

# SENTRALT SPØRSMÅL PERIFERT PERSPEKTIV

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE  
*PERCEPTUAL REPRESENTATION:  
CONTENT, CONSTANCIES AND PHENOMENAL CONSCIOUSNESS*  
CHRISTIAN PETTERSEN LAINS

Av Jørgen Dyrstad

## 1 Subjekt og objekt i bevisst erfaring

Målet i Christian Pettersen Lains' ambisiøse masteroppgave *Perceptual Representation: Content, Constancies and Phenomenal Consciousness* (2013)<sup>2</sup> er å gi en filosofisk redegjørelse for det han kaller «Perceptual Duality» (PD), som han formulerer som følger:

First, perception is fundamentally attributed to a subject as a whole. Contrast this attribution to the *whole* subject with attribution of «perception» to the eyes, processing in the brain, or other subsystems or sub states [sic] of the individual. Second, perception is fundamentally about things in the world. Contrast this with «perception» being, for instance, about sense-data or phenomenal characters. (4)

Han utdyper (PD) som følger:

I call it *Perceptual Duality* because I think [a philosophical theory of] perception should roughly explain how it can be fundamentally *for* a subject, and fundamentally *about* things in the world. Metaphorically, the picture I mean to evoke by *duality* is that, in the *most* fundamental case, the perceptual experience at the same time faces both the subject in the interior world and the object in the external world. (5)

Med dette knytter han (PD) opp mot et mer generelt filosofisk prosjekt. Som Lains bemerker, har sanseerfaring vært et viktig filosofisk tema fordi «it takes us from the subjective to the objective», og det virker som et rimelig krav til en (fullstendig) teori om persepsjon at den må si noe om hvordan en subjektiv bevissthet forholder seg til en objektiv verden i erfaringen: «In general, if a philosophical theory aims to give an explanation of perception it must explain how the *subject* that perceives can relate to the object perceived» (4).

Som man ser av sitatet, legger Lains vekt på *subjektet*

som erfarer. Han mener det er viktig å forklare hvordan erfaringen kan være for et *helt* individ, i motsetning til f.eks. en bestemt gruppe nevroner, og han mener fokus på erfaringens bevisste karakter, dens fenomenologi, er vesentlig for å forstå dette. Han argumenterer for at ulike filosofer har vist for lite respekt for rollen bevissthet spiller i erfaringen. Dette er nok grunnen til at han velger (PD), og ikke det mer generelle, og åpenbart mer uklare, spørsmålet om hvordan erfaringen «takes us from the subjective to the objective» som fokus i oppgaven.

La meg si med en gang at Lains har skrevet en svært solid oppgave, som imponerer på flere nivåer. Lains trekker inn en rekke viktige tenkere, og makter i sin forklaring av (PD) å gi en syntese av deres til dels svært ulike teorier, filosofiske så vel som empiriske. Litteraturlisten på 7 tetskrevne sider må være blant de lengste som er levert i en mastergradsoppgave. Det høye ambisjonsnivået matches med andre ord av kunnskapsnivået.

Når dette er sagt, er det imidlertid, og i tråd med sjangeren, på tide å bli kritisk. Selv om det er flere ting jeg kunne trukket fram, er mitt viktigste ankepunkt mot oppgaven dens utgangspunkt. Dette vil være fokus i denne masterkritikken. Jeg er ikke overbevist om at (PD) er det sentrale fenomenet en filosofisk teori om persepsjon må forklare – til tross for at jeg er enig med Lains i at den sentrale oppgaven må være å forklare hvordan erfaringen relaterer et bevisst subjekt og en objektiv verden, og til tross for at jeg også er enig i at det å forstå hvordan erfaringens fenomenologi er konstituert, er en avgjørende faktor i en slik forklaring. Men jeg er ikke lenger overbevist når dette grunnlagsproblemet formuleres som de to

**Litteraturlisten på 7 tetskrevne sider må være blant de lengste som er levert i en mastergradsoppgave.**



komponentene i (PD) sitert over og Lains skriver: «I submit that a philosophical theory of perception should aim to explain both of these essential components» (4). Min skepsis henger spesielt sammen med hvordan Lains legger fram *behovet* for en redegjørelse for (PD), som han mener oppstår på bakgrunn av at forholdet mellom erfaringens forhold til sine gjenstander og dens fenomenologi er rent kontingent. Når dette er motivasjonen for å spørre «how the subject that perceives can relate to the object perceived» (4, kursiv fjernet), er det klart at Lains forstår dette generelle spørsmålet på en svært spesifikk måte. Min innvending er derfor at han sier for lite for å begrunne at (PD) er det sentrale fenomenet som skal forklares – eller, dersom vi leser inn Lains' forutsetninger, at det i det hele tatt er et fenomen. Jeg tror dette henger sammen med at Lains i sin ellers prisverdige interesse for det subjektive er mindre opptatt av den objektive siden av erfaringen – «how the subject that perceives can relate to the *object* perceived» (4, kursiv flyttet). Dette er tema for andre del av denne masterkritikken. Før jeg utdyper dette, vil jeg gi et kort overblikk over Lains' oppgave.

