



Bevissthet

Hva er bevissthet? Hva er bevissthetens rekkevidde?

Consciousness

What is consciousness? And, what is the reach of consciousness?

Mette Kristine Hansen

PhD, Førsteamanuensis, Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, UiB

Hansens doktoravhandling omhandler bevissthetens rekkevidde, samt forholdet mellom fenomenalbevissthet og intensjonalitet. I de senere årene har Hansen arbeidet videre med lignende problemstillinger og har blant annet publiseringer som handler om perseptuelt erfaringsinnhold, fenomenal intensjonalitet og kognitiv fenomenologi.

Mette.Hansen@uib.no

Sammendrag

Denne artikkelen tar for seg noen av de viktigste problemstillingene som har vært debattert innen bevissthetsfilosofien de siste 25 årene. I første del omtales ulike former for bevissthet, og ulike måter å definere bevissthet. Andre del av artikkelen går dypere inn på spørsmålet om den form for bevissthet som kalles fenomenalbevissthet kan naturaliseres. Innen analytisk sinnfilosofi har det tradisjonelt vært antatt at vi kan skille mellom to typer mentale tilstander: intensjonelle tilstander og tilstander med fenomenalbevisste kvalia. Tredje del av artikkelen tar for seg syn som utfordrer denne oppfatningen, og viser at det er gode grunner for å hevde at fenomenalbevissthet ikke kan forstås som et fenomen som er adskilt fra intensjonalitet. Fjerde del av artikkelen tar for seg spørsmålet om rekkevidden av fenomenalbevissthet. Her er fokuset på spørsmålet om hvilke tilstander som er fenomenalbevisste, og jeg forklarer hvorfor vi har grunn for å anta at noen kognitive tilstander er fenomenalbevisste. I konklusjonen trekker jeg kort frem tre debatter som er viktige og relaterer til de debattene som behandles i artikkelen, men som jeg grunnet nødvendigheten av å begrense artikkelens lengde, ikke har mulighet til å gjennomgå i detalj.

Nøkkelord

bevissthet, sinnfilosofi, fenomenalbevissthet, intensjonalitet, kvalia, kognitiv fenomenologi

Abstract

This article concerns some of the most important questions that has been debated within the philosophy of mind during the last 25 years. The first part of the article introduces and discusses different definitions and concepts of consciousness. The second part concerns whether or not it is possible to explain consciousness, and in particular phenomenal consciousness, as a natural phenomenon. Traditionally, it has been common to distinguish between two types of mental states: intentional states and phenomenally conscious states with qualia. In the third part of this article I discuss views that challenge this traditional view, and my intention is to show that there are good reasons for claiming that phenomenal consciousness should not be seen as a phenomenon that can be separated from intentionality. The fourth part of this article concerns the reach of phenomenal consciousness and the cognitive phenomenology debate in particular. I show that that there are reasons for thinking that some cognitive mental states are phenomenally conscious. In the conclusion I shortly mention three other debates that are related to and have important implications for the debates that are the main focus of this article.

Keywords

Consciousness, philosophy of mind, phenomenal consciousness, intentionality, qualia, cognitive phenomenology

Bevissthet er et fenomen vi er godt kjent med gjennom våre sanseerfaringer, våre følelser og opplevelser. Likefullt, selv om vi gjennom våre første-persons-erfaringer synes å ha god kjennskap til våre bevisste opplevelser, vet vi lite om hva bevissthet er. Det finnes ikke en bestemt teori om bevissthet som alle filosofer og kognisjonsforskere forenes om; man er uenige om hva bevissthet er, om bevissthetens rekkevidde og om hvorvidt bevissthet er et naturlig fenomen. Imidlertid er det bred enighet om at hvis vi skal forstå menneskesinnet så må vi forstå hva bevissthet er, og vi må klargjøre hvordan bevissthet er relatert til den fysiske naturen.

Spørsmålet om hvorvidt bevissthet kan forstås som et fysisk fenomen, er spørsmålet som dominerte sinnsfilosofiske debatter på 1990-tallet. Det ble utviklet en rekke teorier som skulle besvare dette spørsmålet, uten at det resulterte i enighet om en enkelt teori. Uenigheten om hvorvidt, og eventuelt om hvordan, bevissthet kan naturaliseres og forklares som et fysisk fenomen kan ses i sammenheng med at det heller ikke var enighet om hvordan vi skal forstå bevissthet. Hva er bevissthet? Hvordan forholder bevissthet seg til andre mentale fenomener? Hva er bevissthetens rekkevidde?

Ulike syn på naturaliseringsspørsmålet la til grunn ulike forståelser av hva bevissthet er, og ulike syn på hvilke vesener og tilstander som kan anses som bevisste. I den senere tid har flere sinnsfilosofer komme til erkjennelsen av at dersom vi skal kunne besvare spørsmålet om hvorvidt bevissthet kan forstås som et fysisk fenomen, må vi først forstå hva bevissthet er; hvordan bevissthet forholder seg til andre mentale fenomener og hva bevissthetens rekkevidde er. Det er nødvendig å angripe disse problemsstillingene før vi gir oss i kast med å gi en fysikalistisk forklaring av bevissthet. Dette er en oppfatning jeg sympatiserer med, og målet med denne artikkelen er å redegjøre for utviklingen som ledet frem til denne erkjennelsen.

1. Hva er bevissthet?

Det er store forskjeller på hva ulike personer legger i ordet bevissthet. Ordet kan brukes på forskjellige måter avhengig av hvilken sammenheng det er brukt i. For å forstå bevissthetsdebatter er det derfor viktig å ha klart for seg forskjellen på de mest sentrale begrepene om bevissthet, da vi bør vite hvilket begrep som er relevant for den debatten vi er interessert i.

Et hovedskille er skillet mellom vesensbevissthet og tilstandsbevissthet (Van Gulick, 2014). Vesensbevissthet blir forstått som måten et vesen – en person, et dyr eller et romvesen – er bevisst på. Tilstandsbevissthet dreier seg om hva som skal til for at en tilstand skal anses som bevisst.

Ordet bevissthet blir ofte brukt i medisinsk sammenheng som det å være ved bevissthet. Slik forstått, snakker vi om en form for vesensbevissthet, da det er et vesen som enten er ved bevissthet, i koma eller i søvn. En annen form for vesensbevissthet dreier seg om det å være et vesen som sanser og responderer på det som foregår i dets miljø. Selvbevisste vesener er vesener som ikke kun er sansende, men som også selv er klar over at de er sansende vesener. Det vil si, de responderer ikke kun på stimuli fra miljøet sitt, de er også selv klar over at de gjør det.¹

1. Kravet til hva som skal til for å regnes som et selvbevisst vesen kan forstås som sterkt eller som svakt. Dersom man har et sterkt krav til selvbevissthet, vil man gjerne kreve at vesenet skal kunne ha begreper om seg selv (Caruthers, 2000). Gitt en slik forståelse vil små barn og de fleste dyr mangle selvbevissthet. Dersom man legger et mindre sterkt krav til grunn, kan små barn og flere dyr inkluderes blant vesener som har selvbevissthet (Bermudez, 2003).

Det som kanskje er den filosofisk sett mest interessante formen for vesensbevissthet er *opplevelsesbevissthet*, som omfatter det subjektive aspektet ved det å være et bevisst vesen (Nagel, 1974). I artikkelen *What is it like to be a bat*, hevder Thomas Nagel at et vesen er bevisst hvis og bare hvis det er noe det oppleves som for vesenet å være det vesenet det er. Flaggermus er bevisst på denne måten fordi det er noe det oppleves som for dem å erfare verden på den måten de gjør, gjennom ekkolokasjon. Vi mennesker kan ikke vite hvordan det oppleves for flaggermusen, selv om vi skaffer oss altomfattende kunnskap om flaggermusens nervesystem og miljø.

