

# JOHN R. SEARLE

## OG HVORFOR DE FLESTE TAR FEIL OM BEVISSTHET

Av Dag August Schmedling Dramer

**I denne artikkelen skal jeg gjøre rede for John Searles unike syn på bevissthet, samt forklare hvordan hans teori om bevissthet kan være i stand til å svare på mange av samtidens filosofiske spørsmål rundt fri vilje, kausalitet og metafysikk. Før det kommer jeg med en liten diskusjon av bevissthetens problem i nåtidens sinnsfilosofi, for så å redegjøre for og diskutere biologisk naturalisme. Avslutningsvis vil jeg også diskutere hvorvidt biologisk naturalisme er en plausibel teori.**

### Searle

John R. Searle er Slusser-professor i filosofi ved Universitetet i California, Berkeley, og i løpet av sin karriere har han produsert flere bøker, deriblant *The Rediscovery of the Mind* (1992), *The Mystery of Consciousness* (1997), *Consciousness and Language* (2002) og *Mind: A Brief Introduction* (2004). Den siste av disse vil være mitt hovedutgangspunkt i denne teksten. Titlene avslører hvor Searles nåværende hovedinteresse ligger: hos *bevissthetens problem*. Jeg sier «problem» fordi det i nåtidens sinnsfilosofi er svært liten enighet om hva bevissthet er og hvordan man på en strømlinjeformet måte kan plassere fenomenet i verden. Hvorfor det har seg slik kommer jeg tilbake til.

John Searle startet dog ikke som sinnsfilosof, men som språkfilosof. Interessen for hvordan språk, bevissthet og sinn arbeider sammen har økt de siste femti årene, og bevissthetens plass i sinnet samt dens tilknytning til språket hører til en helhetlig diskusjon som i filosofi og naturvitenskap kan spores tilbake minst hundre år.<sup>1</sup> Searle på sin side kastet seg inn i debatten på 60- og 70-tallet. Forskningen på språkfilosofi hjalp Searle å få overblikk og tverrfaglig innsikt da han senere i karrieren begynte å interessere seg for bevissthet. Searle begynte med undersøkelser av talehandlinger (*speech acts*) – og gjorde fremgang på dette området – etter å ha blitt inspirert av arbeidet til J. L. Austin og H. Paul Grice. En annen filosofgigant som også inspirerte Searle kraftig var Ludwig Wittgenstein, med sine kontroversielle (for ikke å si revolusjonerende) syn på filosofien og dens rekkevidde og oppgave. Searle befant (og befinner) seg i den analytiske tradisjon (arven etter Frege og Russell) og han satte seg fore å utforske og redegjøre for det språkfilosofiske synet på talehandlinger

og intensjonalitet (to temaer som har vist seg svært viktige i moderne språkfilosofi), samt den analytiske filosofien og dens plass i det tyvende århundre. Med sitt skarpe og intuitive sinn var Searle snar med å peke ut feil begått av sine kontemporære kolleger. Lokusjonære og illokusjonære handlinger (talehandlinger) var noe han var spesielt interessert i, og det var forskningen på dette området av språkfilosofien som skulle komme til å gi ham en viss berømmelse og være en av forutsetningene for et notorisk møte mellom ham og en annen like beryktet filosof: dekonstruktivistene Jacques Derrida. Senere skulle hans filosofiske interesser nærme seg bevissthet og spørsmål rundt det menneskelige sinn, samt implikasjonene som hans tidligere språkfilosofiske forskning hadde på dette etter hvert svært opphetede tema:

In working on the philosophy of language, I found that I could not analyze language without using notions like intention, belief and desire ... and in the course of writing this book (*Intentionality*, 1983), I read the stuff that was going on in the philosophy of mind. People were saying all kinds of crazy things, like there's only behavior, that there's no real mental states, that there's no real mental life, that it is all really reducible to computer processes; I mean, various ridiculous things. So I thought, «Well, I should really say something about all these terrible mistakes.» (Searle on *Mind & Consciousness* 2011)

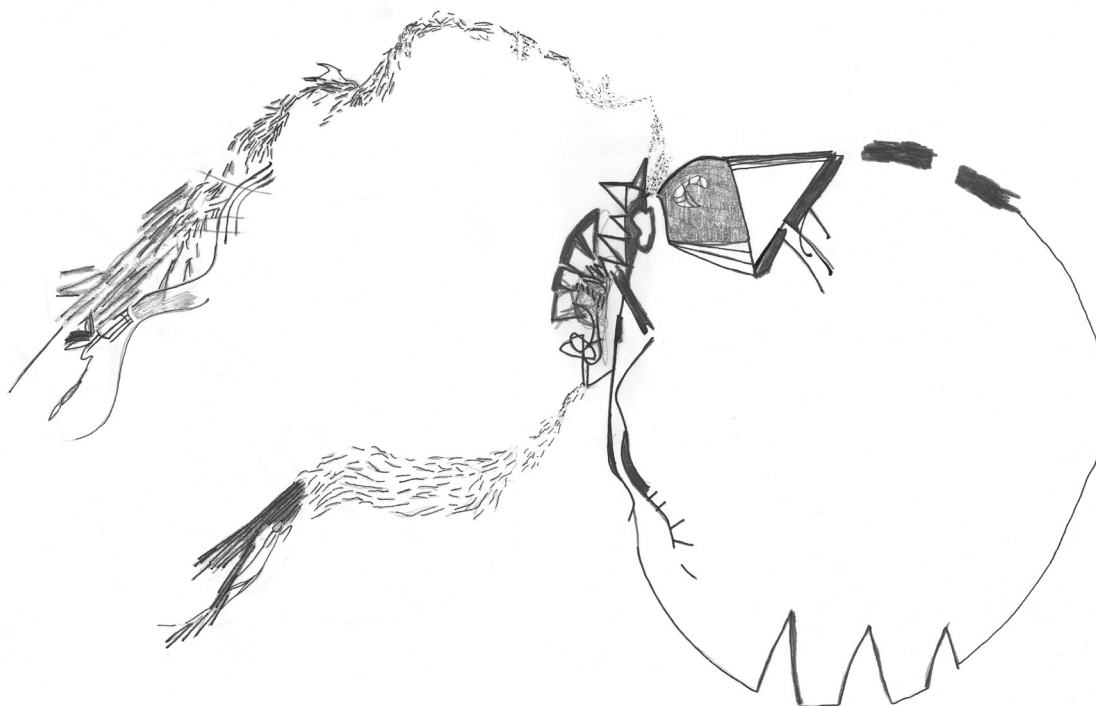
### Bevissthetens problem

I *Stanford Encyclopedia of Philosophy* forklarer Robert Van Gulick hvordan bevissthetens problem kan oppsummeres i tre mer fundamentale eksplanatoriske spørsmål: *hva, hvordan og hvorfor*-spørsmålene knyttet til bevissthet