### 1.1 Overblikk

Mesteparten av kapittel 1 går med til å diskutere innholdet og motivasjonen for (PD), samt betingelser Lains mener må gjelde for en adekvat filosofisk redegjørelse. Det betyr ikke at (PD) blir veldig skarpt definert. Det kan man heller ikke forvente; den eksakte klarheten rundt hva som skal forklares, får heller komme som et ledd i forklaringen selv. Som nevnt er (PD) bare en variant av et mer generelt spørsmål om forholdet mellom bevissthet og verden i erfaringen – rimeligvis det grunnleggende spørsmålet i persepsjonsfilosofi siden oldtiden. Foregående avsnitt får med andre ord være tilstrekkelig.<sup>3</sup>

I kapittel 2 forklarer Lains erfaringens objektivitet med at erfaringen representerer objekter og egenskaper i verden. Lains skisserer her et syn på perseptuell representasjon som tar utgangspunkt i *perseptuell konstans* (*perceptual constancy*), basert på arbeidet til Tyler Burge, spesielt hans *Origins of Objectivity* (2010). Svært kort fortalt er perseptuell konstans det fenomenet at erfaringen, til tross for at den er basert på stadig skiftende input i form av lyset som treffer netthinnen, gir et stabilt inntrykk av vedvarende gjenstander og egenskaper. Lains argumenterer for at dette viser at erfaringen er en *representasjon* av en objektiv verden *via* subjektive sanseinntrykk.

Sistnevnte har vi tilgang til om vi inntar en «painterly attitude» til ting, dvs. om vi, i motsetning til en «worldly attitude», fokuserer utelukkende på deres umiddelbare framtoning, slik vi ville måtte gjengi dem på et lerret.<sup>4</sup> Lains beskriver dette forholdet som et forhold mellom indre, fenomenelle egenskaper og de ytre objektene disse fenomenelle egenskapene representerer. Han mener refleksjon over erfaringen ikke bare viser at det finnes indre, fenomenelle egenskaper – som han raskt identifiserer med kvalia – men også at en og samme fenomenelle egenskap kunne hatt andre representasjonelle egenskaper, og motsatt.<sup>5</sup> Dette er for øvrig Lains' nevnte motivasjon for å forklare (PD) – en motivasjon jeg altså problematiserer i andre del.

I kapittel 3 går Lains videre til å diskutere forholdet mellom representasjon og bevissthet. Burge mener at erfaring ikke trenger å ha fenomenelle egenskaper, fordi representasjon generelt ikke krever bevissthet; han betrakter faktisk ikke bevissthet som konstitutivt for det å ha et *sinn* i det hele tatt. Her vil ikke Lains lenger være med på lasset. Selv om han mener at representasjonelle egenskaper kan tilskrives individer som ikke er bevisste, mener han

at bevissthet har en konstitutiv rolle å spille i å forklare hvordan erfaring kan tilskrives et *helt subjekt*, til forskjell fra f.eks. en bestemt del av hjernen. Han forsøker her å argumentere for at det å tilskrive representasjon i fravær av bevissthet er å bruke termen i en mindre substansiell forstand. For eksempel diskuterer han det faktum at bier har perseptuelle konstanser (56–57). Dette er det godt empirisk belegg for. Derimot er det høyst uklart om bier er bevisste. Lains mener at om de ikke er det, så kan vi ikke snakke om egentlig representasjon.<sup>6</sup>

Etter å ha argumentert mot Burges atskillelse av representasjon og bevissthet, går han i kapittel 4 videre med å forklare hvordan vi skal forstå forholdet mellom dem. Her forsvarer han «fenomenell informasjon» – kort fortalt Jacksons (1982) konklusjon ut fra tankeeksperimentet om Mary, som har levd hele livet i en svart-hvit tilværelse. Jackson argumenterte for at Mary får ny informasjon når hun lærer hvordan røde ting ser ut, og dermed blir klar over fakta hun ikke tidligere kjente til. Konklusjonen er at erfaringens fenomenologi ikke er uttømt ved dens representasjonelle innhold. Lains forsvarer både en svak form for fenomenell informasjon ved hjelp av filosofer som Chalmers og Shoemaker og en sterk form med utgangspunkt i nevrotiteren Giulio Tononis «integrated information theory».

For å vise hvordan fenomenell informasjon kan forklare hvordan innholdet gitt av perseptuelle konstanser kan tilskrives et enhetlig subjekt (91) tar Lains deretter for seg Paul Churchlands «map-indexing model of perception». Dette kan virke paradoksalt, ettersom Churchland (f.eks. 1985) ellers er en av kritikerne av Jacksons kunnskapsargument for kvalia, men Lains argumenterer for at Churchland viser hvordan fenomenell informasjon oppstår ved for eksempel å vise at det perseptuelle systemet gir opphav til visse fargeopplevelser i bestemte kontekster.

Oppgaven avsluttes i kapittel 5, som både inneholder en oppsummering av resultatene i oppgaven og mer tentative forslag til hvordan de kan videreføres i ulike kontekster. F.eks. antyder Lains en teori om «fenomenell intensjonalitet» av typen som har blitt forsvart av bl.a. Uriah Kriegel. Ytterligere utdypninger og videreføringer av resultatene til Lains følger i oppgavens «bonus tracks» i form av tre appendikser.

