

Kan selvet erkjennes? Selvet og selverkjennelse i lys av Daniel Dennetts heterofenomenologi og Edmund Husserls fenomenologi

Thomas Alexander Vaags

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

November 2009

Innhold

Forord	2
Innledning	3
1.1 Selvet – Det objektive og det subjektive perspektiv	5
1.2 Selvet som sjel og materie – Descartes’ dualisme	8
1.3 Selvet som narrativ fiksjon – Dennetts objektive monisme	16
1.4 Selvet som kroppssubjekt – Husserls subjektive monisme	27
2.1 Objektiv erkjennelse av selvet – Dennetts heterofenomenologi	40
2.2 Subjektiv erkjennelse av selvet – Husserls fenomenologi	51
Konklusjon: Tilbake til Descartes?	62
Referanser	64

Forord

Man kan ofte få nok av seg selv når man skriver. Da er det fint å ha andre mennesker rundt seg. Noen av disse bør nevnes spesielt i denne sammenheng. Først vil jeg takke min veileder ved filosofisk institutt på NTNU, Truls Wyller, for god støtte gjennom hele skriveprosessen – både faglig og moralsk. Spesielt vil jeg takke ham for å ha gitt meg stor frihet i dette prosjektet. Videre vil jeg takke Magne Dybvig, ved det samme filosofiske Institutt, for mange inspirerende forelesninger og samtaler omkring Edmund Husserls fenomenologi.

Jeg vil også takke noen av mine medstudenter fra Trondheim (som antakelig har påvirket denne teksten mer enn jeg vet om): Marte Ruhlin Gjuvsland, Erlend Bergsås Mikkelsen, Kjell Sindre Schmidt og Siri Embla Thorstensen. Min mor og min far, Jorunn og Ralph, må også takkes for uvurderlig moralsk støtte, også i dette prosjektet. Til sist vil jeg takke mine sjenerøse husverter og brødre, Joachim og Nikolai.

Oslo, 18. November 2009

Innledning

”Some say that human life is founded on three illusions – the illusion of free will, the illusion of love, and the illusion of the self.”¹

Kan selvet erkjennes? I det følgende vil jeg forsøke å besvare en variant av dette spørsmålet. Før jeg går i gang med et slikt svar, virker det imidlertid nødvendig å forsøke å klargjøre hva et selv er.² Teksten vil dermed deles opp i to hoveddeler, hvor den første vil omhandle selvet som sådan, mens den andre vil omhandle erkjennelse av selvet. For å avgrense denne svært omfattende undersøkelsen, vil jeg begrense meg til et forsøk på å besvare disse spørsmålene med utgangspunkt i det jeg vil definere som to ulike perspektiver: *det objektive perspektiv* og *det subjektive perspektiv*.

Disse perspektivene vil jeg tilegne henholdsvis til filosofene Daniel Dennett og Edmund Husserl. Undersøkelsen av selvet og erkjennelsen av selvet vil så foretas i lys av disse tenkernes teorier, nærmere bestemt; heterofenomenologien og fenomenologien, hver for seg. Gjennom en slik undersøkelse vil jeg også forsøke å belyse forholdet mellom Dennett og Husserl, eller mer generelt; det objektive og det subjektive perspektivet som sådan.

Teksten kan oppsummeres som følger:

Aller først vil jeg innlede med en (1.1) presentasjon av det objektive og det subjektive perspektivet, og hvordan de hver for seg representerer en *monisme*. Deretter vil jeg ta for meg (1.2) Descartes’ dualistiske syn på selvet, før jeg går videre med (1.3) Dennetts og (1.4) Husserls monistiske syn. Min motivasjon for å begynne med Descartes, er at han representerer et syn som både Dennett og Husserl, på ulike måter, tar et oppgjør med. I tillegg kan hans dualisme i en forstand sies å omfatte *både* det objektive og det subjektive perspektivet på en gang. Dermed kan han danne en bakgrunn for bedre å kunne forstå Dennetts og Husserls perspektiver. De neste to delene vil omhandle erkjennelse av selvet. Her vil jeg begynne med (2.1) en diskusjon av Dennetts heterofenomenologiske metode. Jeg vil her konkludere med at selvet ikke kan erkjennes gjennom denne metoden alene. Mer spesifikt sier jeg at den i seg selv synes å forutsette en fenomenologisk metode, slik vi finner hos Husserl. Jeg vil så

¹ Strawson 2009: 19

² Spørsmålet om hva erkjennelse er, synes også som å være et nødvendig spørsmål. Det vil imidlertid ikke besvares eksplisitt i denne teksten.

fortsette med (2.2) en diskusjon av erkjennelse av selvet i lys av denne metoden. Her vil jeg konkludere med at Husserls fenomenologi heller ikke kan komme til bunns i erkjennelsen av selvet, i den grad den forutsetter å behandle subjektet som noe det ikke er – et objekt. Til sist vil jeg så konkludere med en diskusjon rundt hvorvidt Dennett og Husserl leder oss inn i en ny form for dualisme, og dermed i en forstand fører oss tilbake til Descartes.

1.1 Selvet – Det objektive og det subjektive perspektiv

”I am a physical object in a physical world.” – W. V. Quine³

”[To] be an I (*Ichsein*) means, not being an object, but to be that, over and above all objects, to which alone something is an object.” – Paul Natorp⁴

Det finnes per i dag ingen konsensus i filosofien om hva et selv, eller et jeg, er.⁵ Spørsmålet har med andre ord blitt besvart svært forskjellig eller direkte motstridende. Slik jeg ser det, finnes det imidlertid et mønster i de moderne svarene på spørsmålet. Forenklet sett kan de innordnes under to ulike retninger eller perspektiver: det objektive og det subjektive perspektiv. Disse innebærer, hver for seg, to fundamentalt ulike ontologier og epistemologier. I sin mest ekstreme form innebærer det objektive perspektivet det syn at alt som eksisterer er *fysisk*, i vitenskapelig forstand, mens den mest ekstreme variant av det subjektive perspektivet innebærer det syn at alt som eksisterer i en forstand er *psykisk* eller mentalt. Svarene fra Daniel Dennett og Edmund Husserl, som jeg vil presentere i det følgende, representerer grovt sett (på hver sin spesielle måte) disse synene henholdsvis.⁶ De gir oss dermed et bilde av en generell opposisjon innen moderne filosofi – en opposisjon som også kan finnes igjen ”utenfor” filosofien.

Hvis det er slik at en teori alltid forutsetter, implisitt eller eksplisitt, en bestemt metafysikk eller ontologi (eller i det minste har metafysiske konsekvenser), kan det metafysiske synet som rimeligvis kan forbindes med det objektive og det subjektive perspektivet gi oss et utgangspunkt for å forstå de fundamentalt ulike svarene de to retningene

³ Quine 1957: 1

⁴ Natorp 1912: 29, sitert i Husserl 2001a: 92

⁵ Gallagher og Zahavi 2008: 197

⁶ Å si at Husserl hevder at alt som eksisterer er psykisk eller mentalt er strengt tatt misvisende, siden han (slik vi skal se) ser det fysiske og det psykiske som noe som er avledet fra noe mer fundamentalt. Dette mer fundamentale viser seg imidlertid å ha mange fellestrekk med det vi vanligvis betegner som det psykiske eller mentale. Husserls metafysiske syn kan dermed med rimelighet sies å ha mye til felles med det vi finner hos G. W. Leibniz. Husserl selv synes å bekrefte dette (Husserl 1959: 190; sitert in Smith, A. D. 2003: 201).

gir oss, gjennom Dennett og Husserl, på spørsmålet om hva selvet er.⁷ I det følgende vil dette være mitt utgangspunkt. Ved første blick kan det nemlig se ut som om forskjellene mellom Dennett og Husserl er ubetydelige. De ønsker begge, i en forstand, å redegjøre for opplevelsen sett som en opplevelse *for noen* – en subjektiv opplevelse.⁸ Med andre ord er de begge opptatte av hva som ofte kalles *fenomenologi*. Mens Dennett kaller sin metode ”hetero-fenomenologi”, kalte Husserl sin simpelthen for ”fenomenologi”. Dennett påpeker selv sin tilknytning til Husserl, og hevder at de er ”kindred spirits”.⁹ Han er likevel ikke blind for den fundamentale forskjellen mellom dem:

”Whereas Phenomenologists propose that one can get to one’s *own* notional world by some special somewhat introspectionist bit of mental gymnastics – called, by some, the phenomenological reduction – we are with determining the notional world of *another*, from the outside. The tradition of Brentano and Husserl is *auto-phenomenology*; I am proposing *hetero-phenomenology*. Although the results may bear a striking resemblance, the enabling assumptions are very different.”¹⁰

Dennett gjentar her, i sine egne ord, opposisjonen mellom objektivismen og subjektivismen som jeg allerede har påpekt, og posisjonerer, slik jeg ser det, Husserl og seg selv på hver side av den. Mens Husserl hevder at fenomenologi kun kan gjøres i første person, og dermed i en forstand blir en subjektiv affære, hevder Dennett at sin fenomenologi bryter ut av denne subjektive sfæren, og slik sett blir objektiv.

⁷ Det kan muligens tenkes en teori som er fri fra metafysiske forpliktelser. En slik teori kan imidlertid ikke omhandle en faktisk verden, og spørsmålet om hva selvet er i en slik verden, siden dette innebærer å si noe om den måte selvet eksisterer på.

⁸ I kraft av dette kan de begge rimeligvis ses som sentrale tenkere innen moderne filosofi, i hva som har blitt kalt ”the return to consciousness”. Husserl har i kraft av dette ”opplevd” en økende interesse for sin filosofi i senere tid. I takt med den fortsatt pågående utgivelsen og oversettelsen av hans etterlatte manuskripter (omkring 45.000 stenograferte sider), har hans filosofi også vist seg, i større og større grad, å foregripe sentrale ideer og intern kritikk som tidligere (av for eksempel av Dreyfus 1991) har blitt tilegnet hans ”etterfølgere” Martin Heidegger og Maurice Merleau-Ponty (Thompson 2007: 413-416). Dennett har på sin side vært en av hovedstemmene i gjenaktualiseringen av spørsmålene rundt bevissthet innen analytisk filosofi. Hans første bok *Content and Consciousness* (1969) kom ut på et tidspunkt hvor disse spørsmålene stort sett var glemt innenfor denne ”tradisjonen”.

⁹ Dennett 2000: 362-363

¹⁰ Dennett 1988: 153

Det finnes en annen sentral likhet mellom Dennett og Husserl. Når de hevder, i en viss forstand, at alt er fysisk eller at alt er mentalt, forsvarer de begge en *monistisk metafysikk*. Med andre ord hevder de begge at det som eksisterer er av *en enkelt type*. Dermed står de, med objektivismen og subjektivismen generelt, i samlet opposisjon til en *dualistisk metafysikk* – synet at det som eksisterer kan inndeles i *to* typer. For bedre å forstå deres motivasjon for å forsvare en slik metafysikk, og den beskrivelse av selvet som kan sees i sammenheng med den, vil jeg ta utgangspunkt i en slik dualistisk metafysikk. Mer spesifikt vil jeg begynne min undersøkelse med å redegjøre for den metafysikk og beskrivelse av selvet vi kan finne hos filosofihistoriens mest kjente dualist, nemlig René Descartes.¹¹

¹¹ Min ambisjon i det følgende er ikke å presentere en mest mulig korrekt tolkning av Descartes, men simpelthen å presentere den Descartes som Dennett og Husserl reagerer imot. Spørsmålet om Descartes faktisk var en kartesiansk dualist (slik dette synet vanligvis blir fremstilt), slik for eksempel Baker og Morris (1996) besvarer negativt, vil dermed gå utenfor rammene av min undersøkelse.

1.2 Selvet som sjel og materie – Descartes' dualisme

”For det første merker jeg her at det er stor forskjell mellom ånd og kropp, da kroppen etter sin natur stadig er oppdelelig, mens ånden er helt og holdent udelelig. For når jeg betrakter meg selv – eller meg selv for så vidt som jeg er noe tenkende – kan jeg ikke skjelve mellom deler i meg. Jeg oppfatter meg som fullt ut ett og enhetlig. Og skjønt hele ånden synes å være forbundet med hele kroppen, erkjenner jeg at intet blir tatt fra ånden om en fot eller en arm eller en annen legemsdel blir fjernet.” – René Descartes¹²

René Descartes gir oss en beskrivelse av selvet, eller mennesket, som tilsynelatende er bemerkelsesverdig lik den kanskje de fleste av oss, i det minste her i vesten, tar for gitt. Descartes hevder at mennesket består av to separate ting eller substanser: det tenkende (*res cogitans*) og det utstrakte (*res extensa*). Dette innebærer en ontologisk *dualisme*, eller at det som eksisterer må inndeles i to typer. Hvilke grunner kan Descartes ha for å hevde at mennesket fremviser en slik dualitet? Svaret ligger i hans overbevisning om at mennesket må være noe mer enn et fysisk legeme.¹³ Et legeme er for Descartes ...

”... alt som lar seg avgrense som en eller annen skikkelse, som lar seg begrense til et eller annet sted, og som fyller et rom, slik at ethvert annet legeme derved blir fortrent. Ved legeme forstår jeg også det som fornemmes gjennom følelse, syn, hørsel, smak og lukt, og som på forskjellig vis kan beveges, ikke i kraft av seg selv, men ved at et annet berører det.”¹⁴

Hvis mennesket kun hadde vært et slikt legeme, måtte vi ha benektet det som ofte kalles *mentale egenskaper*. Det ville dermed ikke være noe prinsipielt skille mellom et menneske og en stein. Slik er det imidlertid ikke for Descartes:

¹² Descartes 1992: 78 (Sjette meditasjon)

¹³ Han tar dermed det fysiske som en ontologisk grunnkategori for gitt. Vi skal imidlertid senere se at han ser muligheten av å tvile på denne, med henhold til den ytre verden. Dette kan sies å utgjøre et paradoks i Descartes dualisme.

¹⁴ Ibid: 31 (annen meditasjon)

”For når jeg tenker på steinen som en substans, dvs. som en ting som er i stand til å bestå i kraft av seg selv, og på meg selv som en substans, så oppfatter jeg meg selv som et tenkende og ikke et utstrakt. Steinen er derimot noe utstrakt og ikke tenkende.”¹⁵

Et levende menneske har altså, i motsetning til steinen, evnen til å *tenke*. Tanken innebærer for Descartes ”... alt det som er slik i oss at vi umiddelbart er oss det bevisst. Således er viljens, fornuftens, innbilningsevnen og sansenes virksomheter tanker.”¹⁶ Descartes’ tanke kan kanskje derfor mer dekkende identifiseres med opplevelsen, eller *det subjektive* som sådan. Karakteristisk for det subjektive, i Descartes’ syn, er at det ikke deler noen egenskaper med det fysiske, eller hva vi kan kalle *det objektive*. Opplevelsen har dermed ikke noen vekt eller størrelse. Den kan ikke oppfattes ved berøring, syn eller andre sanser. Dermed er den heller ikke tilgjengelig for andre enn den som har denne opplevelsen. Dette skiller den fra det objektive, som er tilgjengelig for alle. Men hva med kroppen? Den er riktignok også min, likevel er den tilgjengelig for andre enn meg, og dermed objektiv. Vi kan dermed si at mennesket har et subjektivt og et objektivt aspekt, som for Descartes altså utgjør to ulike substanser.

Forskjellen mellom de to substansene er radikal. De er separate, ikke i relativ, men i *absolutt* forstand. Sinnet og kroppen er altså ikke separate fysisk sett, relativt til hverandre, slik som hjernen er et separat organ i forhold til resten av kroppen eller en stein er separat fra en annen stein. Det subjektive og det objektive utgjør i en forstand to ulike verdener: Det tenkendes egenskaper kan ikke være det utstraktes egenskaper, og motsatt. Siden det tenkende ikke har utstrekning, kan det ikke plasseres i rommet – det er ikke i rommet overhodet, siden det romlige nødvendigvis har utstrekning. For Descartes er det altså en feiltakelse å sette likhetstegn mellom sinnet og hjernen, siden hjernen nettopp er noe fysisk, og er dermed per definisjon ikke tenkende.

Like fullt hevder Descartes at mennesket er en *enhet* – en enhet av sinn og kropp. Han påpeker at ...

”... naturen [lærer] meg ved disse fornemmelser av smerte, sult, tørst osv. at jeg ikke bare er anbrakt i min kropp som styrmannen i sin båt, men at jeg på det nøyeste er forbundet med den, så sammenblandet (*permixtum*) med den at jeg sammen med den danner en

¹⁵ Ibid: 45 (tredje meditasjon)

¹⁶ Ibid: 98

enhet. For var det ikke slik, ville jeg ikke ha følt smerte når kroppen skades, jeg som bare er et tenkende vesen. Jeg ville ha iaktatt dette med min forstand, på samme vis som styrmannen ser med øynene når noe går i stykker på båten.”¹⁷

Sinnet og kroppen må dermed stå i en slags relasjon til hverandre, selv om de er separate substanser i absolutt forstand, og dermed eksisterer uavhengig av hverandre. Vår opplevelse bekrefter denne relasjonen, slik Descartes påpeker. Jeg kan bestemme meg i tanken for å løfte vannglasset som står ved siden av meg, og dermed i en forstand forårsake den fysiske bevegelsen som fullfører handlingen.¹⁸ Hvis jeg så, når jeg løfter glasset, mister det, slik at det treffer foten min, vil jeg oppleve smerte.¹⁹ Den tenkende substans påvirker altså det utstrakte, like fullt som den utstrakte påvirker den tenkende. Hvordan kan så noe som er absolutt separert fra hverandre likevel stå i tett relasjon? Å forklare dette består altså i å forklare hvordan noe tenkende kan stå i relasjon til noe ikke-tenkende, eller hvordan noe romlig kan stå i relasjon til noe ikke-romlig.²⁰ Forklaringen må dermed være fundamentalt forskjellig fra en forklaring av hvordan en fysisk ting kan stå i relasjon til, eller påvirke, en annen fysisk ting, slik en biljardkule kan klinke borti en annen og få den til å rulle.

I vårt daglige liv tar vi simpelthen for gitt at relasjonen mellom det psykiske og det fysiske er der. Vi opplever oss, slik Descartes også gjorde, som en enhet. Hvis dualismen likevel er sann, forplikter den oss imidlertid ikke bare til å skille mellom sinn og kropp, men også mellom *opplevelse og virkelighet*. Dualismen presenterer oss dermed med et *epistemologisk* problem. Den åpner for å trekke vår opplevelse i tvil.

Vi tenker oss gjerne, med Descartes, at det vår opplevelse i stor grad omhandler det vi kaller den objektive virkelighet. For eksempel har jeg nå en opplevelse av en hvit kaffekopp stående på bordet ved siden av meg. Jeg ser denne som noe objektivt i den forstand at jeg antar at den samme koppen kan oppleves av andre enn meg. De andre ser den riktignok fra en annen vinkel, og erfarer dermed koppen på en annen måte. Likevel antar vi at vi ser den samme identiske koppen. Vi skiller dermed, med Descartes, mellom den subjektive opplevelsen av koppen og den objektive koppen i seg selv. For Descartes er dette skillet

¹⁷ Ibid: 75 (sjette meditasjon)

¹⁸ Descartes var i følge Bennett 2001 en såkalt okkasjonalist, som innebærer at han ikke trodde på fysisk kausalitet, men hevdet at Gud var en nødvendig forutsetning for kausalitet.

¹⁹ Opplevelse og tanke behandles i praksis som det

²⁰ Descartes 1992: 31 (annen meditasjon)

absolutt, og speiler dermed skillet mellom ånd og kropp. Det er et skille mellom to ulike substanser; den immaterielle opplevelsen og den materielle tingen. Å forklare relasjonen mellom sinn og kropp, vil dermed også gjøre det mulig å forklare relasjonen mellom opplevelsen og virkeligheten. Hvis relasjonen mellom substansene ikke kan forklares leder dette oss til skeptisisme eller usikkerhet vedrørende vår mulighet i prinsippet til å si noe sant om verden, og til sist også om oss selv sett som en del av denne virkeligheten (slik vi snart skal se).

Descartes klarte aldri selv å redegjøre for relasjonen mellom de to substansene. Han innrømmer dette selv, og hevder at vår erfaring av denne relasjonen er et tilstrekkelig belegg for at den faktisk finnes. Å forklare relasjonen ytterligere betegnes av Descartes som ”svært vanskelig”.²¹ Det følger imidlertid fra hans beskrivelse av substansene at det ikke kan finnes noen *direkte* relasjon eller påvirkning mellom de to. Substanser synes bare å kunne påvirke hverandre direkte gjennom å dele egenskaper. Når en biljardkule kan påvirke en annen er det fordi begge kulene er utstrakte, og dermed begge er i rommet. De deler en egenskap slik at relasjonen mellom dem direkte. En direkte relasjon kan altså bare finne sted mellom substanser av samme type, siden substanser av ulik type ikke deler noen egenskaper.

