes hjärna var förbunden. En partiell protes ersätter på motsvarande sätt bara en del av hjärnan.

En (total eller partiell) hjärnprotes för A bibehåller A *psykiskt oförändrad* i något avseende. En *perfekt* protes bibehåller henne oförändrad i *alla* psykiska avseenden. Att hennes protes är *perfekt* innebär alltså att hon vaknar upp efter operationen och är *densamma* som före denna. Hon skall efter operationen fortsätta att leva sitt liv likadant som före denna. Ingen, varken hon själv eller någon annan, skall kunna märka någon

skillnad (dvs. så länge man inte röntgar hennes skalle eller på annat sätt tittar in i den.) I det icke perfekta fallet har denna fullständiga likhet ersatts av en svagare likhet.

Tankeexperimentet med den perfekta protesen har vissa teoretiska fördelar framför den icke perfekta. Den förra är enklast att specificera. Och för den förra kan man vara säker på att man inte bortsett från någon viktig psykisk aspekt. Därför skall jag i fortsättningen hålla mig till det perfekta fallet. Betraktat som syntesproblem involverar det uppgiften att syntetisera ett helt givet medvetande, i detta fall A:s.

Vi kan alltså ställa frågan: Hur skall en perfekt hjärnprotes utformas? Hur lik hjärnan måste en perfekt protes vara? Problemet består i att finna en sådan *likhetsrelation* mellan ursprunglig hjärna och protes. Med vad för *slags teori* skall detta problem lösas? Vi låter inte frågorna gälla detaljer utan principer.

Det här är ett tankeexperiment. Sådana utförs för att klargöra begrepp och problem. Det här kan användas för att klargöra det klassiska psykofysiska problemet och dess förutsättning: det klassiska medvetandebegreppet.

Vissa egenskaper hos A skall *bevaras* av protesen. För det första skall hon efter operationen vara densamma för sig själv, och för det andra skall hon vara densamma för andra. Det första betyder att det skall vara *likadant att vara A* efter som före operationen.

Protesen skall alltså uppfylla två villkor och dessa kan ges olika formuleringar, t.ex. (1) hon skall vara densamme från sin egen synpunkt, från förstapersonperspektivet; det skall vara likadant att *vara A* efter som före operationen, och (2) hon skall vara densamme från andras synpunkt, från tredjepersonperspektivet. De båda villkoren delar upp protesuppgiften i de två ”dimensioner” som jag nämnde i avsnitt 1. Vi kan tänka oss in i A:s situation före operationen och då kan vi söka finna ut vad hon rimligen bör kräva av protesen. Dessa krav får fixera villkoren (1) och (2).

Villkor (2) är lättast och vi kan börja med det: A skall förbli densamma för andra. Ingen annan skall kunna märka någon skillnad hos henne efter operationen. Hon skall ha samma blick, samma rörelsemönster, samma röst, och allmänt samma motoriska och intellektuella förmågor, samma minnen som andra kan konstatera, osv. Hur än andra testar henne kan ingen märka någon skillnad. I detta innefattas i det mänskliga fallet också eventuellt ’filosofiskt beteende’. Om A förut har varit benägen att beskriva sina ’fenomen’ på ett särskilt sätt, så kommer hon att beskriva dem på samma sätt också efter operationen om villkoret (2) är uppfyllt, och i det innefattas att hon kommer att svara att hon är vid medvetande om någon fråga.

Till villkor (1): Vi kan inse att A bör kräva att hon efter operationen skall vakna upp på samma sätt som efter en mer ordinär operation, t.ex. en blindtarmsoperation. Men vad innebär egentligen det? Ovan har jag gett svaret: det skall vara likadant *att vara* A efter som före operationen. Vad innebär då *det*? Man kan svara något i stil med: vid hennes uppvaknande skall både världen och hennes inre finnas till, eller te sig, för henne på väsentligen samma sätt som när hon sövdes ner (dvs. bortsett från att föremål och personer kan ha flyttat sig och genomgått vanliga förändringar, och att hon själv känner sig omtöcknad när hon vaknar upp, etc.). Det är klart att det medvetandebegrepp som det här gäller måste vara det *fenomenella*. Det gäller ju det som "ter sig", "varandet" eller hur det skall uttryckas.

