

SAM

MAKING

SENSE

HAR

RIS

Innehåll

Förord	7
Det inre ljuset	II
Människans framtid i kosmos	41
Medvetandet och självet	III
Medvetandets natur	177
Vägen till tyranni	209
Vad är rasism?	235
Det goda och det ondas biologi	277
En karta över våra missförstånd	309
Kommer vi att ödelägga framtiden?	349
Komplexitet och dumhet	385
Vår framtid	417

Det inre ljuset

ETT SAMTAL MED DAVID CHALMERS

ATT FÖRSÖKA FÖRSTÅ medvetandets natur har länge varit ett av mina stora intressen, och eftersom David Chalmers var en av de personer som väckte det här intresset hos mig inleder jag den här boken med honom. Chalmers är filosof vid New York University och Australian National University, och en av föreståndarna för Center for Mind, Brain and Consciousness vid New York University.

Vi ägnar största delen av vårt samtal åt att diskutera medvetandets natur och varför det är så svårt att förstå vetenskapligt. Vi inleder med Chalmers idé om »medvetandets svåra problem« – en fras som funnits med i alla diskussioner om medvetandet sedan början av 1990-talet. Vi talar också om artificiell intelligens, tanken att universum är en simulering och andra intressanta frågor, varav vissa kan *tyckas* ligga väldigt långt från vardagslivets bekymmer. Men jag uppmanar läsaren att inte se det här som ovidkommande frågor. Alla de här ämnena kommer att bli alltmer relevanta i takt med att vi utvecklar teknik som, vare sig den verkligen är medveten eller inte, kommer att framstå som medveten för oss. Och när vi ställs inför möjligheten att utöka vår egen mentala kapacitet genom att integrera olika tekniker med hjärnan kommer alla de här filosofiska problemen att få stor personlig och etisk relevans.

HARRIS: Du har haft ett stort inflytande på min intellektuella utveckling. Jag deltog i en av de första medvetandekonferenserna vid University of Arizona i Tucson. Jag hade hoppat av skolan och man skulle nog kunna säga att jag letade efter ett mål i livet. Jag hade blivit intresserad av diskussionerna inom medvetandefilosofin – ursprung-

ligen på grund av den något häftiga ordväxlingen mellan Daniel Dennett och John Searle. Sedan såg jag en annons för konferensen i Tucson – förmodligen i *Journal of Consciousness Studies* – och åkte helt enkelt dit.

Jag har ett väldigt tydligt minne av din föreläsning. Ditt sätt att framställa medvetandets svåra problem gjorde mig intresserad av filosofi, och det fick till följd att jag återupptog mina studier och inriktade mig på naturvetenskap. En av anledningarna till att jag skrev en doktorsavhandling i neurovetenskap, och till att mitt intresse för det här ämnet blivit bestående, är den diskussion du startade i Tucson för mer än tjugo år sedan.

CHALMERS: Det var verkligen roligt att höra. Det var förmodligen 1996 års konferens. Dennett var där.

HARRIS: Tillsammans med Roger Penrose, Francisco Varela och många andra. Det var en spännande tid.

CHALMERS: Den föregående konferensen, 1994, kallades medvetandets Woodstock-festival. Det var då vi fick ihop hela gänget för första gången. Det var helt vansinnigt, väldigt kul, och det var också första gången jag träffade många av de här personerna.

HARRIS: Eftersom jag har ägnat mig åt medvetandeproblemet i årtionden är det svårt för mig att bedöma hur insatta människor är i det. Det förvånar mig hela tiden att människor har så svårt att förstå att medvetandet är så utmanande för vetenskapen. Vi tar det alltså från början. Vad menar du med »medvetande«, och hur skiljer du det från sådant som det ofta blandas samman med, som självmedvetande, uppmärksamhet, tänkande, beteende och så vidare?

