

Tenkningen som Jeg-hendelse



Masteroppgave av Karina Skilbrei

Engelsk tittel: The act of Thinking as an event of the Self

Innlevert ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier,
Universitetet i Bergen, 20.november 2008

Veileder: Knut Venneslan
Kandidatnummer: 138443

En stor takk rettes til

Veileder Knut Venneslan,
for gode råd, frihet i arbeidet og lyttende sinnelag

Domkantor Magnar Mangersnes,
som lærer meg å lytte til verden

og alle dere andre,
for rike samtaler, tempererte diskusjoner og standhaftig motstand
- dere vet det selv! Jeg er takknemlig.

Karina

Innhold:

Innledning.....	s. 6
Del 1 - ERKJENNELSE AV VERDEN	
Erkjennelse av verden.....	s. 11
Empiristisk erkjennelsesteori.....	s. 15
Wittgenstein om forståelse.....	s. 27
Fenomenologisk erkjennelsesteori.....	s. 35
Del 2 – JEGETS ONTOLOGI	
Jegets ontologi.....	s. 50
Transcendentalt eller transcendent Jeg.....	s. 53
Den indeksikalske Jeg-oppfattelse.....	s. 63
Personlig identitet over tid.....	s. 73
Del 3 – TENKNINGEN SOM JEG-HENDELSE	
Direkte og indirekte kunnskap.....	s. 86
Forståelsens uttrykk.....	s. 91
Intensjonalitet, anskuelse og selvbevissthet.....	s. 97
Jeget, tenkningen og verden.....	s. 104
Tenkningen som Jeg-hendelse.....	s. 111
Avslutning.....	s. 120
Litteraturhenvisning.....	s. 122
Abstract.....	s. 124

*Hvis du vil erkjenne verden
– se inn i deg selv.
Hvis du vil erkjenne deg selv
– søk ut i verden.*

Innledning

Med tittelen ”Tenkningen som Jeg-hendelse” ønsker jeg å peke hen på to filosofiske diskusjoner og problemområder som man tradisjonelt har hatt for vane å skille mellom. På den ene siden henviser jeg til en erkjennelsesteoretisk diskusjon. Det vil si en diskusjon som går ut på å undersøke tenkningens natur og virkemåte i verden. I særskilt grad er man her befattet med spørsmål omkring hvordan tenkningen er relatert til en utenforliggende/foreliggende verden. Undersøkelsens hovedspørsmål er: Hvordan når vi erkjennelse av verden? På den andre siden peker jeg på en diskusjon som retter oppmerksomheten direkte mot mennesket stilt i verden. Undersøkelsen er av ontologisk karakter. Den er et forsøk på å kartlegge hvorvidt mennesket kan sies å ha en essens eller kjerne, i form av en kontinuerlig enhet, som grunnlag for eksistens og erkjennelse. Det som i hovedsak gjør at jeg mener det i denne sammenheng er viktig å gi en redegjørelse for begge undersøkelsene, er at jeg anser de to for å være nøye forbundet. Jeg betrakter dem nærmest for å henge sammen som i et speilbilde, der det ene avdekker det andre, og det andre igjen avspeiler det første. Dette må imidlertid ikke forstås som at de to gjenstandene for undersøkelsen, tenkningen og jeget, vil avsløre seg som ett og det samme. Tanken er snarere at de to er avhengig av og gjensidig belyser hverandre.

Opgaven har fått form gjennom tre hoveddeler. Den første delen tar for seg de erkjennelsesteoretiske grunnspørsmål. Disse forsøker jeg å belyse gjennom tre ulike tankeretninger. Jeg starter med en belysning av den empiristiske tradisjonens forståelse av erkjennelsens opprinnelse. Grunntanken i dette perspektivet er rimelig enkel å begripe, og den ligger nokså tett opp til hvordan vi rent intuitivt forstår vår tilknytning til en ytre verden. Deretter presenterer jeg et språkorientert perspektiv, ved å gjøre bruk av Wittgensteins meningsteoretiske betraktninger fra fortrinnsvis det sene verket *Filosofiske Undersøkelser*. Selv om Wittgenstein setter spørsmålstegn ved en rekke av de forutsatte antagelser i den empiristiske tradisjonen, ønsker jeg også å få frem at noen av hans tanker passer bra sammen med et litt fornyet empiristisk perspektiv. Dette viser seg å ikke bare være en styrke. Til slutt gir jeg en presentasjon av noen grunnleggende tanker i Husserls utarbeiding av en fenomenologisk erkjennelsesmetode.

I andre del tar jeg for meg diskusjonen om jegets ontologi. Første kapittel legger frem den fenomenologiske diskusjonen som fremkommer i forlengelsen av Husserls erkjennelsesteori og oppdagelse av det transcendentale jeg. Andre kapittel er en videreføring av Wittgensteins diskusjon omkring forståelsens innhold og uttrykk, da med vekt på dens

”sete”. I siste kapittel behandler jeg diskusjonen om personlig identitet som fremtrer i kjølvannet av en empiristisk erkjennelsesteori.

Grunnen til at jeg gjør en revers med hensyn på utlegningen av det andre problemområdet, er først og fremst fordi jeg i størst mulig grad forsøker å få frem speilingseffekten. Det vil si at jeg ønsker å vise hvor nøye de to områdene er forbundet. Jeg ønsker å få frem at det synet man etablerer i forhold til det ene området er av avgjørende betydning for hvordan man forholder seg til det andre. Dermed kan de to første delene leses på to måter. Enten kan de leses kronologisk i den rekkefølgen som jeg har satt dem, hvor man blir presentert for to ulike problemområder, eller de kan leses i tre deler, hvor man tar for seg tre tankeimpulsers behandling av to forskjellige områder.

I og med at jeg tar for meg tre ulike tankeretninger som divergerer på relativt mange områder, har jeg valgt i stor grad å behandle dem hver for seg. Det er ikke mye dialog mellom de ulike kapitlene i hver del. En slik behandling har vært nødvendig for virkelig å få frem de ulike tankeimpulsene på deres egne premisser. Sagt på annen måte: jeg har vært nødt til å innrette meg i forhold til hver av de tankeimpulsene som jeg har ønsket å få i tale. Sammenhengen, og grunnen til at jeg gjør det slik, vil imidlertid komme frem i siste del. Å gjøre et komparativt studium har ikke vært min intensjon. I hovedsak har jeg ønsket å belyse i hvor stor grad de to problemområdene er knyttet til hverandre, og hvilke konsekvenser de i så måte påfører hverandre. Det er også viktig å påpeke at det er selve tankeimpulsen, ikke de ulike tenkerne eller de utallige finurlighetene i teoriene, som står i sentrum for min undersøkelse. Teorier om virkeligheten; om relasjonen mellom oss selv og verden, om vår egen eksistens og om erkjennelsens muligheter, blir som regel uhyre detaljerte, komplekse og intrikate etter hvert som de utarbeides. Til tross for dette, kan man ofte finne at de hviler på et fundament, i form av enkelte antagelser, som viser seg å være rimelig enkle. Innimellom er de også så simple at vi ikke engang legger merke til dem. De nærmest usynliggjør seg i de videre tankekonstruksjonene. I stor grad er det disse bærebjelkene jeg er ute etter å identifisere. Jeg peker på noen av dem som er tydelig og uttalt til stede og ønsker å synliggjøre enkelte av dem som ikke blir lagt merke til, men som på et eller annet nivå likevel tas for gitt.

I tredje del tar jeg for meg begrepet om ”jag-hendelse”. Her forsøker jeg å trekke sammen noen tråder fra de to første delene. Ved hjelp av en del innsikter som fremkommer underveis i de to, forsøker jeg å utarbeide noen tanker som jeg mener kan ha betydning for de to problemområdene. Med begrepet ”jag-hendelse” ønsker jeg å bevege meg bort fra et lineært syn på mennesket. Med det mener jeg et syn på at mennesket utvikler seg lineært, at det beveger seg langs en lineær tidslinje og således er i stadig bevegelse og forandring. Et

slikt syn gjør at mennesket ikke på noen måte kan fikseres. Det vil si; det eksisterer ikke som et fast punkt. Dermed har det ikke muligheten til å begripe (erkjenne) seg selv, og bevisstheten blir betraktet som todimensjonal. Den andre betraktningssmåte jeg vil bort fra, henger sammen med denne. Det er forestillingen om at erkjennelsen av verden gis oss ved inntrykk; simple erfaringer som trykker seg inn i oss og som ved sammenstilling og sammenligning danner våre begreper og mer komplekse ideer. Det jeg derimot ønsker å fremheve er at mennesket og den menneskelige bevissthet kan betraktes på en annen, mer tredimensjonal måte. Jeg ønsker å påpeke den menneskelige tenknings egenart, det signifikante ved tenkningen som gjør den i stand til å iakttas seg selv. I stedet for det lineære menneskesynet ønsker jeg et bilde mer i retning av en ekspanderende kule. Det vil si som noe bevegende og foranderlig, men som samtidig stadig er sentrert rundt et punkt.

Dette synet må ikke forveksles med et statisk bilde av mennesket, hvor man anser den menneskelige kjernen for å være en klart avgrenset og uforanderlig enhet. Noe slikt ville jeg aldri argumentere for. Men det er et poeng for meg å fremheve at jeget kan fikseres, at nettopp denne evnen til å peke på og forholde seg til seg selv er noe av det som indikerer at vi faktisk har å gjøre med et menneske – et jeg – og ikke en ingen, eller en ren bevegelse. En av grunnene til at jeg mener det er viktig, er at påpekningen av dette kan lede oss videre til å få øye på hvilke muligheter en slik tenkning innebærer knyttet til erkjennelsen. I stedet for forestillingen om at erkjennelsen hviler på passive inntrykk, vil jeg fremheve den aktiviteten som mennesket, i kraft av å være et jeg, er i stand til å bedrive og utvikle i forhold til å tre verden i møte – å tre inn i den og erkjenne den. For å belyse dette ytterligere, setter jeg søkelyset på den hendelsen som finner sted når mennesket iakttar et fenomen. Det vil si når mennesket lærer seg et fenomen eller en gjenstand å kjenne. I stedet for å tenke at man blir gitt visse inntrykk av de og de sansedata, så mener jeg det er viktig å se på denne hendelsen fra en annen side. Jeg vil forsøke å vise at det i et slikt syn er en komponent som blir oversett, nemlig selve jeg-aktiviteten. Fremfor å betrakte mitt møte med gjenstanden som ”noe som trer frem for meg ved hjelp av inntrykk”, vil jeg peke på hvilken betydning det faktisk har at gjenstanden er noe som jeg retter meg mot. Det er jeg som retter oppmerksomheten mot gjenstanden. I denne akten er jeg hos gjenstanden. Jeg strekker meg etter den og blir nærmest ett med den gjennom akten. Gjenstanden og jeg smelter sammen og blir ett i erkjennelsens innhold. Og jo nøyere jeg retter oppmerksomheten, desto mer kommer frem av gjenstanden. Like fullt, for at gjenstanden skal tre frem for meg som noe, for at jeg skal kunne erkjenne den, må jeg stadig ha et blick tilbake på meg selv. Jeg må løsrive meg fra gjenstanden, slik at den og jeg blir to forskjellige. Slik sett ser det ut til å være til hjelp å karakterisere denne akten

som en vekselvirkning, hvor jeg vekselvis er hos gjenstanden og, gjennom en tenkningsakt, løsrevet fra den. Selv om en slik forklaring kan være nyttig for å forstå fenomenet, er jeg av den oppfatning at det i grunnen er snakk om én akt, én hendelse, hvor det ene momentet forutsetter det andre.