Vidare är det klart att det gäller det fenomenella utan inskränkning. Protesen skall bevara hennes fenomenella i *alla* sina aspekter. Den skall inte bara bevara sådant som tankar, inre monologer, känslor, stämningar, utan även t.ex. varseblivningar. Och inte bara varseblivningar som psykologiska processer i trång mening, utan även det varseblivna så som det varseblives, alltså världen så som den finns till för henne. Protesen skall vara perfekt, och det betyder att hon efter operationen skall vakna upp i *samma värld* som före, vilket bl.a. innebär att hon efter uppvaknandet skall befinna sig i världen på samma sätt som förut. Det inkluderar alla meningsaspekter.

Det blir på så vis klart att (1) avser hela A:s fenomenella medvetande. Men detta skall vara förbundet med protesen, och måste följaktligen betraktas som en *objektiv* företeelse i *naturen*. Det betyder: villkor (1) handlar om A:s medvetande i den *klassiska* meningen. Det är detta medvetande som måste bevaras av en perfekt protes.

Ytterligare en sak måste nämnas: A måste kräva att den som vaknar efter operationen är *just hon själv*, dvs. hennes *personliga identitet* skall bevaras av protesen. Men vad betyder det? Räcker det att den person som vaknar är *likadan* som hon själv var före, eller kräver identiteten mer? Krävs det att den som vaknar i någon starkare mening är *samma* person som hon själv? Vad vore då skillnaden mellan *likadan* och *samma*? Denna svåra fråga gäller ett problem som har en lång historia, och några förnekar att det är meningsfullt. En svårighet är att många försök till preciseringar av detta begrepp om 'identitet' tycks hamna i paradoxen att ett subjekt X kan vara 'identiskt' med Y och Z som inte är 'identiska' med varandra. Jag skall inte här gå in mer på den personliga identitetens problem. Men jag skall betrakta uppfyllandet av den personliga identiteten, vad den än är, som en aspekt av villkor (1).

Nu har jag kallat det här ett "tankeexperiment". Den totala hjärn-

protesen kommer nog aldrig att realiseras, men det innebär inte att den partiella måste förbli omöjlig. Genom den medicinska teknologins utveckling kommer mer och mer avancerade, och mer och mer omfattande, *neurala proteser* att inopereras i patienters nervsystem, även i deras hjärnor. De problem som jag här beskriver kommer antagligen att aktualiseras i framtiden. Den totala hjärnprotesen är hur som helst användbar för filosofiska syften.

3.2. *Stackars Ada*. För att se vad det ovanstående handlar om, kan vi titta på ett konkret exempel. Vi låter A vara en människa, eftersom vi människor bäst känner människor. A = Ada, en äldre kvinna. Anta att vi andra känner Ada. Vi kan i många fall avgöra vad Ada upplever. Ada är arg, det kan vi inte tvivla på, hon har tandvärk, inget tvivel om det heller, osv. Här har vi sådana fall för vilka den klassiska frågan om 'andras själsliv' kan framstå som ett skenproblem, och i en viss bemärkelse också är det. Observera vad det beror på: det gäller sådana vanliga fall för vilka vi lärt oss det vanliga språkets psykologiska ord.

För att visa vad som menas med "primärt beroende" skall jag jämföra hjärnvariationer med några andra kroppsliga variationer. Antag att A tappar alla tänder och skaffar sig löständer; sedan måste hennes ena ben amputeras och det ersätts av en protes; så får hon ett svårt hjärtfel och hennes hjärta måste bytas ut mot ett konstgjort. När hon kommer hem efter dessa operationer, kan vi känna igen henne som samma kvinna som förut – det antar vi. (Ytterligare ett antagande som inte är så viktigt, men som gör resonemanget likformigt: hennes proteser är så avancerade att de har syntetiska nerver som blir inkopplade i hennes nervsystem; hon har därför efter operationen fortfarande förnimmelser i de delar av kroppen som blivit ersatta av proteserna.)

Sådana förändringar har lämnat henne 'filosofiskt oförändrad'. Vi kan bedöma hennes känslor och förnimmelser på samma sätt som förut. Vi kan t.ex. inte tvivla på att hon fortfarande är en medveten varelse. Löständer, ben- och hjärtprotes gör ingen skillnad för tillämpligheten av vanliga psykologiska ord *om* henne, och *av* henne själv. Även om det är ovanligt att ha ben- eller hjärtprotes, så är dessa situationer ändå 'vanliga' i bemärkelsen: i dem kan de vanliga psykologiska orden användas på vanligt sätt.

Därpå förlorar Ada hörseln, och därför monterar kirurger in elektroniska chips i hennes inneröron. Hon får på så vis tillbaka hörseln. Så blir hon blind, men kirurger gör henne seende igen genom att ersätta hennes näthinnor med elektroniska chips. Även efter dessa operationer kommer hon hem och är samma Ada som förut. Även om hon nu är ovanligt

utrustad är hon fortfarande ett sådant 'vanligt fall' för vilket vi kan använda vanliga psykologiska ord på det vanliga sättet.