CHALMERS: Det är oerhört svårt att definiera medvetandet. Men jag skulle vilja börja med att säga att det är vår subjektiva upplevelse av att finnas till i världen. Det handlar i grunden om hur det från ett förstapersonsperspektiv känns att tänka, förnimma och bedöma. När

jag tittar ut genom fönstret ser jag träd, gräs och en damm och så vidare. Och det pågår en massa informationsbearbetning när fotoner i näthinnorna skickar signaler längs synnerven till hjärnan – alltså på en funktionell och beteendemässig nivå.

Men vi har också en känsla av att vi upplever allt ur ett förstapersonsperspektiv. Jag kanske har en upplevelse av färgerna, en viss grön färgton, en viss reflektion på dammen – som en film inuti mitt huvud. Och det avgörande problemet med medvetandet – åtminstone för mig – är den här subjektiva aspekten. Vi kan skilja den från frågor som har med beteende och funktioner att göra. Ibland använder man ordet »medvetande« för att konstatera att en person är vaken och reagerar på omvärlden. Det är enkelt och kan förstås i termer av beteende. Jag brukar kalla de här medvetandeproblemen för de lätta problemen – sådana som har att göra med hur vi agerar, hur vi reagerar, hur vi fungerar. Det som jag kallar medvetandets svåra problem är det som handlar om hur det upplevs från ett förstapersonsperspektiv.

HARRIS: Thomas Nagel formulerade det här problemet på ett annat sätt i en essä från 1974 som fick stort genomslag: »What Is It Like to Be a Bat?« Den påverkade säkert dig också. Han uttryckte det så här: om det *åtföljs av en upplevelse* att vara en organism som bearbetar information – om bearbetningen har en inre, subjektiv, kvalitativ karaktär – det är det vi menar med »medvetande«, när det gäller en fladdermus eller något annat system. Människor som inte gillar den formuleringen anser att den som definition kringgår frågan. Men som en elementär definition av medvetandet har jag alltid tyckt att den fungerar väldigt bra. Vad anser du om det?

CHALMERS: Vi kommer nog aldrig att hitta en bättre definition. Tanken är ungefär att ett system är medvetet om det åtföljs av en upplevelse att vara det systemet. Det åtföljs av en upplevelse att vara mig. Det åtföljs förmodligen inte av en upplevelse att vara det här glaset med vatten på mitt skrivbord. Om det inte åtföljs av en upplevelse att vara glaset på skrivbordet, då är det inte medvetet.

Likadant är det med en del av mina mentala tillstånd. Det åtföljs av en upplevelse för mig att se de gröna bladen utanför fönstret just nu, och det är alltså ett medvetet tillstånd för mig. Men det skulle kunna pågå en omedveten språkbearbetning i min hjärna, eller motoriska processer i min lillhjärna, som inte åtföljs av en upplevelse för mig. De kanske är tillstånd i min hjärna, men de är inte medvetna tillstånd, för de här tillstånden åtföljs inte av en upplevelse för mig.

Så för mig är Nagels definition tydlig och praktisk. Men det är ändå bara en massa ord, precis som alla andra. Och för en del människor är de här orden praktiska för att de framkallar en föreställning av medvetandet som något subjektivt. Andra hör något annat i de här orden. För dem fungerar orden »Hur känns det?« inte. Det jag med åren har insett är att Nagels fras är praktisk för en del människor, på det sättet att den får dem att förstå problemet, men den fungerar inte för alla.

Jag tror att de flesta faktiskt har ett begrepp om att det finns ett stort problem. Men sedan hanterar de det på olika sätt. En del anser att vi borde se det svåra problemet som en illusion och lämna det bakom oss. Men för att komma till problemets kärna, tycker jag det är praktiskt att börja med att skilja mellan de lätta problemen – som i grunden handlar om funktioner – och det svåra problemet, som handlar om upplevelser.

