

Maia Vige Helle

## En avhandling om meningens natur

Et forsøk på å anvende Hume i en undersøkelse av naturalisert perseptuell mening i lys av Dennett og Thompsons teorier

Masteroppgave i Filosofi

Veileder: Mattias Solli & Jonathan Knowles

Mai 2020



Maia Vige Helle

## **En avhandling om meningens natur**

Et forsøk på å anvende Hume i en undersøkelse av naturalisert perseptuell mening i lys av Dennett og Thompsons teorier

Masteroppgave i Filosofi  
Veileder: Mattias Solli & Jonathan Knowles  
Mai 2020

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det humanistiske fakultet  
Institutt for filosofi og religionsvitenskap



Kunnskap for en bedre verden



## Innholdsfortegnelse

<b>Takk .....</b>	<b>2</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>3</b>
<b>Innledning.....</b>	<b>5</b>
<b>1. Humes prosjekt og naturalisme.....</b>	<b>13</b>
1.1. Naturalisme .....	13
1.2. Humes prosjekt .....	14
1.3. Humes utvidede prosjekt.....	19
<b>2. Grunnprinsipper for mening .....</b>	<b>22</b>
2.1. Persepsjon og mening .....	23
2.2. Erfaringens struktur.....	25
2.3. Følelse som meningsskapende eksistens .....	29
2.4. Tvetydighet.....	34
<b>3. Forholdet mellom perspektivene.....</b>	<b>48</b>
3.1. Humes syn på erfaring hos andre organismer.....	49
3.2. Dennett.....	54
3.3. Thompson.....	59
<b>4. Mening i naturen - hvordan og hvorfor oppsto mening.....</b>	<b>65</b>
4.1. Dennett - en evolusjonær forklaring på menings utvikling .....	67
4.2. Thompson - En biologisk modell for mening .....	88
4.3. Tilbake til Perseptuell mening og Hume .....	95
<b>Avslutning .....</b>	<b>101</b>
<b>Bibliografi .....</b>	<b>106</b>

# Takk

Tusen takk veilederne mine, Ingebjørg Seip som hjalp meg gjennom første delen av arbeidet med masteren, og Mattias Solli og Jonathan Knowles som kom inn i andre halvdel. Dere har alle vært fantastisk inspirerende å jobbe med, og hjulpet meg å se løsninger og sammenhenger i tankene mine, der jeg bare fant kaos selv.

Takk til familie og venner som har tilbudt seg å hjelpe meg underveis, med både rettskriving og med avbrekk og støtte. Jeg vil gi en spesiell takk til min søster Frida, som har holdt ut å høre meg prate om oppgaven min i timevis, og hjulpet meg å se ut over oppgaven, og å lære av selve prosessen. Og til mormor og morfar. Samtalene med morfar om filosofi har lært meg mye, ikke minst hvordan opprettholde en genuin kjærlighet og interesse for faget, ikke bare la det bli en jobb. Og mormor som har ringt meg og fått meg til å føle meg sett, og minnet meg på at verden fortsetter utenfor min lille master-boble.

Til slutt vil jeg takke Thomas. Du har gitt meg helt uvurderlig hjelp med både tilbakemeldinger og rettskriving de siste månedene, og du har vært en fantastisk støtte hele veien. Uten deg hadde dette gått, men sannsynligvis ikke like bra.

# Abstract

This text explores the possibility of a naturalization of the phenomenon of *meaning*, especially *perceptual meaning*, taking the philosophy of David Hume as its point of departure.

Hume's project attempts to naturalize topics concerning the mind, giving a scientific explanation of the contents of consciousness based on his first-person access to appearances. In explaining the basic function of consciousness which makes us able to experience perceptual meaning, he identifies some central features of the mind that underlies this function: *habit*, and *feelings*. These, Hume claims, are not uniquely human abilities, but are shared with all sensible creatures.

This claim, that the basis for our sense-making abilities is pre-intellectual and not uniquely human, can be seen as a central part of his naturalization of the mind. Hume repeatedly says that these basic abilities of sensing and feeling must be explained by natural philosophy (or science), such as anatomy, but he himself doesn't go into this topic. This leaves the task of working out how these abilities came about, and how they are realized in the body physically both in humans and in other organisms.

I argue that there is a duality in Hume's method – which in my view is an important part of the naturalization of the mind – which causes some vacillation both concerning the principles he bases his theories on, and his description of the phenomena. On the one hand he bases his research on the methods and ideals of natural science: objective observation, and reductionism. On the other hand, he takes what we today can call a phenomenological approach, exploring the objects in his consciousness and describing them to explain the basis for all knowledge, including science. This leads him to the view that everything in the mind, including impressions, is reducible to simple “atoms,” while he also, in describing certain examples, argues that we experience objects as wholes that can only be “reduced” in thought but never in our immediate impression.

Hume has thus left us with two challenges that must be dealt with in order to see the potential of his findings in today's philosophical debate about naturalizing the mind: first, to find a solution to the inconsistencies in his description of impressions; secondly, the possibility for a scientific approach to consciousness. In order to deal with these challenges, I will go to three contemporary philosophers who can be said to further develop Hume's project as described above: Merleau-Ponty, Dennett and Thompson. While none of these philosophers relate directly to Hume, I will try to demonstrate how key tenets in their thoughts can be read as accomplishments of various aspects of Hume's vacillating theory. In my reading, Merleau-Ponty comes with a possible solution to the duality in Hume's explanation of impressions by explaining the contents of consciousness as non-reducible *gestalts*, which cannot be reduced to 'simple impressions' without losing their meaning. He also differentiates between human and animals' experience of meaning. Dennett and Thompson provide answers to the second “lacking” in Hume's explanation by giving a naturalistic basis for perceptual meaning by grounding it in biology and anatomy. And they also have a way of explaining the difference between humans and animals without separating them completely so that the connection Hume sees between all living things is preserved. Dennett does this naturalization of the mind by separating the idea of meaning from the phenomenological description of it. Thompson keeps Merleau-Ponty's phenomenological definition of meaning and idea of structure and unites it with knowledge from modern natural sciences.

Thompson then, in my view, comes closest to answer to Hume's overall project with his attempt to naturalize phenomenology and explain all the elements that Hume left open or ambiguous by replacing the idea of reduction with the idea of *structure* as the central idea behind naturalism.





# Innledning

Hva er mening? Når man snakker om mening så er det gjerne enten i forhold til store livsviktige spørsmål som meningen med livet, eller om man opplever det en driver med som meningsfullt. Eller det er i forbindelse med språket, hvor vi prøver å forstå hvordan vi skal forstå meningen til det den andre sier, og slik knytter mening til forståelse av kommunikasjon. Jeg vil ikke se på noen av disse formene for mening, men prøve å dykke under dette nivået av kompleks menneskelig kommunikasjon og tenkning, og se på hvordan verden fremstår for oss som meningsfull og kjent fra øyeblikk til øyeblikk. Hvordan kan erfaringen vår tilsynelatende alltid ha en forståelse av hva vi opplever, når ingen øyeblikk er helt like? Og er mening noe vi i det hele tatt kan forstå innenfor rammene til en naturalistisk undersøkelse, eller er det bare et produkt av et menneskelig sinn som er frakoblet naturen forøvrig? Kan vi forstå denne grunnleggende formen for mening som en del av naturen, og som noe som har utviklet seg gradvis til den menneskelige erfaringen vi har? Jeg mener det er mulig, og jeg vil forsøke å vise hvordan vi kan forstå meningserfaring som ikke bare en del av den menneskelige natur, men noe som kan knyttes til vår forståelse av den levende naturen generelt. Den formen for mening jeg fokuserer på kaller jeg *perseptuell mening*; at noe fremstår for noen som *noe*.

Det jeg vil med denne oppgaven er altså å undersøke *meningens natur*. Jeg vil se på hvordan man kan forstå mening som noe naturlig, noe som kan falle inn i, forstås, og brukes, i et naturalistisk syn på verden. Jeg vil forsøke å finne ut hvordan man kan komme frem til en naturalisert forståelse av mening, som både ivaretar naturalismen og dens krav til objektivitet og sikkerhet, og meningen som noe subjektivt erfart. Jeg har ikke ambisjon om å komme frem til en sikker forståelse av mening som fyller disse kravene, men det er med utgangspunkt i denne ambisjonen jeg vil gjøre undersøkelsen.

Jeg vil ta utgangspunkt i David Humes prosjekt i hans hovedverk *En avhandling om menneskets natur* (AMN) (2009/1739), og diskutere dette prosjektet i lys av spørsmålet om hvordan få en naturalisert forståelse av mening. Jeg vil se det Hume skriver opp imot en kontemporær debatt, hvor jeg vil ta utgangspunkt i Evan Thompsons *Mind in Life* (MiL) (2010/2007) og Daniel C. Dennetts *From Bacteria to Bach and Back* (BBB) (2018/2017).

Med Hume vil jeg fokusere på erfaringen og det subjektive aspektet ved mening, mens med Dennett og Thompson kommer individets forhold til et miljø, en Omverden til syne, og mening blir da forstått som en relasjon mellom individ og dens omgivelser. Hvis meningsskapning er noe relasjonelt slik, som Thompson og Dennett hevder. Hvis mening er noe som oppstår i møtet mellom organismen og dens omgivelser, så må jo noe motivere eller styre individet til å gjøre en utvelgelse og differensiering i forhold til både relevans og verdi, i det den møter. Det er dette jeg tenker *følelse*, ned til sin enkleste form som kroppslig smerte og nytelse, kan gjøre. Stemmer dette, vil en kunne si at følelse i en eller annen form alltid vil være tilstede der du har meningsskapende autonom atferd. Jeg vil derfor bruke Humes ide om *følelser* til å bedre forstå hvordan *meningen blir motivert fra subjektets side*, og jeg vil bruke Thompson og Dennett til å vise hvordan ideen om *mening kan plasseres inn i naturen*.

Jeg vil nå avklare hvordan jeg skal bruke begrepet *følelse* i denne teksten. Avgrensingen av begrepet er gjort på bakgrunn av hvordan Hume bruker det. Jeg vil kalle den grunnleggende opplevelsen av tiltrekning og frastøting, nytelse og smerte for *følelse*, og prøve så godt jeg kan å systematisk skille dette fra *pasjoner* og *emosjoner* som er, slik jeg forstår Hume, sekundære inntrykk som har opphav i den primære inntrykket av følelse. Følelsen av smerte når en du er glad i sårer deg, har opphav i denne grunnleggende føle-evnen, mens sorgen vil være en kraftig pasjon siden dette er mer komplekst og kun er indirekte knyttet til den kroppslige følelsen av ubehag eller smerte. Får man pasjonen litt mer på avstand kalles dette emosjon. Følelse er altså et inntrykk av noe positivt eller negativt, gjerne i form av fysisk behag eller ubehag. Pasjoner er sterke følelser knyttet til en sammensatt opplevelse, som hat eller kjærlighet. Emosjoner er mildere versjon av pasjoner (AMN, s. 258). Pasjon og følelse vil nok bli litt sammenblandet da det er særlig uklare linjer her, men jeg vil prøve å være konsekvent med å bruke følelse kun når Hume skriver om denne opprinnelige opplevelsen av tiltrekning og frastøting, lyst og ulyst, nytelse og smerte. Jeg vil også holde meg til å bruke følelser på samme måte når vi ser på affekt og emosjon, smerte og nytelse, tiltrekning og frastøtning hos Dennett og Thompson. Jeg vil prøve å unngå forvirring ved å la være å bruke uttrykk som “følelsen av å eksistere” om “sentience” da dette tar begrepet litt bort fra verdi-aspektet ved det som er sentral for å forstå følelsenes potensielle rolle for meningsskapning, slik jeg foreslår i denne oppgaven. Følelse vil altså i denne teksten brukes om et

kroppslig, verdiladet (positivt eller negativt), og atferds-drivende fenomen<sup>1</sup>. Jeg skal gjennom teksten prøve å vise hvordan man kan forstå følelse som det som *motiverer meningsskapingen* fra subjektets side.

Ved siden av mening er forståelsen av naturalisme, og naturalisering av mentale emner helt sentralt i denne teksten. Jeg vil derfor se en del på reduksjonisme, da diskusjonen rundt dette er sentral både i forståelsen av Humes prosjekt, og debatten mellom Thompson og Dennett og deres syn på hva en naturalistisk metode burde gå ut på. Problemstillingen knyttet til forholdet mellom første-, andre- og tredjepersonsperspektiv i en naturalistisk undersøkelse av mentale emner spiller også en viktig rolle i denne teksten. En vanlig norm i naturalistisk forskning (som vi skal se på i kap. 1) er at man streber etter å være så objektiv som mulig ved å prøve å distansere seg fra sine egne subjektive betraktninger på saken. Naturvitenskap, og en del naturalistisk filosofi, går dermed ut på å ta et slikt distansert perspektiv på ting. Dette perspektivet kan kalles tredjepersonsperspektiv og er en av de måtene vi mennesker kan undersøke noe på. Man kan skille inn i tre slike perspektiver og de kan grovt beskrives sånn her:

*Førstepersonsperspektivet*, bruker jeg om når en undersøker sin egen atferd (mentale og fysiske aktivitet) “innenfra”, ved bruk av introspeksjon. *Andrepersonsperspektivet*, er når en er i en relasjon med en annen og ser på den utenfra, men med et “sympatisk” blikk, eller et blikk som er preget av ens egen situasjon og ens forhold til den andre. *Tredjepersonsperspektivet*, er når en observerer noe “utenfra” med et ideal om å være “objektiv” i den forstand at en ikke skal fortolke den andres indre/mentale tilstand og en skal renske bort alle subjektive meninger eller tolkninger av det en observerer.

Med utgangspunkt i tematikken til denne oppgaven – *perspektiver* og *naturalisme, mening*. Har jeg formulert fire punkter som jeg tar utgangspunkt i. For å naturalisere mening må vi:

1. Klargjøre hva som legger i *naturalisme*
2. Avgrense og klargjøre hvilken form for *mening* det er snakk om
3. Klargjøre hvordan vi har tilgang til kunnskap om mening. Første-, andre- og tredjepersonsperspektivet.

---

<sup>1</sup> Følelse som førende prinsipp for atferd kan også bli omtalt som affekt. Men jeg velger å holde meg til å snakke om følelser både for ryddighet, og fordi affekt, selv om det er mer forbundet til atferd, ikke har de samme kroppslige assosiasjonene som følelse har.

4. Avklare meningens plass i den naturlige orden ved å: 1. Finne ut om mening er noe unikt menneskelig eller noe som er utbredt også i andre former for liv (finne ut om det vi erfarer førstepersonsperspektiv er overførbart til den atferden vi regner som meningsfull/skapende fra andre- og tredjepersonsperspektiv); 2. Se på hvordan mening kan ha oppstått og utviklet seg, med en forklaring som er forenlig med kravene for naturalisme, f.eks. i form av en biologisk anatomisk og/eller evolusjonær modell.

Jeg vil ta for meg disse punktene i denne rekkefølgen gjennom oppgaven. Kap. 1 handler om naturalisme, hva det vil si, og hvordan vi kan forstå Humes prosjekt i AMN som naturalistisk. Kap. 2 ser på mening i formen *perseptuell mening*, og hvordan Humes teorier, spesielt om følelser, kan belyse hvordan erfaringen oppleves meningsfull. Kap. 2 kommer også inn på punkt 3. når vi ser på hvilke måter vi kan snakke om mening i forhold til ulike perspektiver vi har på undersøkelsen. Kap. 3 fortsetter med tematikken fra punkt 3. og fokuserer på punkt 4.1., om vi kan forstå andre organismer som meningsskapere, eller om det kun er noe vi kan snakke om i forhold til vår egen menneskelige erfaring. Kap. 4 tar for seg punkt 4.2., og ser på hvordan vi kan gi en naturalistisk forklaring på hvordan det vi erfarer som mening i oss selv og i andres atferd, kan ha oppstått og utviklet seg på en måte som er på linje med det naturvitenskapene forteller.

Kap. 1 og 2 retter seg hovedsakelig mot Hume. Kap. 3 ser på både Hume, Dennett og Thompson, og kap. 4 fokuserer hovedsakelig på Dennett og Thompson. Jeg vil nå gå litt mer i detaljer på hva de forskjellige kapitlene tar for seg og etablere de sentrale ideene som vil bli presentert i kapitlene.

### *1. Humes prosjekt og naturalisme*

Kap. 1 tar for seg hva jeg legger i naturalisme begrepet. Jeg vil her definere det relativt generelt som en posisjon som avviser at det finnes unaturlige (ikke i tråd men naturlovene) forklaringer på hendelser eller objekter. Jeg vil forklare hvordan jeg forstår Humes prosjekt som naturalistisk på to måter. Den ene måten er at hans empirisme (undersøkelsen hans av førstepersonsperspektivet) er *deskriptiv*, den andre er at funnene hans skal være forenlig med vitenskapelig forskning (gjort i tredjepersonsperspektivet). Disse to beslektede men fortsatt distinkte formene for naturalisme knytter jeg til det proto-fenomenologiske og det ”objektivistisk”-vitenskapelige ved Humes prosjekt.

Hume var tydelig inspirert av fremskrittene naturalistisk forskning som skjedde på hans tid. Men han så det som problematisk at det ikke var etablert noen *grunnprinsipper for sinnets virkemåte*

som kunne virke som fundament for alle andre former for kunnskap, slik at denne vitenskapen kunne stå på et mer stabilt fundament. Det var dette hans *vitenskap om mennesket* skulle gjøre. Det å finne disse grunnprinsippene som en slik vitenskap kunne bygge på, er derfor Humes prosjekt i AMN. Metoden Hume bruker for å gjøre dette vitner også om den sterke forbindelsen dette prosjektet hadde til naturvitenskapen. Hume setter den *reduksjonistiske* vitenskapelige metode som ideal. Hume viser bl.a. til Galilei, som demonstrerte nytten til denne metoden, og skriver at det er grunn til å tro at med en like god innsats, kan det samme gjøres i vitenskapen om mennesket: "It is probable, that one operation and principle of the mind depends on another; which, again, may be resolved into one more general and universal" (An Enquiry Concerning Human Understanding (EHU), 2018/1748, s. 7). Det er altså ifølge Hume ikke bare mulig, men *sannsynlig* at en lignende lovmessighet som en kan finne i fysikken, og som man kommer frem til ved å redusere seg frem til stadig mer generelle lover, også virker i våre sinn, og at med samme metode, kan en finne frem til disse lovmessighetene. Dette synet blir problematisert i kap. 2.

Jeg avslutter kap. 1 med å formulere det jeg vil kalle "Humes utvidede prosjekt", som er de undersøkelsene som Humes prosjekt er begrenset fra å gå inn på, men som Hume åpner for at kan utvide forståelsen av det han undersøker. Her er særlig anatomi trukket frem flere ganger. Jeg ser Dennett og Thompson som gode kandidater til å gi et moderne blikk på hvordan Humes utvidede prosjekt kan se ut. Det jeg skriver om dem i kap. 3 og 4 er derfor knyttet til dette prosjektet.

## 2. Grunnprinsipper for mening

Kap. 2 tar for seg hva meningserfaring innebærer. Jeg vil da komme mer inn på perseptuell mening forstått som at noe fremstår for noen som *noe*, og se hvordan det Hume skriver om erfaringen kan belyse dette begrepet. Jeg vil her se på hva Hume sier om erfaringens struktur, og hvordan dette kan gi et mulig svar på hvordan perseptuell mening kan være strukturert *fra subjektets side*. Hume skriver ikke selv om *perseptuell mening*, det er en generell definisjon jeg har kommet frem til gjennom arbeidet mitt. Men han setter ned noen grunnprinsipper for erfaringen som jeg mener er interessante å se mer på når det kommer til spørsmål om hvorfor noe fremstår som *noe* - meningsfullt - for oss. Det han skriver om *følelse* (som definert ovenfor) ser jeg som spesielt interessant siden det er det som gir erfaringen en verdi og får oss til å legge merke til og reagere på en bestemt mening ut fra mange mulige meninger erfaringen kan ha ("frame problem").

Etter at jeg har sett på erfaringen og spesielt følelsenes rolle hos Hume, går jeg over til å undersøke en tvetydighet i måten Hume beskriver persepsjonen. Denne tvetydigheten knytter seg til Humes objektivistiske- naturvitenskapelige, og hans fenomenologiske tendenser. Tvetydigheten består av en motsetning mellom prinsippene Hume legger ned i sine teorier, og det erfaringen forteller han om persepsjonen av inntrykk. Problemet ligger i at teorien sier at alle enkle ideer kommer fra et enkelt inntrykk, men erfaringen er tilsynelatende ikke i stand til å oppfatte inntrykk på en så ”enkel” måte. For å finne et svar på dette problemet går jeg til Merleau-Ponty og Gestaltteoretikerne og ser på hva de sier om persepsjonen av helheter vs. enkle deler. Jeg mener at det i stor grad er den reduksjonistiske antagelsen om at: “Det som gjelder for bestanddelene, gjelder også for helheten” (AMN, s. 61), som legger grunn for de største motsetningene mellom Hume og Merleau-Ponty. Merleau-Ponty mener at delene og helheten er i et gjensidig formende forhold som gjør at de ikke kan reduseres til hverandre. Det er dette han legger i *struktur*. En struktur “is no more composed of parts which can be distinguished in it than a melody (always transposable) is made of the particular notes which are its momentary expression.” (The Structure of Behavior (SB), s. 137). Jeg skal ikke fokusere for mye på Merleau-Ponty i denne oppgaven. Men jeg ser det som relevant å ha han med i kap. 2, fordi han kan underbygge og styrke de latente ideene hos Hume om ikke-reduserbare inntrykk. Måten Merleau-Ponty forstår persepsjonen som gestalt, eller ikke-reduserbar meningsfull helhet, er og grunnlaget for Thompsons teorier om naturalisme, mening og persepsjon. Jeg ser det derfor som relevant å ha han med, for å legge grunnlaget for noen av de sentrale begrepene og ideene hos Thompson.

### *3. Forholdet mellom perspektivene*

Kap. 3 tar for seg meningsskapende atferd slik vi observerer det hos ikke-menneskelige dyr. Jeg vil se på hva Hume, Dennett og Thompson mener vi kan si om erfaringen vi har i førsteperson, svarer til noe vi observerer i den andres atferd i andre- eller tredjeperson, og hvilket av disse perspektivene det er mest legitimt å gjøre en undersøkelse av andre organismer fra. Jeg vil se på argumenter for og imot at meningsskaping i atferd forutsetter menings-erfaring. Det jeg lurer på i dette kapittelet er: kan man si at denne meningsskapingen, som den andre tilsynelatende driver med, er *naturlig*, noe som skapes av den andre uavhengig av vårt blikk? Sagt med andre ord, finnes mening i form av meningsskapende atferd og meningserfaring i naturen uavhengig av menneskelig observasjon og tolkning? For å svare fullt på dette kreves både den undersøkelsen jeg gjør i kap.

3 og 4. Men i kap. 3 kan vi i vertfall se at for Hume og Thompson så henger meningserfaringen og den meningsfulle adferden mye tettere sammen en det gjør i Dennetts teori.

Hume argumenterer på bakgrunn av første- og andrepersonsperspektivet for at andre organismer (i hvert fall dyr) har de samme grunnprinsippene som styrer deres erfaring: assosiasjon, vane og følelse. Jeg vil fokusere spesielt på følelse og se hvordan Hume, gjennom to argumenter jeg har kaldt argument fra analogi, og argument fra sympati, argumenterer for at dyr har følelser.

Dennett argumenterer på bakgrunn av tredjepersonsperspektivet, og bruker Humes egne funn til å diskreditere både undersøkelse fra førstepersonsperspektivet, og ideen om at andre organismer har en bevisst erfaring og kan lide på samme måte som mennesker. Dennett bruker ideen om ”memer” til å forklare hvordan menneskelig kognisjon skiller seg fra alla annen kognisjon.

Thompson kommer til slutt og viser hvordan man kan forstå adferden til en organisme som en *struktur*, hvor innsiden uttrykker utsiden. Dette gjør at ingen av perspektivene blir sett på som ”privilegert”, siden alle bare viser aspekter av den helheten som en atferdsstruktur utgjør. Thompson former slik jeg ser det en slags middelvei mellom Hume og Dennett, hvor Hume er for introspektiv, mens Dennett er for frakoblet førstepersonsperspektivet. Begge mister dermed ifølge Thompson viktige observasjoner av samspillet mellom undersøkelsene fra de ulike perspektivene. Kapittelet avslutter med å se på hvordan Thompsons ide om naturalisme, og forhold mellom vitenskaper og filosofi, svarer til en lignende ide hos Hume. Dette er et argument for at Thompson kommer nærmere en Dennett i å svare på ”Humes utvidede prosjekt”.

#### *4. Mening i naturen*

Kap. 4 ser først på hvordan Dennett forklarer hvordan det som for oss ser ut som meningsskapende adferd hos andre organismer kan ha oppstått og utviklet seg. Han gjør dette ved å innføre teleologi i biologien gjennom å ha en adapsjonistsik tolkning av evolusjonsteorien. Delen om Dennett vil avslutte med to kritikker av hans posisjon. Det første er motivert av Hume og retter seg mot Dennetts syn på bevisst erfaring og forskjellen mellom mennesker og andre organismer. Den andre er motivert av Thompson og ser på en tvetydighet i måten Dennett forholder seg til reduksjon når han snakker om liv og informasjon. Etter dette går vi over til å se på hvordan Thompson bruker den biologiske teorien om liv som dynamisk sam-emergente selv-formende strukturer – autopoieseteorien, til å forklare hvordan han mener liv og meningsskaping henger grunnleggende

sammen. Både Thompson og Dennett viser hvordan persepsjonen og meningsskapingen er noe som kommer av en organismes aktive forhold til sitt miljø, eller Omverden (Umwelt). I siste del av kapittelet skal vi komme tilbake til ideene fra Hume, og først se på hvordan Thompson skriver om følelser, og kritisere uklarheten knyttet til hvor langt tilbake, og hvor stor rolle han mener at følelsene spiller for å forstå meningserfaring. Så skal vi se kort på hvordan ideen om Omverden var en mangel hos Hume, og tydeligere kan avklare meningens plass i et naturalistisk rammeverk. Jeg avslutter da med å si hva vi sitter igjen med i forståelsen av perseptuell mening forstått naturalistisk.

Jeg vil definere perseptuell mening generelt som: at noe fremstår for noen som *noe*. Kap. 2 ser på hvordan Humes førstepersonsperspektiv kan bidra med å belyse dette. Kap. 3 ser på hvordan vi ser andre organismers atferd som meningsfull. I kap. 4 vil jeg utbygge definisjonen til å kunne beskrive perseptuell mening som et naturalistisk begrep. Dette er det jeg foreslår som prinsippene for meningens natur:<sup>2</sup> *Naturalisert perseptuell mening kan forstås som (1) noe som har vært tilstede siden livets begynnelse, (2) som oppstår i møtet mellom et individ og dens omgivelser, og (3) fra individets side (førstepersonsperspektivet) kan man se følelser som en sentral faktor som avgjør hvilken av de mulige meningene noen får ut av det de persiperer.* Dette er den definisjonen av perseptuell mening forstått på en naturalistisk måte, som jeg kommer frem til ved bruk av Hume (3), Dennett og Thompson (1 og 2).

---

<sup>2</sup> Dette er en definisjon på mening som krever langt mer arbeid å slå fast enn jeg får til innenfor rammene av denne teksten. Men ut fra det utgangspunktet jeg har i Hume, Dennett og Thompson, håper jeg å få vist at det ihvertfall er mulig å finne noen fellesnevner og grunnleggende ideer som kan etablere mening som et naturalistisk begrep.



# 1. Humes prosjekt og naturalisme

Jeg vil i dette kapittelet avklare hva jeg legger i naturalisme. Dette vil jeg gjøre gjennom å undersøke på hvilke måter en kan forstå Humes prosjekt som naturalistisk. Etter å ha sett på hva Humes prosjekt i AMN er, så vil jeg avslutte med å etablere det jeg kaller “Humes utvidede prosjekt” som i tillegg til å undersøke sinnet i førstepersonsperspektivet slik Hume gjør, åpner for en dialektikk mellom denne vitenskapen om mennesket, og andre vitenskaper som biologi og anatomi.

## 1.1. Naturalisme

Før vi ser på Humes prosjekt, vil jeg klargjøre hva jeg legger i *naturalisme* begrepet. Jeg vil ikke forsøke å komme med en absolutt definisjon på naturalisme. Men jeg vil tydeliggjøre hva jeg i denne teksten vil legge i dette begrepet basert på noen generelle trekk som går igjen i det man kaller naturalisme. Dette må ligge til grunn når vi senere skal gå inn på to måter jeg mener vi kan forstå Hume som naturalist.

Naturalisme er ideen om at alt i verden, i hvert fall som kan erfares og undersøkes, er *naturlig* (Encyclopedia Britannica VII, 1998, s. 222). “Naturlig” er her forstått som motsetningen til “overnaturlig”. Overnaturlig referer til hendelser eller ting som bryter med naturlovene. Overnaturlig bruker jeg som synonymt med mystisk, magisk, eller mirakuløst. Hume definerer mirakler på denne måten, som brudd på naturlovene: “Nothing is esteemed a miracle, if it ever happen in the common course of nature.” (EHU, s. 74). For at noe skal regnes som naturlig må det være i overensstemmelse med naturlovene, og da kan det ikke forstås som overnaturlig eller et mirakel. Dette ligger i bunn av Humes argument mot mirakler. Hume argumenterer for at disse naturlovene er etablert på uforanderlig stabile erfaringer, så er enhver kunnskap som baserer seg på erfaring, er nødvendigvis ikke i overensstemmelse med ideen om at et mirakel kan forklare noe.

“A miracle is a violation of the laws of nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against a miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can be imagined.” (EHU, s. 73)

Hvis noen hevder at det har skjedd et mirakel er det langt mer sannsynlig at vedkommende enten lyver eller har misforstått en situasjon, en at det all vår samlede erfaring vitner om hele tiden

plutselig skulle ha opphørt for at dette mirakelet skulle kunne finne sted. Humes argument mot mirakler, er altså i tråd med den naturalistiske ideen at all kunnskap, med noen form for pålitelighet, må være i tråd med det som er mulig innenfor fysikkens lover. En konsekvens av dette er at ifølge naturalismen er alt som finnes (i prinsippet) mulig å forstå vitenskapelig (Encyclopedia Britannica VII, 1998, s. 222). Men det betyr ikke nødvendigvis at all kunnskap må kunne reduseres til fysikk for å være naturalistisk. En ting kan være sammensatt på en slik måte at fysikk (eller en annen enkelt vitenskap) ikke er tilstrekkelig til å forklare hele fenomenet, men det kan fortsatt regnes som naturlig etter denne definisjonen så lenge den ikke forutsetter noe som bryter med naturlovene. Dette skal vi se nærmere på i senere kapitler når vi kommer til Merleau-Ponty og Thompsons syn på naturalisme. I slutten av kap. 3 vil jeg og vise hvordan det er mulig å forstå Hume som en som var forut for disse ideene om vitenskaper som opererer i avgrensede domener som kan opplyse hverandre uten å reduseres til hverandre.

## 1.2. Humes prosjekt

For å forstå Humes prosjekt i AMN, er det lurt å først si litt om det teoretiske landskapet han befant seg i. I denne sammenheng ser jeg hans forhold til Rene Descartes' filosofi som det mest relevante. Descartes definerte sinnet som ren tenkning, og derfor ikke utstrakt. Dette skilte sinnet fra kroppen som er en fysisk utstrakt ting. Han argumenterte og for at dyr hadde en så enkel atferd at de kunne forstås rent mekanistisk hvilket førte til at kun mennesker kunne sies å ha denne ikke-utstrakte tenkende sjelen eller sinnet. Descartes' dualisme, hans skille mellom kroppen og sinnet, dyr og mennesker, utstrakt og åndelig - etablerte et fundament for naturvitenskapen som det som undersøker de mekanistiske forholdene i naturen, og skiller dette fra undersøkelser av sinnet. Dette skillet har levd videre i ulike former til i dag og omtales gjerne som "the explanatory gap"<sup>3</sup>, eller *forklaringskløften*. Descartes var ledende i å skille naturvitenskap fra spørsmål om sinnet. Han etablerte fysikken og biologien i mekanismen og tok biologien bort fra Aristoteles vitalisme, og fjernet den fra alle spørsmål om det "mentale" eller "åndelige" (Garber, 1998, s. 16). Dette avklarte vitenskapens rolle, som bare skulle se på mekanistiske årsak-virkningsforhold. Men det hindret

---

<sup>3</sup> Dette er en samlebetegnelse på flere "kløfter" som skiller metafysisk og/eller epistemologisk en rekke temaer, som forholdet mellom kroppen og bevisstheten, mennesker og (andre) dyr, det mentale/åndelige og det fysiske/utstrakte. Dennett og Thompson motsetter seg disse ideene og prøver å enten oppløse, eller brolegge disse kløftene i MiL og BBB. (BBB, s. 20-21)(MiL, s. ix-x, 6-7).

vitenskapen fra å se forholdet mellom det mentale og det kroppslige, og å lære mer om dyrs potensielle mentale aktivitet.

Hume var kritisk til disse kartesianske ideene, hvilket kommer frem i flere av ideene jeg vil legge frem i denne teksten. Men han ville ikke diskutere disse metafysiske problemstillingene direkte. Grunnen til at Hume holder seg unna metafysiske debatter er at de, ifølge han, går utenfor det vi kan vite med sikkerhet ut fra erfaring, og at det fører til en filosofisk debatt hvor det er den beste retorikeren, ikke nødvendigvis den med de beste argumentene, som vinner frem (AMN, s. 23-24). Denne trenden med metafysisk debatt så Hume som en del av årsaken til det han kalte “vitenskapens mangelfulle tilstand i vår tid” (AMN, s. 23). Siden Hume ikke anerkjente Descartes metafysikk, så blir stående igjen med problemet med hvordan lage et fundament for vitenskapen som ikke forutsetter en slik metafysikk. Humes løsning var å forsøke å etablere en “vitenskap om mennesket” (AMN, s. 25). Denne skulle kartlegge hvordan all *erfaring* - og fordi Hume var empirist, all *kunnskap* - var mulig.

“Når vi [...] forsøker å forklare de prinsippene som gjelder for menneskets natur, fremlegger vi faktisk et komplett system for vitenskapene bygget på et fundament som er nesten fullstendig nytt, og som er det eneste som kan baseres på noen form for sikkerhet.” (AMN, s. 25)

Hume mente at vi ikke har medfødte ideer. Derfor mente han at all kunnskap kommer fra erfaring. Av den grunn må kunnskapen om erfaringen komme forut for all annen kunnskap. Slik kan man lage det fundamentet vitenskapen ifølge ham trengte. Hume ville etablere dette fundamentet på en måte som ikke forutsatte skillet mellom mentale og fysiske ting, for dette skillet bygger ifølge han på metafysiske argumenter som ikke kan underbygges av erfaring (AMN, s. 23-24). En essensiell del av Humes prosjekt var dermed å problematisere de etablerte og aksepterte antagelsene til den kartesianske tradisjonen. Hans arbeid rettet seg mot grensene mellom dyr og mennesker, og mellom kropp og sinn. Oppløsningen av disse ”grensene” var en sentral del av Humes naturalisering av sinnet (Froese, s. 97)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Jeg vil bruke Tom Froeses artikkel *Hume and the enactive approach to mind* (publisert online 14. oktober 2008) til å underbygge en del av det jeg skriver om Hume. Froeses artikkel viser forholdet mellom Humes ideer og ideene til ulike tradisjoner i moderne kognisjonsvitenskap, og argumenterer for at en lesning av Hume er spesielt fruktbart for den videre utviklingen av den kognisjonsvitenskapelige retningen “enactive approach” (som Thompsons “enactivism” faller inn under). Jeg er i stor grad enig i denne tolkningen av Hume. Men jeg mener Froese trekker noen analogier

Utenom hans avvisning av mirakler, er et av de tydeligste tegnene på Humes naturalistiske grunnantagelse måten han lot seg inspirere eller påvirke av naturvitenskapen både i mål, metode og språk. Dette med språket gjør han ikke til naturalist, det viser bare hans naturalistiske grunnantagelse. Hume var inspirert av de store fremskrittene som skjedde i den vitenskapelige revolusjonen på hans tid, bl.a. med Newton og Galilei<sup>5</sup>. Hume sammenlignet virkningene til sinnets samlende egenskaper, med de lover disse hadde funnet i fysikken. Han skriver om sinnets egenskaper: “Her er en slags *tiltrekning* som i den mentale verden vil vise seg å ha like overraskende virkninger som i den fysiske, og å opptre i like mange og forskjellige former.”<sup>6</sup> (AMN, s. 39). Overalt kan vi se virkningene til forestillingsevnen, akkurat som vi kan se virkningene av tyngdekraften overalt, og årsakene deres er like usynlige og utilgjengelige som deres virkninger er synlige og tilgjengelige, mente han. Dette uttrykker både hans idé om at sinnet er styrt av lignende prinsipper som naturen forøvrig, og at man kan komme frem til disse prinsippene med grundig nok arbeid, men at man også må akseptere at man kanskje ikke vil komme helt til bunns i *hvorfor* det fungerer som det gjør (AMN, s. 26, 101).

Humes arbeid blir dermed tilsvarende fysikerens: han skal *beskrive* fenomenet og forsøke å finne de grunnleggende lovene eller prinsippene, men han vil *ikke spekulere i grunnen* til at det er som det er, eller hvordan noe er utover måten det fremstår for våre sanser (AMN, s. 83-84, n. 1). Humes undersøkelse av sinnet er derfor naturalistisk fordi den er rent *deskriptiv*, den beskriver fenomener uten å prøve å komme med en forklaring som går utenfor det vi kan erfare gjennom sansning.