Imidlertid kan vi også velge å definere vesensbevissthet med utgangspunkt i bevisste tilstander. Hvis vi legger denne forståelse til grunn, vil et vesen være bevisst hvis og bare hvis det kan ha de relevante tilstandene. Videre i artikkelen vil vi legge til grunn et begrep om bevissthet forstått som tilstandsbevissthet. Det er vanlig å skille mellom to hovedformer for tilstandsbevissthet: tilgjengelig bevissthet og fenomenalbevissthet (Block, 1995).² En tilstand er tilgjengelig bevisst dersom den kan interagere med andre tilstander, i den forstand at den bærer informasjon der denne informasjonen er tilgjengelig for bruk (Block, 1995). For å forstå hva som menes med dette kan det være nyttig å kontrastere tilgjengelig bevissthet med fenomenalbevissthet. En tilstand er fenomenalbevisst dersom det er noe det oppleves som for subjektet som er i tilstanden å være i denne tilstanden. Fenomenalbevissthet har dermed likhetstrekk med Nagels opplevelsesbevissthet i den forstand at vesener som har opplevelsesbevissthet er vesener som kan ha fenomenalbevisste tilstander. I noen sammenhenger har fenomenalbevisste tilstander vært forstått som tilstander som har *kvalia*. Siden kvalia tradisjonelt sett har vært sett på som separate egenskaper ved erfaringer, dvs. egenskaper som kan separeres fra erfaringenes innhold, så er det viktig å påpeke at fenomenalbevissthet *ikke* bør identifiseres med kvalia. Noen filosofer hevder at kvalia, slik forstått, ikke eksisterer, men mener likevel at fenomenalbevisste tilstander eksisterer (Tye, 1995, 2000; Dretske, 1995). Fenomenalbevisste tilstander er altså tilstander som det er noe det oppleves som å være i. Tilgjengelig bevisste tilstander kan være fenomenalbevisste også, men de trenger ikke å være det (Block, 1995). Noen av våre mentale tilstander er bevisst på den måten at de bærer informasjon som hjernen kan utnytte når den for eksempel tolker stimuli fra den ytre verden, men der det ikke oppleves som noe å være i tilstanden.

Noen av våre handlinger er et resultat av at vi både er i fenomenalbevisste tilstander og i tilstander som kun er tilgjengelig bevisste. Det er et kjent fenomen at såkalte «ubevisste» trosoppfatninger kan styre våre handlinger. Slike mentale tilstander bør i noen sammenhenger ikke forstås som «ubevisste», men heller som tilgjengelig bevisste. Skillet mellom fenomenalbevissthet og tilgjengeligbevissthet kan også belyses gjennom skillet mellom to bevissthetsproblemer: det enkle problemet og det vanskelige problemet (Chalmers, 1996). Litt forenklet så kan det enkle problemet forstås som det å forklare tilgjengelig bevissthet som et fysisk fenomen, og det vanskelige problemet kan forstås som en tilsvarende naturalisering av fenomenalbevissthet.

2. Kan vi forstå bevissthet som et fysisk fenomen?

Tradisjonelt har det vært antatt at en naturalisering av bevissthet innebærer fysikalisme, der bevissthet forstås som et fysisk fenomen. I boken *The Conscious Mind* argumenterer David Chalmers for at bevissthet ikke kan forklare som et fysisk fenomen, eller som noe som supervenierer med metafysisk (forstått som logisk) nødvendighet på det fysiske (Chalmers,

2. Eng.: access consciousness og phenomenal consciousness.

1996).³ En forutsetning han legger til grunn, er at fysikk og fysisk her forstås som noe som ikke grunnleggende sett er ulik den forståelsen vi legger til grunn i dag. Fysikalisme hevder at alt enten er fysisk eller metafysisk bestemt/innbefattet av det fysiske. Det er klart at en del fenomener som eksisterer ikke er fysiske, i streng forstand, der det fysiske forstås som noe materielt. Et eksempel er høyesterett (Stoljar, 2010). Høyesterett kan ikke kun forstås som en rettsal der avgjørelser tas, den består også av dommere og andre personer, der deres beslutninger preges av landets lover som fastsettes politisk. Imidlertid kan det hevdes at 'høyesterett' er bestemt/innbefattet av noen fysiske tings egenskaper i den forstand at hvis ikke disse fysiske egenskapene hadde forekommet, så ville det heller ikke vært en høyesterett. Dermed kan vi si at 'høyesterett' supervenierer på fysiske tings egenskaper. På lignende måte hevder moderate fysikalister at mentale tilstander og egenskaper supervenierer på fysiske tilstander og egenskaper. Vi kan bedre forstå hva som menes med superveniens ved å ta for oss et eksempel som ble introdusert av David Lewis:

A dot-matrix picture has global properties — it is symmetrical, it is cluttered, and whatnot — and yet all there is to the picture is dots and non-dots at each point of the matrix. The global properties are nothing but patterns in the dots. They supervene: no two pictures could differ in their global properties without differing, somewhere, in whether there is or there isn't a dot. (Lewis, 1986, s. 14)

Eksempelet gir oss en forståelse av hva fysikalisme er, og hva vi mener når vi sier at det mentale supervenierer på det fysiske. Tanken er at de fysiske egenskapene i verden er som dottene i bildet, og de mentale egenskapene er bildets globale egenskaper. På samme måte som at de globale egenskapene ved bildet er fullstendig bestemt av dottenes plassering, så er det mentale også fullstendig bestemt av det fysiske. Med andre ord, det mentale (inkludert bevissthet) supervenierer på det fysiske.

Chalmers gir formelle formuleringer av superveniensrelasjonen, og han viser hvordan vi kan bruke ulike formuleringer av relasjonen avhengig av hvilken styrke vi ønsker å gi den. Superveniensrelasjonen kan generelt formuleres på følgende måte: «B-properties *supervene* on A-properties if no two possible situations are identical with respect to their A-properties while differing in their B-properties» (Chalmers, 1996, s. 33)

For eksempel supervenierer biologiske egenskaper på fysiske egenskaper såfremt det er slik at for et hvert tilfelle der vi har to situasjoner som er fysisk identisk, så vil disse også være biologisk identiske. Et viktig skille for Chalmers er skillet mellom naturlig og logisk superveniens: «B-properties *supervene logically* on A-properties if no two *logically possible* situations are identical with respect to their A-properties but distinct with respect to their B-properties» (Chalmers, 1996, s. 35)

Det å bestemme om en situasjon er logisk mulig krever begrepsanalyse. En verden med mannlige kyr er ikke mulig, da noe slikt innebærer en kontradiksjon. Imidlertid er en verden der det finnes flygende telefoner mulig, da dette ikke innebærer noen begrepsmessige kontradiksjoner. Logisk superveniens defineres med hensyn på logisk mulige verdener, og altså ikke med hensyn på et formallogisk system. Ifølge Chalmers supervenierer de fleste egenskaper logisk på fysiske egenskaper. Et klart eksempel er relasjonen mellom fysiske og

3. Tidligere var fysikalister gjerne tilhengere av fysisk-mental identitetsteori, som hevder at mentale tilstander kan identifiseres med fysiske tilstander (som regel hjernetilstander). Det er flere årsaker til at denne teorien ikke er så populær lengre, og at den blir oppfattet som usofistikert. En hovedgrunn er at det synes som at mentale tilstander, som for eksempel smerte, har andre egenskaper enn hjernetilstander. Smerte kan derfor ikke enkelt reduseres til den eller de hjernetilstander som korrelerer med den. Det er for eksempel en nødvendig egenskap ved smerte at den oppleves som smertefull, men dette kan ikke på tilsvarende måte være en nødvendig egenskap med en hjernetilstand (Kripke, 1980).

biologiske egenskaper. Biologiske egenskaper supervenierer logisk på det fysiske fordi det ikke finnes noen logisk mulige situasjoner – forstått som at det ikke finnes noen logisk mulige verdener – som er identiske med vår verden angående de fysiske egenskapene, men ulik med hensyn på de biologiske egenskapene.⁴

Noen egenskaper supervenierer naturlig på andre egenskaper: «B-properties supervenes naturally on A-properties if any to naturally possible situations with the same A-properties have the same B-properties» (Chalmers, 1996, s. 36).