De lätta problemen är följande: Hur går det till när vi differentierar utifrån kommande information och reagerar på ett adekvat sätt? Hur går det till när hjärnan integrerar information från olika källor och skapar en helhet för att kunna göra en bedömning och styra vårt beteende? Hur går det till när vi viljemässigt styr vårt beteende så att vi kan reagera på ett kontrollerat sätt på vår omgivning? Hur går det till när hjärnan övervakar sina egna tillstånd? Alla de här frågorna är obesvarade, och hjärnforskningen har inte kommit särskilt långt när det gäller vissa av dem. Men vi har en ganska tydlig bild av hur forskningsprogrammet ser ut och vad som måste till för att vi ska hitta en förklaring. I grunden handlar det om att hitta en mekanism i hjärnan som ansvarar för att särskilja olika data och styra vårt beteende. Även om det kräver mycket arbete att hitta mekanismerna har vi kommit en bit på vägen.

De lätta problemen kan åtminstone angripas med de metoder som hjärnforskningen och kognitionsvetenskapen vanligtvis använder sig av. Varför är det svåra problemet med upplevelser så besvärligt? Därför att det inte verkar handla om beteende eller funktioner. Man kan i princip tänka sig att man kan förklara alla mina beteendemässiga reaktioner på ett visst stimulus och hur min hjärna särskiljer och integrerar information och övervakar sig själv och styr mitt beteende. Allt det här kan man förklara med till exempel en neural mekanism, men även när man har gjort det har man inte besvarat den centrala frågan, det vill säga: »Varför är det förknippat med en *upplevelse* från ett förstapersonsperspektiv?»

Det är uppenbart att de metoder som vanligtvis fungerar inom hjärnforskningen och kognitionsvetenskapen – att hitta en mekanism som gör jobbet – inte kan tillämpas här. Det finns såklart korrelationer mellan hjärnprocesser och aspekter av medvetandet – ett område i hjärnan som lyser upp när man ser rött eller känner smärta. Men inget av det här tycks förklara varför alla de här processerna skapar en inre upplevelse. Varför är de här processerna helt enkelt inte omedvetna, som om vi var robotar eller zombier utan några subjektiva upplevelser?

Så ser alltså det svåra problemet ut, och människor ser på det på olika sätt. Dan Dennett säger till exempel att alltihop är en illusion, ett misstag, en illusion som vi måste lämna bakom oss. Jag respekterar det sättet att se på det. Det är ett så stort problem att vi måste utforska alla möjligheter, och en möjlighet som är värd att utforska är idén att det är en illusion.

Men tanken att våra medvetna upplevelser är en illusion är ganska orimlig. För mig är de det verkligaste av allting – känslan av smärta, en synupplevelse, erfarenheten av att tänka. Dan Dennett hade en väldigt radikal syn på medvetandet i sin bok från 1991, *Consciousness Explained*. Det var en bra och inflytelserik bok. Men när det kommer till kritan tycker nog de flesta inte att den gjorde fenomenet rättvisa.

HARRIS: Det var nog den första boken jag läste om medvetandeproblemet. Det är märkligt – jag är inne på samma linje som du och Thomas Nagel när det gäller de här frågorna inom medvetan-

defilosofin, och trots det har jag under många år haft en allians med Dan när det gäller konflikten mellan religion och vetenskap. Jag har umgåtts ganska mycket med Dan, men vi har egentligen aldrig talat om medvetandet. Det har kanske varit lite känsligt; vi hade en lite jobbig konflikt om den fria viljan. Det är länge sedan jag läste *Consciousness Explained* – menar han verkligen att *medvetandet* är en illusion, eller bara att det illusoriska är att det svåra problemet är så svårt? Jag kan förstå om han vill driva den senare linjen. Men när det gäller den förra anser jag att medvetandet är det enda i universum som inte kan vara en illusion. Även om våra upplevelsers kvalitativa karaktär i många andra avseenden är förbryllande, så är det faktum att det är förenat med en *upplevelse* att vara människa, det faktum att något tycks pågå, även om det bara är en dröm – så är den *upplevelsen* det enda vi behöver för att kunna hävda att medvetandet är ett obestridligt faktum. Jag förstår inte hur någon på allvar kan påstå att medvetandet i sig är en illusion.