## 2 Lains' filosofiske utgangspunkt

Sammendraget over gir naturligvis bare en rent summarisk oversikt over en lang og rikholdig oppgave, som integrerer en rekke filosofer og vitenskapsmenn, deriblant såpass ulike teoretikere som Burge, Churchland og Tononi. I stedet

for å gå i dybden på et av temaene nevnt, vil jeg fokusere på hvordan Lains motiverer prosjektet sitt, i kapittel 1. Her kommer han fram til sitt explanandum (PD) ved hjelp av to eksempler på perseptuelle fenomener (1–2).<sup>7</sup> Lains mener eksemplene representerer «important intuitions about the nature of perceptual experience and phenomenal experience in particular» (6) og ser ut til å betrakte dem som mer eller mindre selvsagte. For meg framstår ingen av «intuisjonene» som selvsagte. Dette gjør at prosjektet til Lains er mindre obligatorisk enn han framstiller det. Prosjektet bærer preg av at grunnleggende filosofiske valg allerede er tatt. I det følgende vil jeg problematisere disse valgene.

Oppgaven til Lains tar som sagt utgangspunkt i to eksempler. Det første eksempelet («Case 1») er som følger: Et rødt eple sett under normale omstendigheter har en bestemt framtoning: Det ser ut som et rødt eple. Et grønt eple kan imidlertid også ha den samme framtoningen: Det kan også se rødt ut, sett under *unormale* omstendigheter. La oss si at eplet er opplyst av skjulte, røde spotlights. Moral: Ulike objekter med ulike egenskaper kan se helt like ut. Som jeg kommer tilbake til om et øyeblikk, trekker Lains raskt langt mer substansielle konklusjoner.

Det andre eksemplet («Case 2») er det motsatte av det første: Et rødt eple sett under normale omstendigheter kan ha ulik framtoning for ulike personer. For eksempel vil det se ulikt ut fra ulike vinkler. Lains legger vekt på at eplet kan se forskjellig ut selv for to personer som ser det fra nøyaktig samme synvinkel pga. forskjeller i fargesynet deres. En person med et annet fargesyn kan ha den samme fargeopplevelsen når hun ser røde ting som jeg har når jeg ser grønne ting. Moral: Like ting med like egenskaper kan se helt ulike ut.

Begge eksemplene viser at det ikke er noe entydig forhold mellom erfaringens fenomenologi og dens gjenstand; det første eksemplet viser at lik erfaring kan relatere oss til ulike gjenstander, det andre at lik gjenstand kan gi ulike erfaringer. Det er altså ikke noe en-til-en forhold i noen retning. Det er på bakgrunn av dette at Lains mener (PD) blir filosofisk problematisk: Frikoblingen mellom fenomenologi og gjenstand «makes it difficult to explain how a theory can satisfy (PD) by appealing to phenomenal consciousness» (5). Som sagt, er jeg imidlertid ikke like overbevist av noen av eksemplene, og dermed heller ikke denne frikoblingen. La meg ta eksemplene etter tur.

**Prosjektet bærer preg av at grunnleggende filosofiske valg allerede er tatt.**

## 2.1 Det første eksempelet

Det første eksempelet viser at ulike ting kan se helt like ut. Dette er jeg enig i at er ukontroversielt. Men i fortsettelsen legger Lains til grunn to antakelser som er langt fra ukontroversielle. Den første er at denne likheten i hvordan ting ser ut i erfaringen betyr at erfaringen må ha samme fenomenologi i de to tilfellene. Den andre konklusjonen er at den har lik fenomenologi til tross for at den har ulikt representasjonelt innhold. Begge disse konklusjonene er filosofisk substansielle – og derfor også filosofisk kontroversielle.

Den første antakelsen synes kanskje rimelig. Når vi ut fra standard terminologi forstår «fenomenologien» til en erfaring som «what it is like» å ha den, så virker det naturlig å si at erfaringer hvor ting ser like ut også har samme fenomenologi. Men denne konklusjonen er ikke ukontroversiell: Den benektes av *fenomenologiske disjunktivister* som Martin, Fish, og Campbell. Posisjonen de forsvarer er motivert ut fra tanken om at når vi ser noe (og vi ikke er utsatt for illusjoner), så er fenomenologien i erfaringen gitt ved tingene vi ser og deres (synlige) egenskaper. Denne

motivasjonen kalles ofte *naiv realisme*. Konklusjonen denne retningen trekker er at selv om ting kan se helt like ut i genuin persepsjon og i illusjon/hallusinasjon, så betyr ikke dette at deres

fenomenelle egenskaper er identiske: I det ene tilfellet er fenomenologien gitt ved gjenstandene i verden og deres egenskaper, i det andre ikke. Så selv om det å hallusinere kan *oppleves* akkurat som det å se, og de to erfaringene derfor har en fenomenell likhet, er deres «fenomenelle natur» (for å låne et uttrykk fra Martin 2002) grunnleggende forskjellige.<sup>8</sup>