Relasjonen mellom substanser av ulik type, som mellom biljardkulene og opplevelsen av dem, må derfor i en forstand være *indirekte*. Siden biljardkulene ikke deler noen egenskaper med tanken, kan de dermed ikke ”rulle inn” i opplevelsen. En opplevelse av biljardkulene kan altså ikke inneholde de faktiske biljardkulene. Dermed synes det som vi heller ikke opplever de faktiske biljardkulene. Opplevelsen må heller være hva vi kan kalle en *representasjon* av dem.

Gjennom å være substanser av ulik type eksisterer opplevelsen i Descartes’ syn uavhengig av verden, like fullt som verden eksisterer uavhengig av opplevelsen.²² For at opplevelsen skal kunne være en opplevelse *av* verden må det derfor finnes et ledd mellom opplevelsen og verden. Noe må, i en forstand, ”oversette” mellom verden og tanken. Representasjonen (eller re-presentasjonen) er dette mellomleddet. Hvordan kan så en slik representasjon karakteriseres? En representasjon vi alle kjenner til er fotografiet. En essensiell egenskap ved fotografiet er at det viser til noe annet enn seg selv. Det re-presenterer noe, eller er i en forstand en re-produksjon av noe – for eksempel et tre eller et menneske. Fotografiet er

²¹ Bennett 2001: 82-85

²² Ibid: 100

dermed ikke i seg selv dette treet eller mennesket, men henviser kun til det. Når jeg ser et fotografi ser jeg dermed i en forstand noe annet enn fotografiet selv: Jeg ser treet eller mennesket som fotografiet representerer. Likevel er det et klart opplevelsesmessig skille mellom å se mennesket ”gjennom” fotografiet, og å se det ”direkte i virkeligheten”. Når jeg for eksempel ser et fotografi av min mor, vil det normalt sett ikke falle meg inn å snakke til henne slik hun opptrer i fotografiet. På samme måte vil jeg ikke forsøke å lime min virkelige mor inn i et fotoalbum.

Problemet Descartes presenterer oss med er imidlertid at jeg aldri kan være sikker på at jeg opplever min mor slik hun faktisk er i virkeligheten. Det er nemlig umulig for meg å vite om min representasjon av henne korresponderer med den faktiske virkeligheten. Det jeg opplever viser alltid til noe annet enn denne opplevelsen – noe jeg aldri får tak i direkte. Jeg kan aldri sammenligne representasjonen med det som representeres, slik et ofte fotografi kan sammenlignes med det som representeres i det. Dermed kan det strengt tatt tenkes at det faktisk heller ikke ligger noe objektivt virkelig bakenfor representasjonen, og at alt jeg opplever faktisk kun er subjektiv opplevelse. Kanskje er vi som menneskene i filmen *The Matrix*, som bare ”mates” fiktiv opplevelse, uten referanse til noe virkelig. For Descartes er dette en reell mulighet.²³

Man kan imidlertid spørre seg om dette ikke bare er et nytt metafysisk problem. Selv om vi kanskje aldri kan bevise at våre opplevelser korresponderer til en faktisk eksisterende verden, rokker det ikke ved vår opplevelse av at de gjør det. Vi opplever normalt sett at verden opptrer slik vi forventer at den skal gjøre, og har dermed ingen grunn til å tvile på at vår erfaring er ”korrekt”, som i å være i overensstemmelse med den faktiske verden. Videre er vi i stand til å identifisere forhold som påvirker vår erfaring. Vi blir dermed ikke sjokkert av tilsynelatende ”brudd” mellom opplevelse og virkelighet som ”... at tårn som på avstand hadde fortonet seg som runde, på nærmere hold viste seg å være firkantet, og at veldige statuer som var plassert på toppen av dem, forekom små, sett nede fra bakken.”²⁴ Selvfølgelig kan det tenkes at vi tar feil om alt vi tror om verden, men inntil vi erfarer tydelige tegn på dette, synes det nok for de fleste ganske likegyldig at denne erfaringen ikke kan bevises. For Descartes var dette imidlertid alt annet enn likegyldig. Hans målsetning var nemlig å finne et

²³ Ibid: 28 (første meditasjon). Se også Putnam 1982: 1-21

²⁴ Ibid: 71-72 (sjette meditasjon)

absolutt sikkert grunnlag for all kunnskap. Dermed ønsket han å utsette alle ”sannheter” for metodisk tvil for gjennom dette å finne det faktisk sanne som ikke kan betviles.

Descartes bemerket seg at selv om vår kunnskap om verden alltid kan trekkes i tvil, er det ikke mulig å tvile på det at vi faktisk tviler.²⁵ Vi kan med andre ord vite at vi opplever det vi faktisk opplever.²⁶ Her er nemlig *det opplevde og det opplevende det samme*. Opplevelsen sett i seg selv *som opplevelse* viser ikke til noe annet enn seg selv, i motsetning til opplevelsen sett som opplevelse av verden. Slik sett kan den karakteriseres som en *presentasjon*, i motsetning til det re-presenterende fotografiet. Det er nå ikke lengre snakk om noen ”oversettelse” mellom to substanser, siden relasjonen mellom det opplevde og det opplevende nettopp ikke er en relasjon mellom to ulike ting. Den er hva vi kan kalle en intern eller *immanent relasjon* – i motsetning til en ekstern eller *transcendent relasjon* (slik vi så i relasjonen mellom biljardkulen og opplevelsen av den). I de tilfeller hvor vi har en slik immanent relasjon, eller en presentasjon, har vi den største grad av sikkerhet og klarhet, eller hva Descartes kaller *adekvat kunnskap*.²⁷ Å ha slik kunnskap om noe innebærer å ha absolutt kunnskap om alle egenskapene ved dette noe.²⁸ Descartes hevder altså at vi har absolutt, adekvat kunnskap om vår egen opplevelse.

En opplevelse forutsetter for Descartes at det er noen som opplever.²⁹ Mens vi kan tenke oss at treet i skogen faller og lager lyd uten at noen hører det, kan vi ikke tenke oss en opplevelse uten at noen opplever den. Med andre ord er opplevelsen alltid en opplevelse *for noen*. Hvis vi så ikke kan tvile på tvilen selv, kan vi heller ikke tvile på at det er *noen* som tviler. Descartes hevdet derfor at vi ikke kan tvile på vår egen eksistens, slik vi kan tvile på verdens eksistens. Vi har altså adekvat kunnskap, ikke bare om opplevelsen, men også om oss selv. Hvor langt fører så denne adekvate innsikten oss på vei vedrørende kunnskap om selvet? Begrenser den oss til en formal innsikt om vår egen eksistens, eller fører den oss videre til en fullstendig innsikt i alle våre egenskaper?

Som vi har sett hevder Descartes at mennesket er karakterisert essensielt som noe tenkende. Han kan dermed si at tanken bekrefter hans egen eksistens:

²⁵ Ibid: 30 (andre meditasjon)

²⁶ Vi skal senere se at også Dennett bekrefter dette.

²⁷ Aarnes 1982: 66

²⁸ Descartes 1985: 155

²⁹ Descartes 1992: 33 (andre meditasjon)

”Jeg er, jeg er til, det er sikkert. Men hvor lenge? Likeså lenge som jeg tenker. For det kunne kanskje være mulig at jeg i det øyeblikk jeg opphørte å tenke, også opphørte å være til. Jeg vil nu ikke godta annet enn det som nødvendigvis er sant: jeg er da altså nøyaktig talt bare noe tenkende (*res cogitans*), det vil si: ånd, eller sjel, eller intellekt eller fornuft[.]”³⁰

Kunnskapen om jeget er for Descartes dermed kunnskap om det som tenker. Som vi har sett karakteriserte Descartes tanken som enhetlig. Mens en halv planke alltid er en mulighet, er den halve tanken en umulighet. Hvis så både tanken og jeget er enhetlig og udelelig, slik Descartes hevder, innebærer dette at tanken om den som tenker – jeget – gir adekvat kunnskap om dette jeget. Vi er med andre ord ”gjennomsiktige” for oss selv, og har altså ikke bare adekvat kunnskap om det faktum *at* vi tenker (og dermed også eksisterer), men også adekvat kunnskap om *den* som tenker. Descartes ville altså svare et klart ”ja” på vårt spørsmål om selvet kan erkjennes, forutsatt at dette selvet er ditt eget personlige, subjektive selv. Siden denne kunnskapen også er den eneste som ikke kan betviles, mente Descartes at han her hadde funnet et adekvat, sikkert fundament for all kunnskap.

Et problem med Descartes’ idé om selvets gjennomsiktighet er at den kun gjelder selvet sett som noe tenkende. Som vi har sett påpeker imidlertid Descartes også at mennesket er en enhet av det tenkende og det utstrakte. Den adekvate innsikten i selvet synes dermed ikke å omfatte mennesket sett som en slik enhet. Et annet problem med et slikt subjektivt fundament for all kunnskap, er at kunnskap nettopp er karakterisert av en form for *objektivitet*. Når jeg sier at noe er sant, sier jeg ikke bare at noe er sant for meg, men at det er sant for alle – *absolutt*. Descartes’ subjektive fundament synes dermed kun å være et adekvat fundament for kunnskap om meg selv som et tenkende enkeltindivid. Min tanke er nettopp min, og er utilgjengelig for andre slik som andres tanker er utilgjengelige for meg. Omverdenen derimot er tilgjengelig for oss alle, og kan dermed sies å eksistere objektivt. Som vi har sett kan vi i følge Descartes ikke erkjenne denne omverdenen med den samme sikkerhet, siden den alltid er gitt oss re-presentativt, i motsetning til det presenterte selvet. Spørsmålet er imidlertid om vi virkelig kan skille kunnskap om selvet fra kunnskap om verden, slik Descartes hevder at vi kan. Sier jeg ikke også noe om verden når jeg sier noe om meg selv, i den grad jeg er en del av den, i det minste i en kroppslig forstand? Både kunnskap

³⁰ Ibid: 31 (andre meditasjon)

om vår egen kropp, samt kunnskap om verden er, slik vi har sett, imidlertid ekskludert fra området av adekvat innsikt i følge Descartes: De kan begge betviles.

Vi kan imidlertid spørre oss om det virkelig er mulig å tenke om seg selv i separasjon fra verdenen og sin egen kropp. Forstår vi ikke oss selv nettopp som *sosiale* vesener, slik at en forståelse av jeget, som et jeg, involverer andre som jeg – andre mennesker? Det synes om en tvil på en verden forutsetter et slikt syn – at verden involverer mer enn bare jeg. Som et slikt sosialt vesen, synes det også å være umulig å stille oss på utsiden av verden og betvile den i sin helhet, uten også å miste seg selv som et menneskelig subjekt. Et jeg er nettopp noe subjektivt og personlig. Tenkes verden bort, vil også subjektet som et meningsfullt begrep forsvinne, siden det nå vil omfatte alt som er – og dermed i en forstand bli identisk med verden. Erkjennelse av selvet vil med andre ord bli det samme som erkjennelse av verden, og dermed bryte Descartes' dualisme ned til en subjektiv monisme, eller *idealisme* hvor alt som eksisterer er meg selv.

Et virkelig subjektivt fundament for all kunnskap synes å måtte ivareta eksistensen av *andre subjekter*. Uten andre subjekter vil vi, slik vi har sett, heller ikke kunne erkjenne oss selv som subjekt, siden vi kun er et subjekt sett i forhold til disse andre og den objektive verden som er til stede for oss. Vi må dermed utvide vår forståelse av hva erkjennelse av selvet innebærer til også å omfatte erkjennelse av andre subjekter. Å erkjenne noe sant om selvet innebærer dermed å erkjenne hva som er sant for alle subjekter. Vi kan nå se at spørsmålet om selvet kan erkjennes ikke kan skilles fra spørsmålet om verden kan erkjennes, siden subjektet ikke kan tenkes adskilt fra denne. Erkjennelse av selvet innebærer dermed, i Descartes' dualisme, en erkjennelse av både subjekt og objekt. En slik erkjennelse kan imidlertid, slik vi har sett, aldri finne sted innen denne dualismen. Descartes må dermed egentlig svare "nei" på vårt hovedspørsmål om hvorvidt selvet kan erkjennes.

1.3 Selvet som narrativ fiksjon – Dennetts objektive monisme

”The subjective world is not to be confused with the real world[.]” – Daniel Dennett³¹

Charles Taylor har kalt mennesket et selvfortolkende dyr.³² Dennett har gått et skritt videre, og hevdet at denne fortolkningen egentlig er en form for skapelse – selvskapelse. Skapelse må her ikke forstås metaforisk, i retning av Jean-Paul Sartres tese om at vi selv definerer eller skaper vår *essens*.³³ Dennett hevder noe mer radikalt enn dette. Sartres selv kan tolkes som et prerefleksivt bevisst selv – et selv som eksisterer i bevisstheten forutfor den essens eller historie vi refleksivt tillegger det. Dennetts selv er, i motsetning til dette, ikke noe annet enn disse historiene. Historien om oss selv refererer altså ikke til noe virkelig. Med andre ord handler den ikke om noe som eksisterer utenfor historien, som en historiebok eller en dokumentarisk film gjør. Historien om oss selv har i følge Dennett mer til felles med en skjønnlitterær roman, hvor hovedpersonen er fiktiv. Dennett kan dermed si at ”[a] self is [...] an abstract object, a theorist’s fiction.”³⁴

For å forstå dette synet på selvet, er det (som hos Descartes) fruktbart å forstå den metafysiske overbevisningen den med rimelighet kan sees som forbundet med.³⁵ La oss derfor se nærmere på dette. Mer spesifikt skal vi se på Dennetts avvisning av Descartes’ dualisme, og hans egen form for monisme.

For Descartes innebar, slik vi så, beskrivelsen av selvet noe annet enn en beskrivelse av fysiske egenskaper. Selvet er rett og slett ikke noe fysisk i vitenskapelig forstand.³⁶ Slik vi også så, fikk dette Descartes til å konstatere et absolutt, ontologisk skille mellom det mentale

³¹ Dennett 2007: 262

³² Taylor 1992

³³ Sartre 1993

³⁴ Dennett 1992: 2. Han sier dermed ikke, som Sartre, at eksistens forutgår essens, men at de to i en forstand sammenfaller.

³⁵ Dennett hevder selv at sin egen metode er metafysisk ”nøytral” (Dennett 2007: 262). Min personlige overbevisning er at en slik ”nøytral” metode eller teori er umulig, med mindre man snakker om en rent logisk teori (som ikke sier noe om en faktisk verden). Uavhengig av om dette er sant eller usant, er Dennetts metafysiske syn en god inngangsport til hans syn om selvet.

³⁶ I det følgende vil jeg bruke ”fysisk” i denne betydningen, med mindre noe annet antydes.

og det fysiske – den kartesianske dualisme. Dennett går rett imot dette, og hevder at det ikke finnes ontologiske skiller: "[T]here is only one sort of stuff, namely *matter* – the physical stuff of physics, chemistry, and physiology."³⁷ Dette innebærer en *ontologisk monisme* – nærmere bestemt en materialistisk monisme, eller hva vi kan kalle *materialisme*. I Dennetts tilfelle er dette, slik sitatet viser, en vitenskapelig form for materialisme som ikke innebærer noen form for Spinozistisk panpsykisme (eller hva Galen Strawson kaller "virkelig" (*real*) materialisme),³⁸ hvor de mentale på en eller annen måte er det samme som det fysiske i en ikke-reduktiv forstand.³⁹

Vi kan dermed si, litt karikaturmessig, at Dennetts monisme er en slags halv kartesiansk dualisme, der den tenkende substans avvises mens den utstrakte substans beholdes. Dette bildet må imidlertid nyanseres for ikke å være misvisende. Dennett tar nemlig avstand fra det han kaller *kartesiansk materialisme*. En slik materialisme innebærer, slik Dennett beskriver den, å sette likhetstegn mellom sinnet og hjernen – hjernen er sinnet, og sinnet er hjernen. I likhet med Dennetts eget syn reduserer de kartesianske materialistene antallet substanser til én. Forskjellen mellom de to ligger i hvordan de behandler Descartes' mentale egenskaper. Mens de kartesianske materialistene vil beholde dem, ønsker Dennett å eliminere dem, siden de i hans syn er fiktive. La oss først se nærmere på hvordan forsøket på å beholde disse egenskapene innenfor materialismen går, da dette vil klargjøre Dennetts motivasjon for å kalle dem, og selvet generelt, for en fiksjon.

I tråd med materialismen hevder de kartesianske materialistene at Descartes' mentale egenskaper egentlig er fysiske egenskaper. Med andre ord er min subjektive opplevelse av teen jeg nettopp tok en slurk av identifiserbar med en bestemt egenskap ved min objektive fysikk. Utfordringen blir så å vise hvordan denne identifiseringen kan gjennomføres – hvordan *enhver* opplevelsesmessig tilstand kan identifiseres med en bestemt fysisk tilstand, og motsatt – slik at den ene ikke kan finne sted uten den andre. Hva vil en slik identifisering forutsette? La oss anta at en tilstand er noe vi på en eller annen måte plasserer. I så fall kan en tilstand identifiseres med en annen ved at de begge plasseres likt. En slik plassering synes å implisere en plassering i *tid* og *rom*. Uten en slik plassering virker det vanskelig å snakke om

³⁷ Dennett 1991: 33

³⁸ Strawson 2003

³⁹ En panpsykist vil altså ikke si at det mentale kan beskrives fysisk i vitenskapelig forstand, men at det fysiske har "mentale" egenskaper utilgjengelige for den vitenskapelige forståelsen av det fysiske.

tilstander i det hele tatt – i det minste som noe separert fra noe annet. La oss se nærmere på disse to kriteriene for identifikasjon hver for seg, og anta at minst en av dem er nødvendige for identifikasjonen mellom mentale og fysiske tilstander. Hvorvidt den kartesianske materialismen er troverdig som en teori om menneskelig bevissthet vil dermed stå eller falle på dette punkt. La oss begynne med den romlige plassering.

En plassering i rommet av en menneskelig tilstand innebærer mer spesifikt en plassering i kroppen. Intuitivt kan dette virke som noe vi alltid gjør. Vi sier for eksempel at vi har vondt i foten, og plasserer dermed denne følelsen et bestemt sted i kroppen. Slik Saul Kripke imidlertid bemerker, forutsetter en slik identifikasjon en kropp med en bestemt type fysikk.⁴⁰ For å plassere en smertefølelse i foten må denne foten inneha bestemte fysiske egenskaper, slik at vi for eksempel ikke kan hevde at en menneskelignende robot eller en statue føler smerte, selv om den har en ødelagt ”fot”.

Dette kriteriet innebærer at det blir umulig for et levende vesen med en fysikk svært ulikt et menneske å oppleve smerte. Descartes er kjent for å hevde at dyr ikke kan føle smerte. Hans grunner for å hevde dette var imidlertid ikke at han så deres fysikk som ulikt et menneskes fysikk. Antakelig ville han si at den fysiske tilstanden hos et dyr og et menneske i prinsippet er den samme når de utsettes for noe som ved normale forhold ville forårsaket en følelse av smerte hos et menneske. For Descartes var smerte imidlertid ikke et fysisk, men et mentalt fenomen. Når han hevdet at dyrene ikke har mentale kapasiteter, mistet de også evnen til å oppleve smerte.

Selv om vi er uenige i Descartes’ syn på dyrs ”mentale” evner (i det minste når det kommer til følelsen av smerte), synes det som om han gjennom dette kan rette en kritikk mot de kartesianske materialistene. Den opplevelsesmessige tilstanden ved smerten, og den fysiske tilstanden ved den synes å være to fundamentalt ulike størrelser. Som alle vet, kommer følelsen av smerte i et utall av varianter. Den varierer mellom ulike personer, og mellom ulike tider hos hver person. Et slag med en hammer vil føles ulikt hvis det kommer overraskende enn hvis det kommer som forventet. Det fysiske utfallet kan imidlertid tenkes å være det samme i begge tilfeller. Ulike personer har ulike smerteterskler: Noe som føles smertefullt for en, trenger ikke å gjøre det for en annen. Det synes altså å finnes tilfeller der det fysiske aspektet er til stede, uten at opplevelsen, eller det mentale aspektet, er til stede.

⁴⁰ Kripke 1980

Vi har også eksempler på det motsatte. Angivelig er det svært vanlig blant personer som gjennomgår en amputasjon, av for eksempel et ben, å fortsette å føle smerte i ”dette” beinet etter at det har blitt fjernet. En slik fantomsmerter var for Descartes et sikkert tegn på at smerte ikke kan identifiseres med det fysiske. Den kan jo ikke faktisk identifiseres med en fysisk tilstand i beinet som ikke lengre er det. I følge Truls Wyller må vi likevel lokalisere en slik smerte der den del av kroppen det nå føles en fantomsmerter ”i” pleide å være (slik fantomsmerterpasienten faktisk gjør) – ”i løse lufta” med andre ord.⁴¹ Dette vil gjøre en romlig identifikasjon mellom det mentale og det fysiske umulig, så lenge en slik identifikasjon innebærer en identifikasjon innad i den fysiske kroppen.