CHALMERS: Jag håller med dig. Jag tror att Dan med åren har utvecklat sina tankar. På 1980-talet eller i den vevan kom han med mycket radikalare yttranden, som »Medvetandet existerar inte. Det är en illusion«. Han skrev en vetenskaplig artikel med titeln »On the Absence of Phenomenology«, där han påstod att det i själva verket inte finns någon fenomenologi, vilket egentligen bara är ett annat ord för medvetandet. I en annan artikel med titeln »Quining Qualia« hävdade han att vi måste göra oss av med hela idén om qualia, ett ord som filosofer använder om våra erfarenheters kvalitativa karaktär; att se något rött är till exempel något annat än att se något grönt. Sådana upplevelser tycks ha att göra med olika kvaliteter. Ett tag sa han: »Det är helt enkelt ett misstag. Det finns ingenting där.«

Med åren tror jag att han har förstått att människor anser att den ståndpunkten – att det från ett förstapersonsperspektiv inte finns några qualia, ingen upplevelse av rött i motsats till upplevelsen av grön – är lite väl magstark. Så han har slagit in på en annan linje och håller med om att medvetandet existerar, men bara i betydelse av funktion och beteende och kodad information, inte medvetandet

i den starka fenomenologiska betydelse som ligger till grund för det svåra problemet.

På sätt och vis är det här bara en omformulering av hans tidigare ståndpunkt. Du är ju insatt i diskussionen om fri vilja, där en person säger: »Det finns ingen fri vilja«, och en annan säger: »Jo, det finns en fri vilja, men bara i en reducerad betydelse som är förenlig med determinismen« – vilket i grunden är samma sak. Förr sa Dan att medvetandet inte existerar; nu säger han: »Ja, medvetandet existerar, men bara i den här reducerade betydelsen« – vilket är samma sak uttryckt på ett annat sätt. Han anser fortfarande inte att medvetandet existerar i den starka, subjektiva betydelse som ger upphov till hela problemet.

HARRIS: Jag skulle vilja gå tillbaka till det du sa när du beskrev hur komplicerat det svåra problemet är. Du gör en skillnad mellan att förstå funktioner och att förstå det faktum att upplevelser existerar. Vi har funktioner, som motoriskt beteende och visuella perceptioner, och det faller sig naturligt att försöka förklara dem i mekanistiska termer. När det till exempel gäller synen kan vi tala om omvandlingen av ljusenergi till neurokemiska processer och sedan om mappningen av synfältet på de relevanta delarna av syncentrum. Det är komplicerat men i princip inte omöjligt. Men det faktum att det åtföljs av en *upplevelse att se* är fortfarande en gåta, oavsett hur noga vi kartlägger hjärnan.

Och om vi byggde en robot som kunde göra allt som en människa kan göra, tror jag inte att vi – hur mycket vi än förfinade dess mekanismer – skulle ha något skäl att påstå att den var medveten, även om den klarade Turingtestet.

Det är en av de saker som bekymrar mig med artificiell intelligens. Det blir alltmer sannolikt att vi kommer att kunna konstruera maskiner som tycks vara medvetna, och intrycket kanske blir så övertygande att vi glömmet bort det svåra problemet. Det kanske inte längre blir filosofiskt intressant, det kommer kanske till och med att kännas oetiskt, att fråga sig huruvida det åtföljs av en upplevelse att vara en sådan här robot. Och ändå kommer vi fortfarande inte att veta huruvida de är medvetna så länge vi inte har förstått hur medvetandet egentligen uppstår – det vill säga så länge vi inte har löst det svåra problemet.