(Van Gulick 2014). Et svar på enten hva, hvordan eller hvorfor vil naturlig nok overlappe med svarene på de to andre spørsmålene, og for mange blir det feil å forsøke å forklare hva bevissthet fundamentalt sett er uten å forklare hvordan den fungerer. Andre hevder at bevissthet i høyeste grad eksisterer, men at den ikke på noen måte kan ha kausal innvirkning på de fysiske fenomener i verden (epifenomenalisme). Atter andre hevder at bevissthet er en metafysisk separat egenskap som ikke kan reduseres til noe fysisk, at fysiske egenskaper er fundamentalt forskjellige fra mentale (egenskapsdualisme). Felles for de fleste av teoriene er dog antakelsen om at å svare på det ene av spørsmålene, gir svarene på de andre. Hvis bevisstheten kan forklares kun ved hjelp av henvisning til dens funksjoner innad i et biologisk eller ikke-biologisk system (som et menneske eller en maskin), vil det si at bevisstheten på en fundamental måte er funksjonelt forklarlig. Dette vil da si at bevissthet ikke er annet enn funksjonen den er definert ut i fra. Funksjonalisme er en reduksjonistisk tese, altså en teori som reduserer et fenomen (bevissthet) til noe annet (funksjonen den har i et system). Her ser vi et eksempel som går fra *hvordan*-spørsmålet til *hva*-spørsmålet. En annen av teorien jeg nevnte, egenskapsdualisme, tar for seg en blanding av *hvordan* og *hva*, der man hevder at det ikke på noen koherent måte er mulig å sammenføre det mentales unike egenskaper med de fysiske (*hvordan*) og at man dermed sitter igjen med to separate fenomener, de bevisste

eller mentale og det fysiske. Ettersom spørsmålet om *hva* det mentale og det fysiske er inngår i egenskapsdualismens forklaring av bevissthet, ser vi hvordan spørsmålene *hvordan* og *hva* går sammen.

Funksjonalisme og behaviorisme er to retninger i sinnfilosofi som har hatt stor innflytelse i det tyvende århundre, og de går begge under paraplybegrepet *fysikalisme* (arvtageren etter *materialisme* som var den eldre og noe enklere versjonen) som hevder – ifølge en av de vanligste tolkningene – at verden fundamentalt sett kan bli redegjort for kun av de fysiske vitenskaper. Med andre ord: Hvis de fysiske vitenskapene ikke kan redegjøre for et gitt fenomen (i dette tilfellet bevissthet), er fenomenet meningsløst å snakke om som en del av vår ontologi, og burde forkastes. Dette har skapt store gnisninger, spesielt etter den kognitive revolusjon i psykologien, der det mentale, det kognitive og etterhvert også det *bevisste* ble tematisert og satt på dagsorden igjen. Vitenskapelige retninger som nevrologi og biologi har hatt en enorm empirisk vekst de siste femti årene, og redegjør for en god del av de komplekse fenomenene vi kaller tanker, følelser, motivasjon, etc. – men de tar nå høyde for annet enn ren atferd. Det ble igjen trygt å snakke om de komplekse mentale fenomener som egne entiteter uten å bli sanksjonert med kjølige blikk og kalde labfrakkskuldre. Men til tross for den veksten som innflytelsesrike retninger som biologi og nevrologi (og krysningen *nevrobiologi*) har hatt i etterkant



av den kognitive revolusjon (et begrep fra psykologien som viser til den økte interessen for det mentale liv som kausal drivkraft i det menneskelige sinn, samt den biokjemiske forskningen på dette), er det fortsatt visse fundamentale problemer det gjenstår å besvare.

Hvordan bevissthet kan bli undersøkt i lys av de fysiske vitenskaper er det mest presserende. Når man er blitt infisert av et virus, vil de fleste si at det verste med det er *følelsen* av ubehag som akkompagneres av infeksjonen, ikke infeksjonen i seg selv – for hvordan kan subjektet være klar over infeksjonen uten å ha opplevelsene og følelsene knyttet til den? Eksempelet er riktig nok satt på spissen, for åpenbart vil det være haugervis med symptomer og atferd som kunne fortalt deg at du er syk: slim i nese og hals, slapphet, blek hud, nedsatt funksjonsevne, etc. En lege eller biolog vil kunne redegjøre for nøyaktig hva som er galt med organismen ved å observere dens biologiske system, og fra det ekstrapolere den overordnede informasjon: Du er syk. Men samme hvor mye informasjon en biolog eller lege vil samle inn fra deg som biologisk re-

**I følge Chalmers må det fysiske og det mentale simpelthen separeres på det metafysiske og ontologiske plan.**

duserbar organisme, vil vedkommende aldri få adgang til den fenomenologiske, subjektive *følelsen* av å være deg i tilstanden virusinfisert.

Fleire filosofer snakker om

*qualia*, den kvalitativt (derav navnet) ikke-reduserbare og umiddelbart tilstedeværende følelsen av noe. Dette problemet med reduksjonisme blir spesielt pregnant i møte med det patologiske sinn, der det blir vanskeligere å fastslå en klar patologi ettersom symptomene er av en mer subtil, diskret art. Svaret på hva som er galt med ditt sinn kan dog finnes i din hjerne, og i en intrikat historie om ting som synapser og hormoner. En kyndig nevrolog vil innenfor dette domenet dermed i teorien kunne si nøyaktig hva som er galt med deg. Allikevel synes det å være noe igjen, noe som leseren nok legger merke til at fortsatt er foreliggende her: nemlig at den bevisste, fenomenologiske *opplevelsen* fortsatt i høyeste grad er til stede hos deg som person, og din subjektive opplevelse av sykdommen var en av de (opplevd) viktigste utløsende faktorene for at du kontaktet lege i utgangspunktet. Det kan se ut til at til tross for legevitenenskapens voldsomme funksjonelle effektivitet, blir ikke hele historien fortalt. En lege må simpelthen stole på at pasienten forteller sannheten når vedkommende blir spurt om følelsene assosiert med fysiologisk observerbare hendelser i kroppen. For å oppsummere dette avsnitt kan vi da se at til tross for at fysiske vitenskaper som biologi, nevrologi, biokjemi og fysikk har brakt sinnet tilbake som

tema i vitenskapene, er det fortsatt noe høyst grunnleggende som blir utelatt: Dette noe vi kaller «bevissthet».