Tanken min er videre at om vi virkelig tar denne hendelsen på alvor, så vil vi være i stand til å åpne opp for en rekke nye fenomener i verden. For å få frem noe av det jeg mener vil bli mulig, retter jeg mot slutten oppmerksomheten mot erkjennelsesakten som er foreliggende ved erfaringen av andre mennesker. Ut fra et tradisjonelt og konvensjonelt syn har vi forestillingen om at det primære i iakttagelsen og erkjennelsen av andre mennesker er det fysiske. Vi iakttar en annen ut fra hvordan det andre mennesket trer frem for oss gjennom fysiske kjennetegn, gjennom handlinger, eller snarere atferd, som manifesterer seg i det fysiske, eller også gjennom språklig kommunikasjon som gis oss via det fysiske. Konsekvensen av et slikt syn blir at erkjennelse av det andre menneske er betydningslikt med å legge sammen en rekke slike sansebaserte inntrykk, hvorpå man slutter seg til at denne personen har de og de kjennetegn, karaktertrekk, evner, ønsker, følelser og tanker. I og med den andre personen som sådan og personens eget ”indre” liv blir noe som man slutter seg til gjennom tolkning av ytre kjennetegn og handlinger, ser det ut til at det alltid vil ligge en skygge over den andre. Det andre mennesket blir i prinsippet utilgjengelig. Det vi forholder oss til som den andre, er en tolkning av en rekke inntrykk som gis oss.

Med en fornyet konsepsjon/forestilling om det menneskelige jeget, blir vi i stand til å bygge den broen mellom sansningen og erkjennelsen (tenkningen) som er påkrevd. Jeget behøver ikke å bli betraktet som en motsetning til den erkjente verden, men nettopp som den instans under hvilke verden fremtrer og kommer til syne som erkjennelsesinnhold.

Erkjennelse av verden



Erkjennelse av verden

Bakgrunnen for hvordan noe overhodet kan *være til*, hvordan vi kan ha erkjennelse, og i det hele tatt bevissthet om noe, blir gjerne tilskrevet foreningen som finner sted mellom en erkjennende og det erkjente. Men nettopp i det øyeblikk den erkjennende tenkningen blir klar over sin egen virksomhet og deltagelse i erkjennelsesprosessen, dukker det opp en rekke problemer og mistanker rettet mot selve ”erkjennelsesinnholdet”. Hvordan vet vi at det vi griper av og utsier om en forestående gjenstand, virkelig er begripelsen av den faktiske gjenstanden? Og er det noe ved gjenstanden vi ikke griper eller i det hele tatt har mulighet for noensinne å begripe? Dette grunnleggende erkjennelsesteoretiske spørsmålet har engasjert tenkningen i århundrer, og vi har fortsatt vanskelig for å kvitte oss med problemet.

En nokså utbredt forestilling er at erkjennelsen av verden baserer seg på i første omgang enkeltstående inntrykk, som dernest blir knyttet sammen av en logisk, på ene siden analytisk og på andre siden syntetiserende, forstand. Vi har slik sett å gjøre med en oppsamling av enkelterfaringer, som på bakgrunn av sammenligning blir indeksert eller kategorisert og på den måten danner våre ulike sammensatte begreper og videre forståelse av gjenstander og hendelser. Ved hjelp av deduksjon, kan man deretter lede hen til videre og utvidet/eksplisert erkjennelse. Et tydelig eksempel på en slik tenkning finner vi grunnfestet hos Kant. Men forestillingen er gjennomgående i de fleste epistemologiske teorier. Selv om det kan være forskjell i synet på hvordan tenkningen sammenfatter og videre deduserer, så er hovedpoenget at den bygger videre på en sanseverden som i utgangspunktet gis oss.

En slik tanke synes på en eller annen intuitiv måte svært innlysende. Hva skulle ellers være grunnlaget for erkjennelse, om ikke de direkte og enkle erfaringene vi gjør oss ved hjelp av sansene? Noen vil kanskje innvende at det som fremtrer for oss og som danner vår erkjennelse allerede må være begrepsliggjorte, meningsbærende størrelser. Hvis det sansede ikke allerede var gitt oss ved en mening, hvordan ville det da kunne tre frem for oss atskilt fra resten av omverden? En slik tanke peker gjerne på noe viktig ved meningsstrukturene i forhold til menneskelig væremåte. Men den sier lite om hvordan ny erkjennelse blir tilført vårt meningsunivers.

Tar vi derimot utgangspunkt i at nye begreper og erkjennelse starter med, og dermed i bunnen hviler på, sanselige inntrykk, som deretter blir knyttet i mer generelle og allmenne termer, da sniker det seg innpå oss – erkjennelsesteoretikernes grunnproblem: For det første: hvordan vet vi at våre slutninger er riktige? Hvordan kan vi indukere fra det enkelte til det

allmenne? Og videre deduktivt slutte oss til nye utsagn og teorier? Eller enda mer grunnleggende; hvordan kan vi være sikker på at våre begreper om virkeligheten sammenfaller med det virkelige selv? Generelt sagt: Finnes det for mennesket et første, umiddelbart møte med omverden, og hvordan opprettholdes i så tilfelle renheten/sannheten i et slikt møte, når tenkningen kaster seg over det?

Mener vi at de to komponentene, ren sansning og logisk strukturerende tenkning, er våre eneste redskaper til å nå verden erkjennelsesmessig, da synes det vanskelig å skulle besvare eller løse de oppskisserte problemene. Det er som om man har en åpning mot verden via sansene, som tenkningen i sin tur nærmest lukker igjen. Tenkningen blir stilt utenfor den verden som man ønsker å gripe, og sansene er i seg selv ikke i stand til å gi kunnskap i generell eller allmenn forstand. Ut fra et slikt ståsted følger dermed de ulike skeptisismeproblemer og menneskets verden blir et lukket rom. Noe av grunnen for at de epistemologiske grunnlagsproblemer har vært så dominerende i det filosofiske landskapet siden renessansen, må nok også sies å være at evnen til tenkning over verden har blitt gitt sitt fundament i det bevisste subjektet. Tenkningen over virkeligheten har blitt til det menneskelige subjekts tanker, forestillinger eller simpelthen bevissthetstilstander over en verden. Og så snart dette spenningsforholdet mellom det indre subjektet og en tenkt utenforliggende, objektiv verden er satt opp, da finner man seg stillet i en erkjennelsesmessig u håndterlig posisjon. Subjektet blir lukket omkring seg selv, og enhver fornemmelse blir fornemmelsen av dette private objekt.

Forsøkene på å komme ut av den solipsistiske (av latin *solus ipse*, jeg alene) posisjon, og dens erkjennelsesteoretiske problemer, er mange. En åpenbar mulighet er å forsøke å redusere subjektets sentrale posisjon, enten ved å begrense dets selvstendighet eller ved å eliminere det fullstendig. Da kan det synes som om man gir rom for verden selv, i enhver fornemmelse og ethvert tankeinnhold. Tenker vi oss at det tenkende jeg (Jf. Descartes) ikke er annet enn en forestilling vi har dannet oss på bakgrunn av et mangfold av brudte og selvstendige sanseinntrykk, så åpner vi tilsynelatende samtidig opp for at det er de brudte inntrykkene og opplevelsene som viser oss verden. Grunnen for å tro at disse skal være feilaktige, kan synes å bli mindre, fordi det angivelig ikke er *noe annet* til stede i erkjennelsesprosessen enn dem. Men strengt tatt så løser det ikke de grunnleggende problemene, og tvilen blir et stadig tilbakevendende uromoment. Selv om vi fjerner så mye som mulig av det subjektives fundament, så er vi ikke i stand til å eliminere det fullstendig. I den empiristiske tradisjonen finner vi likevel forsøk på å utforme epistemologiske basisteorier av denne typen. I begynnelsen av forrige århundre foregikk en utvikling og eksplisering av

disse teoriene. Sammenfattende kan vi si at dette endte i den såkalte sansedata-teorien, som viste seg å få enorm innflytelse innenfor den erkjennelsesteoretiske persepsjonsforskningen. De klassiske tekstene er utformet av B. Russell, G. E. Moore og C.I. Lewis, men disse har gitt opphav til en rekke bøker og artikler, og selvsagt et utvalg ulike utforminger av teorien.

Et annet forsøk på å unndra seg skeptisismens problemer kan være, om ikke å eliminere, så i det minste å begrense den ytre verden til i virkeligheten å være klasser av regelmessig forbundne sansedata. Slike tanker finner vi i fenomenalismen, som på sett og vis kan sees som en forlengelse av sansedatateorien. Erkjennelsesteoretisk innebærer fenomenalismen at all vår erfaring kan tilbakeføres til sansbare fenomener, og det eneste vi virkelig kan erkjenne, er sansbare fenomener eller sansedata. Ontologisk innebærer dette nettopp at materielle ting strengt tatt er slike klasser av forbundne data. Skeptisisme blir derfor, ifølge fenomenalismen, ikke et problem.

Jeg vil i det følgende gi en presentasjon av tre noe forskjellige måter å betrakte forholdet mellom tenkningen, sansningen og verden. Jeg vil starte med den empiristiske tradisjonens tankegang. Grunnen til at jeg anser dette som hensiktsmessig, er at den baserer seg på en verdensoppfatning som ligger tett opp til *common sense*. Dette til tross for at teoriene ofte blir svært detaljerte og kompliserte ved forsøket på å gjøre dem forklarlige og konsistente i videre undersøkelser. Teorienes grunnlag er stort sett veldig enkelt, og de gjør gjerne et nummer ut av å være knyttet til en "common sensisk" virkelighetsoppfattelse. Jeg ønsker derfor ikke å gå inn i de mest detaljerte spissfindigheter, men vil forsøke å trekke frem det som jeg anser for å være det mest grunnleggende ved teoriene. Det "egosentriske ubehaget" som rører seg i epistemologien, har helt klart gitt opphav til en frykt for det introverte. Den empiristiske tradisjonen representerer en tankegang som forsøker å unndra seg dette. Men den strever med å få lukket alle sluser i teoriene sine og mye tyder på at nye tanker er trengt.