Sedan fortsätter Adas olyckor. Hon drabbas av stroke och får hjärnskador. Hjärnkirurg byter därför ut skadad hjärnvävnad mot ett elektroniskt chip. Det blir alltså en *partiell* hjärnprotes. Anta att hon kommer hem även efter denna operation och verkar vara som vanligt. Men är det säkert att hon är det? Är *detta* ett 'vanligt fall'?

Vi antar alltså att hon är densamma från vårt tredjepersonperspektiv. Hur är det då för henne själv? Finns det *alls någon där*? Kan hon ha blivit förvandlad till *zombie*, dvs. en varelse som beter sig som om hon har ett medvetande, men som inte har det? En sådan zombie är ett levande lik, men det märks inte utifrån. I detta fall antar vi att hon är likadan som förut ur tredjepersonperspektivet. Om hon då är zombie, är hon *zombiesk dubbelgångare* till sitt forna jag. Här kommer frågan om 'andras själsliv' igen. (Eller gör den inte det? Är det något fel på zombiebegreppet? Vi kunde ta itu med den frågan genom detta exempel.) Vi kan inte genom att fråga henne få veta om hon har blivit zombie. Även om hon blivit zombie kommer hon att säga att hon är vid medvetande, dvs. om (2) är uppfyllt.

Det här protesfallet skiljer sig från de tidigare nämnda, och anledningen är att medvetandet är *primärt* beroende av *hjärnan*. Medvetandet är beroende av andra delar av kroppen än hjärnan, men inte på samma sätt som av hjärnan. Vi tror inte att en tand-, ben- eller hjärtprotes kan göra en patient till zombie – det ingår i moderna världsbilden. Motsvarande gäller proteser i perifera delar av nervsystemet, som t.ex. sinnesorganen. Vi tror inte att en öron-, eller ögonprotes etc. kan skapa en zombie. Vi kan dock inte helt säkert utesluta möjligheten att något antagande av detta slag är falskt. Vi vet inte exakt vilka delar av organismen som det psykiska är primärt beroende av, vi vet inte exakt hur zombieriskerna är distribuerade. Det här betyder att vi inte vet var de 'vanliga fallen' har sina gränser.

Ada hade själv funderat på zombiemöjligheten innan hon gick med på hjärnoperationen. Hon hade tänkt: "Kirurgerna försäkrar mig att jag efter operationen kommer att bete mig likadant som förut, vara likadan för andra. Är det därför säkert att jag alls kommer att vakna upp efter operationen?". Detta hade oroat henne först, men sedan hade hon gjort bedömningen att en så liten neural protes som det gällde i detta fall, inte kunde innebära en zombierisk. Kunde hon ha tagit miste? En liten neural protes torde ge mindre risk än en stor. Ändå är det svårt att närmare bedöma riskerna. Gränsfallet är den totala hjärnprotesen som måste vara mest riskabel. Den ställer problemet på sin spets, och är därför bra som filosofiskt tankeexperiment.

Vi antar alltså att Ada nu råkar ut för en mycket värre hjärnsjukdom än förra gången. Hjärnkirurgerna säger ”Var lugn! Det här fixar vi också. Vi byter ut rubbet! Vi ersätter hela din hjärna med en total protes. Och den är så bra att ingen av dina nära och kära kommer att märka någon skillnad på dig när du kommer hem efter operationen.” – ”Hur blir det då för mig själv?” undrar A. ”Det hjälper inte mig att andra tycker att jag vaknar upp som mitt vanliga jag efter operationen. Kommer *jag* att vakna upp? Kommer *någon* *alls* att vakna upp i min kropp efteråt?”. Det där oroar Ada, och hon kan inte få frid som förra gången.

Vi kan slutligen anta att vetenskapen och filosofin vid detta tillfälle är splittrade i protesfrågan. Det finns olika konstruktionsprinciper för hjärnproteser, principer som representerar olika vetenskapliga och filosofiska ståndpunkter. Auktoriteterna strider inbördes. Ada kan därför inte lita på dem. Hon måste tänka själv och själv välja ett alternativ. Hennes problem är: Hur skall en perfekt hjärnprotes utformas? På vad för *slags teori* kan denna protesteknologi baseras? Frågan gäller inte detaljer utan allmänna principer. Det problemet kan användas av oss som utgångspunkt för medvetandefilosofin. Varför välja just denna utgångspunkt? Svar: därför att det i denna inte går att undkomma medvetandefilosofins stora problem.