De fleste filosofer og vitenskapsmenn ser dette problemet, men er likevel ikke villige til å gi opp håpet om å plassere bevisstheten i den fysiske verden. Daniel Dennett, for eksempel, er av den oppfatning at bevissthet, i betydningen kvalitative, fenomenologiske opplevelser (*qualia*), helst bør utelates fra bildet for å få en koherent og konsis teori om fenomenet i den fysiske verden. Andre, som den notoriske David Chalmers, hevder at det i teorien er *umulig* å kombinere det fysiske og det mentale på en god måte, og er dermed en eksponent for egenskapsdualisme. Ifølge Chalmers må det fysiske og det mentale simpelthen separeres på det metafysiske og ontologiske plan (1995:200–219). Dette gjør at vi kan bevare de fysiske vitenskaper og de enorme fordelene det bringer, samtidig som vi kan bevare det subjektivt ikke-reduserbare ved bevissthet. Det kan se ut som et surt eple å bite i samt et drastisk skritt å ta blir å akseptere epifenomenalisme som konsekvens av egenskapsdualismen. Gitt at den fysiske verden er kausalt lukket – det vil si, gitt at verden slik den er definert av moderne fysikk ikke kan interagere med noe utenfor den (hvis noe *utenfor* i det hele tatt eksisterer) – oppstår det et problem med interaksjonen mellom det mentale (bevissthet) og det fysiske. Dette er et klassisk problem for dualismen som stammer fra Descartes' tid, og som er desto mer pregnant med moderne fysikkens grundige definisjoner. Hvis det mentale og det fysiske er to separate egenskaper ved verden som ikke kan reduseres til hverandre, hvordan har det seg da slik at det ene kan påvirke det andre? Den kausale lukketheten til det fysiske univers ser ut til å problematisere mulighetene for at noe ikke-fysisk kan interagere med noe fysisk. Hver fysiske hendelse har en tilstrekkelig fysisk årsak. Dette er et av hovedproblemene moderne dualisme står overfor. Hvordan kan min intensjon om å rynke på nesen – en intensjon som oppleves, og som i kraft av sine egenskaper er mental – få den fysiske nesen til å rynke på seg? Dette problemet gjør at det blir lettere å akseptere at det psykiske, mentale og bevisste rett og slett ikke er i besittelse av noen kausal kraft, at det simpelthen eksisterer som et epifenomen (et fenomen i tillegg til) løsrevet fra alle muligheter for å gjøre noe i den fysiske verden. At fysiske partiklers samhandling i hjernen forårsaker en opplevelse, men at opplevelsen i sin tur ikke evner å endre de fysiske partikler, er da en mulig løsning for egenskapsdualister som David Chalmers – men dette svarer ikke på hvordan det fysiske i første omgang evner å produsere noe *ikke-fysisk*. Den kausale lukketheten av det fysiske ser ut til å gå begge veier.. Dette kausale paringsproblemet var noe

René Descartes slet med da han forsøkte å redegjøre for sjelen (sinnet, *res cogitans*, det tenkende) og dens forhold til legemet (kroppen, *res extensa*, det utstrakte) og den materielle verden. *Substansen* i substansdualisme er dog siden Descartes' tid blitt byttet ut med det noe mer plausible *egenskap* i egenskapsdualismen.

Med disse grunnleggende redegjørelser, går vi tilbake til Searle. Hvor befinner han seg i dette kaotiske sinnsfilosofiske landskap, og hvordan skiller hans syn, biologisk naturalisme, seg fra de andre syn på bevissthet? Searle forklarer i introduksjonen til *Mind* at han ikke har spesielt sans for ismer. Faktisk har det seg slik at det er den typen sjargong han forsøker å unngå ved sin egen undersøkelse av den sinnsfilosofiske topografi. Han går så langt som å si at de fleste, om ikke alle, av de kjente teoriene om bevissthet (ismene) er feil, deriblant materialisme, fysikalisme, komputasjonisme, funksjonalisme, behaviorisme, epifenomenalisme, kognitivism, eliminativisme, panspsykisme, dobbelaspektteori og emergentisme (2004:1). Searle er av den oppfatning at de fleste av teoriene tar feil grunnet fundamentale svikt i grunnantakelser forbundet med dem. Han forklarer hvordan nesten samtlige av de sinnsfilosofiske verkene han har lest aksepterer de samme historisk betingede kategoriene for å forklare mentale fenomener, og, slik vi skal se, er dette noe han finner spesielt problematisk i nåtidens sinnsfilosofi.

### Biologisk naturalisme

Som nevnt ovenfor har det seg slik at Searle mener at de fleste synene på bevissthet i kontemporær filosofi tar feil, og at årsakene blant annet er av kategorial og språklig art. I og med at han er språkfilosof og fan av Wittgenstein, er det ikke overraskende at han kommer med slike innvendinger – men som vi har lært av Wittgenstein, skal man ikke kimse av språkets betydning for den fundamentale redegjørelsen og forklaringen av verden. Det er dog ikke slik for Searle at hvis man løser opp de språklige floker og misforståelser, så løser man gåten om bevissthet. Searle mener at filosofien helt siden Descartes' tid har vært underlagt store språklige og kategoriske ulemper. Det var Descartes' substansdualisme som ifølge Searle satte forskningen på sinnet på feil spor, da den skapte flere problemer enn løsninger. Selv Descartes ble tvunget til å anerkjenne problemene med sin egen filosofi,<sup>2</sup> spesielt dem som gjaldt interaksjonen mellom kropp og sinn. Men ettersom han hadde kommet frem til – blant annet ved hjelp av sin berømte metodiske tvil – at eksistensen av sinnet går forut for eksistensen av kroppen og den fysiske verden, i tillegg til at (jevnfør substansbegrepet) substanser må kunne eksistere