I språkfilosofien har det dukket opp en rekke ulike måter å forholde seg til problemet, særlig i kjølvannet av Ludwig Wittgenstein. I *Filosofiske undersøkelser* foretar han kritiske refleksjoner over selve erkjennelsesbegrepet. Hva innebærer det egentlig å forstå noe? Hva ligger i at noe gir mening? Tankene som genereres ut fra Wittgensteins refleksjoner, kan fort komme til å gi oss forestillingen om erkjennelsesakten som en eksternalisert prosess. Det vil si at det å erkjenne noe er nøye forbundet med evnen til å utføre noe bestemt i en virksomhet. Denne virksomheten blir således plassert i et sosialt rom, og blir en synlig fellesmenneskelig praksis. Derfor er det heller ikke overraskende at disse tankene passer godt sammen med en noe revidert empiristisk tankegang. Det er tydelig at Wittgenstein forsøker å gi et nytt og

utvidet perspektiv på erkjennelsen, og at han ønsker å unndra seg en form for mentalisme. Men man skal være forsiktig med å legge ord i munnen på ham. I andre kapittel vil jeg gi en presentasjon av hans undersøkelse av forståelsesbegrepet, hvor jeg vil forsøke å la ham selv komme til orde.

I tredje kapittel vil jeg presentere den fenomenologiske erkjennelsesteori. Denne blir ofte beskyldt for, om ikke direkte å havne i, så i det minste å tendere mot psykologisme eller mot en mer introvert anskuelse av virkeligheten. Grunnen synes å være at de fenomenologiske teoriene ønsker å bevare bevissthetens egenart i sine teser, uten å henfalle til noen former for reduksjonisme. I tillegg får det menneskelige jeg en uthevet posisjon i Husserl sine analyser av erkjennelsens grunnlag. Er man så ikke villig til å sette seg grundigere inn i hva dette innebærer, kan man fort komme til å anse teoriene for å strandre i det innovervendte eller også psykiske. Husserl ønsker å bevare både den ytre verdens og det menneskelige bevissthetens egenstatus, *uten* at dette skal gi opphav til erkjennelsesteoretiske problemer. Å etablere en slik posisjon er selvsagt ikke uten vanskeligheter. Men det er en posisjon som er svært verdt å gjøre seg kjent med, ettersom den ønsker å virkelig ta på alvor begge komponentene i relasjonen.

Empiristisk erkjennelsesteori

Empirismen (av gresk *empereia*, erfaring) regnes å være en erkjennelsesteoretisk hovedretning i den europeiske filosofien. I motsetning til *rasjonalismen* hevder empirismen at all mulig viten om verden har sin opprinnelse i sanseerfaringen. Den klassiske versjonen stammer i stor grad fra britiske opplysningsfilosofer som Locke, Berkeley, Hume og J.S. Mill. Ifølge denne betraktes erfaringene å være subjektivistiske, det vil si som det enkelte menneskes oppfatning av egne opplevelser av omverden. Ut fra dette perspektivet reises spørsmålene om muligheten for objektiv erfaring av virkeligheten.

I det tyvende århundre har empirismen delt seg og gått i to ulike retninger. På den ene siden er en retning som forsøker å ivareta en realistisk forståelse av virkeligheten. Den betrakter erfaringen for å være menneskets sanseformidlete konfrontasjon med en objektiv og offentlig verden av fenomener. Teorien kalles ofte *moderne empirisme*. Utslagsgivende for denne posisjonen regnes å være Moores sansedata-teori, Lewis' teori om det gitte i erfaringen og Neuraths og Carnaps fysikalistiske versjon av logisk positivisme. På den andre siden har vi *fenomenalismen*, som viderefører den subjektivistiske erfaringsforståelse. Som utviklere av teorien nevnes gjerne Mach, Russell og Schlick. (*Politikens filosofi leksikon*, s. 108). Selv om man på denne måten peker ut to ulike retninger i den senere empirismen, har disse erkjennelsesteoretisk svært mye til felles. I bunnen av dem begge ligger antagelsen om at erkjennelsens grunnlag er våre sanseintrykk. Den største forskjellen gir seg når man skal ta stilling til hvilke slutninger man kan tillate seg å trekke fra disse inntrykkene. Uenigheten er med andre ord knyttet til hvordan man bedømmer fenomenenes metafysiske status. Jeg vil i det følgende gi en presentasjon av det jeg mener er det sentrale i empirismen som erkjennelsesteoretisk tankeretning. I hovedsak vil jeg fokusere på det tankesettet som frembringer sansedata-teorien. Ettersom dette sprang ut fra den realistiske siden, er det også denne som i sterkest grad blir behandlet. Fenomenalismen kan på sin side i stor grad sees som et tilsvarende til de problemene vi støter på i en slik posisjon, der den gjør sin spesielle bruk av sansedata. Fenomenalismen er på sin side en svært ekstrem posisjon, og jeg er ikke ute etter å legge den frem i detaljer. Jeg presenterer den likevel mot slutten av kapitlet for å vise hvor tenkningen fører oss, dersom vi fører den subjektivistiske empirismen ut i sitt ytterste.

Kritikken av den spekulative filosofien

Sammen med Bertrand Russell rettet George Edward Moore en kritikk mot spekulativ filosofi, særlig vendt mot Bradley's og McTaggart's idealisme. Moore ønsket å forsvare

common sense i filosofien. Enhver erkjennelsesteori må ifølge Moore ta utgangspunkt i common sense. Hvis det oppstår en motstrid mellom den filosofiske spekulasjon og den sunne fornuft, så er det filosofien det er noe galt med, mente han. Det filosofiske arbeidet går ikke ut på at vi skal bevise eksistensen av tiden, rommet og den utstrakte, fysiske verden. Det er en del av common sense at virkeligheten forholder seg slik. (Jf. Lübcke (red.) 2003: s. 22).

Spørsmålet om den fysiske verdens metafysiske status, det vil si hvorvidt denne kan hevdes å ha eksistens, oppfattet Moore å være en sådan feilaktig filosofisk spekulasjon. Å skulle påstå, som idealismen, at materielle objekter ikke har selvstendig eksistens, eller som i den mer ekstreme formen, at materielle objekter ikke virkelig eksisterer, det blir ifølge Moore å foreta en performativ inkonsistens. Som en levende person i et legeme, gir det ikke mening å benekte, og heller ikke stille seg spørrende overfor, hvorvidt det eksisterer fysiske objekter. Vissheten jeg har av egen materiell eksistens, den er noe alle mennesker har, eller i det minste kan ha. Den er innlysende sannferdig. Å skulle betvile et slikt faktum, er filosofens forsøk på å spille uvitende. En slik posisjon vil ifølge Moore ikke lede noe steds hen.

Likevel er det ikke common sense i *bred* forstand, Moore var ute etter å rettferdiggjøre. Han mente ikke at de allment aksepterte forestillinger og slutninger i seg selv avgir sannferdige meninger om verden. Snarere hevdet han, at ethvert forsøk på å utarbeide en filosofisk analyse av verden, må være i overensstemmelse med common sense-påstander i en mer snever forstand. Det må i filosofien være tale om påstander som *kan* uttrykkes med alminnelige termer og kjente uttrykk, og på den måten i overensstemmelse med alminnelig språkbruk. Moore rettet dermed sin oppmerksomhet mot vår alminnelige språkbruk, og ønsket ved det å foreta en korrekt filosofisk analyse av våre språklige påstanders og utsagns mening.

Sansedata

Av utsagn om verden, er det sansebaserte påstander Moore i størst grad har befattet seg med i sine analyser. Ofte enkle observasjonsutsagn vedrørende den visuelle erfaring av gjenstander. Fundamentalt i den empiristiske tradisjonen, ligger tanken om at erkjennelse i bunnen hviler på inntrykk vi har fått gjennom sansene. Sansedata-teorien er utviklet på dette grunnlag. Generelt kan den sies å være et forsøk på å beskrive hva det er disse inntrykkene rommer. Det vil si hva som på sett og vis er det rene grunnlaget for videre utarbeiding av konsepsjoner og erkjennelse. Tanken går ut på at vi i første omgang har visse enkeltstående sanseintrykk, som vi dernest knytter sammen i et begrep og en forståelse. Inntrykkene, som er hva vi i alminnelighet direkte sanser, er imidlertid ikke de rene materielle ting. De er inntrykkene av

tingene, og blir av Moore navngitt som sansedata (av lat. *sensus* = sansning, og lat. *datum* (flertall, *data*) = noe gitt (Lübcke, red.: 1983)).

I *Some Main Problems of Philosophy*, hevder Moore, at tenkere i den empiristiske tradisjonen har oversett en vesentlig distinksjon mellom hva som er selve *opplevelsen* av å sanse og hva som i eller gjennom denne opplevelsen *sanses*. Ved å benytte begrepet ”sensations”, har de vekselvis ment begge deler. Dermed har diskusjonen omkring begripelsen av objekter blitt noe uklar. For eksempel er det forskjell på å snakke om den fargen jeg persiperer, når jeg ser på det røde eplet fremfor meg, og den opplevelsen jeg har som innebærer persepsjonen av fargen.

”I think then, that the term ‘sensation’ is liable to be misleading, because it may be used in two different senses, which is very important to distinguish from one another. It may be used *either* for the colour which I saw *or* for the experience which consisted in my seeing it.”
(Moore 1953: s. 31)

Grunnen til at Moore mener denne distinksjonen er viktig å foreta, er for det første fordi man kan tenke seg at det vi sanser, selve innholdet i sanseintrykket, fortsetter å eksistere også etter at vi har vendt oss bort fra gjenstanden som opprinnelig ble persipert. Med andre ord kan man forestille seg at dette som vi persiperer i en betydning er uavhengig av opplevelsen eller selve inntrykket. (Jf. Moore 1953: s. 31/Moore 1958: s. 169) For det andre, hevder han videre, er det mulig å tenke seg at dette sansedatum faktisk tilhører gjenstanden direkte. At det på sett og vis er en del av den materielle gjenstanden. Det er ikke nødvendigvis gitt, at det forholder seg slik, men det er mulig å forestille seg. Men dermed må man spørre seg: Hvis sansedata verken med sikkerhet kan sies å være gjenstanden selv, eller opplevelsen vi har av denne, hva er det så?