For å gjøre identifikasjonen i rom mulig, synes det som om vi må skille mellom hvor smerten føles å være fra hvor den *faktisk* er. Istedenfor å si at fantomsmerter befinner seg i løse lufta, kan vi da for eksempel si at den befinner seg i hjernen. Uten en hjerne ville det vel heller ikke være noen smerte å snakke om? Fantomsmerter er altså i dette synet egentlig en form for hodepine. Dette innebærer, i motsetning til hva Descartes selv hevdet, at vi kan ta feil om vår egen opplevelse om sin opplevde karakter. Med andre ord er det mulig opplevelsen egentlig oppleves annerledes enn den oppleves! For Dennett representerer dette en *reductio ad absurdum* ”... because it creates the bizarre category of the objectively subjective[.]”⁴² Identifikasjonen i rom mellom mentale og fysiske fenomener lar seg imidlertid ikke gjennomføre uten en slik bisarr kategori. Dette synes å gjeninnføre Descartes’ skille mellom virkelighet og opplevelse innenfor opplevelsen selv, og gjøre oss ute av stand til å oppnå kunnskap selv om vår egen opplevelse. Identifikasjonen i rom synes med andre ord ikke å la seg gjennomføre på en tilfredsstillende måte.

Som nevnt, er mitt andre kriterium for identifikasjon mellom fysiske og mentale tilstander plassering i *tid*. Hvis identifikasjonen i rom viste seg å være umulig, er det likevel et håp om at en identifikasjon i tid kan vise oss en korrelasjon mellom mentale og fysiske fenomen. Hvis en hendelse regelmessig sammenfaller med en annen i tid, kan det tenkes at de står i relasjon til hverandre på tross ulike plasseringer i rommet. Hva skal så til for å identifisere noe i tid? Hvis vi med tid mener lineær, målt klokkeid, virker dette ganske enkelt: For å identifisere noe i tid, må vi kunne bestemme et tidspunkt når noe begynner, og et

⁴¹ Wyller 1995: 393

⁴² Dennett 1991: 132

tidspunkt når det slutter. En bevissthetstilstand kan altså identifiseres i tid ved å bestemme når den blir bevisst, og når den ikke lengre er bevisst.

Intuitivt kan dette virke overkommelig. Vi tenker oss gjerne at våre liv er lineære: Man blir født, vokser opp, blir gammel, og dør. Livet er med andre ord som en linje, som går fra fødselen på den ene siden, til døden på den andre. Så lenge vi er i live, er vi på et bestemt punkt langs denne linjen – ”nåpunktet”. Vi står ikke stille på dette punktet, men beveger oss kontinuerlig – bort fra fødselen, imot døden.⁴³ Slik sett virker det rimelig at det i prinsippet skulle være mulig å tidfeste når en bestemt bevissthetstilstand begynner, og når den tar slutt. Alt vi trenger å gjøre, er å finne nåpunktet når en blir bevisst om noe, og nåpunktet når en ikke lengre er dette bevisst.

Dette forutsetter imidlertid at dette bildet med rimelighet kan sies å representere hvordan bevisstheten faktisk er. Er det virkelig slik at opplevelsen faktisk utspiller seg lineært suksessivt, og at den med rette kan kalles en ”bevissthetsstrøm”, slik for eksempel William James gjorde?⁴⁴ Dennett utdyper dette bildet:

”Our intuitions suggest that our streams of consciousness consist of events occurring in sequence, and that at any instant every element in that sequence can be classified as either having already occurred ‘in consciousness’ or as having not occurred ‘there’ yet. And if that is so, then (it seems) the contentful vehicles of content moving through the brain must be like railroad cars on a track; the order in which they pass by some point will be the order in which they ‘arrive at’ the theater of consciousness and (hence) ‘become conscious.’”⁴⁵

Dennett kaller dette ideen om *det kartesianske teater* – ”... a central (but material) Theater where ‘it all comes together.’”⁴⁶ Som togvogn på et spor, eller bilder på en filmrull, blir

⁴³ Vel vitende om dette burde vi kanskje snu, men det gjør vi ikke. Vi kan det ikke, siden fortiden ikke lengre eksisterer, og dermed for alltid vil ligge bak oss. Kun fremtiden ligger foran oss, selv om denne heller ikke eksisterer, enda. Dette synet fikk St. Augustin til å konkludere at tiden ikke kan eksistere. Hvis fortiden ikke lengre eksisterer, og fremtiden ikke enda eksisterer, står vi igjen med nået. Dette nået kan ikke selv ha noen utstrekning i tid, uten å selv bli en del av fortiden eller fremtiden (som ikke eksisterer nå), og kan dermed heller ikke sies å eksistere. (Augustin 2008: 221-245)

⁴⁴ James 1890

⁴⁵ Dennett 1991: 144

⁴⁶ Ibid: 107

ulike hendelser bevisste på et bestemt tidspunkt – i det de passerer lerretet.⁴⁷ Siden det er ett togspor eller en filmrull, er det også ett lineært narrativ. Med andre ord er bevisstheten *enhetlig*, og er i seg selv *en*, ikke to. En slik enhet innebærer blant annet at vi erfarer lys og lyd i samtidighet eller *synkronitet*, og ikke som to separate bevissthetstilstander. Vi ser i henhold til dette at en munn beveger seg i overensstemmelse med de ordene vi hører den si. Dette skjer på tross av at lyset og lyden som er med på å skape denne opplevelsen faktisk ikke når øynene og ørene våre synkront, siden lys forflytter seg raskere enn lyd.⁴⁸ Synkron erfaring synes altså ikke å kunne forklares i kraft av en allerede eksisterende synkronitet utenfor oss. Vi må imidlertid ta med i beregningen at hjernen bruker lengre tid på å prosessere visuell stimuli enn den gjør på å prosessere akustisk stimuli. På grunn av dette blir lys og lyd som oppstår omtrent ti meter unna den som erfarer faktisk synkron i det de ”når bevisstheten”.⁴⁹ Opplevelsen av synkronitet er imidlertid ikke begrenset til de tilfeller der denne timetersavstanden er til stede. Et fingerknips oppleves synkront, visuelt og akustisk, uavhengig av om det er jeg eller en annen person som utfører knipsingen.

En opplevelse av synkronitet uavhengig av faktisk eksisterende synkronitet ”utenfor” oss innebærer en *diakron* opplevelse – det som var må oppleves i kontinuitet med det som var. Opplevelsen kan da ikke sees som bestående av separate, atomære ”nåpunkter”.⁵⁰ For å oppleve synkronitet der det faktisk ikke finnes noen, må opplevelsen på en eller annen måte gå utover et slikt singulært ”nåpunkt”. Den må ta med seg det som har vært, og sette det sammen med det som er, for å kunne skape kontinuitet på tvers av synkronitet. En opplevelse av en snakkende person 50 meter unna den som har denne opplevelsen, forutsetter at lyset som ”var” må kobles sammen med lyden som ”er”, slik at de i en forstand begge er ”nå”. Det er med andre ord ikke nok at ulike modaliteter i opplevelsen, som lys og lyd, oppleves sammen, det må også finnes en sammenheng i opplevelsen som en helhet.

Dette bryter med bildet av opplevelsen sett som punktet på linjen, og den kartesianske materialismen. Hadde vi vært som punktet på linjen, ville fortiden forsvunnet absolutt i det punktet beveger seg bort fra den, eller bildet ikke lengre vises på lerretet. Hvis bevisstheten

⁴⁷ Denne ideen innebærer fortsatt at bevissthetstilstander kan plasseres i rom, siden de ikke ville vært virkelige uten en slik plassering. Vi skal imidlertid i det følgende se bort i fra dette, og eksklusivt ta for oss plasseringen i tid.

⁴⁸ Dennett 1991: 102 og 106

⁴⁹ Ibid: 106

⁵⁰ Jeg foregriper her en innsikt vi finner hos Husserl. Denne vil utdypes videre senere i teksten.

selv er suksessiv, lineær, og enhetlig, kan den ikke gi en diakron opplevelse. Vi kan ikke si, slik vi må innenfor den kartesianske materialismen, at vi faktisk opplever lyset før lyden, og først i ettertid knytter de to sammen, uten å bryte med dette bildet. Et slikt forløp ville ha forutsatt en annen bevissthet, i tillegg til den ene, som kan knytter det som var sammen med det som er. Med andre ord må vi forutsette en slags *observatør* som observerer bevisstheten.⁵¹ Dette kan imidlertid ikke sees som noen løsning på problemet. Denne observatøren må jo også på en eller annen måte sette i sammen *sin* fortid med *sin* nåtid, slik at også hun kan ha en opplevelse av kontinuitet. Altså må det forutsettes en *ny* observatør – med det samme handikapp. Slik vil det gå i det uendelige.

Det følger fra dette at vi ikke med rimelighet kan omtale bevisstheten selv som lineær og suksessiv, uten å benekte at den er diakronisk, eller kontinuerlig på tvers av faktisk eksisterende synkronitet. Opplevelsen av dette er imidlertid ikke til å benekte. Det følger fra dette at identifikasjonen mellom mentale tilstander (opplevelse) og fysiske tilstander ikke lar seg gjøre gjennom identifikasjon i tid. Kriteriet for en slik identifikasjon; å kunne bestemme et bestemt tidspunkt når noe blir bevisst, og når det ikke lengre er det, lar seg ikke møte når bevisstheten selv ikke med rimelighet kan omtales som lineær.

Denne innsikten gjør det også vanskelig å snakke om bevissthetstilstander som noe singulært – noe adskilt fra andre bevissthetstilstander. Hvis en bevissthetstilstand ikke kan identifiseres med en begynnelse og en slutt, kan den heller ikke tenkes separat fra tidligere eller senere bevissthetstilstander. Mer generelt blir snakk om singulære bevissthetstilstander lite annet enn en praktisk abstraksjon eller metafor, ikke noe som refererer direkte til den faktiske virkeligheten.

⁵¹ Dennett 1991: 106. En slik tanke om noe som skaper enheten i bevisstheten tar oss tilbake til Descartes. Som kjent måtte han på en eller annen måte forklare hvordan det mentale og det fysiske kan utgjøre en enhet på tross av faktisk å være separerte. Hans problem var dermed i prinsippet det samme som det de kartesianske materialistene må hankses med: Noe må forklare paradokset med enhet i separasjon, enten det er snakk om det mentale og det fysiske, lys og lyd, fortid og nåtid. Descartes selv forestilte seg at konglekjertelen, en fysisk del av hjernen, er det som sørger for enheten av det mentale og det fysiske. Som mange påpekte, også på Descartes tid, er dette en lite troverdig løsning sett i lys av dualismen den er ment å komplimentere. Den fysiske konglekjertelen kan, i følge Descartes egen definisjon av det fysiske, ikke ha mentale egenskaper. Den kan dermed heller ikke, i følge Descartes egne tanker om kausalitet, heller ikke påvirke det mentale.

Ser vi en lignende løsning i lys av den kartesianske materialismen, virker den mer rimelig. ”Konglekjertelen” trenger her ikke å forholde seg til to ulike verdener (mens den selv kun tar del i en), siden alt er fysisk. Likevel synes løsningen å være problematisk.

Ideen om det kartesianske teater og den lineære opplevelsen kan knyttes til ideen om det narrative selv. Et narrativ, eller en historie, slik den normalt fremstår i en roman eller en film, er nettopp lineært. Det går fra begynnelse til slutt. Riktignok kan det "hoppe" fram og tilbake i tid internt i det univers det beskriver.⁵² Det kan også beskrive flere parallelle univers, og dermed i en forstand inneholde flere narrativ. Like fullt er romanen eller filmen i seg selv, på tvers av eventuelle hopp i tid og parallelle narrativ, en lineær enhet. Dermed er den også ett enkelt narrativ, likt linjen jeg tidligere forestilte meg, hvor nået forflytter seg ettersom vi leser boken eller ser filmen. I lys av våre innsikter angående "tilstander" i bevisstheten, blir ideen om selvet som et slikt lineært, narrativt selv misvisende. Hvis enhver bevissthetstilstand sett som noe lineært impliserer bevissthet om andre slike bevissthetstilstander, og en slik bevissthet impliserer en uendelig regress av bevisstheter, bør vi antakelig oppgi tanken om bevissthets linearitet. Med dette forsvinner også tanken om selvet som et narrativ – i det minste hvis det er snakk om *ett* narrativ.

I følge Dennett bør selvet heller forstås som *flere narrativ* under stadig konstruksjon og revidering.⁵³ Den del av (historien om) oss selv som er fortid, er ikke ferdig konstruert (eller skrevet) selv om den ikke lengre er, lineært sett. Vi vender stadig tilbake til fortiden, og forstår den på nye måter. Gjennom dette endrer vi også i en forstand denne fortiden. Utrykkene "alt var så mye bedre før" og "tiden leger alle sår" fanger dette på en god måte. Likeledes farges vår nåværende opplevelse av fortiden. En opplevelse av en sang vil være annerledes hvis vi har hørt den før, enn hvis vi hører den for første gang. Hører vi den samme sangen igjen, vil vi kanskje kunne synge med på sangens refreng. For en kartesiansk materialist, i vår "Dennettske" forstand, ville de to opplevelsene av sangen måtte betraktes strikt separerte. Å forklare hvordan vi kan gjenkjenne sangen når vi hører den for andre gang blir dermed svært vanskelig.

Vi må imidlertid spørre oss om Dennetts forståelse av selvet som flere narrativ egentlig er i grunnleggende konflikt med den kartesianske materialismens lineære, narrative forståelse av selvet. Er ikke Dennetts selv kun en multiplikasjon av lineære narrative selv? I en forstand er dette riktig. Den avgjørende forskjellen mellom de to er at Dennett ikke identifiserer denne opplevelsen direkte med den fysiske virkeligheten, slik de kartesianske

⁵² Filmen *Memento* gjør hyppig bruk av slik "hopping" for å symbolisere hovedpersonens mangel på korttidshukommelse.

⁵³ Dennett 1991: 113 og 136

materialistene gjør. Hvis våre innsikter omkring identifikasjon i rom og tid er korrekte, kan ikke dette heller ikke gjøres. Den kontinuerlige prosessen av konstruksjon og revidering, som Dennett snakker om, kan i seg selv ikke være en lineær prosess, eller et narrativ. Dette vil bevare regressproblemet vi tidligere identifiserte. Problemet vil ikke løses ved å åpne for et selv bestående av flere enn ett narrativ, siden også disse har en implisert fortid som ikke kan gjøres bevisst uten å anta et uendelig antall av overliggende bevisstheter. Med andre ord kan et lineært narrativt selv ikke konstituere et lineært narrativt selv. Det må altså konstitueres av noe annet, og er dermed ikke en uavhengig eksisterende form for virkelighet. Vi kan nå lettere forstå hvordan Dennett kan omtale selvet som fiktivt. Et selv bestående av flere lineære narrativ som ikke konstitueres av dette selvet kan ikke være et selvbevisst selv – noe som har en bevissthet *om seg selv*. En slik bevissthet ville implisere at skapelsesprosessen i seg selv er selvbevisst – noe som ville gjeninnføre regressproblemet. Det vi til vanlig kaller selvbevissthet er dermed ikke bevisstheten om et selv, bestående på tvers av de skapte historiene om det, men resultatet av denne skapelsen.

En slik forståelse av selvet innebærer et skille mellom opplevelse og virkelighet. Bevisstheten om selvet er noe som oppleves, men likevel ikke er virkelig – i den forstand at det korresponderer direkte til noe fysisk. Ideen om ontologisk monisme innebærer altså, i Dennetts tilfelle, å redusere all opplevelse til fiksjon. For Dennett er det dermed et feilgrep, generelt sett, å slutte fra hvordan noe *synes* å være til hvordan det *faktisk* er, slik Descartes gjorde. Selv om vi kan dekke for solen med vår egen tommel, og de to således synes å være like store, er det dermed ikke sagt at de faktisk er det. På samme måte er det med oss selv. Dennett er dermed enig med Galen Strawson, når han påpeker at "[s]elf-experience can exist whether or not selves do, just as pink-elephant-experience can exist whether or not pink elephants do".⁵⁴ Mens Descartes tvilte på vår kunnskap om den (for ham) eksterne verden, trekker altså Dennett vår kunnskap om oss selv i tvil. Descartes' tiltro til "klare og tydelige" ideer settes dermed også på prøve. En idé kan være både klar og tydelig, men trenger ikke av den grunn å være sann.

Det fiktive er ikke noe vi kan beskrive eller avdekke, slik vi gjør med virkelige ting. Mens filmen og fotografiet kan sies å representere noe, gjelder dette i følge Dennett ikke for

⁵⁴ Strawson 2009: 2. De to skiller imidlertid lag når Strawson likevel hevder at "selves exist if and only if there is something that has the properties denoted by those thought-elements that feature in every genuine form of self-experience." (Ibid: 55) Et slikt utsagn ville for Dennett vært et tilbakesteg til den kartesianske materialismen.

historien om oss selv. Forfatteren verken avdekker eller beskriver, men *skaper*. Vi kan kalle det som skapes for et *narrativ*, en fortelling eller en hendelse. Når det lages en ny film om James Bond er dette ikke motivert av nye historiske funn rundt livet til agent 007, men av manusforfatterens skapende kreativitet. Filmen sett som en fiksjon forteller oss dermed ikke noe om et saksforhold utenfor filmen. Det vi ser er altså i en forstand ikke en representasjon av noe annet, slik jeg hevdet at fotografiet var.⁵⁵

Dette betyr ikke at Dennett hevder at jeg kan ta feil når jeg sier at jeg opplever å ha vondt i hodet (og dermed at en annen person i prinsippet kan irrettesette meg vedrørende dette). En slik påstand ville forutsatt at det finnes en virkelighet omkring min opplevelse, uavhengig av hva jeg sier om denne opplevelsen – hva Dennett kaller ”real seeming”, slik vi diskuterte i sammenheng med fantomsmerten.⁵⁶ Å spørre etter dette impliserer for Dennett nettopp identifikasjonen mellom opplevelse og fysikk – en identifikasjon vi allerede har betegnet som en umulighet. For Dennett finnes det nettopp ingen sannhet om meg selv som et menneskelig subjekt.

Mens en fiktiv historie strengt tatt ikke representerer virkeligheten, tenker vi gjerne at en *teori* gjør dette.⁵⁷ Siden det ikke finnes noen virkelighet om oss selv, kan det strengt tatt heller ikke finnes noen slik teori om selvet (bortsett, selvfølgelig, fra en teori som sier at selvet ikke finnes). Dennett synes likevel å hevde at vår opplevelse kan betraktes som en teori.⁵⁸ Slik vi har sett, identifiserer Dennett det virkelige med det fysiske. Dermed er det også dette opplevelsen må omhandle for å kunne karakteriseres som en teori. Slik sett blir det i prinsippet også mulig å bedømme opplevelsen som sann eller usann. Muligheten av dette er vårt tema for den neste diskusjonen av Dennett.

Spørsmålet blir imidlertid om hvor mye som blir ivaretatt av det vi i dagligtalen kaller ”virkeligheten” i denne fysiske virkeligheten som Dennett omtaler. Kan vi snakke meningsfullt om en virkelighet der menneskelige selv ikke blir sett på som virkelige? Vil ikke

⁵⁵ Dette forutsetter imidlertid at vi tolker filmen som en fiksjon. Vi kan nemlig også si at filmen representerer i like stor grad som fotografiet. Den representerer virkelige skuespillere som spiller fiktive personer. På den andre siden kan vi også si at fotografiet *ikke* representerer, men presenterer. Fotografiet av min mor viser meg henne slik hun bare kan opptre i et fotografi – todimensjonal og ubevegelig, og er slik sett en presentasjon. Mer generelt kan vi si at både filmen og fotografiet presenterer fiksjon, mens de representerer virkelighet.

⁵⁶ Dennett 1991: 134

⁵⁷ En teori kan riktignok også vise seg å være en form for fiksjon, hvis det viser seg at det den omtaler ikke finnes.

⁵⁸ Dennett 1998: 754, sitert i Thompson 2007: 279, Se også Dennett 2001: 9

dette gjøre virkeligheten i dagligdags forstand til noe uvirkelig – en fiksjon? Det virker ikke til å unngå, så lenge virkeligheten i dagligdags forstand forstås som en kulturell, historisk eller sosial virkelighet – noe som impliserer selvbevisste mennesker.

Som vi så hos Descartes, måtte han se opplevelsen som strikt separert fra den verden den omhandlet, siden de eksisterte i ontologisk separate verdener. Selv om Dennett ikke opererer med ontologiske skiller, opererer han likevel i en forstand med Descartes' epistemologiske skille mellom opplevelse og virkelighet. I likhet med Descartes må han også, på en eller annen måte, forene de to hvis han skal klare, slik han vil, å forklare bevisstheten.