på egen hånd, så han simpelthen ikke noen annen mulighet enn en dualisme av substanser. Til tross for at substansbegrepet er utdatert (og mange vil si uvitenskapelig) sitter vi fortsatt igjen med uheldige dualistiske teser, og ikke minst tendenser, hevder Searle (2004:11, 22, 31). Dette har ført til at folk kategoriserer på hemningsløse måter, og føler at de ikke kan postulere andre syn enn dem som er av dualistisk art når det kommer til problemene knyttet til sinnet. Flere vitenskapsmenn og filosofer har da følt seg drevet til å ta den materialistiske rute, gjerne inspirert av de fysiske vitenskapers enorme suksess de siste to hundre år, for med dem å plassere bevissthet trygt og godt i verden. Bevissthet blir da, i hendene (i sinnene) på fysikalistene, nok et fenomen som med tiden kan bli gjort rede for av empirisk vitenskap. Kjente filosofer og vitenskapsmenn som Patricia og Paul Churchland, Sam Harris, Daniel Dennett og Jaegwon Kim er tilhengere av dette synet, dog med varierende definisjoner av fysikalisme og «det fysiske». For Searle, derimot, er heller ikke fysikalisme riktig vei å gå for å forklare bevissthet. Langt ifra: Han mener at stygge feil er begått i materialismen og fysikkens navn. Som vi så i sitatet i den første delen, setter han liten pris på at behaviorister, logiske positivister, funksjonalister og eliminative reduksjonister (alle former for fysikalisme/materialisme)<sup>3</sup> var villige til å redusere mentale fenomener til noe annet – enten det var logisk holdbare formler, atferd, nevroners samspill i hjernen eller funksjonene til en tilstrekkelig kompleks maskin. Noe han da heller ikke har spesielt sans for er eliminering av mentale og bevisste tilstander fordi de ikke er «tilstrekkelig vitenskapelige» eller hypotetisk testbare fenomener.

Et av hovedmålene med Searles biologiske naturalisme er å bevare mentale fenomener slik de fundamentalt sett forekommer, samtidig som man kan redegjøre for deres nevrologiske, biologiske og fysiske grunnlag. Da tenker leseren muligens at biologisk naturalisme er en form for emergentisme, en teori som sier at mentale fenomener på en eller annen måte springer ut av visse komplekse nevrologiske systemer, nærmere bestemt våre hjerner og det øvrige nervesystem – at de «kommer frem» eller «flyter ut» på en eller annen måte fra hvordan nevronene faktisk opererer med hverandre. Dette er heller ikke holdbart for Searle, og han synes det er tulle å postulere slike – etter hans syn – merkelige teser. Han er av den oppfatning av vegringen mot å akseptere at nevrobiologiske systemer

**ubstansen i substansdualisme er dog siden Descartes tid blitt byttet ut med det noe mer plausible egenskap i egenskapsdualismen.**



evner å produsere tanker, følelser og emosjoner er usunn (2004:79–80). Til syvende og sist benekter han altså alle former for dualisme, men også samtlige av de materialistiske redegjørelsene for sinnet. Hvordan kan biologisk naturalisme overleve, løsrevet fra mengden av forutgående bevegelser? For Searle er det ikke noe problem i at teorien hans lever i en løsrevet tilstand; det er snarere en fordel. Han forklarer i kapittel fire av *Mind* hvordan hans oppgave er å forklare hvordan ting faktisk er i henhold til det vi vet, uten å ta med seg den kategoriske, historisk betingede bagasjen som korrupperer debatten:

My method in philosophy is to try to forget about the history of a problem and the traditional ways of thinking about it and just try to state the fact as far as we know them. (Searle 2004:78)

Hvis det ovennevnte sitatet virker i overkant arrogant, kan hende til og med ignorant, er dette noe Searle er fullt klar over. Slike postuleringer blir dog ikke problematiske så lenge han redegjør for hva han mener med «facts as far as we know them», noe han intenderer å gjøre. Hans forslag er enkelt: Hvis vi bare kan løsrive oss fra den to tusen år gamle sjargongen, terminologien og språkbruken som har preget diskusjonen frem til nå, vil det bli rimelig lett å svare på bevissthetens problem:

If we were completely innocent of the disastrous history of philosophy and religion, then I think that people would find my solution to the mind-body problem obvious. Of course we are all conscious; if you have a doubt, pinch yourself. That is a conscious state. What caused it? Well, a stimulation here caused some events in your brain. (Searle on Mind & Consciousness 2011)

Å akseptere dette er lettere sagt enn gjort, men det er et interessant tankeeksperiment. Hvis vi ikke hadde hørt om substansdualisme, sjelen, Platons idéverden, eller form og stoff hos Aristoteles, men hadde kunnet beholde (som inngår i forslaget) de moderne vitenskaper som evolusjonsbiologi og nevrologi, ville vi da trodd noe annet enn at hjernen er bevissthetens sete? Vanskelig å si, ettersom filosofisk ærlighet vil tvinge deg til å foreslå at du ikke visste om de moderne vitenskaper heller, hvorpå du kan komme i fare for å entre en hel metafysisk debatt om mulige verdener, sannsynlighetsberegning og tankeeksperimenter som for eksempel vil ta for seg hvorvidt vitenskapshistorien hadde tatt andre ruter til målet osv. Sett at vi gir Searle rett i at det er mest sannsynlig, gitt det jeg nå har diskutert, at hjernen er bevissthetens ubestridte operasjonsbase. Hvor kommer så biologisk naturalisme til å lede oss? Searle vil nok si: «til et filosofisk klart og vitenskapelig testbart syn på bevissthet». Hva vet vi om hjernen? Det ser ut til at all form for informasjonsprosessering av kognitiv art har sin opprinnelse i hjernen, at enhver bevisst følelse og enhver sinnstilstand korrelerer med nevralt og observerbare prosesser i hjernen. I tillegg er det noe sterkt intuitivt ved å si at «hjernen er bevisst» eller «bevisstheten kommer fra hjernen» eller «bevisstheten er uløselig knyttet til hjernen». Searle er med andre ord ikke fremmed for å appellere til intuisjon eller sunn fornuft når han presenterer sine løsningsforslag. Hvorvidt dette er nok for å akseptere biologisk naturalisme, vil jeg komme tilbake til senere.