Vi kan nå skille mellom to sammenkoblede men fortsatt distinkte måter å forstå Hume som naturalist. For det første så avviser han alle forklaringer som ikke samsvarer med det naturlovene sier. Dette er naturalisme i form av at alle ting kan forstås i tråd med naturvitenskapens objektive lover ved at han avviser mysterier, og at hans observasjoner av erfaringen kan videre bygges og opplyses av naturvitenskaper som anatomi (AMN, s. 36, 80, 257). Denne naturalismen er hovedsakelig knyttet til tredjepersonsperspektivet siden det er fra dette perspektivet vitenskaper fra fysikk til anatomi arbeider. For det andre kan Humes prosjekt forstås som naturalistisk fordi hans undersøkelse er *deskriptiv*. Dette er naturalisme i form av at en førstepersons undersøkelse

---

mellom Humes teorier og “enactive approach” litt for langt, f.eks. når han prøver å argumentere for at Hume uttrykte den samme ideen om *autonomi* som enactivism bruker (Froese, s. 119, og AMN s. 244)

<sup>5</sup> Se Froese, s. 97, 107, AMN, s. 10, 84, EHU, s. 7

<sup>6</sup> Uthevingen i sitatet er fra den opprinnelige teksten. Det samme gjelder for alle andre sitater i denne teksten.

av erfaringen ikke antar eller forutsetter noe ut over det vi kan erfare direkte, eller forklare på bakgrunn av direkte erfaring. Denne metoden skal vi se nærmere på nå.

Humes prosjekt i AMN går ut på å anvende den eksperimentelle metoden på menneskelige emner<sup>7</sup>. Metoden består av tre steg: observasjon, erfaring, og eksperiment. *Observasjon* er menneskers evne til å danne sansefølelser, som er begynnelsen og grensen for all menneskelig kunnskap. *Erfaring* kommer av gjentatte observasjoner ved at sinnet ordner tidligere erfaringer sammen på måter som vi skal se nærmere på senere i teksten. *Eksperimentet* er å tilnærme seg erfaringen *analytisk*. Det vil si å dele den opp i sine bestanddeler og tenke seg variasjoner av styrke og verdi i de forskjellige komponentene, og forestiller seg hva slags konsekvenser denne variasjonen ville ha for helheten (AMN, s. 17)<sup>8</sup>.

Vi skal i slutten av kap. 2 se en kritikk av denne analytiske tilnærmingen. Kritikken retter seg mot at analysen er *reduksjonistisk* og forutsetter at det som undersøkes også kan reduseres, hvilket vi skal se ikke er sikkert at gjelder for sinnet. Jeg forstår den eksperimentelle metoden som en reduksjonistisk metode fordi den går ut på å dele opp objektet for undersøkelse i sine enkleste bestanddeler, og forsøke å fastsette noen generelle lover om hvordan helheten virker, ut fra delene.

Betyr det at Hume bruker denne eksperimentelle metoden som naturvitenskapene bruker, at han kan regnes som naturviter? Nei. På noen sentrale måter skilte Humes metode seg fra både hans samtids, og moderne naturviternes metode. Det som skiller Humes fra f.eks. Newtons eksperimentelle metode er at eksperimentene hans er rene *tankeeksperiment*. Fysikernes eksperimentelle metode går ut på å gjøre fysiske eksperimenter i kontrollerte omgivelser<sup>9</sup>. Det at

---

<sup>7</sup> Jf. underoverskriften i AMN. Full tittel: *En avhandling om menneskets natur: Et forsøk på å anvende den eksperimentelle metode på moralske emner* (2009). Orginaltittel: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739). Hume bruker moralsk som en samlebetegnelse for alle emner som omhandler mennesker, og det mennesker gjør og skaper fra sin bevissthet. Moralske emner skilles fra *naturlige emner* som ikke omhandler menneskets bevissthet (AMN, s. 10).

<sup>8</sup> Jeg vil poengtere at dette ikke er ment som en generell og allment akseptert definisjon av den eksperimentelle metoden, bare den metoden Hume brukte, som er inspirert naturvitere som Newtons metode.

<sup>9</sup> Humes undersøkelse består av førstepersons observasjon av egen erfaring, og observasjon av andres atferd i hverdagslige, ikke-kontrollerte omgivelser. Grunnen til at Hume ikke gjorde observasjoner i kontrollerte omgivelser slik som fysikere gjør, var fordi han tenkte at slike kontrollerte eksperimenter ville ødelegge undersøkelsen. Grunnen til dette er at han mente mennesker vil oppføre seg annerledes når de er satt i en unaturlig setting. Hvis en skulle kontrollert omgivelsene så hadde det vært vanskeligere å si om observasjonene en gjør, kan anvendes til å forklare hvordan mennesker oppfører seg i ikke-kontrollerte omgivelser (AMN, s. 27)

Undersøkelsen av andre er gjerne sett med et "sympatisk blick" fra andrepersonsperspektivet. Jeg bruker "sympati" her siden dette er det begrepet Hume brukte (AMN s. 291-294). Humes bruk av "sympati" er nok nærmere slik vi vanligvis i dag bruker "empati" (AMN, s. 15 - Nafstad). Jeg kommer tilbake til sympati i kap. 3.

Hume gjør eksperimenter hovedsakelig basert på førsteperson og kun ut fra egen observasjon, fjerner også det *intersubjektive* aspektet ved undersøkelsen som er normen for dagens forskning. Det er hovedsaklig gjennom det at ens undersøkelser kan etterprøves av andre forskere som etablerer objektiviteten til denne forskningen. Humes teori mangler altså den objektiviteten som er en norm for naturvitenskapen. Men til tross for disse forskjellene så kan Hume forstås som filosofisk naturalist (ikke naturviter), fordi hans metode og filosofiske prosjekt tok utgangspunkt i og forsøkte å vise at sinnet, på lik linje som den fysiske naturen, kunne forstås som naturlige prosesser. “David Hume was clearly a naturalist in holding that the operations of the mind could be understood solely in terms of natural processes” (Giere, 1998, s. 728).

Humes prosjekt gikk som sagt ut på å finne de “naturlovene” som forklarte sinnets virkemåte. Det han kom frem til var at det var tre prinsipper for assosiasjon: *likhet*, *nærhet* og *kausaltitet*, som former eller samler, og strukturerer all erfaring (AMN, s. 38, 107). Assosiasjonsprinsippene er igjen formet av noen underliggende egenskaper: *sansning*, *vanedannelse* og *følelse*, som han beskriver som opprinnelige eller naturlige medfødte egenskaper. Disse kan forstås ved en undersøkelse av vår anatomi.<sup>10</sup>

Humes arbeid med å naturalisere sinnet ved å gi en vitenskapelig forklaring på fremtredelsene for bevisstheten med utgangspunkt i førstepersonsperspektivet tjente et dobbelt formål. For det første; ved å naturalisere sinnet eller tenkningen kan man lukke, eller i det minste minke, *forklaringskløften* mellom kroppen og sinnet, uten å underminere verken naturvitenskapene eller erfaringen av fenomenet. Sagt med andre ord, naturaliserer du sinnet så fjerner du deg fra problemet med dualisme og er nærmere en mulighet for et gjensidig opplysende forhold mellom de ulike vitenskapene slik at man kan forstå sinnet bedre. For det andre, kan denne *vitenskapen om mennesket* gi et solid *fundament* for all kunnskap, også naturvitenskapelig, fordi:

“Selv matematikk, naturfilosofi og naturlig religion er til en viss grad avhengige av vitenskapen om mennesket siden de er gjenstander for menneskenes kunnskaper, og siden menneskene bruker sine evner og egenskaper når de skal bedømme dem.” (AMN, s. 24)

---

<sup>10</sup> Hume skriver ikke like metodisk om disse, da de i stor grad faller utenfor hans undersøkelse. Men jeg mener det kommer klart frem at disse tre trengs for assosiasjon, og dermed all kognisjon. Se AMN, s. 31, 35, 36, 116, 117, 118, 129, 141, 180, 183, 225, 257, 277.

Lykkes Hume i å etablere en fullstendig vitenskap om mennesket, så vil han ha vist hvordan sinnet kan forstås naturalistisk og dermed kommet seg bort fra kløften mellom det mentale og det fysiske, og han vil ha etablert et fundament for all vitenskap ved å ha en komplett forståelse av hvordan vi forstår verden. Jeg mener Hume ikke fullt ut gjennomførte dette prosjektet med å skape en vitenskap om mennesket, og svare helt på det doble formålet. En viktig grunn til dette er hans begrensning av undersøkelsen som hindret han i å gå i direkte dialog med andre vitenskaper, som anatomi og slik nærmere undersøke forholdet mellom kroppen og sinnet. Hans metode og det han kommer frem til i sine undersøkelser er heller ikke allment aksepterte og udiskutable. Det fungerer derfor dårlig som en basis for all vitenskap. Men hans forsøk, og det prosjektet han satte seg fore har ambisjonen og kanskje potensialet til å lage et fundament for kunnskap og til å forene de emner som har havnet på hver sin side av den kartesianske kløften som sinn og kropp, mennesker og dyr.

Vi har sett at Humes prosjekt er naturalistisk og i stor grad preget av naturvitenskapelig metode. Men det er også en annen filosofisk tradisjon som man kan si preger hans metode og det er det fenomenologiske eller proto-fenomenologiske. Jeg vil argumentere for at Humes naturalisme er proto-fenomenologisk. Han begrenser seg til å undersøke *persepsjoner*, eller måten noe fremstår for våre sanser på (AMN, s. 31, 83 n. 1), og målet med dette var å lage en “første vitenskap” som skulle kunne ligge til grunn for all annen vitenskap (AMN, s. 25). Disse to aspektene ved Humes metode, det naturalistiske og det fenomenologiske, henger sammen, men som vi skal se i slutten av kap. 2, så kan de også forstås som kimen til noen av de problemene og interne konfliktene en kan finne i AMN. Med dette på plass er det på tide å bevege seg bort fra Humes prosjekt og over i *Humes utvidede prosjekt*.

### 1.3. Humes utvidede prosjekt

Jeg har nå trukket frem noen av de tingene jeg ser som sentrale ved *Humes prosjekt*. I det jeg har lagt frem ligger også utgangspunktet for det jeg vil kalle *Humes utvidede prosjekt*. Humes prosjekt var å etablere *vitenskapen om mennesket* ved å finne de prinsippene som former erfaringen. Dette må ifølge ham gjøres fra et førstepersonsperspektiv, siden forståelsen av erfaringen, *som erfart*, må komme før, og ligge til grunn for all annen forståelse. Fordi erfaringen er utgangspunktet og grensen for all kunnskap: ”vi kan ikke bevege oss ut over erfaringen” (AMN, s. 26). Men vitenskapen om mennesket referer også til *opprinnelige egenskaper* som man ikke kan

forstå gjennom en undersøkelse fra førstepersonsperspektivet (s. 7). Forståelsen av disse opprinnelige egenskapene kan gi svar på hvordan de grunnprinsippene Hume mener å finne for erfaringen, realiseres. Som Hume skriver:

“det finnes noen inntrykk som dukker opp i sjelen uten noen form for introduksjon. Disse har naturlige og fysiske årsaker så om jeg skulle undersøke dem, ville det føre meg langt bort fra mitt egentlige tema og ut i anatomiens og naturfilosofiens sfærer.” (AMN, s. 257)

Hume så som vi har sett, på hvert eneste aspekt ved menneskers liv som naturalistisk forståelig og plasserer dermed mennesket rett inn i naturen som er tilgjengelig for vitenskap. Alt ved mennesket kan forstås på samme måte som fysiske fenomener forstås. Slik setter Hume seg i opposisjon til den tradisjonelle ideen om mennesket som et rasjonelt subjekt som er frakoblet naturen (Froese, s. 97). Men han plasserer, som nevnt, fortsatt vitenskapen om mennesker epistemologisk forut for all annen vitenskap. Kunnskap om menneskenaturen må derfor ifølge han komme før en sier noe om ”bestemte nødvendige relasjoner som måtte finnes mellom tingene selv.” (AMN, s. 13-14). Hume uttrykker og skepsis til at vi i det hele tatt kan få noe kunnskap om tingene “i seg selv” (AMN, s. 148). I hvert fall hvis en forsøker dette med metafysikk. Hume holder seg derfor også unna det han sier at er tema for ”naturfilosofien” som handler om hvordan kroppen fungerer, og hvordan sansene eventuelt svarer til en ytre verden. Når han kommer inn på temaer som sansning, følelse og vanedannelse, så holder han seg til å forklare hvordan disse virker for erfaringen. Han vil ikke si noe om hvordan disse realiseres i kroppen. Hume skriver at for å undersøke disse temaene så ville han ha måttet begynne med naturfilosofi (vitenskap) som anatomi.

“Hvorvidt den ytre verden blir representert som inntrykk i menneskesinnet, eventuelt hvordan det skjer, er ikke gjenstand for undersøkelse fra moralfilosofiens side. Slike spørsmål faller inn under anatomen, altså naturfilosofien” (AMN, s. 10)

Hume utelater med dette også alle metafysiske spørsmål om ytre verdens eksistens og holder seg til å svare på hvordan denne verden som viker som er der, virker på oss (AMN, 82-84, n. I s. 83-84). Dette gjør at vi sitter igjen etter Hume med oppgaven med å forklare hvordan disse evnene som muliggjør erfaringen, realiseres i kroppen. En videreføring av Humes prosjekt ville, slik jeg ser det, fylle ut disse åpne spørsmålene som knytter observasjoner av, og teorier om, erfaringen, med vitenskapelig kunnskap om biologi og anatomi. Skal man kunne gjøre det jeg kaller Humes utvidede prosjekt så må man finne en måte å forene denne førstepersons kunnskapen om sinnet



med den vitenskapelige tredjepersons kunnskapen om naturen, og spesielt den levende kroppen. Dette vil jeg se nærmere på i de to siste kapitlene hvor Thompson og Dennett på ulike måter kommer med løsninger og utdypninger til Humes utvidede prosjekt.

Dette utvidede prosjektet henger også sammen med de to måtene jeg har sagt man kan forstå Hume som naturalist. Som vi har sett så kan vi skille mellom to ulike måter å forstå Hume som naturalist på. Forholdet mellom disse to måtene å forstå naturalisme, med utgangspunkt i første- eller tredjepersonsperspektivet, er sentral i min oppgave. Dette kommer av at forholdet mellom første og tredjepersonsperspektiv svarer til de to sidene av *forklaringskløften* som skiller kunnskap knyttet til sinnet - som *mening* - fra kunnskap om naturen. Jeg ser det som en naturlig del av Humes utvidede prosjekt å vise hvordan disse to formene for naturalisme henger sammen. Altså, hvordan en naturalisme bygget på ideen om at all kunnskap kommer fra erfaring, hvor førstepersonsperspektivet ligger til grunn, kan være i overensstemmelse med en naturalisme som går ut på å forstå alt som forenlig med tredjepersons- vitenskapelig forskning. Hume gjør dette ved å legge opp til en mulig dialektikk mellom sin egen undersøkelse og anatomien ved å begrense undersøkelsen sin slik at hans vitenskap om mennesket ikke er uttømmende for alt en kan si om mennesker og utgangspunktet for erfaringen. Jeg skal komme mer inn på hvordan jeg forstår Humes syn på vitenskap og filosofi som ideelt dialektisk i slutten av kap. 3.

Som en oppsummering av dette kapittelet kan vi se at det mest grunnleggende trekket i naturalisme er ideen om at alt kan forstås og undersøkes som *naturlig*. Hume har to måter å gjøre dette i sin filosofi. For det første holder han seg til å *beskrive* det han erfarer uten å gjøre noen metafysiske antagelser om hva som potensielt kan ligge bak denne erfaringen. Dette er naturalistisk og samtidig knyttet til førstepersonsperspektivet. For det andre så legger han opp til at alt han beskriver skal være overensstemmelse med de lovene som formuleres av naturvitenskapen, og at der hans undersøkelse stanser så kan en naturvitenskap, som anatomi eller fysikk fortsette. Nå som vi har sett på *naturalisme* gjennom Humes prosjekt, og hva en videreføring av Humes prosjekt innebærer, så er det på tide å gå over til å se på det andre sentrale begrepet i denne oppgaven nemlig *mening*.

## 2. Grunnprinsipper for mening

Dette kapitlet skal se på hva den grunnleggende strukturen til erfaringen er, ifølge Hume, og hvordan det forholder seg til *mening*. Jeg tar utgangspunkt i det jeg kaller *perseptuell mening*: at noe fremstår for noen som *noe*. Altså at persepsjonen er meningsfull fordi det er persepsjonen av *noe* som har en betydning for individet, som gjør at den kan forholde seg til det på en spesiell måte. Når en observerer andre organismers atferd så kan man erfare det de gjør som “meningsfullt”. Med det mener jeg at de responderer på omgivelsene sine på en slik måte at det for oss som betrakter virker som at de har et forhold til det de sanser som *noe* spesielt, hvilket får dem til å reagere på en måte som svarer til individets behov. Det er ikke snakk om begrepslig eller språklig mening, men noe mer grunnleggende knyttet til sansing og atferd<sup>11</sup>.

Jeg vil vise hvordan man kan forstå *følelser* (affekt, emosjon, pasjon) som et fenomen som *motiverer meningsskapingen* som oppstår i møtet mellom et individ og dets persepsjoner, når man undersøker meningsskaping fra førstepersonsperspektivet.

Jeg starter kapitlet med å utdype hva jeg legger i *persepsjon* og *perseptuell mening*. Så vil jeg gå nærmere inn på Humes forståelse av erfaringens struktur med spesielt fokus på følelsenes rolle i å motivere orden og mening i både erfaring og handling. Kapitlet avslutter med en diskusjon om hvordan forstå inntrykk, ut fra en tvetydighet i Humes beskrivelse og teori. Denne avsluttende diskusjonen undersøker spørsmålet om man skal forstå den umiddelbare opplevelsen av våre inntrykk primært som meningsfulle helheter eller som en samling enkle inntrykk som sinnet setter sammen. Jeg vil ta utgangspunkt i Hume, og bruke Merleau-Ponty til å underbygge, og se på videre konsekvenser av den ene tolkningen av persepsjoner - som meningsfulle helheter. Dette vil legge basis for den videre diskusjonen i oppgaven om forholdet mellom naturalisme, reduksjonisme og perspektiver.

---

<sup>11</sup> Jeg er klar over problemene med å prøve å koble ut språket fra en slik undersøkelse, siden dette er så integrert i hvordan vi mennesker kan begripe fenomenet det er snakk om. Men jeg vil fortsatt prøve å begrense meg til å skrive om det som kan sies å finne sted som før-språklig i mennesker, og i andre organismer uten språk. Ideen om at persepsjonen kan beskrives og forstås som før-språklig, i den forstand at den forklarer vår evne til språk, er en ide jeg har fra Hume, og som jeg vil forklare nærmere i dette kapitlet.

## 2.1. Persepsjon og mening

Hva er *persepsjon*? Persepsjon refererer til opplevelsen eller erfaringen av noe. Da er det både snakk om erfaringer av ”interne” og ”eksterne” hendelser, både sanseerfaring og opplevelsen av det som skjer inne i kroppen som tanker og følelser: “Å hate, å elske, å tenke, å føle, å se - alt dette handler ikke om annet enn å persipere.” (AMN, s. 86). Alle *bevisste* erfaringer går altså under persepsjonen slik jeg forstår Hume. Persepsjoner kommer ifølge Hume i to former, enten som *ideer* eller som *inntrykk*. Ideer er svakere kopier av inntrykk (AMN, s. 31-33).

Persepsjonen, og meningen persepsjonene har, er ifølge Hume ikke avhengig av språk eller intellekt. Hume argumenterer ikke for hvorfor vi må forstå erfaringen som primær til intellekt og språk. Han viser bare hvordan han kan forklare evnen til språk og abstrakt refleksjon med prinsippene for erfaringens virkemåte (AMN, s. 13, 45-46, 180). Dette gjorde at han åpnet for at vår erfaringsstruktur, ikke er unikt menneskelig. Hume hevder at man kan observere i andre, både mennesker og dyrs atferd, tegn på at de har et sinn, og erfarer ting på tilsvarende måte som det vi selv gjør. Dette vil vi komme tilbake til i kap. 3. Dette tar oss til et punkt hvor vi kan skille mellom to ulike måter å erfare perseptuell mening på.

Man kan skille mellom to ulike tilganger vi kan ha til mening: mening som opplevd av et subjekt i relasjon til dens egen situasjon, og mening observert av et subjekt i en annens atferd som relaterer seg til den andres situasjon. Den første typen er mening fra førstepersons perspektiv, den andre er fra andre- eller tredjepersonsperspektiv (s. 7). Det er forskjellen mellom å selv erfare noe som *noe*, og det å erfare den andres atferd som *meningsfull* slik jeg definerte det i innledningen til dette kapitlet.

Med utgangspunkt i dette skillet dukker det opp et spørsmål knyttet til hvordan meningen kan forstås naturalistisk: Kan man si at denne meningsskapingen, som den andre tilsynelatende driver med, er *naturlig*, noe som skapes av den andre uavhengig av vårt blikk? Sagt med andre ord, finnes mening i form av meningsskapende atferd og meningserfaring i naturen uavhengig av menneskelig observasjon og tolkning? Spørsmålet knytter seg til problemstillingen om naturalisering av mening, fordi svaret på dette går ut på å finne ut om den meningen vi erfarer fra førstepersonsperspektiv med rette kan tilskrives noe i naturen (utover oss selv) slik vi kan beskrive den fra tredjepersonsperspektiv, eller om det bare er en illusjon formet av menneskesinnet. Altså, om meningen vi observerer i andres atferd fra andrepersonsperspektiv svarer til den meningen vi

erfarer i førstepersonsperspektiv, og om det derfor kan være noe vi kan regne med som en gyldig del av beskrivelsen av atferden om vi forsøker å undersøke den fra tredjepersonsperspektiv. Svaret på dette håper jeg å få større klarhet i de to siste kapitlene, gjennom debatten mellom Thompson og Dennett.

Når vi snakker om mening så bruker vi gjerne første- og andrepersonsperspektivet. Altså vi snakker gjerne enten om en mening vi selv erfarer, eller en mening vi tilskriver andres erfaring fordi de har meningsfull atferd. Mens i naturalisme er det som vi så i forrige kapittel, gjerne tredjepersonsperspektivet som blir satt i fokus. Da snakker man om de tingene som er i overensstemmelse med det naturvitenskapene forteller oss om lovene i naturen. Hvis man lurer på om mening er noe en kan finne i naturen uavhengig av vårt perspektiv, så må en se på hvordan vi kan kommunisere kunnskap på tvers av de ulike perspektivene, og se om vi kan si noe om den atferden vi observerer fra tredjepersonsperspektiv svarer til vår førstepersons opplevelse av mening, slik det intuitivt virker som når vi observerer den andre fra andrepersonsperspektivet. Ut fra de to formene for naturalisme en kan skille ut i Humes tekster,<sup>12</sup> så kan man argumentere for at mening erfart i førstepersonsperspektiv er naturalistisk i den første forstanden, som i at det er noe vi kan beskrive ut fra erfaringen uten å trenge å legge til noe mystisk eller mirakuløst. Men spørsmålet er om mening er naturalistisk i den andre forstanden at det er noe vi kan forklare innenfor rammene til det naturvitenskaper sier, og derfor potensielt noe vi kan finne i naturen utover bare menneskers erfaring.

Som en oppsummering kan vi nå si at det er noen sentrale trekk ved meningsbegrepet som allerede står frem og som skal fungere som basis for resten av undersøkelsen av mening. (1) Perseptuell mening er det at noe fremstår for noen som *noe*. (2) Denne meningen er noe vi kan erfare og handle på uavhengig av intellektuelle og språklige evner og er derfor ikke noe privilegert for mennesker. (3) Vi kan erfare mening på to måter, enten i oss selv ved at vi erfarer at noe fremstår for oss som noe, meningsfullt, eller i andres atferd ved at de forholder seg til sine omgivelser som om de også erfarer den som meningsfull.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Jeg vil komme til eksempler på dette senere i dette kapittelet og i starten av neste kap.

<sup>13</sup> Punkt (2) har jeg bare åpnet for eller påstått uten videre argumentasjon eller underbygging. Jeg har valgt å gjøre det slik fordi det er et viktig poeng å nevne her, men jeg skal se på dette i neste kap. Der vil det være en mer utdypet forklaring og diskusjon av dette punktet. Her er det bare viktig at det Hume skriver om erfaring, og som jeg kaller perseptuell mening, åpner for at dette ikke er unikt menneskelig. Punkt (3) vil også bli videre diskutert i de følgende

Nå som vi har fått avgrenset hva slags type mening det her er snakk om (perseptuell), og sagt litt om de måtene denne perseptuelle meningen kan fremtre for oss (i oss selv, eller i andres atferd), er det på tide å gå nærmere inn på hvordan Hume beskriver erfaringen eller persepsjonen.

## 2.2. Erfaringens struktur

Som vi så i forrige kapittel, når Hume beskriver de grunnleggende egenskapene til våre sinn, så dukker det opp to egenskaper som Hume mener finnes i alle sansende organismer og er mulighetsbetingelsene for mental assosiasjon: *følelse* og *vanedannelse*. Disse, i tillegg til *sansing*, er slik jeg forstår Hume, utgangspunktet for all mental aktivitet, all erfaring. Grunnen til at jeg anser sansning, følelse og vanedannelse som mer grunnleggende i Humes teorier enn hans mer kjente assosiasjonsprinsipper, er at det er disse som må være på plass for at man i det hele tatt skal kunne ha assosiasjon. *Sansing* er grunnleggende fordi all opplevelse og erfaring stammer i bunn fra sansning. *Sansing* er basisen for alle persepsjoner. Hume viser dette ved å peke på at hvis noe ikke har blitt stanset så kan en heller ikke forme en ordentlig idé om det en ikke har erfart. “Vi kan ikke danne oss en adekvat idé om smaken av en ananas uten virkelig å ha smakt en” (AMN, s. 34). *Vane* er viktig fordi det er det som gjør oss i stand til å assosiere erfaringer som vi ikke erfarer direkte sammen, og slik gi oss en opplevelse av tid og kontinuitet gjennom kausalitet (AMN, s. 111). Det er også vanen som gjør oss i stand til å skille ut de erfaringene som gjentar seg og på bakgrunn av de forme *generelle regler* om verdens virkemåte (AMN, s. 156). *Følelse* er beskrevet som det som motiverer ordningen av erfaringen. Dette er fordi uorden fører med seg en ubehagelig følelse, mens orden gir en god følelse (AMN, s. 129, 200, 225).

Grunnen til at jeg setter følelsene foran i denne undersøkelsen, er fordi med bare vane og sansning så er det ingen måte å se hvordan Hume kunne forklare at vi kunne skille ut noen persepsjoner som relevante for oss, og vi hadde ikke hatt noe prinsipp som motiverte det å skape et system ut av mengden inntrykk sansene våre stadig bombarderer oss med. Følelsene er det som gir inntrykkene en *verdi* og derfor bestemmer hva vi reagerer på og hvordan vi responderer og hva vi husker. Dette er det mest interessante poenget å ta med seg videre fra Hume når vi skal se på hvordan mening kan forstås innenfor rammene til naturalismen. Følelser kan være ett mulig svar på hvordan

---

kapitlene, da kap. 3 og 4 hovedsakelig fokuserer på atferd vi observerer hos andre organismer mens dette kapittelet hovedsakelig ser på mening som erfart i førstepersonsperspektivet.

meningsskapende atferd motiveres, og kan potensielt belyse forholdet mellom subjektiv førstepersons opplevelse og observerbar atferd. Dette andre poenget kommer jeg tilbake til i kap. 2 og 4.

Vi skal nå se i grove trekk på hvordan vår hverdagslige persepsjon og erfaring er ordnet ifølge Hume, før vi går nærmere inn på hva som gjør at tingene fremstår som meningsfulle for oss i erfaringen. I siste del av kapittelet skal vi, som nevnt, se på persepsjonen i lys av en konflikt eller tvetydighet jeg mener å se i Humes AMN.

### *Erfaring av ting som vedvarende og uavhengige eksistenser, er før-intellektuelt*

Jeg har allerede nevnt at Hume beskrev erfaringen som styrt av prinsipper som er før-språklige og -intellektuelle. En grunnleggende del av denne erfaringen, er at vi erfarer ting som *vedvarende uavhengige eksistenser* (AMN, s. 187). Vår erfaring av ting som noe vedvarende som fortsetter å eksistere uavhengig av oss er en nødvendig, før-intellektuell og uunngåelig opplevelse ifølge Hume. Vår *tro* på denne uavhengige eksistensen er i konflikt med rasjonalistisk skepsis som reduserer vår kjennskap med omverden til kun de enkelte persepsjoner vi har i det øyeblikket vi har de. Hume skriver at den hverdagslige erfaringen skiller seg fra filosofenes fornuft, fordi fornuften vil si at alt som viser seg for sinnet bare er persepsjoner som blir avbrutt, og at tingen er uavhengig av sinnet, “mens alminnelige mennesker blander sammen persepsjoner og gjenstander og tillegger nettopp de tingene de føler og ser en adskilt vedvarende eksistens.” Hume kommer av den grunn frem til at: “Denne mening må da, siden den er helt uten fornuft, ha sitt opphav i en annen evne enn forstanden” (AMN, s. 191) Denne evnen skiver Hume er *forestillingsevnen*. Forestillingsevnen gjør objektene for våre persepsjoner til selvstendige eksistenser som har en varighet og en eksistens som går ut over vår persepsjon. Forestillingsevnen er altså det som ifølge Hume former vår meningsfulle hverdagslige erfaring og tro på verden.<sup>14</sup>

Forestillingsevnenes jobb er å koble persepsjoner sammen på nye måter (AMN, s. 37). Forestillingsevnen må, ifølge Hume, bli styrt av visse *universelle prinsipper* som gjør at den til en viss grad alltid er lik seg selv. Hadde det bare vært tilfeldig, så hadde det vært så å si umulig for enkle ideer å forme meningsfulle sammensatte ideer eller å gi inntrykkene en meningsfull kontekst

---

<sup>14</sup> Det er kanskje lurt å her minne på at det ikke er snakk om en metafysisk debatt om eksistens og realisme. Hume undersøker ikke forholdet mellom persepsjonen og tingen “i seg selv” (AMN s. 148). Han er bare opptatt av hvordan ting *fremstår* for oss i persepsjonen-

(AMN, s. 38). Dette er ikke bare viktig for at vi skal kunne ha en god fantasi og evne til å forestille oss ting. Det er helt avgjørende for å kunne ha en ordnet og meningsfull erfaring av verden. Forestillingsevnenes viktigste rolle er å skille ut prinsipper som er “permanente, uimotståelige og universelle”, for disse prinsippene “danner grunnlaget for alle våre tanker og handlinger, slik at om de fjernes, vil menneskenaturen straks bryte sammen og gå til grunne.” (AMN, s. 215). Det høres dramatisk ut, men det gir mening. For dette er prinsippene som setter kaoset av inntrykk vi får fra verden, i system. Det er det som får oss til å oppleve en sammenheng mellom fortid, nåtid og fremtid og som gir vår umiddelbare erfaring en opplevelse av å være virkelig og velkjent, og gjør oss i stand til å bli vant til verden slik at vi kan forholde oss til den på en meningsfull måte. Det er derfor viktig å forstå forestillingsevnen for oss som vil se på hvordan Hume kan forklare hvordan vi kan erfare mening. Hume gir dette som et eksempel på hvordan forestillingsevnen gir erfaringen mening:

“En person som i mørket hører en tydelig stemme, og trekker den konklusjon at noen befinner seg i nærheten, resonnerer berettiget og naturlig, selv om denne konklusjonen ikke er utledet fra noe annet en vanen, som fastslår og levendegjør ideen om et menneske på bakgrunn av dets sedvanlige forbindelse med det foreliggende inntrykket.” (AMN, s. 215)

Forestillingsevnen gjør en person i denne situasjonen i stand til å forvente at det er en person i nærheten. De generelle prinsippene eller reglene som erfaringen informeres av, er det som gjør oss i stand til å avklare naturlover, som vi så på i kap. 1.

Sammenkoblingen som skjer i forestillingsevnen kalles *assosiasjon*. Mental assosiasjon - evnen til å koble ulike ideer og inntrykk slik at persepsjonene våre følger hverandre på en ordnet måte, har vært kjent for mennesker til alle tider. Det er en del av vår daglige erfaring. Hume gjorde derfor ikke noe nytt i å påpeke denne evnen. Det nye Hume gjorde var å ordne prinsippene bak assosiasjonen ved å redusere den til tre prinsipper: *nærhet*, *likhet*, og *kausalitet* (AMN, s. 38). Jeg vil kjapt gå gjennom de her så skal jeg senere komme tilbake med flere eksempler på hvordan Hume bruker disse. Når vi erfarer noe i *nærheten* av hverandre enten i rom eller tid, vil ideen eller inntrykket av den ene tingen fort få tankene over på den andre tingen. Når vi erfarer noe som *ligner* på noe annet vil likheten få persepsjonene av den ene til å fort føres over til ideen om den andre. Den siste typen assosiasjon, *kausalitet*, er en assosiasjonen en trekker mellom ting som vi erfarer som årsaker og virkninger til hverandre. Det er opplevelsen av at to hendelser med nødvendighet

følger hverandre. Denne siste skiller seg ut fra de to andre siden man ikke kan erfare den direkte. Det er en relasjon vi må *venne* oss til å se.

Disse tre prinsippene er i dag litt utdatert, men kan fortsatt spille en viss rolle for å forstå mental assosiasjon (Kahneman, 2013, s. 59). Men det er ikke disse jeg vil fokusere på. Det er prinsippene som ligger *bak* disse assosiasjonsprinsippene, nemlig *vane* og *følelse*, som jeg finner mest interessante for denne undersøkelsen av mening.

Vanen spiller i Humes teori en helt sentral rolle i å forklare vår erfaring av sammenheng i erfaringen. Vanen gjør erfaringen meningsfullt sammenhengende og skaper kontinuitet i tid. Vanen gjør at vi forventer noen ting ut fra hva vi tidligere har erfart. Det gjør oss i stand til å koble nye opplevelser med tidligere erfaringer og slik kan vi få evnen til å assosiere årsak og virkning som vi ikke kan erfare direkte sammen. Hume forklarer slik hvordan vanen kan få oss til å forme en idé - *kausaltet* - som ikke stammer fra et inntrykk, selv om han har gjort det klart at alle ideer stammer fra inntrykk (AMN, s. 33). Hume skriver at vi har gjentatte erfaringer som ligner, og vi husker at etter den ene hendelsen så følger alltid en annen. Disse erfaringene opptrer “i et ordnet mønster når det gjelder nærhet og suksesjon.” (AMN, s. 103). Når lignende erfaringer har gjentatt seg flere ganger med de samme hendelsene som følger hverandre så får vanen oss til å føle at når det ene skjer så må det andre med nødvendighet følge. Slik kan vi forklare at vi får ideen om kausalitet uten å kunne erfare et årsak-virkningsforhold direkte. Dette forklarer også hvorfor vi i normaltilstanden vår (når vi ikke driver med filosofisk undersøkelse av fenomenene) har en tilbøyelighet til å tilskrive denne årsak-virknings relasjonen en *nødvendighet*, noe som er nødt å finne sted i naturen, uavhengig av vårt perspektiv:

“For etter hyppig gjentagelse oppdager jeg at når en av gjenstandene viser seg, gjør vanen sinnet *tilbøyelig* til å ta i betraktning gjenstandens vanlige ledsager og til å ta den i betraktning i et sterkere lys på grunn av dens relasjon til den første gjenstanden. Det er altså dette inntrykk, eller denne *tilbøyelighet* (determination) som gir meg ideen om nødvendighet.” (AMN, s. 161-162)

Et viktig poeng her, er at selv om det kanskje høres ut som en intellektuell sammenføyning av ideer, så er det snakk om noe mer grunnleggende og før-intellektuelt. Det er vanen som kommer av at vi *føler* en tiltrekning mot å sette ting i system. Det Hume vil få frem når han skriver om kausalitet, er hans hypotese “*at alle våre resonnementer om årsaker og virkninger bare stammer*



*fra vane, og at tro egentlig er mer en handling av vår naturs følelsesmessige en av dens tenkende del.” (AMN, s. 183).*

Vane er ofte nevnt i forbindelse med assosiasjonsprinsippene, og får kanskje ekstra mye fokus på grunn av den sentrale rollen Hume mente kausalitetsprinsippet spilte for erfaringen (AMN, s. 39). Men følelser blir også med jevne mellomrom trukket frem og lagt til grunn for assosiasjonsprinsippene. Hume skriver at når vi systematiserer legemer, plasserer vi dem alltid, om vi kan, enten i nærheten av hverandre, eller i motsvarende relasjoner. Han skriver at grunnen til dette er rett og slett ”fordi vi føler en tilfredsstillelse ved å føye relasjonene nærhet til relasjonen likhet, eller en likhet i plassering til likhet i egenskaper” (AMN, s. 225). Denne “følelsen av tilfredsstillelse” er ganske gjennomgående i Humes tanker om assosiasjonsprinsippene. Tiltrekningen mot å sette ting i system er forbundet med en følelse av behag, mens det motsatte, at noe er utenfor systemet, fører med seg ubehag (se f.eks. AMN, s. 200, 277, 555). Denne tiltrekningen er tilsynelatende fundamentalt i vår bevissthet-struktur og noe som ikke kan undersøkes gjennom førstepersons undersøkelse, men er kanskje noe anatomien eller en annen vitenskap kan gi svar på (AMN, s. 257). Slik jeg forstår Hume er altså følelsesreaksjonen, i tillegg til evnen til å forme vaner, grunnlaget for at vi assosierer som vi gjør.