Naturlig superveniens er en svakere relasjon enn logisk superveniens. For å illustrere hva han mener med naturlig superveniens, viser Chalmers til at trykket til en mol gass avhenger av temperaturen og volumet, der forholdet er gitt av loven: $pV = KT$ (der K er en konstant, p er trykket, V er volumet og T er temperaturen). Det er empirisk umulig at to atskilte mol gass kan ha samme temperatur og volum, men ulikt trykk. Trykket supervenierer dermed på temperaturen og volumet. Men, denne superveniens relasjonen er svakere enn logisk superveniens da det er logisk mulig at en mol gass med en gitt temperatur og volum kan ha ulikt trykk i en verden der verdien av konstanten K er ulik vår verden.

Vi har sett at ifølge Chalmers, så supervenierer biologiske egenskaper logisk på fysiske egenskaper. Chalmers hevder videre at de fleste egenskaper supervenierer logisk på fysiske egenskaper, men et unntak for dette er *fenomenalbevisste egenskaper*. Hvis fenomenalbevissthet supervenierer på det fysiske, så supervenierer den kun naturlig på det fysiske. Det er tilfeldigvis slik i vår verden, at der vi har situasjoner med de samme fysiske egenskapene, så vil de samme fenomenalbevisste egenskapene følge. Men det kunne vært annerledes. En verden som er identisk med vår verden med hensyn på de fysiske egenskapene, men ulik med hensyn på fenomenalbevisste egenskaper er logisk mulig. Det er dermed kun et kontingent faktum at vår verden er slik den er. Hvis fysikalisme skal sies å være sant, så må fysikalisme være nødvendig sant. Fenomenalbevisste egenskaper må være metafysisk innbefattet av fysiske egenskaper.

2.1 Zombie-argumentet mot fysikalisme

Et av de mest kjente argumentene mot fysikalisme er zombie-argumentet, og den mest kjente varianten av dette argumentet blir presentert av David Chalmers (1996). Vi kan forestille oss en mulig verden som er fysisk identisk med vår verden, men bestående av filosofiske zombier. Filosofiske zombier skal ikke forstås som vesener som minner om Hollywood-zombier, men som vesener som er fysisk og dermed biologisk identisk med oss, men som mangler fenomenalbevissthet. Zombiene oppfører seg som oss, og er lik oss med hensyn på alle observerbare trekk. De kan sies å ha tilgjengelig bevissthet, men ikke fenomenalbevissthet. Siden det er, ifølge Chalmers, mulig å forestille seg en slik verden, så er denne verdenen logisk mulig. Dette innebærer at bevissthet ikke kan superveniere logisk på det fysiske, og dermed at bevissthet ikke er nødvendig innbefattet av det fysiske. Fysikalisme er falsk.

Dersom vi aksepterer zombie-argumentet, ser det ut til at vi også må akseptere en kontraintuitiv posisjon, nemlig epifenomenalisme.⁵ For hvis zombier er mulige, blir det særdeles vanskelig å forklare hvorfor vi er bevisste. Tilsynelatende kunne vi da klart oss helt

4. Det utelukkes ikke at det kan finnes verdener som er fysisk identiske med vår verden, men der det finnes egenskaper som kommer i tillegg til de som finnes i vår verden. Vi kan forestille oss en verden som er fysisk identisk med vår verden, men som i tillegg er bebodd av spøkelses. En slik verden vil være biologisk identisk med vår verden, men spøkelsene kommer i tillegg.

5. Et epifenomen er noe som kommer som et tillegg, og som ikke har noe kausal kraft. Her forutsettes det at den fysiske verden er kausalt lukket: Fysiske virkninger har alltid en fysisk årsak.

utmerket uten fenomenalbevissthet, da zombiene gjør nettopp det. Det å skulle forklare hvordan og hvorfor vi er bevisste, er nettopp det som gjør det vanskelige problemet til et vanskelig problem. Det er ikke enkelt å gi vitenskapelige forklaringer av det vi mentalt sett har til felles med zombiene, men til forskjell fra det som er tilfellet med det vanskelige problemet, så er dette enkle problemet løselig (i det minste i teorien). Chalmers selv foreslår en form for egenskapsdualisme der det legges til grunn at fenomenalbevissthet supervenierer naturlig på det fysiske, altså supervenierer fenomenalbevissthet på det fysiske i vår verden. En av grunnene til at mange finner denne løsningen lite tilfredsstillende er at den fremdeles synes å lede til epifenomenalisme, siden zombier er metafysisk mulige er det fortsatt vanskelig å forstå hvordan fenomenalbevisste tilstander da kan ha kausal kraft. Min zombies smerteadferd – ta en tablett som respons på registreringen av vevsskade – kan forklares helt uten henvisning til fenomenalbevissthet. Hvorfor og hvordan kan da min egen fenomenalbevisste opplevelse av smerte ha noe kausal kraft i vår verden? Gitt Chalmers' syn, så blir det virkelig et mysterium hvorfor vi er fenomenalbevisste når vi, lik zombiene, kunne klart oss like godt uten fenomenalbevissthet.

Det er i hovedsak to måter vi kan respondere på zombie-argumentet. Den første måten er å hevde at zombie-verdenen ikke er forestillbar i det hele tatt (Dennett, 1995). Den andre måten er å medgi at zombie-verdenen er forestillbar, men at forestillbarhet ikke trenger å implisere mulighet (Tye, 1995, 2000; Dretske, 1995; Lycan, 1996; Prinz, 2012). Det er den siste responsmuligheten som har høyest oppslutning. For å forklare hvordan denne fungerer, er det nyttig å skille mellom *a priori* og *a posteriori* fysikalisme (Stoljar, 2010).

Når Chalmers argumenterer mot fysikalisme, forutsetter han fysikalisme forstått som *a priori* fysikalisme. Dette kan i første omgang virke forvirrende. Intuitivt skulle vi tro at dersom fysikalisme er sant, så må dette være et empirisk faktum som vi dermed kun kan ha kunnskap om *a posteriori*. At fysikalisme er sant, synes ikke å være et faktum som det er mulig å få kjennskap til *a priori*. Videre forutsettes det at dersom fysikalisme er sant, så er det nødvendig sant. Dette kan også synes underlig, da vi gjerne tenker at fakta vi kjenner *a posteriori* er kontingente. Imidlertid har Saul Kripke argumentert overbevisende for at nødvendighet ikke nødvendigvis impliserer *a priorisitet* og at kontingens ikke nødvendigvis impliserer *a posteriorisitet* (Kripke, 1980). Det finnes, ifølge Kripke, sannheter som er nødvendig *a posteriori*. Et eksempel på en slik sannhet er at «vann er H₂O». Hvis «vann er H₂O» faktisk er sant, så er dette nødvendig sant. Vi kan forklare hvorfor dette er sant gjennom tvilling-jord eksempelet. Tvilling-jorden er tilsynelatende helt lik jorden (Putnam, 1973). Det som renner i bekker og elver, og som drikkes på tvilling-jorden kalles vann, og ser ut og smaker som vann. Imidlertid har ikke tvilling-jord-vannet den samme kjemiske struktur som vårt vann. Det har strukturen XYZ og ikke H₂O. Hvis vi som jordboere besøker tvilling-jorden vil vi protestere på at det er vann som renner i bekkene og elvene der. Grunnen er at vi allerede har fastslått at vann har en bestemt kjemisk sammensetning av hydrogen- og oksygenatomer. Vann kan dermed ikke være noe annet enn H₂O, og det er dermed nødvendig sant at «vann er H₂O». Det kunne selvsagt ha vist seg at verden var annerledes enn det den faktisk er, for eksempel at vår verden var slik som tvilling-jorden. Men, det som er viktig for oss, er hvordan verden faktisk er. Derfor er det slik at, gitt at «vann er H₂O», så er dette nødvendig sant. Imidlertid er det klart at dette er en sannhet vi ikke kan ha kjennskap til *a priori*. For å komme frem til at vann er H₂O trengs det empiriske undersøkelser. Dermed finnes det sannheter som er *a posteriori* nødvendige.