Som nevnt tidligere i artikkelen, er et av problemene å føre det iboende subjektive ved bevisste tilstander inn i et objektivt system, nemlig vitenskapen. Searle svarer på dette problemet simpelthen ved å hevde at bevissthet er *ontologisk subjektivt*. Det vil si at det å forsøke å redusere det bevisste til noe objektivt (som den bevisste følelsen av smerte om til C-fiberaktivering i hjernen) er håpløst fra begynnelsen av. I motsetning til egenskapsdualisme vil han likevel ikke si at man ikke kan snakke om det ontologisk subjektive i vitenskapelig forstand, men at det da kan føres under *epistemisk objektiv* undersøkelse. Det vil si at rent vitenskapsfilosofisk er det i høyeste grad intelligibelt og trygt å snakke om det ikke-reduserbart subjektive som er bevissthet. Men at vi må vite at det er nettopp det, nemlig at undersøkelse av det ontologisk subjektive er av epistemisk objektiv art, og ikke epistemisk *subjektiv* undersøkelse, som da hadde gjort debatten høyst merkelig. En epistemist subjektiv uttalelse er for eksempel «Lars er vennligere enn Trond» eller «Michelangelos *David*, er vakrere enn *Tenkeren* av Rodin». Slike uttalelser kan ikke undersøkes av de fysiske vitenskaper grunnet uttalelsenes

iboende subjektive ontologi, hevder Searle. Jeg kan være av den oppfatning at Lars er vennligere enn Trond, men det er ingen metode ekstern fra mine oppfatninger som kan falsifisere eller verifisere min påstand. Searle sier at bevissthet er en *systemisk* egenskap som hører hjernen til (Lacewing:1). Systemiske egenskaper er vanlige i vitenskapene, der man snakker om hvordan visse fenomener i naturen kan bli sett på i lys av systemet de er en del av, samt systemets bestanddeler (Lacewing:1) Vannets identitet kan beskrives som det at en viss mengde med vann er det samme som et visst antall H<sub>2</sub>O-molekyler. Imidlertid er det med de systemiske egenskapene slik at de beskriver *egenskaper* heller en lavere-nivå-entiteter hos materien/fenomenet som observeres. Det at vann er flytende og vått er systemiske egenskaper, og kan ikke uten videre forklares ved at vannet det er snakk om *består* av så og så mange H<sub>2</sub>O-molekyler. Det er slik Searle vil redegjøre for bevisstheten. Bevissthet er en egenskap som hører hjernen til, og kan ikke forklares utelukkende ved å gjøre rede for de individuelle nevronenes synaptiske samspill. Man må snakke om det slik det faktisk forekommer: som en systemisk egenskap av ontologisk subjektivt art. På samme måte som vann er flytende uten at de individuelle vannmolekylene er det, er hjernen/nervesystemet bevisst uten at de individuelle nevronene er det (2004:78). Et spørsmål er om Searle her misbruker de systemiske egenskaper i vitenskapene for å snakke om bevissthet, av den grunn at systemiske egenskaper ofte kan bli forklart kausalt ved å se på bestanddelene til systemet. H<sub>2</sub>O-molekyler er ikke våte eller flytende, men vann kan allikevel forklares ut i fra hvordan vannmolekylene interagerer, fungerer og opererer. Salpetersyrens bestanddeler er HNO<sub>3</sub>; Ett og ett HNO<sub>3</sub>-molekyl alene er ikke etsende, men kan fullt ut forklare salpetersyren som sådan sine egenskaper som en etsende, oksidativ syre. Searle vil nok likevel påstå at dette ikke er et problem. Han er nemlig av den oppfatning at bevisste tilstander er *kausalt reduserbare* til sine nevrale substrater. For å oppsummere Searles forklaring av bevissthet, kan vi da si at den er:

1. *Førstepersons, kvalitativ og ontologisk subjektiv:*

Bevissthet er definert ved at den består i kvalitative opplevelser som hører et subjekt (dyr eller menneske) til. Det gjør at det er umulig å redusere bevissthet til noe annet (som funksjon, entitet, bestanddel eller logisk formel) eller eliminere det bort ved å hevde at det er en illusjon (2004:79).

2. *Produsert* av det underliggende biologiske system og dermed *kausalt reduserbar* til hjernen og nervesystemet.

3. *Realisert* av hjernen på et høyere nivå enn på det molekylære eller cellulære nivå. (Gjelder bevisste tilstander.)
4. Et fenomen som *virker* i verden (kausalt), og er en del av naturen. Dette på grunn av at bevissthet er et faktisk fenomen i den virkelige verden (2004:79).

Fra punkt én ser vi at Searle er meget opptatt av å ikke fjerne eller korrumpere det han ser på som noe av det mest essensielle ved bevissthet: at den må oppstå som en opplevelse. Searle er åpen for at dette kan (gitt den underliggende nevrologien og likheten mellom arter) høre både dyr og mennesker til, og ikke minst at det er en viss *kvalitet* knyttet til det. Det er noe vanskelig å oppfatte nøyaktig hva han mener denne kvalitetsmessige delen av bevissthet er, men det er åpenbart at han mener den er nødvendig for å forstå fenomenet. Han snakker ikke om *qualia*, og han er forsiktig med å snakke om distinkte kvalitative egenskaper knyttet til opplevelsen av bestemte persepsjoner som *grønnheten* i opplevelsen av fargen grønn, *varmens varmhets*, eller *smertens smertefullhet*. Han snakker heller om det mer generelle med det at bevissthet alltid akkompagneres av en eller annen form for kvalitet. Bevisste opplevelser opptrer alltid i kvalitativt format, eller er av kvalitativ art. Selv mer grunnleggende former for kognitive operasjoner vil han si er knyttet til en viss kvalitet, for eksempel at det å regne ut «2+2=4» *føles* som noe. Ifølge Searle er det kvalitative ved bevissthet nødvendig for å forstå det subjektive ved den, og *vice versa* (2004:95–96). Subjektivitet og «kvalitativitet» er altså nødvendige for å forstå bevissthet, men Searle går grundig til verks i kapittel fem i *Mind*, der han ramser opp andre karakteristikker hos bevissthet:

**Bevisste opplevelser opptrer alltid i kvalitativt format, eller er av kvalitativ art. Selv mer grunnleggende former for kognitive operasjoner vil han si er knyttet til en viss kvalitet, for eksempel at det å regne ut «2+2=4» føles som noe.**

*Enhet:* Bevisste tilstander oppstår alltid for oss i en *forent enhet*. Hvis du skulle brutt den bevisste opplevelsen av å drikke rødvin i stuen opp i 17 individuelle biter, ville du ikke hatt 17 deler som til sammen utgjør en bevisst tilstand, men snarere 17 *forskjellige bevisstheter* (2004:95–96). Kvalitativitet, subjektivitet og enhet er for Searle helt grunnleggende trekk ved fenomenet bevissthet, og kan ikke separeres uten å miste bevisstheten selv.