### 2.3. Følelse som meningsskapende eksistens

Humes teori om følelser spiller en sentral rolle i å minimere den rollen man tradisjonelt har tenkt intellekt eller fornuft spiller for menneskelig atferd og kognisjon. Ved å gjøre det kommer han også med en alternativ måte å svare på hvordan vi forstår og responderer på de situasjonene vi befinner oss i, hva som gjør at vi klarer å skille ut de riktige tingene å fokusere på blant mengden av inntrykk vi tar inn til ethvert øyeblikk. Dette handler om mening, og det å erfare noe på en måte som gjør oss i stand til å respondere passende på det. Dette kan gjøre Hume interessant for moderne forskning innen kognisjon og AI (kunstig intelligens), Humes teori om sinnet unngår ifølge Froese som kalles “the frame problem”, som er spørsmål om hvordan en “cognitive agent faced with a practically infinite context can determine what is relevant for its current situation in such a way that it can engage in effective action” (Froese, s. 103). “Ramme problemet” er altså et problem fra AI og kognisjonsvitenskap, hvor man lurt på hvordan en agent (eller et program) kan skille ut den relevante, meningsfulle informasjonen fra en masse potensiell meningsfull informasjon, og handle

på en effektiv måte ut fra dette. Ifølge Froese måter ikke Humes teorier på dette problemet fordi både tro og fornuft, for Hume hovedsakelig får sin effekt gjennom følelser og lidenskap, ikke intellekt (Froese, s. 104). Som Hume skriver:

“Hvor gjenstandene selv ikke kan påvirke oss, vil deres innbyrdes forbindelser aldri kunne gi dem noen innflytelse. Og ettersom tenkning ikke er annet en oppdagelsen av disse forbindelser, må det være klart at det ikke er ved fornuftens hjelp ting har evnen til å influere oss. [...] Fornuften er - og bør være - pasjonenes slave” (AMN, s. 375-376)

Så et individ responderer automatisk på det som har en betydning ut fra deres situasjon ut fra den følelsesmessige konteksten den står i, ikke ut fra et rasjonelt valg. Hvis man f.eks. er sulten, vil man være oppmerksom på de tingene som kan lette det ubehaget, fremfor å fokusere på andre muligheter. Det er altså det som er mest *verdifully* for ens situasjon som styrer hva og hvordan en erfarer, og hvordan man handler i møte med mengden av mulige erfaringer og handlinger. “Hume was thus foreshadowing a new appreciation of the frame problem [...] namely that the problem of meaning is not a problem of *knowledge* but rather of *being*.” (Froese, s. 104). Froese mener at Hume kan vise veien mot en ny tolkning av ramme problemet, som ikke er rasjonalistisk, nemlig ved å si at spørsmålet om *mening* ikke er et spørsmål om kunnskap men om *væren*, eller eksistens. Den informasjonen sansene dine fanger opp har potensielt mange betydninger, eller meninger. Det Hume viser er at det er den eksistensielle situasjonen som bestemmer hvordan et individ erfarer og responderer meningsfullt på informasjonen, ikke kunnskapen den sitter inne med. Denne eksistensielle situasjonen er “farget” eller “stemt” av den følelsestilstanden individet er i. Følelse eller pasjon, slik Hume beskriver det, er ikke en representasjon i sinnet, men en opprinnelig måte å være på, det er en form for eksistens:

“En pasjon er noe opprinnelig eksisterende eller, om man vil, en modifikasjon av det eksisterende, og den inneholder ingen avbildende egenskaper som kunne gjøre den til kopi av noe annet værende eller noen annen modifikasjon.” (AMN, s. 376)

Følelse, og det beslektede fenomenet pasjon, er ikke bare idé, sinnstilstand, eller kroppstilstand. Det er den måten vi møter verden, det som farger verden og gir den dens øyeblikkelige mening. Pasjonene skiller seg fra fornuften på denne måten ved at de ikke er ideer eller noe som må forstås i en sammenheng, men noe som eksisterer uavhengig av ideene og er det som får fornuftens ideer til å fremstå for en på en bestemt måte. Av denne grunn må fornuften forstås som følelsenes tjener,

for uten følelsene ville ikke fornuften hatt noen måte å påvirke ens atferd og måte å forstå noe på (AMN, s. 376).

Nå som vi har sett hvordan følelsene kan forstås som et styrende prinsippet for hvordan en alltid er rettet mot det som er meningsfullt for ens situasjon - som styrende prinsipp for *perseptuell mening*, er det på tide å se nærmere på hvordan følelsene former vår *respons* på situasjonen. Altså hvordan følelsene, ut fra Hume kan forstås som det grunnleggende førende prinsippet for vår *atferd*.

Følelse av smerte og nytelse får hos Hume en sentral plass i å forklare hvordan sinnet ordnes. Hume skiver i AMN at: "Menneskets viktigste drivkraft eller aktiverende prinsipp er nytelse eller smerte" (AMN, s. 513), og "I menneskets sinn er det innpodet en persepsjon av nytelse og smerte, som er den viktigste kilde og det bevegende prinsipp for alle sinnshandlinger" (AMN, s. 129). Sinnshandlinger forstår jeg her breitt. For sinnet er ikke bare "indre liv" som er privat og bare tilgjengelig for den som tenker. Sinnet er knyttet til kroppen<sup>15</sup>, så når følelsene beveger sinnet, mener han både ideene og handlingene våre. Det er de som er det førende prinsipp for hvordan vi opplever en situasjon og hvordan vi forholder oss til den situasjonen. Men som vi skal se, er det ikke så enkelt som at det kun er klare positive eller negative følelser som styrer oss. Dette er utgangspunktet, men ut fra det kan følelsene i form av pasjoner og emosjoner bli temmelig komplekse. Selv om Hume hevder at fornuften er og bør være følelsenes slave (AMN, s. 376), vil ikke det si at vi er *hedonister*, som bare gjør det som fører til mest mulig øyeblikkelig nytelse. Vi har forskjellige typer følelser, pasjoner, og emosjoner som kan påvirke oss ulikt. Disse ulike måtene følelsene virker på skal vi se nærmere på nå.

Den ene måten Hume nyanserer følelsenes virkemåte på, er å peke på det faktum at emosjoner og pasjoner kan ha forskjellig grad av *intensitet*. Nytelse og smerte kan fremtre for sinnet enten som inntrykk eller som ideer, og Hume skriver at disse to formene har svært ulik innvirkning på oss og våre handlinger. Ideen om smerte er stort sett ikke nok til å få meg til å gjøre noen endring i

---

<sup>15</sup> Det er kanskje ikke ukontroversielt å skrive om Hume sitt forhold til kroppen på denne måten. Men jeg mener det er belegg for å forstå Hume som at han mente at kroppen var kilde til alt det mentale. Jeg tenker dette er legitimt på bakgrunn av sitater som dette: "kroppslig smerte og nytelse [...] oppstår opprinnelig i sjelen, eller i kroppen, uansett hvilket navn en velger å bruke" (AMN, s. 257). Hume sidestiller her sjelen og kroppen og sier det er bare to ord for det samme. Se også f.eks. AMN s. 80.

situasjonen min,<sup>16</sup> men inntrykket av smerte får meg til å fort sky unna det som forårsaker smerten. Hume skiller de på denne måten:

“Inntrykk setter alltid sjelen i bevegelse, [...] men det er ikke alle ideer som har denne virkningen. Naturen har i dette tilfellet gått fram med varsomhet, og ser ut til omhyggelig å ha unngått ulempene knyttet til begge ytterpunktene.” (AMN, s. 129)

Hadde inntrykket alene styrt handlingen vår, ville vi ikke vært i stand til å f.eks. slippe unna de farene som truer oss, for vi hadde ikke greid å reflektere over mulighetene for å løse situasjonen. Men ideene kunne heller ikke styrt våre handlinger alene, for ideene er så omskiftelige og fyker fra det ene til det andre i en konstant strøm. Hadde de styrt oss ville vi ikke kunne fått et øyeblikk med ro, og endt opp i “ramme problemet”, med at ingenting stikker seg ut som det relevante å merke seg og respondere på. “Naturen har derfor valgt en mellomting, og har latt være å gi hver eneste idé om godt og ondt makt til å bevege viljen, men har heller ikke fullstendig utelukket dem fra denne innflytelsen.” (AMN, s. 130). Følelsene motiverer altså handling. Ikke bare enkle og åpenbare positive og negative kroppslige følelser, som i eksempelet med smerte ovenfor. Komplekse handlinger som å skrive en bok i filosofi, er ifølge Hume også styrt av denne grunnleggende følingen. Hume skriver i en passasje om hvordan han selv ser han blir drevet frem av følelsene i arbeidet sitt med filosofien:

“Jeg føler at det oppstår en ærgjerrighet i meg etter å bidra til å lære opp menneskeheten, og til å få et navn ved hjelp av mine oppfinnelser og oppdagelser. Disse følelser bryter naturlig ut i min nåværende tilstand, og hvis jeg skulle prøve å bannlyse dem ved å gi meg i kast med en annen oppgave eller adspredelse, *føler* jeg at jeg ville tape noe med hensyn til behag, og dette er opprinnelsen til min filosofi.” (AMN, s. 251)

Siden følelsene kan ta så mange former og være opplyst av kunnskap og erfaring, trenger vi ikke lenger ha kroppslig følelse, for å tenke at følelsene er det ledende prinsippet for handling. Det holder at det er noe som kan vektes som positivt eller negativt i erfaringen slik at en vet at det som har en slik *verdi* (vekting negativt eller positivt), er det som kommer til å påvirke handlingen, så vel som persepsjonen til et individ.

---

<sup>16</sup> Et unntak til dette er om ideen vekker en forventning om at smerte vil følge om jeg ikke tar grep for å endre min situasjon. Sånn sett kan jeg være forut for min situasjon, og følelsene kan bidra med å forklare hvordan vi kan planlegge fremtiden slik at vi så langt det er mulig unngår de verste utfallene.

Det er ikke bare intensiteten til følelsene som har noe å si for hvordan de virker på oss. Følelser kan også spille ulike roller i ulike tidsperspektiv. Følelser kan ifølge Hume være generelle og alminnelige og strekke seg ut over lengre tid, eller være sterke og øyeblikkelige. Begge disse formene for følelser har evnen til å påvirke våre handlinger, selv om det ofte bare er sistnevnte som blir trukket frem når vi snakker om følelser.

“Menneskene handler ofte med overlegg mot sine egne interesser, og lar seg således ikke alltid påvirke av sin innsikt i det høyeste mulige gode. Men menneskene motstår også ofte en sterk pasjon fordi de vil følge sine egne planer og langsiktige fordeler, og det er derfor ikke det øyeblikkelige ubehag som er avgjørende for dem.” (AMN, s. 378)

Hume skriver her om to tilsynelatende motstridende tendenser som vi alle kan erfare fra tid til annen, og som kanskje får oss til å tenke at det må være fornuften som styrer våre handlinger når de går imot vår umiddelbare nytelse. Men poenget hans her er at både når vi handler kortsiktig ut fra det som hadde vært mest behagelig i situasjonen, til tross for uheldige konsekvenser i fremtiden, og når vi tåler ubehaget i øyeblikket for å komme nærmere et fremtidig mål, er det følelsene som motiverer handlingen. I det første tilfellet er det de sterke, umiddelbare følelsene og pasjonene, mens i det andre tilfellet er det den underliggende stemningen (emosjonene - eller forventningen om en fremtidig pasjon) som er knyttet til håpet om å oppnå et fremtidig mål som gir den nå ubehagelige situasjonen et preg av positiv mening. Følelsene er altså med på å styre våre umiddelbare valg, men også å motivere langsiktige handlingsmønstre. Vi skal se hva Thompson skriver om dette i slutten av kap. 4.

Vi har nå sett at følelser kan komme i ulike grader som virker ulikt på oss, ideen om det kan kanskje få oss til å planlegge men er ikke nok til å føre til handling, mens et inntrykk av det fører automatisk til handling uansett, særlig ved smerte som automatisk vekker en unnvikende atferd. Vi har også sett hvordan komplekse emosjoner og pasjoner som “ærgjerrighet” er like atferds-drivende som den enkle følelsen av kroppslig smerte og nytelse. Nå er det på tide å se mer på *persepsjonen*. Persepsjonen er jo som vi har sett knyttet til mening fordi det er persepsjonen av *noe*, som bl.a. på grunn av den følelsesmessige situasjonen til individet, har en betydning eller verdi for individet og er noe den kan handle på. Jeg vil nå se på en tvetydighet eller motsetning som jeg mener å finne i Humes AMN knyttet til hvordan vi kan forstå persepsjonen, og spesielt de opprinnelige inntrykkene som er grunnsteinen i all erfaring. Denne tvetydigheten er slik jeg ser det viktig, fordi

en løsning på den er også en løsning på hvordan vi skal forstå persepsjonen: Enten som en ikke-reducerbar helhet en *struktur* eller *Gestalt*, eller som noe som er sammensatt av enkle deler som kan forstås uavhengig av hverandre. Dette spiller en sentral rolle i spørsmålet om hvordan Humes førstepersons-naturalisme kan svare til den naturalismen som mener at det en sier om sinnet må være i overensstemmelse med de reduksjonistiske tredjepersons vitenskapene. Det er også viktig for å forstå hvordan meningen kommer i persepsjonen, om det er noe som kommer innenfra som man “tilskriver” inntrykket ved hjelp av erfaring og følelse stemning, eller er det i større grad integrert i selve persepsjonen og kommer fra møtet mellom den persiperende opp det persiperte. For å forstå hva jeg legger i denne tvetydigheten, er det lurt å først se i grove trekk på hva Hume legger i *persepsjon*. I denne delen skal jeg bruke Merleau-Ponty som kritiserer Hume, samtidig som han kan brukes til å få mer klarhet i noen tendenser i Humes tenkning som Hume selv ikke løste opp i - som vi skal se.

## 2.4. Tvetydighet

Merleau-Ponty skriver at Hume, i sin teori, var en foregangsmann i radikal refleksjon, siden Hume sa at vi måtte starte med fenomenet vi erfarer forut for alle filosofiske og vitenskapelige teorier eller ideologier. Men selv om Hume gjorde dette, kritiserte Merleau-Ponty Hume, fordi han ifølge Merleau-Ponty forvrengte erfaringen han tok utgangspunkt i og skulle forklare.

“Hume had, in intention, taken radical reflection further than anyone, since he had truly wanted to take us back to the phenomena of which we have an experience beneath every ideology – even if he otherwise mutilated and dissociated this experience.”  
(Phenomenology of Perception (PP), 1945/2014, s. 229)

Siden Merleau-Ponty skrev at Hume forvrengte fenomenet, vil jeg se hva Merleau-Ponty satt opp som alternativ. Dette alternativet mener jeg kan fungere som en god løsning på problemet med tvetydigheten hos Hume. Jeg vil i denne delen prøve å vise at denne forvrengningen av erfaringen som Merleau-Ponty anklager Hume for å ha begått, bare er ett aspekt ved Humes tenkning. Det er deler av Humes tekst, der han beskriver erfaringen, hvor han viser antydninger til ideer som i senere tid, med bl.a Merleau-Ponty, Gestalt teoretikerne og Thompson, har blitt sett på som en bedre beskrivelse av hvordan erfaringen eller persepsjonen er ordnet, nemlig som *meningsfull*

*helhet*. Jeg vil derfor starte med å se på det Hume skriver om persepsjon og den tvetydigheten som oppstår her. Deretter vil jeg se på Merleau-Pontys syn på persepsjon og perseptuell mening.

Som sagt ovenfor, er persepsjonen alt det som fremtrer for bevisstheten. Persepsjoner kommer ifølge Hume i to former, enten som *ideer* eller som *inntrykk* (AMN, s. 31). Ideer er svakere kopier av inntrykk (AMN, s. 33). Inntrykk kommer i to former: *sanseinntrykk* og *refleksjonsinntrykk* (AMN, s. 36). Refleksjonsinntrykk oppstår fra våre ideer, som i sin tur oppstår fra våre sanseinntrykk. De førstnevnte inntrykkene kaller Hume *opprinnelige*, mens refleksjonsinntrykkene er *sekundære*. Blant de *opprinnelige inntrykkene* regnes både det som har opphav i sanseorganene, og kroppslig smerte og nytelse. De opprinnelige inntrykkene skriver Hume at er slike som dukker opp i bevisstheten uten noen form for introduksjon, og for å forklare hvordan de fungerer må en se til naturvitenskap som anatomi, som vi så ovenfor (s. 20). Så Hume holder seg til å skrive om de sekundære inntrykkene (AMN, s. 257).

Ideer kommer også i to former. *Minner*, eller hukommelsens ideer, er klare kopier av inntrykk som beholder den formen og rekkefølgen de hadde da du først erfarte de. *Forestillinger* er ideer som også kommer fra inntrykk, men som du med forestillingsevnen, kan plukke fra hverandre og sette sammen med andre persepsjoner på nye måter, slik vi så ovenfor med assosiasjon. For å forstå forestillinger skikkelig må vi se på forskjellen på *enkle* og *sammensatte* persepsjoner (AMN, s. 32-33). Da nærmer vi oss også problemet som jeg har hintet til.

Sammensatte persepsjoner er satt sammen av enkle persepsjoner. “Enkle persepsjoner [...] er slike som hverken tillater at man skjelner innenfor dem eller at man adskiller dem.” (AMN, s. 32). Hume holder på at både inntrykk og ideer består av enkle ”atomer”, men innrømmer at det er problemer knyttet til å gjøre reduksjonen ned til de enkleste delene fullt ut. Han skriver at det er en “naturlig skrøpelig og usikkerhet som preger både vår forestillingsevne og våre sanser når vi benytter dem på slike bitte små gjenstander.” (AMN, s. 64). Så selv om premisset for hele hans filosofiske prosjekt er å ta utgangspunkt i erfaringen, kritiserer Hume erfaringen fordi den ikke er i stand til å fullt ut gjøre det *teorien hans* tilsier at den skulle kunne gjøre, nemlig å reduseres til enkle persepsjons-atomer.

Her ser man tvetydigheten i Humes tenkning: Han beskriver sammensatte inntrykk som bestående av enkle inntrykk. Samtidig skriver han at når man sanser, kan man ikke skille de ”enkle” inntrykkene som farge og form fra hverandre i tingen, og at oppdelingen i de minste delene ikke

er mulig for oss å gjøre, på grunn av en «skrøpeligheit» i våre sinn. Tvetydigheten oppstår slik jeg ser det av et krasj mellom Humes *teori*, med de prinsippene han setter opp for den med den eksperimentelle metoden, og hans *fenomenologiske observasjoner* av egne persepsjoner. Her kan vi se det problemet jeg hintet til i kap. 1. Sagt med andre ord, den reduksjonistiske eksperimentelle metoden tilsier at en skal tolke inntrykket som bestående av enklere deler eller “*atomer*”, men erfaringen tilsier at inntrykket ikke er delt opp og kommer til oss som en *helhet*.

Tvetydigheten er slik jeg ser det hovedsakelig knyttet til det Hume skriver om *inntrykk*. Dette er et begrep som åpner for ulike tolkninger da Hume bare definerer det som en persepsjon som fremtrer for sinnet med stor “styrke og livaktighet” (AMN, s. 31). Dette sier ingenting om *hvordan* det fremstår for oss, som en helhet eller en samling med deler, som noe meningsfullt eller noe vi i sinnet må tilskrive en mening. Grunnen til at jeg ser det som mer problematisk med hans oppdeling i enkle og sammensatte inntrykk enn oppdelingen i ideer, er at det er her de motstridende uttalelsene hans gjerne dukker opp, som vi skal se nedenfor. Samtidig er problemet med inntrykk klart knyttet til Humes syn på ideer, for det at både ideer og inntrykk kan være *enkle* fungerer i Humes rammeverk som en basis for hans grunnleggende påstand at alle ideer kommer fra inntrykk (AMN, s. 33, 34), “og at en hver enkel idé har et enkelt inntrykk som ligner den, og hvert enkelt inntrykk en tilsvarende idé.” (AMN, s. 33). Han kommer med dette eksempelet på en enkel idé og inntrykk: “Ideen om rødt, slik vi danner oss den i mørket, og inntrykket som slår våre øyne i solskinnen, varierer bare i grad, ikke i natur.” (AMN, s. 33). Rødt er altså en enkel ide, og den varierer bare i grad når den fremtrer for bevisstheten som idé eller som inntrykk. Ideen om at sinnet består av enkle inntrykk med tilsvarende enkle ideer er viktig for Humes naturalistiske empirisme, for det tar en bort fra tanken om medfødte, eller på andre måter mystisk tilegnede ideer. Det er og sentralt for å forklare hvordan forestillingsevnen kan fungere, og slik forstå menneskelig tenkning og erfaring, som jo er Humes mål. For å forklare hvordan forestillingsevnen kan dele opp og sette sammen persepsjoner på nye måter, trengte altså Hume en måte å forklare hvordan disse delene oppstår i sinnet på, uten å nærme seg en forklaring som går ut fra medfødte ideer. Det er derfor, slik jeg ser det, store *teoretiske fordeler* med å postulere enkle inntrykk. Men det blir problematisert av Humes egen metode ved at hans erfaring forteller han noe annet. Slik jeg ser det kommer tvetydigheten av at Humes metode er dels (natur)vitenskapelig og dels fenomenologisk. Den vitenskapelige siden av Hume legger ned prinsipper og et teoretisk logisk rammeverk, mens den fenomenologiske observerer og beskriver erfaringen. Dette er ikke noe Hume selv



konfronterer i noe grad (som jeg kan finne). Tvetydigheten kommer bare frem indirekte gjennom å sammenligne eksempler. Jeg vil nå vise dette med eksempler fra Humes egne tekster, før vi går videre til å se på en potensiell løsning på dette problemet.

På den ene siden beskriver Hume sinnet med utgangspunkt i prinsippene for den vitenskapelige eksperimentelle metode, som hadde vist seg nyttig i fysikken (EHU, s. 7, AMN, s. 26-27). Her er hans tenkning objektivistisk og reduksjonistisk, som konsekvens av hvordan han utførte eksperiment gjennom analyse, som forklart i kap. 1. Han undersøker sinnets virkemåte ved å redusere dens prinsipper til stadig mer generelle prinsipper (EHU, s. 7).<sup>17</sup> Alle ”subjektive” begreper blir erstattet med mekanistiske termer og persepsjonen blir beskrevet som sammensatt av enkle inntrykk som kombineres slik at de fremstår som et meningsfullt hele for bevisstheten. Han definerer, som vi har sett, enkle persepsjoner som slike som ikke kan deles opp i enda enklere deler. F.eks.: Enkle inntrykk som ”rød”, ”hard”, ”rund” osv., settes sammen slik at det blir et eple vi ser, tar på og smaker (AMN, s. 32-33). “Selv om en særlig farge, smak, og lukt er egenskaper som alle er forent i dette eplet, er det lett å innse at de ikke er det samme, men i det minste kan skjelnes fra hverandre.” (AMN, s. 32). Alle disse egenskaper vi kjenner igjen i tingene og som vi kan skille ut, er altså ikke bare separate *ideer*. Ideene kommer fra *enkle inntrykk* som i erfaringen samles sammen av sinnet til et helhetlig sammensatt inntrykk. Litt som en samling byggeklosser som sammen former en helhet, men hvor delene fortsatt forblir like seg selv uavhengig av sammenhengen de står i fordi: "Det som gjelder for bestanddelene, gjelder også for helheten" (AMN, s. 61) (s. 10). Slik jeg forstår dette, viser Hume her at det ifølge ham ikke finnes noen emergente<sup>18</sup> egenskaper i helheten. Dette er *én* måte man kan forklare enkle persepsjoner, ut fra Hume.

---

<sup>17</sup> Målet er å finne objektive lover for sinnets virkemåte, selv om Hume uttrykker skepsis til om det er praktisk mulig å komme helt til bunns i dette. “For meg virker det nemlig opplagt at siden menneskesinnets essens er like ukjent for oss som ytre legemers essens, så må det være like vanskelig for oss å danne oss begrep om dens evner og egenskaper på noen annen måte enn gjennom omhyggelige og presise eksperimenter og gjennom observasjon av de bestemte virkninger som oppstår under forskjellige omstendigheter og situasjoner. Og selv om vi må strebe etter å gjøre alle våre prinsipper så allmenngyldige som mulig ved å følge våre eksperimenter til det ytterste og forklare alle virkninger ut fra de færrest mulige årsaker, så er det likevel avgjort at vi ikke kan bevege oss ut over erfaringen. Og enhver hypotese som gjør krav på å ha avdekket menneskenaturens grunnleggende opprinnelige egenskaper, bør i første omgang avvises som overmodig og innbilsk.” (AMN, s. 26)

<sup>18</sup> *Emergent* referer til egenskaper som oppstår ut fra måten en ting er satt sammen, eller er som helhet, som ikke er egenskaper som noen av delene har uavhengig av denne helheten. Jeg vil ikke gå veldig i detalj på dette begrepet og de ulike måtene det kan brukes men holde meg til denne generelle definisjonen. For en diskusjon om emergentisme se f.eks. MiL (2010), Appendix B - Emergence and the Problem of Downward Causation, s. 417-.

Men denne forklaringsmodellen viser seg å være problematisk når Hume senere skriver at inntrykket av en ting, er inntrykket av tingen som en *helhet*. Han skriver da at det å f.eks. skille fargen fra formen kun kan gjøres gjennom å utvikle en *abstrakt idé* om disse egenskapene gjennom å sammenligne dem med andre ting som har likheter i fargen eller formen (AMN, s. 49), og at det ikke er mulig å gjøre dette skillet *i inntrykket* selv. Han skriver at disse aspektene ved tingen vi persiperer virkelig er uatskillelige i persepsjonen, så vel som i tingen som blir persipert. Dette poenget kan nok best illustreres med Humes egne ord:

”Det er sikkert at sinnet aldri ville drømt om å skjelne en form fra legemet som har formen [...] Når således en kule av hvit marmor vises, mottar vi bare inntrykket av en hvit farge tilordnet en bestemt form; vi er ikke i stand til å skille eller skjelne mellom fargen og formen. Men når vi etterpå observerer en kule av sort marmor og en terning av hvit marmor og sammenligner dem med vår tidligere gjenstand, finner vi to adskillige likheter i det som tidligere synes – og virkelig er – fullstendig uatskillelig. Etter litt mer øvelse av denne art, begynner vi å skjelne formen fra fargen med en *fornuftdistinksjon*. Det vil si, vi betrakter formen og fargen sammen, siden de i virkeligheten er det samme og umulig å skjelne mellom, men ser dem likevel under forskjellige aspekter, i overensstemmelse med de likheter de er i stand til å ha.” (AMN, s. 49)

Denne beskrivelsen maler et temmelig annet bilde av sinnets virkemåte enn det Hume gjør når han skriver om enkle inntrykk tidligere i boka. Her virker det ikke som det er enkle inntrykk som er det opprinnelige, men at det mest opprinnelige i persepsjonen er en helhet som ikke kan skilles ut i deler, utenom gjennom en refleksjon. Vi ser alltid formen og fargen sammen, fordi de i virkeligheten er det samme og udelelige, de utgjør den samme gjenstanden. Vi ser dem bare under forskjellige aspekter utfra de likheter de er i stand til å ha. Sagt med Humes ord:

"En person som ønsker at vi skal betrakte en hvit marmorkules form uten å tenke på dens farge, ønsker noe umulig. Men hans mening er at vi skal betrakte fargen og formen sammen, men likevel ha øye for likheten med den sorte marmorkulen" (AMN, s. 49)

Hume beskriver dermed persepsjonen både som sammensatt av mange ”sanseatomer” som til sammen utgjør et helhetlig sammensatt inntrykk, samtidig som han skriver at disse ”atomene” ikke kan skilles ut i det umiddelbare inntrykket av tingen. Hume etablerer tidlig i boka et prinsipp som sier at egenskaper som farge er *enkle inntrykk* eller ”sanseatomer” med en tilsvarende idé, mens

han senere i boka skriver at den eneste måten å skille ut fargen fra resten av inntrykket er ved bruk av fornuft, og selv da er det ikke snakk om å endre noe ved inntrykket, som forblir helhetlig. Det røde er da ikke et enkelt inntrykk, men et aspekt ved et helhetlig inntrykk, som ikke kan sees uavhengig av denne helheten. Regelen om tilsvarende enkle ideer og inntrykk har som sagt en fordel (s. 36), for den kan forklare at vi kan forestille oss ting med bl.a. en annen farge enn det vi har erfart selv tidligere, uten å trenge å tenke at ideen om en farge uavhengig av form, er noe vi er født med. Men dette svarer ikke til *erfaringen* hans, som jo skulle være utgangspunktet for hele undersøkelsen (AMN, s. 26-27). Skulle Hume vært tro mot basisen for undersøkelsen nemlig *erfaringen*, og samtidig bevare noen av de sentrale ideene sine rundt sinnets virkemåte, ville han trenget en måte å forklare forestillingsevnen uten å ty til ideen om enkle inntrykk (forstått som sanser-atomer som rød, hard, rund, myk, osv.). Altså forklare enkle ideer uten *tilsvarende* enkle inntrykk.

Dette problemet knytter seg ikke bare til hvordan man skal tolke det han skriver om enkle inntrykk. Problemet går slik jeg ser det mye dypere og dreier seg om hvordan vi skal forstå erfaringens grunnleggende struktur, slik den er når vi tar til oss opprinnelige inntrykk. Det er ikke klart om vår erfaring, ifølge Hume, opprinnelig består av enkle inntrykk, eller om disse enkle inntrykkene faktisk ikke er inntrykk, men ideer som gjør at vi kan sortere sammensatte eller helhetlige inntrykk gjennom refleksjon.<sup>19</sup> Hvis enkle inntrykk kommer før, og er utgangspunktet for de tilsvarende enkle ideene, og farge er et eksempel på et slikt enkelt inntrykk, hvorfor må det en refleksjon til for å skille det ut fra tingen som har denne fargen som vi så i eksempelet med kulen ovenfor? Hume fastslår først at inntrykket kommer til oss som en samling enkeltdeler som hver og en skaper en tilsvarende ide, samtidig som han sier at det vi erfarer er en helhet og at oppdelingen i “enkle inntrykk” kun er mulig når vi sammenligner det vi nå observerer med tidligere erfaringer, eller med ulike elementer i persepsjonen. Det sistnevnte er i så fall ikke forenelig med å tenke at inntrykket, som umiddelbart til stede for bevisstheten, er *enkel* i denne forstand. Dette spørsmålet,

---

<sup>19</sup> Mitt inntrykk er at det er vanligst å lese Hume med fokus på enkle inntrykk og ideer som “mentale atomer”. F.eks. i *Consciousness explained* (CE) (1993) sidestiller Dennett Humes tanke om “enkle ideer” med Descartes, og legger fokus på ideen om sinnet som bestående av en rekke enkle deler “such as the idea of red, or the idea of round, or hot” (CE, s. 37, n. 4) og sidestiller konsekvensene av Humes undersøkelse med Descartes tanker om et ikke fysisk sinn. Denne kritiske omtalen om Humes “enkle ideer” kommer igjen i CE s. 201. Nafstad skriver i innledningen til AMN også som om det er den eneste mulige tolkningen av det Hume skriver at sinnet består av slike “bevissthetsatomer” (AMN, s. 11) som assosiasjonen setter sammen til meningsfulle helheter (AMN, s. 11-12). Froseses artikkel (2008) er et eksempel på at Hume leses på den andre måten, med mindre fokus på reduksjonismen.

som retter seg mot hvordan forstå Humes syn på opprinnelige inntrykk, er problematisk fordi, som vi har sett vil ikke Hume uttale seg om dette og skriver bare om den sekundære persepsjonen, fordi det er ifølge Hume atomenes jobb å finne ut hvordan inntrykk opprinnelig oppstår i oss (AMN, s. 257). Jeg vil ikke gå til anatomien for å søke svar der, men heller se på hvordan Merleau-Pontys fenomenologi, sammen med empirien fra gestaltpsykologien kan si noe mer om hvordan vår erfaring er strukturert og hvordan vi tar til oss inntrykk.

Vi har nå sett at inntrykk kan forstås som enten helhetlige, eller bestående av enkle atomer tilsvarende de enkle ideene vi i forestillingsevnen setter sammen på nye måter. Jeg vil argumentere for at den minst problematiske tolkningen er den førstnevnte, rett og slett fordi det er den som svarer til erfaringen hans, i stedet for teoretiske antagelser, og erfaringen skulle være utgangspunktet for undersøkelsen, og kontrollen av alle funn. Det er nå på tide å se på hvordan Merleau-Pontys teori om persepsjonen kan underbygge denne tolkningen ved å problematisere den reduksjonistiske antagelsen til Hume. Min innfallsvinkel her er at Humes naturalisme, i form av den eksperimentelle metoden (Jf. kap. 1), hindrer han i å ta konsekvensene av sin fenomenologiske observasjon. Slik oppstår tvetydigheten. Men trenger det å være en slik begrensning? Tar vi utgangspunkt i Merleau-Ponty, virker det ikke slik. Men det forutsetter at du etablerer en ny grunntanke i naturalismen som er ikke-reduksjonistisk. Vi skal nå se hvordan Merleau-Ponty kan underbygge Humes observasjoner av persepsjonen eller inntrykkene som opprinnelig helhetlige. Dette legger basisen for et nytt syn på forholdet mellom mening og naturalisme som Thompson videreutvikler, som vi skal se de siste to kapitlene.

### *Struktur*

Det Merleau-Ponty skriver om persepsjonene som gestalt kan videre underbygge det Hume beskriver i hans erfaring av tingen som helhetlig. Persepsjonen er ifølge Merleau-Ponty ikke bare rene nøytrale sansedata som tas inn og ordnes slik Hume beskriver. Dette er en type beskrivelse som ikke bare Hume, men alle som tar utgangspunkt i en analytisk refleksjon ender opp med. Slik ender naturvitenskapen opp med å beskrive sansninger som slike “enkle ting”: “science [...] introduces sensations, as things, precisely where experience shows there to already be meaningful wholes” (PP, s. 11). Verden som persipert er fra begynnelsen av fylt av *mening* ifølge Merleau-Ponty (PP, s. 4). Dette er en av grunntrekkene ved *strukturbegrepet*, som Merleau-Ponty har fra

Gestaltpsykologien. De perseptuelle *strukturene*<sup>20</sup> eller *gestaltene* er meningsfulle helheter som ikke kan deles opp, eller settes sammen av noen kognitiv aktivitet. Strukturer er helheter som ikke kan skilles fra sine deler, men som ikke kan reduseres til de heller (MiL, s. 66)

Gestalt-teoretikerne viste at det var forskjell i persepsjonen på helheter eller mengder som er mengder i kraft av kognitiv aktivitet – som vi tenker oss frem til og setter sammen i en kategori, og slike som man erfarer umiddelbart uten å tenke seg frem til det (Gurwitsch, 2009, s. 7). Det er her snakk om en måte å samle inntrykk på som må forstås som *før* assosiasjon (som en kognitiv aktivitet). Slik kan du skille mellom, på den ene siden, en forklaring av det å f.eks. se et eple som at du ser en farge, lukter en lukt, føler en fasthet osv., og legger alle disse ”enkle inntrykkene” sammen til en bunt som utgjør ”sammensatte inntrykket” av et eple (AMN, s. 33, 6, 201), og på den andre siden, en forklaring som går ut på at du ser et eple hvor du ikke kan skille lukten, fargen, formen, smaken osv., fra hverandre annet enn ved en fornuftsdistinksjon som fortsatt ikke endrer helheten i persepsjonen (AMN, s. 224). Begge disse forklaringene, eller beskrivelsene av tingen finnes som vi har sett i Humes tekster, og er opphavet til den spenningen jeg leser i han. Den sistnevnte forklaringen ligger nærmest det Merleau-Ponty ville si var den beste forståelsen av persepsjonen generelt. Vi kan da finne en potensiell løsning på tvetydigheten i Hume ved å vise til de empiriske dataene som Gestalt-teoretikerne fant som viste at strukturer eller helheter er mest grunnleggende i persepsjonen. Derfor klarer ikke Hume å redusere inntrykket til sine enkleste bestanddeler, og derfor beskriver han de som helheter selv om han også hevder at de bare er sammensatt av ”atomer” som kan skilles ut (i teorien).

Før vi går videre med å se på hvordan Merleau-Ponty kan forklare hvorfor Hume ender opp med å tenke det motsatte av det gestaltpsykologien sier, vil jeg se litt på hva disse to ulike tolkningene av persepsjonen gjør med måten man kan forklare *meningsfull erfaring*.

Hume forklarer hvordan vi er i stand til å erfare noe som meningsfullt med utgangspunkt i assosiasjon og vane. Fordi vi er i stand til å putte våre nye inntrykk inn i en orden ut fra tidligere inntrykk, får de nye inntrykkene sin mening gjennom å bli en del av et *mønster* (AMN, s. 46, 301).