3.3. *Slutsatser av detta avsnitt.* Ovan blev det klart att villkoret (1) handlar om A:s medvetande i den ovan angivna *klassiska* meningen, alltså enligt (i)–(iii) i avsnitt 2.4. Det är detta medvetande som måste bevaras av en perfekt protes. Men för att kunna skapa en perfekt protes måste man förstå hur det klassiska medvetandet hänger ihop med materia, det krävs att man kan ta itu med det klassiska psykofysiska problemet. Problemet att utforma den perfekta protesen är alltså ett specialfall av klassiska psykofysiska problemet i meningen *nsp*, som jag gav i 2.5. Men för att kunna lösa det förra krävs en hel teori för det senare.

Av detta följer omedelbart två slutsatser. För det första: *om* tankeexperimentet med hjärnprotesen är meningsfullt, så är också det klassiska medvetandebegreppet och dess psykofysiska problem meningsfulla. Dvs., om klassiska medvetandefilosofins frågor vore meningslösa, vilket Gilbert Ryle hävdade att de är, så vore det t.ex. meningslöst för Ada att fråga före protesoperationen om hon skulle vakna efteråt. För det andra: Vi har goda skäl att anta *att* tankeexperimentet är meningsfullt. Experimentets enda ’filosofiska’ förutsättning är att man kan tala om att en person vaknar efter en operation och då är densamma som före.

Vidare: Uppgiften att skapa en protes som uppfyller (2) är av ett slag som kan behandlas av disciplinen *artificiell intelligens* (AI) eller annan

känd vetenskap. Men (1) ger en uppgift av *väsentligen* annat slag, nämligen att åstadkomma *artificellt medvetande* och endast detta kräver en lösning av klassiska psykofysiska problemet. AI kan inte lösa detta. Men då återstår frågan: Hur skall man skapa ett artificiellt medvetande? Det enda riktiga svaret på frågan är att vi inte kan ge ett svar. Och det beror inte på en tillfällig brist hos vetenskapen, utan på en brist i hela den vetenskapliga tradition som inleddes för 400 år sedan av Galilei och som vi ännu ingår i. Denna typ av vetenskap *kan inte* ge ett svar. Det skall jag emellertid inte gå in på i denna artikel.

4. MEDVETANDEBEGREPPET OCH 1900-TALETS IDÉER

Ovan han jag formulerat det klassiska medvetandebegreppet och dess psykofysiska problem, och jag har med tankeexperimenten i avsnitt 3 försvarat deras meningsfullhet. Vad har detta meningsresultat för intresse? Man kan svara att det visar att vi fortfarande har 1600-talets filosofiska problem. Men jag har inte nämnt några lösningsförslag här, och någon kunde fråga vad det är för intressant med enbart meningsfullheten. Jag skall därför ge ett lite längre svar:

Medvetandefilosofin är ett område i modern filosofi som producerar mycket textmassa, och i detta finns många idéer, bland annat de klassiska som jag resonerat om här. Flera nutida filosofer betraktar det klassiska medvetandebegreppet som meningsfullt, men än fler gör det inte. Det senare sammanhänger med sista halvseklets filosofihistoria. Min erfarenhet är att det nu många gånger är svårt att ens föra ett samtal om klassisk medvetandefilosofi med filosofer, det gäller både "anglosaxiska" och "kontinentala" sådana. Därför kan det vara värt att försöka artikulera vad saken gäller.

Vi kan också se vidare historiskt på ämnet. Under flera århundraden före 1900-talet betraktades det klassiska begreppet som relativt oproblematiskt. Detta är det medvetandebegrepp som präglade t.ex. 1600-talets filosofi, fastän det inte uttrycktes så som här. Det accepterades även av åtskilliga filosofer från förra halvan av 1900-talet, bl.a. av de analytiska filosoferna från denna tid (B. Russell, C.D. Broad osv.). Och Husserl såg visserligen inte begreppet enligt (i)–(iii) i 2.4 ovan som *filosofi* i den stränga mening som var hans, men han ansåg att det var den *psykologiska* vetenskapens objekt.