1.4 Selvet som kroppssubjekt – Husserls subjektive monisme

”[The] expression ‘I’ encompasses the ‘whole’ man, Body and soul. It can therefore very well be said: I *am* not my Body, but I *have* my Body; I *am* not a soul, but I *have* a soul.”–
Edmund Husserl⁵⁹

I Husserls forståelse er det menneskelige selvet verken mentalt i Descartes’ forstand, eller fiktivt i Dennetts forstand. Det er verken et rent subjekt (Descartes) eller et rent objekt (Dennett).⁶⁰ Før vi går inn i en dypere diskusjon av dette, kan det være opplysende med et generelt overblikk: Å være et menneske er for Husserl å være et subjekt *og* et objekt på samme tid⁶¹ – det Maurice Merleau-Ponty⁶² senere kalte et kroppssubjekt.⁶³ Kroppen er for disse ikke bare et fysisk ytre, men også et levde indre. Dette levde aspektet er ikke det samme som det narrative selv. Å se selvet utelukkende som et narrativ, fiktivt eller ikke, er for Husserl en abstraksjon – et resultat av en refleksiv, objektiverende innstilling til oss selv. Mer fundamentalt er selvet et *prerefleksivt* selv, slik vi så at også Sartre hevdet.⁶⁴ Selvbevissthet er dermed ikke bare bevissthet om historien om selvet. For Husserl er dette en objektiverende form for bevissthet – en bevissthet om Selvet (hvor den store ”s” symboliserer selvet sett som et objekt). En slik bevissthet forutsetter imidlertid en *preobjektiv* form for bevissthet – en bevissthet-om-selvet (hvor bindestrekene symboliserer umuligheten av å separere bevisstheten og selvet). Dette preobjektive eller prerefleksive ”laget” som, i følge Husserl, ligger til grunn for det objektive, gir oss en indikasjon på hans metafysiske syn. Som jeg gjorde i diskusjonen av Descartes og Dennett, vil jeg også begynne min undersøkelse med å redegjøre for dette, i den tro at det vil belyse Husserls syn på selvet på en god måte. Vi kan

⁵⁹ Husserl 1989: 99

⁶⁰ Selvet som fiksjon er riktignok ikke et fysisk objekt, men det er *forårsaket* av dette fysiske, og kan dermed rimeligvis sies å *egentlig* være et objekt.

⁶¹ Husserl 1989: 205

⁶² Jeg vil i det følgende ikke skille mellom Merleau-Ponty og Husserl i sine beskrivelser av selvet som et kroppssubjekt, da de i mitt syn, fundamentalt sett, sier det samme (Se Zahavi 2002 og Smith, A. D. 2007 for en diskusjon av dette).

⁶³ Merleau-Ponty 1994

⁶⁴ Et prerefleksivt selv er altså et selv som er der ”implisitt”, forutfor en refleksiv, ”eksplisitt” bevissthet om det.

kanskje lettest se Husserls metafysiske posisjon ved å sette den i kontrast til Descartes' og Dennetts posisjoner. La meg derfor forsøke å gjøre dette.

For Husserl representerer Descartes og Dennett et naivt og fundamentalistisk virkelighetssyn der ting, substansielt sett, simpelthen tas for gitt. I deres syn er verden en samling objekter, hvor sinnet eller bevisstheten simpelthen er et av disse. Dette innebærer en ubegrunnet tro på det fysiske som en fundamental, uavhengig ontologisk størrelse. Når Descartes og Dennett så ønsker å redegjøre for det ikke-fysiske – det mentale eller det opplevde, tvinges de enten til å anta en dualisme (Descartes) eller til å redusere det ikke-fysiske til en fiksjon (Dennett). Felles for begge disse posisjonene er at de redegjør for det ikke-fysiske på de fysiske objekters premisser. Selv om Descartes hevdet at sinnet ikke er et fysisk objekt, er det for ham like fullt et objekt – en *res cogitans*, en enhetlig substans. Dermed blir det mentale, i likhet med det fysiske, noe som er direkte tilgjengelig for oss i sin helhet. Slik sett gir han i en forstand det fysiske en mer fundamental rolle enn det mentale.⁶⁵ Når det gjelder Dennett, avviser han, slik vi har sett, Descartes' tanke om sinnet som et objekt eller en substans. Når han i stedet anser det som fiktivt, blir han imidlertid tvunget til å forstå det gjennom det ikke-fiktive: de fysiske objekter som innehar de egenskaper som skal til for å utføre de funksjoner som skaper fenomenet om selvet. Altså forstår både Descartes og Dennett sinnet eller bevisstheten som et objekt – et objekt som virkelig eksisterer, uavhengig av denne bevisstheten.

I Husserls øyne har man i disse tilnærmingene glemt det mer fundamentale spørsmålet om *hvordan* virkeligheten kan opptre som objekter. For Husserl kan dette spørsmålet kun besvares med en referanse til den som stiller spørsmålet: det menneskelige subjekt, eller mer spesifikt; det han identifiserer som en fundamental egenskap ved dette subjektet⁶⁶ – *intensjonalitet*. Intensjonalitet betegner *relasjonen mellom subjekt og objekt*. Når vi snakker, tenker, lytter eller elsker, er det alltid *noe* eller *noen* vi snakker om, tenker på, lytter til eller elsker. For å forstå de entiteter som står på hver side av denne relasjonen, subjekt og objekt, må vi i følge Husserl først forstå relasjonen selv. Subjekt og objekt kan nemlig, i følge ham,

⁶⁵ Det er nærliggende å tro at Descartes i sin mest fundamentale overbevisning var en fysikalistisk materialist, men at hans tro på Gud og sjelen tvang ham til å postulere en virkelighet separat fra det fysiske, i den grad disse to ikke kan beskrives fysisk.

⁶⁶ Husserl snakker om "det animalske subjekt", og skiller ikke kategorisk mellom dyr og mennesker. Så vidt jeg kan se, er det for Husserl åpenbart at også dyr har intensjonalitet, i den grad de har forventninger til fremtiden og således kan handle målrettet.

ikke tenkes forut for denne. Med andre ord sier Husserl at subjekt og objekt fundamentalt sett er det samme. Slik sett er det heller ikke noe fundamentalt skille mellom det mentale og det fysiske, og vi har igjen med en ontologisk monisme å gjøre, slik Husserl selv uttrykker: ”U]ltimately one is led back to something absolute that is neither physical nor psychical being in a natural scientific sense. [...] It is precisely the apparently so obvious thought, that everything given is either physical or psychical, that must be abandoned.”⁶⁷ Undersøkelsen av selvet og verden blir dermed, i sin mest fundamentale form, en undersøkelse av intensjonalitet.

For at dette ikke skal fremstå som en ny form for fundamentalisme, hvor intensjonalitet simpelthen postuleres som den nye fundamentale ontologiske størrelsen, må vi undersøke hvilke grunner Husserl kan ha for å hevde dette. Vi kan finne disse implisitt i hans avvisning av *representasjonalismen*.⁶⁸ Slik vi så, hevdet Descartes og Dennett på hver sin måte at vår opplevelse er representasjonell: Den omhandler i seg selv ikke den virkelige verden, men en representasjon eller en teori om denne. For Descartes innebærer denne teorien en slags parallellisme mellom bevissthetstilstander og fysiske tilstander. I et slikt syn er bevisstheten som en boks, et tomt skap,⁶⁹ eller en sekk (som er bildet Husserl bruker⁷⁰) som kan fylles med representasjoner, eller mentale ”bilder”, av verden. Kun gjennom disse kan vi relatere til verden. Når vi har en bevissthet om et tre, har vi dermed strengt tatt bare en bevissthet om representasjonen, eller det mentale bildet av treet, siden det fysiske treet ikke faktisk kan være inneholdt i den ikke-fysiske bevisstheten.

Problemet med en slik teori er, i følge Husserl, at den ikke kan forklare hvordan representasjonene er tilknyttet tingene de representerer. Den forklarer dermed ikke hvordan representasjoner kan dannes i oss, eller hvordan vi kan referere til verden *gjennom* disse representasjonene. Som vi så hos Descartes, kan det strengt tatt ikke finnes påvirkning mellom det fysiske og det mentale, siden de eksisterer i ontologisk separate verdener. Hvordan en representasjon får status *som* en representasjon blir da et mysterium, siden denne oppnås gjennom *koblingen* mellom representasjonen og det den representerer. Denne koblingen er nettopp det som gjør at vi ser et fotografi *som* et fotografi, og ikke et abstrakt

⁶⁷ Husserl 2008: 242 (utheving tatt bort), sitert i Zahavi 2004: 56

⁶⁸ Husserl 2001a: 97-100, 125-127

⁶⁹ Locke 1924: 22

⁷⁰ Husserl 1990: 52

maleri, når vi er på en fotoutstilling. I Husserls analyse⁷¹ ser vi egentlig tre ”ting” når vi ser et fotografi: For det første ser vi det fysiske papiret, tingen, som fotografiet er i en reell, vitenskapelig forstand. Dernest ser vi det fotografiet forestiller – representasjonene; for eksempel et tre eller et menneske. Dette er, slik jeg tidligere nevnte i diskusjonen av Descartes, noe ikke-reelt eller ikke-fysisk. Til sist ser vi det fotografiet representerer; treet i hagen, eller min mor. Dette kan være reelt, med mindre det ikke lenger eksisterer, men er i alle tilfeller ikke til stede i fotografiet.

Når vi ser et faktisk fotografi, ser vi altså mye mer enn fotografiet alene. Fotografiet kan kun sees som et fotografi i sammenheng med den verden det representerer, og samtidig er en del av – hva Husserl kaller objektets *horisont*. Problemet med teorien om representasjoner er at den ikke kan forutsette denne horisonten. Representasjonene er jo i seg selv det som må skape den, alene. Med andre ord må vi kunne se en representasjon som en representasjon i kraft av representasjonen alene. Dette impliserer videre at vi kan se hva representasjonen representerer, uten faktisk å ha tilgang til dette. Vi kan nemlig ikke, slik vi ofte kan med vanlige fotografier, faktisk sammenligne de to. En slik sammenligning, innenfor Descartes’ teori, ville forutsatt at vi (subjektet) på en eller annen måte kan forlate vår egen kropp for å komme i kontakt med verden (objektet).

Husserl kan med dette hevde at teorien om representasjoner er inkohærent, siden den må forutsette at koblingen mellom representasjonen og det den representerer (subjekt og objekt), det teorien i utgangspunktet skulle forklare, allerede er på plass. I følge Husserl bør vi derfor heller se relasjonen mellom subjekt og objekt, intensjonalitet, som noe som ligger forutfor skillet mellom de to entitetene. Subjektet kan dermed nå objektet, uten å forlate sin egen kropp, siden de to fundamentalt sett er det samme. Slik sett blir det misvisende å kalle intensjonalitet en relasjon, siden en relasjon kun eksisterer på bakgrunn av det den er en relasjon imellom. Dermed synes det også å være en abstraksjon å snakke om subjekter og objekter, siden de fundamentalt sett ikke kan adskilles.⁷²

⁷¹ Husserl 2006

⁷² Det virker som om Husserl her er på vei ut i en form for panpsykisme, hvor alt egentlig er ett. Dette er imidlertid noe misvisende, i hvert fall hvis man med dette også mener at det ikke finnes noe skille mellom ulike subjekter. Husserls stadige snakk om den ”egensfæren” vil da fort implisere en solipsisme. Selv om Husserl utvilsomt har idealistiske tendenser, særlig når han snakker om muligheten av verdens reduksjon til bevissthet, er han utvilsomt ingen solipsist. Det er nemlig aldri snakk om verdens reduksjon til *én* bevissthet. For Husserl kan din bevissthet ikke reduseres til min, eller motsatt.

For Husserl er denne enheten av subjekt og objekt evident gjennom opplevelsen av oss selv, og våre egne kropper – kroppssubjektet. Slik vi så hos Descartes og Dennett, kan kroppen omtales som fysisk. Dette kan imidlertid ikke være alt den er, slik Edith Stein,⁷³ Husserls assistent og medarbeider, illustrerer:

”How is my body [*Leib*] constituted within consciousness? I have my physical body [*Körper*] given once within acts of outer perception. But if we suppose it to be given to us in this manner alone we have the strangest object. This would be a real thing, a physical body, whose motivated successive appearances exhibit striking gaps. It would withhold its rear side with more stubbornness than the moon[.]”⁷⁴

Stein skiller her mellom to aspekter ved kroppen: På den ene siden er den en *levd* kropp (*Leib*). Samtidig er den også en *fysisk* kropp (*Körper*). Sett som en fysisk kropp er den, likt andre objekter, gitt oss utenfra, gjennom synet. Vi kan se våre hender og ben utenfra, slik vi kan se treet eller steinen utenfra. Kroppen skiller seg imidlertid i sin fremtredelse fra disse objektene i at den i dette henseendet utviser ”hull”. Vi kan for eksempel ikke se vår egen rygg eller øyne direkte. Kroppen viser seg, slik Maurice Merleau-Ponty bemerker, alltid fra en bestemt synsvinkel.⁷⁵ Andre objekter kan i prinsippet alltid utforskes fra alle sine sider, enten ved at vi snur objektet, eller ved at vi selv beveger oss rundt det.

Like fullt hevder Husserl at kroppen, som en levde kropp, er gitt oss som en helhet. Dette innebærer at vår opplevelse må av kroppen må gå utover den synet kan gi oss – en ytre opplevelse, slik Husserl bemerker: ”A subject whose only sense was the sense of vision could not at all have an appearing body. [...] [The] body [*Körper*] becomes a *Body* [*Leib*] only by incorporating tactile sensations[.]”⁷⁶ Kroppen er imidlertid også gitt oss gjennom taktil opplevelse. Når vi berører et annet objekt, som en stein, føler vi at hånden vår berører steinen. Vi føler det som *berører*. Hvis jeg imidlertid berører min egen kropp føler jeg også det *berørte*. Jeg føler på et vis både det berørte og det berørende samtidig.⁷⁷ Merleau-Ponty

⁷³ Jeg vil i det følgende ikke skille mellom Stein og Husserls synspunkter, da de i mitt syn, på et fundamentalt plan, uttrykker det samme.

⁷⁴ Stein 1989: 41.

⁷⁵ Merleau-Ponty 1994: 31

⁷⁶ Husserl 1989: 158-159

⁷⁷ Ibid: 155

bemerket at vi her ikke har å gjøre. Vår kropp skiller seg videre fra andre objekter i at vi ikke trenger aktivt å berøre den for å føle den. Følelsen av kroppen kan imidlertid også i en forstand utvise "hull". I det daglige er vi ikke aktivt bevisst hele kroppen. Ofte er vi kun oppmerksomme på de deler av kroppen hvor vi har fremtredende fornemmelser, som smerte eller kløe. Resten av kroppen kan i disse tilfellene likevel ikke sees som et "hull" i samme forstand som de som opptrer gjennom synet. Mens det rent fysisk er umulig for meg å se mitt eget øye, annet enn dets avbildning i et speil,⁷⁸ kan jeg alltid føle eller visualisere det ved å gi den min oppmerksomhet, slik Merleau-Ponty påpeker: "Når jeg sitter ved bordet, kan jeg [...] "visualisere" de deler av kroppen som skjules av det. [...] Denne evne har jeg også om de deler av kroppen som jeg aldri har sett."⁷⁹ Siden vi alltid har mulighet til å bli oppmerksomheten på alle deler av kroppen uten å måtte se eller berøre dem, må vi forutsette at kroppen på et vis alltid er gitt oss i sin helhet, selv om den slett ikke alltid er oss aktivt bevisst. Kroppens "huller" viser seg bare hvis vi begrenser vår erfaring til synet.⁸⁰

Kroppen skiller seg også fra andre objekter i hvordan vi opplever dens bevegelse. For å oppleve et annet objekts bevegelse er vi avhengige av at det på en eller annen måte er i kontakt med vår egen kropp, gjennom syn, hørsel eller berøring. Med andre ord kan et annet objekt bevege seg uten vår viten. Slik er det, så lenge vi er i våken tilstand, ikke med vår egen kropp. Mens andre objekter alltid vil være "der", er kroppen alltid er "her". Jeg kan trekke meg bort fra de andre tingene, og vende meg slik at de forsvinner fra synet,⁸¹ mens min egen kropp alltid vil være til stede for meg. Selv om vi i mange tilfeller ikke vil være vår egen bevegelse aktivt bevisst, har vi, slik vi allerede har påpekt, alltid en mulighet til å bli det. I kraft av dette er vi, under normale tilstander, alltid klar over vår egen kropps posisjon i alle

⁷⁸ Edmund Husserl påpeker at øyet vi ser i speilet kun kan korreleres til vårt eget øye gjennom *empati*, på samme måte som jeg ser en annens øye (Husserl 1989: 155). Vi skal senere undersøke fenomenet *empati* nærmere.

⁷⁹ Merleau-Ponty 1994: 106

⁸⁰ Ved nærmere ettertanke ser vi at det faktisk er de andre, fysiske objektene som viser seg med uopprettelige "huller". Som synlige vil de alltid skjule minst en side for oss. Synet av forsiden vil utelukke synet av baksiden, og motsatt. Som rørlige kan vi riktignok, hvis deres størrelse tillater det, kjenne deres overflate i sin helhet. Vi kan for eksempel omslutte et frø i hånden. Hvis vi derimot har med et stort objekt å gjøre, vil vi også her erfare "huller". Hvis vi for eksempel med lukkede øyne berører en stol, vil vi ikke kunne erfare dens overflate i sin helhet samtidig.

⁸¹ Stein 1989: 42

dets ulike deler i forhold til hverandre. Det er for eksempel ingen stor kunst å kunne, med lukkede øyne, løfte sin egen hånd og berøre sin egen nesetipp med fingeren.⁸²

Alt dette tilsier at vi ikke med rimelighet kan kalle kroppen et fysisk objekt uten visse reserverasjoner. En slik beskrivelse vil ikke ta høyde for opplevelsen av kroppen. Gjennom fysikken alene kan vi ikke trekke noe essensielt skille mellom kroppen til et menneske og ”kroppen” til menneskelignende robot. Mennesket skiller seg imidlertid fra roboten, selv om dette skillet prinsipielt ikke behøver å være synlig utad, gjennom å ha en selvopplevd kropp. Vi kan dermed rimeligvis trekke et skille, slik vi så at Husserl og Stein gjorde, mellom en *fysisk* kropp, og en *levd* kropp. Mens vi gjerne tenker at en robot blindt utfører sine handlinger, eller rettere sagt funksjoner, uten selv å ha en forståelse eller opplevelse av denne prosessen, forutsetter vi i det daglige at et menneske kan være sine handlinger bevisst.⁸³ Dette impliserer en intensjonal, ”utadgående”, bevissthet om de forhold i verden vi handler ovenfor, samt en ”innadgående” selvbevissthet om at det er vi, og ingen andre som har denne bevisstheten.⁸⁴

Når Husserl hevder at den levde kroppen er gitt oss i sin helhet, i motsetning til andre objekter, kan dette lett tolkes som en epistemologisk dualisme mellom det indre og det ytre, lik den vi fant hos Descartes. En slik tolkning er imidlertid misvisende, og kan bare sies å være rimelig hvis vi begrenser oss til å se verden som en *romlig* verden. Det indre, eller hva Husserl kaller det *immanente* er riktignok gitt i sin helhet i den forstand at det ikke er gitt i perspektiver, slik det ytre, eller hva Husserl kaller det *transcendente*, er. Jeg kan ikke gå ut av mitt eget perspektiv, og betrakte det fra ulike sider, slik jeg kan med andre ting i verden. Dette ville forutsette at jeg faktisk kunne gå ut av meg selv, og betrakte meg selv i tredje person, som fra en *annen* kropp.⁸⁵ Mitt perspektiv er dermed ensidig, og gitt i sin *helhet* romlig sett.

⁸² Klarer vi imidlertid, også med lukkede øyne, å løfte *en annens* hånd og berøre den andres nesetipp med den andres finger, vil det være større grunn til applaus.

⁸³ Dennetts tese om at dette opplevde aspektet er en fiksjon vil bli sentralt i diskusjonen rundt muligheten av erkjennelsen av selvet, i neste del av teksten.

⁸⁴ Husserl 1989: 205

⁸⁵ Vi kan i en forstand ha en slik opplevelse av å betrakte oss selv i drømme. En slik opplevelse innebærer å se seg selv som seg selv, men likevel som en annen, i den forstand at den som betrakter og den som betraktes innehar ulike synspunkter. Opplevelsen er altså ikke lik den vi har når vi betrakter oss selv i et speil, siden vi der ikke tillegger vårt speilbilde et perspektiv. Speilbildet er som en skygge, som aldri beveger seg uavhengig av den det er et speilbilde av.

Slik sett er Husserl i prinsippet enig med Descartes og hans tanke om absolutt innsikt i oss selv som tenkende substans.