---

<sup>20</sup> Jeg vil prøve å være konsekvent og holde meg til å bruke *struktur* selv om *gestalt* og *form* også refererer til det samme hos Thompson og Merleau-Ponty. Når jeg skriver om struktur der jeg skriver om Thompson eller Merleau-Ponty er det altså snakk om slike meningsfulle ikke-reduserbare helheter som former seg selv (dynamic co-emergence). Når ordet struktur dukker opp der jeg skriver om Hume og Dennett (noe jeg prøver å unngå for ordens skyld) så bruker jeg det i sin hverdagslige betydning, som en måte noe er satt sammen på (utforming).

Mønstrene vi former gjennom vaner er altså det som gir vår erfaring av verden sin stabilitet og mening (AMN, s. 121)<sup>21</sup>. Men med Merleau-Ponty kan man argumentere for at en forklaring som går ut på at det går en rettlinjet bevegelse fra mønster til mening fører til en sirkulær forklaring. Den forutsetter det den prøver å forklare (PP, s. 368). Fordi, for at noe skal kunne fremtre som meningsfullt ved at det passer inn i et mønster, må det jo allerede fremstå på en meningsfull måte, *som noe som passer inn i dette mønsteret. Mønstrene er altså avhengige av mening, samtidig som meningen oppstår av å mønstre*. Vi må dermed finne ut hva som gjør at et sånt forhold kan være mulig uten selvmotsigelse, ved å finne ut både hvordan mønstring begynte og hva som gjør at noe fremtrer som meningsfullt på den måten at de kan relatere seg til andre ting. Denne måten å fremtre som *noe*, ligger ifølge Merleau-Ponty allerede i tingens struktur, slik den fremstår for deg i relasjon til din struktur. Du kan ikke, ifølge Merleau-Ponty, snakke om ”enkle inntrykk” som ”rød”, slik Hume gjør (AMN, s. 33) uten også å endre det du snakker om. For da fjerner du rødheten fra sammenhengen den var i, og den mister slik sin betydning som den fikk av den sammenhengen den sto i. "Sensing [...] invests the quality with a living value, grasps it first in its significance for us" (PP, s. 52-53). Sansningen selv gir kvaliteten (rødheten) en levende verdi. Vi erfarer tingen først og fremst gjennom den betydningen eller meningen den har for oss. Kvalitative erfaringer er ikke rene opplevelser uten mening som eksisterer privat i våre sinn uten at andre har tilgang på det, "each so-called quality - red, blue, color, sound - is inserted into a certain behavior" (PP, s. 216). Alle kvalitative opplevelser er en del av hele ditt kroppslige forhold til verden, og har en verdi og mening ut fra situasjonen du befinner deg i. "Sensations are thus far from being reduced to the experience of a certain state or of a certain indescribable *quale*; they are presented with a motor physiognomy, they are enveloped by a living signification" (PP, s. 217). Dette svarer som jeg ser det mye bedre med den måten Hume beskrev følelsene som er form for eksistens, en måte å erfare noe som betydningsfullt for oss. Men denne tolkningen er ikke overensstemmelse med en ide om “sanseatomer” som er uten mening og verdi.

Merleau-Ponty kan gi oss en mulig forklaring på hvordan vi kan forstå de enkle ideene som Hume er avhengig av enkle inntrykk til å forklare. De enkle ideene kan forklares som noe som kommer av den analytiske tilnærmingen til persepsjonen. Persepsjonen er persepsjoner av meningsfulle

---

<sup>21</sup> Her snakker jeg om hvordan erfaringen er meningsfull over tid, og fokuserer derfor ikke på det vi allerede har sett at følelsene gjør for å farge og skille ut de relevante elementene i hver enkelt erfaring. Men følelsene spiller inn på dette, og kan være et mulig svar på kritikken fra Merleau-Ponty siden følelsene er i stand til å gi erfaringen verdi.

helheter, men med *analyse* kan man skille ut delene med den konsekvens at de mister den meningen de hadde i helheten:

“There are no indifferent givens that set about forming a thing because some factual contiguities or resemblances associate them. Rather, because we first perceive a whole as a thing, the analytic attitude can later discern resemblances or contiguities there.” (PP, s. 16)<sup>22</sup>

Med dette snur Merleau-Ponty opp ned på Humes undersøkelse. I stedet for å søke svaret ved å begynne med det mest fundamentale en kan finne og bygge fenomenet opp derfra, som Hume gjorde med den eksperimentelle metoden. Tar Merleau-Ponty tak i det Humes observasjoners vitnet om, men ikke fullt ut undersøkte, nemlig at erfaringen primært er en erfaring av helheter, og at oppdelingen av inntrykket kun kan skje ved en kognitiv akt. Merleau-Ponty undersøker altså persepsjonen med utgangspunkt i at helheten er primær til delene (PP, s. 16). Vi erfarer først en ting som en *helhet*, og ved å analysere denne presisjonen kan vi senere skille ut de “enkle” trekkene ved den. Denne beskrivelsen passer godt med det vi så Hume skrev om hvordan vi skiller noe ut gjennom refleksjon ovenfor. Hume forklare at vi med en *fornuftsdistinksjon* kunne skille ut formen fra fargen ved å, gjennom sammenligning skille ut noen trekk som ligner eller går igjen i andre ting, slik Merleau-Ponty skriver i sitatet over. Merleau-Ponty kan altså underbygge og styrke den fenomenologiske observasjonen og undersøkelsen til Hume ved å kritisere den eksperimentelle metoden hans (Jf. kap. 1).

Hos Merleau-Ponty kan man finne et mulig svar på hvorfor Hume (og andre) tenderer mot en slik analytisk reduksjonisme. Det Merleau-Ponty sier i det følgende sitatet kan, slik jeg forstår det, forklare denne tendensen til å “forvrenge” det opprinnelige fenomenet som Merleau-Ponty kritiserer Hume for å gjøre.

”To the extent that the motivated phenomenon [resultatet av analysen] is brought about, its internal relation with the motivating phenomenon [observasjon/persepsjon] appears, and rather than merely succeeding it, the motivated phenomenon makes the motivating one

---

<sup>22</sup> Jeg vil ikke gå dypt inn på hvordan det Merleau-Ponty skriver potensielt er en trussel til hele Humes system siden han her snur opp ned på så mye av det Hume sier. Dette ville kreve en helt egen oppgave. Dessuten er det ikke assosiasjonsprinsippene, som Merleau-Ponty kritiserer her, som jeg fokuserer på i denne oppgaven, men det som ligger bak disse prinsippene (s. 28). Jeg tror fortsatt det kan være noe i intressant å jobbe videre med det Hume skrev om følelser og vane uavhengig av om en er enig med Merleau-Ponty i at erfaringen ikke først og fremst struktureres av assosiasjonsprinsipper, men at de heller kanskje er sekundære og produkter av selve analysen av sinnet.

explicit and clarifies it, such that the motivated seems to have preexisted its own motive.”  
(PP, s. 51)

Når man skal undersøke persepsjonen gjennom analyse, slik Hume gjør, deler man i analysen persepsjonen opp i sine bestanddeler. Siden denne oppstykkede persepsjonen da er det første som kommer når man begynner å analysere erfaringen så tenker man, feilaktig, at oppdelte analyserte erfaringen er primær til den helheten den egentlig tok utgangspunkt i. Slik kan vi forstå at Hume “forvrengete erfaringen” (s. 34)(PP, s. 229). Han startet “riktig” med en undersøkelse av erfaringen, uten å blande inn metafysiske diskusjoner eller tidligere teoriers etablerte antagelser, men i undersøkelsen hoppet han over den hverdagslige erfaringen, og undersøkte først fenomenet slik det fremsto for ham motivert av hans analytiske innstilling. Dette førte til at det opprinnelige fenomenet videre fremsto i lys av dette nye reduserte analytiske fenomenet. Slik blir det som var primært, forstått som sekundært. Feilen Hume gjør er altså å anta at det som var en konsekvens av undersøkelsen, var en beskrivelse av det opprinnelige fenomenet.<sup>23</sup>

Nå har vi sett hvordan Merleau-Ponty, med ideen om struktur kan komme med en forklaring på, eller tolkning av hvorfor Hume havnet i den tvetydigheten. Og at løsningen kan være å fjerne seg fra den reduksjonistiske analytiske metoden som forvrenger det fenomenet det prøver å forklare. Men da oppstår et annet problem. For en del av poenget med naturaliseringen til Hume var jo at han skulle vise at det gikk an å undersøke sinnet på samme måte som andre vitenskaper undersøker naturen. Hvis eksperimentet fungerer i fysikken, hvordan kan man forsvare at det skal spille en annen rolle når det kommer til undersøkelsen av sinnet, hvis sinnet er en del av naturen på samme måten som fysiske ting? Dette spørsmålet har Merleau-Ponty også en løsning på, og det er ikke å si at sinnet ikke er fysisk. Han skriver at de helhetene vi persiperer/erfarer, er like tilstede i alle vitenskaper, og at vitenskapen må bevisstgjøres sitt forhold til sin subjektive basis i menneskelig

---

<sup>23</sup> Hume er tilsynelatende inne på lignende tanker når han skriver om sekundære og refleksjons-ideer. Hume åpner slik jeg ser det opp for at man ikke trenger å tolke det slik at alle enkle ideer svarer direkte og nøyaktig til enkle inntrykk. Dette gjør han ved å innføre begrepet sekundære ideer: “Da våre ideer er bilder av våre inntrykk, kan vi danne oss sekundære ideer som er bilder av de primære” (AMN, s. 35). Dette taler slik jeg ser det i favør av den tolkningen av Hume som jeg argumenterte for i sta, nemlig at enkle ideer ikke svarer direkte til enkle inntrykk og at enkle inntrykk heller kan forstås som sanseintrykk, mens enkle ideer i større grad kan skilles ut fra sin opprinnelige kontekst og generaliseres gjennom at de skilles ut i en foruftsdistiksjon. Slik kan man forstå enkle ideer som “enklerer” enn enkle inntrykk, og enkle inntrykk fortsatt som utgangspunktet for disse enkle ideene fordi de svarer til opprinnelige sanse- og følelsesinntrykk. Men konsekvensene av kunnskapen om at analysen reduserer og endrer det opprinnelige inntrykket, er ikke til stede hos Hume som det er hos Merleau-Ponty.



erfaring og se at det de undersøker er aspekter eller deler ved hele fenomener - strukturer. Det følger av dette at, på grunn av måten strukturer er - noe som alltid er synlig, og som en konsekvens også har sider som skjules av de synlige sidene - vil aldri én vitenskap kunne forklare alle aspekter av en ting, akkurat som en person aldri i samme øyeblikk kan se alle sider av en ting, fordi en er begrenset av ett perspektiv (PP, s. 7).

Her går jeg over mot nytt problem: At naturalismen og naturvitenskapen må endres. For å gjenetablere en overensstemmelse mellom sinn og natur må en ikke vise hvordan sinnet er lik naturen ved å kunne skilles inn i enklere deler og mer generelle regler eller prinsipper. Man må heller motsatt vise hvordan naturen består av slike meningsfulle helheter som sinnet vitner om. Dette er ikke ment som en innføring av noe helt nytt, og total endring i naturalismen. Det er heller et mål om å bevisstgjøre naturvitenskapen om sitt utgangspunkt i erfaringen og slik ta det bort fra den gamle ideen om objektivitet. Tanken som ligger bak dette er at så lenge naturalismen holder på ideen om objektivitet (forstått som en forståelse fra ingen steder, som ikke er preget av noe subjektivt perspektiv), vil den ikke være i stand til å forklare fenomener som sinn og liv, fordi dette er ideer som avhenger av strukturbegrepet og derfor må sees på fra et perspektiv, og som ikke-reduserbar verken i seg selv eller i teorien til noen perspektiv. Thompson skriver dette er konsekvensen av Merleau-Pontys innføring av struktur-begrepet. "Hence naturalism cannot explain matter, life, and mind, as long as explanation means purging nature of subjectivity and then trying to reconstitute subjectivity out of nature thus purged." (MiL, s. 81) Denne ideen om struktur som tar en bort fra reduksjonismen og objektivitet tanken påvirker naturvitenskapene og deres metoder. Merleau-Ponty skriver bl.a. at biologiens oppgave er å finne ut hva som gjør noe til en levende skapning i betydningen "an indecomposable structure of behavior." (SB, s. 46). Biologien må forklare organismen som en adferdsstruktur, en meningsfull helhet, som ikke forstås som kun summen av sine deler. Vi skal i kap. 4 se at Thompson argumenterer for at det er dette autopoiese teorien gjør.

Merleau-Ponty definerer strukturer som; "total processes whose properties are not the sum of those which the isolated parts would possess." (SB, s. 47). Vi har en struktur når egenskapene til et system er endret av enhver forandring som skjer delene til systemet, og motsatt når egenskapene til et system bevares når alle delene endres, samtidig som de beholder samme forhold til hverandre. Altså, kroppen min er en struktur fordi forandringer i den skjer på bakgrunn av forandringer i delene, samtidig som det er helheten som bestemmer hvordan delene skal formes (det er de

omkringliggende cellene som avgjør om en celle skal bli hudcelle eller hjernecelle eller noe annet). Hvis noen av delene i meg forandrer seg påvirker det hele meg, men samtidig kan alle deler av meg forandre seg, celler kan skiftes ut, uten at jeg slutter å være meg. Jeg forblir den samme gjennom denne forandringen fordi cellene, både de gamle og nye, står i det samme forholdet til helheten og til det rundt seg. Dette er altså det motsatte synspunktet av hva Hume har når han skrev at: "Det som gjelder for bestanddelene, gjelder også for helheten" (AMN, s. 61) (s. 10).

Strukturer er som vi kan se i eksempelet over med kroppen, ikke bare et produkt av persepsjonen, men en ontologisk teori om hvordan verden er ordnet. Merleau-Ponty deler verden inn i tre nivåer eller former for strukturer: Fysiske, levende, og symbolske strukturer.<sup>24</sup> *Fysiske* strukturer er fysiske ting eller objekter som bevarer en strukturell stabilitet på grunn av visse eksterne relasjoner som er mulige å forklare med fysikk (SB, s. 145, MiL, s. 72). *Vitale* eller levende strukturer er levende organismer som, i tillegg til fysikkens lover også har en struktur og virkemåte (atferd) som er formet, eller begrenset av, de *normene* som individet selv skaper av sin egen virkemåte. De er derfor ikke mulig å forstå tilstrekkelig med fysikk (SB, s. 145-146, MiL, s. 73). *Symbolske* strukturer er slike strukturer vi mennesker erfarer, eller det er den strukturen sinnet har. Det er de overordnede strukturene, eller strukturenes strukturer (SB, s. 123). Disse gjør oss i stand til å gjenkjenne det generelle i det spesielle og den betydningen noe har ut over akkurat det som viser seg for sansene. Slik kan vi skille ut *ting* som har en symbolsk mening som går ut over vår umiddelbare bruk av de (SB, s. 175, MiL, s 76). Merleau-Ponty viser hvordan disse nivåene av virkeligheten, det fysiske, det vitale, og det mentale, er ulike nivåer av strukturer som både inneholder de "underliggende" nivåene samtidig, som de er helt forskjellige hvilket gjør at de ikke kan reduseres til hverandre selv om de er knyttet sammen. Ideen om strukturer eller gestalter etablerer slik grunnlaget for en ny naturalisme hvor naturen blir forstått som bestående av ulike typer strukturer som man kan undersøke på ulike måter på grunn av at de har ulike emergente egenskaper avhengig av hva slags struktur de har.

Som en oppsummering kan vi si at tvetydigheten i Humes tekster ser ut til å stamme fra spenningen mellom Humes naturalistiske teoretiske rammeverk, og hans fenomenologiske utgangspunkt. En løsning på dette kan være å etablere en ikke-reduksjonistisk naturalisme som svarer til det den fenomenologiske undersøkelsen tilsier - at erfaringen består av meningsfulle helheter. Denne

---

<sup>24</sup> Jeg vil komme tilbake til dette temaet, med fokus på vitale strukturer, i kap. 4.

naturalismen vil derfor gå ut fra ideen om at vi ikke kan forstå verden objektivt men er alltid begrenset til et menneskelig perspektiv. Den vil også se på den naturen som undersøkes ut fra det persepsjonen forteller oss, nemlig at verden består av strukturer - meningsfulle helheter. Med dette perspektivet etablert er det da på tide å bevege oss bort fra den menneskelige erfaringen og persepsjonen, og se på hvordan vi kan finne mening i naturen utenfor vår egen erfaring.

I de to neste kapitlene jeg fokusere på erfaring av andre organismer som meningsskapere. Disse kapitlene vil ta for seg punkt 4. fra innledningen (s. 8). Jeg vil her med utgangspunkt i Hume, Dennett og Thompson forsøke å avklare meningens plass i den naturlige orden ved å: 1) finne ut om perseptuell mening er noe unikt menneskelig eller noe som er utbredt også i andre former for liv. Altså finne ut om det vi erfarer førstepersonsperspektivet er overførbart til den atferden vi regner som *meningsfull* fra andre- og tredjepersonsperspektivet. Og 2) se på hvordan meningsskaping eller meningsfull atferd kan ha utviklet seg eller oppstått med en forklaring som er forenlig med kravene for naturalisme, i form av en biologisk og/eller evolusjonær modell.

### 3. Forholdet mellom perspektivene

Jeg har definert perseptuell mening som det at noe fremstår for noen som *noe*. For å få forståelse av hva som kjennetegner perseptuell mening fra førstepersonsperspektivet, har jeg sett det som nyttig å gå til Hume som ville grunnlegge prinsippene for erfaringens virkemåte. Disse egenskapene eller prinsippene mente Hume at alle organismer delte. Tenkningen hans om dyr var, som vi så i kap. 1, et viktig grep i hans naturalisme og anti-kartesianisme. Men var det noe i det? Er mening noe unikt menneskelig eller kan man finne det i andre former for liv. For å svare på dette må vi se hvordan vi mennesker har tilgang til kunnskap om andres erfaring gjennom andre- og tredjepersonsperspektivet, og hvilke argumenter som finnes for at vi kan si at mennesker enten er unike, eller like andre arter når det kommer til erfaring og perseptuell mening. Dette kapittelet skal derfor ta for seg punkt 3, og 4.1 fra innledningen (s. 7-8) og se på hvordan Hume Dennett og Thomson skriver om forholdet mellom førstepersons-erfaring og andre- og tredjepersons-atferd. Vi skal først se hvordan Hume argumenterte for at det bare er gradsforskjell som skiller menneskers erfaring fra (andre) dyrs, med utgangspunkt i første- og andrepersonsperspektivet. Først skal vi se på at argumentet for at det finnes en *analogi* mellom dyr og mennesker som gjør det legitimt å tilskrive noen av våre førstepersons-erfaringer til andre dyrs erfaringer. Deretter skal vi ser på hvordan Hume argumenterer på bakgrunn av en *sympatisk* (andrepersonsperspektiv) samstemthet som gjør både mennesker og dyr i stand til å sette oss inn i den andres emosjonelle situasjon.

Deretter skal vi se på Dennett og Thompson, og hvordan de mener man burde angripe spørsmålet om hva man kan si om *erfaring* på bakgrunn av *atferd*. Jeg vil her se på forholdet mellom det vi kan observere i andre-, og tredjepersonsperspektiv og det vi selv opplever i førstepersonsperspektiv, for å si noe om hva vi potensielt kan si om forholdet mellom meningsskaping i *atferd* og i *erfaring*. I Dennett delen vil vi først se hvordan Dennett bruker en idé fra Hume, til å snu opp ned på Humes ideer om utgangspunktet i førstepersonsperspektivet, og analogien mellom mennesker og dyrs erfaring. Dennett bruker Hume observasjon om at sinnet har en tendens til å bre seg utover ytre gjenstander, til å diskreditere de konklusjonene en kommer frem til gjennom en førstepersons-undersøkelse. Siden andrepersonsperspektivet er informert av førstepersonsperspektivet, blir også konklusjoner trukket (utelukkende) på bakgrunn av dette, regnet som tvilsomme av Dennett. Med dette ender vi opp med å ikke kunne trekke noen

konklusjoner angående erfaringen og førstepersonsperspektivet på bakgrunn av observasjoner av atferden i tredjepersonsperspektiv. I Thompson delen vil vi se at han etablerer en mellomposisjon, som verken ser første-, andre- eller tredjepersonsperspektivet som privilegert. Han ser på atferden som en *struktur*, som er synlig på ulike måter fra ulike perspektiver og derfor også fruktbar å undersøkes fra alle perspektivene. Adferden er forstått som uttrykk for individets indre situasjon, men hverken individet selv fra førstepersonsperspektivet, eller en betrakter fra andre- eller tredjepersonsperspektivet kan alen gripe helheten av meningen til atferden. Thompson kommer altså nærmere Humes posisjon i han syn på forholdet mellom erfaring og atferd, en Dennett gjør. En konsekvens av Thompsons syn på perspektivene er at han ser på filosofi og vitenskaper som ulike felt som kan bidra med å opplyse hverandre gjennom en dialektikk. Vi skal avslutte kapittelet med å se på en parallell mellom Thompson og Hume i deres syn på forholdet mellom ulike fagfelt, filosofi og vitenskap.

### 3.1. Humes syn på erfaring hos andre organismer

Vi så i kapittel 2 at måten verden fremstår som meningsfull for oss på er, ifølge Hume, styrt av noen prinsipper som får forestillingsevnen vår til å assosiere persepsjoner. De evnene som ligger til grunn for prinsippene for assosiering er *vane* og *følelse*. Disse skiver Hume at alle sansende vesener har. Vi skal nå se hvordan Hume går frem for å argumentere for dette synet.

#### *Argument fra analogi*

Et sentralt punkt for å forstå Humes syn på dyr, er hans ideer om hva *kunnskap* er. Hume henter ofte belegg for sine påstander og argumenter, fra observasjoner av dyrs atferd. Han argumenterte for at dette er legitimt fordi han mente at all vår kunnskap om kjensgjerninger, eller ”matters of fact”, kommer fra *analogi* (EHU, s. 66).<sup>25</sup> Hume viser til at det er observert mange analogier i anatomiske funksjoner på tvers av arter, og at dette gir oss grunn til å tenke at de samme organene

---

<sup>25</sup> Dette gjelder all kunnskap med unntak av begrepskunnskap. All kunnskap vi kan ha om fremtidige hendelser og tings virkemåter, er basert på *forventninger* vi former ut fra hva som har skjedd i fortiden. Denne kunnskapen er bare basert på *sannsynlighet* og er aldri absolutt sikker. Noe kan være mer eller mindre sannsynlig. Er analogien mellom to hendelser perfekt, er den konsekvensen en forventer nærmest sikker, og man trenger ikke i en hverdagslig situasjon tvile på at den vil finne sted. Er analogien svakere, er også konklusjonen mindre sikker (EHU, s. 66-67).

Husserl løser opp i en vanskelighet hos Hume ved å innføre et nytt syn på objektivitet. For Hume er det ingenting ved den konstansen/likheten en finner i mangfoldet av erfaringer som sikrer deres objektivitet. Men Husserl snur dette på hodet og sier at en ikke trenger å finne noen objektivitet som går over alle disse erfaringene. Konstansen eller likheten i erfaringen er selv det som garanterer deres objektivitet (Husserl, 1965, s. 87)

spiller i stor grad de samme funksjonene i andre arter: “it is certain, that when the circulation of blood, for instance, is clearly proven to have place in one creature, as a frog, or fish, it forms a strong presumption, that the same principle has place in all” (EHU, s. 67). Hume argumenterer for at det kan være fruktbart å gjøre slike undersøkelser fra analogi når en ser på sinnets virkemåte også. Dette vil kunne bidra til å styrke de påstandene og argumentene en har kommet med om menneskesinnets virkemåte:

“any theory, by which we explain the operations of the understanding, or the origin and connections of the passions in man, will acquire additional authority, if we find, that the same theory is requisite to explain the same phenomena in all other animals.” (EHU, s. 67)

Argumentet kan oppsummeres slik: hvis vi erfarer en tilsvarende atferd hos dyr som den vi har erfart hos mennesker, er det sannsynlig at denne atferden har samme årsaker. Hume hevdet at analogien mellom mennesker og dyr når det kommer til det mentale er ganske sterk: ”for meg virker ingen sannhet mer innlysende enn den at dyr er utstyrt med tanker og fornuft akkurat som mennesket.” (AMN, s. 178). Hume avslutter av denne grunn ofte en undersøkelse med å se på hvordan de argumentene han har lagt frem, holder seg når en ser på dyrs atferd.<sup>26</sup> Hume viser at erfaringen forteller oss at like årsaker har like virkninger, og vise versa. Dette i seg selv kan fungere som et argument for at dyr som har lignende atferd som mennesker også har de samme prinsippene som styrer denne atferden.

”Det er likheten mellom dyrenes ytre handlinger og dem vi selv utfører, som får oss til å bedømme det slik at deres indre også ligner vårt. [...] [Og] siden våre indre handlinger ligner hverandre, så må også årsakene som disse er utledet fra, ligne hverandre” (AMN, s. 178)

Hume kommer frem til at ”relasjonene likhet, nærhet og kausalitet virker på samme [måte] hos dyr som hos mennesker” (AMN, s. 300). Hume fortsetter å argumentere for at alle organismer også har *følelser*. Hvilket gir mening gitt det vi så i forrige kap., at sansing, følelse og vane er det som ligger til grunn for assosiasjonsprinsippene. Følelsene er alltid i forandring ifølge Hume. Han skriver at når sinnet beveges av en pasjon, stopper den ikke ved denne pasjonen uten noen endring

---

<sup>26</sup> Se *En avhandling om menneskets natur* (2009) Bok I Del III Kap XVI: Om dyrenes fornuft, Bok II Del I Kap XII: Om dyrs stolthet og ydmykhet, Del II Kap XII: Om hat og kjærlighet hos dyr, og *An Enquiry Concerning Human Understanding* (2018) Kap XI: Of the reason of animals.

eller variasjon i den. "Menneskets natur er alt for omskiftelig til å tillate en slik regelmessighet. Foranderlighet er noe essensielt for den." (AMN, s. 264). Foranderlighet er altså essensielt for sinnet ifølge Hume. Dette gjør at man hele tiden lever gjennom en serie eller en strøm av relaterte følelser. Glede går over til kjærlighet, sinne går over til aggresjon og nedstemthet. Hume bruker dette prinsippet til å argumentere for at dyr har følelser. Vi kan observere at dyr også gradvis skifter mellom relaterte sinnstilstander. Humes eksempel her er en hund som når den er glad viser kjærlighet til eieren eller til det andre kjønn, og når den er sint eller trist kan bli kranglete og aggressiv (AMN, s. 300-301). Etter å ha argumentert for dette,<sup>27</sup> konkluderer Hume slik:

”Alle de indre prinsipper i oss som er nødvendige for å frembringe enten stolthet eller ydmykhet<sup>28</sup>, er med andre ord felles for alle skapninger. Og siden årsakene som vekker disse pasjonene også er de samme, kan vi med god grunn trekke den slutning at disse årsakene virker på samme måte i hele dyreriket. Min teori er såpass enkel, og forutsetter såpass lite refleksjon og dømmekraft, at den lar seg anvende på alle sansende skapninger.” (AMN, s. 301)

Hume er ikke klar på om han blant “sansende skapninger” bare regner dyr, eller om organismer uten sentralnervesystem også kan regnes med. For denne tekstens formål vil jeg ta det Hume skriver bokstavelig, og ta utgangspunkt i at dette gjelder alle organismer<sup>29</sup>, ikke bare dyr. Jeg vil, med utgangspunkt i denne ideen, videre i teksten se på om *følelse* (som i sin mest grunnleggende form tar form som smerte eller nytelse, avvikende eller tiltrekkende atferd (AMN, s. 395, 531)), kan anvendes for å forklare *atferden* til alle levende organismer. Dette vil jeg se nærmere på i forhold til Dennett og Thompsons teorier i neste kap. Nå vil jeg først vise hvordan Hume argumentere for at dyr er utstyrt med følelser med først med utgangspunkt i første- og

---

<sup>27</sup> Jeg vil nedenfor forklare hvordan Hume argumenterer for dette.

<sup>28</sup> Stolthet og ydmykhet høres kanskje ut som veldig kompliserte følelser å tilskrive dyr. Men det kommer frem tidligere i teksten at man, ifølge Hume, har to grunnfølelser; positiv eller negativ. Stolthet og ydmykhet referer bare til den positive eller negative følelsen vi får av noe som angår oss selv (AMN, s. 258). Hume skriver som et generelt standpunkt at “*alt som står i en relasjon til oss, og som frembringer nytelse eller smerte, likeledes frembringer stolthet eller ydmykhet.*” (AMN, s. 270). Når Hume skriver at selv enkle dyr har i seg de egenskaper som trengs for å føle stolthet og ydmykhet, vil det bare si at de har selv-refererende positive eller negative følelser. I

<sup>29</sup> Jeg vil her bare komme med en påstand om at sansing er en egenskap som alle levende organismer har. Jeg lener meg her på Dennett og Thompson. I neste kap. vil jeg gå nærmere inn på dette, og vise hvordan de begge argumenterer for at *sansning* (som jeg her bruker bredt til å bety en utveksling av informasjon med omgivelsene) er noe som (med stor sannsynlighet) må ha funnet sted helt siden den første formen for liv som er utgangspunktet for alt levende på jorden i dag.

andrepersonsperspektivet, og så se på Dennett og Thompsons posisjon i forhold til hva vi kan si om *erfaring* (førsteperson) på bakgrunn av *atferd* (andre og -tredjeperson) i andre organismer.

Hume har altså flere argumenter for at vi bør forstå dyrs følelse-erfaring som tilsvarende menneskers. Slik jeg forstår dette, vil det si at når et dyr oppfører seg som om det har vondt når det har blitt skadet, er det mest logisk å anta at dyret føler smerte tilsvarende den smerten vi ville følt hvis vi var skadet. Altså ikke tenke at dyret er en maskin uten følelser, og at den bare oppfører seg slik på grunn av mekaniske koblinger i kroppen som ikke er knyttet til noen form for opplevelse. Dette siste ville vært en mekanistisk forklaring ala Descartes. Opplevelsen og den mekaniske koblingen i kroppen er, slik jeg tolker Hume her, knyttet sammen i Humes beskrivelse (AMN, s. 80, 231-232). Det er følelsen som styrer og motiverer eller former atferden (AMN, s. 513). Dette er et godt eksempel på det poenget som ble gjort tidligere, at Hume utfordrer forklaringskløften ved å viske ut skillene mellom mennesker og (andre) dyr, og mellom kroppen og sinnet (s. 15).

Vi skal i siste kap. se hvordan Dennett tar den diametralt motsatte holdningen til det Hume her skriver om dyr og følelser. Han argumenterer for at når vi skal undersøke bevissthet, er det beste å unngå å komme med antagelser om at dyr føler på tilsvarende måte som vi mennesker, frem til en har utelukket alle andre mulige forklaringer.<sup>30</sup> Grunnlaget til denne holdningen til Dennett skal vi se på snart. Men først skal vi se hvordan Hume argumenterer for dyrs følelser, ut fra et *sympatisk* andrepersonsperspektiv.

### *Argument fra sympati*

Hume hevder at alle organismer har følelser. Dette påstår han på bakgrunn av observasjoner av analogi i atferd. En viktig del av analogi-argumentet for dyrs mentale “evner”, er det Hume skriver om *sympati*. Sympati er den evnen vi har til å sette oss inn i den andres mentale og emosjonelle tilstand (AMN, s. 292). Denne evnen kommer ifølge Hume av den store graden av likhet i følelser og mentale funksjoner. “Når flere strenger er stemt likt, vil en bevegelse forplante seg fra den ene til den andre, og på samme vis vil også følelser lett kunne overføres fra én person til en annen” (AMN, s. 514). Dette betyr selvfølgelig ikke at vi har komplett innsyn i den andre. “Ingen pasjon

---

<sup>30</sup> Det må presiseres at Dennett her snakker om vitenskapelig eller filosofisk debatt om bevissthet og kognisjon. Når det kommer til *moral* skriver Dennett at det beste er å være på den trygge siden og heller sikte litt høyt når vi gjør antagelser om dyrs evne til å lide (BBB, s. 339)



hos andre er direkte tilgjengelige for oss. Vi merker bare dens årsaker og virkninger. Fra *disse* slutter vi oss til selve pasjonen, og følgelig er det *de* som gir opphav til vår sympati” (AMN, s. 514-515)<sup>31</sup>. Det er en samklang mellom oss og andre, som ikke kommer av at vi har en form for magisk tilgang til den andres indre liv, men ved at vi ved å observere den andre kan gjenkjenne det som er likt hos oss. Jo likere vi er jo lettere er det å bli påvirket og satt inn i den andres sinnsstemning (AMN, s. 293). Som vi så ovenfor, mener Hume at det finnes store likheter i mennesker og dyrs anatomiske og mentale utforming. Av denne grunn kan vi sympatisere med andre dyr også. Vi kan observere andre mennesker og dyrs atferd, og gjennom sympati, sette oss inn i hvordan denne situasjonen oppleves for den andre (AMN, s. 300-301). Hume poengterer at sympati ikke bare er noe mennesker har. Han kommer med dette eksempelet på hvordan vi kan observere sympati hos dyr av forskjellige arter:

”Det er innlysende at det forekommer *sympati*, eller formidling av pasjoner blant dyr i samme grad som blant mennesker. Frykt, sinne, mot og andre følelser blir ofte formidlet fra ett dyr til et annet, uten at de selv er klar over årsaken til den opprinnelige pasjonen. [...] det er påfallende at selv om nesten alle dyr benytter de samme lemmer og de samme bevegelser når de skal leke som når de skal slåss [...] så unngår de omhyggelig å skade sin lekekamerat, selv om de ikke har noen grunn til å frykte vedkommendes harme. Dette er et opplagt bevis for at dyr kan merke hverandres nytelser og smerter.” (AMN, s. 360)

Med utgangspunkt det Hume skriver, kan vi nå forme et tosidig argument for hvorfor det er riktig å forstå andre organismer som i stand til menings-erfaring (bevissthet eller selvfølelse) tilsvarende mennesker. Det første kan kalles *metode-* eller *analogiargumentet*: All kunnskap (utenom begrepskunnskap) kommer fra analogi, og vi kan se at det er analogier mellom mennesker og dyr, ikke bare i fysiologi, men også i atferd. Erfaring forteller oss at like årsaker (stort sett) har like virkninger. Hvis atferden er lik har vi derfor grunn til å anta at også årsaken til atferden er lik. Det andre kan kalles *sympatiargumentet*: Vi kan gjenkjenne vår egen opplevelse i andres atferd, både

---

<sup>31</sup> Hume skriver at vi slutter oss til følelsen fra årsakene og virkningene, altså atferden og situasjonen til den en betrakter. Denne måten å skrive om analogi og slutning er ikke uproblematisk. M-P skriver at det å *resonnere fra antologi* gjør at en forutsetter det en er ment å forklare (PP, 368). Men det går an å diskutere om det hume her snakker om kan kalles “resonering” selv om han bruker begreper som “slutning”. Måten den andres følelser fremstår for oss og vekker reaksjoner i oss er å bli våre egne, og dette skjer spontant uten noen form for intellektuell slutning. “Samsvaret mellom menneskesjeler er så tett og nært at straks jeg kommer nærmere en person, vil han formidle alle sine anskuelse til meg [...] Andre menneskers oppfatninger vil aldri kunne fremkalle reaksjoner hos oss med mindre de til en eller annen grad blir våre egne” (AMN, s. 527)

dyr og menneskers. Sympati gjør oss i stand til å se andre organismer som individer med følelser og intensjoner.

Som en oppsummering kan vi dermed si at Hume, på bakgrunn av det han skriver om sympati og hans forståelse av analogi som den eneste tilgang kunnskap om andre og verden, danner et argument for å tilskrive andre organismer erfaring.

Hume baserer seg i det vi her sett her på første- og andrepersonsperspektivet, subjektiv erfaring og sympati. Hva er argumentene for og mot at de konklusjonene han trekker fra dette, svarer til hvordan tingen/organismen er uavhengig av vårt blikk, “objektivt” med tredjepersonsperspektiv? Dette spørsmålet vil Dennett og Thompson svare ganske ulikt på, som vi skal se i det følgende. Vi starter med Dennett og hans *argument mot* å legge sin lit til førstepersonsperspektivet, og i forlengelse av dette, til andrepersonsperspektivet (i denne sammenhengen - sympati argument). Etter det følger Thompsons innvending mot Dennetts posisjon og hans syn på forholdet mellom perspektivene som potensielt gjensidig belysende.