Mange fysikalister vil hevde at det at bevissthet supervenierer på det fysiske er en nødvendig *a posteriori* sannhet (f.eks. Tye, 1995, 2000; Dretske, 1995; Lycan, 1996; Carruthers, 2000). Dette synet kan virke forlokkende, men både Chalmers (1996) og Frank Jackson

(2004) argumenterer mot denne muligheten. Det er, i følge Chalmers og Jackson, riktig at det finnes nødvendig *a posteriori* sannheter, men disse sannhetene kan igjen utledes *a priori* fra andre sannheter som er *a posteriori* og kontingente. For eksempel er det slik at hvis vi vet at det som renner i elver og bekker kalles vann, og at vi også vet at det som renner i bekker og elver har en bestemt kjemisk sammensetning, så kan vi utlede – ved *a priori* metode (vi trenger ikke mer empiri) – basert på disse fakta at «vann er H₂O». Vi kan på lignede måte forestille oss noen som vet alt om det fysiske, og som også har kjennskap til alle fakta om vår bevissthet og om vår måte å snakke om den på. Hvis fysikalisme er sant, så vil en slik person kunne utlede – ved *a priori* metode – på grunnlag av kjennskap til både de fysiske og de bevisst fakta, at fysikalisme er sant.

Jacksons berømte kunnskapsargument kan også brukes til å illustrere Chalmers' og Jacksons syn (Jackson, 1982): Mary har altomfattende fysisk kunnskap om farger og fargesyn, og om vårt fargespråk. Hun lever i en fremtidig verden der man har kommet frem til den sanne fysikk. Selv om Mary vet alt om farger, så har hun aldri opplevd å se farger. Hun lever i et monokromatisk univers der de eneste fargene hun har direkte kjennskap til er nyanser av sort og hvit. Hun ser verden som gjennom en sort-hvit tv-skjerm. Imidlertid klarer Mary å komme seg ut av sort-hvit-tilværelsen, og hun opplever å se farger for første gang. Idet hun ser en rød rose for første gang, utbryter hun: «Å, så det er slik det oppleves å se rødt!» Det kan se ut til at Mary lærer noe nytt når hun ser fargen rødt for første gang.

Argumentet har vært diskutert og omtalt i svært mange artikler (Ludlow, Nagasawa & Stoljar, 2004). Her kan vi trekke et skille mellom de som aksepterer det, de som hevder at Mary egentlig ikke lærer noe nytt og de som mener at hun lærer noe nytt, men at dette ikke medfører noen utfordring for fysikalismen. Argumentet kan presenteres slik med premisser og konklusjon:

P1: Mary har altomfattende kunnskap om fysiske fakta om farger.

P2: Mary lærer noe nytt idet hun erfarer farger, som fargen rød, for første gang.

K1: Det er noen fakta som ikke er fysiske, for eksempel fakta om hvordan det oppleves å se rødt.

K2: (fra K1) fysikalisme er falsk.

Tilhengere av *a priori* fysikalisme vil enten hevde at Mary ikke lærer noe nytt, eller at det nye hun lærer ikke er teoretisk kunnskap (Lewis, 1986; Jackson, 2004). Mary får en form for ny praktisk kunnskap, «know-how», idet hun opplever å se rødt for første gang. For eksempel får hun evnen til å peke ut røde ting direkte når hun ser dem. *A posteriori* fysikalister vil hevde at hun lærer noe nytt, og at det nye hun lærer er mer enn en evne til å direkte peke ut røde ting. Noen hevder at Mary får en ny måte å presentere et gammelt fakta på, eller at hun får et nytt begrep om rødt, et begrep som vi kun kan ha dersom vi har eller har hatt en direkte erfaring av rødt (Ludlow, Nagasawa & Stoljar, 2004). Problemet er imidlertid at slike begreper og slike nye fremstillinger av samme fakta fremstår som noe mystiske og uavklarte. Det kan også synes som om Mary lærer noe mer enn en ny måte å presentere et gammelt faktum på.⁶

Å forstå forholdet mellom bevissthet og det fysiske er vesentlig dersom vi ønsker å danne en vitenskap om bevissthet, eller forklare bevissthet innenfor rammen av eksis-

6. La oss si at jeg vet at Morgenstjernen er den samme som Aftenstjernen. Jeg lærer så at Morgenstjernen er planeten Venus. Jeg får da en ny måte å presentere et gammelt faktum på ved at jeg nå kan hevde at Venus er den samme som Aftenstjernen. Er det *kun* noe tilsvarende Mary lærer?

terende vitenskaper. Imidlertid bør vi spørre oss om vi faktisk forstår det fenomenet vi ønsker å gi en vitenskapelig forklaring av. Vet vi egentlig godt nok hva vi snakker om når vi snakker om bevissthet?

3. Intensjonalitet som særtrekk ved det mentale

Vi har sett at noen mentale tilstander er fenomenalbevisste. En mental tilstand er fenomenalbevisst dersom det er noe det oppleves som for subjektet som er i tilstanden å være i denne tilstanden. Et annet trekk ved mentale tilstander er intensjonalitet. Mange, om ikke alle, mentale tilstander er intensjonelle tilstander. En tilstand er intensjonell dersom den er om, eller er rettet mot, noe på en bestemt måte. Trosoppfatninger er paradigmatiskke eksempler på intensjonelle mentale tilstander. Min trosoppfatning om at bilen er rød er om og er rettet mot bilen på en bestemt måte. Trosoppfatninger er også eksempler på proposisjonelle attityder. Innholdet til en trosoppfatning er en proposisjon som gjennom setninger kan uttrykkes ved 'at ... så og så'. Attityden er tro. Innholdet i trosoppfatningen om at bilen er rød er at bilen er rød. En annen attityde kan ha samme innhold, for eksempel kan jeg ønske at bilen er rød.

Tradisjonelt sett har det vært antatt, særlig innen den analytiske tradisjonen, at intensjonelle tilstander har et proposisjonelt innhold (Russell, 1905). Derfor var trosoppfatninger, ønsker og tanker typiske eksempler på intensjonelle tilstander. Videre ble det antatt at slike tilstander ikke er fenomenalbevisste, eller har kvalia. Det ble antatt at kun sensoriske tilstander har kvalia, og at kun proposisjonelle attityder er fullt ut intensjonelle tilstander. Man kunne kanskje medgi at noen perseptuelle tilstander var intensjonelle, men da antok man at de i tillegg til å være intensjonelle hadde kvalia dersom de var fenomenalbevisste. Denne separatismen som skiller mellom to typer mentale tilstander, intensjonelle tilstander og tilstander med kvalia, har blitt utfordret. Representasjonister om bevissthet har argumentert for at alle mentale tilstander er intensjonelle. De går også imot den tradisjonelle forståelsen av kvalia, som egenskaper som kan separeres fra en bevisst intensjonell tilstands intensjonelle innhold og karakter (Tye, 1995; Dretske, 1995).

Min perseptuelle erfaring av en rød bil har trekk av å være en intensjonell tilstand idet den er rettet mot bilen og kan sies å være om bilen. Denne erfaringen synes også å være en proposisjonell attityde, da innholdet kan uttrykkes ved 'at ... så og så'. Attityden jeg har til dette innholdet er 'visuell perseptuell erfaring'. Min perseptuelle erfaring synes også å ha et annet trekk som er karakteristisk for intensjonelle tilstander, nemlig at den har tilfredstillelsesbetingelser⁷. En trosoppfatning har tilfredstillelsesbetingelsen sann, og den er ikke tilfredsstilt dersom den er falsk. Ønsker har tilfredstillelsesbetingelsen oppfylt, og det er ikke tilfredsstilt dersom det ikke er oppfylt. Persepsjoner har tilfredstillelsesbetingelsen veridikal, det vil si, min perseptuelle erfaring av den røde bilen er tilfredsstilt dersom det er en rød bil der jeg erfarer at den er. Dersom det ikke er en bil der, eller det er en bil der, men den er blå, så er min perseptuelle erfaring ikke tilfredsstilt, og jeg kan da sies å hallusinere eller å ha en illusjon. Perseptuelle erfaringer synes altså å være intensjonelle tilstander. Perseptuelle erfaringer er også fenomenalbevisste tilstander, da det er noe det oppleves som for subjektet som er i tilstanden å være i denne tilstanden. Det er noe det oppleves som å perseptuelt erfare den røde bilen. Dermed er noen intensjonelle tilstander også fenomenalbevisste.