Lains lar seg knapt merke ved at han på denne måten allerede i utgangspunktet avviser en filosofisk tradisjon når han antar at erfaringene har identisk fenomenologi. Han gjør det riktignok klart at det er snakk om en antakelse fra hans side (1), så han mener tydeligvis ikke at det *følger* fra eksempelet. Men som leser savner man likevel en redegjørelse for dette, spesielt siden det er en helt sentral antakelse om man ønsker å forstå forholdet mellom fenomenologien i bevisst erfaring og den verden erfaringen er av – som jo er Lains' uttalte mål.<sup>9</sup>

Poenget mitt her er bare at behovet for å forklare (PD) oppstår som følge av substansielle filosofiske valg. Dermed er (PD) bare én av flere former spørsmålet om forholdet mellom subjekt og objekt i sanseerfaringen kan ta. Og

dermed er også Lains' redegjørelse bare obligatorisk om man allerede har tatt på seg spesielle filosofiske forpliktelser. Kort sagt: Ikke alle teorier må forklare (PD) i den formen han formulerer det, i motsetning til hva Lains synes å forutsette.

Nå vil de fleste filosofer være enige med Lains i at vi kan ha fenomenelt identiske erfaringer på tvers av genuin persepsjon (hvor ting framstår som de er) og illusjon/hallusinasjon, og dermed i avvisningen av fenomenologisk disjunktivisme. Men Lains trekker som sagt enda en substansiell konklusjon fra eksempelet, nemlig at erfaringer med ulikt *representasjonelt innhold* kan ha samme fenomenologi: «From [Case 1] we saw that any given phenomenal character of perceptual experience seems *unnecessary* to type a given perceptual content» (5). Dette er en langt mer problematisk slutning. For når et rødt eple under vanlig lys og et grønt eple under uvanlig lys kan se like ut, er ikke det fordi vi i begge tilfellene nettopp representerer et rødt eple, om enn feilaktig i det siste tilfellet? Det er uklart hvorfor Lains tenker at erfaringene må ha forskjellig representasjonelt innhold; ingenting i eksempelet synes å berette den slutningen.

Mange filosofer avviser Lains' slutning. De sier at representasjonelt innhold er identisk med fenomenologi, eller at de i det minste *supervenerer* på hverandre – at det ikke kan være noen endring i det ene uten en endring i det andre. Slike filosofer aksepterer gjerne *intensjonalisme*. Selv filosofer som bare aksepterer den svakere tesen, at fenomenologi supervenerer på representasjon, må benekte Lains' slutning. Dermed går Lains med sin tolkning av det dagligdage eksempelet ikke bare imot intensjonalistiske filosofer som Dretske, Tye og Crane, men også imot en «svak» intensjonalist som Peacocke (1983:9).<sup>10</sup>

Ut fra dette er ikke Lains' utgangspunkt for undersøkelsen bare en filosofisk substansiell posisjon, men muligens også en mindretallsposisjon. Igjen følger nødvendigheten av å forklare (PD) kun hvis man aksepterer substansielle persepsjonsfilosofiske antagelser, og følgelig er Lains' innledende bemerkninger om nødvendigheten av å forklare (PD) heller misvisende. Selv om han gjør eksplisitt mange av antakelsene han legger til grunn (6), gjør han ikke eksplisitt hvor spesifikt hans eget filosofiske utgangspunkt er. Forklæringsprosjektet hans blir derfor litt som å ta for gitt at erfaring består i en relasjon til sansedata, og så spørre hvordan subjektet forholder seg til en objektiv verden – uten å legge merke til at man stiller det generelle spørsmålet fra en svært spesifikk synsvinkel, og dermed i en svært spesifikk form.<sup>11</sup>

Uansett hva man måtte mene om de filosofiske teori-

## Ikke alle teorier må forklare (PD) i den formen han formulerer det, i motsetning til hva Lains synes å forutsette.

ene Lains setter til side, følger konklusjonen ikke fra eksempelet hans: Det følger ikke fra det at ulike gjenstander kan gi opphav til fenomenelt like erfaringer (Lains' første slutning) at ulikt representasjonelt innhold også kan gjøre det. Representasjon kan som kjent være feilaktig; dermed kan likheten i fenomenologi forklares med likhet i innhold (og ulikheten i gjenstand med ulikhet i innholdets overensstemmelse med virkeligheten). Nå må det sies at Lains forsvarer avvisningen av intensjonalisme i kapittel 2 (38ff). Men dette skjer uten referanse tilbake til innledningen, hvor avvisningen av superveniens blir etablert på bakgrunn av eksemplene.<sup>12</sup> Lains er som sagt eksplisitt på en del fundamentale antakelser han gjør i innledningen (6). For eksempel antar han at erfaring er representasjonell, og gjør det klart at dette er noe han vil ta for gitt og ikke forsvare. Siden dette er en antakelse han deler med de aller fleste filosofer (selv om den er under økende press), er dette en rimelig avgrensning av prosjektet hans, når det altså skjer eksplisitt. Det er kanskje også rimelig å sette til side fenomenologisk disjunktivisme, skjønt jeg ville gjerne sett en begrunnelse for det, ikke minst fordi dette er en teori om perseptuell fenomenell bevissthet som gir et radikalt annerledes svar enn det Lains gir. Avvisningen av intensjonalisme framstår som mer problematisk.<sup>13</sup>