### 3.2. Dennett

Ett av Dennetts hovedargumenter mot å ta utgangspunkt i førstepersonsperspektivet når en forsker på sinnet, er det han kaller “Humes merkelige inversjon” (BBB, s. 5, 354-358)<sup>32</sup>. Måten Hume inverterte, eller snudde om på etablerte intuitive måter å tenke om sinnet på, var å vise hvordan egenskaper vi tilskriver hendelser og ting i verden, kan vise seg å være egenskaper ved vår erfaring eller persepsjon. Kroneksemplet på dette er *kausaltitet*. Hume skriver at siden vanen har gjort det vanskelig for oss å skille ideene om en årsak (kula som støter en annen kule) og virkning (den andre kula begynner å trille) fra hverandre, ser gjerne folk for seg en adskillelse av disse ideene som umulig og absurd. Sammenhengen virker som en *nødvendighet*. Vi vil ikke akseptere at de årsakssammenhengene vi ser skje mellom ting i verden, ikke er reell. Men, skriver Hume, filosofer (som han selv) som ser bort fra denne vanens virkning, ser at det ikke finnes en slik nødvendig

---

<sup>32</sup> Dette er det siste av tre *merkelige inversjoner* “strange inversions” som Dennett legger frem som hovedargumenter (BBB s. 4-5). De merkelige inversjonene refererer til historisk banebrytende ideer, som snudde opp ned på hvordan samfunnet, vitenskapen og intuisjonen betrakter enkelte temaer. De to andre er *Darwins merkelige inversjon*, som viste hvordan en tankeløs design prosess uten en designer (evolusjon) kan utvikle tenkende og forstående designere (mennesker), og *Turings merkelige inversjon*, som viste hvordan en mekanisme uten forståelse (datamaskiner eller hjerner) kan skape meningsfulle og forståelige utfall. - Altså du kan ha design uten designer og ferdigheter uten forståelse (BBB, s. 53-60).

eller kjent forbindelse mellom gjenstander *som vi kan erfare direkte* (ANM, s. 213)<sup>33</sup>. Kausalitetsrelasjonen blir dermed forstått av Hume som noe vi bare kan si med sikkerhet at eksisterer i erfaringen. Men selv om det (potensielt) bare er en ”illusjon”, så er det en nyttig illusjon fordi det muliggjør vår erfaring av verden som virkelig og meningsfull, som vi så i forrige kap. Hume viser slik et interessant trekk ved menneskesinnet: “sinnet har en sterk tilbøyelighet til å spre seg på ytre gjenstander og forbinde dem med hvilke som helst indre inntrykk” (AMN, s. 107)(BBB, s. 357). Dette gjør at vi tenker at noe er en egenskap ved tingen, når det egentlig er en konsekvens av sinnets virkemåte. Et eksempel er at vi gjerne snakker om søthet som en egenskap ved tingen når det egentlig bare vår måte å oppleve den på, som gjør den søt. Dennett mener Hume ikke gikk langt nok, siden han hovedsakelig kun fokuserte på kausalitet (BBB, s. 355-358). Disse “illusjonene” er altså en mye større del av bevisstheten i Dennetts forklaring enn de var hos Hume. Dennett bruker poenget med at bevisstheten skaper illusjoner om virkeligheten, og at vi har begrenset tilgang til å forstå mekanismene bak dette<sup>34</sup>, til å argumentere for noe som går i helt motsatt retning av det vi har sett mye av Humes prosjekt går ut på. For det første bruker han det til å avkreditere førstepersons-undersøkelsen av erfaringen, som Hume mente var den mest grunnleggende og nødvendige av alle vitenskaper (AMN, s. 25-26). For det andre, gjennom å argumentere for dette og med bruk av argumenter fra “Humes inversjon”, viser Dennett hvordan mennesker er *unike* når det kommer til bevissthet og kognisjon. Disse to grepene henger sammen, og må derfor forstås i forhold til hverandre. For å forstå Dennetts argument mot å gi førstepersonsperspektivet en privilegert plass i undersøkelser av sinn, vil jeg da starte med det andre punktet og se på hva som ifølge Dennett skiller menneskers bevissthet fra andre organismers.

---

<sup>33</sup> Jeg vil presisere at Hume ikke utelukket at det kunne være en slik forbindelse mellom tingene. I EHU skriver han at det må finnes en slik regularitet i kilden til våre sanseerfaringer for at vi skal bli i stand til å forme vaner og derfor kausalitet-assosiasjonen (EHU, s. 52). Men han gjorde det klart at vi, *ut fra vår erfaring*, ikke kunne bevise en nødvendig sammenheng. Det at vi er i stand til å forvente ting om fremtidige hendelser, og tilskrive dem en *nødvendighet*, er altså noe Hume kan forklare som et produkt av sinnets, ikke tingenes, virkemåte.

<sup>34</sup> Hume peker også på den ugjennomtrengeligheten sinnet har, som gjør det vanskelig å vite hvordan det virker: “As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated; so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondence course to that she has established among external objects; though we are ignorant of those powers and forces, on which this regular course and succession of objects totally depends” (EHU, s. 35). Dennett poengterer det samme faktum, at mye praktiske ferdigheter, kommer forut for forståelse. Dette forbinder ikke Dennett til Hume, men heller Turing som viste at det på bakgrunn av denne ideen er mulig å lage kompetente maskiner som selv ikke har noen form for forståelse (Turing's merkelige inversjon)(BBB, s. 55). Dette ligger til grunn for Dennetts forståelse av sinnet som en datamaskin, som vi vil se nærmere på senere.

## Memer

Dennett bruker ideen om *memer*<sup>35</sup> til å forklare at, og hvorfor, våre menneskelige sinn er ”as different from other minds as living things are from non-living things” (BBB, s. 149). Memer er ikke-genetisk overførbare former for atferd. De skiller seg slik fra instinkter som er genetisk og ikke kulturelt overførbare former for atferd (BBB, s. 206). Dennett mener at på samme måte som gener er enheter for biologisk evolusjon, er *memer* grunnleggende enheter for kulturell evolusjon (BBB, s. 205)<sup>36</sup>. Memer er vaner, måter å oppføre seg på som følger et regelmessig mønster. De er også ”smittsomme” og føres videre fra generasjon til generasjon og fra person til person, ikke bare vertikalt, men også horisontalt i en befolkning (BBB, s. 173). På den måten gjør memene menneskeheten i stand til å utvikle seg mer enn dobbelt så fort som en kunne gjort ved bare genetisk variasjon og tilpasning i løpet av livet. Grunnen til at *memer* spiller en mye større rolle i menneskelig utvikling enn i andre sosiale dyrs, er hovedsakelig knyttet til *språk*. Ord er ifølge Dennett det paradigmatisk eksemplet på en *meme* (BBB, s. 176). Gjennom ord og språk har mennesker over tid utviklet et stadig mer komplekst og omfattende bilde av naturen, og vi kan formidle vårt eget perspektiv og det vi har lært, til hverandre på en måte som ingen (andre) dyr kan (BBB, s. 177). For å forstå hvordan Dennett kan bruke *memer* som et argument for hvorfor førstepersonsperspektivet ikke er spesielt pålitelig, må vi se litt nærmere på den utviklingen han mener mennesker har gått gjennom de siste årtusener, med utviklingen av kultur.

Menneskers hjerne har vært omtrent lik anatomisk de siste 10.000 årene, så den eneste forskjellen som kan forklare den kulturelle, teknologiske, filosofiske osv., utviklingen og ekspansjonen i våre kollektive og individuelle mentale og fysiske bragder som har gjort at vi nærmest kan sies å ha tatt over jorden<sup>37</sup> er, ifølge Dennett, at vi gradvis har fått ”lastet ned” stadig flere ”apper” (*memer*) på vår ”nectop” (hjerne)(BBB, s. 302).

---

<sup>35</sup> Begrepet *memer* ble først etablert av Richard Dawkins i boka *The Selfish Gene* (1976). Her beskriver Dawkins *memer* som ”a unit of cultural transmission, or a unit of *imitation*.” (siteret i BBB, s. 205)

<sup>36</sup> Slik jeg forstår det, er det jeg har oversatt her til ”enheter” noe som refererer til de minste objektene som er objekt for forandring i en evolusjonsprosess og som viker ”nedenfra og opp” (at endringene som skjer kan forklares utelukkende på bakgrunn av endringer i delene). Jeg forstår det som at Dennetts syn er at endring i disse enhetene, *memer* eller gener, er selve kjernen i evolusjon. Jeg vil her presisere at denne måten å beskrive evolusjon på er noe Thompson problematiserer. Se MiL, s. 183-187.

<sup>37</sup> Endringen 10.000 årene viser til det Dennett kaller ”the MacCready Explosion”. Denne ”eksplosjonen” er oppkalt etter Paul MacCready som viste at det skjedde et skifte for rundt 10.000 år siden rundt begynnelsen av landbruk. For 10.000 år siden utgjorde mennesker pluss husdyr kun omkring 0.1% av biomassen til landdyr. I dag utgjør vi ifølge MacCready 98% (BBB, s. 8-9).

“Human consciousness is unlike all other varieties of animal consciousness in that it is a product in large part of cultural evolution, which installs a bounty of words and many other thinking tools in our brains, creating thereby a cognitive architecture unlike the “bottom-up” minds of animals.” (BBB, s. 370)

Menneskelig bevissthet er altså ifølge Dennett ulik alle andre dyrs bevissthet på grunn av de tankerredskapene, memene, vi har fått “installert” i hjernen våre av kulturen, og menneskeartens sam-evolusjon. Dette gjør oss bedre i stand til å tenke svært komplekst, fordi vi kan overføre ideer (memer) mellom hverandre og sammen ivareta, utvikle og forbedre redskapene vi bruker til å tilpasse omgivelsene våre til å best mulig passe oss og vår overlevelse. Slik får vi ikke bare ferdigheter (bottom-up) men forståelse for ferdighetene (top-down)<sup>38</sup> som vi kan forbedre og formidle til andre mennesker (BBB, s. 341). Dennett skriver at disse redskapene gir våre sinn “systems of representations” (BBB, s. 370). Systemer som gjør oss i stand til å representere vårt mentale innhold for oss selv. Dette gir oss et perspektiv, en “bruker illusjon”, som gir oss en begrenset tilgang til vår hjernes aktivitet. Det gir oss evnen til å få en illusjon av å ha tilgang på hva som foregår inni hodene våre. Vi feiltolker dette til å være nøyaktige gjenfortellinger eller nøyaktige beskrivelser (renderings) av både hva som foregår i den ytre verden og hva som foregår inni oss (BBB, s. 370).

Dennett beskriver slik menneskers bevissthet som en “bruker-illusjon” “user illusion”, et uttrykk han har fra datateknologien. Det er en brukerillusjon som er utviklet av evolusjon, men som er tilsvarende den man finner i datateknologi, hvor designeren designer produktet slik at det som er tilgjengelig for brukeren er en forenklet og forvridd versjon av det som skjer inni maskinen. Når jeg ”kaster” et dokument i ”søppelkassa” på skjermen, svarer ikke dette til det som skjer inni dataen når jeg sletter et dokument. Det er bare designet slik, for at det skal være lett å skjønne for meg som bruker (BBB, s. 202). Slik mener Dennett det er med bevisstheten også. Memene gjør oss i stand til å observere vår mentale tilstand slik at vi kan kommunisere med andre mennesker om den.

---

<sup>38</sup> “Top-down” og “bottom-up” referer her til måten sinnet er strukturert. Nedenfra og opp strukturering viser til at ferdighetene kommer fra måten delene virker, og det kreves ingen overordnet forståelse fra helheten som samler virkemåten til delene. Dyrs sinn virker ifølge Dennett på denne måten hvor hjernen deres gjør de i stand til å respondere på en passende måte til ulike typer stimuli men uten at sinnet som helhet har noen bevisst kontroll eller opphevelse av helheten av inntrykkene og adferden. Ovenfra og ned vil si at du har en slik overordnet struktur som kan vike tilbake ned på delene og tilpasse atferden/sinnet etter hva som egner seg best for helheten.

“The evolution of memes provides the conditions for the evolution of a user interface that renders the memes “visible” to the “self” which (or who) communicates with others [...] If we didn’t have to be able to talk to each other about our current thoughts and projects, and our memories of how things were, and so forth, our brains wouldn’t waste the time, energy, and gray matter on an edited digest of current activities, which is what our stream of consciousness is.” (BBB, s. 344-345)

Hadde vi ikke hatt et behov for å kunne kommunisere (eller avstå å kommunisere) med andre mennesker om det vi opplever og hvordan vi har det, hadde heller ikke hjernen utviklet en måte å “observere” sine aktiviteter på, altså være bevisst.

Det sentrale poenget her er at Dennett bruker denne metaforen (eller rettere *analogien*) med datamaskiners bruker-illusjoner, til å argumentere for at førstepersonsperspektivet ikke er privilegert i en undersøkelse av sinnet, da man med det ikke har bedre tilgang til sin egen hjernens aktivitet, en den man har til andre menneskers mentale aktivitet. Det å forklare hvordan sinnet fungerer ved å bruke introspeksjon, er som å prøve å forklare hvordan en datamaskin fungerer ved å se på skjermen. Memene er som apper, og som med i apper har ikke ”brukeren” tilgang på mekanismen bak appen, rett og slett fordi en ikke trenger å vite hvordan det fungerer for å kunne bruke det (BBB, s. 341, 345). Det som er bevisst, er forvrengt for å forenkle erfaringen, slik at vi slipper å ha innsyn i hjernens komplekse virkemåter for å kunne kommunisere om vår situasjon til andre. Derfor mener Dennett at det, så langt det går, er best å holde seg til et mest mulig objektivt tredjepersonsperspektiv<sup>39</sup>. Han er uenig med Hume og fenomenologene i at du får et privilegert perspektiv og innsikt i sinnets virkemåte fra førstepersonsperspektivet: “Insisting [...] that you know more about your own consciousness just because it's yours, is lapsing into dogma” (BBB, s. 351). Dennett skriver at vi har omtrent like god tilgang til vårt eget sinn i førsteperson som vi har til andres sinn i andreperson:

---

<sup>39</sup> Dennett skriver at det er på det sub-personlige nevron-nivået vi må se for å forstå de kausale koblingene som forårsaker kognitive evner. Dette er ikke tilgjengelig for førstepersonsperspektivet (BBB, s. 348). Men nevrologien kan ikke (per i dag) forklare hjernens virkemåte uten bruk av subjektiv rapportering om førstepersonsperspektivet. Derfor aksepterer Dennett at fenomenologien (slik han forstår den) har en plass i nevrologien, men kun som “hetero fenomenologi”. Andrepersonsperspektiv på en fenomenologisk rapportering, hvor forskere tester og underbygger det subjektet rapporterer om sin mentale tilstand (BBB, s. 351). Thompson og Dennetts debatt om *heterofenomenologi* vil jeg ikke komme nærmere inn på i denne teksten.

“our first-person point of view of our own mind is not so different from our second-person point of view of others’ minds: we don’t see, or hear, or feel the complicated neural machinery churning away in our brains but have to settle for an interpreted, digested version, a user-illusion that is so familiar to us that we take it not just for reality but also the most indubitable and intimately known reality of all” (BBB, s. 345)

Dennett viser med dette sitatet at Humes første- og andrepersonsperspektiv er like upålitelige. Vi har like lite tilgang til de prosessene som ligger bak vårt eget kognitive maskineri som vi har det av andre organismers kognitive maskineri. Som jeg forstår dette fører det til at Dennetts holdning til f.eks. følelser, blir at følelsene vi tilskriver hunden når den har smerteatferd ikke nødvendigvis svarer til noe hos hunden, siden den mander denne overordnede bevisstheten som mennesker har. Smerten vi føler kommer av at sinnet vårt skaper en illusjon, i form av smerte, som forteller oss hvorfor vi reagerer som vi gjør - trekker oss unna skadelige ting. Når vi gjennom andrepersonsperspektivet tilskriver hunden denne følelsen, tilskriver vi den altså det som potensielt bare er en illusjon som er unik for vår menneskelige bevissthet. Jeg vil komme tilbake til dette eksempelet med følelse i neste kap.

Det er interessant å se hvordan Dennett bruker Hume her, siden Hume ironisk nok gjorde sin undersøkelse med utgangspunkt i det Dennett vil, ved hjelp av Hume, diskreditere; nemlig førstepersonsperspektivet. Jeg vil komme tilbake til det vi nå har sett på i kap. 4. Der skal vi se nærmere på et eksempel på hvor langt Dennett mener skepsis til dyrs bevisste erfaring bør trekkes i forhold til følelse. Men først skal vi se på hva Thompson mener en kan si om andres erfaring med utgangspunkt i deres atferd, og hva det sier om hvilket perspektiv en bør ta når en undersøker andre organismer. Thompson vil ende opp med det syn på vitenskapen og fenomenologiens relasjon som skiller seg veldig fra Dennetts, og har interessante paralleller med Humes tanker.

### 3.3. Thompson

Vi skal nå se hvordan Thompson skriver om atferd som *struktur*. Atferd forstått som struktur, åpner for en annen måte å forstå forholdet mellom perspektivene, og forholdet mellom atferd og erfaring hos dyr, en det vi finner hos Dennett og Hume. Thompson havner som jeg ser det nærmere Hume i hans syn på dyr siden han i større grad knytter erfaringen (fenomenet for subjektet) til atferden.

Han skiller seg fra Dennett i det at han mener at førstepersonsperspektivet også er viktig for vitenskapelig forskning på kognisjonen.

For å forstå hvordan Thompson kan forklare legitimiteten av å snakke om førstepersonsperspektivet til den en observerer (si noe om hvordan de opplever situasjonen) ut fra en observasjon av dens atferd, må vi sette oss i inn i akkurat hva han legger i *atferd* og *struktur*. Thompsons begrep om atferd som en struktur har han fra Merleau-Ponty. Det er et gestalt, en meningsfull helhet, hvor delene og helheten oppstår (emergerer) fra hverandre i et gjensidig forhold som definerer meningen til både helheten og delene ut fra hverandre (MiL, s. 38, 66-67). Strukturbegrepet samler første-, andre, og tredjepersonsperspektivet.<sup>40</sup> Vi så i starten av dette kapitlet at Hume, ved å bruke sympati, bevegde seg bort fra et rent førstepersonsperspektiv og over i en andrepersons betraktning av andre individers erfaring. Denne overgangen fra første-, til andrepersonsperspektivet er ikke tematisert og vitner om det Hume viste, nemlig at det å tilskrive andre individer et mentalt liv tilsvarende menneskers, er noe vi gjør *intuitivt*. Det virker like åpenbart som det av vi selv har et slikt mentalt liv.<sup>41</sup> Thompson kan brukes til å underbygge denne tilsynelatende intuitive “sammenblandingen” av perspektiver.

Grunnen til at det er legitimt i Thompsons øyne å gjøre tolkninger av noens erfaring på bakgrunn av deres atferd, slik Hume gjorde, er at strukturen til din atferd - gestaltet, er observerbar både innenfra og utenfra, for innsiden uttrykkes i det ytre (Merleau-Ponty, 1995, s. 27). Altså den meningen adferden har for individet, uttrykkes i den ytre atferden. Vi skal se mer på hvordan Thompson forklarer forholdet mellom “indre” og “ytre” i neste kap. Her skal vi bare fokusere på hvordan vi kan forstå atferd. Thompson ser på atferd som tosidig: en organisme og dens omgivelser. Disse to aspektene, individet og miljøet, utgjør en helhetlig struktur. Atferdens struktur er altså helheten av en organisme og dens miljø, hvor atferden og omverden former et dynamisk mønster. Dette dynamiske mønsteret - atferden - oppstår av at organismen og miljøet responderer på hverandre hele tiden, som situasjon og respons. Slik kan man forstå atferd som en slags *dialog* som uttrykker og skaper meningen til atferden:

---

<sup>40</sup> Denne ideen gjør det litt vanskelig å snakke om de på denne måten, siden perspektivene jeg her skriver om som distinkte, så vidt jeg forstår Thompson og Merleau-Ponty, glir over i hverandre i stor grad. Man må for eksempel ikke forstå fenomenologi som førstepersons-undersøkelse av sinnet (som Dennett gjør) fordi det at vi er intersubjektive gjør at den andres blick på en selv er forstått som integrert ens egen blick på seg selv.

<sup>41</sup> Hume skrev at det bare er gjennom filosofisk skepsis at man kan fore en *intellektuell idé* om at andre ikke har et sinn, men at det i praksis er umulig å unngå å erfare andre som kognitive agenter (EHU, s. 97, AMN, s. 183, 250).



"Behaviour is a kind of dialogue in which the organism has an "aptitude" to respond to situations as in effect questions that need answering. Behaviour is, as it were, dialogical and expresses meaning-construction rather than information processing" (MiL, s. 70-71)

Thompson forstår altså atferd som en form for dialog, hvor en organisme har en evne eller potensial til å respondere på situasjoner som spørsmål som trenger svar. Spørsmålet og svaret nødvendiggjør hverandre gjensidig og utgjør en helhet som ikke kan reduseres til en av delene. Slik ser Thompson på atferd som en *dialektikk* mellom organisme og miljø som er meningsskapende, ikke bare en måte å prosessere og respondere på informasjon på. Vi skal se hva som menes med "meningsskapning" her, og hvordan denne meningsskapende dialektikken tar form, i neste kap. I denne strukturen er det noen aspekter som kun er synlige for den handlende selv (førstepersonsperspektivet), og alltid noen som er skjult for den, men potensielt synlig for en observatør (andre- og tredjepersonsperspektivet). Dette er et grunnleggende trekk ved ideen om gestalt eller struktur: for at noe skal være synlig, må det også være skjult. Det det vil si, er at for at en ting skal være mulig å sanse, må det være "massivt" på en måte som gjør at de sidene av objektet som vi oppfatter, skjuler innsiden eller baksiden av tingen. Kan vi gripe om noe så må det ha en innside som vi ikke kan føle, og kan vi se noe må den siden vi ser dekke over baksiden. På samme måte er det med andre mennesker og dyr. Vi kan se hva de gjør og forstå meningen eller grunnene til en viss grad, men vårt perspektiv begrenser oss til å kun se det som vårt perspektiv åpner for. Når vi undersøker vår egen atferd og bevissthet, er vi på samme måte til enhver tid begrenset til å bare se noen aspekter av den helheten vi utgjør (PP, s. viii-xiv).

Thompsons syn på perspektivene og atferd skiller seg både fra Dennett og Humes syn. Thompson skiller seg fra Dennett ved at Dennett i større grad snakker om atferd som respons på informasjon (som vi skal se i neste kapittel), og mener at det beste er å beskrive denne atferden fra tredjepersonsperspektiv uten å gå for mye inn i spekulasjoner om den andres (eller ens egen) mentalitet, som motiverer denne adferden. Ifølge Dennett er det en grad av ugjennomtrengelighet i sinnet som gjør første- og andrepersonsperspektivet temmelig unyttige å bruke i en seriøs undersøkelse av sinnet, i hvert fall uten at de informeres og modifiseres av tredjepersonsperspektivet. Thompson mener derimot at alle perspektivene kan brukes og er nyttige fordi ved å betrakte det samme fra ulike perspektiver, kan man få en mye mer dekkende samlet forståelse av tingen som helhet. Strukturbegrepet gjør atferden meningsfull og gjør at en kan se på

atferden som noe som gjør “innsiden” synlig på “utsiden” av organismen<sup>42</sup>. Av den grunn kan førstepersonsperspektivet opplyses av andre- og tredjepersonsperspektivet siden de kan observere ting i atferden som kanskje ikke er synlig for individet selv, og førstepersonsperspektivet kan opplyse andre- og tredjepersonsperspektivet fordi den har innsikt i individets erfaring på en annen måte enn de andre perspektivene.

Thompson skiller seg fra Hume i det at han innfører miljøet eller omgivelsene som en sentral del av undersøkelsen, og gjør den andres blikk på egen atferd like viktig for å forstå atferden som ens eget blikk på egen adferd. Hume holder seg til det førstepersonsperspektivet kan fortelle ham, og vil ikke si noe om den verden, konteksten, som erfaringen spiller seg ut i. Hume ser på meningsskapingen med fokus på individet, ikke individet i relasjon til sine omgivelser. Her skiller Hume seg fra alle de andre filosofene jeg bruker i denne teksten. Hos Hume er det kun snakk om en undersøkelse av *persepsjon*, mens for Merleau-Ponty, Dennett og Thompson blir spørsmål om erfaring, mening og atferd tatt ut fra persepsjonen (ren førstepersonsperspektiv) og går inn i en *ontologisk* undersøkelse, som også krever at en opplyses av de andre perspektivene. Dennett og Thompson har i mye større grad fokus på hvilken rolle *omgivelsene* spiller i forklaringen av atferd enn Hume. Dette poenget vil jeg fokusere på i neste kap.

Det er i tillegg til dette et poeng til som skiller Thompson fra Hume og Dennetts posisjoner. Det handler om hvilket syn de har på det jeg vil kalle et “priviligert perspektiv” altså at ett av de tre perspektivene som blir behandlet som, og/eller omtalt som viktigere eller mer nyttig i en filosofisk undersøkelse. Siden innsiden er synlig på utsiden og vise versa, hevder Thompson, i motsetning til Hume og Dennett, at en ikke har noe privilegert perspektiv når en undersøker sinnet<sup>43</sup>. Første-, andre- og tredjepersonsperspektivet er alle like viktige fordi de belyser ulike aspekter ved det samme. For å få en best mulig forståelse av sinnet, gjelder det da ikke å gjøre som Dennett, og redusere førstepersonsperspektivet så mye at en kan forklare det med tredjepersonsperspektiv (MiL, 301-311, BBB 348-351). Thompson mener heller at perspektivene bør gjensidig opplyse hverandre slik at observasjoner fra det ene perspektivet sees opp mot observasjoner fra de andre.

---

<sup>42</sup> Mer spesifikk forklaring av hva det vil si at innsiden er synlig på utsiden kommer i neste kap.

<sup>43</sup> Hume mente jo at undersøkelsen av erfaringen (som for han foregår hovedsakelig i undersøkelse av førstepersonsperspektivet) er den mest grunnleggende og viktigste fordi den legger basis for all annen vitenskap og filosofi (AMN, s. 25-26, 83 n. 1). Se kap. 1. Dennett sier ikke eksplisitt i BBB at tredjepersonsperspektivet er privilegert, men det er klart i det han skriver at “the third-person point of view of the scientists” (BBB, s. 20), er det mest vitenskapelige og pålitelige. Dette har jeg prøvd å vise i dette kapitlet.

På den måten kan man til sammen kan få en mer komplett forståelse av sinnet uten å redusere vår kunnskap om sinnet til et privilegert perspektiv som skal kunne forklare alt. Slik kan de ulike perspektivene komme til nytte på den best egnede måten innenfor ulike grener av vitenskap og filosofi (MiL, s. 358).

Før vi går videre til neste kap., vil jeg se kort på hvordan Thompsons syn på forholdet mellom filosofier og vitenskaper ser ut til å svare godt til Humes utvidede prosjekt, siden Hume selv så ut til å legge opp til et tilsvarende dialektisk forhold mellom filosofi og vitenskaper.

Hume beskriver møtet mellom ulike fagfelt i slutten av AMN på denne måten:

“En anatom burde aldri forsøke å opptre som en maler, og burde i sine nøyaktige disseksjoner og skildringer av menneskekroppens små bestanddeler ikke forsøke å fremstille dem med yndige og forføreriske uttrykk. [...] Derimot vil en anatom være ypperlig rustet til å kunne gi gode råd til en maler, og det er til og med umulig å utmerke seg innenfor malerkunsten uten bistand fra en anatom. [...] På samme måte vil selv de mest teoretiske hypoteser angående menneskets natur, uansett hvor følelseskalde og kjedelige de måtte være, komme til nytte innenfor praktisk moralitet, og vil kunne gjøre denne vitenskapen mer eksakt i sine regler og mer overbevisende i sine formaninger.” (AMN, s. 551)

Slik som anatomen kan bidra til malerkunsten uten at det selv skal bli malerkunst, kan alle vitenskaper bidra til vår kunnskap om mennesket og moralske emner, uten at noen av dem trenger å gå over i, eller reduseres til hverandre. Jeg leser dette sitatet fra helt på slutten av AMN som en fin avrunding til det han startet boken med, nemlig uttalelsen:

“Det er opplagt at alle vitenskaper i større eller mindre grad har et forhold til menneskets natur, og at uansett hvor langt noen av dem måtte synes å bevege seg bort fra den, så vender de alltid tilbake til den på den ene eller den andre måten.” (AMN, s. 24)

Slik jeg tolker dette viser det til en grunnleggende motivasjon hos Hume mot å se på alle grener av menneskelig kunnskap, som deler av et komplett system hvor alle delene har en relevans i forhold til hverandre og kan opplyse hverandre, samtidig som de bevarer sin individualitet og dermed sin ekspertise uten å flyte over i hverandre. Flyter de helt over i hverandre vil de bli en ufruktbar mellomting, som anatomen som vil bli maler og dermed mister både den anatomiske

nøyaktigheten, og den kunstneriske friheten og skjønnheten. Men om de ikke informerer hverandre vil de bli like lite overbevisende som en maler uten noen peiling på anatomi.<sup>44</sup> Dette er slik jeg ser det det, et av de sterkeste parallellene mellom Hume og Thompson. Thompsons mål med MiL er nettopp å skape et sånt gjensidig belysende forhold: “My approach is thus to bring phenomenological analysis of experience into a mutually illuminating relationship with scientific analysis of life and mind.” (MiL, s. x).

Nå har vi sett at Hume bruker første- og andrepersonsperspektivet til å argumentere for hvorfor vi kan tilskrive erfaring (perseptuell mening) til andre organismer enn mennesker. Så har vi sett hvordan Dennett bruker Hume til å snu opp med på Humes ideer og både fraskrive dyr erfaring, og mennesker en unik innsyn i egen erfaring fra førstepersonsperspektivet. Til slutt så vi hvordan Thompson går i motsatt retning av Dennett og viser hvordan det er nødvendig å forstå atferden til en organisme som uttrykk for dens indre tilstand og at de forskjellige perspektivene bidrar med ulike innsyn i atferdens mening, som ikke er fullt tilgjengelig fra et enkelt perspektiv alene.

Perseptuell mening er som vi så i kap. 2, ikke bare er noe vi erfarer i oss selv, men noe vi også tilskriver andres erfaring. Uavhengig av om man tenker som Dennett, at en bør ha noen restriksjoner på hva som kan sies om erfaringen ut fra adferden, eller om en tenker mer som Hume og Thompson at adferden og erfaringen henger sammen, og er uttrykk for hverandre, så er det klart at alle mener vi kan finne meningsskaping i atferden til andre levende organismer. Spørsmålet som da melder seg, og som vil være det siste jeg vil se på i denne oppgaven, er: Hvis mening ikke er et rent produkt av menneskers fantasi, men noe en kan finne i naturen, i adferden til både mennesker og andre dyr, hvordan har dette oppstått, og hvordan passer det med resten av det vi vet om naturen? Jeg vil fortsette å se på Dennett og Thompson, som vil svare på dette på ganske ulike måter. Vi skal nå i det siste kapittelet se at Dennett og Thompson gir en full naturalistisk basis for perseptuell mening, ved å etablere teleologi og mening i biologi og anatomi.

---

<sup>44</sup> Husk at dette eksempelet er skrevet på 1700 tallet med en annen standard på kunst en den vi har i dag. Jeg synes fortsatt at bildet fungerer som metafor, selv om dette kravet til billedkunstnere er litt utdatert.

## 4. Mening i naturen - hvordan og hvorfor oppsto mening

Dette kapitlet skal ta for seg punkt 4.2. fra innledningen: se på meningsens plass i naturen ved å undersøke hvordan perseptuell mening kan ha oppstått og utviklet seg på en måte som er forenlig med kravene for naturalisme, i form av en biologisk-anatomisk og en evolusjonær modell. Vi skal nå bevege oss litt bort fra den rent teoretiske debatten, og se på de delene av undersøkelsen som krever kunnskap fra andre vitenskaper. Vi skal altså bevege oss til ytterkanten og forbi det som var innenfor rammene til Humes undersøkelse. Vi kommer altså nå mer inn på det jeg har kalt Humes utvidede prosjekt. Jeg vil ikke selv gå detaljert inn i anatomien eller andre relevante vitenskaper, men jeg vil se på hvordan Dennett og Thompsons filosofi, som er informert og formet av vitenskapelig kunnskap, kan bruke denne vitenskapen til å forklare hvordan meningsskapende atferd kan ha oppstått og utviklet seg.

Kapitlet starter med å se på hvordan Dennett med utgangspunkt i hans tolkning av evolusjonsteorien forklarer hvordan, og hvorfor meningsfull atferd (atferd som uttrykker grunner) har oppstått og utviklet seg. Dennett viser hvordan adferden er utviklet til å passe de mulighetene som er relevante for et individ, slik at alle organismer, på grunn av evolusjonens seleksjonsprosess, alltid ender opp med en meningskapende atferd. Dette er en forklaring som forholder seg så lite som mulig til førstepersonsperspektivet, og heller ser på de overordnede tendensene en finner i evolusjonen slik vi kan observere den som en "objektiv" (ytre, heteronom) algoritmisk prosess (BBB, s. 42). Jeg vil avslutte delen om Dennett med å se på to problemer i Dennetts posisjon. Det første er motivert av Hume, og handler om Dennetts syn på følelser og bevissthet hos andre organismer enn mennesker. Dette var vi inne på i forrige kap. men jeg vil gå mer i detalj her på hva jeg finner problematisk. Det andre problemet er motivert av Thompson, og retter seg mot Dennetts inkonsekvente forhold til reduksjonisme og informasjon når han snakker om liv.

Jeg vil så gå over til Thompson og se hvordan han, med utgangspunkt i en biologisk-anatomisk modell for liv, forklarer hvordan meningsskapning og liv henger sammen. Her blir biologien, i form av en teori om strukturen en levende organisme må ha for å være levende, mer sentral for å forklare mening enn evolusjonsbiologien. Thompson viser hvordan en biologisk teori basert på ideen om Gestalt eller struktur, kan forene ideene om innside (erfaring/sinn) og utside (atferd). Han bruker denne teorien om liv til å vise hvordan meningsskapning er et grunnleggende trekk ved liv. Slik

følger han Merleau-Ponty i å gå mot en ny naturalisme som er ikke-reduksjonistisk og ikke bare fokuserer på tredjepersonsperspektivet.

Kapittelet avslutter med å se tilbake på det som var sentralt i Humes teori slik vi så den i kap. 2, nemlig følelsenes rolle for perseptuell mening, og hvordan det passer med det Thompson skriver om mening. Jeg vil avslutte med å se hva Hume manglet - ideen om en Omverden - som er viktig i både Dennett og Thompsons naturaliserte forståelse av mening.

Jeg skal også i dette kapittelet fokusere på *følelser*, forstått i sin enkleste form som kroppslig nytelse og smerte, og se om ikke ideen om følelser som et grunnleggende handlingsmotiverende prinsipp kan belyse det Dennett og Thompson skriver om meningsskapende atferd. Følelsesbegrepet kan bidra med å belyse forholdet mellom første- og tredjepersonsundersøkelsen av atferd som meningsskapende. Hume kan slik brukes til å belyse noen av aspektene ved deres forklaring av meningsskaping som er uklare, og problematisere Dennetts syn på hva han legger i andre organismers erfaring. Dennett og Thompson kan igjen gi klarhet i det som falt utenfor Humes undersøkelse, og ved å gjøre det kan vi se at det er problemer knyttet til den rene førstepersons undersøkelsen hans. For selv om Dennett og Thompson ikke er enige på mange punkter så kan vi se at for begge blir det utilfredsstillende å forklare meningsskaping (og erfaring generelt) som noe “rent mentalt”.

Det jeg vil prøve å etablere i dette kapittelet med fokus på det som falt utenfor Humes prosjekt, er ideen om perseptuell mening som noe *relasjonelt*, et forhold mellom individ og Omverden. Med dette kan jeg modifisere det inntrykket av mening som jeg skrev om i kap. 2 og knytte meningen i større grad til den levende naturen generelt, ikke bare til en “indre” kognitiv prosess. Det jeg vil prøve å vise med dette kapittelet er at: *Naturalisert perseptuell mening kan forstås som (1) noe som har vært tilstede siden livets begynnelse, (2) som oppstår i møtet mellom et individ og dens omgivelser, og (3) fra individets side kan man se følelser som en sentral faktor som avgjør hvilken av de mulige meningene noen får ut av det de persiperer.*<sup>45</sup> Dette er det jeg foreslår som prinsippene for meningens natur. Jeg ser dette som en utvidelse av det opprinnelige begrepet om perseptuell

---

<sup>45</sup> Dette er som vi så i innledningen (s. 12) den definisjonen av naturalisert perseptuell mening (den naturalistiske forståelsen av perseptuell mening i betydningen: at noe fremstår for noen som *noe*) jeg har kommet frem til fra min undersøkelse av Hume, Dennett og Thompson.

mening, som noe som fremstår for noen som *noe*, som avklarer denne perseptuelle meningens plass i naturen.

#### 4.1. Dennett - en evolusjonær forklaring på meningens utvikling

Vi skal nå se på hvordan Dennett vil svare på spørsmålet om hva liv er, og hvordan en undersøkelse av liv med fokus på evolusjonsbiologien, kan gi svar på spørsmålet om hvordan mening kunne oppstå. Et viktig poeng for Dennett når en skal finne svar på spørsmålet om hvordan liv kunne oppstå, er at det ikke handler om å finne ut de konkrete materielle komponentene levende organismer består av, men de *egenskapene* disse komponentene har. Det er ikke avgjørende at liv må være karbonbasert, så lenge andre materialer kan gjøre den samme jobben, ha den samme *funksjonen*: "A mouse trap has to trap mice, and a can-opener has to open cans, and a living thing has to capture energy and protect (or repair) itself long enough to reproduce" (BBB, s. 27). Det er det samme hva musefangeren, boksåpneren, og den levende tingen er lagd av, eller hvordan de er utformet, så lenge de får til å gjøre det de er *ment for*, så lenge de får oppfylt sin *funksjon*<sup>46</sup>.