Selvet er imidlertid, for Husserl, mer fundamentalt et *temporalt* selv. Uten en opplevelse av kontinuitet ville det ikke vært noen opplevelse i det hele tatt, slik Husserl ser det. Slik som fotografiet i en forstand blir hva det er gjennom referansen til hva det representerer, eller hva det *ikke* er, blir selvet også hva det er gjennom referansen til hva det *var* og hva det *kan bli*, og dermed i en forstand heller ikke er. Selvet kan dermed kalles en *transcendens i immanens*. I det daglige likestiller vi ofte det som *er* med det som *er nå* i en lineær forstand. Hvis jeg hugger ned treet i hagen, og brenner det i peisen, er det ikke lengre. Likevel kan jeg tenke på treet, slik at det på denne måten er i min bevissthet, og dermed en del av meg. På den andre siden kan jeg glemme treet, slik at det i en forstand ikke lengre er i min bevissthet, og dermed heller ikke er en del av meg selv. Det virkelige treet vil imidlertid likevel bestå.

I følge Husserl kan vi ikke forstå selvet på denne måten; som det som er nå, i en lineær forstand. Selv om jeg kan glemme treet i hagen, vil jeg antakelig kjenne det igjen hvis jeg på nytt skulle se det. En slik gjenkjennelse forutsetter at treet egentlig fortsatte å være ”i” min bevissthet, og slik sett at jeg egentlig aldri glemte det. Selv om jeg ikke eksplisitt hadde treet i tankene, og dermed ikke hadde en forventning om å se det før jeg faktisk så det igjen, hadde jeg det likevel i min bevissthet implisitt, siden jeg kjente det igjen *som det samme* treet jeg tidligere hadde sett. Vi kan dermed si at Husserl skiller mellom *oppmerksomhet* og *bevissthet*. Slik sett var treet i min bevissthet, selv om det ikke var i min oppmerksomhet. Dette impliserer at min bevissthet er mer enn det den er ”nå” i en lineær forstand.

En slik gjenkjennelse av treet innebærer i følge Husserl ikke at jeg ”spoler” opplevelsen tilbake, som om den var en videokassett, tilbake til forrige gang jeg så treet, og i så måte gjenopplever den faktiske fortidige opplevelsen av treet. Å gjøre dette ville være det samme som faktisk å gå tilbake i lineær tid. Selv om dette hadde vært mulig for oss å gjøre, ville det ikke gitt oss opplevelsen av gjenkjennelse. En slik tidsreise ville nettopp ha tatt oss bort fra nået, og dermed også treet i sin nåtidige form, slik at vi kun hadde opplevd treet i sin fortidige form. En episodisk opplevelse av fortiden innebærer, i motsetning til dette, at fortiden oppleves *samtidig* med nåtiden. Blir man spurt om hva man gjorde forrige sommer, kan man som oftest gjenerindre episoder fra dette, og gjenoppleve de nå *som om* de var nå. En slik opplevelse innebærer å oppleve fortiden, ikke i *kontinuitet* med, men i *kontrast* til nåtiden.

Vi opplever således i en forstand to virkeligheter samtidig, i kontrast, eller separasjon fra hverandre. Den fortidige virkeligheten oppleves, i følge Husserl, som en *representasjon*, mens den nåtidige virkeligheten oppleves som en *presentasjon*. Uten denne separasjonen ville en episodisk opplevelse av fortiden fremtrådt som en hallusinasjon, siden det ikke ville vært mulig å skille det som var fra det som er.⁸⁶

Den episodiske opplevelsen av fortiden må, i følge Husserl, skilles fra den opprinnelige opplevelsen av fortiden – *som* fortid. Grunnen til at vi kan skille fortid fra nåtid, og dermed kan gjenoppleve den i kontrast til nået, er at fortiden opprinnelig oppleves gjennom det Husserl kaller *retensjon*.⁸⁷ Retensjon er med andre ord en forutsetning for den episodiske hukommelsen. Mens den episodiske hukommelsen kan produseres frivillig,⁸⁸ som når vi aktivt husker tilbake til forrige sommer, produseres retensjonen helt ufrivillig.⁸⁹ Den er også ikke-episodisk, slik Husserls beskrivelse av vår opplevelse av en melodi illustrerer. Når vi hører en melodi knytter vi, i følge Husserl, tonene som har vært, med tonene som ”er”. Denne sammenkoblingen skjer ikke ved at vi faktisk gjenerindrer den tidligere tonen episodisk, og hører den samtidig med tonen som er, slik som i gjenerindringen av forrige sommer. Retensjonen er ikke en slik representativ opplevelse av fortiden, hvor tonen som var oppleves som et slags ekko – noe som faktisk er nå i reell forstand. Retensjonen er med andre ord ikke en modifikasjon av det som tidligere var, presentert på nytt.⁹⁰ Tonen som var er i retensjonen i en forstand stede i sitt fravær, likt det avbildede i fotografiet – det Husserl kaller et intensjonalt meningsinnhold.

Et slikt intensjonalt innhold har vi i følge Husserl å gjøre med i all erfaring. Når vi for eksempel ser et hus som et hus, ser vi mer enn husets fasade, selv om dette er alt vi ”faktisk” ser i en reell forstand. Å se noe som et hus innebærer i følge Husserl også å se husets bakside, selv om denne ikke faktisk er synlig for oss. Uten denne baksiden ville vi ikke sett et hus, men en kulisse. Mer generelt innebærer å erfare noe å ha et visst sett med forventninger. Vi forventer for eksempel at det skal være mulig å gå inn i huset, at vi kan åpne døra, at det er et

⁸⁶ Gallagher og Zahavi 2008: 79

⁸⁷ Husserl 1991: 162

⁸⁸ Den kan også produseres ufrivillig, slik Marcel Proust beskriver i *På sporet av den tapte tid*. Husserls retensjon skiller seg imidlertid både fra frivillig og ufrivillig episodisk hukommelse, siden den nettopp ikke er episodisk.

⁸⁹ Husserl 1991: 44

⁹⁰ Husserl 1991: 112

gulv der inne osv. En slik opplevelse innebærer i følge Husserl en annen form for retensjon enn den vi har å gjøre med i opplevelsen av melodien. Mens melodien i en forstand er noe vi kun opplever i en *lineær* kontinuitet i *det levde nået*,⁹¹ forutsetter forventningene vi har i opplevelsen av huset en *ikke-lineær* kontinuitet med tidligere opplevelse utenfor dette levde nået.

En forventning kan ofte ikke forklares gjennom en referanse til det som nettopp har vært, som den forrige tonen i melodien. Når jeg forventer at jeg skal kunne åpne døra, er det ikke nødvendigvis fordi jeg nettopp så en annen person åpne den samme døra jeg skal til å åpne, men heller fordi jeg knytter den sammen med tidligere erfaringer av andre dører. Dette skjer, som i erfaringen av melodien, ikke gjennom at jeg faktisk gjenerindrer episodisk en slik tidligere opplevelse. Den tidligere erfaringen er heller, i Husserls språk, til stede *eidetisk* i hva han kaller en *fjern retensjon*.⁹² En slik eidetisk opplevelse, eller *intuisjon* innebærer i en forstand å erfare det man erfarer som en form eller en idé i Platons forstand. At døra er rød, laget av et spesielt treslag, eller er slitt, er i en forstand irrelevant for min opplevelse av den som en dør. I Husserls forståelse innebærer dette en form for *reduksjon*, hvor jeg abstraherer alle slike tilfeldige egenskaper, som fargen og treslaget, og fokuserer på de essensielle egenskapene ved døra. Slike egenskaper kan rimeligvis sies å være at den har et håndtak, at den er separert fra veggen omkring den, osv.

Mer fundamentalt innebærer slike forventninger en referanse til *fremtiden*. En forventning er alltid en forventning om noe som kan bli nå, men som nå er i fremtiden. På samme måte som opplevelsen av fortiden, er den noe som ikke er nå i en reell forstand, men noe som oppleves i sitt fravær. På samme måte som Husserl skiller mellom episodisk gjenerindring av fortiden og den opprinnelige opplevelsen av fortiden – retensjon, skiller han mellom episodisk fantasering om fremtiden og den opprinnelige opplevelsen av fremtiden – hva han kaller *protensjon*.⁹³ På samme måte som opplevelsen av den forrige tonen i melodien er forskjellig fra opplevelsen av erindringen hva jeg gjorde i fjor sommer, er opplevelsen av

⁹¹ Dette er Husserls begrep (Husserl 1991: 211) for et "utvidet" nå, ikke lengre er et matematisk punkt i Augustins forstand, som inneholder "... a horizon with two differently structured sides, known in intentional language as a continuum of retentions and protentions." (Husserl 1970: 168)

⁹² Husserl 2001b: 422-423

⁹³ Husserl 2001b: 44

tonen *som kommer* ulik opplevelsen av forestillingen av fantasien om hva jeg skal gjøre neste sommer.⁹⁴

Vi må imidlertid spørre oss om Husserl med rimelighet kan si at vi har en opplevelse av tonen som kommer. I en forstand er det definitivt feil å si at vi har en slik ”protendent” opplevelse; tonen er nettopp noe som kommer, og dermed ikke noe vi kan oppleve nå. Dette gjelder riktignok også, i en forstand, for den ”retenderte” opplevelsen – den er heller ikke ”nå” i en matematisk forstand. Den er imidlertid lettere å ”forklare”, siden den faktisk har vært, og dermed med rimelighet kan sies å ha vært i stand til å gjøre et inntrykk på oss. Siden fremtiden ikke enda har vært, kan den ikke ha laget et slikt inntrykk på samme måte. Slik Husserl bekrefter, er fremtiden i en forstand aldri ”fylt”, slik fortiden kan sies å være en ”fylt” forventning.⁹⁵ Dette innebærer imidlertid ikke at fremtiden aldri oppleves *som* fremtid. Alle våre handlinger, forstått som *frie* handlinger, har en referanse til fremtiden. Når jeg løfter hånden for å åpne døra, er det fordi jeg har et mål i fremtiden som forutsetter dette – bevisst eller underbevisst. Hvis jeg så oppdager at døra ikke lar seg åpne, kan jeg bli overrasket. Uten en forventning om at døra skal kunne åpnes, ville jeg ikke kunne oppleve dette som overraskende. En overraskelse er nettopp opplevelsen av en forventning som ikke blir oppfylt.⁹⁶

Vi kan nå lettere forstå hvordan Husserl kan hevde med rimelighet at vi har en forventning om tonen som kommer. Når vi lytter til en melodi, har vi alltid en underbevisst forventning til hva som venter oss: at melodien skal følge det samme tempo, at den skal holde seg innen en viss toneskala, at personen som synger ikke plutselig byttes ut med en annen osv. Når vi lytter til en melodi vi har hørt mange ganger før, har vi enda mer bestemte forventninger. Vi kan således bli overrasket når vi går på konsert, og hører en låt vi har hørt mange ganger før, bli fremført på en ny måte.

⁹⁴ Husserl 1991: 174

⁹⁵ Ibid: 89 (Fortiden er imidlertid bare låst i en lineær, narrativ forståelse, slik vi snart skal se.)

⁹⁶ I Husserls språk kalles dette et *eksploderende noema*. (Husserl 1983: 332) Et noema er Husserls for det vi erfarer når vi erfarer noe *som noe*. Å ha en slik erfaring innebærer, slik vi har sett, mer enn en erfaring av noe fysisk. For Husserl innebærer også enhver erfaring mer enn en *kognitiv* erfaring, slik dette begrepet ofte brukes innen analytisk filosofi. Vi erfarer ikke treet bare som et tre funksjonelt sett, men også som et *verdifulle* eller vakkert tre.

I lys av dette, kan vi se at en opplevelse av overraskelse innebærer et samspill mellom retensjon og protensjon.⁹⁷ Ikke bare må fortiden som var, reelt sett, tas med i nået gjennom retensjon, men forventningen, eller protensjonen som var, ikke-reelt eller *intensjonalt* sett, må også tas med. Retensjonen blir dermed også en retensjon av en protensjon.⁹⁸ Husserl går imidlertid et skritt videre, og hevder at *enhver* retensjon er motivert av en protensjon. Dette er, slik Lanei Rodemeyer bemerker, ikke helt enkelt å forstå.⁹⁹ Intuitivt sett virker det rimelig å hevde at forventningen vi opplevde, intensjonalt sett, blir retendert, og at denne retensjonen således må være motivert av protensjonen. Det synes imidlertid ikke like rimelig å hevde at retensjonen av det som var, reelt sett, også er motivert av en protensjon. Det som er, reelt sett, kan jo nettopp oppleves i *kontrast* til den intensjonale forventningen, og må slik sett være noe annet enn denne. Like fullt er en slik opplevelse av kontrast betinget av en relasjon mellom det reelle og det intensjonale. De kan således ikke være absolutt separerte elementer i opplevelsen. Dette er en naturlig følge fra innsikten om at nået ikke kan tenkes i separasjon fra fortiden og fremtiden. Det reelle må dermed alltid ses i sammenheng med det ikke-reelle, eller intensjonale, slik at all erfaring i en forstand blir som erfaringen av fotografiet – en erfaring både av det som er til stede, og av det som ikke er til stede.¹⁰⁰

Disse innsiktene omkring tidsbevissthet bekrefter i en forstand Dennetts tidsanalyse. Både Husserl og Dennett benekter at opplevelsen er som et enkelt lineært narrativ i de kartesianske materialistenes forstand. Opplevelsen av nået kan ikke tenkes i separasjon fra opplevelsen av fortiden og fremtiden, og kan dermed ikke i seg selv være et slikt lineært narrativ i seg selv. Slik vi så i vår diskusjon av Dennett forutsetter dette et uendelig antall overliggende bevisstheter. Bevisstheten om suksessjon, slik vi har i opplevelsen av melodien hvor en tone oppleves som å følge en annen, forutsetter med andre ord en bevissthet som i seg selv ikke er suksessiv.¹⁰¹ Betyr dette at Husserl, i likhet med Dennett, innfører et skille mellom opplevelse og virkelighet? Husserl ville utvilsomt ha benektet dette, og antakelig påpekt at hans analyse nettopp er avledet fra opplevelsen og dermed ikke kan tenkes i

⁹⁷ Husserl 1991: 142

⁹⁸ Det synes som om et slikt samspill mellom retensjon og protensjon også er en forutsetning for vår evne til å *endre* våre forventninger. Hvis vi tidligere har erfart at en bestemt forventning ikke ble oppfylt, vil vi antakelig ikke ha denne forventningen hvis vi skulle oppleve noe eidetisk sett identisk en annen gang.

⁹⁹ Rodemeyer 2006: 141

¹⁰⁰ Sokolowski 1974: 21-23

¹⁰¹ Husserl 1991: 345

separasjon fra den. Det er imidlertid, også i følge Husserl, en klar forskjell mellom å reflektere rundt bevisstheten og simpelthen å oppleve den.¹⁰² Hvilke konsekvenser dette har for erkjennelsen av selvet, skal vi se nærmere på i del to.

¹⁰² Ibid: 132

2.1 Objektiv erkjennelse av selvet – Dennetts heterofenomenologi

”I will try to explain every puzzling feature of human consciousness within the framework of contemporary physical science[.]” – Daniel Dennett¹⁰³

Som vi så i vår forrige diskusjon av Dennett, ser han selvet som en fiksjon. Når man kombinerer dette med en tese om ontologisk materialisme, slik Dennett gjør, blir selve spørsmålet om selvet kan erkjennes et misforstått spørsmål. Det forutsetter nemlig at selvet er noe vi kan erkjenne, og dermed at det eksisterer som noe i seg selv. Hvis selvet er en fiksjon, kan det heller ikke finnes noen erkjennelse eller kunnskap om det. Descartes’ tese om vår absolutte innsikt i *vårt eget selv* må, for Dennett, bli enda mer misforstått. Tesen forutsetter nemlig ikke bare at selvet er noe vi kan erkjenne, men også at det bare er dette samme selvet som kan ha en slik erkjennelse – et fiktivt selv som erkjenner sitt eget fiktive selv, med andre ord.

Spørsmålet om hvorvidt selvet kan erkjennes kan altså ikke besvares direkte innenfor Dennetts paradigme. Hvis vi derimot spør om selvet kan *forklares*, har vi et bedre utgangspunkt. Å forklare åpner nemlig for å forklare i kraft av *noe annet*. Vi forklarer for eksempel røyk fra en skorstein i kraft av den brennende peisen inne i huset – den *forårsaker* røyken. På samme måte kan vi, i følge Dennett, forklare selvet i kraft av hva som forårsaker det. Siden vi selv i en forstand *er* dette selvet, eller i hvert fall opplever oss som det, er dette ikke noe vi kan gjøre på egenhånd. Slik Husserl bemerket, er vårt eget selv eller perspektiv alltid *her*, aldri *der*. Med andre ord kan vi aldri komme ut av fiksjonen om vårt eget selv. Det som eventuelt forårsaker den er dermed skjult for oss, slik den brennende peisen inne i huset kan være skjult for den som står på utsiden og ser røyken fra skorsteinen. I en forstand er vi, paradoksalt nok, skjult for oss selv, slik Robert Sokolowski illustrerer:

”My eyes disappear when I see a waterfall, and my fingers disappear when I feel a piece of fabric, but my brain and nervous system disappear even more radically as I perceive things in the world; they are even more remotely ”behind” my perceiving, even though

¹⁰³ Dennett 1991: 40

they are involved in it. They disappear so thoroughly that I could not turn to them in any way at all, as I might turn to my eyes or to my hand.”¹⁰⁴

Siden det er vi mennesker som forsøker å forklare selvet, og vi ikke kan forklare oss selv, må selvet derfor forklares av noen *andre*. Dennetts metode, *heterofenomenologi*, impliserer nettopp dette. Tanken er at den andre kan, i kraft av å være noe annet, komme på utsiden av det som skal forklares. Dermed kan opplevelsen av selvet settes i sammenheng med empirisk forskning, slik at det fiktive kan forklares i kraft av det virkelige. Heterofenomenologi er ment å være koblingen mellom disse to sfærene, slik Dennett uttrykker: “... I take heterophenomenology to be: a bridge – *the* bridge – between the subjectivity of human consciousness and the natural sciences.”¹⁰⁵

For at noe skal kunne forklares, må man på en eller annen måte ta utgangspunkt i det som skal forklares. Dennett må altså ta utgangspunkt i fiksjonen om selvet, slik han selv bekrefter:

”On the face of it, the study of human consciousness involves phenomena that seem to occupy something rather like another dimension: the private, subjective, ‘*first-person*’ dimension. Everybody agrees that this is where we start.”¹⁰⁶

For å forklare dette subjektive vitenskapelig eller objektivt, må man imidlertid ta det ut av den subjektive dimensjonen – gjøre det offentlig. Fiksjonen må konfronteres med virkeligheten, så å si. Kan dette virkelig gjøres? Kan heterofenomenologen virkelig ha innsikt i min opplevelse? Hun kan selvfølgelig se *uttrykk* for den i det ”ytre”, og på bakgrunn av dette teoretisere om hva som foregår i mitt ”indre” – hva hun tror jeg opplever. Dette vil imidlertid aldri bli mer enn en ubekreftet teori. Det samme ”ytre” uttrykk kan nemlig representere en rekke ulike ”indre” opplevelser, slik Edith Stein illustrerer:

”I blush in anger, for shame, or from exertion. In all these cases I have the same perception of my “blood rising into my face”. But in one instance I experience this as an

¹⁰⁴ Sokolowski 2008: 197

¹⁰⁵ Dennett 2007: 249

¹⁰⁶ Dennett 2003: 1

expression of anger, in another I experience this as an expression of shame, and, again, not as an expression at all but as a causal result of exertion.”¹⁰⁷

Heterofenomenologen må altså ha noe mer for å kunne bestemme denne opplevelsen mer definitivt.

Slik vi så innledningsvis er selvinnsikt, forstått som innsikt om selvet, en absurd tanke for Dennett. Videre kan jeg selv, slik vi også så, ikke alene oppnå innsikt om årsaken til dette selvet. I min selvskapelse, sett som skapelsen av et fiktivt selv, har jeg imidlertid fullstendig autoritet.¹⁰⁸ Med andre ord kan jeg ikke ta ”feil” i forhold til hva jeg opplever, siden det ikke er noe å ta feil om. Å si at jeg tar feil om meg selv, vil være det samme som å si at en skjønnlitterær forfatter tar feil i sin beskrivelse av sine egne fiktive karakterer.¹⁰⁹ Riktignok kan både jeg og forfatteren motsi oss selv, og dermed også i en forstand kunne sies å ta feil. Muligheten av slik feiltakelse begrenser seg imidlertid til en formell eller logisk form for feiltakelse. Hvis jeg sier at jeg både ser en and og en kanin samtidig i Joseph Jastrows berømte tegning,¹¹⁰ er det bare jeg som kan avgjøre hva som faktisk er tilfellet, og hva som ikke er det, med henhold til meg selv. Så sant det ikke faktisk er mulig for meg å se de to ulike gestaltene samtidig, er dette alt heterofenomenologen kan påpeke. Bare jeg selv kan avgjøre om jeg faktisk ser en and eller en kanin, og dermed ta stilling til den innholdsmessige delen, ikke bare den formelle, av opplevelsen.