Representasjonister om bevissthet hevder at alle mentale tilstander er intensjonelle. Dette er en oppfatning som historisk sett var populær, da den ble forsvart av både Brentano (1874/1973) og senere Husserl (1900/1970). Vi har sett at perseptuelle erfaringer synes å

7. Eng. conditions of satisfaction.

være intensjonelle tilstander, men er alle sensoriske tilstander intensjonelle (f.eks. smerte og andre kroppslige følelser)?

Det kan hevdes at smerte er en intensjonell tilstand. Hvis jeg slår meg og får et sår på kneet, så representerer min smerteopplevelse at det er vevskade på kneet mitt. Smerten kan sies å være om kneet mitt, den er rettet mot kneet mitt (Crane, 1998).

Motstandere av representasjonisme om bevissthet har hevdet at sinnstemninger, som melankoli og lignende, ikke er intensjonelle (se f.eks. Shoemaker, 1996). De synes ikke å være om noe bestemt, eller være rettet mot noen bestemt. Representasjonister om bevissthet hevder på sin side at slike tilstander er rettet mot og er om noe. Det er gjerne litt mer vagt hva, men melankoli kan for eksempel sies å være en generell oppfattelse *om* verden, der verden sees som litt mer utydelig og grå enn det som er tilfelle når vi ikke er i den sinnstemningen (Tye, 2000).

Vi kan konkludere med at det er gode grunner for å anta at alle, eller i det minste mange, mentale tilstander er intensjonelle.

Vi så at separatister skiller mellom intensjonelle mentale tilstander og tilstander som har kvalia, eller eventuelt ved det intensjonelle aspektet ved en tilstand og kvalia. Vi har videre sett at det er gode grunner for å mene at mange sensoriske tilstander er intensjonelle. En separatist kan godta at slike tilstander er intensjonelle, men hen vil hevde at slike tilstander også har kvalia som kan adskilles fra tilstandens intensjonelle karakter dersom tilstanden er fenomenalbevisst. Representasjonister om bevissthet argumenter også mot denne formen for separatisme. De benekter at det finnes slike kvalia. Representasjonister om bevissthet benekter ikke at sensoriske erfaringer er fenomenalbevisste, men de hevder at fenomenalbevisstheten er bygget inn i tilstandens intensjonelle karakter. Et kjent argument som det ofte henvises til er *transparensargumentet* (Harman, 1990). Ifølge dette argumentet er visuelle erfaringer transparente. Det vil si, at når jeg ser den røde bilen er min erfaring *om* den røde bilen, og det synes ikke som at jeg er klar over noe mer enn den røde bilen selv. Det dukker ikke opp noen mystiske egenskaper som kommer i tillegg til erfaringen min, det er bilen selv som er rød og ikke min erfaring av den. Det er noe det oppleves som for meg å erfare den røde bilen, men denne fenomenalbevisste karakteren ved erfaringen er en del av erfaringen selv. Den er en del av erfaringens intensjonalitet.

Vi kan også argumentere for representasjonisme om bevissthet ved å ta for oss smerte som eksempel. Min smerte i kneet er rettet mot kneet mitt som er skadet. Det synes som at selve smerteopplevelsen har en slik intensjonell karakter. Jeg er ikke i en tilstand som er rettet mot skaden og som i tillegg har kvalia. Selve smerten er *om* og er *rettet mot* skaden på det stedet jeg opplever som skadet. Smarter har også fellestrekk med andre intensjonelle tilstander i at de kan være tilfredsstilt eller ikke. Det er gjerne svært sjeldent, eller aldri, at vi tar feil om at vi faktisk har smerter.⁸ Imidlertid kan vi ta feil om lokalisasjon, da smerten kan være rettet mot et sted i kroppen, mens det virkelig er skade et annet sted. Smerte kan også være om og rettet mot skade i en arm som er amputert. Dette kan sees på som eksempler på tilfeller der smerten ikke er tilfredsstilt.

Vi har sett at det er gode grunner for å anta at alle, eller i det minste mange, mentale tilstander er intensjonelle. I tillegg har vi sett at det er gode grunner for skepsis mot tradisjonell separatisme. Det synes urimelig å trekke et sterkt skille mellom det intensjonelle aspektet ved en mental tilstand og tilstandens fenomenalbevisste karakter.

Dersom vi godtar representasjonisme om bevissthet kan det også se ut til at vi må anta et annet syn på zombie-argumentet. I utgangspunktet kan det se ut til at zombie-argumentet

8. Se Shoemaker (1996) for argument om at vi kan ta feil.

nettopp forutsetter en form for separatisme, da zombier er vesener som oppfører seg som oss, og som fra et ytre ståsted er umulig å adskille fra oss. Zombier har trosoppfatninger, tanker og ønsker. De har også perseptuelle erfaringer og smerter, men disse er ikke fenomenalbevisste – det er ingenting det oppleves som å være en zombie (Chalmers, 1996). Imidlertid, hvis det fenomenalbevisste ved perseptuelle tilstander og andre sensoriske tilstander selv er intensjonelt og en del av tilstandens intensjonelle aspekter, så blir zombier vanskeligere å forestille seg. Det vil i alle fall være en type intensjonelle tilstander de ikke kan ha, tilstander som er både fenomenalbevisste og intensjonelle. Med andre ord, må deres intensjonelle tilstander være forskjellig fra våre.

Noen representasjonister om bevissthet kombinerer denne posisjonen med fysikalisme (f.eks. Dretske, 1995; Tye, 1995, 2000; Lycan, 1996). De mener at intensjonalitet er et trekk ved mentale tilstander som kan reduseres eller forklares som noe annet, som for eksempel *representasjon*.

Et kart over Bergen kan sies å representere Bergen, og vi kan si det samme om et fotografi av Bergen. Kartet og fotografiet representerer Bergen på ulike måter. Ringene på en trestamme kan representere treets alder, og på samme måte kan mentale tilstander representere noe som tilsynelatende er svært ulikt tilstanden selv. Kartet og fotografiet synes å være rettet mot Bergen, som er det de representer. De synes å ha tilfredsstillelsesbetingelser, da kartet er riktig om det faktisk samsvarer med hvordan byen er strukturert, og falsk om det ikke er et slikt samsvar. Ringene i trestammen kan angi riktig alder på treet, eller de kan angi feil alder, da det ikke kommer nye ringer ved uår. Slike representasjoner som vi har sett eksempler på, har dermed mye til felles med intensjonelle tilstander. Tanken er dermed, noe forenklet, at en kan redusere intensjonalitet til representasjon av lignende type (Dretske, 1995; Tye, 1995, 2000; Lycan, 1996).⁹ Representasjoner virker ikke mysiske.

Fenomenalbevisste representasjoner er en spesialkategori av representasjoner. De er en type representasjoner der noe kommer i tillegg, som skiller dem fra representasjoner som ikke er fenomenalbevisste. Det som kommer i tillegg kan for eksempel være at de er blitt gjort til gjenstand for en høyere ordens persepsjon (Lycan, 1996). Tanken er da, noe forenklet, at det innebygget i vårt sinn og hjerne, er det et system som skanner en bestemt representasjon, og når denne har blitt scannet er den fenomenalbevisst. Representasjonen er da blitt gjort til gjenstand for en såkalt høyere ordens persepsjon. Michael Tye foreslår at bevisste representasjoner karakteriseres ved at de har et bestemt innhold, som ikke-bevisste representasjoner mangler (Tye, 1995, 2000).