Ifølge Moore er sansedata det som umiddelbart trer frem for oss, når vi persiperer en gjenstand. Det er de inntrykk som gjør oss i stand til å gripe gjenstanden gjennom videre konseptualisering. I forhold til persepsjonen av et synlig objekt, fremhever Moore hovedsakelig tre ulike typer: farge, størrelse og form. Hvis jeg persiperer eplet på bordet, så er det en ting som umiddelbart møter meg: jeg fanger opp en bestemt type farge. Gjenstanden er rød. Denne fargen er imidlertid ikke ubegrenset, men avgrenset i en viss størrelse. Likeledes blir den gitt for meg i en bestemt type form. Alle disse tre komponentene er videre sådan beskafne, at om jeg skulle komme til å forflytte meg i forhold til gjenstanden, så vil også det gitte innholdet i inntrykket forandre seg. Med andre ord er det nokså flyktige inntrykk vi

snakker om. Skulle jeg bevege meg nærmere gjenstanden, ville dens størrelse forandre seg. Beveget jeg meg til siden, ville mest sannsynlig formen bli en annen. Og fargen ville være avhengig av min posisjon i forhold til lysstrålenes retning. Gjennom denne type betraktning kommer det således frem, at vi i våre persepsjoner alltid kun ser en del av gjenstanden. Den har alltid flere sider enn det som fremtrer for oss.

”(w)hen we talk of seeing an object we only mean seeing some *part* of it. There is always more in any object which we see, than the *part* of it which we see.” (Moore 1953: s. 33)

Betrakter vi en gjenstand, ser vi altså kun en del av den. Men så blir spørsmålet: Er dette inntrykket en del av gjenstanden selv? Moore svarer benektende. Hans avgjørende argument er påpekningen av relativiteten ved sanseintrykkene. Er vi flere som betrakter det røde eplet på bordet, så vil vi alle erfare det forskjellig. Fargen vi ser ved gjenstanden kan ikke være en del av denne selv, fordi vi vil alle til en viss grad se ulike nyanser, alt etter hvor vi står i forhold til lyskilden. Videre er det vanskelig å tenke seg at inntrykket vi får av eplets størrelse og form er noe som tilhører eplet selv. Det viser seg jo simpelthen ved at vi skifter posisjon og dermed perspektiv.

Moore hevder at majoriteten av filosofer har holdt fast ved tre aspekter vedrørende våre sansede inntrykk. For det første mener han de har ansett sansedata for å være eksisterende kun i det øyeblikket de erfares, ellers ikke. Det vil si at sansedata er knyttet til det *øyeblikkelige inntrykk*. Som en følge av dette, har de hevdet at to personer aldri vil kunne oppleve det samme sansedatum. Og dermed har de påstått at sansedata er noe som eksisterer i ethvert individs *private sfære*.

”They have held, that is (1) that absolutely every sense-datum that any person ever directly apprehends exists only so long as he apprehends it, (2) that no sense-datum which any one person directly apprehends ever is directly apprehended by any other person, and (3) that no sense-datum that is directly apprehended by one person can be in the same space with any sense-datum apprehended by any other person – that no sense-datum that is seen or heard or felt by me can possibly be either in the same place with or at any distance from any that is seen or heard or felt by any one else.” (Moore 1953: s. 42/43)

Dette kan se ut til å bety at sansedata er noe som befinner seg i menneskets sinn. I det minste ser de ut til å være avhengig av sinnet for å eksistere. Denne måten å uttrykke sansedataenes

status, mener Moore er noe unøyaktig og ikke helt korrekt. Selv ser han ingen viktig grunn for å anta at sansedata opphører å eksistere i det øyeblikk han vender oppmerksomheten bort fra gjenstanden. Men også om vi skulle anta at de beror på ens *sanseinntrykk*, mener han det er forkjært å påstå at de finnes *i* sinnet.

Skulle man likevel hevde at sansedata er noe som eksisterer i en privat sfære, mener Moore det gir visse følger for hvordan vi betrakter begripelsen av den fysiske gjenstanden. Hvis vi alle ser på den samme gjenstand, for eksempel denne fiolette blomst, så vil vi alle ha ulike sansedata, alt etter hvor vi er plassert i forhold til den. Likevel er det den samme gjenstand, nemlig denne fiolette blomsten, vi betrakter. Det synes altså som om vi iakttar noe mer enn kun de øyeblikksbundne sanseinntrykkene. Dermed blir vi nødt til å spørre hvordan disse er relatert til hverandre.

Når vi persiperer noe direkte, det vil si når vi har visse gitte sansedata, så erfarer vi å ha en direkte ”gripelse” av gjenstanden. Denne direkte gripelse (direct apprehension) er ifølge Moore karakteristisk for ethvert sansedatum. Videre hevder Moore at mange filosofer har ansett denne (be)gripelsen som den eneste måten vi virkelig har noe fremfor bevisstheten. En slik tanke innebærer imidlertid at ingen har noe fremfor bevisstheten, annet enn sansedata og dernest minner og/eller forestillinger, som er dannet på grunnlag av de første. I og med at det da blir vanskelig å se hvordan noen noensinne kan ha visshet om andre gjenstander og hendelsers eksistens, dukker skeptisismeproblemet opp. Det blir uvisst hvordan man kan hevde eksistensen av noe som helst annet enn de bestemte inntrykkene man blir gitt.

På bakgrunn av denne tanken, mener Moore at vi også må være i besittelse av en evne som består i en annen type gripelse av verdens fenomener.

”But there are, I think, certainly other ways of knowing, which do not merely consist in the direct apprehension of anything. And if we do ever know of the existence of material objects by means of our senses, our knowledge of their existence, on the accepted view with regard to sense-data, must, I think, partly consist in one of these other ways of knowing. But it is very difficult to analyse exactly what these other ways of knowing are; and that, I think, is one chief reason why many philosophers have supposed that we do not know of their existence at all.” (Moore 1953: s. 49)

Å persipere et objekt er dermed ikke det samme som å se/erfare et materielt, faktisk objekt. Å persipere objektet, er å gripe sansedataene direkte. Å erfare det materielle objektet, er derimot *ikke* å gripe det direkte, men består i en annen type erkjennelse av objektets eksistens.

”It consist, *partly* in directly apprehending certain sense-data, but partly also in *knowing*, besides and at the same time, that there exists something other than these sense-data.” (Moore 1953: s. 51)

Ulike vitensformer

I kapittelet “Ways of knowing” forsøker Moore å beskrive hva han mener denne andre type kjennskap er. Her blir den karakterisert som en type *indirekte gripen* (indirect apprehension), som ifølge Moore inntreffer samtidig med forestillingene vi danner oss om de bestemte tingene. Den indirekte begripelse etablerer ikke sikkerhet med hensyn på tingenes eksistens eller beskaffenhet i seg selv, men den er noe vi forholder oss til i omgang med gjenstandene. Å ha noe fremfor seg, det vil si; å *se* noe, vil ha ulik mening etter hvilken kontekst det er satt i. Å se noe i form av sansedata, innebærer én type gripen, mens å se noe som et materielt og funksjonelt objekt, innebærer noe annet.

”*Seeing*, as applied to sense-data, simply means direct apprehension. But as applied to material objects and the space which they occupy it means something quite different.” (Moore 1953: s. 82)

“*Seeing*, therefore, and feeling and observing, as applied to material objects, would never mean merely the direct apprehension of sense-data, which were in fact connected with those objects; it would always also include the indirect apprehension of those objects with which the sense-data are connected. “ (Moore 1953: s. 85)

På dette punktet blir man tvunget til å spørre: Hvis det vi erfarer direkte kun kan betraktes som sansedata, altså løsrevne, umiddelbare inntrykk, og ikke som de materielle objektene i seg selv, hvordan er de to knyttet til hverandre? På en eller annen måte må det finnes en link, en type oversettelse, som gjør oss i stand til å forbinde de ulike sansedata med de materielle objektene gjennom våre egne begreper og utsagn om dem. Har vi ikke en slik forbindelse, da vil ikke teorien om sansedata kunne fungere som forklaringsmodell i forhold til persepsjonserfaringer og erkjennelse. Moore er selvsagt svært klar over dette, og det blir for ham et stadig tilbakevendende tema i tekstene. Likevel ser det ikke ut til at han helt klarer å etablere konsepsjonen om en slik bro. Han synes å nøle, når problemet tas opp, og han begynner å gjenta seg selv til stadighet. På sett og vis kan man si at vi med dette har kommet

til det springende punktet for teorien: Hvordan kan vi påvise en sammenheng mellom det mangfoldige antall brutte inntrykk vi mottar gjennom sansene og de faktiske tingene vi persiperer, det vil si begriper, og uttaler oss om?

Clarence Irving Lewis gjør i boken *Mind and the World-Order* et interessant forsøk på å vise to forskjellige måter å forholde seg til verdens gjenstander. Den distinksjonen han foretar der, kan sees i sammenheng med Moores skille mellom direkte og indirekte gripen. Lewis forsøker å komme frem til hvordan vi kan sirkle inn det gitte elementet i erfaringen. Han påpeker vanskeligheten knyttet til gjenstandenes varierende bruk. Selv om en gjenstand blir forstått og benyttet på en bestemt måte i vår kultur og hverdag, så er det ikke gitt at gjenstanden vil gjøre samme nytte, det vil si ha samme bruksverdi og dermed mening, i et annet sosialt fellesskap. Forståelsen av et kulturelt objekt er, ifølge Lewis, bestemt nettopp ut fra det kulturelle blikk. Til tross for at dette bringer inn et moment av relativitet i vår relasjon til gjenstandene, hevder Lewis videre at det er noe i erfaringen som ikke er kvalitativt forskjellig på tvers av kulturer. Dette ikke-relative mener Lewis er det gitte i erfaringen. Nærmere bestemt er det hva vi erfarer i det rent perseptuelle objektet. For å gi et eksempel: Det vi betegner som en ”skje”, er hva vi benytter for å spise, det vil si; det er det verktøyet vi bruker for å spise enkelte matretter. Det samme objektet vil imidlertid kunne opptre i andre kulturelle sammenhenger som noe helt annet. Kanskje ville det kunne benyttes som et rytmeinstrument, en hammer eller et uthulningsverktøy. Muligens ville det også ha et helt annet navn. Likevel, ville Lewis si, kan vi snakke om at det er noe felles ved erfaringene av denne bestemte type gjenstand. Selv om gjenstanden har forskjellige funksjoner i ulike sammenhenger, så er det visse sider ved den som ikke varierer, eksempelvis dens form, dens farge, dens materiale. Dermed vil Lewis sette et skille mellom det bestemte *perseptuelle objektet*, som er gitt og i denne forstand objektiv, og objektets *mening*, som er konstruert og kulturelt, eller kontekstuel, betinget. (Lewis 1956: s. 50) På den måten blir en tings mening noe annet enn det objektet vi i utgangspunktet og rent faktisk ser. Meningen er noe som blir til i erfaringen ved sinnets målrettethet og interesse. Det gitte elementet i erfaringen er hva som forblir uendret uansett hvilken interesse vi har for objektet.