*Intensjonalitet:* Både fenomenologer og analytiske filosofer

har fått mye ut av å forklare at bevissthet alltid er bevissthet *om noe*, altså at bevisstheten har en rettethet, og at når du er bevisst, så er du var objekter slik de fremtrer i sin bevissthetsmessige enhet. Opplevelsen av rødvinens smak kunne ikke oppstått uten din bevisste antakelse om at det er rødvin som blir smakt på.

*Stemming:* Stemninger er viktige av den grunn at bevisste tilstander alltid opptrer for oss med en eller annen stemming i bunn. Han påpeker at følelser er lettere å definere enn stemninger av den grunn at følelser alltid er intensjonelle: De er alltid følelser *om noe*, der stemninger ikke har den samme rettetheten. Stemninger kan dog *lede* følelser.

*Periferi og sentralitet:* Når du drikker rødvin, vil du mest sannsynlig være mer klar over rødvinglasset enn hvilken farge veggen foran deg har, eller hva som er uten for vinduet til venstre; rødvinen er i sentrum, de øvrige omgivelser er i periferien. Det bevisste sinns evne til å rette oppmerksomhet mot objekter i din nærhet for så å la oppmerksomheten glippe, er et kjent fenomen for de fleste.

*Ubehag/behag:* Disse ligner stemming og kvalitet, men er ikke identisk med dem. Behag eller ubehag er et kriterium for mange, kan hende de fleste, av de bevisste tilstander vi har.

*Situert:* Du befinner deg alltid et sted, med et perspektiv. Dette er også uløselig knyttet til det første persons subjektive (ontologisk subjektive) ved bevissthet. Bevissthetsens iboende situert er også viktig for Searles definisjon av *bakgrunnsinformasjon*, altså den informasjonen som til enhver tid ligger til grunn for ditt sinns oppfatninger (hvilket rom du befinner deg i, i hvilket hus, i hvilket land, hva du heter, hva du har på deg, språkbruk, etc.)

*Aktiv/passiv:* Skiller mellom den passive opplevelsen av noe, for eksempel det at du ser løvet som blaffer i vinduet utenfor vinduet, og den aktive, *intensjonelle* handlingen der du med din hånd og arm akter å løfte rødvinglasset mot leppene.

*Den gestaltiske struktur:* Bevisstheten opptrer strukturert og ordentlig; du ser alltid trær, løv, og rødvingglass, ikke ruglete brune overflater, grønne flekker, eller glinsende sylindere med innslag av rødt.

*Følelsen av et selv:* Normal bevissthet opptrer ofte akkompagnert av følelsen av at de bevisste opplevelser hører til et subjekt, at det er en flytende, men klar enhet til stede som normalt blir kalt «jeg».

Dette var de kriterier Searle fant ut at passet med bevisste tilstander, og det er viktig å ha dem i bakhodet når man diskuterer biologisk naturalisme. Med dette nevnt kan vi gå over til å diskutere noen av implikasjonene ved synet.

Som vi har sett, er bevissthet ifølge Searle et fullstendig naturlig fenomen som forekommer i verden, og kan diskuteres på en epistemisk objektiv måte. Det er dermed slik at de feiltakelser materialisme og dualisme (og samtlige andre syn) har, er grunnet det faktum at de har rotet debatten til med unødvendige premisser, lite presist og sjargongpreget språk og manglende evner til å se ut over sin egen terminologi. Begrep som det «mentale» og det «fysiske» er ifølge Searle kronseksempler på hvordan man kan ødelegge enhver form for ordentlig diskusjon av bevissthet. En av grunnene til at teorien ikke kalles biologisk *fysikalisme*, biologisk *dualisme* eller biologisk *emergentisme*, er at Searle mener det er for mye tung, unødvendig bagasje knyttet til disse ordene, og at *naturalisme* da blir tryggere. Bevisstheten er rett og slett et naturlig fenomen i verden, der biologien (sammen med noen korte men intense avdogmatiseringskurs) er nærmeste kandidat for å løse opp de mentale floker historien har maktet å produsere.

Jeg nevnte i punkt fire at bevisstheten ifølge Searle «fungerer kausalt», og dette viser seg å være et uhyre viktig punkt med tanke på å etablere fri vilje som gangbart fenomen. Vi opplever flere av våre daglige handlinger som frie, og denne sterke opplevelsen av at våre bevisste valg og avgjørelser er forårsaket av viljen og er frie, er faktisk, ifølge Searle, et bevis på at de er det (2004:142–143). Dette høres ut som en appell til intuisjon, og hvis det er tilfellet, ikke et godt argument, men Searle får oss til å tenke over det umiddelbart absurde ved å skulle benekte den frie vilje. Han forklarer videre at i enhver ting vi foretar oss som vi opplever som fri, handler bevisstheten i verden med ovenfra-og-ned kausalitet. Det vil si at bevisste handlinger – handlinger som å løfte rødvinglasset mot leppene – er intensjonelle og frie. Videre er det slik at betingelsene for handlingen, kun fungerer hvis de blir *tilfredsstilt* eller er *vellykkede*. Handlingen var fri *hvis* armen beveget seg mot rødvinglasset i det du ønsket/ville det. Han illustrerer viktigheten av dette poenget med et empirisk eksempel: Nevrokirurgen Wilder Penfield utførte eksperimenter på folks motoriske korteks, og fant ut at han kunne bevege folks armer ved å stimulere visse nevroner med mikroelektroder. Det interessante er at personene da var i stand til å si «jeg gjorde ikke det, det var det du som gjorde» (2004:143). Searle styrker argumentet ved å hevde at vi antar den frie viljes eksistens i de fleste av våre daglige,

bevisste handlinger: Med andre ord kunne vi ikke handlet uten antakelsen om at vår vilje allerede er fri(!). Den er med andre ord ikke kun et epifenomen. Den fungerer på nevronene, synapsene, og da naturlig nok nervesystemet for øvrig, akkurat som de sistnevnte fungerer nedenfra og opp og produserer bevissthet. Han argumenterer mot de gjengse humane innvendingene mot kausalitet for øvrig, ved simpelthen å hevde at Hume ikke hadde gjort rede for (via vanlig introspeksjon) de interne opplevelsene av kausalitet (2004:143). Den frie viljes logiske struktur skiller seg fra de fysisk-logiske nødvendigheter ellers i naturen.

bevisste handlingers aktualisering.