Heterofenomenologen må derfor, i tillegg til å observere min atferd, studere min personlige rapport om min opplevelse. Dennett behandler en slik rapport på lik linje med opplevelsen selv. Han ser den dermed ikke som en *representasjon* av opplevelsen, slik man kanskje intuitivt kan tenke at den er. Både opplevelsen og rapporten om den er, for Dennett, like i sin status som historien om et fiktivt selv. Det er ikke slik at jeg i en rapport av denne typen forsøker å formidle et objektivt saksforhold, som når jeg forteller om dagens børsnoteringer eller mengden regnfall den siste uken. Strengt tatt virker det da litt misvisende å kalle en slik rapport om subjektiv opplevelse for en rapport. Som jeg tidligere bemerket er det misvisende å si at en ny James Bond-film er en rapport om hva agent 007 har foretatt seg den siste tiden. Dette impliserer at det finnes noe uavhengig av rapporten, som rapporten

¹⁰⁷ Stein 1989: 53

¹⁰⁸ Dennett 1991: 96-97

¹⁰⁹ Ibid: 81

¹¹⁰ Jastrow 1899

handler om. Siden James Bond ikke er en virkelig person, finnes det ikke noe slikt. På samme måte er det, i følge Dennett, med selvet. Rapporteringen blir dermed, lik opplevelsen selv, en skapelse. Rapporten kan dermed brukes som rådata i en heterofenomenologisk undersøkelse, på lik linje med erfaringen selv, slik Dennett bekrefter: "the reports *are* the *data*, they are not reports *of* data"¹¹¹

Implisitt i Dennetts behandling av rapportene om opplevelse på lik linje med opplevelsen selv ligger en antakelse om at all opplevelse kan oversettes til språk, eller kanskje enda sterkere; at all opplevelse er *språklig* opplevelse. Rapportene om opplevelsen er jo nettopp språklige, og kan derfor bare betraktes på lik linje med opplevelsen selv hvis den også er språklig. Dette synet virker koherent med Dennetts syn på opplevelse som en form for teori – en teori om hva som foregår i oss, fysisk sett, som jeg beskrev tidligere. En teori er nettopp noe som kan uttrykkes språklig. Den etablerer trossetninger, *bedømmelse*, om hva som er tilfellet i verden: at min mor heter Jorunn, at jeg ikke kan fly osv. Slik sett kan vi rimeligvis si at antakelsen om at opplevelsen er språklig impliserer antakelsen om at opplevelse og bedømmelse ikke kan adskilles.¹¹² Slik Dennett synes å bekrefte dette: "Postulating a 'real seeming' in *addition* to the judging or 'taking' expressed in the subject's report is multiplying entities beyond necessity. Worse, it is multiplying entities beyond possibility[.]"¹¹³ Med andre ord synes det, i følge Dennett, ikke å være noe skille mellom en persons bedømmelse at hun har vondt i beinet, og opplevelsen dette utsagnet uttrykker. Det finnes med andre ord ingen "objektiv" sannhet om min subjektive opplevelse, eller hva vi tidligere så at Dennett kalte "[...] the bizarre category of the objectively subjective".¹¹⁴

Antakelsen om at opplevelse og dom ikke kan adskilles, behøver imidlertid ikke å bety at all opplevelse er språklig opplevelse. En dom kan nemlig tenkes separat fra en *språklig* dom. Vi kan tenkes oss at å se noe *som* noe – som noe meningsfullt – alltid innebærer en dom. Når jeg ser et hus som et hus, synes det rimelig å si at jeg i en forstand har *bedømt* at det jeg ser nettopp er et hus, og ikke noe annet. Det er vanskelig å tenke seg en meningsfull opplevelse uten slike dommer. Likevel er det dermed ikke sagt at slike dommer nødvendigvis er språklige. Å forstå setningen "dette er et hus" synes ikke å være en forutsetning for å forstå

¹¹¹ Dennett, 1993: 51

¹¹² I følge Taylor Carman (2007) utgjør dette poenget den sentrale konflikten mellom heterofenomenologi og fenomenologi.

¹¹³ Dennett 1991: 134

¹¹⁴ Ibid: 132

at noe faktisk er et hus. På samme måte synes det ikke å være slik at jeg, som antakeligvis forstår setningen, må knytte opplevelsen til denne for å ha en opplevelse av et hus (slik John Locke antakelig ville hevdet at jeg må). Hvis det virkelig var slik ville det være umulig for dyr og små barn å ha en opplevelse av et hus. Selv om deres opplevelse utvilsomt er ganske annerledes enn min, virker det likevel urimelig å si at de opplever noe annet enn jeg, verken konkret eller eidetisk (i Husserls forstand av ordet).

Opplevelsen av noe som noe, er alltid opplevelsen av et bestemt ”eksemplar” av dette noe, med sin egen spesielle karakteristikk. Samtidig er det også alltid et bestemt menneske, med *sin* egen spesielle karakteristikk, som har denne opplevelsen. Slike karakteristikker, både når det gjelder det som oppleves og mennesket som opplever, er stadig i *forandring*. Opplevelsen av huset vil dermed alltid være ny, selv om det er den samme personen som opplever det samme. Å si at all opplevelse av et hus er et uttrykk for meningen ”dette er et hus”, blir dermed en grov forenkling. En gammel dame som går forbi sitt gamle barndomshjem opplever noe ganske annet enn en ung mann som tenker på å kjøpe det samme huset. Vi kan si at de to har ulike opplevelser i kraft av deres ulike *horisont*. Som vi så i vår tidligere diskusjon av tid, kan en bevissthetstilstand vanskelig tenkes fullstendig adskilt fra en annen. De griper inn i hverandre, og danner kontinuitet på tvers av lineær suksisjon. De ulike opplevelsene den gamle damen og den unge mannen har av huset kan dermed forstås.

Dette skaper et problem når vi ønsker å uttrykke en slik opplevelse i en rapport til en annen person gjennom språket, slik heterofenomenologien er avhengig av. Selv om heterofenomenologen kanskje kjenner personen som skriver rapporten, og dermed kan forstå hva hun mener bedre enn en totalt ukjent, vil en slik subjektiv rapport alltid inneholde implisitte referanser til tidligere opplevelser verken heterofenomenologen eller forfatteren av rapporten er eksplisitt oppmerksomme på. Hvis forfatteren så blir oppmerksom på en slik tidligere opplevelse, og reviderer rapporten til å inneholde den eksplisitt, vil dette ikke bedre mye på situasjonen, siden dette i seg selv konstituerer en ny opplevelse med *sin* referanse til fortiden, på samme måte som den forrige. Den må dermed også utbroderes på samme måte.

På samme måte som opplevelsen alltid er ny, synes det rimelig å si at også språket forandrer seg på samme måte, i hver persons forståelse av det. Denne forståelsen er imidlertid nødvendigvis ulik for hver person. Når heterofenomenologen leser en persons rapport om en annen persons opplevelse, må hun forstå denne gjennom *sin* egen forståelse av språket. Dette vil skape en ny opplevelse, hver gang, som kun eidetisk sett kan sies å være identisk med den

opplevelsen rapportens forfatter opprinnelig hadde. Selv om en person kan forstå hva en annen person sier når han forteller om sin opplevelse, innebærer dette ikke at de to deler en identisk opplevelse, ikke-eidetisk sett.¹¹⁵

Alt dette synes å skape et problem for Dennetts ambisjon om å forklare det subjektive eller fiktive ved opplevelsen, og i siste instans det subjektive selv – selvet, i kraft av det objektive eller virkelige. Dette innebærer med andre ord å konfrontere fiksjonen med virkeligheten, eller mer spesifikt å bedømme den som *sann eller usann*. Dette lyder rart. Vi har jo allerede etablert at historien om oss selv, i Dennetts forståelse, ikke kan ha noen slik sannhetsverdi, siden den nettopp er fiktiv, og dermed ikke omhandler noe virkelig. Det han kaller "real seeming" finnes ikke, slik jeg tidligere bemerket. Tolker vi historien, eller rapporten, som en rapport om et selvbevisst selv, slik vi må når vi inntar det Dennett kaller "the intentional stance",¹¹⁶ må rapporten karakteriseres på lik linje med et skjønnlitterært verk. Her ser vi rapporten som forfattet av "[...] a rational agent, who harbors beliefs and desires and other mental states that exhibit *intentionality* or 'aboutness,' and whose actions can be explained (or predicted) on the basis of the contents of these states."¹¹⁷ Vi kan imidlertid i en forstand også tolke rapporten *uavhengig* av dette selvbevisste selvet – som en rapport om hva som foregår fysisk sett i "subjektet", sett som et fysisk objekt. Tolker vi den slik, blir det mulig for oss å tilegne rapporten en sannhetsverdi, siden den i denne forståelsen refererer til noe virkelig – "subjektets" hjerne eller kropp. Slik vi tidligere har sett, er dette virkelige skjult for subjektet selv. Dennett kan dermed si at "[you] are not authoritative about what is happening in you, but only about what *seems* to be happening in you[.]"¹¹⁸

¹¹⁵ Å stille spørsmål ved vår evne til å forstå hverandre slik sett er dermed ikke det samme som å stille spørsmål ved vår mulighet til å forstå språk. Som en rekke språkfilosofar har påpekt, er språket i sin natur sosialt. Et privatspråk; et språk som bare er forståelig for *en* person, er dermed, som Ludwig Wittgenstein har bemerket, umulig. Å forstå hva noen sier er imidlertid ikke det samme som faktisk å inneha denne personens opplevelse, eller i en forstand å *bli* denne personen. Hvis språket er ment å ha en slik funksjon, er det nærliggende å kalle *alt* språk for privatspråk, siden det aldri kan utføre en slik "magisk" operasjon. Det synes i så måte mer korrekt å si at heterofenomenologens forståelse av min rapport om min opplevelse, ikke-eidetisk sett, egentlig er en forståelse av *sin egen* opplevelse. Når jeg rapporterer at jeg har sett et hus, er det vanskelig å tenke seg at en person som aldri selv har sett et hus kan forstå hva jeg mener.

¹¹⁶ Dennett 1988

¹¹⁷ Dennett 1991: 76

¹¹⁸ Ibid: 96

Heterofenomenologiens endelige mål er altså å kontrollere subjektets utsagn om hva personen *tror* foregår i seg i forhold til hva som *faktisk* foregår i henne.

Dette kan lett tolkes som et tilbakefall til kartesiansk materialisme, hvor mentale tilstander skulle korreleres med fysiske tilstander. Slik vi så, er Dennett i klar opposisjon til et slikt prosjekt. Som materialist ønsker han likevel å føre det mentale tilbake til det fysiske. I Dennetts forståelse innebærer dette imidlertid ikke å identifisere mentale og fysiske egenskaper med hverandre, men å avdekke den fysikk som kan *forårsake* dette mentale. En slik forståelse innebærer at det fysiske ikke trenger å være plassert på et bestemt sted eller ha en bestemt karakteristikk, slik den kartesianske materialismen forutsetter. I Dennetts forståelse er mennesket funksjonelt sett lik en datamaskin. Datamaskiner kommer i mange ulike typer og former. Likevel kan de være like *funksjonelt* sett: Både en stasjonær og en bærbar maskin kan for eksempel kjøre ett og samme dataprogram, selv om de er radikalt ulike i sin fysikk. Et slikt menneskesyn åpner for en fysisk forklaring av mennesket uten å måtte identifisere mentale og fysiske tilstander. Han må imidlertid likevel på en eller annen måte koble de sammen. Dette er, slik vi har sett, heterofenomenologiens oppgave. Siden denne oppgaven bare kan gjøres i kraft av subjektets rapport om sin egen opplevelse, er det denne rapporten, ikke subjektet selv, som må knyttes til det fysiske. Dermed blir det også denne rapporten som til sist er det som forklares. I Dennetts forståelse er dette imidlertid det samme som å forklare subjektet den omhandler (fiktivt sett), slik vi har sett. Både rapporten og opplevelsen kan, slik vi også har sett, *kontra* subjektets egen forståelse, tolkes som en teori om virkeligheten. Hvis rapporten og subjektets opplevelse er en teori om virkeligheten, inneholder de begge utsagn om hva som er sant og usant om denne virkeligheten. Slike utsagn kan kontrolleres mot det som faktisk er tilfellet, objektivt sett, og dermed bedømmes som sanne eller usanne. Gjennom dette kan man altså, i henhold til Dennett, forklare det subjektive objektivt.

Som jeg allerede har antydnet, er dette et problematisk syn. Hvis det er riktig at opplevelse ikke nødvendigvis er språklig opplevelse, er det rimelig å si at språket heller ikke kan fange denne opplevelsen i seg selv. Selv om vi kan si at en teori omhandler noe, virker det urimelig å si at teorien er identisk med det den omhandler. Rapporten vil dermed i beste fall *representere* opplevelsen, eller enda verre, ikke representere noe som helst, og dermed ikke engang omhandle subjektet fiktivt sett. Hvis det også er riktig at enhver opplevelse, eller bevissthetstilstand ikke kan tenkes separat fra andre bevissthetstilstander, vil en rapport om en

”enkelt” opplevelse også måtte inneholde alle disse tidligere opplevelsene. Rapporten ville i så måte bli en rapport om forfatterens liv i sin helhet – noe som vil gjøre en heterofenomenologisk undersøkelse svært vanskelig, om ikke umulig. Hvis alt dette stemmer kan rapportene om data, i den grad de ikke presenterer den faktiske opplevelsen i sin helhet eller forutsetter noe mer utenfor rapporten, ikke behandles på lik linje med opplevelsen selv. De kan dermed heller ikke utgjøre noe grunnlag for objektiv, vitenskapelig forklaring av det subjektive.

Selv om vi likevel antar at de virkelig utgjør et slikt grunnlag, kommer vi likevel ikke stort nærmere en forklaring av subjektet. Hvorfor ikke? Rapportene om opplevelse må, slik jeg bemerket, forstås eller fortolkes av heterofenomenologen selv for å kunne danne et grunnlag for en slik forklaring. Denne fortolkningen innebærer, slik jeg tidligere antydte, å tilegne forfatteren *intensjonalitet* – å anta at hennes opplevelse omhandler det hun sier at den gjør. Heterofenomenologen må altså på et vis sette seg i den andres (forfatterens) sted – innleve seg i den andres opplevelse. Å gjøre dette forutsetter at heterofenomenologen selv kan utvise intensjonalitet. Med andre ord forutsettes det at hun ser seg selv som et subjekt, og slik sett gjenskaper en subjektiv forståelse som kanskje, eidetisk sett, er lik den som uttrykkes i rapporten. Vi må spørre oss; forutsetter ikke dette at heterofenomenologen selv i utgangspunktet er et selvbevisst subjekt, slik at denne prosessen fullt og helt er subjektiv? Dennett synes å hevde at den ikke er det:

”The adoption of the intentional stance is not [...] an ineliminably subjective and relativistic affair. Rules of interpretation can be articulated, standards of intersubjective agreement on interpretation can be set and met; deviations can be identified; the unavoidable assumption of rationality can be cautiously couched, and treated as a defeasible, adjustable, defensible and evolutionarily explicable assumption.”¹¹⁹

Dennett synes imidlertid her å sette likhetstegn mellom det subjektive og det *private*. Det intersubjektive er fortsatt subjektivt, selv om det ikke er privat. Ett subjekt pluss et annet blir to subjekter, ikke et objekt. En (inter)subjektiv forståelse er avhengig av at hvert enkelt subjekt tar del i denne, i kraft av å være et subjekt. Uten en slik subjektiv forståelse vil

¹¹⁹ Dennett 2007: 251

rapporten virkelig være ren data, slik en datamaskins maskinkode kan se ut for et menneske, ikke meningsfull informasjon som kan fortolkes.

Dette impliserer at det subjektive har en større rolle i heterofenomenologien enn Dennett synes å anerkjenne. Det synes unektelig ut som om man er nødt til å forutsette det subjektive når en objektiv ”forklaring” skal formuleres. Hvis dette stemmer; betyr ikke det at Dennetts metode må betraktes som inkoherent?¹²⁰ Det subjektive kan ikke forklares objektivt hvis en slik objektiv forklaring bare kan gjennomføres i kraft av det subjektive. Ikke bare blir det subjektive (som vi så at Dennett selv også hevder), det metoden må ta utgangspunkt i – noe som skal forklares. Det må også forutsettes en annen subjektiv forståelse av dette subjektive. Heterofenomenologen må, slik vi har sett, forstå den andre *som en annen* – et annet subjekt, lik seg selv.¹²¹ *Denne forståelsen kan i seg selv ikke forklares innen heterofenomenologien.* I henhold til heterofenomenologiens egen metode må den simpelthen forutsettes, siden metoden innebærer at det subjektive alltid må forklares av *en annen*. Fenomenologisk beskrivelse i Husserls forstand, eller hva Dennett kaller *autofenomenologi* eller ”lone wolf phenomenology”,¹²² hvor subjektet i en forstand undersøker seg selv, er dermed utelukket. En slik metode vil jo, i henhold til Dennett, aldri kunne sette sine egne resultater på prøve, siden det er låst til det subjektive og personlige eller fiktive. Hvis vi derimot simpelthen forutsetter heterofenomenologens eget subjektive perspektiv, synes dette å gå imot Dennetts egen ambisjon om nettopp å forklare dette. Den heterofenomenologiske metode setter imidlertid en stopper for en slik forklaring, og kan dermed virkelig sies å være inkoherent, siden en heterofenomenologisk forklaring av dette vil innebære en *uendelig regress* av forklaringer. Siden heterofenomenologen ikke kan forstå seg selv, må en annen heterofenomenolog gjøre dette. Siden dette bare innfører et nytt subjekt som igjen må forklares, er regressen et faktum.

På bakgrunn av dette synes det rimelig å konkludere at heterofenomenologien må forutsette autofenomenologi,¹²³ og dermed i en forstand blir en slags Husserliansk fenomenologi i forkledning.¹²⁴ Eller kan det kanskje heller ses som en ekstensjon av det

¹²⁰ Slik Vallor 2009 har hevdet

¹²¹ Dette innebærer hva Husserl og Edith Stein, i henhold til den tyske psykologen Theodore Lipps, kaller *empati*. (Se Husserl 1989 og Stein 1989)

¹²² Dennett 2007: 252

¹²³ Marbach 2007 hevder dette

¹²⁴ Roy 2007: 4

fenomenologiske programmet?¹²⁵ Spørsmålet om selvet kan erkjennes synes uansett å bli, i en mer fundamental forstand, et spørsmål om det kan erkjennes *autofenomenologisk*. Ikke overraskende bestrider Dennett denne konklusjonen: ”For after all [...] a talking robot could be a fine surrogate heterophenomenologist.”¹²⁶ Dennett synes å hevde at det faktum at en robot kunne ha utført en heterofenomenologs oppgave på samme måte (om enn kanskje ikke like godt, enda) som en menneskelig heterofenomenolog taler imot konklusjonen at heterofenomenologi forutsetter autofenomenologi. Dennett utbroderer poenget: ”In virtue of its [the robot’s] capacity to converse with us, it would have it’s own “first-person point of view” (I would say) that it used in the course of its heterophenomenological exploration of subjects’ mental lives.”¹²⁷ Roboten er altså i Dennetts syn prinsipielt, eller *funksjonelt* sett likt et menneske, med sitt eget subjektive perspektiv. La oss anta at Dennett har rett i dette. Vil det stoppe regressen vi tidligere identifiserte? Hvis roboten virkelig har et subjektivt perspektiv, er jo også dette noe som må forklares heterofenomenologisk. Vi kan selvfølgelig si at en annen robot kan gjøre dette. Dette vil imidlertid ikke løse noe. En uendelig regress av roboter istedenfor mennesker er like fullt en uendelig regress.

Hvis vi imidlertid antar at roboten prinsipielt sett er *ulikt* et menneske, synes det umiddelbart å kunne føre oss et stykke videre. I motsetning til hva man gjerne tenker om et menneske, tenker man gjerne at en robot ikke har noe subjektivt ved seg. Den utfører kun de operasjoner eller funksjoner den har blitt programmert til å utføre, uten ”selv” å ha noen forståelse eller opplevelse av disse. I kraft av dette har den heller ikke noe som må forklares av heterofenomenologen. Den har ikke, slik Dennett bemerker, noe ”skjult i ermet”, så å si.¹²⁸ Slik sett er roboten er fullt og helt et objekt, og kan beskrives deretter. Betyr dette at roboten stopper regressen vi identifiserte tidligere? Ikke helt. Problemet er at robotens evne til å ”forstå” de data den ”tolker”, eller mer korrekt; prosesserer, forutsetter at en annen har utstyrt den med de algoritmer som skal til for å kunne gjennomføre en slik ”forståelse”. Med andre ord forutsetter den et subjekt som i en forstand allerede har fortolket de data den prosesserer. De som husker datamaskiner fra tiden før de fikk grafiske brukergrensesnitt, husker kanskje også meldingen ”syntax error”. Den dukket opp på skjermen hvis du skrev inn noe som

¹²⁵ I lys av Dennetts ambisjoner om en materialistisk, vitenskapelig forklaring av bevissthet, ville Husserl neppe ha sett det slik.