”The distinction between this element of interpretation and the given is emphasized by the fact that the latter is what remains unaltered, no matter what our interests, no matter how we think or conceive. “(Lewis 1956: s. 52)

Riktignok, fortsetter Lewis, er det de konstruerte og kontekstuelle konseptene som i utgangspunktet setter i gang våre filosofiske undersøkelser og som gir oss begrepslig erkjennelse av omverden. Det gitte som sådan er ikke noe som begripes isolert. Elementet av gitthet i erfaringene blir dermed betraktet for å være abstraksjoner. Grunnen til dette er at enhver oppdagelse av gjenstander, krever en tenkningens aktivitet og identifisering av den gitte gjenstanden *som* gjenstand. Eksempelvis ser vi ikke, i våre oppdagelser av og vår dialog med verden, begrensede klatter av farger. Vi ser hus, trær, stener og blomster. Likedan forholder vi oss ikke til enkelte uidentifiserte lyder, men motordur, stemmer eller fioliner. Lewis legger likevel vekt på at vi ikke må betrakte det gitte som en type uvirkelig abstraksjon. Derimot må vi se det som et element som er genuint til stede i erfaringen. Det gitte er noe vi kan identifisere som en tilstedeværende komponent *i* selve erfaringen.

”The given is admittedly an excised element or abstraction; all that is here claimed is that it is not an ‘unreal’ abstraction, but an identifiable constituent in experience.” (Lewis 1956: s. 66)

Et lignende skille mellom erkjennelsens fundamentale sanseintrykk og de derav avledete og konstruerte begreper og setninger, finner vi hos Bertrand Russell. Ifølge artikkelen *Knowledge by acquaintance and knowledge by description* (opprinnelig fra 1910) finnes det primært to måter å oppnå kunnskap eller erkjennelse. Man kan lære gjenstander å kjenne gjennom en direkte kjennskap, for eksempel gjennom direkte sansning. Det man da erfarer, er ifølge Russell rene sansedata. Slike umiddelbare inntrykk trenger på sett og vis verken betraktes som sanne eller usanne. De er bare noe vi er direkte bekjent med. Denne kjennskapen til en strøm av sansninger kan videre avledes i en beskrivende erkjennelse av fenomenene. Man kan danne setninger og fremme påstander om gjenstandene, som dermed innebærer muligheten for sann og usann kunnskap. Denne siste formen for kunnskap gir imidlertid ikke en direkte kjennskap til tingene. Beskrivelse innebærer en indirekte begripelse av det forestående fenomen. (Russell 1951: s. 209-232)

Det er interessant hvordan vi, til tross for enkelte ulike nyanseringer hos de tre tenkerne, kan se klare trekk av en erkjennelsesteori vokse frem. De tre synes alle å ha en forestilling om at det er en form for ren sansning som ligger til grunn for erkjennelsen. Gjennom en direkte kjennskap til sansedata er det i sansningen noe som blir oss gitt. På bakgrunn av en strøm av slike inntrykk dannes begreper om og videre eksplikasjoner over de fenomenene vi står overfor. Slike setninger innebærer ikke i seg selv en direkte kjenneskap eller tilknytning til

tingene, men de kan tilbakeføres til slike. Radikaliserer vi denne tankegangen og fremfører den i revers, må vi tilslutte oss teorien om at meningen til enhver påstand om den fysiske verden, kan i teorien uttrykkes gjennom summen av en rekke uttrykk som selv refererer direkte til sansedata. Og da har vi kommet til et spennende punkt. Foreløpig har vi holdt oss til å snakke om erkjennelsen av den ytre, fysiske verdens fenomener. Ut fra sansedata-teorien ser vi at vår kjennskap til disse går gjennom spredte og umedierte sanseintrykk. Hva om vi så retter fokuset mot andre fenomener i vår omverden, som tanker, følelser, vår egen bevissthet, andre menneskers sinn, dyrs vesen osv.: Har vi andre erkjennelsesmuligheter med hensyn på slike fenomener, eller er det fortsatt de brudte inntrykkene av fenomenenes sansbare kjennetegn som ligger til grunn for erfaringen? Er vi ontologiske materialister, vil vi høyst sannsynlig mene at sansningens inntrykk også er vår primære kjennskap til disse, kanskje med unntak av enkelte begreper og andre abstrakte størrelser i den rene tenkningen. De færreste vil hevde at også rene tenkningsmessige, abstrakte slutninger er grunnet i inntrykk gjennom våre sansninger av en materiell virkelighet. Men så snart vi tar til å snakke om fenomener som trer frem for oss i verden, så legges det erkjennelsesmessige fundamentet ved sansningen. Tenkningen blir dermed stadig noe som kommer i etterkant, som et (i beste fall) nøyaktig og strengt arbeidende verktøy. Dens muligheter blir ansett å foreligge ved to funksjoner: (1) den kan analysere og (2) den kan syntetisere. Som Lewis påpeker i *Mind and the World-Order*:

”Thought can do just two things: it can separate, by analysis, entities which in their temporal or spatial existence are not separated, and it can conjoin, by synthesis, entities which in their existence are conjoined.” (Lewis 1956: s. 55)

På en annen måte kan vi si at de forestillingene vi danner oss om verden, slik sett ser ut til å stamme fra en rekke enkeltstående erfaringer, som vi deretter knytter sammen ved en logisk, syntetiserende tenkning. For å erkjenne fenomenene og å bli i stand til å danne sannferdige dommer over dem, må vi også ved tenkning kunne dele dem opp og betrakte deres enkeltkomponenter. I utgangspunktet har vi altså å gjøre med erfaringer som ”trykker seg inn i oss”. Deretter har vi å gjøre med en tenkningsakt som samler opp disse inntrykkene og videre karakteriseres ved først og fremst å være *deduktiv*. I formell logikk er å dedusere det samme som å foreta en deduksjon. Det betyr å utlede et utsagn fra andre utsagn i overensstemmelse med visse logiske slutningsregler. Vi har altså å gjøre med en viss prosess som finner sted. I ytterste konsekvens kan vi betrakte denne prosessen som foregående av seg

selv. Slik sett blir det ikke en fremmed tanke å forestille seg at vi kan være i stand til å skape kunstig intelligens eller tenkning gjennom programmerte maskiner, og på den måten av-humanisere tenkningen. Synet på at det er noe særegent og signifikant med den menneskelige erkjennelsesakten blir dermed skjøvet til side.

Det erkjennelsesteoretiske problemet som følger denne tankegang forsøkes overvinnnes, som vi har sett, gjennom sansedata-teorien. Ved å peke på det leddet som danner en bro mellom det som sanses og våre begreplige forestillinger, kan det tilsynelatende se ut til at vi har muligheten til overkomme den skepsis som umiddelbart slår oss. Likevel er en fullstendig gjendrivelse av skepsisen lettere sagt enn gjort. Selv om vi danner et nytt ledd i erfaringsprosessen, gjennom så å si å opprette en ny klasse av ”erfaringsinnhold”, blir det vanskelig ikke bare å vise det nødvendige bindeleddet mellom disse inntrykkene og det faktisk erfarte (tingene). Det blir også problematisk å skulle etablere en sikker oversettelsesmanual fra inntrykkene til våre dommer over det som gir inntrykkene. Hvordan vet vi at det som erfares direkte, sansedata, samstemmer med det vi har en indirekte kjennskap til gjennom vår begreplige og setningsbaserte forståelse? Således kan det se ut til at det vi har tilført ved sansedata-teorien, er et ekstra ledd i prosessen. I stedet for å betrakte erkjennelsen ved to komponenter, verden (tingene) på den ene siden og tenkningen (bevisstheten) på den andre siden, så fører vi inn et ekstra ledd ved å fokusere på sansningens eget innhold. Men sanseinnholdet gir på sin side ingen garanti for at våre dommer er korrekte. Dermed ser det ikke ut til at spenningsforholdet og problemene knyttet til dette oppløses. Snarere kan det se ut til at vi forlenger problemet ved å innsette et ekstra ledd i prosessen.

Fenomenalisme

En måte å unndra seg det eventuelle gapet mellom en fysisk, ytre verden og tanker/bevissthet over denne, kan være å begrense den ytre verdens metafysiske status. På bakgrunn av sansedata-teorien, finner vi muligheten til å begrunne en slik reduksjon. Sett at vi har et objekt stående foran oss, for eksempel en grønn, innbundet bok. Ut fra sansedata-teorien vil vi bli oppmerksom overfor, og gripe denne gjenstanden ved hjelp av umiddelbare sanseintrykk. Vi får blant annet inntrykket av grønnhet, som er avgrenset og modellert på en bestemt måte, alt etter avstanden til objektet og etter hvilken lyskilde objektet fremtrer gjennom osv. Dersom vi så ved en abstraksjon fjerner alle sansedata fra objektet vi griper; dets farge, form, vekt, hva står vi igjen med? Er det noe ved gjenstanden som ikke forsvinner? Noe slikt er ikke lett å peke på. Uansett hva vi griper til ved gjenstanden, om det er bladene i boken eller ordene som er trykket på de ulike sidene, så er det vanskelig å se hvordan vi griper disse uten å henvise til

våre sanselige inntrykk. Dermed kan det se ut til at om vi fjerner alle sanselig observerbare kjennetegn ved en gjenstand, så forsvinner gjenstanden selv. På den andre side kan dette se ut til å medføre at noen ”gjenstanden selv” ikke egentlig finnes utover de sansbare gitte egenskaper. Hvorfor skulle vi tro at det vi griper av omverden er noe annet og mer enn ansamlinger, om enn svært sammensatte og komplekse, av slike umiddelbare sanselige inntrykk? Eller som Robert Audi beskriver det:

”This is not like peeling an apple, leaving its substance. It is like stripping layer after layer from an onion until nothing remains. Might we not conclude, then, that the book is not only *known by* its properties, as the other theories of perception also hold, but simply *is* a stable collection of sensory properties, a collection of visual, tactual, and other sense-data which in some sense recur in our experience, confronting us each time we have the sense-data corresponding to, say, a certain bookcase in our home? Similarly, might it not be that to see the book is simply to be visually acquainted with such a stable collection of sense-data?”
(Audi 1998: s. 42)

Gjennom en refleksjonsbevegelse gjør vi således et sprang i vår undersøkelse. Fra å være opptatt av hvilke evner og muligheter vi har til rådighet i begripelsen av omverden, tvinger tenkingen oss til å frembringe antagelser av ontologisk karakter. Vi sier ikke lenger at gjenstanden lar seg gripe på denne og denne måten. Vi sier også noe om gjenstanden selv. Gjenstanden *er* dette som vi griper, verken mer eller mindre. Slik får vi en bevegelse fra en form for indirekte realisme ved sansedata-teorien, til en sterk form for anti-realisme eller idealisme gjennom fenomenalismen. I en viss forstand kan vi dermed ikke lenger snakke om objekter eller gjenstander i vanlig forstand. Det vi står igjen med er sansedata og observatøren av dataene. I stedet for det man til vanlig omtaler som ”eksterne objekter”, konstituerer fenomenalisten en kategori av *permanente muligheter for erfaring*. Disse blir likevel aldri så permanente at de kan sies å ha noen eksistens uavhengig av observatøren.