## 2.2 Det andre eksempelet

For å gjøre det klart: Jeg applauderer Lains' filosofiske ambisjoner når han setter seg fore å forklare forholdet mellom bevisst erfaring og den verden erfaringen er av. For med dette setter han seg fore å besvare et grunnlagsproblem i persepsjonsfilosofien. Og han gjør det klart at han både vil respektere et førstepersonsperspektiv på subjektiv erfaring og et tredjepersonsperspektiv på den virkeligheten som erfares: Erfaringen er *for* et bevisst subjekt (til forskjell fra f.eks. erfaring som kausale forbindelser mellom en biologisk struktur og dens omgivelser) og er samtidig bevissthet *om* en objektiv og sinnsuavhengig virkelighet (til forskjell fra f.eks. erfaring som en relasjon til «indre» sansedata eller kvalia).

Min innvending er at han nærmer seg dette grunnlagsproblemet i en avledet form, noe han bare er delvis eksplisitt om og uansett burde kommentert, ettersom han dermed ser bort fra potensielt mer lovende måter å besvare det jeg betrakter som det grunnleggende spørsmålet om forholdet mellom bevisstheten og verden. For eksempel kan fenomenologisk disjunktivisme, ved å benekte Lains' utgangspunkt, forklare forholdet mellom erfaringens fenomenologi og dens gjenstander på en langt mer direkte måte: Fenomenologien er (i det minste delvis) gitt ved dis-

se gjenstandene og deres visuelle egenskaper. Og en intensjonalistisk teori kan også gi et mer direkte svar ved å si at erfaringens fenomenologi er konstituert ved representerte objekter og egenskaper, enten denne representasjonen er korrekt eller ikke.

Det andre eksempelet gir ytterligere grunn til mistanke om at Lains burde ha problematisert utgangspunktene sine. Også dette eksempelet begynner med noe dagligdags: Ting ser ulike ut fra ulike perspektiver og for ulike personer pga. forskjeller i måten de opplever verden på. Dette er uproblematisk. F.eks.

ser rommet rundt deg trolig annerledes ut for deg enn det vil for en som kommer rett fra jungelen og aldri har sett et bord før. Og ting framstår annerledes rett etter at du har tatt av deg solbrillene enn når du har hatt dem av en stund. Men som vi så, gikk Lains rett videre til å diskutere noe langt mindre dagligdags: Muligheten for at to subjekter pga. forskjeller i sanseapparatet kunne ha systematisk «omvendte» fargeopplevelser i møte med samme ting.

Tanken om muligheten for slik *fargeinvertering* er gammel; den finnes i eksplisitt form hos Locke og sannsynligvis lenge før. Allerede førsokratikerne og sofistene var opptatt av sansningens relativitet, f.eks. at det en person kan oppleve som varmt kan en annen oppleve som kaldt. Etter de generelle konklusjonene de trakk å dømme var nok ikke tanken om andre former for invertering fremmed for dem. Men fargeinvertering er likevel en typisk filosofisk tanke, ikke et dagligdags eksempel som uten videre må aksepteres. Både fenomenologiske disjunktivister og intensjonalister vil gjerne benekte fargeinvertering.

Det er interessant hvor raskt Lains hopper fra den dagligdage til den filosofiske tanken. Det er også interessant hvor mange som har hoppet sammen med ham. Tanken om fenomenell invertering er langt mer radikal enn vår dagligdage erkjennelse av at ting kan se ulike ut under ulike forhold (inkludert psykologiske forhold). Det er derfor et utpreget *filosofisk* hopp, ikke noe mannen i gata vil finne på av seg selv. I hoppet kommer Lains imidlertid også med et interessant motspørsmål:

Consider now the idea that it is possible to be presented with the same thing in different ways ... Phenomenal experience can differ while the same things are seen. How far can we stretch this? (4)

Lains antyder et svar i måten han går videre med å beskrive eksempelet med ulikt fargesyn gjengitt over. Men kunne vi

**Det er interessant hvor raskt Lains hopper fra den dagligdage til den filosofiske tanken.**



ikke strekke det enda et hakk lengre? Hva med *forminvertering*, hvor erfaringen jeg har av en trekant er fenomenell lik erfaringen du har når du ser en firkant? Svaret man gir på om dette er mulig vil avhenge av grunnene man måtte ha for å mene at fargeinvertering er mulig. Det ser

### **Det ser ikke ut til at farger og former er så forskjellige at en «strukturell invertering» er mulig bare for førstnevnte.**

farger er subjektive og ikke egentlig egenskaper ved gjenstander i verden, så kan man trekke et skille mellom farge- og forminvertering ved å henviser til at former er objektive. Men for det første krever dette en substansiell fargeontologi, og for det andre ville jo ikke Lains' eksempel lenger være et eksempel på hvordan ulike fenomenelle erfaringer gir tilgang til samme *objektive* egenskaper, som jo er det interessante spørsmålet om man er interessert i (PD).