¹²⁶ Dennett 2007: 265

¹²⁷ Ibid

¹²⁸ Ibid: 249

datamaskinen ikke var programmert til å respondere på en bestemt måte til. Selv om dagens datamaskiner er langt mer avanserte, er de i prinsippet helt like som disse gamle maskinene. De kan fortsatt bare prosessere eller ”fortolke” de data de er programmert eller ”opplært” til å ”fortolke”. Med andre ord er deres ”forståelse” av mennesker fullstendig avhengig av de mennesker som har konstruert datamaskinen. Programmereren som har programmert roboten må i utgangspunktet selv ha en forståelse av de data roboten skal prosessere for at hun skal kunne lage det program som får roboten til å gjennomføre de funksjoner som skal til for å lage en ”fortolkning” av en heterofenomenologisk rapport. Dermed har vi igjen innført regressen, hvis denne programmereren igjen skal forklares heterofenomenologisk, slik hun må i kraft av å ha et subjektivt perspektiv.¹²⁹

Dennetts syn er antakelig, mer fundamentalt, at mennesket er et resultat av evolusjonen på samme måte som roboten er det, slik at de i dette henseendet er like. Problemet med å forstå mennesket begrenser seg kanskje, i Dennetts syn, til at mennesket ikke har skapt seg selv, og dermed ikke har ”blåpapiret” på seg selv. Siden det er vi som har skapt robotene, vet vi også alt om dem. For å forstå mennesket må vi derfor, siden vi ikke kan gå ut av oss selv, forstå det *som om det var en robot*. Med andre ord må subjektet bli et objekt for at det skal kunne forstås *som et subjekt*. Dette lyder like paradoksalt som det er. Slik roboten ikke kan forstå seg selv som en robot, siden den nettopp er en robot uten en slik selvforståelse, kan menneske ikke forstå seg selv som et menneske hvis det egentlig er en robot. Vårt subjektive perspektiv vil aldri kunne separeres fra en forklaring av det subjektive, siden dette i seg selv er utgangspunktet og målet for forklaringen.

¹²⁹ Vi kan selvfølgelig tenke oss at roboten er konstruert av en annen robot. Dette stopper imidlertid ikke regressen, siden også denne roboten må ha vært konstruert av en annen – til sist, et menneskelig subjekt.

2.2 Subjektiv erkjennelse av selvet – Husserls fenomenologi

”In order to know what a human being is or what I myself am as a human personality, I have to enter into the infinity of experience in which I come to know myself under ever new aspects, according to ever new properties, and in an ever more perfect way. Only this experience can exhibit (or perhaps repudiate) what I am and even that I am.” – Edmund Husserl ¹³⁰

Vi så i vår forrige diskusjon av Husserl at hans begrep om intensjonalitet innebærer en monisme, hvor subjekt og objekt fundamentalt sett ikke kan adskilles. Dette betyr at det erkjennende og det erkjente i en forstand er det samme, slik Robert Sokolowski hevder: “... a thought of a thing is identical to the thing of which it is the thought”¹³¹ Hvis det å erkjenne oss selv innebærer å erkjenne opplevelsen som *vår* opplevelse, kan vi gjennom en slik erkjennelse også erkjenne verden, likt som erkjennelsen av verden blir en erkjennelse av oss selv. Husserl utvider dermed Descartes’ tese om muligheten av adekvat innsikt om selvet til å gjelde hele virkeligheten. Han kan så si at “[o]nly a radical inquiry back into subjectivity [...] can make objective truth comprehensible[.]”¹³², og med dette snu Dennetts metode på hodet: Mens Dennett tar utgangspunkt i det subjektive, og forsøker å gjøre det objektivt, synes Husserl i en forstand å gå motsatt vei; han forsøker å gjøre det objektive subjektivt. Betyr dette at Husserl forsvarer en form for relativisme, hvor sannhet blir et subjektivt, eller mer spesifikt; et *privat* anliggende?

Selvet er for Husserl noe virkelig, og slik sett også *objektivt*. Selverkjennelse er i hans forstand likevel ikke det samme som erkjennelse av selvet, substansielt sett – slik det er for de kartesianske materialistene. Et substansielt selv kan vanskelig tenkes separat fra et *materielt* selv, eller selvet sett som et objekt. En slik forståelse impliserer at det kan observeres utenfra, uten referanse til det opplevde eller ”indre” aspektet ved det – slik vi gjerne tenker at andre objekter kan. Husserls tese om subjekt-objekt-oppløsningen innebærer imidlertid at også slike offentlige, ”ytre” objekter, som hus og trær, ikke kan tenkes separat fra opplevelsen av dem. Tenk deg at du tar en bit av en sitron, og kjenner en sur, bitter smak. Er det da sitronen som er

¹³⁰ Husserl 1989: 111

¹³¹ Sokolowski 2008: 163

¹³² Husserl 1970: 69

sur, eller er det bare opplevelsen av sitronen som er sur? En biolog vil kanskje si at en sitron, eller en annen frukt, verken kan være sur eller søt – den har bare en bestemt pH-verdi. I Husserls forståelse er imidlertid pH-verdien og den sure smaken to aspekter ved ett og det samme. Den ”objektive” pH-verdi gir ingen mening i seg selv, uten referanse til den ”subjektive” opplevelse. På samme måte hevder Husserl at selvet ikke kan tenkes separat fra opplevelsen av selvet.

Husserl utfordrer dermed Dennett og de kartesianske materialistenes idé om verden som objektiv i en fysikalistisk, vitenskapelig forstand. Et slikt syn behandler verden som et sett objekter, eller en mengde ”fakta” som allerede ligger der, uavhengig av vår opplevelse av dem. Hvis objektet fundamentalt sett ikke kan tenkes separat fra subjektet, kan sannheten om dette objektet heller ikke tenkes separat fra dette subjektive. For Husserl er fenomenologien altså ikke en form for relativisme. Det subjektive blir i hans forstand nettopp en del av det objektive. I følge Husserl finnes ”objektive” strukturer i det subjektive. Med dette mener han strukturer som er felles for alle mennesker, og dermed ikke er private eller relative.¹³³ Husserl hevder altså, i en viss likhet med Dennett, at det subjektive innehar en objektiv sannhet – en sannhet som er skjult for oss i det daglige. Denne sannheten kan for Husserl avdekkes, ikke ved å gå ut av vår subjektive eller fiktive opplevelse, slik Dennett hevder, men ved å beskrive den fenomenologisk.

En slik beskrivelse skiller seg fra det Husserl ville kalt en *naturlig* eller *naturalistisk* beskrivelse. Denne beskrivelsen er, slik navnet tilsier, den som i en forstand er mest naturlig for oss – en beskrivelse gjort på bakgrunn av det Husserl kaller *den naturlige innstillingen*. I denne naturlige innstillingen er vi først og fremst praktiske eller pragmatiske. Dette innebærer, i henhold til Husserl, å ta verden *for* gitt, ikke *som* gitt.¹³⁴ Vi stiller ikke spørsmål ved vår opplevelse, men aksepterer den simpelthen naivt. Dette kan bety at vi behandler tingene rundt oss som *midler* eller *objekter* for å oppnå ulike mål. Vi skriver med pennen, uten tanke på hva pennen som fenomen er ”i seg selv”, eller hva som er sant om dette fenomenet. Den blir heller sett som noe som gjør oss i stand til å skrive et brev – et brev som heller ikke blir behandlet som noe ”i seg selv”. Det er kanskje først og fremst noe vi skal sende til noen. Vi kan, med Martin Heidegger, si at vi i den naturlige innstillingen alltid er kastet inn i et bestemt prosjekt – et prosjekt som definerer hvilke ting som dukker opp for oss.

¹³³ Vi kan dermed se Husserls prosjekt som en fortsettelse av Kants idé om transcendental logikk.

¹³⁴ Dette uttrykket er lånt av Marte Ruhlin Gjuvsvland

Vi bygger et hus, vi handler mat, vi bedriver empirisk forskning. Slike praksiser involverer ulike former for objektivisering.

En gang i blant vil vi imidlertid stoppe opp, og på en måte stille oss utenfor dette prosjektet. Vi kan for eksempel spørre oss; hvorfor bygger jeg dette huset? Orker jeg egentlig å handle mat nå? Kanskje burde jeg bedrive forskning på en annen måte? Gjennom dette inntar vi en *refleksiv* innstilling til det vi gjør. I en forstand stiller vi oss her utenfor oss selv, og konfronterer oss selv med noe. En slik form for refleksjon er imidlertid fortsatt innenfor Husserls naturlige innstilling. Den tar fortsatt verden for gitt; som et sett med praksiser, eller som en samling objekter. Å stille spørsmålet om man bør bygge et hus, tar fortsatt huset for gitt som et objekt. Husserls poeng er ikke at dette er galt, eller at den naturlige innstillingen presenterer oss med en form for fiksjon eller illusjon som bør betviles. Fenomenologien innebærer derfor ikke en form for metodisk tvil, i Descartes' forstand, på verdens eksistens. Den innebærer likeledes heller ikke en form for tvil på det subjektive, slik Dennetts fiktive selv innebærer. Det grunnleggende fenomenologiske spørsmålet er ikke *om* verden eksisterer, eller om subjektet eksisterer. Husserl spør seg heller *hvordan* disse fenomenene fremtrer *som* eksisterende. Dette spørsmålet kan, i følge Husserl, ikke besvares gjennom tvil (Descartes) eller forklaring (Dennett), men gjennom *beskrivelse* – nærmere bestemt *fenomenologisk* beskrivelse. En slik beskrivelse må, i henhold til Husserl, ligge til grunn for enhver tvil eller forklaring, slik Shannon Vallor bemerker: "[P]henomenological states are neither 'facts' nor 'fictions', but the sole evidential wellspring for both."¹³⁵

Likevel ønsker Husserl i en forstand å komme bakenfor den naturlige innstillingen. En fenomenologisk beskrivelse synes nettopp å innebære dette. Siden Husserl ønsker å gjøre synlig de objektive strukturer den naturlige innstillingen innehar, må han stille seg utenfor denne innstillingen, eller sette den i parentes (Husserl kaller en slik parentessetting for en *epoché*).¹³⁶ Gjennom dette går man på en måte ut av oss selv, slik vi så at vi også kan gjøre i den naturlige innstillingen. I den fenomenologiske innstillingen gjøres dette imidlertid på en mer radikal måte.¹³⁷ I praksis innebærer dette å stille andre spørsmål enn de vi stiller i den naturlige innstillingen. Vi spør ikke lengre om hvordan vi bør bygge huset. Et slikt naturlig

¹³⁵ Vallor 2009: 2

¹³⁶ Slik sett er fenomenologien en form for objektiv, positiv vitenskap, slik Husserl selv bekrefter i sin artikkel *Philosophy as Rigorous Science* (Husserl 1981: 185-197).

¹³⁷ Dennett hevder at Husserls epoché er sammenlignbar med sin egen "intentional stance" (Dennett 2003: 22). John Drummond hevder imidlertid at Husserls epoché er mer radikal enn Dennetts

spørsmål tar huset for gitt som et hus – som et avgrenset objekt. Det mer radikale, fenomenologiske spørsmålet er derimot; hva er det som gjør at huset fremtrer som et hus? Eller mer fundamentalt: hva er det som gjør at noe kan fremtre som noe i det hele tatt – hva er betingelsene for fremtredelse overhodet? Et slikt spørsmål innebærer å gå utenfor den naturlige innstillingen i to henseender som, hver for seg, korresponderer til to ulike *reduksjoner*. For det første innebærer den å ta det naturlig gitte objektet slik det er gitt for subjektet, som fenomen. Dette korresponderer til hva Husserl kaller en *transcendental reduksjon*. Videre innebærer det i en forstand å abstrahere fra dette fenomenet, å gå utover fenomenet singulært sett og forsøke å se hva som er felles for alle fenomener av denne ”typen”. Dette, slik jeg også tidligere har antydnet, korresponderer til hva Husserl kaller en *eidetisk reduksjon*.

Gjennom sine ulike reduksjoner (eller re-duksjoner, som John Drummond kaller dem¹³⁸) hevder Husserl å kunne foreta en tilbakegang fra en verden sett som en samling separate objekter, praksiser eller ”fakta” til en verden sett som fenomener. Gjennom dette ønsker Husserl å forstå hvordan den objektive verden kan betraktes *som* objektiv, eller mer generelt; hvordan verden opptrer *som* eksisterende. I Husserls forståelse innebærer dette, slik jeg allerede har antydnet, ikke å forklare den objektive virkeligheten i kraft av den ”egentlige”, subjektive virkeligheten (i en slags reversert heterofenomenologi), eller å konfrontere virkeligheten *som om* den var uegentlig (Descartes), men simpelthen å konfrontere virkeligheten *slik den er*, og beskrive den på denne måten. Husserls slagord – ”tilbake til tingene selv” fanger denne ambisjonen.

En sentral del av dette prosjektet innebærer å erkjenne den som stiller spørsmålet om hvordan verden er eller eksisterer: det menneskelige subjekt. Som jeg tidligere påpekte, hevder Husserl at det ”ytre” fundamentalt sett ikke kan adskilles fra det ”indre”. Dette innebærer åpenbart også at det ”indre” ikke kan adskilles fra det ”ytre”. Når vi så ønsker å erkjenne oss selv, eller det ”indre”, impliserer dette at en slik erkjennelse alltid impliserer noe annet enn oss selv – det ”ytre”. Vi, sett som et menneskelig subjekt, er alltid en del av verden, eller det ”objektive”. Den fenomenologiske innstillingen kan dermed ikke tenkes som en form for metodologisk solipsisme,¹³⁹ hvor man som et singulært subjekt liksom stiller seg på

¹³⁸ Drummond 2007: 60

¹³⁹ Slik Ronald McIntyre har hevdet (McIntyre 1986: 102)

utsiden av verden og reflekterer over den. En slik tilnærming vil i henhold til Husserls innsikter nettopp ikke være mulig.

Innsikten i selvet som et menneskelig selv innebærer i følge Husserl *empati* (*Einfühlung*):

”It is only with empathy and the constant orientation of empirical reflection onto the psychic life which is appresented along with the other’s Body and which is continually taken Objectively, together with the Body, that the closed unity, man, is constituted, and I transfer this unity subsequently to myself.”¹⁴⁰

Husserl hevder her at erkjennelsen av meg selv som et menneske avhenger av erkjennelsen av *andre mennesker*. Videre impliserer han at denne innsikten om den andre må komme *før* innsikten i meg selv kan oppstå. Dette synes å bryte med vår umiddelbare intuisjon. Åpenbart avhenger min *eksistens* av andre mennesker. Jeg skapte ikke meg selv. Det synes likevel ikke å være åpenbart hvordan min opplevelse, eller *erkjennelse* av meg selv kan stå i et slikt avhengighetsforhold. Vi må derfor undersøke dette litt mer i detalj, i lys av Husserl og Edith Steins beskrivelse av empati – opplevelsen av den andre.

Stein skriver det følgende i sin biografi:

“In his course on nature and spirit Husserl has said that the objective outer world could only be experienced intersubjectively, i.e. through a plurality of perceiving individuals who relate in a mutual exchange of information. Accordingly, an experience of other individuals is a pre-requisite.”¹⁴¹

Stein hevder altså at opplevelsen av verden, i henhold til Husserl, avhenger av opplevelsen av andre mennesker. Av dette følger det at opplevelsen av meg som et menneske, sett som en del av denne verdenen, er dermed også avhengig av en slik opplevelse av andre. La oss dermed forsøke å utdype hvordan en opplevelse av verden kan være avhengig av en opplevelse av andre mennesker. Dan Zahavi klargjør dette:¹⁴² Når vi opplever et fysisk objekt, for eksempel et hus, impliserer en slik opplevelse, slik jeg tidligere har påpekt, en opplevelse av husets

¹⁴⁰ Husserl 1989: 167

¹⁴¹ Stein 1986: 269

¹⁴² Zahavi 2001: 31

bakside. En slik opplevelse avhenger imidlertid ikke av at jeg beveger meg rundt huset, og slik sett danner meg en helhetlig opplevelse av huset gjennom retensjon av fortiden, slik Husserl beskriver opplevelsen av en melodi. Huset er, i motsetning til melodien, ikke temporalt distribuert.¹⁴³ Mens begynnelsen av melodien oppleves *før* slutten, oppleves ikke forsiden av huset som å eksistere før baksiden, selv om vi kan erfare de i den rekkefølgen temporalt sett. Opplevelsen av huset innebærer at forsiden og baksiden oppleves *samtidig*. Baksiden av huset oppleves altså ikke bare som noe som har vært (da jeg passerte den), eller noe som kommer (når jeg går mot den), men som et mulig perspektiv, samtidig med det jeg faktisk innehar. I følge Zahavi impliserer dette at opplevelsen av huset innebærer empati, eller muligheten for opplevelsen av andre mennesker, eller andre perspektiver, siden jeg fysisk sett ikke kan oppleve de to sidene samtidig.¹⁴⁴ Dette er ikke betinget av at det faktisk er noen der og ser baksiden i det øyeblikk jeg opplever forsiden, og at vi kun gjennom dette danner en slags kollektiv, delt bevissthet om huset.

Vi må nå spørre oss om et slikt annet perspektiv også er implisert i vår opplevelse av oss selv. Umiddelbart virker det å være koherent med Husserls tese om den fundamentale sammenhengen mellom det indre og det ytre. Hvis de to ikke kan adskilles fundamentalt sett, synes det heller ikke som om ett subjekt kan tenkes separat fra et annet fundamentalt sett. Noe annet ville implisert, i henhold til vår tidligere diskusjon av Husserls begrep om intensjonalitet, at vår erfaring av den andre er *representativ* i sin karakter. En slik teori ville innebære at man overfører *sin egen* opplevelse til den andre, og kun gjennom dette kan se den andre *som en annen*. Dette vil behandle fenomenet empati som en form for *hypotese* om den andres indre tilstand basert på forståelsen av ens egen indre tilstand, projisert inn i den andre.¹⁴⁵ Dette passer imidlertid ikke med hva Husserl sa i sitatet ovenfor.

¹⁴³ Kortooms 2002: 39; Husserl 1991: 228

¹⁴⁴ Husserl 1989: 178

¹⁴⁵ Dennetts "intentional stance" kan rimeligvis sees som en teori av denne typen. For Husserl er en slik innstilling avhengig av en opprinnelig forståelse av den andre. En teori om hva den andre opplever er avhengig av at vi først kan identifisere den andre *som en annen*. Teorien er nettopp noe vi tillegger den andre, og er ikke i seg selv en skapelse av den andre (analogt med Dennetts narrative selv). Dette innebærer også å skille empati (*Einfühlung*) fra *sympati* (*Mitgefühl*). Stein illustrerer sammenhengen mellom de to fenomenene: "My friend comes to me beaming with joy and tells me he has passed his examination. I comprehend his joy empathically; transferring myself into it, I comprehend the joyfulness of the event and am now primordially joyful over it myself." (Stein 1989: 13) Hun skiller dermed en *ikke-originær empatisk erfaring* av gleden fra en *originær sympatisk erfaring* av gleden. Empati er erfaringen av den andre som en annen, eller hva Husserl kaller et *alter*

Mer fundamentalt vil et slikt syn, i følge Husserl og Stein, ikke gi oss en opplevelse av den andre *som en annen*, siden den andre, i dette synet, kun kan forstås på bakgrunn av ens egne tidligere erfaringer, representert i nået.¹⁴⁶ Den andres opplevelse er imidlertid ikke noe vi har opplevd selv i fortiden. Den er mer fundamentalt noe vi *aldri* vil oppleve, originært sett. Empatisk erfaring er, i følge Husserl og Stein, gitt i *direkte* presentasjon, på tross av at den aldri gir meg den andres opplevelse originært (*primordial*) – slik den oppleves for den andre. Dette innebærer at den andre oppleves som noe som er her og nå, i *kontinuitet* med vår faktiske opplevelse, og dermed ikke som en representert episodisk erindring – slik en representativ teori om empati må anta. Slik jeg tidligere har påpekt, hevder Husserl at slike episodiske erindringer oppleves i *kontrast* til vår faktiske opplevelse, *som om* de var nå. Dette bryter med vår opplevelse av den andre som faktisk å være nå. Opplevelsen av den andre er, i følge Stein, mer likt fantasi.¹⁴⁷ I fantasien presenteres opplevelsen om noe *ikke-originært* – som en opplevelse jeg i en forstand ikke faktisk opplever: Hvis jeg fantaserer at jeg opplever smerte, opplever jeg ikke ”faktisk” denne smerten. Jeget som presenteres i fantasien er, i følge Stein, ikke identisk med jeget som fantaserer. Det er som om *en annen* opplever smerten – et annet, fiktivt jeg. Det er likevel ingen temporal avstand mellom den fantaserende og det fantaserte, slik det er i gjenerindringen av et episodisk minne. Opplevelsen av den andre innebærer, i likhet med fantasiopplevelsen, opplevelsen av et annet jeks opplevelse, i nået – en opplevelse av noe som per definisjon ikke kan oppleves av en selv, paradoksalt nok. Med andre ord; opplevelsen av et ikke-originært opplevd jeg.