Det er i all hovedsak to problemer med representasjonistenes forsøk på å forklare fenomenalbevissthet som en bestemt type representasjon, der tanken er at representasjoner generelt lettere lar seg forklare fysikalistisk. For det første er det uklart hvor vellykket de ulike teoriene er. For eksempel er det ikke noe som tyder på at det finnes en skanner i hjernen vår som skanner våre representasjoner. For det andre, og dette er kanskje det mest alvorlige, så kan det hevdes at ingen av teoriene gir et fullt svar på det vanskelige problemet: Hvorfor er vi fenomenalbevisste? Dersom det skulle vise seg at det finnes en indre skanner, eller at Tyes teori skulle være rett, så forklarer ingen av disse hvorfor disse mekanismene eller trekkene ved enkelte representasjonelle tilstander gjør dem fenomenalbevisste. Det synes fortsatt å være et mysterium hvorfor slike tilstander får sin fenomenalbevisste karakter. Hvorfor er det slik at det er noe det oppleves som å være i slike tilstander?¹⁰

9. Ofte har man lagt til grunn en mer generell teori om representasjon, gjerne en såkalt biosemantisk teori der man forutsetter at intensjonelle tilstander oppsto gjennom evolusjonen, der de ble selektert for at organismen som har dem best mulig kunne dra nytte av dem (se Dretske, 1995).

10. Det er mulig at noen representasjonister om bevissthet finner det uproblematisk å bite i det sure eplet her, og dermed medgi at dette er noe vi ikke kan forventes å kunne besvare.

3.1 Bevissthet og intensjonalitet

Vi har sett at det er gode grunner for å anta at alle, eller i det minste mange, mentale tilstander er intensjonelle. Også sensoriske tilstander synes å være intensjonelle da de er rettet mot noe og er om noe, og har tilfredsstillelsesbetingelser. Videre har vi sett at det er grunner for å hevde at slike tilstanders fenomenalbevisste karakter ikke er et kvale som kan separeres fra tilstandens intensjonelle karakter, men at fenomenalbevisst karakter er bygd inn i tilstandens intensjonelle karakter. Hvis målet vårt er å få en bedre forståelse av hva bevissthet er, bør vi også få en bedre forståelse av forholdet mellom bevissthet og intensjonalitet. Vi så at representasjonister om bevissthet hevder at alle mentale tilstander er intensjonelle, og at noen intensjonelle tilstander er fenomenalbevisste.

Representasjonister om bevissthet legger til grunn at ikke alle mentale tilstander er fenomenalbevisste. Vi kan ha ikke-fenomenalbevisste mentale tilstander. Slike tilstander kan for eksempel være tilgjengelig bevisste, men ikke fenomenalbevisste. Disse tilstandene vil være intensjonelle. Hvis vi støtter representasjonisme om bevissthet må vi derfor, uavhengig av om vi ønsker å redusere bevissthet til noe annet eller ikke, si noe om hva det er som gjør fenomenalbevisst intensjonalitet spesielt. Hva er det som gjør en intensjonell tilstand fenomenalbevisst til forskjell fra en intensjonell tilstand som ikke er fenomenalbevisst?

På midten av 2000-tallet begynte et annet syn på forholdet mellom intensjonalitet og bevissthet å vinne popularitet. Dette synet kalles fenomenal intensjonalitet, og har vært forsvart av blant andre Horgan og Tienson (2002), Kriegel (2011, 2013) og Mendelovici (2018). Tilhengere av fenomenal intensjonalitet har det til felles med representasjonister om bevissthet at de antar at alle mentale tilstander er intensjonelle. De skiller seg likevel fra representasjonister om bevissthet ved at de hevder at det er fenomenal intensjonalitet som er den *primære* formen for intensjonalitet. Det de mener med dette, er at alle andre tilstanders intensjonalitet er avhengig av fenomenal intensjonalitet. De hevder at det er et særtrekk ved fenomenalbevisste tilstander at de er intensjonelle. Dersom intensjonalitet forekommer i ikke-fenomenalbevisste tilstander, er det fordi slike tilstander står i relasjon til fenomenalbevisste tilstander. Der representasjonister om bevissthet tar utgangspunkt i intensjonalitet, og da gjerne ikke-fenomenal intensjonalitet, og prøver å forklare fenomenalbevissthet med dette utgangspunktet, tar fenomenal-intensjonalitet utgangspunkt i fenomenalbevissthet og prøver å forklare all annen intensjonalitet med utgangspunkt i nettopp fenomenalbevissthet.

Tilhengere av fenomenal intensjonalitet er mindre interesserte i problemstillingen om hvorvidt det er mulig å gi en fysikalistisk forklaring av bevissthet, enn det som er tilfellet for representasjonister om bevissthet (Kriegel, 2013). De er mer opptatt av å forstå hva bevissthet er, og ikke minst, hva dens rekkevidde er. De vil ofte være åpne for at fenomenalbevissthet har stor rekkevidde, det vil si at mange tilstander er fenomenalbevisste. Fenomenal intensjonalitet er den grunnleggende formen for intensjonalitet som all annen intensjonalitet kan utledes fra. Gitt en slik betingelse, så vil det være fordelaktig å anta at mange typer mentale tilstander har fenomenalkarakter, da vi ellers må forklare hvordan de har fått sin intensjonalitet som et resultat av at de står i relasjon til en intensjonell tilstand med fenomenal karakter. Tilhengere av fenomenal intensjonalitet vil derfor også ofte omfavne en annen form for anti-separatisme enn den vi har omtalt. Det har vært vanlig å anta at kun sensoriske tilstander er fenomenalbevisste. Dette synet impliserer en form for separatisme mellom sensoriske tilstander og kognitive tilstander. Tilhengere av fenomenal intensjonalitet vil ofte også hevde at det finnes kognitiv fenomenologi, det vil si, også kognitive tilstander kan være fenomenalbevisste dersom de er bevisste (Kriegel, 2013).

4. Kognitiv fenomenologi og bevissthetens rekkevidde

Selv om mange av de som hever at det finnes kognitiv fenomenologi også er tilhengere av fenomenal intensjonalitet, så er det ikke noen nødvendig sammenheng mellom disse to synene. Vi kan godt mene at det finnes kognitiv fenomenologi uten at vi dermed trenger å hevde at forholdet mellom intensjonalitet og fenomenalbevissthet er slik tilhengere av fenomenal intensjonalitet antar at det er. Det er også mulig å anta fenomenal intensjonalitet og benekte at det finnes kognitiv fenomenologi, men da vil vi måtte forklare hvordan kognitive tilstander får sin intensjonalitet gjennom en relasjon til sensoriske tilstanders fenomenale intensjonalitet (Hansen, 2019).

Hva mener vi med kognitiv fenomenologi? Tilhengere av kognitiv fenomenologi hevder at ikke kun sensoriske tilstander er fenomenalbevisste, også bevisste kognitive tilstander som tanker og trosoppfatninger er det. Det er noe det oppleves som for et subjekt å fenomenalbevisst tenke eller fenomenalbevisst tro. En sterkere påstand er at det er noe det oppleves som for et subjekt å ha en bestemt fenomenalbevisst tanke, eller en bestemt fenomenalbevisst trosoppfatning (Hansen, 2019). Vi kan merke oss at det er mulig å være enig i begge disse påstandene uten at vi trenger å være tilhengere av kognitiv fenomenologi. Vi kan hevde at tanker og trosoppfatninger er fenomenalbevisste når de er bevisste, men at denne fenomenalbevisstheten egentlig er sensorisk. Den er sensorisk fordi bevisste kognitive tilstander aldri oppstår i isolasjon, og at det derfor er de sensoriske tilstandene som opptrer samtidig med de kognitive tilstandene og som står i en relasjon til disse, som er ansvarlige for fenomenalbevisstheten. I motsetning til dette, mener tilhengere av kognitiv fenomenologi at kognitive tilstander har sin egen kognitive fenomenologi, en fenomenologi som ikke kun er arvet fra relaterte sensoriske tilstanders fenomenologi (Chudnoff, 2015a).