Jeg tror Lains' tanke bak fargeinvertering heller er et bestemt bilde av erfaring: Ting i verden produserer bestemte hjernetilstander i oss, som gir opphav til subjektive erfaringer. Selv om den subjektive karakteren til disse erfaringene vil (kanskje må) stå i en strukturelt ordnet forhold til tingene som gir opphav til dem, er ingen forhold mellom representert farge (forstått som en egenskap ved objekter) og fenomenal farge privilegert. Fenomenologien til erfaringen er en «indre» kvalitet, ikke en kvalitet ved tingene som erfares. I så fall er det imidlertid vanskelig å se hvordan forminversjon kan unngås.

Grunnen til å diskutere dette såpass inngående er at jeg tror at (PD) – eller ethvert spørsmål om forholdet mellom subjekt og objekt i erfaringen – blir svært vanskelig å besvare dersom vi aksepterer forminvertering eller andre former for invertering av fullt ut objektive egenskaper ved tingene rundt oss. Tanken om forminvertering setter frikoblingen mellom bevissthet og verden på spissen, for ut fra et slikt bilde blir det vanskelig å se hvordan erfaringen kan sette oss i kontakt med en objektiv verden overhodet. Om Lains virkelig aksepterer dette bildet, så gjør det prosjektet hans desto mer heroisk: Hvordan kan erfaring bringe *bevisstheten* i kontakt med en *objektiv* virkelighet, om erfaringens *bevisste* egenskaper er så fullstendig frikoblet fra egenskapene til denne virkeligheten?

### **2.3 Perseptuell kontakt**

Måten Lains behandler det andre eksempelet gir meg ytterligere grunn til å mistenke at hans prosjekt starter et

skritt for sent: Før han gir seg i kast med sin redegjørelse for det generelle spørsmålet om hvordan fenomenell erfaring kan bringe et bevisst subjektet i kontakt med en objektiv virkelighet burde han forsikre seg selv og leseren om at problemet virkelig er av den art (og, hadde jeg nær sagt, alvorlighetsgrad) som han beskriver det som – altså at fenomenet som skal forklares er (PD), med det dette innebærer av fenomenell frikobling fra verden. Som jeg har påpekt, er det langt fra åpenbart at denne frikoblingen er reell. Om den ikke er reell, er (PD) usann, og ikke noe som trenger forklaring.

Kanskje en nærmere redegjørelse for dagligdagse eksempler av den typen Lains trekker fram i sine to eksempler kan vise at antakelsene er berettigede, og (PD) et reelt fenomen. Men en slik redegjørelse for antakelsene for (PD) er i så fall det uomgjengelige første skritt i prosjektet.

Som sagt er jeg positiv til det Lains setter seg fore: Det generelle problemet som ligger til grunn for prosjektet er tradisjonelt og viktig, og består selv om Lains' spesifikke variant av det skulle være basert på feilaktige filosofiske antakelser. En rimelig innvending mot mine innvendinger er at Lains må stå fritt til å velge sine antakelser på egen hånd. Som svar til dette kan jeg, som allerede påpekt, anføre at Lains ikke alltid er eksplisitt når han legger til grunn substansielle antakelser, noe som er desto viktigere når han de facto velger en så perifer tilnærming til problemet. Men min viktigste bekymring er at hans motivasjon for (PD) ser ut til å innebære et bilde av erfaring som jeg helst vil unngå i utgangspunktet. Har man først akseptert et bilde hvor erfaringens fenomenelle karakter er så uavhengig av egenskaper ved verden at det tillater systematisk invertering, ser spørsmålet om hvordan fenomenell erfaring kan bringe et bevisst subjektet i kontakt med en objektiv virkelighet ut til å bli umulig å besvare, kanskje til og med feilstilt: Det er vanskelig å se hvordan et slikt bilde kan gi mening til ideen om bevisst perseptuell kontakt med verden i det hele tatt.<sup>14</sup>

Selv om Lains gjør en imponerende jobb med å forklare (PD) i senere kapitler, for eksempel ved å redegjøre for erfaringens representasjonelle innhold, noe som på sin måte knytter erfaringen opp mot verden igjen, ser jeg ikke at Lains egentlig tar tak i denne mer grunnleggende bekymringen. Lains sier ingenting for å berolige den som måtte være bekymret for at bevisst perseptuell kontakt også forutsetter at erfaringens fenomenologi til en viss grad er knyttet til egenskapene til det som erfares.<sup>15</sup>

Med denne bekymringen behørig luftet, vil jeg likevel avslutte med en fortjent applaus til både Lains' ambisjoner og bredden i det arbeidet han legger ned.<sup>16</sup>

## LITTERATUR

- Burge, T. 2010, *Origins of Objectivity*, New York, Oxford University Press.
- Churchland, P. 1985, «Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States», *Journal of Philosophy*, 82, 8–28.
- Fish, W. 2010, *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*, New York, Routledge.
- Jackson, F. 1982, «Epiphenomenal Qualia», *Philosophical Quarterly*, 32, 127–136.
- Lains, C.P. 2013, *Perceptual Representation: Content, Constancies and Phenomenal Consciousness* (masteroppgave ved Universitetet i Oslo). Tilgjengelig fra: <<http://urn.nb.no/URN:NBN:no-37186>> [31.10.14].
- Lewis, D. 1966, «Percepts and Color Mosaics in Visual Experience», *The Philosophical Review*, 75, 357–368.
- Martin, M.G.F. 2002, «Particular Thoughts and Singular Thought», *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 51, 173–214.
- Peacocke, C. 1983, *Sense and Content*, Oxford, Oxford University Press.