Men så blir spørsmålet: Hva kan vi egentlig si om observatøren? Svaret er: Svært lite! I et slikt perspektiv blir alt ved vår kroppslige konstitusjon observert som, og nødvendigvis gitt eksistens som, sansedata. Altså kan det ikke være dette i seg selv som er observatøren. Vi snakker dermed om en instans ved vår bevissthet, som befinner seg utenfor den såkalt ”ytre”, sansbare verden, og har fått rollen som eksistensskaper. Men hva kan vi ut fra fenomenalismen si om en slik instans? Egentlig ingenting. I og med at den selv ikke er tilgjengelig for oss gjennom sansedata, kan vi strengt tatt ikke vise at den er der overhodet. Så

hva skal den arme fenomenalisten gjøre; på den ene siden har den skåret bort en side ved virkeligheten, nemlig den ytre verdens eksistens, og på den andre siden kan den ikke godta domsfellende ytringer som ikke kan tilbakeføres til sansedata-utsagn. Dermed mister også observatøren sin egenartede eksistens. Det som står tilbake er kun sansedata, og dette alene. Dette er en nesten pussig og i aller høyeste grad ekstrem posisjon, og ingen vil selvfølgelig godta den på dette planet. Skulle man forsøke å redde den fenomenalistiske veien, uten å havne i et slikt paradoks, kunne man gjerne vende den ved å gi den en mer språkorientert variasjon. Legger vi til et av anti-realismens hovedpunkter, manifestasjonsargumentet for språklige utsagns mening, da kan det se ut til at vi likevel kan spenne opp et rom som det er mulig å befinne seg i. Vi kan danne en setningsbasert meningsverden på bakgrunn av et sosialt fellesskap, hvor det avgjørende meningsdannende elementet er knyttet til hvorvidt man som deltager har muligheten til å utføre bestemte virksomheter i den gjeldende sosiale praksis. Erkjennelse av virkeligheten, som da ikke lenger er en erkjennelse av en ”ytre verden”, blir lagt til et fellesmenneskelig ytringsrom, hvor språklig mening og sannhet etableres gjennom en form for manifestasjon. Det vil si at erkjennelse kjennetegnes ved at man i et fellesskap er i stand til å utføre en bestemt type virksomhet eller praksis. Slik sett kan vi danne en verden som blir virkelig ved hjelp av språklige uttrykk og menneskelige handlinger alene. Dermed synes vi å komme unna både solipsismeproblematikken og skeptisismen med hensyn på en ytre verden. Likevel, det er som om det er noe ubehagelig og klamt ved dette rommet. På den ene siden så finnes det ikke en verden der ute å erkjenne, og på den andre siden så er vi i grunnen ingenting *som* erkjenner. Vi nærmest ”spiller cricket” med setninger, som verifiseres gjennom handlinger i sosiale praksiser. Det er som om luften fort går tom.

Wittgensteins undersøkelse av forståelse

Når vi sier at vi forstår noe, da mener vi stort sett at vi har en begripelse av et eller annet forhold, at vi ser tydelige sammenhenger mellom ulike kjensgjerninger og hendelser, eller at vi simpelthen gjenkjenner noe *som* noe og, med andre ord, identifiserer noe gjennom et begrep. Slik sett ser forståelse ut til å kunne være synonymt med begripelse, og altså å være direkte knyttet til begrepsdannelse. Men hva innebærer egentlig denne begripelse? Hva snakker vi om, når vi bruker uttrykket ”begrep”? Generelt sett mener jeg vi kan skille mellom minst fire måter å snakke om begreper på:

- (1) I språklig henseende regner vi et begrep for å være et rimelig klart avgrenset betydningsforhold uttrykt ved en språklig betegnelse.
- (2) I epistemologisk henseende sies et begrep å fastholde det som (i språksamfunnet) fremstår som kjernen i det begrepne fenomen. Begrepet uttrykker vår forståelse av tingens natur, essens eller vesen.
- (3) I bevissthetsmessig henseende betraktes et begrep som et mentalt griperedskap, et redskap vi gjør bruk av for å skape orden og sammenheng i virkeligheten, for slik å gjøre den forståelig/begripelig.
- (4) I adferdsmessig henseende kan man betrakte begreper for å ha et handlingsmessig uttrykk. Vi øves opp til å utføre visse ting, handle på bestemte måter. Disse handlemåtene er bestemmende for det begrepne fenomenens identitet.

Denne siste bruksmåten er det Wittgenstein forsøker å utdype og fremvise betydningen av fortrinnsvis i det sene verket *Filosofiske undersøkelser*. Men også i forelesningsnotatene som foreligger i *Blue & Brown Books* finner vi en rekke bemerkninger omkring dette emnet. Wittgenstein peker på minst tre feil han mener vi er tilbøyelige til å begå, idet vi forsøker å danne oss en forståelse av hva det faktisk innebærer å forstå noe. Det første er at vi har lett for å forestille oss at forståelsen er en *opplevelse* i menneskelivet. Med andre ord anses forståelsen således å være av psykologisk karakter. Og videre, at slike *psykologiske begreper* har en essensiell natur, det vil si; at de kan gripes og til sist i prinsippet ulegges en gang for alle. Det tredje er å anta at denne forståelsens psykologiske karakter kan gripes ved introspeksjon, gjennom iakttagelse. Med andre ord at det (selve akten ved) ”å forstå” noe, kan gripes ved at vi iakttar i vårt eget indre det som hender hver gang forståelse finner sted. Slik

tenkes det at vi vil kunne observere hvilke fellestrekk som opptrer hver gang forståelse er på spill.

Selv om Wittgenstein mener det er feilaktig å tenke på denne måten, gir han uttrykk for å mene at det er svært forståelig. Det er nærliggende å anta at begripelsen er en opplevelse som finner sted i vårt eget indre. Man kan for eksempel sitte med et stykke matematikk, eller med en filosofisk tekst, i flere timer, dager eller også uker, uten at man opplever å virkelig begripe dem. Og så, plutselig, går det et lys opp for en. Man erfarer en slags "a-ha"-opplevelse, hvor man ser sammenhenger mellom det som før tilsynelatende var atskilte, uavhengige fenomener. Helt enkelt illustrert kan man ha fremfor seg en rekke av tall eller bokstaver, som synes å være satt sammen på en bestemt måte: "2, 4, 6, 8..." eller "T, F, S, Å...". Iblant kan det være vanskelig å se hva det er som gir den bestemte rekken, det vil si; hva som utgjør dens logiske struktur og slik binder det ene leddet til det andre. På et øyeblikk kan man så plutselig få øye på sammenhengen, og dermed bli i stand til å fortsette rekkene: "10, 12, 14... osv." og "T, T, F... osv.". Man opplever at "ja, nå ser jeg" eller "nå skjønner jeg". Slik sett er det nærliggende å anta at disse opplevelsene er noe man selv har tilgang til, og at man er i stand til selv å konstatere om man har forståelse eller ei.

Wittgenstein ønsker å tilbakevise forestillingen om at forståelse kan identifiseres med slike introspektive, mentale tilstander, prosesser eller bilder. Han sier imidlertid ikke, at mentale tilstander ikke kan *ledsage* en bestemt forståelse. Derimot insisterer han på at de ikke må *identifiseres* med den. Wittgenstein argumenterer for dette ad to veier, så å si gjennom to metoder. Først og fremst foretar han det han betegner som en logisk grammatisk undersøkelse av uttrykkene. Denne undersøkelse kan sies å indikere en type begrepsmessig undersøkelse som er svært forskjellig fra den som normalt praktiseres i filosofien. Den har ikke som mål å artikulere begrepets intellektuelle innhold. Derimot mener Wittgenstein at den kan bidra til å karakterisere den konteksten hvor begrepet er i bruk, som en slags påminnelse om de forhold som er forbundet med begrepens bruk. Det vil si; Wittgenstein forsøker med denne undersøkelse å påvise forskjellen mellom forståelse og det mentale gjennom å vise de ulike sammenhenger begrepene anvendes i. Begrepet forståelse har, så vidt han kan se, en annen grammatikk enn begrepene om mentale tilstander. Slik mener han å kaste lys over slike forhold som har å gjøre med språkets innvevdhet i ulike praksiser.

”Å forstå et ord’ er en tilstand. Men er det en mental tilstand? Bedrøvelse, opphisselse, smerte kaller vi sinnstilstander. Foreta denne grammatiske undersøkelse: Vi sier: ’Han var bedrøvet hele dagen’, ’Han var i opphisselse hele dagen’, ’Han har hatt smerter uavbrutt siden

i går'. Vi sier også: 'Siden i går forstår jeg dette ordet'. Men uavbrutt? – Ja, man kan godt snakke om en avbrytelse av forståelsen. Men i hvilke tilfeller? Sammenlign 'Når ga smertene seg?' og 'Når sluttet du å skjønne ordet?'. (Wittgenstein 1997: fotnote s. 90)

På denne måten lar Wittgenstein språket selv "komme til orde". Språket så å si avdekker seg selv og sine egne strukturer. Det vil si at begrepene viser sin mening for oss ved at de selv blir fremvist gjennom eksempler på faktisk anvendelse.

Den andre type argumenter Wittgenstein benytter seg av er moteksempler. Han forsøker å vise at selv om vi har lett for å tenke at forståelse er noe som trer frem for oss som selvforklarlig og evident, noe som hviler i ens egen opplevelsessfære, så finnes det også mange situasjoner som til forveksling ligner disse, men som mangler den faktiske evidensen. Det hender simpelthen at de før karakteristiske mentale fenomenene for forståelse opptrer, uten at forståelse i sannhet er til stede. På dette punkt tyr Wittgenstein nærmest til kartesianske argumenter. I drømme eller under innflytelse av euforiserende stoffer, kan mennesket ofte ha opplevelsen av å være i en opplyst tilstand, hvor man mener å se sammenhenger som man aldri har sett før. Men idet man våkner fra drømmen, eller for eksempel leser opp det man tenkte og skrev ned under påvirkning, så innser man at opplevelsen var feilaktig. Den forståelsen man mente å ha, forelå faktisk ikke. Mot bruken av slike argumenter, kunne man gjerne innvende at de trekker frem ekstreme tilstander. Det er bevissthemmessig stor forskjell på å være i sovende, drømmende tilstand og å stå i et våkent og selvbevisst forhold til tingene og tankene. Man behøver imidlertid ikke å ty til slike ekstreme forhold for å få frem poenget. Lignende tilfeller kan også fremtre i dagliglivet. Under innlæring av for eksempel logiske regler og formler, kan man gjerne etter en demonstrasjon si: "Ja, nå ser jeg hvordan det skal være", "Nå forstår jeg". Men idet man faktisk skal *gjøre* det, fremføre notasjonen, så ser man at man har tatt feil. Det går ikke slik man forventet, eller det går ikke i det hele tatt.