Dette tar oss nærmere å kunne svare på *hva liv er*, ifølge Dennett. Han kommer med deskriptiv definisjon på dette spørsmålet. Det vil si at han beskriver liv ut fra de egenskapene liv (slik vi kjenner og har observert det) minimalt kunne: "A living thing must capture *enough* energy and materials, and fend off its own destruction *long enough* to construct a *good enough* replica of itself." (BBB, s. 29). Legg merke til parallellene mellom dette sitatet og det ovenfor. Både i dette sitatet og i det forrige kommer det frem at det mest sentrale for at noe skal kunne regnes som levende, er evnen til *reproduksjon*. Livet er på denne måten forstått som rettet mot et mål: *selvoppretholdelse frem til reproduksjon*.<sup>47</sup> Liv og evolusjon blir to sider av samme sak. Dette kan vi forstå som grunnen til at gener, og memer (som vi så på i forrige kapittel), får en så sentral rolle hos Dennett. Et annet interessant trekk ved sitatet ovenfor, er at det får frem en viktig idé i Dennetts

---

<sup>46</sup> Jeg skriver *ment for* og *funksjon* her når det er snakk om levende ting på lik linje som menneskeskapt verktøy. Dette viser til det vi skal se er Dennetts måte å innføre teleologi i biologien. I motsetning til hos Thompson, er ikke teleologien hos Dennett beskrevet som noe som har opphav i det autonome (selv-lovgivende) individet (MiL, s. 43-51). Det er heller beskrevet som en *heteronom teleologi* hvor meningen, funksjonen og grunnen for noe levendes virkemåte og eksistens, kommer av *evolusjon*, beskrevet som en prosess som er ytre for individet. Hvordan Dennett forklarer at evolusjonen fører til en slik heteronom teleologi - mening fra noe ytre for individet - skal jeg forsøke å vise i det følgende.

<sup>47</sup> Dette er ifølge Dennett, livets teleologi eller formål. Teleologi er, som vi så i kap.1, en idé fra Aristoteles' filosofi om biologien, som man med Descartes materialisme gikk bort fra. Både Thompson og Dennett argumenterer for at ideen om teleologi eller formål er gunstig å bruke i biologien og at det ikke står i noen motsetning til naturalisme.

teori om evolusjon, nemlig at den er forstått som *ikke-intelligent design* (BBB, s. 36). Jeg tolker det som at grunnen til at Dennett legger vekt på "*enough*" er for å tydeliggjøre den logikken som "design" ved naturlig seleksjon (altså uten en intelligent designer) virker etter. I en blind prosess basert på tilfeldigheter, som kun virker med å kvitte seg med det som ikke fungerer, vil man til slutt ende opp med løsninger som er akkurat så gode at de fungerer, eller i det minste ikke gjør ting verre for å få fullført målet (reproduksjon).

Dette fører oss videre til et av de mest sentrale begrepene i Dennetts undersøkelse av liv: *adapsjonisme*<sup>48</sup>. Adapsjonisme er ideen om at man skal undersøke liv med utgangspunkt i tanken at alle endringer som blir værende i en populasjon blir værende fordi de gir en type fordel, og gjør organismene stadig mer tilpasset sine omgivelser. Ifølge Dennett er adapsjonisme ikke bare nyttig, men *nødvendig* i biologien, da det gir svar på hvorfor organismer virker og ser ut som de gjør, og slik gjør oss i stand til å predikere deres atferd ut fra deres "design" (BBB, s. 28-29). Selv om design ved evolusjon bare designer noe til å være "bra nok", hevder Dennett at, fordi evolusjonen har hatt så god tid på seg og fått "prøvd ut" så mange ulike muligheter, så ender den opp med å designe ting mye "bedre" en noen intelligent designer kunne gjort. Derfor blir en av de grunnleggende ideene i BBB: "Evolution is cleverer than you are" (BBB, s. 30). Slik rettferdiggjør Dennett sin adapsjonisme.

Siden Dennett ser på evolusjonen som en designprosess og levende organismer som "produkter" av naturlig design (design uten designer) så ser han det også som nyttig å undersøke liv på samme måte som et menneske vil undersøke et annet menneskes design produkt - gjennom "*reverse engineering*" (RE)(BBB, s. 28). Kort sagt vil det si å ta en designet maskin fra hverandre, og undersøke delene for å forstå hvordan den er satt sammen, og hva funksjonen til de enkelte delene er. RE-metoden henger sammen med adapsjonisme, fordi det hviler på den metodologiske antagelsen at alle deler i en organisme er "*good for something*" (BBB, s. 29). RE er en reduksjonistisk metode, siden den går ut på å dele opp objektet i sine bestanddeler og finne ut av den generelle funksjonen til enkeltkomponentene, som så sees i sammenheng med helheten, hvor de er antatt å bevare den samme funksjonen som man finner ut den har når man ser den isolert.

---

<sup>48</sup> Et begrep som (visstnok) har blitt uglesett over lang tid, og som Dennett mener at har et ufortjent dårlig rykte (BBB, s. 29, 30).



Kort sagt, helheten kan reduseres til summen av delene. Vi kommer tilbake til dette poenget i slutten av Dennett delen, hvor vi skal se en kritikk av denne reduksjonismen.

Vi kan nå skille ut noen grunnleggende ideer i Dennetts undersøkelse av liv: (1) *Reproduksjon* er det trekket ved liv han legger mest vekt på. Dette svarer godt til at han (2) i undersøkelsen av livet hovedsakelig fokuserer på *evolusjonens* rolle. (3) Hans syn på evolusjon er at det er en *designprosess* hvor organismer over lang tid får et godt (nok) design, fordi (4) evolusjonen forstås *adapsjonistisk*.

Dette viser noen sentrale trekk hos Dennett som skal bli forklart mye nærmere i det som følger. Men før vi kommer tilbake til dette med evolusjon og design vil jeg si noe om det som er tema for oppgaven nemlig *perseptuell mening*. Dette er ikke et begrep Dennett selv bruker, men jeg mener vi kan få et innsyn i hvordan han mener at våre persepsjoner kan være meningsfulle i form av å være erfaringer av noe som *noe*, (s. 5) ved å se på hva han skriver om persepsjon og informasjon i hjernen. Dette vil sette scenen for å se på liv og evolusjon i lys av perseptuell mening senere.

### *Persepsjon og informasjon*

Et sentralt begrep for å forstå Dennetts teori om persepsjon er *informasjon*. Vi skal nå se hvordan Dennett forklarer hvordan hjernen responderer på informasjon, og skiller ut relevante (meningsfulle) inntrykk. Dennett beskriver hjernen som en “forventningsmaskin”. Dyr har hjerner fordi de beveger seg fort,<sup>49</sup> og må derfor være i stand til å ta imot informasjon fra omgivelsene, forvente hva som vil skje, og handle deretter, like fort. Dyr må altså ha hjerner slik at de kan leve i relasjon til fremtidige muligheter. De må kunne oppsøke mat og partnere og komme seg unna fare. Dette gjøres ved at hjernen kjapt sorterer ut det som er unyttig informasjon, slik at dyret kun står igjen med nyttig informasjon. Dette skaper et effektivt system for å holde dyret i live (BBB, s. 150-151). Hjernens jobb er altså å filtrere ut den informasjonen i et dyrs omgivelse som er nyttig for den. Dennett beskriver hjernens måte å skille ut noe som relevant, eller meningsfullt, på denne måten:

---

<sup>49</sup> (Fort relativt til stasjonære organismer som planter). Jeg skriver “fordi” her, fordi det viser til om en sam-evolusjon av behov og egenskaper. Man kan like gjerne snu på det og si at dyr er i stand til å bevege seg fort fordi de har hjerner. Behovet for et komplekst nervesystem utviklet seg sammen med den økte mobiliteten, og mobiliteten øke fordi en fikk et stadig mer utviklet nervesystem.

”It is often noted that the brain's job in perception is to filter out, discard, and ignore all but the noteworthy features of the flux of energy striking one's sensory organs. Keep and refine the ore of (useful) information, and leave all the noise out. Any nonrandomness in the flux is a real pattern that is *potentially useful* information for some possible creature or agent to exploit in anticipating the future. A tiny subset of the real patterns in the world of any agent comprise the agent's *Umwelt*, the set of its affordances. These patterns are the *things* that agent should have in its ontology, the things that should be attended to, tracked, distinguished, studied. The rest of the real patterns in the flux are just noise *as far as the agent is concerned*.”(BBB, s. 127-128)

I dette sitatet er det mye å ta for seg. Det gir en ide om hvordan Dennett kan forklare at erfaringen vår er meningsfull. Det viser også sammenhengen mellom noen begreper som er sentrale i min undersøkelse av Dennetts teorier: *informasjon, Umwelt, affordances* og *ontologi*. Disse, i tillegg til *grunner* og *evolusjon* vil jeg ta utgangspunkt i for å forstå hvordan Dennett kan gi en naturalisert forklaring av mening. Men først vil jeg si litt mer om *perseptuell mening* slik det kan forstås ut fra det som står i sitatet ovenfor.

Som jeg ser det kan *diskrimineringsevnen*, slik Dennett beskriver den som en evne til å skille ut nyttig informasjon (BBB, s. 107), forstås som en tredjepersons beskrivelse av førstepersons-fenomenet *perseptuell mening* som vi så på i kap.2<sup>50</sup>. Mening, slik jeg forstår Dennett, er knyttet hovedsakelig opp til denne jobben hjernen (i dette eksempelet) gjør i persepsjonen; å diskriminere eller skille ut den relevante fra den ikke-relevante informasjonen. Vi ser her at Dennett forklarer hvordan verden fremstår som meningsfull for oss gjennom at vi gjenkjenner *virkelige mønstre* “real patterns” som har en relevans for oss. Heller enn å se på hjernen som en projektor og lerret, kan man se på den som en *sil* som skiller ut alt som ikke er relevant, og bare slipper gjennom det ”rensede” inntrykket til bevisstheten<sup>51</sup>. Vi ser verden umiddelbart slik den er, ikke en representasjon av den som vi produserer med hjernen. Verden består av ufattelig mange slike reelle mønstre, men bare noen av dem er tilgjengelige for et individ til enhver tid. En sentral forskjell

---

<sup>50</sup> Senere skal vi se at Thompson uttrykker det samme når han skriver at grunnene til Dennett svarer til det han mener med meningsskaping.

<sup>51</sup> Jeg skriver bevisstheten her av mangel på et bedre uttrykk å forklare hvordan jeg forstår hva Dennett mener. Men det er nok ikke helt riktig å bruke dette begrepet på denne måten når jeg skriver om Dennett. Dennett er kritisk til all snakk om bevissthet, både menneskelig og ikke-menneskelig, fordi han mener at det vi refererer til bare er en bruker-illusjon, som vi så i forrige kap. (BBB s. 223-224).

mellom Hume og Dennett syn på persepsjoner som vi kan se alt her, er at Hume ikke sier noe om at persepsjonene må komme fra “reelle mønstre”. Det at Hume ikke vil si noe om tingene “i seg selv” ut over det vi kan erfare med sansene (AMN, s. 83, 149), og at han kun bygger på egne (ikke andres) observasjoner fra førstepersonsperspektivet, hindrer han i å si noe om en slik felles delt verden. Dette åpner teorien hans opp til å tolkes som at alt det vi erfarer bare skjer “inni hodet”<sup>52</sup>. Dennett viser at det er rom for store individuelle forskjeller i hva vi erfarer, uten at den felles verden vi får disse ulike persepsjonene fra, risikerer å bli satt i tvil. En annen viktig forskjell er at der Hume tenker innenfor rammene til et individs liv, og ser på hvordan deres erfaring av virkeligheten er preget av deres vaner (AMN, s. 121), så ser Dennett mer på den formingen av erfaringen som skjer over mange generasjoner i en evolusjonær prosess som former ulike organismer så vel som individets unike erfaring<sup>53</sup>. Det er ikke bare vår livserfaring, men også evolusjonen som har “valgt ut” hva som for individet fremstår som den “potensielt nyttige” informasjonen.

Dennett tar altså steget ut fra individet, og inn i møtet mellom individet og en verden bestående av meningsfulle mønstre (*noe*) individet kan oppdage og forholde seg til. Han tar også den prosessen som former erfaringen utover det enkelte individet, og ser på det som kom før som like (eller mer) viktig, for å forstå erfaringens struktur.

Nå som vi har sett litt på forholdet mellom perseptuell mening og evnen til diskriminering, er det på tide å se på hva Dennett mener med *informasjon, design, ontologi (Umwelt og affordances)* og *grunner*. Disse begrepene er som sagt viktige for å kunne forklare evnen til å skille ut informasjonen som er meningsfull for oss i Dennetts teori. Disse begrepene til Humes prinsipper for sinnets virkemåte, slik vi så dem i kap. 2. Men i motsetning til Hume så er undersøkelsen og de sentrale begrepene for å forstå Dennetts teori om sinnets virkemåte hentet fra tredjepersonsperspektivet.

### *Informasjon*

Dennett skiller mellom to forskjellige typer informasjon som vi ofte blander sammen: Shannon-informasjon og semantisk-informasjon. Den første er et informasjonsbegrep som ble definert av

---

<sup>52</sup> Jeg sier ikke at dette nødvendigvis stemmer, bare at det er en mulig tolkning av Hume på grunn av at han ikke etablerer noen form for intersubjektiv objektivitet.

<sup>53</sup> Dette skal vi se mer på senere. Se og bl.a BBB, s. 123, 153.

matematikeren Claude Shannon<sup>54</sup>. Shannon-informasjon er målbare størrelser som sier noe om "the statistical relationship between different states of affairs in the world" (BBB, s. 106). Shannon-informasjon kan *kvantifiseres* som vil si at man kan bryte det ned i deler, som fonemer og bokstaver i språk, eller "bits", "bytes" og "megabytes" i datamaskiner (BBB, s. 107). Shannon-informasjon er både medie- og energiavhengig, så det kan i prinsippet sendes gjennom hvilken som helst digital sender, som får sin energi fra en hvilken som helst kilde<sup>55</sup>.

"Shannon devised a way of *measuring* information, independently of what the information was *about*, rather like measuring the *volume* of liquid, independently of which liquid was being measured." (BBB, s. 106)

Shannon fant altså en måte man kan *måle* informasjon, uavhengig av den *meningen* informasjonen har. Det er opp til den menneskelige mottakeren å vurdere innholdet i informasjonen som sendes på denne måten. Så menings-aspektet ved informasjon, hva det er informasjon *om*, er bare sekundært til stede i Shannon-informasjon.

Dette tar oss over til den andre formen for informasjon: *semantisk informasjon* (BBB, s. 107). Dette er informasjon som har en *betydning*, en *mening* for den som mottar og sender den. Levende organismer forholder seg til informasjon på denne måten. Semantisk informasjon er informasjon om organismens omgivelser som den opplever eller forholder seg til som noe spesifikt. Dennett beskriver det slik: "we identify the information of interest to us on a particular occasion by specifying what it is *about*" (BBB, s. 107). Denne beskrivelsen passer godt med måten jeg definerte perseptuell mening som; at noe fremstår for noen som *noe* (s. 5). Eksempler på dette er når bakterier skiller ut sukrose som næring, eller et menneske kan avgjøre på tonefallet om den den snakker med vil si noe positivt eller negativt. Denne evnen til å finne mening, og skille ut nyttig informasjon fra omgivelsene, kan vi ifølge Dennett finne selv i de enkleste formene for liv, og det har sannsynligvis vært tilstede helt siden den første reproduserende cellen: "even the simplest reproducing cells survived thanks to parts that functioned by discriminating differences in themselves and their immediate surroundings." (BBB, s. 107). Så selv om vi startet med å se på hva Dennett skrev om dyr med hjerner, så kommer det klart frem flere steder i BBB at denne evnen

---

<sup>54</sup> Shannon 1948; Shannon & Weaver 1949 (BBB, s. 106)

<sup>55</sup> Dette poenget er viktig å huske på. Jeg vil komme tilbake til dette når vi skal se på kritikken som er rettet mot Dennetts bruk av informasjonsbegrepet i forhold til liv, i slutten av 4.1. Dennett.

til å diskriminere mellom ulike stimuli, er noe alle organismer har, og har hatt siden livets begynnelse (BBB, s. 32, 48, 50, 95, 101, 120).

Dennett er klar på at selv om mange har tenkt at det skal bli mulig å redusere semantisk informasjon til Shannon-informasjon (kvantifiserbare enke deler), så er det per i dag ingenting som tyder på at dette er mulig (BBB, s. 111-113, 125). Det er altså snakk om noe helt annet enn den informasjonen som datamaskiner arbeider etter, når man snakker om informasjon i biologien. Dette vil bli et viktig poeng senere når vi skal se på en kritikk av Dennetts bruk av informasjon. Nå skal vi se hvordan Dennett viser hvordan semantisk informasjon spiller en rolle i evolusjonens design-prosess.

### *Design*

Dennett definerer semantisk informasjon både som ”*design worth getting*” (BBB, s. 115) og ”*a difference that makes a difference*” (BBB, s. 116). Disse to definisjonene henger sammen, og sammen så kan de forklare informasjonens rolle i evolusjonen, og evolusjonens rolle i å få informasjon. Hva mener Dennett med *design*? Dennett kaller alt som er formet av en prosess med undersøkelse og utvikling ”research and development” (R&D), for *design* (BBB, s. 7). En evolusjonær R&D-, eller design-prosess, går ut på å bruke *semantisk informasjon* (undersøkelse) til å forbedre mulighetene til et individ, ved å justere dens deler på en passende måte (utvikling) (BBB, s. 115). Han ser på evolusjon som en prosess hvor arter stadig utvikler seg mot større grad av *tilpassethet*, ved å luke bort alle skadelige variasjoner og bevare variasjoner som forbereder overlevelses- og reproduksjonsevnen. Dette er essensen av Dennetts *adapsjonisme*. Sånn sett er de *forskjellene som gjør en forskjell* for individet, det som enten gjør den bedre, eller dårligere, (i evolusjonsperspektivet hvor ”bra” er overlevelse og reproduksjon, og ”dårlig” er barnløshet og død). Informasjon som ikke gjør forskjell er ikke semantisk, eller meningsfull, det er bare støy. Dette er en tautologisk- eller sirkeldefinisjon, men ifølge Dennett er ikke dette problematisk fordi det er en ”god sirkel” (BBB, s. 116). Den semantiske informasjonen som er nyttig for individet i form av at individet kan bruke det på en måte som øker dens sjanse for overlevelse og reproduksjon. Derfor er endringene i ”designet” til en art endringer som er bra eller ”worth getting”.

For å klargjøre hvordan dette henger sammen kan vi se på eksempelet med de første levende cellene. De første cellene overlevde ifølge Dennett på grunn av at de hadde deler som diskriminerte

ut forskjeller i dem selv og deres umiddelbare omkrets (BBB, s. 107). Takket være denne diskrimineringssevnen, var de i stand til å skille ut hva som er nyttig for dem og hva som er skadelig i omgivelsene. Dette gjorde dem i stand til å opprettholde seg selv, både ved å få i seg næring og å unngå ødeleggelse utenfra. Det som er informasjon for levende ting, er det som har mening for dem. Hadde de ikke hatt en måte å skille ut hva som er næring og tatt til deg det (reagert positivt til det), så hadde de ikke kunne overlevd og reprodusert seg. Mening handler da om at individet, gjennom sin atferd, gir en verdi til sine omgivelser som noe bra eller dårlig for den. Alle organismer som lever i dag har det samme opphavet, og forholder seg til semantisk informasjon som er tilgjengelig for dem fordi deres forgjengere utviklet evnene til å utnytte seg av denne informasjonen på en gunstig måte og slik endre sitt design. Alle arter og organismer har på denne måten utviklet en unik verden av informasjon som de kan forholde seg til (BBB, s. 120). Den verden av informasjon noe(n) lever i, kalles dens *ontologi*.

### *Ontologi*

Ontologi er studiet av det som er til, læren om de ting man tror eksisterer, eller som er definert eller antatt av en teori. Når Dennett skriver om ontologi i BBB, så ser han på den informasjonen noen eller noe kan ta til seg og respondere på<sup>56</sup> (BBB, s. 60). Dennett utvider ontologibegrepet til å ikke bare omfavne tro (beliefs), men og meningsfull handling (reaction). Alt (dyr, planter, maskiner osv.) som forholder seg til informasjon har en ontologi, uavhengig av om de er i stand til å ha noen form for erfaring eller forhold til informasjonen som informasjon om *noe*.

Ideen om at enhver organisme har en unik ontologi var innvarslet (prefigured) av Jacob von Uexküll's ide om "Umwelt", som igjen er nært beslektet med psykologen James J. Gibsons begrep "affordances" (BBB, s. 78-79). Umwelt, eller *Omverden* som jeg vil bruke, viser til det enkelte individs ontologi. I denne Omverden er det ting den kan respondere på, ting som *byr på* (affords) spesielle reaksjoner. Et vannglass byr f.eks. på drikking når jeg er tørst. Det som har en mening for meg, fremstår for meg som handlingsmuligheter som objektene i Omverden byr på, på bakgrunn av hva som er relevant for meg i en gitt situasjon. Tingene i verden er sånn sett ikke

---

<sup>56</sup> Jeg skriver noen eller noe fordi dette er ikke begrenset til autonome levende individer, men gjelder for Dennett og maskiner som responderer på Shannon-informasjon (BBB, s. 60). Dennett åpner også for at affordances og Omverden ikke er begreper som begrenser seg til semantisk informasjon og levende organismer (BBB, s. 79). Dennett poengterer dette selv om han også er klar på at det er snakk om to helt grunnleggende ulike begreper om informasjon, som muligens aldri kan være oversettbare til hverandre (BBB, s. 112). Dette blir et viktig senere, i kritikken av Dennett.

forstått som uavhengige ”objekter” ved siden av meg, men relevante muligheter i omgivelsene mine. Det er dette som menes med “affordances”.

”Affordances are the relevant opportunities in the environment for any organism: things to eat or mate with, openings to walk through or look out of, holes to hide in, things to stand on, and so forth” (BBB, s. 79)

Det viktige med dette, er ideen om at individer alltid forholder seg til en Omverden som er meningsfull for dem, og fylt av ting eller muligheter (affordances) den kan respondere meningsfullt på. At noe fremstår som *noe* - meningsfullt, kan da forstås ikke-intellektuelt, som at organismen responderer på stimuli på en spesiell kroppslig måte, uavhengig av noen abstrakt forståelse for hva dette betyr. Denne ideen om affordances er som jeg ser det på linje med Humes mål om å etablere mening eller kognisjon på et før-intellektuelt basis. Du trenger ingen begrepslig kunnskap eller forståelse av hva noe er, så lenge du kan gjenkjenne det i forhold til dine behov og handle på det deretter. På den måten uttrykker atferden også *grunnen til* denne adferden.

### *Grunner*

Grunner er knyttet til det jeg kaller perseptuell mening ved at det kan sies å være det vi i tredjepersonsperspektiv observerer i andre organismers atferd, uten å tilskrive det noen spesiell type erfaring på individets side. Det er, slik jeg forstår Dennett, like mye en forklaring på og observasjon av den interne logikken en organisme utviser i sin atferd, som det er et begrep på den tilsynelatende logikken som ligger bak selve utformingen, eller “designet” på arten. Dennett skriver om livets begynnelse som også grunnenes (formål, rasjonalers) begynnelse<sup>57</sup> (BBB, s. 32). Det er ifølge Dennett grunner over alt i naturen: ”there are reasons for what proteins do, and there are reasons for what bacteria do, what trees do, what animals do, and what we do.” (BBB, s. 38).

Det er her viktig å skille mellom grunner (*what for*, reasons/purposes), og årsaker (*how come*, causes) (BBB, s. 37-40). *Årsaker* er slike som forklarer noe ut fra en kausal sammenheng. Dette er det Hume fokuserer på som ett av de grunnleggende trekkene ved vår erfarings struktur: Biljardkulen begynte å trille fordi den ble truffet av en annen biljardkule. Årsaker har vært tilstede siden universets begynnelse, lenge før det fantes noen grunner. *Grunner* forklarer noe på bakgrunn

---

<sup>57</sup> Dennett kobler begrepene “reasons” grunner “purposes” grunner/formål/mål “rationales” rasjonaliseringer sammen (BBB, s. 38-43, 469).

av den funksjonen, rollen eller meningen det har. Her vil en si at grunnen til at biljardkulene er runde er fordi de da får veldig mye bedre trilleegenskaper en hvis de hadde hatt en annen form, hvilket gjør de egnet å spille biljard med. I denne oppdelingen så handler grunner om *teleologi*, siden det sier noe om formålet eller meningen til noe, som styrer normene for dens virkemåte eller atferd (BBB, s. 31-). Dennett skriver at Darwin, med sin evolusjonsteori, ikke fjernet teleologien fra biologien. Snarere tvert imot, han ga det et sterkere fundament og naturaliserte det. ”Darwin didn’t extinguish teleology; he naturalized it” (BBB, s. 50). Darwin viste hvordan verden kunne utvikle seg fra å bare bestå av årsaker, til å få grunner. “Evolution by natural selection starts with how come and arrives at what for.” (BBB, s. 40). Først har du kausale årsaker - diktert av naturlovene, så får du formålsårsaker som kommer av naturlig seleksjon som "velger ut" noen trekk og forkaster andre slik at den kan si at det er en grunn for hvorfor en organisme er som den er (BBB, s. 38-43). Grunner er altså noe som har oppstått og utviklet seg sammen med liv. Et viktig poeng å merke seg her er at, i motsetning til f.eks. farger og fargesyn, utviklet ikke forståelse av grunner seg sammen med grunnene, ifølge Dennett (BBB, s. 42). Forståelsen av grunnene kommer mye senere, først med mennesker, og før dette er grunnene “frittflytende” (BBB, s. 50). Altså de eksisterer som grunner for noens atferd, men det er ikke noens grunner, siden de som handler etter disse grunnene ikke selv kjenner de. Det er disse “frittflytende” grunnene vi mennesker plukker opp når vi ser en mening i en annen arts fysikk eller atferd.

Vi kan nå se hvordan det Dennett skriver om informasjon, grunner, og ontologi (Omverden og affordances) kan knyttes sammen til å gi en forklaring på den meningsskapende adferden dyr utviser, som Hume observerte. Det finnes grunner for hvorfor ethvert levende individ oppfører seg og ser ut som det gjør. Dette kommer av at evolusjonen har luket bort alle de skadelige variasjonene som har dukket opp gjennom utviklingen. Slik er enhver organisme fra fødselen av utstyrt med det som, gitt de rette forholdene, vil gjøre dem i stand til å leve som spesialist på sin nisje. De (og vi) har en ontologi, en verden av ting som den kan forholde seg til som består av relevant informasjon i den forstand at det er informasjon de kan ta til seg og bruke. Denne informasjonen “formidles” til dem som affordances - “tilbud” på relevante handlingsmuligheter. Responsen på disse tilbudene, synliggjør de grunnene som ligger til bunn for denne adferden, for oss som observerer dem. Slik forklarer Dennett at vi får det som for oss ser ut som meningsskapende atferd, uten å trenge å si noe om meningserfaring ligger til grunn.



Dennett har også en forklaring på hvorfor han mener at det, i de aller fleste tilfeller, ikke følger noe forståelse med ferdighetene. Fordi, så lenge det ikke er en evolusjonær fordel, en grunn til, at noen skal forstå grunnen til hvorfor det gjør som det gjør, eller i det hele tatt ha noen opplevelse av det som skjer, er det heller ikke grunn til å anta at det er noen form for forståelse eller opplevelse der. Forskning innen nevrologi og psykologi har vist at mye av det som styrer selv oss mennesker, er hendelser som hjernen plukker opp, og som vi responderer på, uten at dette når bevisstheten (BBB, s. 100). Så siden en vet at veldig mye kan gjøres uten at bevisstheten trenger å være involvert, er det ifølge Dennett ingen grunn til å anta at det er noe bevissthet eller erfaring knyttet til den meningsfulle adferden vi finner hos andre organismer enn mennesker.

Nå har vi sett hvordan Dennett, med bruk av en adaptasjonistisk tolkning av Darwins teorier kan forklare hvordan meningsskapende atferd, det at individer skiller ut noe som *noe* spesielt i sine omgivelser, og responderer på det på en måte som svarer til behovene deres. Dette er en naturalistisk forklaring på meningsfull atferd slik vi kan observere det i tredjepersonsperspektiv, altså uten å gå inn i en “sympatisk” forståelse av den andre, som Hume gjorde. Det er ifølge Dennett, rett og slett produktet av en tankeløs algoritmisk prosess (evolusjonen), hvor det å kunne respondere noe (informasjon), som noe spesielt, har en så sterk evolusjonær fordel at det vil finnes i alt levende (BBB, s. 43). Det er altså et seleksjonspress som fører til at alt fra bakterier til mennesker responderer avvikende når vi sanser noe som utgjør en potensiell fare for oss, men det er ikke, ifølge Dennett, åpenbart at det finnes et seleksjonspress på å ha noen *erfaring* (bevisst opplevelse) knyttet til dette. Dennett stiller derfor spørsmålet, hva, om noe, er bevisstheten bra for? (BBB, s. 100). Han ender opp, som vi så i forrige kapittel, med å si at det har en sosial funksjon for mennesker, men ingen annen åpenbar grunn som han kan se. Dette fører til et syn på ikke-menneskelige organismers erfaring, som skiller seg grunnleggende fra Humes syn. Dette har jeg nå lyst til å se på igjen. Denne gangen med fokus på hva Dennett skriver om *følelse* i form av smerte eller lidelse, hos andre dyr.

#### *Dennett om følelser hos andre organismer*

I en diskusjon om ikke-menneskelige dyrs bevissthet, er det ifølge Dennett en ide som man stadig møter på: at det er *åpenbart* at andre en oss som er bevisste, men at man ikke vet hvor man skal *trekke grensen* mellom bevisst og ikke-bevisst (BBB, s. 337). Dennett ser to problemer med dette synet. For det første kritiserer han det å snakke om en grense, for det uttrykker en før-Darwinistisk

essens-tanke. Altså, det er en ide som passet bedre inn i tiden før vi visste at forskjeller mellom arter kommer av gradvise overganger, ikke essensielle forskjeller nedlagt i artens uforanderlige natur. Ifølge Dennett, er det sannsynlig at det finnes mange forskjellige varianter og “grader” av det som vi mennesker kaller bevissthet. For det andre mener han det er problematisk å binde oss til tanken om at det *må være andre som er bevisste*, fordi dette er bare noe vi tror på bakgrunn av *intuisjon*, ikke vitenskapelig evidens. Han sier ikke med det at han benekter at det kan finnes en *opplevelse av å være* hos andre organismer, men han mener at man bør utsette å forklare noe med det til man har utelukket alle andre mulige (testbare) forklaringer på adferden (BBB, s. 337-338).<sup>58</sup> Eksempelet Dennett bruker når han snakker om dette er smerte, eller lidelse (BBB, s. 338). Dette er en av de vanligste opplevelsene å tilskrive andre dyr, hvilket er viktig for moralske spørsmål. Men ifølge Dennett er det problematisk for vår vitenskapelige og filosofiske forståelse av både fenomenet smerte og bevissthet. Dennett skriver at vi hos mange mennesker finner en sterk “emosjonell motstand” mot å i det hele tatt å vurdere tanken om at delfiner, grizzlybjørner og kjæledyr kanskje ikke er bevisste.

“there is tremendous emotional resistance to any considerations that might cast doubt on the presumption that nonhuman animals - the grizzly bear, the puppy, the dolphin have minds that are, if not *just* like ours, at least enough like it to provide them some moral standing” (BBB, s. 369)

Dette er viktig for vår moralske behandling av dyr, men problematisk når en skal forske på kognisjon. Dennett mener vi her må gå imot intuisjonen vår og strekke oss mot det som ikke virker intuitivt. Han viser her til autoriteter i tenkning som Newton, Galilei og Einstein samt Darwin og Turing som erstattet gamle intuitive tankesett med nye, ikke like intuitive tankesett (BBB, s.369-370). Men jeg ser ikke at Dennett har det samme empiriske grunnlaget som Galilei, Newton eller Einstein hadde. Den eneste empirien han trekker frem, er observasjonen at mye kognitiv aktivitet kan foregå uten at det når bevisstheten. Men når vi ikke helt vet hva bevissthet er, eller hvilken

---

<sup>58</sup> Jeg er usikker på hva Dennett mener vi kan si at andre organismer erfarer. Han trekker i tvil om alt fra fluer til grizzlybjørner kan lide (BBB, s. 337-339), men han skriver fortsatt at alle organismer “from single cells to elephants, have a rudimentary “sense of self.”” (BBB, s. 343). Dette kommer til blant annet syne i bakteriens evne til å holde skadelige ting ute og positive ting i seg, og slik opprettholde sine vitale grenser. Så alle andre organismer har en grunnleggende selvfølelse, som gjør dem i stand til selvopprettholdelse. Men det virker som Dennett ikke tenker det er *opplevelse* knyttet til dette. Slik jeg forstår det han skriver i BBB så ser Dennett på denne selvfølelsen som et tredjepersons-fenomen. Det vil si noe vi observerer og bruker til å forklare atferden på en så “nøytral” måte som mulig, og skal ikke forstås som en ide om hvordan individets subjektive erfaringer er.

funksjon det har, så virker det som et langt steg fra det, til å si at det mest vitenskapelige er å gå inn i undersøkelsen med utgangspunktet at en tenker det *ikke* er bevissthet, eller noe tilsvarende, hos den andre. Denne innstillingen til en undersøkelse er i det minste like problematisk forutinntatt som det motsatte perspektivet. Jeg skal derfor i det følgende legge frem både det jeg ser som det sterkeste argumentet for Dennetts posisjon, men og tre problemer jeg ser i den.

Slik jeg forstår det så mener Dennett, i motsetning til Hume, at hvis en ser et dyr ha avvikende adferd i møte med f.eks. et elektrisk gjerde, så bør man først forsøke å forklare atferden på en måte som ikke forutsetter en bevisst opplevelse av smerte. Hvis dette viser seg å være umulig, så virker det som han kan gå med på at bevisst opplevelse kan trekkes inn som en del av forklaringen. Jeg ser noen poenger i denne posisjonen, men er også kritisk til noen. Dennett har et poeng i at vår intuisjon fort kan føre til en overdreven og feilaktig projisering av menneskelige egenskaper på alt annet. Hume er selv et godt eksempel på dette. I den ene passasjen hvor han skriver om følelser hos dyr kommer han med dette eksempelet på pasjonen stolthet: “Hos en svane, en kalkun eller en påfugl kan man allerede på dens holdning og gange se hvor høye forestillinger den har om seg selv, og hvilken forakt den har for alle andre.” (AMN, s. 299). Dette virker på meg som et åpenbart eksempel på projisering, siden man mye lettere kan forklare gangen dens med dens anatomi, som legger opp til et høyt hevet hode, og andre trekk som, hvis de finnes i mennesker, ofte kan vitne om stolthet. Hvis man i en seriøs undersøkelse av bevissthet og atferd hos dyr, ikke antar at dyr har den samme mentale strukturen som mennesker, kan man forebygge for mye projisering som potensielt dekker over en bedre forklaring.

Men jeg er fortsatt kritisk til Dennetts posisjon av tre grunner. For det første er jeg skeptisk til måten han skriver at vi mennesker vet at vi selv og andre mennesker er bevisste. Han skriver at vi vet at det er noe det “er som” å være oss (“something there is like”), fordi vi snakker og skriver om det, altså kommuniserer språklig om det hele tiden (BBB, s. 336). Jeg synes dette er problematisk, både fordi det fjerner det elementet det er snakk om, nemlig opplevelsen, fra “beviset” vi har for at det finnes. Det setter også et umulig krav til de som vil prøve å vise at andre organismer, som ikke har et språk tilsvarende vårt, også kan være bevisste. Dette gir mening siden han prøver å forklare hvordan menneskelig bevissthet er betinget av språket. Men det fører jo bare til at det han sier blir tautologisk. Dennett er som vi har sett klar på at han mener at mennesker, på grunn av vår lange kulturelle evolusjon, får en annen selvfølelse som gjør oss i stand til å rapportere til andre om vår situasjon. Hans syn på menneskelig bevissthet (utenom at det er en bruker-illusjon)

er at: “it is like something to be you because you have been enabled to tell us - or refrain from telling us - what it's like to be you!” (BBB, s. 344). Snur man denne påstanden, så ser man at hvis du ikke kan fortelle andre hvordan det er å være deg, så er det heller ikke noe det “er som” å være deg. Han sier altså at både “beviset” for at vi mennesker er bevisste, og kravet for hva det vil si å være bevisst, er evnen til menneskelig språklig kommunikasjon. Han lener dette kun på sin overbevisning om at bevissthet er en nylig utviklet bruker-illusjon som kun mennesker med vårt språk har utviklet. Dette gjør at hans krav om språklig bekreftelse på bevisst erfaring blir legitimert, men ikke egentlig sier noen ting annet en å underbygge hans posisjon, hvilket gjør det umulig å komme med andre bevis eller argumenter for ikke-menneskelig bevissthet. Altså, som jeg ser det så legger Dennett her opp til sin posisjon i forhold til bevissthet på en måte som gjør den ufalsifiserbar, hvilket er problematisk, særlig fordi det på ingen måte er konsensus om at dette er den eneste å forstå bevissthet.

Det andre problemet med Dennetts perspektiv handler om hvor stor forskjell han gjør på mennesker og andre organismers kognisjon. Det er knyttet til Humes argument: at hvis noe har det samme utfallet (virkningen), så gir det mer mening at det har samme eller lignende årsak, fremfor å forutsette en helt annen mekanisme som skal fremkalle det samme utfallet (AMN, s. 117-118, EHU, s. 66-67). Dette taler for at det er det samme som fremkaller den avvikende atferden hos dyr som hos mennesker så hvis du skal si at dyr ikke føler smerte så må du og koble følelsen av smerte fra selve adferden og årsaken til atferden hos mennesker. Jeg ser det også som et Darwinistisk argument fordi det peker på kontinuiteten som Darwins teorier viser at finnes på tvers av arter og generasjoner: Vi vet at mange egenskaper vi har, og deler med andre arter, er blitt nedarvet og gjenbrukt på nye måter, i hvert fall vel så ofte som det oppstår helt nye egenskaper. Hvis et dyr (mennesket) har evnen til å føle smerte, og denne smerten er knyttet til en atferd (frastøting), så gir det som jeg ser det mer mening at en beslektet organisme, som også viser den samme avvikende oppførselen, også har en tilsvarende opplevelse av smerte i stedet for at smerten skal ha oppstått som noe helt nytt men samtidig være så direkte knyttet til denne adferden vi deler. Dette virker på meg som en enklere forklaring enn at det bare er de som kan konseptualisere smerten, som kan oppleve det som en hel kropps opplevelse. Dette forutsetter ikke at hjernen skal, i løpet av noen årtusen (10-50.000 år) hvor mennesker for alvor utviklet språk og kultur (memer) (BBB, s. 8, 117-118), ha snudd hele sin operasjonsmåte, fra å ikke bare virke “nedenfra og opp” (fra nevralt firing som sender beskjeder rundt i kroppen og styrer respons på informasjon), men også har et sinn som

viker ”ovenfra og ned” og former globale strukturer har overstyring (kontroll) og oversikt på det som skjer i hjernen (BBB, s. 370).<sup>59</sup> At menneskers selv-opplevelse er annerledes enn andre organismers, er noe jeg kan gå med på. Men det at man i løpet av noen få årtusener (sett i et evolusjonært perspektiv), skal ha kunnet utvikle noe så komplisert som en bevissthet krever, slik jeg ser det, i det minste en bedre forklaring enn det Dennett gir i BBB. Ut fra det jeg kan se, så virker Humes ide om at de fleste eller alle organismer har en form for erfaring vel så sannsynlig, og potensielt enklere. Da trenger en ikke forutsette et skille mellom den bevisste erfaringen og responsen på smerten. Smerten *er* selve opplevelsen av smerten, og uttrykkes i adferden.

For det tredje, synes jeg Dennetts tanke om at bevissthet kommer i grader, og at det ikke gir så mening å etablere en klar skillelinje mellom bevisst og ikke-bevisst, står i motsetning til den skepsisen han har mot å snakke om bevissthet hos andre organismer som vi så på i første kritikk. En konsekvens av å ta utgangspunkt i at en ikke i noen tilfeller skal tilskrive andre organismer noe form for bevissthet ikke er på linje med ideen om at bevissthet er noe som kan ha utviklet seg og kommet i forskjellige grader og former slik som alt annet som utvikler seg evolusjonært. Jeg forstår at dette er noe han gjør fordi han tenker det er det som er mest tro mot en vitenskapelig tredjepersons (BBB, s. 20) forståelse av bevisstheten. Men en konsekvens av å se bort fra muligheten for at det ikke er unikt menneskelig, men heller noe som har utviklet seg gradvis, kan bli at han forklarer bort noe som kunne blitt forklart enklere med å en form for bevisst opplevelse (som beskrevet ovenfor med smerte), med en mer komplisert forklaring. Det overkompliserer potensielt også menneskelig bevissthet, da du får veldig mye som må forklares på bakgrunn av vår evne til språk og abstrakt tenkning.

Dennett hevder at vår tiltrekning mot å tilskrive andre organismer en form for bevissthet eller erfaring tilsvarende vår på den måten jeg har beskrevet ovenfor, er å nærme seg kartesiansk tenkning (BBB, s. 338)<sup>60</sup>. Men det går an å snu på dette og si at det å ta utgangspunkt i at forskjellen er større enn det vi har belegg for å hevde, er å gjøre akkurat den samme feilen Hume anklaget Descartes for, nemlig å overse den åpenbare likheten i mennesker og (andre) dyrs virkemåte, til

---

<sup>59</sup> Selv om Dennett her skiller mellom sinnet (mind) og hjernen, så må fortsatt hjernen (og kroppen generelt) være involvert i å få en helt annen oversikt og potensiell overstyring/kontroll over egen aktivitet. Fordi hjernen og sinnet er "codependent" (BBB, s. 413).

<sup>60</sup> Det jeg tenker Dennett mener er det kartesianske ved denne ideen, er at man tilskriver bevisstheten en for avgjørende og stor rolle i å forklare atferd. Det er en av illusjonene som han mener kommer med førstepersons undersøkelser som med "kartesiansk gravitasjon" drar en inn i kartesianske tanker om en sjel ol. (BBB s. 17-22).

fordel for en teoretisk ide som setter mennesker i en unik posisjon (AMN, s. 164-165, 178). Den ideelle løsningen er kanskje vært å finne en middelvei mellom Hume og Dennetts posisjon, som verken legger for mye vekt på likheten, eller forskjellen, mellom mennesker og (andre) dyr.

Vi har nå sett på ett av de punktene ved Dennetts undersøkelse som for meg skurrer mest i det han skriver om første- og tredjepersonsperspektivet, i undersøkelsen av dyrs meningsfulle atferd. Nemlig at han fra et tredjepersonsperspektiv avviser den potensielle rollen dyrets erfaring, eller førstepersonsperspektiv, potensielt spiller i adferden. Det er en kritikk til som er jeg vil trekke frem. Denne er viktig i Thompsons kritikk av Dennetts posisjon. Kritikken retter seg mot Dennetts bruk av Shannon-informasjon og en reduksjonistisk metode.<sup>61</sup>

### *Informasjon og reduksjon*

Informasjon er som vi har sett et sentralt begrep for å forstå meningsskapende atferd hos Dennett. Men det er også et av de mest problematiske begrepene å forstå i BBB. Fordi, i likhet med Hume, er det en konflikt i Dennetts bok som ikke adresseres direkte av ham selv, og som knyttes til møtet mellom empiri og teori. Som hos Hume, er dette problemet knyttet til om en skal forstå og undersøke fenomenet som noe reduserbart, eller ikke. Kritikken går ut på at Dennett lenge har brukt Shannons kvantifiserbare informasjonsbegrep, som en forenkling når han skulle snakke om hvordan levende organismer forholder seg til informasjon. Dette er problematisk fordi det kobler informasjon og materie fra hverandre<sup>62</sup>. Dennett tar tilsynelatende til seg kritikken etter at han ble gjort klar over problemet på en ny måte når han leste Terrence Deacons bok *Incomplete Nature* (IN) (2012) (BBB, s. 157). “According to Deacon, the very moves I’ve been describing as brilliant strokes of simplification have pushed theory into the wrong regions of Design Space for half a century and more.” (BBB, s. 157). Men hans praksis i BBB bærer fortsatt preg av at han ikke helt har tatt innover seg konsekvensene av kritikken mot denne “forenklingen”. Dette er tilsynelatende knyttet til hans metode.

---

<sup>61</sup> Det er lurt å her nevne at MiL kom ut før BBB og det Thompson skriver som reaksjon på Dennett her er rettet til tidligere bøker av Dennett. Men poengene jeg trekker frem spiller fortsatt inn i det Dennett skriver i BBB. Spesielt fordi han tilsynelatende har havnet i en slags mellomposisjon, som jeg vil forsøke å vise i denne delen. Jeg vil bruke mye Deacon her siden kritikken fra Deacon ligger veldig nært på kritikken fra Thompson, men det er bare Deacons kritikk som er adressert direkte i BBB.

<sup>62</sup> Thompson kritiserer også Dennett for dette i MiL. Han skriver at Dennett havner i en informasjons dualisme ved å separere informasjon og materie på denne måten. Se debatt om dette mellom Dennett og Thompson i MiL, s. 50-60, 179-187, og i *Journal of Consciousness Studies*, 18, No. 5-6, 2011; Dennett: Shall We tango? No, but Thanks for Asking, og Thompson: Reply to Commentaries

Grovt sett kan vi si at, ifølge Dennett er den beste måten å forklare noe på, å plukke det fra hverandre og se hvordan delene henger sammen, og har blitt som de er (BBB, s. 28-29, 68-69, 80). Thompson hevder at det ikke er mulig å plukke levende organismer (vitale strukturer) fra hverandre på denne måten, uten å forvrengte helheten, eller det opprinnelige fenomenet (MiL, s. 50-51). Dette er fordi helheten ikke bare oppstår fra delene, men delene oppstår fra helheten (MiL, s. 65, 420). Vi kan oppsummere dette med å si at Thompson og Dennett har ulike forhold til *reduksjon* og *dekomposisjon*.<sup>63</sup>

Deacon skiller mellom *reduserbare* og *dekomponerbare* systemer på denne måten: *Reduksjon* handler om å kunne skille ut noe i et komplekst fenomen, og muligheten til å studere egenskapene til disse delene uavhengig av fenomenet som helhet som det deltar i (IN, s. 85). Dette kan vi se at Hume gjorde i sin undersøkelse av sinnet, f.eks. når han brøt det opp i enkle inntrykk eller ideer som kunne undersøkes separat. Dennett gjør noe tilsvarende i bruk av RE og maskin analogier for å forklare enkle organismer, og hjernens virkemåte<sup>64</sup>. Slik jeg forstår det, inngår dette i det Merleau-Ponty kalte en analytisk tilnærming (s. 43)(PP, s. 16). *Dekomposisjon* innebærer i tillegg at delene uttrykker de samme egenskapene som helheten, selv når de er isolert fra denne helheten (IN, s. 85). Dette er ideen vi så hos Hume når han skrev at “Det som gjelder for bestanddelene, gjelder også for helheten” (AMN, s. 61). Deacon skriver at en klokke (og andre mekaniske instrumenter) både er reduserbar og dekomponerbar, fordi delene forblir de samme om en plukker de fra hverandre. De får ikke sin form eller funksjon av å være en del av helheten. Men en organisme kan være analytisk reduserbar, uten å nødvendigvis være dekomponerbar. Vi så et eksempel på dette med kroppen i kap. 2 (s. 45). Poenget er at et dekomponerbart system per definisjon er reduserbar (analytisk - fordi den består av deler), men et reduserbart system er ikke nødvendigvis dekomponerbart (ontologisk - hvis delene og helheten ikke bevarer sine egenskaper, sin form, eller funksjon, uten hverandre) (IN, s. 85). Hvis man bruker en reduksjonistisk metode på alt en undersøker, risikerer man dermed å reduserer noe som ikke er dekomponerbart, og slik

---

<sup>63</sup> Jeg vil i det følgende avsnittet om reduksjon og dekomposisjon bygge på Deacons definisjon av disse begrepene i IN. Se Thompson om autonomi som minimalt- eller ikke-dekomponerbart i MiL, s. 420-421

<sup>64</sup> Et godt eksempel på dette er når Dennett skriver om hvordan heiser ble automatisert (BBB, s. 63-70). Her går han fra å forklare hva en heisoperatør måtte vite før heiser ble automatisert, til å forklare hvordan disse funksjonene måtte inn i den automatiserte heisens ontologi- altså det settet av koder (informasjon) som den trenger for å lukke og åpne døra, og gå opp eller ned, osv. Så sier han at vi kan forstå bakterier, trær og sopp på samme måte, ved å forklare hva som er i deres ontologi (koder de responderer på på bestemte måter) for å holde seg i live. “They all have elevator-type “minds” (BBB, s. 68).

forvrenge fenomenet man prøver å forklare. Vi skal senere i kapittelet se hvordan Thompson bruker en biologisk teori (autopoieseteorien) som beskriver organismer som *vitale strukturer*. Slike strukturer er som vi så i kap. 2 ikke-dekomponerbare, fordi delene emergerer fra helheten, og helheten fra delene. Dennett vil da, ved å bruke en reduksjonistisk tilnærming og språk når han undersøker liv, redusere noe som, ifølge Thompson, ikke er dekomponerbart, og slik forvrenge fenomenet på samme måte som vi så Merleau-Ponty anklaget Hume for å gjøre med erfaringen i kap. 2.

Nå som vi har etablert skillen mellom reduksjon og dekomposisjon og den kritikken som er rettet mot Dennetts bruk av en reduksjonistisk måte, kan vi komme inn på av kritikken av Dennetts syn på liv, og forholdet mellom liv og informasjon.

Dennett er, som andre naturalister, kritisk til vitalisme, ideen om at det er noe spesielt og uforklarlig eller “magisk” ved levende ting, som skiller de fra ikke-levende ting. Hans holdning har vært at det eneste som skiller levende- fra ikke-levende ting, er egenskapene eller *funksjonene* de har (s. 67). Av den grunn har Dennett tenkt at hjerner kun er komplekse datamaskiner. Dennett skriver i BBB at når man argumenterte for at det som skiller hjernen fra en datamaskin er: ”Brains are alive; computers are not” (BBB, 156), så ville Dennett tidligere svare at ”an artificial heart isn't alive, and it functions fine. [...] You can replace or splice the auditory nerve with nonliving wire, suitably attached at both ends. Why not the rest of the brain?” (BBB, s. 156). Så lenge delene *fungerer* på samme måte, så kan man erstatte levende nevroner med ikke-levende nevronmaskiner, til hele hjernen til slutt er kunstig og ikke-levende, men fortsatt fungerende. Men dette svaret er ikke like selvfølgelig lenger. Dennett skriver at han har fått en ny respekt for denne innvendingen mot å omtale hjernen som en datamaskin, etter at han leste IN (BBB, s. 157). Kritikken Deacon retter mot Dennett, handler om hans forståelse av *informasjon* i forhold til liv, og rollen overlevelse spiller for levende systemer.

Dennett har som sagt gjennom storparten av sin karriere holdt seg til Shannon-informasjon som reduserer begrepet til å være energi og media nøytralt. Deacon viser at hvis en isolerer informasjon fra termodynamikk, så får en bare teorier om parasittiske informasjonsprosesser (BBB, s. 158).<sup>65</sup> Denne forenklingen fungerer veldig bra når det kommer til maskiner som er avhengige av

---

<sup>65</sup> Det er et viktig poeng både for å forstå kritikken av Dennett, og Thompson syn på liv. Men siden det er veldig teknisk og går over i fysikk, så vil jeg bare redegjøre veldig generelt for det her. Deacon og Thompson ser på levende organismer som *termodynamisk åpne systemer langt fra ekvilibrium* (IN, s. 267)(MiL, s. 44, 46, 238). Det vil si at de



oss for å fungere men den får problemer når den skal forklare informasjon for skapninger som er levende, og har *behov* knyttet til informasjonsprosesseringen. Deacons argument er at du ikke kan lage en maskin-hjerne som fungerer som en vanlig, levende hjerne, uten at delene den lages av også selv er levende: ”Deacon claims, that a brain be made of cells that are themselves autonomous little agents with agendas, chief of which is staying alive” (BBB, s. 159). Dette siste poenget med å holde seg i live, er et av de viktige tingene som skiller en autonom levende struktur, fra en maskin. Informasjon har en betydning eller mening for levende organismer fordi de vil holde seg i live, og trenger å respondere på sine omgivelser på en riktig måte for å klare dette. Det finnes ikke noen slik motivasjon for ikke-levende ting. Kritikken er rettet mot at Dennett tidligere ikke har skilt mellom semantisk- og Shannon-informasjon, (som han har gjort i BBB). Ved å bruke Shannon-informasjon når en snakker om liv, reduserer man levende organismer til maskiner - noe heteronomt eller parasittisk som er avhengig av noen andre for sin eksistens og vike. Slik forvrenger man det man snakker om (levende organismer) til å bli noe helt annet (døde maskiner). Dennett gir dette poenget mye plass, og vurderer det tilsynelatende som viktig<sup>66</sup>. Men det er litt uklart hvor han lander, i hvor stor grad han tror det at noe er levende spiller en rolle for dets funksjon. Kritikken har tilsynelatende spilt en rolle, siden Dennett gir så mye fokus til semantisk informasjon og kobler det som vi har sett til liv. Dennett skriver også at innvendingen til Deacon *på noen måter* gjør en forskjell (BBB, s. 158), hvilket antyder at det på andre måter ikke gjør det. Det er det å forstå hvilken rolle det spiller at nevroner er levende, for å forstå hjernens plastisitet, som han ender opp med å se mest på (BBB, s. 158). Men dette holder ikke til å endre hovedinnstillingen hans. Dennett holder nemlig fast ved ideen at “Brains are computers” (BBB, s. 174), men aksepterer at bildet er mer sammensatt enn han tidligere har tenkt. Han aksepterer det

---

oppretholder en høy grad av kompleksitet (langt fra ekvilibrium - lite entropi) ved å ha en konstant strøm av tilførsel og utskilling av energi (næring). Liv kan sees på som en produksjon av orden i en verden som ellers går generelt fra større til mindre grad av orden. I motsetning til tilfeller av orden i rent fysiske objekter, så er den ordenen levende organismer skaper langt mer stabil og kompleks (IN, s. 235-237). Grunnen til det er at liv klarer dette, er den konstante strømmen av energi som organismer tar til seg, og skiller ut, for å forme og opprettholde de grensene som vedlikeholder dens strukturelle og funksjonelle integritet (IN, s. 263). Dette knytter seg til informasjon fordi i motsetning til i teoretiske ideer som Shannon-informasjon, så krever det alltid *energi* å ta til seg og sende informasjon i den fysiske verden (IN, s. 380). For levende strukturer er det avgjørende å bruke energi på å ta til seg informasjon fra omgivelsene og seg selv, slik at de kan gjøre det som trengs for å holde systemet i balanse (IN, s. 393-394). På denne måten er informasjon *verdiful* for en organisme på en måte det ikke er for maskin. For at en heteronom maskin (dataen jeg skriver dette på) skal kunne fungere, er den avhengig av at en autonom levende organisme (meg), som kan gjøre det som trengs for å tilføre den energi (sette i laderen). Den har verken mulighet eller motivasjon/grunn til å gjøre dette selv. På den måten kan man se på datamaskiner som parasittiske informasjonsprosessorer, de kan prosessere informasjon, men bare gjennom at noen andre får de til å gjøre det.

<sup>66</sup> Kap. 8 “Brains made of brains” s. 150-175.

at nevroner er levende organismer med motiver (“ønske” om å holde seg levende), og derfor opererer med meningsfull semantisk informasjon, gjør dem langt mer kompliserte enn han først anså dem for å være: ”neurons themselves, in their billions, play more enterprising and idiosyncratic roles than the obedient clerks I was imagining them to be” (BBB, s. 162).

Jeg ser et problem med dette siden Dennett også åpner for at de enkleste delene i nevronene er så enkle at vi i prinsippet vil være i stand til å lage maskiner som opererer med bits og bytes som kan tjene den samme funksjonen, og dermed erstatte delene i det levende nevronet. Her beskriver han nevroner som dekomponerbare: “*eventually* in our decompositional cascade we arrive at elements whose tasks are so rigid and routinized that they “can be replaced by a machine,” just like Turing’s diligent human computer” (BBB, s. 162).<sup>67</sup> Dette går i direkte motsetning til det Dennett skriver tidligere i boka, hvor han hevder at det ikke er noen grunn til å anta at det er mulig å redusere meningsfull semantisk informasjon, til en kvantifiserbar form for informasjon (BBB, s. 111-112). Dette gjør det veldig uklart for leseren hvor Dennett står i forhold til reduksjon og dekomposisjon, ontologisk og metodologisk, når han skriver om informasjon. Det virker som han prøver å hevde at informasjonsbegrepet vi holder oss til når vi snakker om liv ikke er mulig å redusere og kvantifisere *teoretisk*, men *fysisk* kan de levende cellene vi består av, som forholder seg til semantisk informasjon, dekomponeres til automatiserte maskiner: “the simplest moving parts *within* neurons, the motor proteins and microtubules and the like, really are motiveless automata” (BBB, s. 162). Jeg vil ikke si noe om dette stemmer eller ikke, for det er fysikere og nevrologers jobb. Jeg vil bare peke på det problematiske ved det at Dennett i BBB tilsynelatende prøver å forene to ideer som i prinsippet er uforenlige. Dennett faller tilsynelatende mellom to posisjoner hvor han både vil si at informasjon er ikke-reduserbart. Ikke en gang i teorien kan det reduseres og kvantifiseres på en fornuftig måte (BBB, s. 111-112), men samtidig vil han si at hjernen, i bunn og grunn, fungerer på samme måten som en (veldig komplisert) datamaskin (BBB, s. 164-165, 174). Slik jeg forstår det, vil det si at han mener at denne ikke-reduserbare informasjonen i praksis kan dekomponeres.

---

<sup>67</sup> Dennett skriver dette for å ivareta Turings merkelige inversjon (se fotnote 32 og 34). Dennett vil altså forklare hjernen på en måte som er kompatibel med ideen om en Turing-maskin. Thompson har motsatt holdning og skriver at “autopoietic systems are not Turing-computable” (MiL, s. 143).

### *Konklusjon Dennett - naturalisert perseptuell mening.*

Det er nå på tide å forlate kritikken og se på hva vi sitter igjen med etter Dennett i spørsmålet om hvordan få en *naturalisert forståelse av perseptuell mening*. Dennett hadde en ganske grei beskrivelse av perseptuell mening slik vi observerer det i tredjepersonsperspektiv. Han brukte en adapsjonistsik tolkning av Darwins teorier til å innføre teleologi, - og på individnivå, meningsfull atferd - i naturen, allerede ved de første formene for reproduserende liv som var i stand til å skille ut stimuli (informasjon) som var viktig for deres overlevelse (formål). Dennett viser i det han skriver om ontologi at meningen ikke bare er noe som individet tilskriver situasjonen ut fra hva den er vant til slik Hume beskriver, men at vi får informasjonen fra en verden som er felles for alle i verden og som avhenger av hvordan denne verden er, men at alle også har sin unike måte å forholde seg til og erfare verden avhengig av deres fysiske og mentale utrustning. Dennett tar, som Merleau-Ponty, meningen bort fra det rent subjektive, og viser at det kan forstås som et forhold mellom individet og dets omgivelser.

Vi har så sett at Dennett havner et veldig annet sted en Hume når det kommer til hva vi, ut fra tredjepersons-observasjonen, kan si om det “indre livet” til disse organismene, altså i hvilken grad denne meningen er motivert av dem selv (f.eks. gjennom følelse) eller kommer “utenfra” som et produkt av evolusjon og gener, som ikke defineres av individets egen aktivitet. Dennett gjorde det klart at så lenge det ikke er vitenskapelig belegg for det, bør forskere og filosofer som jobber med sinnet, ikke følge intuisjonen om at det finnes en bevisst opplevelse knyttet til atferden til dyr som er like oss.

Når det kom til “anatomien” eller fysikken bak hvordan vi tar til oss informasjon, så vi at Dennett havnet i en veldig uklar stilling, hvor han i forhold til levende organismer bruker begrepet semantisk informasjon, som ikke-reduserbar meningsfull informasjon. Samtidig som han argumenterer for at cellene som “prosesserer” informasjonen (nevroner), i bunn og grunn styres av så enkle funksjoner at de kan automatiseres, og dermed ikke forholder seg til semantisk informasjon men er “motiveless automata” (BBB, s. 162).

Naturaliseringen av mening er altså, slik jeg ser det, mest gjennomarbeidet i de delene hvor Dennett skriver om evolusjon, men faller sammen på punktene som har med forholdet mellom informasjon og biologi å gjøre. Dennetts posisjon er dermed ikke tilstrekkelig for å forstå naturalisert perseptuell mening på en måte som både ivaretar naturvitenskapen og persepsjonen (s.

5). Jeg vil derfor nå gå over til Thompson, som vi allerede har sett at poengterer noen av problemene i Dennetts posisjon, og se hvordan han bruker ideen om *autopoiese* til å forklare hvordan meningsskaping har vært tilstede i naturen siden livets begynnelse.

## 4.2. Thompson - En biologisk modell for mening

Thompson kommer, akkurat som Dennett, frem til at teleologi og biologi henger sammen. Men der du har en evolusjons- forklaring hos Dennett, er dette forstått av Thompson som et grunnleggende trekk i teorien om hva liv er, og kan ikke reduseres til nytte (adapsjonisme s. 73). Der vi kunne forstå Dennetts teori om teleologi som en *heteronom teleologi*, kan vi forstå Thompsons som *autonom teleologi*. Meningen kommer i Thompsons forklaring ikke utenfra, som presset på individet av evolusjonen. Det er heller knyttet til det levende individets virkemåte og aktivitet, og kommer slik fra den levende selv.

*Hva er liv? Autopoiese!*

Vi så ovenfor hvordan Dennett definerte liv med å liste opp de egenskapene en levende ting minimalt må ha for å regnes som levende. Denne *deskriptive* måten å skille levende- fra ikke-levende ting, er ifølge Thompson problematisk. Den beskriver liv slik vi observerer det, men den er ikke *forklarende*. Den beskriver bare hva som karakteriserer det som faller inn under en kategori man ikke har definert (MiL, s. 96). For å forklare hva liv *er* må vi ha en *teori*<sup>68</sup>. Ifølge Thompson er den beste teorien vi har i dag *autopoieseteorien*, utviklet av nevrobiologiene Humberto Maturana og Francisco Varela på 1970-80 tallet (MiL, s. 92). Levende strukturer er autopoetiske eller har en autopoietisk organisering. Det vil si at de produserer sine egne komponenter som igjen produserer helheten i en pågående sirkulær prosess (MiL, s. 98). Autopoiese betyr selv (auto) - skaping eller -forming (poiesis). Det er formen for *autonomi* som eksisterer i biokjemien. Autopoiese faller inn under dette brede autonomi-begrepet og gjelder spesifikt for levende organismer som produserer en fysisk grense som skiller det fra, og gjør det i stand til interaksjon

---

<sup>68</sup> Celle-teorien er ifølge Thompson utilstrekkelig. Selv om den gir et vitenskapelig kriterie for liv, har den to problemer. For det første er den basert på *observasjon* akkurat som den deskriptive definisjonen. Dette er utilstrekkelig fordi vi ikke bare kan anta at ikke-cellulært liv ikke kan eksistere, bare fordi vi ikke har observert det. For det andre er den en tautologi: "life is cellular because there is no life without a cell" (MiL, s. 97). For å komme ut av denne tautologien, trenger en å klargjøre hva det er med en celle som gjør at vi kan definere den som levende. Det er dette teorien om *autopoiese* forsøker å gjøre (MiL, s. 97).

med omgivelsene. Autonomi referer til alle ting som selv definerer normene for sin egen virkemåte, og grensene til omgivelsene det interagerer med. Thompson tegner opp tre kriterier for at noe skal være en autonom struktur:

“the constituent processes (i) recursively depend on each other for their generation and their realization as a network (ii) constitute the system as a unity in whatever domain they exist, and (iii) determine a domain of possible interactions with the environment” (MiL, s. 44)

Ut fra dette, kan vi forstå en celle som en autonom struktur på denne måten: “a cell produces its own components, which in turn produces it, in an ongoing circular process.” (MiL, s. 98) Cellen har en selvproduserende metabolisme som bl.a. produserer cellens membran, dens ytre grense, som etablerer og fastholder systemet som en enhet, og bestemmer et begrenset felt av mulige interaksjoner med dens omgivelser. Cellen er altså et godt eksempel på et autonomt system, og fordi det er snakk om *fysiske* grenser, utviklet i en biokjemisk prosess, er cellen autopoietisk. Måten cellen (og alt levende) interagerer med omgivelsene er ved å ha en konstant utveksling av materie og energi med omgivelsene, på samme måte som vi så i kritikken av Dennett ovenfor. “A cell is a thermodynamically open system, continually exchanging matter and energy with its environment.” (MiL, s. 98)

Alle autopoietiske systemer er autonome, men ikke alle autonome systemer trenger være autopoietiske. F.eks. en insekt koloni, eller et samfunn, kan være autonomt uten at det er autopoietisk. Forskjellen er at de grensene kolonien og samfunnet har er sosiale og territoriale, ikke fysiske (MiL, s. 44, 106-107). Thompson kaller denne autonome selv-skapningen ”dynamic co-emergence” (MiL, s. 60). Dynamisk sam-emergens er en form for emergens hvor delene og helheten oppstår av hverandre og utvikler sammen, og definerer hverandre gjensidig, slik at helheten ikke kan isoleres fra delene sine, men kan ikke reduseres til dem heller (MiL, s. 66). Det Thompson kaller ”dynamic co-emergence”, er altså en form for emergens som skal beskrive det Merleau-Ponty kaller *Gestalt, struktur, eller form* (MiL, s. 38, 66-67).

Autopoieseteorien håndterer problemene med forklaringskløften ved at strukturbegrepet opphever skillet mellom sinn og materie, ved å vise hvordan de kan forstås som to sider av samme sak. Thompson hevder altså at man trenger å endre den rådende oppfatningen om at sinn og liv kan forstås separat (MiL, s. 79). Autopoieseteorien gjør dette ved å vise hvordan *materie*, som er regnet

som rent ytre forhold (deler ved siden av deler, med kausale årsaksforhold mellom seg) har en *innside*.

”autopoiesis is a condition of possibility for the dynamic emergence of interiority [...] this emergence of an inside is also the specification of an outside. Thus the dynamic emergence of an interiority can be more fully described as the dynamic co-emergence of interiority and exteriority” (MiL, s. 79)<sup>69</sup>

Men det holder ikke bare å endre vår ide om materie. Vi må også gjøre dette med *sinnet*, og vise hvordan noe som historisk sett har blitt forstått som noe ikke-utstrakt, indre, kan være *ytre*, synlig og en del av det materielle.

”Consciousness is not an interior state of the mind or brain that stands in a linear causal relation to sensory input and motor output. It is a form of structure of comportment, a perceptual and motor attunement to the world.” (MiL, s. 80)

Bevissthet er altså ifølge Thompson ikke bare noe som skjer i hjernen. Det er en måte å leve og være aktiv på. Det er en form for aktivitet som er rettet mot verden slik at den fremstår som *meningsfull* for individet.<sup>70</sup> Jeg vil komme nærmere inn på hva som menes med kognisjon og mening straks, men først vil jeg avklare hvordan autopoieseteorien forklarer hvordan levende organismer skiller seg fra ikke-levende ting.

*Autonomi* i Thompsons definisjon svarer til Merleau-Pontys *strukturbegrep*, og den formen for struktur som Merleau-Ponty kalte *vital*, (s. 46) svarer til det Thompson skriver om *autopoiese*, “living structures are those based on autopoiesis” (MiL, s. 76). Merleau-Ponty beskrev hvordan levende strukturer er ontologisk emergente i forhold til fysiske strukturer. Fysiske strukturer utgjør

---

<sup>69</sup> Denne ideen om materie med en utside og en innside som gjensidig muliggjør og former hverandre, bryter med klassisk mekanisme. Med dette kan en ikke lenger se på liv som mekanisk uten noen form for normativitet eller selv styring. Teorier som etablerer *strukturer* som et grunnleggende element i naturen, tar oss dermed bort fra mekanistiske ideer om materie, og nærmere Aristoteles tanker om at liv og sinn er noe som hører sammen (se kap. 1).

<sup>70</sup> Denne ideen om at det materielle og det mentale som to sider av samme sak og som gjensidige formere av hverandre, finner vi interessant nok også hos Hume. Våre erfaringer hele tiden viser at bevegelsen og tanken er forent, ”siden hver og én kan fornemme at forskjellige tilstander i kroppen vår endrer på våre tanker og følelser” (AMN, s. 233). Siden erfaringen (grunnlaget for all kunnskap) viser dette, og siden bevegelse er utgangspunktet for ideen om årsak virkning når det gjelder materielle ting, skriver Hume at vi med sikkerhet ”kan konkludere at bevegelse kan være, og faktisk er, årsak til tanker og persepsjoner” (AMN, s. 234). Hume var kritisk til både materialisme og idealisme, og skriver at de begge gjør mange av de samme feilene. Den beste løsningen er å finne et sted midt mellom disse (AMN, 226-229). Jeg tolker dette som at Humes teori er kompatibel med teorier som autopoieseteorien, som sier at sinnet har en kroppslig basis, men som ikke av den grunn er strengt materialistisk.

en helhet på grunn av lover som er eksterne for helheten (naturlover - fysikk). Levende strukturer er i tillegg selv utgangspunkt for egne lover eller normer for sin virkemåte og form. Du kan derfor ikke forklare de tilstrekkelig kun med utgangspunkt i fysikk. ”Living structures are thus ontologically emergent with respect to mere physical structures. They constitute a new order that is qualitatively distinct from the merely physical order” (MiL, s. 75). Dette levende nivået skiller seg ifølge Thompson fra det fysiske med to ting. For det første, er det nå snakk om et *individ* på en helt annen måte enn fysiske individer<sup>71</sup>. Organismer former seg selv på en slik måte at man her kan begynne å kalle det et *selv*. Det som gjør deg og meg til *selv*, er ikke at vi forblir like og uforanderlige over tid, men at vår form opprettholdes og defineres av oss selv gjennom alle de forandringene som skjer over tid. Slik får vi en selv-identitet i form av et dynamisk mønster som er produsert, opprettholdt, og realisert av systemet (oss) selv (MiL, s. 75). Slik kan autopoieseteorien redegjøre, på en naturalistisk måte, for den formen for emergens som gjør at en kan si at levende ting er bestående av fysiske deler og kompatibel med naturlovene uten dermed å være reduserbare til dem: Normer satt av individet predikerer dens atferd, ikke bare naturlover.

Det andre (og for oss viktigste) trekket ved levende strukturer, er at forholdet mellom organismen og omgivelsene dens er *meningsfull* og *normativ* (MiL, s. 75). På den måten er mening og liv knyttet grunnleggende sammen hos Thompson: “living is sense-making” (MiL, s. 157). Vi skal nå se hva Thompson legger i mening og hvordan han knytter det til liv. Jeg vil da starte med å se på forholdet mellom organismen og omgivelsene siden det er denne som er meningsfull og normativ.

### *Å leve er å skape mening*

Autonomi forutsetter alltid *omgivelser* (MiL, s. 45). En autonom struktur er i Thompsons modell, aldri tilstrekkelig i seg selv, for den må nødvendigvis være i kontakt med noe utenfor den selv, for å kunne ha en grense som skiller den fra dette andre, og hvor den får det den trenger av innputt for å opprettholde sin struktur. Altså den har en konstant strøm av inntak og utslipp av energi som gjør at den klarer å opprettholde og fornye seg selv i sin høye grad av kompleksitet. Cellen (den prototypiske autopoietiske strukturen) har en porøs vegg eller barriere som avgrenser den fra dens omgivelser, men som også gjør den i stand til å interagere med disse omgivelsene (MiL, s. 98). Omgivelsene til den autopoietiske strukturen blir dermed dens Omverden (Umwelt). Den

---

<sup>71</sup> Et fysisk individ (ting) er et uforanderlig topologisk mønster i en materielt endrende bakgrunn (MiL, s. 75).

autonome strukturen også skaper selv denne Omverdenen. Dette kan oppsummeres slik: autopoiese (den grunnleggende fysiske formen for autonomi) er som vi så, utviklingen av en organisme som kan regnes som et *selv*. Emergens av et selv er også emergens av et miljø, da dette selvet kun kan oppstå fra noe som det skiller seg fra. Slik er autopoiese produksjonen av en *Umwelt*, eller Omverden som organismen også selv er et produkt av. Slik oppstår individet og Omverden sammen (co-emergence). Dette er et viktig poeng å forstå menings-aspektet ved liv, fordi emergens av et selv og en Omverden er også emergensen av *meningsskaping*. Omverden er det stedet hvor ting har betydning og verdi for organismen (MiL, s. 158). Cellen har en metabolisme som gjør at den kan holde seg i likevekt og bevare sine funksjoner og sin grense mot utsiden. Et sentralt punkt for at en autopoietisk struktur skal være levende, er altså at den både tar til seg næring, og skiller ut avfallsstoffer i miljøet rundt den. Dette krever en *aktivitet* som preges av individets *behov* i møte med det omgivelsene byr på. Dette forklarer hvorfor Thompson, fra det øyeblikket det ble liv, kobler sinn og liv sammen (slik han legger opp til i tittelen *Mind in Life*). Fra den første formen for liv, vil en se sinn, forstått som denne verdi eller meningsskapende relasjonen<sup>72</sup>. Slik kan man også skille autopoiese fra andre selvformende systemer som solsystemer og såpebobler, for disse andre har ikke mening som emergerer fra deres aktivitet, men kan reduseres til fysikk.

Slik jeg forstår Thompson refererer både *sinn*, *kognisjon*, og *intensjonalitet* til det samme fenomenet - *meningsskaping*. Meningsskaping vil si den måten et levende individ er aktivt rettet mot sin Omverden (MiL, s. 149). Thompson definerer meningsskaping og kognisjon på samme måte.<sup>73</sup> “Cognition is behavior or conduct in relation to meaning and norms that the system itself enacts or brings forth on the basis of its autonomy” (MiL, s. 126). Han innrømmer at dette er en svært bred definisjon av kognisjon, men han forsvarer bruken av dette begrepet ved å si at selv om den formen for kognisjon vi snakker om hos dyr og mennesker på mange måter er svært annerledes enn en celled kognisjon, så får det at en bruker det samme begrepet frem de røttene som denne ”høyere” formen for kognisjon stammer fra. Kognisjon forstått på denne brede måten er i bunn og grunn *intensjonalitet*, forstått bredt som ”the constitution or disclosure of the world” (MiL, s. 159).

---

<sup>72</sup> Jeg bruker “mening” både om det Thompson kaller “sense”, og “meaning”. Når jeg skriver “meningsskaping” når jeg skriver om Thompson, så referer jeg til hans begrep “sense-making”. Dette uttrykket fungerer litt bedre på engelsk siden “sense” viser til både mening, og sansning som er grunnleggende knyttet sammen i Merleau-Ponty og Thompsons teorier. Dette viser klarere det kroppslige (embodied) ved denne teorien om mening.

<sup>73</sup> Meningsskaping er ”behaviour or conduct in relation to significance, valence and norms that the system itself brings forth or enacts on the basis of its autonomy” (Villalbos & Palacios, 2019, s. 3, og Thompson, 2011, s. 211).



Altså måten verden fremstår og blir etablert for et individ. Meningsskaping er slik forstått som ”enacting”, det vil si det er *aktivitet*. Meningen eksisterer ikke ”der ute” som en egenskap i tingene eller i et individ, men er utøvd, handlet frem av organismens aktivitet. Det vil si at *å leve er å skape mening, og å skape mening er en aktivitet* (MiL, s. 158). Måten organismen er intensjonelt rettet på, er styrt av *normer* (handlingsregler) satt av individets egen selv-forming (autonomi), og definert av dens verdi-vurderinger av omgivelsene. ”Sense-making changes the physicochemical world into an environment of significance and valence, creating an *Umwelt* for the system.” (MiL, s. 146-147). Slik blir fysiokjemiske egenskaper ved ting som sukrose noe som er meningsfullt som mat i bakteriens Omverden. Cellers meningsskapende adferd har en temmelig enkel form relativt til oss mennesker. Den har en enkel verdiskapende relasjon til Omverden ved at den skyr unna det som er skadelig for den, og tiltrekkes det som er bra for den, som f.eks. sukrose (MiL, s. 74, 157-158). Slik blir verden fylt av muligheter som byr på ulike typer atferd, og denne adferden er selve livet, forstått som en prosess: “Living is a process of sense-making, of bringing forth significance and value. In this way, the environment becomes a place of valence, of attraction and repulsion, approach or escape.” (MiL, s. 158). Det er hos Thompson, som hos Merleau-Ponty, et begrep om mening som ikke ligger på den ene eller andre siden av forholdet mellom individet og miljøet. Det er ikke organismen som projiserer en mening på en nøytral verden, samtidig eksisterer det ingen mening i en rent fysisk verden uten liv. Sukrosen får ikke sin verdi *fordi den er mat*. Å hevde dette ville vært sirkulært, og forutsatt at ting har en mening før, og uavhengig av et individ som kan se det som meningsfullt. Det er rettere å si at det er sukrosens fysiske egenskaper, kombinert med cellens metabolisme, som gjør at den får verdi for cellen. Meningen til sukrosen ligger altså like mye i sukrosen som i cellen. ”Being a nutrient is not intrinsic to the physiochemical structure of the sucrose molecule; it is a relational, linked to the bacterium’s metabolism.” (MiL, s. 74). For å forstå sukrosens mening som næring, må man altså se den i relasjon til et levende individ. Mening er dermed forstått som en *relasjonell* egenskap som oppstår fra møtet mellom en organisme og dens Omverden. Metabolisme er dermed grunnleggende knyttet til mening, ifølge Thompson. Thompson beskriver metabolismens rolle på denne måten:

“Metabolism is the constant regeneration of an island of form amidst a sea of matter and energy. [...] Metabolism operates according to internal norms that determine whether otherwise neutral events are good or bad for the continuation of the organism. In these ways, metabolism is immanently teleological.” (MiL, s. 152)

Metabolismen virker altså i forhold til interne normer som avgjør om ting eller hendelser (som uavhengig av et subjekt er nøytralt), blir vurdert som bra eller dårlig for et individ. For eksempel kan en gressflekk fremstå for meg uten noe verdi og mening, nøytralt. Det vil bare inngå i et landskap, og ikke angå meg på noen betydelig måte. For en sulten ku kan den samme gressflekken kan fremstå positivt, som mat. Kuas evne til å fordøye gress gir gresset en helt annen mening og verdi for den, en den kan ha for meg som ikke kan fordøye gress.

Den inndelingen Thompson og Merleau-Ponty gjør som skiller fysiske og vitale strukturer kan sammen med eksempelet ovenfor, tydeliggjøre forholdet mellom vitenskaper i den ikke-redukjonistsike naturalismen. Sukrosen eller gresset har egenskapen næring, men kun i møte med organismen. Dens mening som næring kan ikke reduseres til fysikk men fortsatt ikke kobles fra fysikken, fordi det er dens fysiske egenskaper i møte med de fysiske egenskapene til organismen som avgjør om den egner seg som næring. Slik kan vi se potensialet for at vitenskaper som fysikk og biologi kan informere hverandre, uten at de kan reduseres til hverandre. En slik dialektikk mellom fagfelt som samtidig bevarer sin metode og område så vi både Hume og Thompson promoterte i kap.3.

Nå som vi har sett hvordan Thompson knytter liv og meningsskaping sammen i det levende individets aktivitet, er det på tide å se på hvordan dette kan knyttes opp mot det vi så på tidligere i teksten. Jeg vil nå først se på forholdet mellom Thompsons “mening” og Dennetts “grunner”, før jeg avslutter kapittelet med å komme tilbake til Hume, og se hvordan vi nå kan forstå forholdet mellom perseptuell mening, følelser og Omverden.

### *Grunner og meningsskaping*

Thompson er enig med Dennett i hans ide om at intensjonalitet (grunnene til individets atferd - måten individet retter seg mot verden) ikke er noe som kommer ”ovenfra” fra noen form for selvrefleksiv kognitiv aktivitet, men er noe som kommer “nedenfra”, fra individet og dets aktivitet<sup>74</sup>. Individet trenger ikke forstå sine grunner for å ha grunner for sin adferd. Så lenge individet har interesser (som å overleve), vil det i møte med sitt miljø forme grunner for dets adferd, uten at individet trenger å kjenne til disse grunnene selv. Thompson skriver at det Dennett skriver om grunner på denne måten, lett kan overføres til det Thompson mener med

---

<sup>74</sup> Thompson refererer her til Dennett 1991a, s. 174 (MiL, s. 160)

meningsskaping. Slik kan vi se at Thompson og Dennett er enig i en forståelse av atferd og mening som før-intellektuelt, slik vi så at Hume la opp til i kap. 2. Meningsskaping hos Thompson kan vi forstå som førstepersonsfenomenet, siden det tar utgangspunkt i å beskrive individet som *autonomt* altså styrt av interne normer, ikke *heteronomt* som beskrevet utenfra som påvirket av ytre effekter (MiL, s. 50-51). Mens det Dennett beskrev som grunner kan forstås som tredjepersonfenomenet siden det i større grad er beskrevet utenfra, heteronomt. Men begge viser til denne før-intellektuelle aktiviteten som uttrykker og former meningen til adferden uten at individet trenger å forstå selv hvorfor den gjør som den gjør.

Ifølge Thompson er det én viktig forskjell på Thompsons ide om meningsskaping, og Dennetts ide om grunner. Det er at Thompsons er basert på teorien om autopoiese, mens Dennetts er basert på teorien om “egoistisk gen”<sup>75</sup>. For Dennett kommer ”agency”, eller autonom aktivitet, og mening til verden når repliserende molekyler (DNA) kommer på banen. Problemet med dette er ifølge Thompson at “a replicating macromolecule is not a basic autonomous system.” (MiL, s. 160). Den produserer ikke seg selv av seg selv. Derfor er DNA og RNA ikke i seg selv autonome og selv-repliserende. De er avhengig av å være en del av et slikt autonomt selv-repliserende system. De er avhengige av å være en del av en autopoietisk struktur. Uavhengig av hvor stor rolle man mener denne forskjellen spiller, så virker det som det i hvert fall i med tanke på mening finnes noen felles ideer hos de som kan svare godt til Humes utvidede prosjekt.

### 4.3. Tilbake til Perseptuell mening og Hume

Vi har nå sett hvordan naturen er fylt av mening, og at den adferden vi oppfatter som meningsfull er motivert av den meningsskapingen individet og dens Omverden sammen former. Det er nå på tide å se hvordan Thompsons teori passer sammen med den ideen jeg etablerte med utgangspunkt i Hume i kap. 2, at fra subjektets side kan man forstå *følelser* som noe som motiverer mening i

---

<sup>75</sup> Denne teorien er utviklet av Dawkins (fotnote ...). Den går ut på ideen om at gener, som memers, er informasjon som “vil” overleve (føres videre gjennom generasjoner). De er selvopptatte i den form at det “viktigste” for dem at de selv overlever. Det er bare sekundært at dette gjerne også er fordelaktig for hele organismen (Det egoistiske genet, 2009, s. 47-48, 124). Dennett skriver i *Shall we tango? No, but thanks for asking* (2011, s. 30) at Thompson har rett i kritikken sin, kun hvis han kan vise at ideen om egoistiske gener er gal, noe Dennett mener han ikke gjør i MiL. Ellers uttrykker han der at dette synet ikke er uforenlig med tanken om at disse genene må være del av en slik struktur, siden DNA i seg selv, ikke kan repliseres.

persepsjon og atferd. Jeg vil her begrense meg til å stort sett se på hvilken måte *tid* og *følelser* spiller sammen for å forstå kontinuiteten i menings-erfaring og -skaping.

Den ideen om følelser vi så på i kap. 2, hvor en forstår følelser som et styrende prinsipp for handling, kan underbygges med den forskningen som er gjort på følelser (emotions)<sup>76</sup> som Thompson skriver om i MiL. Thompson skriver om følelse at det ikke er en enkel funksjon i sinnet, men heller et trekk ved måten vi persiperer og handler på: “emotion is not a function in the input-output sense, but rather a feature of the action-perception cycle - namely, the endogenous initiation and direction of behavior outward into the world.” (MiL, s. 365). Følelse er ikke noe du tar inn som andre sanseinntrykk og det er ikke noe separat lagt til for å gi erfaringen betydning, det er [i] selve måten en erfarer og reagerer. Det er, med Humes ord, en måte å være på, en form for eksistens (AMN, s. 376). Følelsene kan slik forstås som et styrende prinsipp for handling fordi det er det som gir persepsjonene verdi, og gjør at vi legger merke til og handler på ting på forskjellige måter avhengig av de behovene en har og stemningen man er i emosjonelt. Vi skal nå se eksempel på dette, i hvordan følelser spiller ulike roller over ulike tidsrom i å forme atferd og personlighet.

Thompson legger frem hvordan vi kan forstå at følelser former vår atferd i/på tre nivåer av tid: mikro, meso og makro (MiL, s. 372). På *mikronivået* (sekunder og minutter) har du den umiddelbare emosjonelle responsen på en situasjon. På dette nivået kan en se hvordan den flyktigheten i følelser, som Hume sier er grunnleggende (AMN s. 264), er en viktig kilde til flyten i bevisstheten (MiL, s. 372, 374-377). *Mesonivået* (timer og dager) handler om det generelle humøret du er i over en lenger periode. Der mikronivået gir en følelses mening til enhver enkel situasjon, er mesonivået det overordnede humøret du er i over en periode og det som setter standarden for om du på mikronivå vil tendere mot å se, og reagere, negativt eller positivt på de forskjellige situasjonene du møter (MiL, s. 372, 378-380). *Makronivået* (måneder og år) viser til en form for følelsesmessig kontinuitet som er personlighets-formende. Dette nivået ser på hva vi tenderer mot på et mer generelt plan enn de to første, ut fra hvilket humør eller temperament en vanligvis har. Det er ens “dispositional tendencies to experience things one way rather than

---

<sup>76</sup> Thompson bruker stort sett begrepet “emotion”. Det etymologiske utgangspunktet til “emotion” er noe som beveger seg fremover, rettet. “Emotion” er altså etymologisk likt *intensjonalitet*. For å være konsekvent vil jeg holde meg til å bruke *følelse* slik jeg definerte det i innledningen (s. 6). Når jeg snakker om følelser hos Thompson så er det greit å ha i mente at dette uttrykket inneholder ideen om intensjonalitet. Dette tydeliggjør det dype forholdet mellom følelser og mening, siden menings-skapingen kommer av en intensjonell rettethet mot Omverden, og denne rettetheten er styrt av følelser - eller verdi-vekting av persepsjoner.

another” (MiL, s. 381). Dette preger måten en opplever seg selv og sin personlighet på og danner derfor grunnlaget for en personlighet (MiL, s. 372, 380-381).

Vi kan forstå følelser som det som gir mening til vår situasjon og som styrer vår handling slik Hume beskriver (se kap. 2), og som en forlengelse av dette viser Thompson hvordan følelsene kan forstås som et formende prinsipp for vår personlighet og opplevelse av selv. Slik er følelser med på å gi mening til individets selvforståelse og forståelse av andre over tid, i tillegg til den meningen det gir til den umiddelbare situasjonen.

Men Thompson knytter ikke bar tid og følelser sammen i denne typen kompleks beskrivelse av menneskers identitetsforming. Han knytter det til måten biologiske organismer generelt er rettet. Biologisk tid er asymmetrisk i den forstand at den alltid beveger seg fremover - mot fremtiden. Dette kommer av livets konstante metabolske selv-fornyelse. Thompson viser, som Hume, hvordan følelser styrer bevisstheten og leder den fremover i tid: “this forward trajectory of life and mind is fundamentally a matter of emotion” (MiL, s. 362). Sinnet er temporalt og intensjonelt rettet mot fremtiden, ført av den affektive eller følelsesmessige verdien persepsjonene bringer. Thompson skriver her at følelser er det grunnleggende drivende aspektet til kognisjon, og derfor meningsskaping.

Et problem, slik jeg ser det, er at Thompson ikke etablerer ideen om følelser tidligere i boka når han skriver om enklere organismer (celler). Etter at han har etablert følelsenes rolle som tilsynelatende helt grunnleggende, går han over til å utelukkende snakke om dette i forhold til hjernen og organismer med hjerner (dyr), på den måten som vi så ovenfor med mikro, meso og makro tid, hvor det er snakk om en langt mer kompleks ide om følelser en du kan forvente f.eks hos den bakterie. Derfor er det uklart hva han mener om liv som ikke har et sentralnervesystem. Er det mulig å snakke om følelser der og? Hvis ikke, hva ellers skal forklare at de og har sinn i betydningen meningsskaping og er intensjonelt rettet mot verden og fremtiden? Jeg vil argumentere for at det kan være fruktbart å tolke det som at følelser (i sin enkleste form: smerte - frastøting, og nytelse - tiltrekning) finnes selv hos celler, og at det Thompson skriver om følelser senere i boka, skal forstås som en mer kompleks form for denne grunnleggende formen for følelse, slik vi så han mente vi skulle forstå hans kognisjonsbegrep (s. 92). Stemmer dette, må en altså kunne argumentere for at det hos alle meningsskappende organismer (altså alt levende) må finnes følelser i en eller annen form, som definerer deres atferd. Jeg vil bruke et eksempel fra MiL for å

prøve å klargjøre hvordan jeg tror det er mulig å forstå det som at det Thompson skriver om følelser, også passer med cellers meningsskaping. Det er eksempelet med bakterier som svømmer inn i en sukker-røre:

“The cells tumble about until they hit upon an orientation that increases their exposure to sugar, at which point they swim forward, up-gradient, to the zone of greatest sugar concentration. This behavior occurs because the bacteria are able to sense chemically the concentration of sugar in their local environment through molecular receptors on their membranes” (MiL, s. 157)

Sukkeret er altså en del av bakteriens Omverden som den kan sanse og respondere på. på denne måten gir bakterien sukrosen mening som næring. Det som gjør at bakterien er i stand til å skille ut sukrosen som noe med en positiv verdi for den, og respondere på den med tiltrekning (MiL, s. 158), vil jeg argumentere for at ligner det vi har sett er den enkleste mest grunnleggende formen for følelse som Hume skrev at alle sansende organismer deler, nemlig kroppslig smerte og nytelse (s. 51). Cellen som diskriminerer mellom stimuli og slik gir sukrosen meningen sin som mat gjør dette ved at den får en positiv “følelse” av sukrosen. Dette er da ikke snakk om en følelse som nødvendigvis kan sammenlignes med vår, siden det er snakk om en langt enklere organisme uten noe tilsvarende nervesystem. Dette handler bare om hvordan kroppen og sinnet ikke er delt og dermed utgjør ett system. Den positive følelsen er i dette tilfellet bare en annen måte å si at sukrosen virker tiltrekkende på cellen og at cellens adferd er å bevege seg videre inn i sukrose-suppa den har truffet på i stedet for å trekke seg unna den. Jeg synes det er nyttig å tenke på dette som følelse for det får frem kontinuiteten og relasjonen mellom kropp og sinn. Det viser det jeg mente var utydelig i både Dennett og Thompsons teorier, nemlig hva som *motiverer meningen* og som kan fungere som et gjennomgående trekk i all meningsskapende atferd, slik at man kan tydeligere se hva som er likheten mellom oss og cellen. På samme måte som Thompson skrev at det å bruke det samme begrepet når en snakker og celler og menneskers kognisjon, tydeliggjorde kontinuiteten mellom disse (s. 92).

Vi så i kap. 2 at det er mulig å forstå følelsene, med utgangspunkt i Hume, som motiverende prinsipp for perseptuell meningen, siden det er det som for individet gir deres persepsjoner en verdi, og handlinger motivasjon. I dette kapittelet har vi sett at Thompson og Dennett forholder

seg veldig ulikt til følelser, men at ingen av de gir følelsen en spesielt sentral rolle<sup>77</sup>, til tross for at det kanskje kunne bidratt med å rydde opp i hva de mener gjør at individet legger merke til, og responderer på en bestemt mening, ut fra de mange potensielle meningene en ting kan ha (Frame problem - s. 29-30). Nå som vi har sett hva Humes teori potensielt kan bidra med fra en undersøkelse av mening fra førstepersonsperspektivet, er det på tide å runde av med si litt om det som har gått igjen som en mangel i Humes teori, nemlig Omverden.

### *Det Hume mangler - Omverden*

Jeg håper å ha gjort et tilstrekkelig argument i kap. 2 til å vise at Humes ide om følelser kan gi oss et mulig svar på *hva ved subjektet som motiverer meningsskapingen* som skjer mellom subjektet og dens persepsjoner - nemlig den emosjonelle stemningen som gir persepsjonene verdi i forhold til organismes eksistensielle situasjon. Men Hume har på sin side en ganske grunnleggende mangel sett fra Dennett og Thompsons perspektiv, nemlig at det hos Hume kun er fokus på (subjektiv) førstepersons-erfaringsstruktur i forklaringen. Selv når Hume skriver om andre dyr og mennesker og bruker andrepersonsperspektivet, er dette kun influert av ideene han har etablert med utgangspunkt i førstepersons-undersøkelsen av persepsjonene. Han har ingen innspill fra andre perspektiver en sitt eget, noe som gjør at han ikke har noen form for intersubjektiv objektivitet. Det at han kun er fokusert på sin egen erfaring og persepsjon gjør at han ikke kommer inn på eller sier noe om den andre siden av det meningsskapende forholdet - Omverden.

Med ideen om Omverden, som er viktig i både Thompson og Dennetts teorier på tross av andre forskjeller mellom dem, kan vi se at mening fremstår som en *relasjon* som oppstår fra møtet mellom noe levende og dens omgivelser. Meningen disse omgivelsene får er begrenset (definert) av organismens struktur - både dens fysiske utforming og dens eksistensielle situasjon (behov), og tingenes fysiske egenskaper. Den eksistensielle situasjonen har jeg prøvd å vise at i stor grad kan forstås som preget av den følelsesmessige stemningen.

Det Dennett og Thompson skriver om Omverden åpner for en forståelse av at det finnes ufattelig mange "virkelige mønstre" som vi bare har tilgang på et fåtall av hvert øyeblikk. Med dette mener

---

<sup>77</sup> Thompson kommer som vi har sett med det sent, og det kommer ikke frem hvor stor rolle han mener man skal tenke at følelsene spiller for det han skriver. Dennett skriver om at det er ting i organismers omgivelser som har verdi for dem, men skriver ingenting konkret om hva som bestemmer deres verdi for individet i øyeblikket. Han argumenterte også som vi så imot den tendensen vi mennesker har til å tilskrive andre organismer evne til følelse.

jeg at det vi ser hos dem ikke er konstruert av bevisstheten men faktiske mønstre eller strukturer som finnes der ute og som vi og andre levende organismer har tilgang på gjennom sansene.

På den måten kan vi konkludere kapitlet med å definere perseptuell mening som en relasjon mellom organismen og omverden, motivert fra individet side av følelse som en vekting av positiv og negativ verdi.

Naturalisert perseptuell mening kan dermed forstås som: *(1) noe som har vært tilstede siden livets begynnelse, (2) som oppstår i møtet mellom et individ og dens omgivelser, og (3) fra individets side (førstepersonsperspektivet) kan man se følelser som en sentral faktor som avgjør hvilken av de mulige meningene noen får ut av det de persiperer.*

Med dette har gått gjennom alle punktene jeg listet opp i begynnelsen av oppgaven (s. 7-8). Selv om jeg innenfor rammene til denne oppgaven ikke er i stand til å komme i nærheten av noen tilfredsstillende eller komplett svar på alle punktene, så håper jeg leseren sitter igjen med en ide om hva det kan si å prøve å finne ut av meningens natur.



# Avslutning

Målet for denne avhandlingen var å undersøke meningens natur. Jeg ville se på hvordan man kunne få en naturalisert forståelse av perseptuell mening, som både fulgte kravene til naturalismen og samtidig ivaretok den subjektive erfaringen eller persepsjonen. For å gjøre dette la jeg ned fire punkter som skulle dekke sentrale problemstillinger som må besvares i en slik undersøkelse (s. 7-8). Jeg vil nå gå gjennom hva som har skjedd i oppgaven med fokus på noen av de temaene som ble definert av disse punktene, og som har vært gjennomgående i teksten: *perspektivene* (første-, andre- og tredjepersonsperspektivet), *naturalisme*, og *perseptuell mening*.

## *Perspektiver*

Siden naturalisme gjerne er forbundet med tredjepersonsperspektivet, på grunn av objektivitetskravene i vitenskapen, og undersøkelsen av persepsjonen nødvendigvis er sterkt knyttet til førstepersonsperspektivet, ble fokuset på perspektivene en viktig del av undersøkelsen.

Hume forholdt seg nesten utelukkende til førstepersonsperspektivet, selv om han forsøkte å etablere en form for ”objektivitet” i dette perspektivet ved å følge normene fra naturvitenskap, og forsøke å etablere objektive lover for sinnets virkemåte med utgangspunkt i mest mulige nøkterne observasjoner av egen erfaring, som vi så i kap. 1. Han viste også det interessante fenomenet at første- og andrepersonsperspektivet intuitivt kan gli over i hverandre. Hume tematiserte ikke i særlig grad når han gikk fra undersøkelser av egen erfaring til undersøkelse av andres atferd. Han skrev bare at observasjoner av andre mennesker og dyr, kan underbygge de påstandene han har argumentert for om sinnets virkemåte fra førstepersonsperspektiv. Dette prøvde jeg å vise spesielt i begynnelsen av kap. 3, hvor vi så hvordan Hume argumenterer for at erfaringen, slik jeg beskrev den i kap. 2, ikke er unikt menneskelig.

Dennett kan vi si at starter i den diametralt motsatte enden av Hume, når det kom til perspektivene. Humes prosjekt var langt mer førstepersons-fokusert enn det fenomenologien er, siden Hume nesten utelukkende drev med introspeksjon når han undersøkte erfaringen, og manglet det intersubjektive aspektet ved fenomenologi, som tar det bort fra denne rene introspeksjonen. Dennett er uttalt skeptisk til all form for fenomenologi som går ut på en slik innadvendt undersøkelse, og som konsekvens så vil Humes metode bli enda mer problematisk enn det Dennett sier fenomenologenes er. Vi så fortsatt i kap. 3, at Dennett ironisk nok brukte Humes

observasjoner til å underbygge sin kritikk av førstepersonsperspektivet. Her baserte han seg på ideen om at sinnet har en evne til å bre seg ut over andre gjenstander. Selv om Dennett anerkjenner at det er umulig å komme bort ifra subjektiv erfaring i en undersøkelse av sinnet, så mener han at første- og andrepersonsperspektivet er omtrent like utilregnelige. De er bare er forstått av han som forenklede gjenfortellinger, eller bruker-illusjoner, som eksisterer for at vi mennesker skal kunne kommunisere med hverandre, men som ikke sier noe om aktiviteten som foregår i hjernen. Det mest tilregnelige perspektivet når en skal drive med forskning på sinnet blir da som jeg forstår Dennett, tredjepersonsperspektivet, som tar mest mulig avstand fra de illusjonene som oppstår når en prøver å undersøke sinnet fra førstepersonsperspektivet.

Thompson ender opp som en slags middelvei, eller syntese mellom Hume og Dennetts bruk av perspektiver. Struktur- eller Gestalt-begrepet gjør alle ideer om et “privilegert perspektiv” meningsløse siden det forstår strukturen som noe som ikke kan være fullstendig tilgjengelig fra ett enkelt perspektiv. Hvert perspektiv og innfallsvinkel avdekker nye aspekter ved tingen, og disse aspektene legger igjen skjul på andre aspekter. Når en skal undersøke sinnet, kan man ikke ta utgangspunkt i erfaringen sett fra førstepersonsperspektivet uten også å se den utenfra i adferden. Man kan heller ikke ta utgangspunkt i bare tredjepersonsperspektivet og prøve å forklare alt om sinnet innenfor noen rammer (i Dennetts tilfelle forskjellige former for evolusjon) som beskriver det utenfra. Kognisjonsvitenskap burde som vi så i slutten av kap. 3, heller jobbe mot å få et felles rammeverk, hvor de kan samarbeide om å gjensidig belyse andre fagfelts forståelser av sinnet. Dette tar oss over til et annet sentralt tema i oppgaven, nemlig *naturalisme*.

### *Naturalisme*

Kap. 1 skulle ta for seg punkt 1. (s. 7), og avklare hva som legges i naturalisme. Jeg gjorde dette ved å først legge ned det jeg forstår som det mest sentrale fellestrekket ved naturalistisk tenkning, nemlig at alt forstås som *naturlig* - altså ikke bryter med naturlovene. Humes argument mot mirakler gjorde at han falt inn i denne kategorien av tenkere som forkaster unaturlige forklaringer. Så forsøkte jeg å definere “Humes prosjekt” gjennom å se på hvordan dette kan forstås som et naturalistisk prosjekt. Jeg skilte da ut to måter en kan forstå Hume som naturalist. Det ene er at hans undersøkelse fra førstepersonsperspektivet er rent *deskriptiv*. Han tar ikke utgangspunkt i noen metafysiske antagelser eller prøver å gå bak observasjonene sine og si hva som forårsaker de, og slik bevege seg utenfor det en kan erfare. På den måten ligner Humes arbeid, arbeidet til

fysikere, siden det går ut på å beskrive de generelle lovene en kan observere. Forskjellen er at Humes undersøkelsesobjekt var persepsjonen, ikke fysiske objekter, og han utførte kun tankeeksperimenter. Den andre måten Hume kan forstås som naturalist, er at han legger opp til at det han beskriver kan underbygges eller videre undersøkes av naturvitenskap, som anatomi. I denne andre kategorien regner jeg også det at hans metode og undersøkelse er inspirert av den eksperimentelle metoden som ble brukt av naturvitere som Newton. Dette viser at Hume tenkte at sinnet kunne forstås på lik linje med resten av naturen. I kap. 3 argumenterte jeg for at Hume kunne forstås dithen at han så for seg at vitenskaper og filosofi kunne utvikle et dialektisk forhold, hvor de gjensidig opplyste hverandre uten å gli over i hverandre. Dette ser jeg som det som kunne knyttet disse to aspektene ved Humes naturalisme sammen. Selv om det er flytende linjer mellom disse to, så jeg det fortsatt som viktig å skille dem, fordi det viser til en konflikt mellom de proto-fenomenologiske (førsteperson) og objektivistiske (tredjeperson) trekkene i Humes naturalisme. Denne konflikten så vi på i kap. 2. Der så vi at teorien han hadde formet, tilsynelatende på bakgrunn av idealer (om lover for virkemåte og metodologisk reduksjonisme) fra den objektivistiske naturalismen, ikke passet til måten han beskrev fenomenet han erfarte. Dette gjorde at Humes forsøk på å forene de to aspektene ved sin naturalisme, mislyktes, og viste at erfaringen muligens ikke kan forstås på samme måte som man kan forstå fysiske ting. Dette problemet fant jeg en mulig løsning på i Merleau-Pontys idé om *struktur*. Dette kunne forklare både hvorfor Hume ikke klarte å gjøre den reduksjonen i erfaringen som hans teori tilsa at skulle være mulig, og ga en mulig grunn til hvorfor han ender opp med å tenke at sinnet er delelig på denne måten. Strukturbegrepet tok også undersøkelsen min bort fra å bare se på persepsjonen, og over i en større ontologisk problemstilling. Da fant jeg et mulig svar på hvordan sinnet, og meningserfaring, kan forstås som naturalistisk, selv om det ikke er mulig å forstå de på samme måte som rent fysiske ting. Fordi levende organismer har emergente egenskaper som gjør de ikke-reduserbare til fysikk selv om de fortsatt må virke i overenstemmelse med disse lovene. Vi så i kap. 3 og 4 hvordan Thompson videreførte Merleau-Pontys ideer om en ikke-reduksjonistisk naturalisme, og brukte autopoieseteorien til å beskrive levende organismer, som vitale strukturer. Dette var og viktig for å få etablert *mening i naturen* som noe grunnleggende knyttet til *liv*.

### *Perseptuell mening*

Jeg begrenset meg i denne oppgaven til å se på perseptuell mening, som jeg definerte generelt som; at noe fremstår for noen som *noe*. Altså at for et individ så fremstår ting i dens persepsjon eller omverden som ting med den verdi eller mening som avgjør hvordan den forholder seg til det. I kap. 2 så vi at spørsmålet om mening kan forstås som “ramme spørsmålet”, som er et problem knyttet til hvordan man kan forstå hvordan en skiller ut det som er meningsfullt for en (hva en legger merke til og responderer på) ut fra en mengde av potensielle meninger en ting kan ha. Altså skille ut støyen og sitte igjen med bare den relevante informasjonen for en situasjon. Her så vi at en løsning på dette problemet, som vi kan få av Hume, er å si at mening ikke handler om kunnskap, men heller om den eksistensielle situasjonen til individet. Hva som blir lagt merke til i erfaringen og handlet på, blir ikke hovedsakelig bestemt av den kunnskapen individet sitter inne med, fordi denne kunnskapen alene er ifølge Hume ikke nokk til å motivere noe aktivitet. Det som fremstår som meningsfullt for individet må derfor svare til den situasjonen individet befinner seg i, mer konkret må det knyttes til de *behovene* individet har. Det gjør at noe stikker seg frem som viktig fordi det har en verdi (negativ eller positiv) for individet og dens situasjon. Måten Hume beskrev at sinnet og atferden ble motivert og rettet på denne måten var gjennom *følelser*. Følelsene var da ikke beskrevet som et vanlig inntrykk men heller en måte å være på, det som farget eller satt en stemning på en persepsjon og situasjon. Kroppslig smerte og nytelse så dermed ut til å være viktige grunnbetingelser for å forstå meningsskaping, og sinnets utvikling og struktur. Ved å fokusere på følelser forstått på den måten jeg definerte i innledningen o kap. 2, forsøkte jeg å belyse noen aspekter ved teoriene til Dennett og Thompson som forklarer hvordan organismer ikke ser ut til å møte på “ramme problemet”, men alltid forholder seg til den meningen som har en verdi for deres liv. Fordi, selv om Dennett var skeptisk til å snakke om følelser hos andre organismer, som vi så i kap. 4, skrev han fortsatt at en verdivurdering hvor individet diskriminerer stimuli, er noe som må ha vært til stede helt siden den første formen for liv.

Slår vi sammen det vi har sett i oppgaven av Hume, Dennett og Thompson kan si oss om perseptuell mening, så kan vi se at de på noen måter utfyller hverandre, siden det hver av dem mangler eller er uklare på er i stor grad det de andre legger fokus på. Hume forklarer den subjektive siden av meningsskapingen, men mangler den verden som individet møter og gjør dermed mening til noe potensielt bare mentalt/indre, ikke noe som eksisterer “ute i naturen”. Dennett viser hvordan meningsfull atferd sett utenfra kan ha utviklet seg over lange perioder, men mangler subjektets

perspektiv og hvordan meningsskapning skjer og erfares på førstepersons nivå. Thompson mangler tydeliggjøring i forhold til følelser i mer grunnleggende former for kognisjon i encellede organismer, men er ellers, slik jeg ser det, i overensstemmelse med Humes følelses begrep. Han gir en forklaring som tar både subjektet og omgivelsene med i beregningen. Et annet aspekt som jeg ikke tematiserte direkte, men som kommer frem i det jeg skriver i kap .4 er at Dennett i større grad en Thompson belyser hvordan erfaringsstrukturen kan, og har utviklet seg å forskjellige måter i ulike arter.

Vi kan nå forstå meningskapning som en emergent relasjon som oppstår i møtet mellom et individ og dens omverden. Denne relasjonelle meningsdimensjonen er ikke bare knyttet til menneskelig eller ”høyere” dyrs kognisjon, da den er nødvendig for å forklare hvordan alt levende oppfører seg og har utviklet seg. Jeg undersøkte mening i forhold til liv generelt, hvor liv blir utgangspunktet for en helt ny form for mening som ikke eksisterte i en verden av fysiske ikke-levende ting. Hvorfor bakterien spiser sukrose blir “what for?” ikke “how come”-spørsmål (BBB, s. 38-43). Altså spørsmål som det er en mening eller grunn for, som går utover en ren kausal eller mekanisk forklaring. Det er sukrosens og bakteriens egenskaper sammen, som gjør at sukrosen blir meningsfull som næring og kan forklare atferden til bakterien (MiL, s. 154). At mening er en relasjon vil bare si at mening alltid handler om et *noe for noen*. Du kan ikke snakke om mening “i seg selv”, for dette er noe en kan oppdage at er nettopp ved at en erfarer det. Mening, slik det brukes i denne teksten, er altså forstått som noe som oppstår enten i en samling av deler som, som en helhet, utgjør mer en summen av delene, eller i et møte mellom to objekter/individer som hver for seg ikke har mulighet til å fremkalle det som summen av dem kan fremkalle. Det er bare den siste formen for mening jeg har fokusert på, men den andre har også dukket opp der vi har sett på Thompson og Merleau-Ponty.

For å naturalisere perseptuell mening med utgangspunkt i Hume, kunne man kanskje gått i en annen retning - mot psykologi og nevrologi, og fokusert på mennesker og hvordan hjernen vår arbeider med å ordne persepsjoner. Men jeg håper å ha vist at ved å bevege seg ut fra førstepersons erfaringen, og se på *atferd* som meningsskapende, kan en gi en naturalisert forklaring på mening som strekker seg lenger bak i tid, og er en langt mer integrert del av naturen og livets utvikling, enn det det kanskje virker når vi bare tenker på menneskelig meningserfaring.

# Bibliografi

- Deacon, T. W. (2013). *Incomplete Nature - How Mind Emerged from Matter* (1. utgave. utg.). 500 Fifth Avenue, New York, USA: W. W. Norton & Company.
- Dennett, D. C. (2011). Shall We Tango? No, but Thanks for Asking. *Journal of Consciousness Studies*, 18(No. 5-6), ss. 23-34.
- Dennett, D. C. (2017). *From Bacteria to Bach and Back*. St Ives plc, Great Britan: Penguin Boks.
- Encyclopedia Britannica. (1998, Juli 20). *Encyclopedia Britannica*. Hentet fra Naturalism Philosophy: <https://www.britannica.com/topic/naturalism-philosophy>
- Froese, T. (2008, Oktober 14). Hume and the enactive approach to mind. *Phenomenology and the Cognitive Sciences Mars 2009, Volume 8*, ss. 95-133. Hentet fra Springer Link: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11097-008-9111-5.pdf>
- Garber, D. (1998). Descartes, René. I E. Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy Vol 3* (ss. 1-19). New York, USA: Routledge.
- Giere, R. N. (1998). Naturalized Philosophy of Science. I E. Craig, *Routledge Encyclopedia Vol 6* (ss. 728-731). London: Routledge.
- Gurwitsch, A. (2009). Chapter 1 Some Aspects and Developments of Gestalt Psychology. I A. Gurwitsch, & F. Kersten (Red.), *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Volume II: Studies in Phenomenology and Physiology* (R. M. Zaner, Overs., ss. 1-61). Heidelberg/London/New York: Springer.
- Hume, D. (2009). *En avhandling om menneskets natur; et forsøk på å anvende den eksperimentielle metode på moralske emner*. (E. R. Magne Malmanger, Overs.) Oslo: Pax Forlag.
- Hume, D. (2018). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. USA: Dover.
- Husserl, E. (1965). *Phenomenology and the crisis of philosophy*. New York, USA: Harper torchbooks.
- Kahneman, D. (2013). *Tenke, fort og langsomt*. Oslo: Pax forlag.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon Press.

- Merleau-Ponty, M. (1995). *Perceptionens primat*. København: Det KGL. Danske kunstakademi.
- Merleau-Ponty, M. (2014). *Phenomenology of Perception* (1.. utg.). Oxon: Routledge.
- Thompson, E. (2010). *Mind in Life* (1. utgave. utg.). Cambridge , Massachus, USA: Belknap Harvard.
- Thompson, E. (2011). Reply to Comments. *Journal of Conciouness Studies*, 18(No. 5-6), ss. 1-47.
- Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Villalbos, M., & Palacios, S. (2019, September 03). Autopoethic theory, enactivism, and their incommensurable marks of the cognitive. *Syntese???*