## NOTER

<sup>1</sup> Mange takk (som vanlig) til Tomas Midttun Tobiassen for konstruktive forslag og vesentlige forbedringer av min (som vanlig) ubehjelpelige framstillingsform. Takk også til Sivert Thomas Ellingsen og Conrad Bakka for upåklagelig redaksjonell bistand.

<sup>2</sup> Alle referanser uten årstall er til denne masteroppgaven.

<sup>3</sup> Jeg vil imidlertid merke at uklarheten rundt hva (PD) egentlig sier, gjør det litt vanskelig for meg å si nøyaktig hva jeg er uenig med Lains i. Er jeg uenig i (PD) i seg selv? Er jeg uenig i at (PD) er det sentrale fenomenet en filosofisk teori om persepsjon må forklare? Vel, jeg er enig i både at erfaring er *for* et subjekt, og at erfaringen er *av* (eller *om*) en objektiv virkelighet (jeg liker ikke ordet «om» fordi det antyder at erfaring er representasjonell, noe jeg er langt mindre sikker på enn Lains). Jeg er også enig i at en forståelse av erfaringens fenomenologi er sentralt for å forstå dette. Om (PD) ikke sa mer enn dette, ville jeg være enig i at (PD) er det sentrale fenomenet en filosofisk teori om persepsjon må forklare. Men Lains ser ut til å bake flere antakelser inn i (PD), for eksempel at erfaring kan være fenomenelt identisk i tilfeller av hallusinasjon, illusjon og genuin persepsjon (mer om dette senere). Det som er klart, er at jeg er uenig i hvordan Lains *motiverer* (PD), og derfor i hva han mener det er som må forklares i en forklaring av (PD). Så jeg har valgt å betrakte (PD) som en spesifikk variant av et generelt problem: Det generelle problemet er uten tvil helt sentralt for en filosofisk teori om persepsjon. Men den spesifikke varianten (PD) innebærer filosofiske antakelser som ikke kan tas for gitt i en redegjørelse av det generelle problemet, og som derfor burde vært problematisert.

<sup>4</sup> For eksempel vil et fly som tar av framstå som å ha den samme størrelsen pga. perseptuell konstans, men vi kan samtidig se at det «blir mindre», inntil det er redusert til en «prikk» i synsfeltet. Eller en gjenstand vil framstå som mørkere når det faller skygge på den, uten at det framstår som å skifte farge (Lains 14–15, jf. 22).

<sup>5</sup> Det er for øvrig slående hvor raskt Lains hopper mellom en definisjon av fenomenelle egenskaper som «properties that type experiences by what it is like to undergo them» (1–2, jf. 38) og som «kvalia», som vanligvis forstås som ikke-representasjonelle egenskaper ved erfaringen. Jeg finner det litt forvirrende når Lains i kapittel 2 minner om definisjonen jeg nettopp har gjengitt og så slår fast at «the common sense intuition that ... we are directly aware of qualia» (38). Riktignok parafraserer han dette ut fra definisjonen som at «we are directly aware of our own phenomenal characters» (38). Men det virker klart at Lains ikke bare mener fenomenelle egenskaper de facto er ikke-representasjonelle; han synes også å legge mer i termen, som når han skriver at en fenomenell egenskap er «used as vehicle» (4) for et representasjonelt innhold.

<sup>6</sup> Et problem ved dette svaret er hvordan vi i så fall skal forstå sammenhengen mellom representasjon og perseptuelle konstanser. Lains benek-

ter ikke at bier har perseptuelle konstanser. Men for å benekte at de har representasjon i noe mer enn en deflasjoner forstand må han samtidig kutte den sterke forbindelsen Burge ser mellom de to – noe som igjen ser ut til å underminere redegjørelsen for perseptuell representasjon tidligere i kapitlet.

<sup>7</sup> Eller i hvert fall kommer han her fram til hva han mener man må redegjøre for om man skal redegjøre for (PD). Jeg vil ikke bruke mer plass på denne komplikasjonen, men henviser til fotnote 3 over.

<sup>8</sup> Fish (2010:94ff) gir en utmerket introduksjon til fenomenologisk disjunktivisme og naiv realisme.

<sup>9</sup> Lains nevner så vidt naiv realisme i en fotnote, hvor han uten å diskutere synet framstiller det som om det ikke er interessert i å besvare (PD). Jeg kommenterer Lains' fotnote i fotnote 16 nedenfor.

<sup>10</sup> Fish (2010:65ff) gir en god introduksjon til intensjonalisme, inkludert ulike former for «svak» og «sterk» intensjonalisme.