Bevissthet for Searle blir derfor også *tilgjengelighetsbevissthet* (*access consciousness*): Den gjør det øvrige system, den øvrige organismes bestanddeler, i stand til å handle etter informasjonen som blir mottatt/prosessert. La oss ta for oss et eksempel på en searliansk forklaring på hvordan bevissthet fungerer kausalt i det klassiske eksempelet med rødvinglasset: Via mitt sanseapparat (som kan redegjøres for via mikroprosessene) observerer jeg de sansesensige stimuli som på en gestaltisk måte fremtrer for mitt sinn og viser rødvinglasset. Mitt sinn blir klar over det



Illustrasjon: Caroline Løvhaug Harrison

Broen kollapset fordi den, gitt rustprosessen i bærebjelkene, *ikke hadde kunnet gjøre annet enn å kollapse*. Selv om jeg har lyst på en ny slurk rødvin og er fysisk og psykisk i stand til det, betyr det ikke at jeg er logisk eller rasjonelt tvunget til å gjøre det. Dette er jeg også klar over selv. Det ser ut til at bevissthet er en forutsetning for de frie valgene vi tar: Hvis du ikke er bevisst, er det vanskelig å utføre frie valg (eller gjøre noe som helst, for den saks skyld). Bevissthet er dermed nødvendig for enhver fri handling på Searles tolkning. Dette gjør at bevisstheten i tillegg til å være fenomenologisk substansiell hva det kvalitative aspekt ved opplevelser angår, også viser seg nødvendig for

faktum at rødvinglasset er innen rekkevidde, og denne informasjonen er klar til å bli brukt av sinnet. Jeg blir, via observasjonen av rødvinglasset, klar over at jeg har et ønske i meg til å ta en ny slurk av den røde substansen. Jeg blir også klar over at jeg står overfor valget om å ta den eller ei. Jeg avgjør at jeg skal ta en slurk, oppfatter dette som et faktum og går (med vilje) i gang med prosessen av å drikke en ny herlig slurk rødvin. Vanskeligere trenger det ikke være. Searle er videre eksponent for en form for naiv realisme, og hevder at det er gode grunner for å tro at objektene faktisk fremtrer for oss slik de er. Når det gjelder bevissthet, erklærer han, *er fremtredelsen*



virkeligheten (2004:10). Videre er det slik at du kan ta feil av objekter i din bevissthet, men ikke av at du er bevisst *noe*. Hvis Descartes hadde rett i noe, var det dette. Dette går tilbake til det ontologisk subjektive ved bevisstheten, som vi har snakket om.

Vi har nå sett at biologisk naturalisme bringer bevisstheten tilbake til de fysiske vitenskaper og det naturalistiske verdensbildet, under epistemologisk objektiv og vitenskapelig undersøkelse; at den ikke er mystisk eller umulig å få has på; at bevisstheten er nødvendig for fri vilje; og at det som hindret denne innlysende oppdagelsen er at man misforstod bevisstheten på grunnlag av bruk av misvisende begreper som «mental» og «fysisk», samt fullstendig uvitvittige teorier som reduksjonisme og komputasjonisme. Problemet er at man har mast for mye med metafysikk, når problemet hele tiden har vært epistemologisk, hevder Searle (Lacewing:3).

### Innvendinger

Som man kanskje vil gjette, er det blitt presentert flere innvendinger og motargumenter mot Searles biologiske naturalisme med årene. De fleste innvendingene av filosofisk art sikter etter å skyte ned biologisk naturalisme

som inkonsistent eller inkoherent, i verste fall ikke-intelligibelt. Edward Feser, for eksempel, er av den formening at Searle ikke på en ordentlig måte makter å skille sitt syn fra egenskapsdualistenes. I

artikkelen *Why Searle Is a Property Dualist* (2004) slår han hardt ut mot Searles posisjon. Han fremhever flere tilsynelatende inkonsistenser, som at Searle hevder at bevissthet er kausalt reduserbart til hjernens nevralt substrater, men samtidig ikke kan forklares ved dem. Med andre ord: Du har to egenskaper, mentale (subjektive, førstepersons) og fysiske (tredjepersons, observerbare), som må separeres på det ontologiske plan. Hvordan dette *ikke* er reinspikket egenskapsdualisme er for Feser uforståelig (2004:4).

Andre innvendinger dreier seg om misbruken av systemiske egenskaper som redegjørelsesapparat for bevisstheten som en systemisk egenskap ved hjernen (Lacewing:2). For det første ser dette ut som egenskapsdualisme, for det andre er det (som vi var inne på) slik at systemiske egenskaper ofte *kan* forklares fullstendig ut i fra redegjørelsen av de mindre bestanddeler. Makrostrukturen (vann er flytende, glass er gjennomsiktig, syre er etsende) blir redegjort for av mikrostrukturen (H<sub>2</sub>O har disse og disse

egenskapene osv.), og *vice versa*. Det samme gjelder ikke for bevissthet og hjernen. Ifølge Feser er Searle en egenskapsdualist, enten han er klar over det eller ikke (2004:1). Tar man Feser alvorlig, kan det virke som om Searle ikke er i stand til å fylle inn det notoriske «forklaringsgapet» i bevissthetsfilosofien, og at han dermed ikke er i stand til å knytte bevissthet til hjernen på en slik måte at vi kan si den er reddet fra metafysikernes grep. Andre filosofer, som David Armstrong, går så langt som å hevde at Searle har et neo-kartesiansk syn på sinnet, dette i det han kritiserer Searles syn på bevissthet som en «primitiv», altså at Searle beskriver bevisstheten som en grunnleggende del av naturen (*brute fact*) uten å gå grundigere i gang med begrunnelsen for en slik beskrivelse (1991:67–68). Armstrong hevder at Searle ikke redegjør nok for hva bevisstheten faktisk *er* før han går i gang med å forklare hvordan den fungerer. Searle forklarer og redegjør for dens bestanddeler og kommer med karakteristikk og kriterier, men det ser ut til at han unngår å snakke mer om bevisstheten på det fundamentale nivå. Kevin Corcoran presenterer i artikkelen «The Problem With Searle's Biological Naturalism» (2010) argumenter som har til hensikt å vise at Searles karakteristikk av bevissthet kan fungere hvis man tar dem hver for seg, men at de sammen danner et inkoherent bilde. I likhet med Feser er han av den oppfatning av at Searle er mer egenskapsdualistisk enn han er klar over selv; Corcoran bruker det sistnevnte for å si at Searle i virkeligheten er mer bundet av det tradisjonelle begrepsapparatet en han selv hevder at han er. Sist men ikke minst hevder Corcoran at Searle selv er fanget i den kausal lukkethetens problem, noe ikke-reduktivistiske ofte er (2001:1).