De vanligste argumentene for kognitiv fenomenologi er såkalte kontrastargumenter. Disse argumentene tar utgangspunkt i to relativt like tilfeller, der det likevel er en kontrast i de fenomenalbevisste opplevelsene som oppstår i disse tilfellene. Tilhengere av kognitiv fenomenologi hevder at kontrasten best lar seg forklare ved at vi antar at det finnes kognitiv fenomenologi. Et eksempel på et slikt argument er Galen Strawsons fremmedspråkargument (Strawson, 1994). Strawson trekker frem et tilfelle der vi har fransktalende Jacques og engelsktalende Jack. Jacques forstår ikke engelsk, og Jack forstår ikke fransk. Strawson mener at det oppleves forskjellig for Jack og Jacques å høre ytringen «The sun is shining today», selv om de hører den samtidig og ytret av samme person. Grunnen til at hvordan det oppleves for Jack og Jacques er forskjellig, er at Jack og ikke Jacques forstår ytringens mening. Jack, og ikke Jacques, har muligheten til å gripe og forholde seg fenomenalbevisst til et bestemt kognitivt meningsinnhold. Den sensoriske opplevelsen Jack og Jacques har er, ifølge Strawson, lik. Forskjellen mellom hvordan det oppleves for henholdsvis Jack og Jacques kan derfor kun forklares som en forskjell grunnet kognitiv fenomenologi. Jack, og ikke Jacques, forstår setningen, og har dermed mulighet til å fenomenalbevisst rette sin oppmerksomhet mot dens mening.

Imidlertid kan vi innvende at det er svært usannsynlig at Jack og Jacques faktisk vil ha helt like sensoriske opplevelser når de hører ytringen. Forskning har vist at det er forskjell i hvordan vårt auditive system prosesserer språklyder når vi hører et fremmedspråk i forhold til et språk vi forstår (Nygaard et al., 2009). Videre vil vi også ha ulike assosiasjoner til ytringen, der disse er avhengige av om vi forstår den eller ikke. Dermed kan ulikheten i fenomenalbevisst opplevelse hos Jack og Jacques forklares som en ulikhet i sensorisk fenomenalbevisst opplevelse. Strawson kan derimot heve at dette ikke er nok til å forklare ulikheten, da det er det å forstå ytringens mening som i all hovedsak forklarer hvorfor ulikheten oppstår.

Det kan også oppstå slike kontraster når vi hører tvetydige ytringer på samme språk (Chudnoff, 2015b). Et kjent eksempel på dette er det å høre ytingen «I am going to the bank». Denne ytringen kan enten forstås som at en er på vei til banken, eller som at en er på vei til elvebredden. Vi kan argumentere for at det er forskjell på hvordan det oppleves å høre ytringen og forstå den på den ene versus på den andre måten. Tilhengere av kognitiv fenomenologi vil hevde at forskjellen i hvordan det oppleves, kun kan forklares, eller i det minste best kan forklares, om vi antar at den skyldes forskjell i kognitiv fenomenologi. Vi hører den samme ytringen, og her synes det som at vårt auditive system prosesserer ytringen på samme måte. Det som utgjør forskjellen, er at vi retter vår oppmerksomhet mot ulike kognitive innhold når vi forstår setningen på den ene eller på den andre måten.

Det er ingen klar enighet om hvorvidt det finnes kognitiv fenomenologi eller ikke. Flere anerkjente filosofer hevder at det finnes en kognitiv fenomenologi (Chudnoff, 2015a; Kriegel, 2015; Horgan & Tienson, 2002; Mendelovici, 2018; Strawson, 1994, 2011; Montague, 2017). Andre filosofer som er like anerkjente hevder derimot at det ikke finnes kognitiv fenomenologi (Tye & Wright, 2011; Carruthers & Veillet, 2011; Prinz, 2011). Selv om det ikke er enighet om kognitiv fenomenologi, er spørsmålet om hvorvidt det finnes slik fenomenologi viktig å adressere.

Hvis det finnes kognitiv fenomenologi, vil også rekkevidden til det vanskelige bevissthetsproblemet bli utvidet. Da dreier ikke det vanskelige problemet seg kun om å forklare sensoriske tilstanders fenomenalbevissthet, samt en naturalisering av denne, det vanskelige problemet utvides da også til å gjelde kognitive tilstander.¹¹

5. Konklusjon

Vi har nå gjennomgått noen av de viktigste problemstillingene som har vært debattert innen bevissthetsfilosofien de siste 25 årene. Vi har sett at det også er andre bevissthetsdebatter enn den tradisjonelle fysikalismedebatten som opptar dagens bevissthetsfilosofer. Mange hevder at vi trenger å forstå hva bevissthet er; forholdet mellom fenomenalbevissthet og intensjonalitet, samt fenomenalbevissthets rekkevidde, før vi gir oss i kast med å prøve å besvare spørsmålet om hvorvidt fenomenalbevissthet kan forklares fysikalistisk.

Moderne bevissthetsfilosofi er også dominert av tre andre debatter som vi ikke har hatt muligheter til å gå gjennom her, grunnet artikkelens begrensede omfang. Avslutningsvis gir jeg en kort presentasjon av disse debattene. Den første debatten dreier seg om forholdet mellom filosofi og øvrige kognitive vitenskaper. Hva kan filosofien lære av de øvrige kognitive vitenskaper, og hva kan kognitive vitenskaper lære av filosofi? Det synes å være utbredt enighet om at filosofien bør ta hensyn til, og benytte seg av empiriske studier som er utført innen kognitive vitenskaper (Prinz, 2012). Imidlertid kan implikasjonene av slike empiriske data tolkes på ulik måte, og dermed kan det stilles spørsmål ved hvor vellykket det er å bruke slike data som støtte for en spesifikk filosofisk teori (Hansen, 2018). De øvrige

11. Videre vil dette igjen vanskeliggjøre forestillingen om zombier, da også kognitiv fenomenologi utfordrer den tradisjonelle separatistiske ideen som dette argumentet synes å bygge på. Hvis det finnes kognitiv fenomenologi, så må vi da tenke oss zombien som en som har bevisste tanker og trosoppfatninger som ikke er fenomenalbevisste. Problemet er at dersom vi antar en form for kognitiv fenomenologi der vi mener at det er noe det oppleves som for subjektet som har en *bestemt* tanke eller en *bestemt* trosoppfatning å rette sin oppmerksomhet mot trosoppfatningens innhold, så synes det som at den fenomenalbevisste karakteren selv er intensjonell. Den kan da ikke separeres fra trosoppfatningens intensjonelle karakter. På denne måten kan vi, dersom vi antar en slik form for kognitiv fenomenologi, bruke dette til å forsvare tanken om at fenomenalbevisst karakter er en intensjonell egenskap ved en intensjonell tilstand. Det er grunn til å tro, i alle fall når det gjelder kognitiv fenomenologi, at denne formen for fenomenalbevisst karakter ikke kan separeres fra tilstandens intensjonelle karakter.

kognitive vitenskaper har, etter min mening, noe å lære av filosofien. For eksempel har filosofer bestrebet seg på å gi definisjoner av bevissthet, der man på klarest mulig måte differensierer mellom ulike former for bevissthet. De kognitive vitenskaper kan dra nytte av dette definisjonsarbeidet, da det vil gjøre det lettere å skille ulike problemstillinger fra hverandre. Dette vil igjen gjøre det lettere å utføre målrettede empiriske studier, der det som ønskes målt faktisk er det som blir målt.