<sup>11</sup> En annen sak er at Lains' posisjon har en hel del likheter med klassisk sansedata-teori. Han går langt i å gjøre fenomenelle egenskaper til «indre» sansekvaliteter som representerer en «ytre» verden, som når han skriver at «another phenomenal character might equally be used as vehicle for that very same perceptual content» (4). Det er ikke klart hva Lains mener her, men et nærliggende bilde er bildet av erfaringen som en «color mosaic» (for å låne en term fra Lewis 1966) som representerer en ytre verden på samme måte som fargemosaikken på overflaten av et fotografi eller maleri gjør det. Passasjer som inviterer en slik tolkning finnes også andre steder i oppgaven, spesielt i kapittel 1 og 2 (6–7; 38–40), eller når Lains mot slutten av oppgaven skriver at «magenta [sic] is about some feature of reality, namely, the conglomeration of wavelengths from opposite sides of the visible spectrum of light» (132). Her får man inntrykk av at en fenomenell egenskap ved erfaringen (som Lains identifiserer med fargen som sådan) representerer en ytre, objektiv egenskap ved verden.

<sup>12</sup> En annen ting er at Lains ikke med en gang bruker termen «representasjon» når han diskuterer det første eksempelet; han snakker i stedet om erfaringens gjenstander. Men at han trekker denne slutningen, er tydelig når han noen sider senere oppsummerer lærdommen fra første eksempelet med at «any given phenomenal character of perceptual experience seems unnecessary to type a given perceptual content» (5). Det er enda tydeligere i kapittel 2, hvor han formulerer poenget som at «different objects can be represented with the same phenomenal characters» (38).

<sup>13</sup> Et annet mulig problem ved Lains' *tout court* avvising av intensjonalisme viser seg mot slutten av oppgaven, hvor han tentativt forsvarer «fenomenell intensjonalitet» med utgangspunkt i tenkere som Kriegel. Men tilhengere av et slikt syn vil rimeligvis akseptere at representasjon supervenerer på fenomenologi. Lains ser ikke ut til å legge merke til at dette synet strider mot hans egen avvising. Man kunne kanskje argumentere for at et slikt syn er kompatibelt med den moralen han ønsker å trekke fra eksemplene sine ettersom dette synet vil legge til grunn at erfaringens representasjonelle innhold er «smalt». Dette er mulig – men strategien er i strid med Burges eksternalistiske teori om representasjonelt innhold, som Lains støtter seg tungt på.

<sup>14</sup> Om jeg virkelig hadde ment at et slikt bilde var filosofisk obligatorisk, ville jeg for min del følt på fristelsen for å vurdere om man kunne «rekonstruere» en tilgang til verden ved å gjøre verden mer avhengig av erfaringen – med andre ord å gjøre den mindre objektiv enn Lains ønsker. Jeg mener naturligvis ikke å anbefale Lains en idealistisk innfallsvinkel, bare å påpeke; dette er bare enda et teoretisk perspektiv han ikke nevner, men velger å se bort fra i utgangspunktet.

<sup>15</sup> Her er det verdt å nevne at sansedata-teoretikere som avviser representasjon gjerne ville si at egenskaper ved sansedata «likner» egenskaper ved tingene erfaringen setter oss i kontakt med. Naturligvis er Berkeleys påstand velkjent om at «ideer» ikke kan likne på noe annet enn seg selv – men sansedata-teoretikere med sans for denne reaksjonen ville da også gjerne følge Berkeley i å avvise at den verden vi erfarer er objektiv.

Faktum er at Lains ser ut til å legge seg tett opp til en representasjonalistisk variant av sansedata-teori, selv om han ikke diskuterer dette selv. I det minste er det nærliggende å se paralleller mellom sansedata og Lains' forståelse av fenomenelle egenskaper/kvalia. Jf. fotnote 5 over.

<sup>16</sup> Undertegnede bør til slutt kanskje legge til at han nok befinner seg i motsatt ende av spekteret av filosofiske teorier om fenomenell perseptuell bevissthet fra Lains: Jeg er tiltrukket av naiv realisme, og om ikke en slik teori skulle fungere, ville jeg i det minste håpe at en eller annen intensjonalistisk teori ville fungere; jeg vil i det lengste unngå rene sansedata-teorier. Som jeg har understreket, betyr ikke dette at jeg uinteressert i de spørsmålene Lains stiller. I en fotnote til en passasje om (PD) skriver Lains: «Some people find this picture engaging and interesting. Others find it worthless and ambiguous. For me, it is one of those striking puzzles we find immediately when studying perception; the distance between those highly intelligent thinkers who adopt a sense-datum theory, to those highly intelligent thinkers who adopt a naïve realist theory of perception signal its force in splitting people as to its interpretation at the very outset» (5, fotnote 11). Jeg siterte passasjen som fotnoten står til innledningsvis: «Metaphorically, the picture I mean to evoke by *duality* is that, in the *most* fundamental case, the perceptual experience at the same time faces both the subject in the interior world and the object in the external world» (5). Lains har rett i at jeg finner bildet «ambiguous». Men jeg finner det slett ikke «worthless»; jeg er enig med Lains i at det er at av de «striking puzzles we find immediately when studying perception». Desto større grunn til å undersøke problemet slik det framstår, uten å trekke inn substansielle filosofiske antakelser.