"Sett at B sier han vet hvordan han skal gå videre – men når han så vil fortsette, går han i stå og greier det ikke: Skal vi da si at han med urette har sagt han kunne fortsette, eller: På det tidspunktet kunne han fortsette, bare at nå kan han det ikke?" (FU §181)

Enda nærmere tilknyttet dagliglivet, kan man forestille seg situasjonen hvor én person gir en annen instruksjonen om å utføre noe bestemt, for eksempel å gå i butikken etter epler. Den andre personen gir uttrykk for å forstå oppdraget og den første gir ham penger. Da

vedkommende kommer tilbake etter endt oppdrag, har han imidlertid ikke med seg noen epler. Den første personen viser sin forbauselse, hvorpå den andre svarer: ”Å, var det til deg jeg skulle kjøpe dem?”.

I tillegg til denne type argumenter peker Wittgenstein på at innimellom har vi også å gjøre med den motsatte situasjon. Det vil si; vi har forståelse for noe uten at denne innebærer en opplysende opplevelse av noe slag. Har vi lært oss tallrekken ”1, 2, 3, 4...”, gangetabellen eller alfabetet, så gjør vi sjelden noe nummer ut av at vi vet hva som blir neste trinn. Det oppstår ikke en ”a-ha”-opplevelse når vi ser det neste steget. Vi bare ganske enkelt fortsetter rekken. På den måten blir forståelsen mer å ligne med det å beherske noe. Man behersker en tallrekke, en formel, alfabetet eller språket. Dette, å beherske en bestemt virksomhet eller praksis, synes ikke å være en tilstand på samme måte som det å føle seg bedrøvet, sint eller glad. Det synes heller ikke i seg selv å være en tanke. Riktignok kan det se ut til at man blir nødt til å tenke at etter ”dette” tallet kommer ”dette”, eller etter ”G” kommer ”H”. Men selve forståelsen av rekkefølgen, det som gjør at man kan si ”Ja, jeg kjenner alfabetet”, det synes ikke å være en tanke. Hvilken tanke skulle det være, annet enn nettopp ”Ja, jeg kjenner alfabetet”? Og selv om man ytrer denne tanken, så er ikke det i seg selv noen forsikring på at man har forståelse. Den viser seg ved at man utfører praksisen. Og det er nettopp dette poenget Wittgenstein forsøker å fremme. Forståelse er ikke en tilstand, ikke en tanke. Det er en *evne* som kommer til uttrykk ved korrekt anvendelse, av tallene, formlene, ordene, i den bestemte virksomheten/praksisen. Forståelse blir dermed uløselig forbundet med det å være i stand til å manifestere en bestemt type evne, gjennom anvendelsen av bestemte regler.

”Grammatikken for ordet ’å beherske’ er åpenbart nær beslektet med grammatikken for ordene ’å kunne’, ’å være i stand til’. Men også nær forbundet med grammatikken for ordet ’å forstå’. (’Å mestre’ en teknikk.)” (FU § 150)

”Å forstå en setning vil si å forstå et språk. Å forstå et språk vil si å beherske en teknikk.” (FU § 199)

” ’Å følge regelen’ er derfor en praksis. Og å *tro* at man følger regelen er ikke å følge regelen. Og derfor kan man heller ikke følge regelen ’privat’, for da ville det å tro at man fulgte regelen være det samme som å følge regelen.” (FU § 202)

Dette gir begrepet om ”forståelse” en ny dimensjon, fremfor å betrakte det som et mentalt eller abstrakt fenomen. Forståelse gir så å si en annen tilknytning til det forståtte, enn den at det er noe som opptrer i bevisstheten. For eksempel, hvis en person har forstått begrepet ”stol”, hvis han *behersker* begrepet ”stol”, da vil dette komme til uttrykk for oss andre, ved at personen viser den forventete atferden knyttet til (tingens) begrepets vanlige bruk og til den konteksten det opptrer i. Vanligvis ville dette innebære at personen dro den ut fra bordet, hvor den var plassert, og satte seg på den. Således synes det ikke som om beherskelsen av begrepet lenger kan betraktes som en begripelse av tingen som et konseptuelt fenomen, men beherskelsen viser seg ved de handlingene man utøver i tilknytning til tingen. Begrepet blir ikke lenger kun et abstrakt fenomen, men noe som er til stede direkte i våre aktiviteter og virksomheter. I *Blue & Brown Books* forsøker Wittgenstein å vise at det er misledende å forestille seg tenkningen, selve tankeaktiviteten, som en mental aktivitet. Det å beherske anvendelsen av tegn er en aktivitet som foregår i konkrete sammenhenger og har et bestemt uttrykk. For eksempel blir tenkningen utført ved hånden, når vi tenker ved å skrive, og med munnen, når vi snakker.

”It is misleading then to talk of thinking as of a ’mental activity’. We may say that thinking is essentially the activity of operating with signs. This activity is performed by the hand, when we think by writing; by the mouth and larynx, when we think by speaking; and if we think by imagining signs or pictures, I can give you no agent that thinks. If then you say that in such cases the mind thinks, I would only draw your attention to the fact that you are using a metaphor, that here the mind is an agent in a different sense from that in which the hand can be said to be the agent in writing.” (Wittgenstein 1958: s. 6)

Det spennende med denne tankegangen er at den åpner opp for et mer utvidet syn på tenkningen, på menneskelig forståelse og erkjennelse. Ved fremhevingen av bruken, den språklige, menneskelige praksis, går man bort fra den rene substansivering av verden. Verden blir ikke lenger noe som ligger foran oss, som vi deretter setter lys på gjennom begrepslig navngiving. Verden blir tilstedeværende for oss gjennom de menneskelige *virksomheter*.

Tankegangen gir likevel, slik jeg ser det, et problem. Begrepslig forståelse i en slik utvidet forstand, gjør ikke klart hvor grensen går mellom det som er utførelsen av en virksomhet på bakgrunn av forståelse og den type opplærte ”handling” som er rent atferdsmessig, eller også programmert. Det gis simpelthen ikke noe spesifikt menneskelig i en slik måte å betrakte begrepslig forståelse. For det første: Hvordan skiller man mellom

begreper og forståelse i menneskelig forstand og atferd utført av dyr? Hvis en katt benytter seg av en stol på en måte som gjør at atferden kan synes å være korrekt i relasjon til vår bruk, mener vi da at katten behersker begrepet ”stol”? Eller se på et annet eksempel: En hund kommer til deg logrende med halsbåndet i munnen. Det hersker liten tvil om hva hunden vil. Den ønsker å få seg en etterlengtet luftetur. På en måte vil vi gjerne tilskrive hunden en viss form for forståelse. Den knytter sammen/assosierer ”halsbåndet”, ”deg” og ”tur”. Men vil vi med dette si at hunden behersker begrepene ”halsbånd”, ”deg” og ”tur”? Har den begrepslig sett *forstått* sammenhengen? De fleste ville nok vegre seg for å svare ja til disse spørsmålene. Vi har en formening om at den menneskelige tenkning og forståelse på enkelte sentrale punkter skiller seg fra dyrenes. Det vil si at den viser en side ved vår erfaringsverden som er totalt forskjellig fra den animalske.

For det andre: Hva gjør oss i stand til å skille menneskelig virksomhet fra programmert og maskinell virksomhet? Er det ikke mulig for oss å gi noen kriterier for når vi har å gjøre med menneskelig forståelse og når vi står foran en rent maskinell, automatisk eller digital utførelse av noe bestemt? Når vi snakker om ”forståelse” i mer mentalistiske fortolkninger, da snakkes det helt klart om en type tilstand, en erfaringstilstand. Denne opplevelse impliserer på sin side at vi snakker om en tilstand *hos* eller *ved noe*. Det er noe/noen som har denne opplevelse: et jeg, et selv, et sinn etc. Opplevelsen er med nødvendighet forbundet med en slik *vesensgrunn*. Problemet blir her at forståelse og erkjennelse raskt kan anses for å være noe mentalt. Og i og med at man da betrakter det mentale livet som noe foreliggende *i* et jeg, selv eller sinn, så anses de for å være private fornemmelser og altså ”om-seg-selv-sluttende”. Som vi har sett, er det dette problemet Wittgenstein påpeker, og som han forsøker å få oss ut av ved å vise til en annen side ved forståelsen. Problemet med den andre siden kan bli at det rent menneskelige og dermed erkjennelsesmessige ved forståelsen blir borte. Vi har vanskelig for, på det rent ytre plan, å si hva som kjennetegner den begrepslige erkjennelse. Kanskje vil noen hevde at det ikke er noe å distingvere her. At forståelse kjennetegnes ved evnen til å kunne manifestere den i en sosial praksis, enten det er snakk om mennesker, dyr eller maskiner. Noe mer er det ikke snakk om. Dette anser jeg for å være et altfor enkelt svar på et komplekst og viktig fenomen. For det første blir det ikke noe særskilt og ekstraordinært med den menneskelige erkjennelsesakten. Dette medfører for det andre at menneskets jeg, selv eller sinn blir irrelevant i forhold til forståelse. I siste instans ser et slikt ”jeg” nærmest ut til å bli noe spøkelsesaktig, noe ikke synlig og uvesentlig.