Den andre debatten dreier seg om forent bevissthet (Bayne & Chalmers, 2003). For eksempel: Når vi ser en rød rose, så kommer som regel denne visuelle erfaringen sammen med andre erfaringer og opplevelser. Det kan tenkes at vi samtidig lukter rosen, samt at vi kjenner på dens tekstur. Disse er også fenomenalbevisste erfaringer. Det vi kan spørre oss om, er om det er noe det oppleves som for subjektet som har disse erfaringene å ha dem samtidig? Hvis vi mener at det er det, kan vi spørre oss om denne forente bevisstheten kun er utgjort av summen av de tilstandene som utgjør den, eller om den er noe annet som ikke kan reduseres til summen av enkelttilstandene. Det å forstå hva forente bevisste opplevelser er, er også vesentlig for å forstå hva bevissthet er. Debatten om forent bevissthet har også noen knyttingspunkter til debatten om kognitiv fenomenologi. Chudnoff argumenterer for at kognitiv fenomenologi er uren (Chudnoff, 2015a). Med det mener han at tilstander med kognitiv fenomenologi er forente bevisste tilstander bestående av både sensoriske og kognitive erfaringer. Disse forente tilstandene har en kognitiv fenomenologi, en fenomenologi som den forente tilstanden ikke kunne ha hatt uten den kognitive erfaringen, men som likevel ikke er rent kognitiv fordi den også er et resultat av den sensoriske erfaringen (Hansen, 2019). Kriegel argumenterer på sin side for at det kan finnes ren kognitiv fenomenologi (Kriegel, 2015).

Den tredje debatten er en epistemologisk debatt. Denne debatten dreier seg om hvilken kunnskap vi kan ha gjennom introspeksjon, og om hvor sikker denne kunnskapen er.

Vi får kunnskap om våre egne mentale tilstander gjennom introspeksjon. Denne kunnskapen har vært antatt å være mer direkte tilgjengelig for oss enn andre former for kunnskap, og samtidig sikrere. Descartes mente som kjent at vi kan ha helt sikker og ufeilbarlig kunnskap på denne måten (Descartes, 1641/2009). Også noen av dagens filosofer hevder at vår kunnskap om våre egne mentale tilstander er svært sikker (Gertler, 2012), men andre hevder at den er langt fra sikker (Schwitzgebel, 2008). Ettersom mange argumenter innen sinnsfilosofien, i alle fall delvis, baserer seg på introspeksjon, så er spørsmålet om hvor sikker introspeksjon er svært vesentlig. Dersom vi skal avgjøre hvorvidt en tilstand er fenomenalbevisst eller ikke, så gjør vi det gjerne ved å prøve og vurdere om det oppleves som noe for oss når vi er i denne tilstanden, med andre ord, gjennom introspeksjon. Derfor har denne debatten vesentlige implikasjoner for alle øvrige debatter innen sinnsfilosofien.

Referanser

- Bayne, T. & Chalmers, J. L. (2003). What is the Unity of Consciousness. I A. Cleeremans (Red.), *The Unity of Consciousness*. Oxford University Press.
- Bayne, T. & Montague, M. (2011). Cognitive Phenomenology: An Introduction. I T. Bayne & M. Montague (Red.), *Cognitive Phenomenology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0001>
- Bermudez, J. (2003). *Thinking without words*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195159691.001.0001>
- Block, N. (1995). On a confusion about the function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences* 18(2), 227–47. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00038188>

- Brentano, F. (1973). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, og Linda L. McAllister (overs.), Abingdon, UK: Routledge. (Opprinnelig publisert 1874.)
- Carruthers, P. (2000). *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511487491>
- Carruthers, P. & Veillet, B. (2011). The Case against Cognitive Phenomenology. I T. Bayne & M. Montague (Red.), *Cognitive Phenomenology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0001>
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.5860/choice.34-2091>
- Chudnoff, E. (2015a). *Cognitive Phenomenology*. Abingdon, UK: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315771922>
- Chudnoff, E. (2015b). Phenomenal Contrast Arguments for Cognitive Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 90(2), 82–104. <https://doi.org/10.1111/phpr.12177>
- Crane, T. (1998). Intentionality as the mark of the mental. I T. Crane (Red.), *Contemporary issues in the philosophy of mind*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/s1358246100004380>
- Dennett, D. (1995). The Unimagined Preposterousness of Zombies. *Journal of Consciousness Studies*, 2(4), 322–6.
- Descartes, R. (2009). Selections from Meditations on first philosophy. I J. P. Lizz (Red.), *Defending the beginning and end of life: Readings on Personal Identity and Bioethics*. Baltimore: John Hopkins University Press. (Opprinnelig utgitt 1641.)
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gertler, B. (2012). Renewed Acquaintance. I D. Smithies & D. Stoljar (Red.), *Introspection and Consciousness*, 89–123. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199744794.003.0004>
- Hansen, M. K. (2018). Perception of high-level content and the argument from associative agnosia. *Review of Philosophy and Psychology*, 9, 301–312. <https://doi.org/10.1007/s13164-017-0364-1>
- Hansen, M. K. (2019). Cognitive Phenomenology. *Internet Encyclopedia of philosophy*. <https://iep.utm.edu/cog-phen>
- Harman, G. (1990). The intrinsic quality of experience. *Philosophical Perspectives*, 4, 31–52. <https://doi.org/10.2307/2214186>
- Horgan, T. & Tienson, J. L. (2002). The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality. I D. Chalmers (Red.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary readings*. Oxford University Press.
- Husserl, E. (1970). *Logical Investigations* (J. Findlay, overs.). Abingdon, UK: Routledge. (Opprinnelig utgitt 1900.)
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 127–36. <https://doi.org/10.2307/2960077>
- Jackson, F. (2004). Mental Illusions. I P. Ludlow, Y. Nagasawa & D. Stoljar (Red.), *There is something about Mary*. Boston: MIT Press. (Opprinnelig utgitt 1998.)
- Kriegel, U. (2011). *The Sources of Intentionality*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199742974.001.0001>
- Kriegel, U. (2013). The Phenomenal Intentionality Research Program. I U. Kriegel (Red.), *Phenomenal Intentionality*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199764297.003.0001>
- Kriegel, U. (2015). The Character of Cognitive Phenomenology. I T. Breyer & C. Gutland (Red.), *Phenomenology of Thinking*. Abingdon, UK: Routledge.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell. <https://doi.org/10.1017/s0012217300038452>
- Ludlow, P., Nagasawa, Y. & Stoljar, D. (2004). *There is something about Mary*. Boston: MIT Press
- Lycan, W. (1996). *Consciousness and Experience*. Boston: MIT Press. <https://doi.org/10.1017/s0031819100062446>
- Mendelovici, A. (2018). *The Phenomenal Basis of Intentionality*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190863807.001.0001>

- Montague, M. (2017). Perception and Cognitive Phenomenology. *Philosophical Studies*, 174, 2045–2062. <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0787-z>
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 86, 435–50. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Nygaard, L. C., Cook, A. E. & Namy, L. (2009). Sound to meaning correspondence facilitate word learning. *Cognition*, 112, 181–186. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2009.04.001>
- Prinz, J. (2011). The Sensory Basis of Cognitive Phenomenology. I T. Bayne & M. Montague (Red.), *Cognitive Phenomenology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0001>
- Prinz, J. (2012). *The Conscious brain: how attention engenders experience*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195314595.001.0001>
- Putnam, H. (1973). Meaning and Reference. *Journal of Philosophy* 70, 699–711. <https://doi.org/10.2307/2025079>
- Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind*, 14(4), 479–493. <https://doi.org/10.1093/mind/xiv.4.479>
- Schwitzgebel, E. (2008). The unreliability of naïve introspection. *The Philosophical Review*, 117(2), 245–273. <https://doi.org/10.1215/00318108-2007-037>
- Shoemaker, S. (1996). *The First Person Perspective and Other Essays*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511624674>
- Stoljar, D. (2010). *Physicalism (New Problems of Philosophy)*. London & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203856307>
- Strawson, G. (1994) *Mental Reality*. Boston: MIT Press.
- Strawson, G. (2011). Cognitive Phenomenology: Real life. I T. Bayne & M. Montague (Red.), *Cognitive Phenomenology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0001>
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6712.001.0001>
- Tye, M. (2000). *Consciousness Color and Content*. Boston: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/2110.001.0001>
- Tye, M. & Wright, B. (2011). *Is there a Phenomenology of Thought?* I T. Bayne & M. Montague (Red.), *Cognitive Phenomenology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579938.003.0001>
- Van Gulick, R. (2014). Consciousness. *Stanford Encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness>