

---

## Radio – eller noen tanker om persepsjon, tanke og kultur

---

Petter Almklov

Jeg har fått fatt meg en gammel radio. Den kan ta inn både langbølge, mellombølge og FM. Selv om jeg nesten aldri hører på den kan den noen ganger fylle et savn. I dag dominerer digitale radioer med en knivskarp FM og nesten ingen støy. Jeg liker suset. Barndommens lek med å skru seg gjennom suset i langbølgesignaler fra hele kloden har igjen blitt en fritidssyssele for meg. Men hva har dette i en antropologisk artikkel å gjøre? Jo, tenk på dette: Ut høyttalerne strømmes lyd - støy, språk, musikk og rytmer. Samtidig som jeg vrir på søkeren, er det som om det er en søker inni mitt hode som skiller lydene fra hverandre. For meg er mannen som skriker ”.. je se qui...” sannsynligvis en stemme fra et fransk radioteater som jeg snurrer søkeren forbi i farten.. Noen små bølgelengder overfor ligger noe som enten er en ny form for techno eller en gammel sovjetisk støysender ennå står der og durer. Jeg hører svingende mønstre og jeg finner mening i dem med en effektivitet som gjør at jeg blir imponert over mine evner når jeg først tenker over det. En slik gammel radio får en til å tenke på forholdet mellom støy og meningsfylt lyd. Skillet kan oppnås ved en liten bevegelse med fingrene. Selv i suset og knitringen forsøker jeg å finne mønstre. Med to fingre på knotten og et sinn i det kreative hjørnet dukker stadig mening opp inn iblant sus og knitring.

Lyden fra radioen kommer som svingende endringer i lufttrykket inn i mine ører, og blir oppfattet av meg som noe meningsfylt; et ord, musikk, en støysender, en diktopplesning, et valgkamputspill, et interessant poeng, en forferdelig stemme eller bare susing. Mønstre i lufttrykkets endringer møter mønstre i mitt hode i en transformasjon som si som Bradd Shore (1996) kan kalle meningskonstruksjon. Det jeg hører kan oppfattes som meningsfylt om det, gjennom en eller annen form for analogi, kan relateres til noe jeg har hørt før. ”[W]hat we 'see' is as much a product of previous knowledge as of incoming visual data.” skriver Bohm og Peat (2000:64), og argumenterer for at det jeg persiperer er en kreasjon eller konstruksjon i møte mellom innkommende inntrykk og hukommelsen. Lydene jeg hører fra radioen kan trigge assosiasjoner i mange retninger og på mange abstraksjonsnivåer, som alle er relatert til min tidligere erfaring. De små brokkene i radioens støy som betyr noe for meg, betyr noe fordi de kan relateres til noe som før har betydd noe for meg. Pipetonen som jeg hørte like ved en BBC kanal, forteller meg andre gang jeg passerer den at jeg er i nærheten av BBC. Sånn sett har den fått en ny betydning. Persepsjon er en kreativ prosess hvor det man persiperer skapes i et samspill mellom inntrykket og minnet om tidligere erfaringer. Mer presist kan man si at inntrykket må relateres til en internalisert form som ligner. En lyd kan ha en formlikhet med et annet hørselsinntrykk, eller kanskje noe man har lest eller sett. Man kan heller ikke utelukke at det finnes enkelte nedarvede interne former (heller tvert imot). De ville i så fall være resultatet av en form for ”arts-læring”, og ikke noe fundamentalt sett annerledes enn den erfaringen individet selv skaffer seg<sup>27</sup>. Den vil jo også foreligge som mønstre av nevralt koblinger eller som prinsipper for hvordan slike mønstre dannes. Når Shore (1996) i sitt arbeide legger fokus mot meningskonstruksjon som prosess mer enn selve mening som

---

<sup>27</sup> Den lærende enhet vil i dette tilfellet være artens genpool, og ikke individet.

fenomen, så tror jeg det skyldes at han betrakter det biologisk fellesmenneskelige som en nedarvet epistemologi mer enn en ontologi<sup>28</sup>. For eksempel vil jeg basert på mitt lille radioeksperiment tippe at det å søke etter gjentakelser og rytme i lydsekvenser kan være en ganske primær form for persepsjon. Om man ikke har et medfødt minne om spesielle lyder, kan man ha en medfødt tendens til å være oppmerksom på spesielle typer mønstre i den støyen vi omgis av. Men dette blir spekulasjoner.

Om vi nå legger det biologiske til side, så kan vi i det minste si at det man har opplevd før, i en kumulativ prosess, vil ha sentrale implikasjoner på hvordan man opplever nye ting. Vi kan parallellføre de epistemologiske konsekvensene av tidligere erfaring med det Bateson (1972:166) kaller ”*deutero learning*”<sup>29</sup>, og hevde at tidligere erfaring legger premisser for hvordan vi oppfatter våre omgivelser. Men fordi bevisstheten vanligvis er opptatt av å oppfatte det vil skal oppfatte, oppfatter vi sjelden *hvordan* vi oppfatter det. De epistemologiske premissene for vår erkjennelse er i en meget stor grad unntatt fra den refleksive bevissthet (se Bateson 1972, 1990 og Turner, 1982)

Siden den er avhengig av den individuelle erfaring, blir mening i utgangspunktet (et utgangspunkt vi skal modifisere etter hvert) et subjektivt fenomen. Dette stemmer også overens med Maturana og Varelas (1980) teorier om levende systemers autopoiesiske karakter. Tankene og liv generelt forstås i følge dem best som et lukket, autonomt og selvrefererende system. Verden rekonstrueres som mønstre i nevralt signaler i en intern selvreferanse. Levende systemer kan, i likhet med språk, bare karakteriseres med referanse til seg selv: ”*one can only say with a given language what the language permits*” (Maturana og Varela, 1980:xiii). Overgangen fra ytre inntrykk som lys, lyd og lignende til nevralt tegn innebærer et sprang i logiske typer, siden nevronenes konstellasjoner *handler om* verden. De ytre inntrykkene utfordrer dermed ikke systemets autonomi. Grensen mellom systemet og omverdenen går ikke ved hudoverflaten, men ved et slikt sprang i logiske typer<sup>30</sup>. Objekter, symboler, ord, skjemaer og kulturelle modeller må krysse denne logiske grensen og reformuleres i det autopoiesiske systemets interne konfigurasjon. For det persiperende individet konstrueres de på nytt som mening i lys og lyd. Med mindre man vil åpne for telepati, ukjente eller konstruerte sanser og nedarvede tanker<sup>31</sup>, kan dette betraktes som en

---

<sup>28</sup> Jeg tar meg visse friheter i forhold til Shores (1996) opprinnelige formuleringer. Innledningskapittelet til boken hans beskriver hjernens virkemåte som noenlunde fellesmenneskelig, men fremhever også at den virker i forhold til og påvirket av forskjellige omgivelser og kulturer, noe som forklarer det store kulturelle mangfoldet. Jeg bruker ontologi og epistemologi i den litt forenklete betydningen: ”Hva man vet” og ”hvordan man vet det”. Bateson (1972:314) skriver: ”In the natural history of the living human being, ontology and epistemology cannot be separated”, og jeg er enig i det, men jeg bruker begrepene for å mane fram en ide om et ”innhold” (ontologi) i det man tilegner seg og en måte (epistemologi) man gjør det på.

<sup>29</sup> Enhver læring som kan sies å ha innvirkning på senere læring har det jeg kaller epistemologiske konsekvenser for individet. Disse kan være av mer abstrakt karakter enn hva man eksplisitt lærer. For eksempel vil man ved å lære seg å snakke et språk, snappe opp grammatikken, selv om den aldri blir formulert eksplisitt. Batesons *deutero learning* er et spesialtilfelle av dette, da DL impliserer et epistemologisk skifte på grunn av at den nye erfaringen bryter med den etablerte epistemologien.

<sup>30</sup> Den samme argumentasjonen kunne også blitt ført med referanse til Batesons bruk av begrepene *creatura* og *pleroma*. Se for eksempel Bateson (1990)

<sup>31</sup> Dette er et ganske dyptgripende filosofisk spørsmål som jeg ikke skal gi meg inn på å besvare. Vi kan neppe se for oss mennesket som et tabula rasa, men på den andre siden er kan det å arve en ontologi ville være svært hemmende på artens tilpassningsevne og overlevelsesmuligheter. Det organiske liv, herunder også menneskelig læring, ser heller ut til å være basert på det De Landa (1991:222) kaller ”bootstrapping”. Dette er et begrep fra datateknologien som henspiller på at man gjør datamaskinen mest fleksibel ved å legge minst mulig permanent og irreversibel software i den. Et lite program må ligge der for å hente inn nye og større programmer, for således å la maskinen løfte seg selv etter sine skollisser ved oppstart. Metaforen virker plausibel for selvorganiserende systemer generelt.

universell kontaktflate. All kontakt mellom mennesker kan reduseres til dette, og mennesket er grunnleggende ensomt i sin erkjennelsesverden.

Jeg har aldri hørt fransk radioteater før, og ville heller ikke ha oppfattet at det (kanskje) var det jeg hørte med mindre jeg hadde trukket et innviklet sett av paralleller til tidligere erfaringer som ligner. Jeg har altså laget en slags abstraksjon basert på min tidligere erfaring som gjør at jeg kan gi mening til ukjente lyder. Pavlov fikk sine hunder til å gjøre noe lignende. Jeg assosierer subtile nyanser i stemmebruk og akustikk med de erfaringene jeg tidligere har hatt med teater, på samme måte som hundene assosierer klangen i bjellen med tidligere situasjoner der de har fått seg en godbit. Dette trenger ikke å bety at bjellen *betyr* mat eller at lyden jeg hørte *betyr* teater, det innebærer at hundene er vant til at mat opptrer i den rammen der bjellens klang også hører til<sup>32</sup>. Den tidligere erfaringen har hatt epistemologiske konsekvenser for min og hundenes måte å oppfatte og kontekstualisere nye inntrykk på. De abstrakte sammenhengene vi har trukket ut av et liv med erfaringer, hjelper oss å erfare enkelte ting, og gjør oss samtidig blinde for andre erfaringer. I følge Bateson (1991:226-227) kan ikke synsinntrykket eller ”tingen” sees uavhengig av den epistemologien våre sanser innebærer. Våre sansers epistemologi er avhengig av vår erfaring, og siden to personer ikke kan ha den samme erfaringshistorien, kan man altså ikke umiddelbart anta at de sanser den samme verden.

Ingen epistemologi er perfekt, ingen persepsjon kan se verden nøyaktig slik den er. For eksempel vil optiske illusjoner få oss til å tvile på våre øyne. Likeledes vil andre erfaringer som utfordrer konvergensen i vår tillærte måte å se verden på kunne skape utrygghet om at vi virkelig vet det vi vet. Vår kunnskap kan sies å konvergere når flere erfaringer kan generaliseres og gjøres mer abstrakte. Erfaringer vil oppfattes som meningsfylte dersom de får vår epistemologi til å konvergere, ved at en ny erfaring ikke motsier de epistemologiske og ontologiske konsekvensene av tidligere erfaringer (som om at BBC ikke lenger skulle være like ved pipetonen). Mens en gjentatt konvergens kan bidra til å danne et mer abstrakt bilde av det man opplever og en større trygghet overfor ens epistemologi, vil divergente erfaringer bidra til å stille spørsmålsteget ved de konsekvensene man har trukket ut av tidligere erfaring. De vil dermed kunne bidra til epistemologiske sprang av den typen som inngår i Batesons (1972) *deutero learning*. Måten vi oppfatter verden på står altså i en kontinuerlig dialog med den verden vi til enhver tid ser.

## **KULTUR OG PERSEPSJON**

Bohm og Peat (2000:64) skriver i fortsettelsen av sitatet på side 39: *”Sense perception is therefore strongly determined by the overall disposition of both the mind and the body. But, in turn, this disposition is related in a significant way to the whole general culture and social structure.”* I innledningen av dette essayet ble meningskonstruksjon knyttet til individets erfaring. En konsekvens av dette er at mening kan se ut til å være et grunnleggende subjektivt fenomen. Dette rimer dårlig med hva vi ser rundt oss i hverdagen. Om ikke vi oppfatter våre omgivelser eksakt likt, så er det åpenbart at man innenfor et gitt samfunn har en noenlunde koordinert oppfatning av hvordan verden ser ut. Jeg mener at dette kan forklares av flere

---

<sup>32</sup> Pavlovs eksempel er en konstruert situasjon. Speedy, vår kjære katt, lærte en seg en lignende assosiasjon mellom lyden av boksåpneren og mat. Hun tok ofte feil, siden ikke all boksemat var til henne og siden små pøbelfrø fant stor glede i å forvirre henne. Hennes mest fatale feil ble begått den dagen da boksåpneren lokket henne fram til en ventende kurv og den siste turen til dyrlegen.

faktorer: For det første kan man på ingen måte utelukke at mennesket er genetisk tilbøyelig til å oppfatte omverdenen på en gitt måte, selv om det altså kan påvises kulturell og individuell variasjon. Dessuten vil mennesker innen en gitt kultur ha erfaringer som ligner på hverandre. Det finnes ikke to opplevelser som er like, men de kan ha mer abstrakte likhetstegn. Spesielt er dette mulig innenfor et kulturelt system som har en abstrakt logikk, eller meningssammenheng i seg<sup>33</sup>. Vi ser flere selvreferensielle og systemiske trekk i mellommenneskelig kommunikasjon. Flere kulturelle uttrykk har formmessige fellestrekk og det finnes en viss kulturell ”grammatikk”. Mønstrene i relasjoner mellom tegn vil kunne ligne på hverandre. Dette vil i seg selv føre til konvergens i våre kulturelle erfaringer, og gjerne en konvergens inn mot en felles måte å forstå dem på.

Om to personer ser en elv til forskjellige tidspunkter, vil de se helt forskjellige vannmolekyler, men de vil kunne se samme elven; den samme formen. Dette forutsetter at vi i betydningen av ordet ”samme” ikke legger et krav om absolutt materiell identitet. Ut i fra denne tankegangen vil en også kunne utfordre en aristotelisk logikk og å si at elven er den samme, selv om at den materielt sett er forskjellig siden elven (materie) og elven (form) er på to forskjellige logiske nivåer. Ordtaket som sier at man ikke kan stige ned i den samme elven to ganger er i seg selv nonsens, siden man for å være ”man” (subjekt) må gjøre den samme logiske operasjonen som gjør de to materielle elvene til en lik elv (objekt). Man må tingliggjøre og navngi. Jeg vet ikke om han hadde rett, min Krishna-troende drosjesjåfør som sa at kroppen fornyes hvert 7. år, at det tar ca 7 år for alle atomene i kroppen å byttes ut. Hans tanker om dette understreker likevel at det er formen og ikke materien som utgjør det vi velger å se på som våre egne kropper.

“What’s in a name?” Spurte Julie sin Romeo. Hun svarte selv: “What’s in a name? That which we call a rose by any other name would smell just as sweet.” Disse linjene kom meg i hu da jeg, i forbindelse med det seminaret denne teksten var tenkt for, satt og spekulerte litt på hva navn og objekter egentlig er, og ikke minst hva de gjør. Objektivisering innebærer alltid en ”misplaced concreteness” (Whitehead, 1929) rent logisk sett, men det kan også synes som at det er en høyst livsnødvendig ting å gjøre<sup>34</sup>.

Julie peker på det at hennes elskedes navn bare er en attributt ved ham, og kanskje den mest tilfeldige av dem alle. *Det* som vi kaller en rose ville dufte likt selv om den hadde et annet navn. Det er denne ”*det*” vi er ute etter når vi skal snakke om objekter, for *det* som vi kaller rose ville også være en rose selv om den ikke luktet som en rose, ville den ikke? Og om den var oransje i stedet for rød? Slik det ser ut så peker dette imot at rosen blir stående igjen som et imaginært nullpunkt i en mengde attributter, som i likhet med navnet, kan stripes bort. Likevel klarer vi sjelden å fri oss fra tanken om at det er motsatt. At objektet er noe reelt som ”har” en mengde egenskaper. Mønstre i forskjeller blir meningsfylt informasjon idet disse mønstrene inverteres til tenkte objekter med et sett med egenskaper. Strengt tatt kunne man like gjerne brukt ordet ”ting” i stedet for ”objekt” i denne sammenhengen. ”Ting” stammer etymologisk sett fra ”å samle”, og vi skal se hvordan (og spekulere i hvorfor) forskjeller i

---

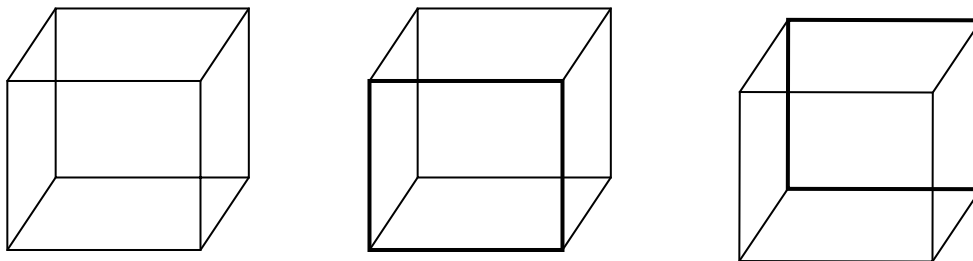
<sup>33</sup> At kultur kan sees på som et selvrefererende symbolsystem og har en slags indre logikk er grundig diskutert og belagt i omtrent all nyere kultur- og symbolantropologi. Se for eksempel Geertz (1973), Levi-Strauss (1963, 1987), Wagner (1986), Leach (1976).

<sup>34</sup> I løpet av mitt feltarbeide i Statoil (Almklov, 2002) gled jeg nok med tiden ifra et ønske om å avsløre objektene konstruerte og ”feilaktige” konkrethet, spesielt i forhold til kompleksiteten de skjuler, til et mer sympatisk syn på deres sentrale rolle i kommunikasjon. En del objekter er likevel mer opplagt konstruerte enn andre og åpenbart selvmotsigende i sin bruk. Spesielt er objektivisering av komplekse systemer (for eksempel kultur som en ting man kan ”ha”) i mange tilfeller svært problematisk.

verden samles inn til en ting eller et objekt idet mennesket setter grenser rundt det og konverterer det til et objekt med visse egenskaper. ”Objekt” har også sine fordeler, siden det er et ord som framhever at dette er ting som noen subjekter gjør noe med. Objekter er helhetene vi lager i en verden av fragmentariske erfaringer; det er i dem (eller egentlig utenfor hvert enkelt objekt, som omgivelser, kontekst eller ”resten”) vi samler verden<sup>35</sup>.

Med sine forskjellige perspektiver og erfaringer ser mennesket forskjellige verdener, men formene de ser i den ofte er like eller lignende. En form som elven kan kanskje mennesket se uavhengig av kulturell bakgrunn, men samtidig står vi hele tiden i en relasjon til et kulturelt symbolsystem som hjelper oss å kjenne igjen slike former på en lignende eller lik måte. Vår persepsjons epistemologi er formet av vår erfaring, hvori den kulturelle symbolikken er en sentral komponent. Jeg er vant til å se etter elven som objekt og ikke som molekyler i bevegelse. Jeg er også vant til å knytte objekter til navn og kategorier på en kulturspesifikk måte. (Se også Almklov, 2002 for en mer empirisk orientert gjennomgang, basert på et feltarbeide i oljeindustrien, av objektens rolle i en høyteknologisk sosial setting.) På samme måte som Pavlovs hunder lærte seg å opprette ”tegnet” som bjellen utgjorde med mat, lærer vi oss å assosiere perseptuelle inntrykk med kulturelt lærte former av forskjellig abstraksjonsgrad.

Siden det til en hver tid finnes et begrenset, om enn meget stort, antall kulturelle former, virker de koordinerende mellom mennesker i det at den individuelle erfaring kan relateres til kollektive former. Vi kan også anta at våre kulturelle modeller bygger på en del grunnleggende ”foundational schemas”, slik Bradd Shore (1996) argumenterer for, og dermed har en formlikhet seg imellom. Dette vil også virke koordinerende. Her er et eksempel:



**Figur 1** Figuren til venstre kan oppfattes som en kube på to forskjellige måter. De uthevede kvadratene viser ”forsiden” på de to mulige kubene.

Alle kan se disse strekene. Men å forbinde linjene til firkanter og å se en kube er avhengig av kulturell læring. Med litt trening skal man også kunne se to kuber (og etter dette er det umulig å unngå å se dem begge). Å se for seg tre dimensjoner i disse todimensjonale tegningene er en kulturavhengig lært persepsjon. Så vidt jeg vet var Leonardo da Vincis maleri av den siste nattverd den første todimensjonale maleriske gjengivelse av tre dimensjoner i tråd med disse perspektiv-prinsippene. Å male og å kunne se dette maleriet innebar således et sprang i vår representasjon av verden i form av bilder. For de som kommer etter Leonardo er dette en kulturelt lært måte å se verden på. Vår erfaring i en kultur full av slike perspektivtegninger

---

<sup>35</sup> Se også Håkon Fyhns (2002) ”*Shaman in the world of experience*” for en beslektet og grundigere gjennomgang av denne problematikken.

styrer våre sansers måte å se på Dette eksperimentet formidler i seg selv en ikke visualiserbar "form" i og med at man lærer å veksle mellom to forskjellige perspektiveringer, og dermed tilegner seg en irreversibel meta-kunnskap om dem<sup>36</sup>.

I "*How societies remember*" viser Connerton (1989) hvordan seremonier og ritualer kan gi deltakerne et slags felles minne fra en hendelse. På engelsk benytter han begrepet "commemorate", som vil bety noe sånt som å huske sammen. Han beskriver ritualene som en måte å huske sammen på, og dette er en konvensjonalisering av erfaringen som sannsynligvis vil kunne lede til en større likhet i oppfatningen av nye erfaringer. Vi kan si at ritualet trekker fram perspektivet i historien på samme måte som vi har lært å se perspektivet i en spesiell konstallasjon av sorte streker på hvitt papir. Turner (1982) fremhever også at ritualer innholder utsagn som handler om *hvordan* deltakerne tenker og føler i dagliglivet, at de inneholder en slags metadiskurs. Selv om Connerton konsentrerer seg om "store" hendelser, tror jeg at han er inne på noe grunnleggende i kulturens virkemåte<sup>37</sup>. Ved at enkelte hendelser løftes fram og gies vekt, og ved at de "samhuskes", vil de danne en basis for et kulturelt fellesskap som også er indre og psykisk. De sier ikke bare noe om hva man skal huske, men også om hvordan man skal huske det. Ritualene og sermoniernes sterke kroppslige erfaringer fungerer som de tykke strekene jeg har tegnet for å fremheve fronten av en kube i Fig 1. De er referansepunkter, og gir monumentale erfaringer, som viser både hvordan hva man skal se og hvordan man skal se det. Kulturens epistemologiske prinsipper vil gjennom individets erfaring i kulturen "overføres" til individet gjennom at individet konstruerer mønstre i sine kulturelle erfaringer. Har disse erfaringene en gjennomgående tendens, om de er koherente, vil disse kanskje kunne danne en tendens i individets egen epistemologi og ontologi. Tendensen og de fundamentale formene i kulturen finnes igjen både som kulturelle og kognitive skjemaer. Ritualer er nok en viktig blant flere typer erfaringer som er med på å rotfeste visse viktige prinsipper i den individuelle erfaring. Men skjemaer, former og mønstre er abstrakte. Ved tingliggjøring og objektifisering av disse begår man igjen en "fallacy of misplaced concreteness" (Whitehead, 1929). Selv om et rituale kan bidra til å produsere mønstre eller skjemaer som ligner på hverandre i flere menneskers tenkning, "har" disse menneskene ikke det samme skjemaet (objektet) i hodet sitt<sup>38</sup>.

## REDUNDANS

Når man for eksempel lærer et språk, lærer man ikke bare språket, men også språkets logikk. En tilegner seg verktøy til, gjennom analogier eller abduksjon, å gi mening til nye inntrykk. Men et kjernepunkt i dette er tanken om at ideer har implikasjoner for hverandre, og at de henger sammen i et selvforsterkende og selvbehaftende system. Selv om hver enkelt hendelse kan forstås på et uendelig antall måter, vil summen av de hendelsene man har opplevd før

---

<sup>36</sup> Dette er forresten en super metafor på kulturmøter. Hvis de to perspektivene representerer to kulturer, vil møtet mellom dem fremtvinge en irreversibel endring, ved at perspektivene relativiseres.

<sup>37</sup> I denne setningen begår jeg to nesten uunngåelige feil. De er et kjennetegn på vår måte å snakke om ting på. For det første objektifiserer jeg "kultur", og deretter plasserer jeg den i kausale sammenhenger og gir den en "virkning".

<sup>38</sup> Dette kan virke pedantisk, men dynamiske abstrakte og ikke avgrensede fenomener som mønstre og form blir meget ofte gjort for konkrete i vitenskapelig tenkning. Det kan synes som at dette henger sammen med de vestlige språkernes subjekt-objekt orienterte struktur. For eksempel ser det stadig vekk ut som at skjematikernes skjemaer til stadighet vokser fram som selvstendige objekter med en eller annen diffus ontologisk status, noe jeg tror skyldes språket heller enn at skribenten ikke har gjort disse refleksjonene som jeg her kommer med. Det er rett og slett vanskelig å tenke tanker som ens språk til stadighet motarbeider.

snevre ned det mulige fortolkningsrommet i den grad at det for eksempel er rimelig av meg å forvente at mine venner assosierer lyden fra radioen med fransk radioteater, de også. Denne kumulative effekten kan forklares med Batesons (1972) begrep ”*redundancy*”, redundans eller noe sånt som overflod på norsk. Samtidig kan vi kanskje moderere det inntrykket av et menneske i sin ensomme meningsverden som begynnelsen av denne teksten nok har skapt. Selv om enhver opplevelse er unik, hvert perspektiv er unikt og at hvert menneske må sies å konstruere mening i en erfaring på sitt unike vis, så lever vi jo i en verden der vi stadig erfarer at mening også kan være felles og lik eller lignende. Om hver eneste hendelse bare var meningsfylt i seg selv, ville dette ikke kunne skje, men når våre erfaringer er redundante og har en overflod av mening kan dette være mulig. Ta for eksempel ordet ”hei”. Vi har alle sannsynligvis blitt utsatt for dette titusener av ganger i forskjellige kontekster som alle kan fortolkes på forskjellige måter i seg selv. En isolert hendelse av at noen sier ”hei” til deg kan tolkes på mange forskjellige måter, men når en har opplevd titusener av varierende kontekster der det har opptrådt vil et stadig tydeligere mønster framgå. Dette viser vel egentlig at mening mer handler om å redusere støy, å fjerne mulige analogier, enn det å gi ting én betydning. Selv om du og jeg har opplevd et utall forskjellige opptredener av ordet vil overfloden, redundansen eller det abstrakte mønsteret som står igjen bli stadig likere jo flere ganger vi har opplevd det. Hver enkelt hendelse har sagt noe mer enn seg selv, det har hatt en mening om en abstrakt størrelse; vårt ”felles” ganske så like bilde av hva lyden ”hei” betyr. Gjentakelsen av ordet i forskjellige kontekster skjærer bort støy, og rendyrker formen. Jeg skal illustrere dette med noen flere eksempler:

Tallet 2 angir en mengde og et antall, men gir oss liten indikasjon for hva vi kan forvente oss annet enn at vi kanskje vil forvente et nytt tall. Serien 2, 4, 6 vil i være mer redundant enn tallet 2 alene. Det er et informasjonsoverskudd i samspillet mellom utsagnet og vår erfaring som vil gi oss gode grunn til å anta at det neste vil være 8. Vi ser en sammenheng mellom de erfaringene vi har gjort oss på samme måte som at vi ser at disse tallene har en mulig sammenheng. Min antakelse om at det jeg hørte var et fransk radioteater var altså et utslag av flere informasjonsoverskudd eller mønstre i mine tidligere erfaringer. De gangene jeg har hørt radioteater har jeg altså, i tillegg til å høre og forstå stykket, snappet opp en ide om hvordan radioteater høres ut som er så abstrakt at jeg til og med kan kjenne igjen radioteater på et annet språk.

Et annet enkelt eksempel på redundans som en bro fra subjektivitet til et menneskelig meningsfelleskap fant jeg i et intervju med en filmkritiker i dagbladet nylig. På spørsmålet om anmeldelser ikke bare var subjektiv synsing kom kritikeren med godt svar. Hvis leseren leser en del av hans anmeldelser og ser en del av filmene, så vil man etter hvert kunne gjøre seg opp en mening om hva slags filmer han liker, og hva slags smak kritikeren har. Det vil si at man kan lære seg å tolke kritikeren anmeldelser utifra det han har lært om forholdet mellom det kritikeren skriver og det man liker selv. Jo flere ganger jeg har lest en anmeldelse og sett en film, jo bedre grunnlag vil jeg få til å vurdere hva kritikeren subjektive synsing sier om verden sett fra mitt ståsted. Selv om det kanskje ikke finnes noen nøytrale allmenne estetiske kriterier, utvikles en estetikk eller et mønster seg i samhandlingen mellom meg, filmen og kritikeren. Vi ser også i dette tilfellet at redundans oppstår ved gjentakelser av et forhold. Dette kan virke trivielt, men det viser samtidig en form for generative prosesser der en radikal subjektivitet er startpunktet og felles mening er et (trolig uoppnåelig) endepunkt. Jeg vil kunne gjette, etter å ha lest anmeldelsen, med bedre enn tilfeldig sannsynlighet om jeg kommer til å like filmen, men jeg kan neppe være helt sikker.

Og til slutt et siste eksempel: Hvis du hører et ord på et fremmed språk, er fortolkningsrommet så godt som uendelig. Hører du det flere ganger i forskjellige sammenhenger, snevres fortolkningsrommet ned. De forskjellige erfaringene gir en redundans som kan henlede deg mot å forstå ordets betydning. Om du hører flere ord, vil du etter hvert kunne danne deg en oppfatning av språkets oppbygning og grammatikk også. Til slutt vil du kunne skjønne språket i en slik grad at du vil intuitivt vil kunne forstå et nytt ord allerede første gang du hører det. Et antall ord som hver for seg vil kunne bety hva som helst, vil altså med en tillært kulturell erfaring har en redundans som reduserer mangetydigheten. Hvilket ord du lærer først og sist, og om du eventuelt har lært noen andre enn de jeg har lært av det samme språket er ikke så viktig. Språket har en iboende konvergens som gjør at vi med våre forskjellige erfaringer likevel vil oppnå lignende forståelser. Dette kan synes trivielt, men det er et viktig poeng å få med seg, for det viser at kulturell erfaring har epistemologiske konsekvenser som konvergerer mot hverandre på tross av at den enkelte erfaring kan forstås på et utall måter. Det er altså en meningsammenheng, et informasjonsoverskudd, eller en redundans mellom de erfaringene mennesket har i sine kulturelle omgivelser. Redundans opptrer når erfaringer ligner på hverandre, og de avslører en mer abstrakt sammenheng enn seg selv.

## OPPSUMMERING

For å avrunde denne runden med diskusjon og spekulasjon kan vi forsøke å oppsummere noen hovedargumenter. Dette er tanker som er tenkt før og synspunkter som neppe er nye, men dette er også tematikk som er så pass vanskelig å formulere presist at jeg håper at min formidling av en slags modell for forholdet mellom persepsjon, tanke, språk, kultur og våre omgivelser kan bidra til at leseren ser noen nye nyttige mønstre og former til å tenke med. Det har vært mitt mål å unngå konstruksjon av svarte bokser, skjulte mekanismer eller "*misplaced concreteness*". Om jeg har lyktes med det, vet jeg ikke, men jeg håper i det minste at jeg har gjort det på andre steder enn det som er vanlig. Jeg har forsøkt å unngå å se på kultur, kunnskap, mening og erfaring som objekter, selv om det er vanskelig, og for mitt indre øye sett dem for meg som abstrakte mønstre i kommunikasjon eller samhandling. De fremstår kanskje som en slags spøkelser der de svever som mønstre i noe som beveger seg.

En subjektorientert forståelse av persepsjon, eller menneskets erkjennelse/konstruksjon av verden, ender gjerne opp med at individet blir isolert i sin egen lille meningsverden formet av ens egen unike erfaringshistorie. Ved å se på informasjon som mønstre i støy, som den svingningen i radiosuset som er meningsfylt, ender vi opp med en forståelse av begrepet mening som handler om å skjære gjennom støyen og å kjenne igjen det kjente, som alltid vil være i form av en abstrakt formlikhet. Når det finnes slike abstrakte formlikheter kan vi si at en hendelse, en erfaring eller et inntrykk er redundant. Inntrykket sier (nok en gang på et abstrakt nivå) noe mer enn bare sitt "innhold". Jeg kunne kjenne igjen et fransk radioteater (noe jeg aldri før har hørt) ut ifra tre ord som strømmet i et kort øyeblikk fra radioen min, fordi ting jeg har opplevd før har *sagt mer* på denne måten. Mellommenneskelig kommunikasjon sier mer og er redundant på den måten som filmkritikeren vi var innoom gir uttrykk for. Mening er et kumulativt fenomen. Det er noe som vokser frem av gjentatt samhandling og erfaring. Selv om hver hendelse eller opplevelse er unik, vil flere av disse erfaringene i en avføde mønstre av redundans som fører oss stadig nærmere et erfaringsfellesskap og ideen om felles mening.



## REFERANSER

- Almklov, P. G. (2002). Objektkonstruksjon og navngiving i en geologisk praksis. Manuskript. Finnes på <http://www.apertura.ntnu.no/petter/Artikkelen.doc>
- Bateson, G. (1972). Steps to an ecology of mind : collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology. London, Intertext Books.
- Bateson, G. (1979). Mind and nature : a necessary unity. London, Wildwood House.
- Bateson, G. and M. C. Bateson (1990). Hvor engle ej tør træde : på vej mod en erkendelsesteori om det hellige Gregory Bateson, Mary Catherine Bateson ; på dansk ved Harry Mortensen. København, Rosinante/Munksgaard.
- Bateson, G. and R. E. Donaldson (1991). A sacred unity : further steps to an ecology of mind. New York, HarperCollins.
- Bohm, D. and F. D. Peat (2000). Science, order, and creativity. London, Routledge.
- Connerton, P. (1989). How societies remember. Cambridge, Cambridge University Press.
- De Landa, M. (1991). War in the age of intelligent machines. New York, Zone Books.
- Fyhn, Håkon (2002) Shaman in the world of experience. Manuskript. Levert for Dr. Philos. graden ved NTNU.
- Geertz, C. (1973). The interpretation of cultures selected essays. New York, Basic Books.
- Harries-Jones, P. (1995). A Recursive Vision: Ecological Understanding and Gregory Bateson. Toronto, University of Toronto Press.
- Leach, E. (1976). Culture & communication : the logic by which symbols are connected : an introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1963). Mytens strukturer. Strukturalisme i litteraturvitenskapen (1978). H. A. o. L. A. Oslo, Gyldendal.
- Lévi-Strauss, C. (1987). Anthropology and Myth - Lectures 1951-1982. Oxford, Blackwell Ltd.
- Maturana, H. R. and F. J. Varela (1980). Autopoiesis and cognition : the realization of the living. Dordrecht, Reidel.
- Shore, B. (1996). Culture in mind : cognition, culture, and the problem of meaning. New York, Oxford University Press.
- Turner, V. W. (1982). Liminality in the performative genres. Studies in symbolism & cultural communication. F. A. Hanson. Kansas, Lawrence: 25-41.

Whitehead, A. N. and University of Edinburgh (1929). Process and reality : an essay in cosmology : Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-28. New York, Macmillan.