Nu är det annorlunda. Genom framförallt den mångförgrenade *behavioristiska* traditionen har stora delar av den akademiska psykologin blivit till något annat än vad t.ex. Husserl tänkte sig. Under 1900-talet har det skett en *omdefinition av psykologins objekt*, och delvis utan att de

inblandade har förstått det. Behaviorismen har grenar åt många håll, bl.a. åt håll som kallas "anti-behavioristiska", som t.ex. kognitionsvetenskapen, vissa teorier inom AI-forskning, och den s. k. "funktionalismen" i filosofin, etc. Det har lett till en förskjutning och förväxling av ords innebörd. När man nu i akademiska sammanhang använder ett ord som "medvetande" menar man ofta något annat än vad man gjorde för hundra år sedan, men ändå vill man säga något om de gamla teorierna. Då sker en förväxling av grundläggande kategorier, och det är en av orsakerna till den förvirring som präglar nutida medvetandefilosofi. Det är bl.a. en av orsakerna till att funktionalismen var huvudspåret i anglosaxisk medvetandefilosofi under många år. Det är också orsak till den vanliga missuppfattningen, i både nutida akademisk teori och populärkultur, att AI skulle ha något med artificiellt *medvetande* att göra. Skillnaden mellan AI och artificiellt medvetande antyddes dock av Alan Turing i den berömda artikeln från 1950.

Jämförelsevis få akademiska filosofer har under de senaste femtio åren försvarat det klassiska begreppet. Några har dock gjort det, t.ex. Thomas Nagel. De senaste 10 åren har också varit något annorlunda och bättre i det här avseendet än de 40 föregående.

En vanlig kritik av (i) i 2.4 är följande idé inom naturvetenskap och behavioristisk psykologi: "Det är inte *vetenskapens uppgift* att ta befattning med medvetandet. När vetenskapen beskriver människor och andra medvetna varelser, så måste den hålla sig till *objektiva fakta*, dvs. till sådant som kan observeras och mätas utifrån". Detta är problematiskt. Vad är t.ex. ett objektivt faktum? Dock är påståendet ovan på ett sätt riktigt, nämligen såtillvida att det faktiskt är så som vetenskap har bedrivits inom den fyrahundraåriga naturvetenskapliga tradition som inleddes av Galilei i början av 1600-talet. Detta slag av vetenskap har begränsat sig till "uppgifter" av detta slag, vilket bl.a. innebär att detta slag av vetenskap strikt har begränsat sig till den *naturliga inställningen*.

Mycket av psykologin kan hålla sig inom den galileiska traditionens objektivitet. Behaviorismen, med alla sina förgreningar, har upphöjt denna position till ett ideal och ofta hävdad att den är en nödvändighet. Vi måste också erkänna att den *fungerar* i många sammanhang inom vilka psykologi tillämpas, t.ex. i den omfattande verksamheten med test och manipulation av personer.

En del av 1900-talets anglosaxiskt filosofiska kritik av klassisk medvetandefilosofi består av försök att filosofiskt legitimera den nu nämnda "vetenskapligt objektiva" synpunkten. Avsnitt 3 bemöter sådan kritik, och ger därmed skäl att upphäva psykologins omdefinition. Protesproblemet är ett exempel på ett vetenskapligt problem för vilket den galileiska begränsningen *inte* fungerar.

Man kunde också använda exemplet i avsnitt 3 för att bemöta andra filosofiska kritiker av klassisk medvetandefilosofi, t.ex. Heideggers kritik av Descartes i *Sein und Zeit* från 1927, Ryles dito i *The Concept of Mind* 1949, och Wittgensteins postumt utgivna verk, särskilt *Philosophische Untersuchungen* 1953. Dessa kritiker drabbar inte de klassiska idéerna när de framställs som i exemplet ovan.

LITTERATUR

- Carnap, R. 1967. *The Logical Structure of the World*. London.
Descartes, R. 1953. *Betraktelser över den första filosofin*. I *Valda skrifter*. Stockholm.
Heidegger, M. 1981. *Varat och tiden*. Lund 1981
Husserl, E. 1982. *Ideas*. First Book. Övers. F. Kersten. London.
Kant, I. 1998. *Critique of Pure Reason*. Övers. Guyer & Wood. Cambridge.
Lockwood, M. 1991. *Mind, Brain & the Quantum*. Oxford.
Nagel, T. 1993. *Utsikten från ingenstans*. Nora.
Russell, B. 1927. *The Analysis of Matter*. New York.
Ryle, G. 1963. *The Concept of Mind*. London.
Turing, A. 1950. "Computing Machinery and Intelligence". *Mind* LIX. No. 236.
Wittgenstein, L. 1962. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Stockholm.
Wittgenstein, L. 1978. *Filosofiska undersökningar*. Stockholm.