### Konkluderende diskusjon

Hva skal vi så si om biologisk naturalisme etter innvendingene? Noen av disse innvendingene ble publisert før utgivelsen av *Mind*, så Searle fikk anledning til å svare på noe av kritikken i verket. Det ser dog ut til at visse grunnleggende filosofiske problemer gjenstår. Noen innvendinger ble tatt opp underveis i artikkelen, dette grunnet det faktum at biologisk naturalisme er rimelig vanskelig å akseptere *prima facie*. Searle er flink til å appellere til intuisjon, sunn fornuft, erfaring og resultatene til de fysiske vitenskaper som biologi og nevrologi. Han er også i besittelse av den retoriske evnen, en evne bestyrket gjennom språkfilosofisk arbeid, til å overtale med klart og konsist språk. Når man tar et skritt tilbake og ser på biologisk naturalisme med overblikk, kan det imidlertid synes som at den ikke på en god nok måte er i stand til å svare på anklagene om egenskapsdualisme, og at det gjenstår visse

forklaringsmessige problemer, spesielt i forbindelse med Searles sammenligning av bevisstheten med systemiske egenskaper. David Chalmers har snakket om «det vanskelige problemet» med bevissthet: problemet med å svare på spørsmålet om hvorfor visse typer opplevelser og følelser akkompagneres av visse typer nevralt aktivitet i hjernen. Det ser, ifølge Chalmers og andre, ikke ut til å være noen god forklaring på hvorfor det for eksempel er slik at C-fiber-aktivering i nervesystemet korrelerer med akkurat smerte, og ikke duften av nyklippet gress. Hvis ikke Searle makter å svare på dette høyst grunnleggende spørsmål kan det se ut til at hans system ikke svarer bedre på det «vanskelige problemet» enn de systemene han selv kritiserer.

Jeg vil si at si at biologisk naturalisme er en plausibel teori, i hvert fall sammenliknet med epifenomenalisme, og den er mer plausibel enn funksjonalisme og reduksjonisme. Allikevel er mer filosofering og forskning nødvendig for å si hvorvidt teorien er plausibel *nok* til å bli akseptert. Til tross for de siste innvendinger er Searle en kraftfull ideskaper, som har klart å skape blest rundt seg og sine ideer med sitt skarpe språk og sin uredde retorikk. Han har brakt debatten om bevissthet bort fra gamle dogmer og fått oss til å stille spørsmål ved viktigheten av eldgammel filosofisk sjargong. Noe av det som nettopp bør bli tatt mest på alvor, er Searles oppgjør med tradisjonene og språket som har blitt brukt til å snakke om bevissthet. Han har også forsøkt å bringe tilbake bevisstheten og plassere den der den alltid har vært: i ditt eget hode, som en ikke-reducerbar, kvalitativ og essensiell del av deg. Slik sett forblir Searles definisjon av bevisstheten som ontologisk subjektiv, men som åpent objekt for det epistemisk objektive, en av hans sterkeste og mest interessante teser.

The philosophy of mind is unique among contemporary philosophical subjects in that all of the most famous and influential theories are false. (2004:1)

#### LITTERATUR:

- Armstrong, D. M. 1991, «Searle's Neo-Cartesian Theory of Consciousness», *Philosophical Issues*, 1, 67–71.
- Chalmers, D. J. 1995, «Facing Up to the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies*, 2:3, 200–219.
- Corcoran, K. J. 1991, «The Trouble with Searle's Biological Naturalism», *Erkenntnis*, 55:3, 307–324.
- Feser, E. 2004, «Why Searle Is a Property Dualist». Tilgjengelig fra: <<http://www.edwardfeser.com/unpublishedpapers/searle.html>> [29.10.2014].
- Kim, J. 2011, *Philosophy of Mind*, 3. utg., Westview Press, Boulder, CO.
- Lacewing, M. *Biological Naturalism*. Tilgjengelig fra: <<http://documents.routledge-interactive.s3.amazonaws.com/9781138793934/A2/Mind/BiologicalNaturalism.pdf>> [24.10.2014].
- Searle, J. R. 2004, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Searl on Mind & Consciousness, 2011 (video fil), Tilgjengelig fra: <<https://www.youtube.com/watch?v=Q977tUWEPy8>> [24.10.2014].
- Van Gulick, R. 2014, «Consciousness», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.). Tilgjengelig fra: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consciousness/>> [24.10.2014].

#### NOTER

- <sup>1</sup> Mange moderne filosofer er enige om at et sinn i bred forstand ikke er identisk med bevissthet (i motsetning til Descartes), men at bevissthet i visse (kan hende de fleste) tilfeller overlapper med eller muliggjør andre av sinnets aktiviteter, som kognisjon (tenkning), informasjonsprosessering og aktiveringen av kroppen. Her har man da en naturlig faglig distinksjon mellom sinnsfilosofi generelt og bevissthetsfilosofi spesielt.
- <sup>2</sup> I kapittel 2 av *Philosophy of Mind* forklarer Jaegwon Kim hvordan Descartes' grunnleggende filosofiske slutninger angående kropp-sinn-interagering ble trukket i tvil av prinsesse Elisabeth av Böhmen i det hun (i det Kim hevder må være en av de mest berømmede brevene i filosofihistorien) spør hvordan det kan ha seg at noe immaterielt kan bevege noe immaterielt i det hele tatt. Er de ikke kropp og sinn da inkompatible? spør hun. Kim er i likhet med Elisabeth lite imponert av det han ser på som Descartes' måte å dukke unna problemet på, blant annet ved å hevde at bevisstheten og dens interaksjon med kroppen er en grunnleggende relasjon i verden som ikke kan forklares ved videre ytterligere forklaringer og/eller undersøkelser (2011:47–50).
- <sup>3</sup> I kapittel 2 av *Mind* (2004:52) tar Searle for seg hvordan materialismen stilte seg på skuldrene til moderne vitenskap i et angrep på dualismens inkonsistenser. Han setter her opp et fysikalistisk slektstre som forsøker å redegjøre for hvordan de forskjellige retningene er knyttet til hverandre.