I lys av dette kan vi med rimelighet hevde at selverkjennelse for Husserl involverer en form for empatisk opplevelse av en selv. Når vi beskriver oss selv, stiller vi oss, metaforisk sett, utenfor oss selv, *som om vi var en annen*.¹⁴⁸ En slik empatisk opplevelse skiller seg i en

ego. Dette korresponderer til å *forstå* den andres glede – en ikke-originær opplevelse av glede. Uten denne erfaringen finnes det ikke noe annet subjekt å sympatisere med, slik du gjør når du *tar del* i den andres glede, og opplever glede selv – originært. I sympati er man ikke glad i kraft av den andres glede, men i kraft av det den andre er glad for – man deler den samme erfaring (Moran 2004: 306). Den netts *intentional stance* vil i følge Husserl og Stein innebære en form for sympati med den andre, siden den involverer å sette en selv i den andres sted.

¹⁴⁶ Stein 1989: 14

¹⁴⁷ Ibid: 9-10

¹⁴⁸ Ordet ”jeg” synes kun å gi mening i en slik sammenheng. Hvis verden kun hadde inneholdt et enkelt subjekt, ville ordet ”jeg” ikke avgrense meg fra noen andre, og dermed ikke ha noen funksjon eller gi noen mening. I en

sentral forstand (bortsett fra det faktum at den omhandler en annen) fra den empatiske opplevelsen av den andre. *I den empatiske selvopplevelsen kan jeg aldri oppleve meg selv slik jeg er, i en temporal forstand.* Kun den andre kan oppleves på denne måten. Som vi så i diskusjonen av Stein, er den andres opplevelse gitt i kontinuitet, eller *synkronitet* med vår egen prerefleksive opplevelse. Slik kan det ikke være med henhold til det vi reflekterer over og refleksjonen selv. Det jeg er, temporalt sett, når jeg reflekterer, er et subjekt som reflekterer over seg selv. I denne refleksive akten kan jeg ikke gripe meg selv refleksivt, slik Zahavi bemerker: "I cannot grasp my own functioning subjectivity because I am it: That which I am cannot be my *Gegen-stand*, cannot stand opposed to me."¹⁴⁹ Å gripe seg selv på denne måten ville betydd å gjøre noe i stil med det Baron von Münchhausen gjør, når han løfter seg selv opp fra en sump.¹⁵⁰ En slik mulighet ville også ført meg seg en uendelig regress, siden det stadig kan tenkes en refleksjon over refleksjonen – igjen og igjen, i det uendelige.¹⁵¹ Følgelig er alt jeg kan oppleve meg selv som, i en slik akt av refleksjon, det jeg *var* eller det jeg kanskje *blir*.

Vi kan altså ikke reflektere over det som er nå før det har blitt fortid. På samme måte kan vi ikke lengre reflektere over fremtiden når den er her og nå. Slik sett; involverer ikke refleksjon en form for *representasjon*, eller enda verre; en fiksjon? Betyr ikke å reflektere over fortiden, i likhet med refleksjon over fremtiden, nødvendigvis å behandle den i en avgrenset, objektivert form, likt et episodisk minne? Når vi reflekterer er det jo nettopp *noe* vi reflekterer over – noe avgrenset fra noe annet. Dette synes å innebære en problematisk idé om separate bevissthetstilstander, lik den vi så hos de kartesianske materialistene. Slik jeg nevnte tidligere, involverer imidlertid den fenomenologiske innstillingen en *eidetisk* innstilling. Her ser vi nettopp ikke på et fenomen som noe singulært, men som noe allment. Kun en refleksjon i den naturlige innstillingen vil, i henhold til Husserl, innebære en problematisk objektivierende form for refleksjon. Vi reflekterer her for eksempel over vår opplevelse av en bestemt episode fra forrige sommer, eller en forventet episode i fremtiden. Når jeg reflekterer

slik verden ville det heller ikke gi noen mening å skille min subjektive opplevelse fra den objektive verden, siden mitt perspektiv ville være det eneste.

¹⁴⁹ Zahavi 1999: 189

¹⁵⁰ En illustrasjon av dette kan (i skrivende stund) finnes her:

<http://www.boston.com/bostonglobe/ideas/theword/munchausen.jpg>

¹⁵¹ Dennetts heterofenomenolog vil her stå i en privilegert situasjon, siden hun faktisk kan oppleve den andre som hun er, temporalt sett.

fenomenologisk over betingelsene for en opplevelse av et stykke musikk, går en slik form for refleksjon utover enhver opplevelse av et musikkstykke sett enkeltvis.

En slik refleksjon vil i Husserls syn være betinget av retensjon. Slik vi så i hans beskrivelse av tidsbevissthet, er retensjon i seg selv ikke en refleksiv bevissthet, slik et episodisk minne er. Den er heller, sammen med protensjon, en forutsetning for bevissthet overhodet. I henhold til dette, er den også en forutsetning for vår evne til å reflektere. Uten en retendert fortid vil det ikke være noe å reflektere over, siden den fortiden nettopp ikke lengre ville vært i vår bevissthet i det den fikk sin status som fortid, slik Husserl bekrefter:

”When I say ‘I’, I grasp myself in a simple reflection. But his self-experience [*Selbsterfahrung*] is like every experience [*Erfahrung*], and in particular every perception, a mere directing myself towards something that was already there for me, but not thematically experienced, not noticed.”¹⁵²

Slik sett blir refleksjonsakten, i Husserls syn, ikke en form for fiktiv skapelse. Det som reflekteres over kan ikke ses som fiktivt så lenge det allerede var bevisst *forutfor* refleksjonsakten. Den er dermed ikke, i Dan Zahavis ord, ...

”... an act *sui generis*, it does not appear out of nowhere, but presupposes, like all intentional activity, a *motivation*. According to Husserl, to be motivated is to be affected by something, and then to respond to it. That which motivates reflection is exactly [...] a prior *self-affection*. I can thematize myself, because I am already passively self-aware[.]”¹⁵³

Problemet med objektivisering synes imidlertid å gjenoppstå med en gang vi forsøker å *si noe* om et slik eidetisk redusert fenomen. Når vi sier noe om det, behandler vi det, i likhet med refleksjonsakten i den naturlige innstillingen, som noe singulært. En eidetisk refleksjon er imidlertid en akt som både i seg selv, i likhet med all opplevelse, og i sitt innhold overskrider seg selv. Slik vi har sett, innebærer enhver opplevelse et intensjonalt innhold som går utover det som ”faktisk” oppleves. I en eidetisk refleksjon er imidlertid også det som ”faktisk”

¹⁵² Husserl 1973: 492-493, sitert i Zahavi 2003b: 163

¹⁵³ Zahavi 2003b: 163

oppleves noe som overskrider en enkelt objektopplevelse. Dette synes å gjelde i særlig grad for refleksjonsakten om selvet, slik Husserl uttrykker:

”[The I] is not a 'being', but the antithesis to all that is, not an object (counter-stand) but the proto-stand (*Urstand*) for all objectivities. The I ought not to be called an I, it ought not to be called anything, since it would then already have become an object; it is the ineffable nameless, not standing, not floating, not existing above everything, but rather 'functioning' as apprehending, valuing, etc.”¹⁵⁴

Dette synes å skape et problem for den fenomenologiske beskrivelse av selvet, og for det fenomenologiske prosjektet som en helhet, i den grad en slik beskrivelse er betinget av en beskrivelse av selvet.

Er det i lys av dette rimelig å si at fenomenologien, på tross av sitt påståtte brudd med den naturlige innstillingen, nødvendigvis faller tilbake i den, med en gang den forsøker å si noe om de fenomener som beskrives? Slik vi har sett innebærer refleksjon i den naturlige innstillingen, i følge Husserl, å ta verden for gitt, i en objektiverende form. Når en fenomenologisk refleksjon, i motsetning til dette, leder oss til å se at verden fundamentalt sett ikke kan være objektiv på denne måten, synes det likevel å være umulig for oss å si noe om denne preobjektive verdenen uten dermed å behandle den objektivt. Slik sett synes det ikke som om Husserl kan komme stort ”lengre” enn Dennett i sitt prosjekt om å erkjenne selvet, hvis en slik erkjennelse innebærer en *beskrivelse* av selvet: Dennett blir nødt for å forutsette det subjektive, mens Husserl blir nødt til å forutsette det objektive.

Dette betyr ikke at enhver beskrivelse av selvet nødvendigvis er gal eller feilaktig. Å si dette ville nettopp forutsette en kunnskap om selvet – at det er noe som i sin natur er slik at det ikke kan beskrives. Utsagnet er altså selvmotsigende. Likevel synes det som om enhver beskrivelse av selvet vil innebære en implisitt referanse til noe som går utenfor beskrivelsen. Selvbeskrivelse kan dermed med rimelighet omtales som et uendelig prosjekt. Som mennesker er vi, som vi har sett, alltid i et bestemt perspektiv når vi opplever noe. Dette perspektivet vil alltid påvirke hva vi opplever, og alltid være nytt. Det vil variere med henhold til når og hvor, og i henhold til våre sanser. Dette gjelder også for vår opplevelse av oss selv. Likevel virker det urimelig å si at vi opplever et nytt selv hver gang vi vender oss imot det.

¹⁵⁴ Husserl 2001c: 277-278, sitert i Zahavi 2003a: 92-93

Opplevelsen av å smake på en sitron, er ganske ulik opplevelsen av å holde den i hånden. Videre er opplevelsen av å erindre sitronen forskjellig fra opplevelsen av ”faktisk” å oppleve den her og nå. Dette innebærer, i henhold til Husserl, ikke at vi opplever ulike ting i disse ulike opplevelsene. Vi opplever sitronen som den samme, i ulike aspekter. Selv om vi aldri vil oppnå et Guds perspektiv på sitronen, eller noe annet, hvor tingen er identisk med opplevelsen av den i alle aspekter, kan vi likevel si at vi beveger oss nærmere sannheten om det hver gang vi opplever den på en ny måte – slik vi, i følge Husserl, alltid gjør. Når vi imidlertid forsøker, metaforisk sett, å snu perspektivet mot seg selv, og gjøre oss selv synlige for oss selv, synes det å bli enda vanskeligere. Hvis opplevelsen alltid er ny, synes det også til enhver tid å dannes et nytt aspekt ved oss selv. Dette aspektet kan, slik vi har sett, kun oppleves refleksivt i ettertid. Slik sett vil vi alltid ligge på ettertid med henhold til beskrivelsen av oss selv.

I den refleksive opplevelsen av oss selv er både den som opplever og det som oppleves det samme, vi er således subjekt og objekt på samme tid. Husserl kaller dette ”the paradox of human subjectivity: being a subject for the world, and at the same time being an object in the world”.¹⁵⁵ Innebærer dette paradokset en ny dualisme, kanskje ikke helt ulik den vi så hos Descartes? Jeg vil forsøke å si litt om dette i konklusjonen.

¹⁵⁵ Husserl 1970: 178

Konklusjon: Tilbake til Descartes?

Diskusjonen av Dennett og Husserl har vist oss, på ulike måter, at mennesket med rimelighet kan beskrives på to fundamentalt ulike måter: objektivt og subjektivt. For Dennett representerer riktignok den ene av disse beskrivelsene, den subjektive, en fiksjon. Husserl viste oss imidlertid at disse to perspektivene, fundamentalt sett, henger tett sammen – at subjekt og objekt ikke egentlig kan adskilles. Descartes dualistiske syn på mennesket blir i dette således en form for abstraksjon.

Like fullt synes det som om både Dennett og Husserl faller tilbake i en form for dualisme med en gang de ønsker å forklare eller å beskrive dette mennesket. Dennett må forutsette det mentale, eller subjektive for å gjøre den fysiske, eller objektive forklaringen av mennesket mulig. Husserl må likeledes implisitt forutsette at subjektet er et objekt for å gjøre den subjektive beskrivelsen mulig. Det virker altså som om Dennetts objektive perspektiv ikke kan fri seg fra det subjektive, slik som Husserls subjektive perspektiv ikke kan fri seg fra det objektive. Er ikke dette, i det minste, en slags epistemologisk dualisme? Ikke i Descartes' forstand, som en dualisme av opplevelse og virkelighet, men som en dualisme av to fundamentalt ulike beskrivelser *av* virkeligheten.

Disse to beskrivelsene synes, likt Descartes' beskrivelser av det mentale og det fysiske, ikke å være kompatible med hverandre. Mennesket beskrevet som et objekt synes å beskrive noe fundamentalt annet enn mennesket beskrevet som subjekt. Like fullt synes begge beskrivelsene å være nødvendige. Den objektive beskrivelsen av mennesket sier, med stor sannsynlighet, noe fundamentalt om menneskets fysiske aspekter. Det virker urimelig å kalle denne beskrivelsen en fiksjon eller en forvrengning. På samme tid virker det like urimelig å hevde at dette er alt mennesket er, og dermed kalle den subjektive beskrivelsen en fiksjon, slik Dennett gjør. Den subjektive beskrivelsen av mennesket sier, med like stor sannsynlighet, noe fundamentalt om menneskets opplevelsesmessige aspekter. Hvis ingen av beskrivelsene beskriver noe fiktivt, må det bety at de beskriver noe virkelig. Dette synes å lede oss inn i en *ontologisk* dualisme. Hvis vi har to inkompatible, men nødvendige beskrivelser av noe virkelig, synes dette å peke på to ulike former for eksistens. En slik konklusjon fører oss tilbake til Descartes tilsynelatende uløselige problem med hvordan disse to substansene kan interagere, slik de gjør.

Det synes som om vi her må utvise en moderasjon eller besinnelse med henhold til vår egen evne til å erkjenne verden og oss selv. Slik vi så i diskusjonen av intensjonalitet, innebærer en bevissthet om noe både en bevissthet om verden og en bevissthet om bevisstheten selv, selvbevissthet. Videre så vi at intensjonalitet i seg selv må betraktes som noe *forutfor* en slik dualistisk inndeling. Først når vi inntar en refleksiv holdning, i hvert fall i den naturlige innstillingen, tvinges vi til å behandle verden og oss selv som objekter. Vi kan dermed si at dualismen er en unngåelig følge av vår intensjonale refleksive bevissthet. Intensjonalitet blir i dette synet både det som gjør erkjennelse mulig, og på samme tid det som begrenser denne erkjennelsen.

Slik vi har sett impliserer enhver bevissthet om noe en transcendens – en *horisont* som går utover dette noe. Denne horisonten involverer i siste instans hele verden – eller hva Husserl kaller vår *livsverden (Lebenswelt)*.¹⁵⁶ Når vi så likevel forsøker å si noe om selvet eller noe annet, er det i en forstand som om vi tar på oss Baron von Münchhausens sko, og trekker oss selv opp fra sumpen.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Husserl 1970, Husserl 1989

¹⁵⁷ Se side 58

Referanser

- Baker, P. og Morris, K. 1996, *Descartes' Dualism*, Routledge
- Bennett, J. 2001, *Learning from Six Philosophers – Volume 1*, Oxford University Press
- Dennett, D. C. 2007, “Heterophenomenology Reconsidered” i *Phenomenology and Cognitive Science* 6, 247–270, Springer
- Dennett, D. C. 2005, *Sweet Dreams*, MIT Press
- Dennett, D. C. 2003, “Who’s on First? Heterophenomenology Explained”, i *Journal of Consciousness Studies* 10 (9-10), 19-30
- Dennett, D. C. 2001, “The fantasy of first-person science.”
<http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm>
- Dennett, D. C. 2000, “With a Little Help from My Friends” i *Dennett’s Philosophy – A Comprehensive Assessment*, MIT Press
- Dennett, D. C. 1998, “No bridge over the stream of consciousness”, i *Behavioral and Brain Sciences* 21, 753-756, Cambridge University Press
- Dennett, D. C. 1993, “Caveat emptor” i *Consciousness and Cognition* 2, 48–57
- Dennett, D.C., og Kinsbourne, M. 1992, “Time and the observer: The where and when of consciousness in the brain.” i *Behavioral and Brain Sciences* 15, 183-247, Cambridge University Press
- Dennett, D. C. 1991, *Consciousness Explained*, Back Bay Books
- Dennett, D. C. 1988, *The Intentional Stance*, MIT Press
- Dennett, D. C. 1969, *Content and Consciousness*, Routledge
- Descartes, R. 1992 [1642], *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, Aschehoug
- Descartes, R. 1985, *The Philosophical Writings of Descartes – Volume 2*, Cambridge University Press
- Dreyfus, H. 1991, *Being-in-the-world*, MIT Press
- Gallagher, S. og Zahavi, D. 2008, *The Phenomenological Mind – An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge
- Husserl, E. 2008 [1906-1907], *Introduction to Logic and Theory of Knowledge*, Springer

- Husserl, E. 2006 [1898-1925], *Phantasy, Image Consciousness, and Memory*, Springer
- Husserl, E. 2001a [1900-1912], *Logical Investigations – Volume 2*, Routledge
- Husserl, E. 2001b [1920-1926], *Analyses Concerning Active and Passive Synthesis – Lectures on Transcendental Logic*, Kluwer Academic Press
- Husserl, E. 2001c [1917-1918], *Die Bernauer Manuskripte Über Das Zeitbewusstsein*, Kluwer Academic Press
- Husserl, E. 1991 [1893-1917], *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, Kluwer Academic Press
- Husserl, E. 1990 [1907-1911], *The Idea of Phenomenology*, Kluwer Academic Press
- Husserl, E. 1989 [1916-1928], *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – Second Book*, Kluwer Academic Press
- Husserl, E. 1983 [1914], *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – First Book*, Kluwer Academic Press
- Husserl, E. 1981, *Shorter Works*, ed. Peter McCormick and Frederick A. Elliston, University of Notre Dame Press
- Husserl, E. 1973 [1921-1928], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil*, The Hauge
- Husserl, E. 1970 [1938], *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press
- Husserl, E. 1959 [1923-1924], *Erste Philosophie, Zweiter Teil*, Den Haag
- James, W. 1890, *The Principles of Psychology*, Harvard University Press
- Jastrow, J. (1899). “The mind's eye” i *Popular Science Monthly*, 54, 299-312, D. Appleton and Company
- Kortooms, T. 2002, *The Phenomenology of Time*, Kluwer Academic Publishers
- Kripke, S. 1980, *Naming and Necessity*, Harvard University Press
- Locke, J. (1924). *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press
- Marbach, E. 2007, “No heterophenomenology without autophenomenology: Variations on a theme of mine” i *Phenomenology and Cognitive Science*, 6, 75-87, Springer
- Merleau-Ponty, M. 1994 [1945], *Kroppens Fenomenologi*, Pax

- McIntyre, R. 1986, "Husserl and the Representational Theory of Mind", *Topoi* 5, 101–113
- Moran, D. 2004, "The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein" in *Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, Peeters
- Natorp, P. 1912, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen
- Putnam, H. 1982, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press
- Quine, W. V. 1957, "The Scope and Language of Science", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Volume VIII, No. 29
- Rodemeyer, L. 2006, *Intersubjective Temporality*, Springer
- Roy, J-M, 2007, "Heterophenomenology and phenomenological skepticism", I *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6, 1-20, Springer
- Smith, A. D. 2008, "Husserl and externalism" i *Syntese*, 160, 313-333, Springer
- Smith, A. D. 2007, "The Flesh of Perception" i *Reading Merleau-Ponty – On Phenomenology of Perception*, Routledge
- Smith, A. D. 2003, *Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge
- Smith, D. W. 2007, *Husserl*, Routledge
- Sokolowski, R. 2008, *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge University Press
- Sokolowski, R. 1974, *Husserlian Meditations*, Northwestern University Press
- Sartre, J-P. 1993 [1946], *Eksistensialisme er humanisme*, Cappelen
- Stein, E. 1989 [1916], *On the Problem of Empathy*, ICS Publications
- Stein, E. 1986, *Life in a Jewish Family: Her Unfinished Autobiographical Account*, ICS Publications
- Strawson, G. 2009, *Selves – An Essay in Revisionary Metaphysics*, Oxford University Press
- Strawson, G. 2003, "Real Materialism", i *Chomsky and His Critics*, Blackwell Publishing
- Taylor, C. 1992, *Sources of The Self*, Cambridge University Press
- Thompson, E. 2007, *Mind in Life*, Harvard University Press
- Toadvine, T. 2009, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Northwestern University Press

- Vallor, S. 2009, "The fantasy of third-person science: Phenomenology, ontology and evidence", i *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8, 1-15, Springer
- Wyller, T. 1995, "The Place of Pain in Life", *Philosophy*, 80, Cambridge University Press
- Zahavi, D. 2005, *Subjectivity and Selfhood*, MIT Press
- Zahavi, D. 2004, "Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate", i *Inquiry*, 47, 42-66
- Zahavi, D. 2003a, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press
- Zahavi, D. 2003b, "Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness" i *The New Husserl*, Indiana University Press
- Zahavi, D. 2002, "Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Reappraisal" i *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer
- Zahavi, D. 2001 [1996], *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*,
- Zahavi, D. 1999, *Self-awareness and Alterity*, Northwestern University Press
- Aarnes, A. 1982, *Debatten om Descartes*, Thorleif Dahls Kulturbibliotek