Til vanlig sier vi gjerne om erkjennelsesakten, at den er noe vi har. ”Jeg har forståelse”, sier vi, ”jeg har et begrep om” og lignende. Det synes altså som om vi mener det er en tett forbindelse mellom det å forstå og vårt eget indre. Men Wittgenstein spør oss: Hva betyr dette ”jeg har”? I hvilken forstand ”*har* jeg det”? Er det noe jeg er i besittelse av, eier jeg det på noen måte? (Jf. FU: §398) Kanskje ville vi si at det å forstå noe står like klart for oss som et perseptuelt inntrykk. Men mener vi da at det perseptuelle inntrykket er noe vi *har*? Ifølge Wittgenstein er det ikke det. Han kaller inntrykket og/eller forestillingen, ”det visuelle værelset” og sier

”Jeg kan like lite eie det visuelle værelset som jeg kan gå omkring i det eller betrakte det eller peke på det. Det kan like lite tilhøre meg som noen annen. Eller: Det tilhører meg ikke for så vidt som jeg ikke vil anvende samme uttrykksform om det som om det materielle værelset jeg sitter i. Beskrivelsen av det materielle værelset trenger ikke nevne noen eier, og det trenger jo ikke å ha noen eier heller. Til gjengjeld *kan* det visuelle værelset ikke ha noen. For det har ingen herre utenfor seg selv og ingen i seg’ – kunne man si.” (FU §398)

Riktignok sier vi ”jeg har en forestilling” eller ”jeg har dette inntrykk”, men Wittgenstein mener uttrykket ”jeg har” viser hen til noe annet enn at det er noe jeg eier. Det kan synes som at han mener uttrykket har en bestemt funksjon i den lingvistiske praksisen. At det er et tegn til ”den andre”, snarere enn noe som angår inntrykket og forestillingen selv.

”Ganske visst sier jeg ’Jeg har den og den forestillingen’, men ordene ’Jeg har’ er bare et tegn beregnet på den *annen*; min forestillingsverden blir fremstilt *fullt ut* i beskrivelsen av forestillingen.” (FU §402)

På denne måten ser det ut til at den ”stemmen” som her taler hos Wittgenstein, vil mene at uttrykket ”Jeg har” ikke egentlig uttrykker hva det faktisk sier, men at det har en annen funksjon. Det har nærmest en slags pekefunksjon. Det peker hen mot det sted hvor forestillingen eller inntrykket finner sted. Dette innebærer at om jeg sier ”Jeg har smerter”, så henviser jeg ikke til en person, eller en entitet, som *har* smertene. Man henleder ikke oppmerksomheten mot en bestemt person blant andre, men mot meg. Hvordan skal man så forstå dette? Hvis man benytter seg av ordene ”Jeg har...”, så ønsker man vel dermed å skjjelne mellom meg og den/de andre. Man markerer et skille mellom den man selv er og den man står overfor. Ellers hadde man vel ikke engang hatt bruk for uttrykket. Til dette spør

likevel stemmen hos Wittgenstein: Gjør vi dette i alle tilfeller? Er det slik at vi i hvert forsøk på å uttrykke en mental tilstand eller et inntrykk, etablerer et skille mellom en selv som opplevende og den andre som observatør og fortolker? I utgangspunktet kan det se litt slik ut. Men hva om vi ser på dette tilfellet: En person holder en kjele med kokende vann for å helle vannet over i en kopp. Idet han heller, renner vannet over koppen og utover hånden som holder. Personen roper av smerte. Så kan vi spørre: Var personens uttrykk et forsøk på å sette et skille mellom seg selv og observatøren? Ønsket personen å vise til den andre at han pekte på seg selv og ingen annen, og at det var denne han pekte på som opplevde smerte? Umiddelbart høres det altfor omstendelig og simpelthen uriktig ut. Ropet synes ikke å være uttrykk for noe annet enn den umiddelbare smerten selv. På den annen side kunne man foreslå at en slik (epistemisk) distinksjon er implisitt til stede hos ”oppleveren”. At det er et skille som automatisk settes, når en person forholder seg til noe overhodet. Men hvis man så sier at uttrykket synes å være et forsøk på å skjelne, hva er det man ønsker å skjelne mellom? Er det mellom den ene personen som person, og den andre som en annen? Hvis jeg sier ”Jeg har hodepine”, eller jeg uttrykker smerten ved stønning, er det da et forsøk på å skjelne mellom min person – altså Karina – og den andre? Til dette synes Wittgenstein å svare nokså entydig nei. Indeksikalier er ifølge Wittgenstein ikke navn på noe annet.

”Jeg” betegner ingen person, ”her” ikke noe sted, ”denne” er ikke noe navn. Men de står i forbindelse med navn. Det er ved deres hjelp man forklarer navn. (FU §410)

I Wittgensteins øyne blir dermed den begrepsmessige og erkjennelsesorienterte aktiviteten en virksomhet som foregår ute i verden. Den er ikke en aktivitet som bedrives av den enkelte i isolasjon, men blir til først idet mennesket begynner å operere med tegn. En sådan tegnoperativ virksomhet blir på sin side først mulig i et kommunikativt fellesskap.

Fenomenologisk erkjennelsesteori

Husserls utgangspunkt og motivasjon

I utgangspunktet var Husserls interessefelt matematikkens grunnlagsproblemer. Da han kom i kontakt med Brentano, og dennes forsøk på å fremme en deskriptiv psykologi, ble Husserl inspirert til å forsøke å begrunne matematikken ved hjelp av psykologien. I 1894/95 fikk dette forsøket kraftig tilbakemelding og kritikk av Frege, en kritikk som Husserl tok til seg og fullt ut aksepterte. Dette var på mange måter bakteppet for den motivasjonen som etter hvert vokste frem hos Husserl. Kritikken av psykologismen (Dvs. en tankeretning som betrakter psykologien som grunnlag for all filosofi, erkjennelsesteori og logikk.) ble toneangivende for hans videre arbeid i *Logische Untersuchungen*. Husserl kritiserer her ethvert forsøk på å redusere erkjennelsen til psykologi. Felles for psykologien og materialismen er, ifølge Husserl, at begge ståsted tar erkjennelsen for å være en art natur. Begge posisjoner innebærer tanken om at erkjennelsen kan *reduseres*, enten til ren psykologi eller også til fysiologi. Av den grunn gir Husserl dem begge betegnelsen ”naturalisme”. (Jf. Lübcke 1982: s. 39)

Undersøkelsen av erkjennelsen, dens betingelser og dens muligheter er, slik Husserl så det, et før-vitenskapelig, før-positivistisk arbeid. Slike undersøkelser er et filosofisk anliggende. Gjennom en filosofisk, metodisk undersøkelse av erkjennelsens grunnlag, vil vi slik kunne etablere et nytt og friere grunnlag for vitenskapelige fremskritt, uten de på forhånd satte teoretiske/fagvitenskapelige forklaringer. Dermed er det Husserl presenterer sitt metodologiske alternativ: fenomenologien. Psykologismen har det problem at den ikke tydelig skjelner mellom de ulike sentrale nivåene i erkjennelsen; (1) det opplevde (gjenstanden), (2) opplevelsen (det psykiske) og (3) de begreper vi benytter for å beskrive det opplevde. Gjennom en rent beskrivende lære om fenomenene, om det som fremtrer for oss, vil vi imidlertid kunne legge et friere grunnlag for den erkjennelsesmessige og vitenskapelige fremveksten.

I utgangspunktet var ikke Husserl interessert i å skulle forplikte seg i forhold til en bestemt type metafysisk virkelighetsforståelse; for eksempel realisme eller idealisme. Han ønsket snarere å besvare de mer formale spørsmål knyttet til vitenskaps- og erkjennelsesteorien. Hvordan er objektiv erkjennelse mulig? Hvori består erkjennelsens mulighetsbetingelser? Man kan selvfølgelig spørre seg om dette lar seg gjøre, uten å ta stilling til spørsmålet om realisme. Siden ser vi også at Husserl så seg nødt til å gå inn i diskusjonen på dette punktet. Men litt av poenget hans var nok at intensjonalitetsbegrepet danner

grunnlaget for en erkjennelsesteoretisk posisjon som ligger litt på siden, eller ganske enkelt mellom, de to metafysiske grunnteser.

Intensjonalitet

Et av de viktigste nøkkelbegreper i fenomenologien er begrepet om bevissthetens *intensjonalitet*. (Opprinnelig fra skolastikken, videre bearbeidet av Brentano). Enkelt sagt er dette begrepet dannet som en måte å beskrive hvordan det menneskelige sinnet, eller bevisstheten, er relatert til verden. Ønsker vi imidlertid å klargjøre en slik relasjon – hvordan bevisstheten retter seg mot og har mulighet til å gripe objektene i verden – kan man tilsynelatende (grovt sett) velge mellom to posisjoner: (1) Vi kan gjøre rede for relasjonen gjennom en eksklusiv analyse av subjektet. Det vil si, hva vi erfarer av en ytre verdens objekter blir forklart ut fra hva som fremtrer for/oppstår i subjektet, og slik ut fra hvordan bevisstheten arbeider. (2) Eller vi kan gjøre rede for begripelsen av gjenstandene gjennom å fokusere på objektene selv, i termer av bevissthetens rettethet, og ved hjelp av mer eksterne kriterier, som synlig atferd. I første tilfellet har vi å gjøre med en form for *internalisme*, mens vi i andre tilfellet snakker om en *eksternalisme*. Enten man velger den ene eller den andre posisjon, oppstår snart problemer med i tilstrekkelig grad å redegjøre for den andre sidens eksistensberettigelse og innvirken.

Den husserlske, eller klassisk fenomenologiske intensjonalitetsteori vil imidlertid ikke godta et slikt skille. Selv har den også ved ulike anledninger blitt beskyldt for å havne i begge leirer. Husserls intensjonalitetstese synes ikke å være beskrivende for erkjennelsesrelasjonen på den vanlige, mer generelle måte. Så hvordan kan vi da forstå denne posisjon?

Grunnleggende sett innebærer intensjonalitetsbegrepet hos den tidlige Husserl erkjennelsen av at bevisstheten til enhver tid er intensjonelt *rettet* mot ulike objekter eller gjenstander i verden. Enten vi snakker om fysiske objekter, mentale fenomener eller abstrakte entiteter, er de alle gjenstander som viser sin tilstedeværelse for oss ved at vår bevissthet er rettet mot dem i oppmerksomhet. Et slikt poeng kan i første omgang synes trivielt. Selvsagt må bevisstheten være rettet mot objekter, ellers ville vi jo ikke vært oppmerksomme overfor dem. Slik sett virker ikke fremhevelsen av intensjonaliteten som noe mer enn stadfestelsen av et selvinnlysende faktum. Fenomenologene vil likevel påpeke at denne tanken har langt mer vidtgående konsekvenser. Dette er ikke en aktivitet bevisstheten i første omgang velger ut fra seg selv. Så snart vi snakker om en våken bevissthet, er denne alltid opptatt av et eller annet som den er rettet mot. Viktigheten av dette synes å vise seg på to måter. For det første synes

tilstedeværelsen av subjektets bevissthet utenkelig uten et motsvarende objekt. Forestillingen om et uavhengig eksisterende, bevisst subjekt blir således uten innhold. For det andre blir eksistensen til objektet betinget av bevisstheten. Dette betyr at det som fremtrer for bevisstheten ikke i seg selv kan være feilaktig. Selv om man kan dømme unøyaktig over fremtredelsene, er det ikke nødvendigvis disse som i utgangspunktet er uriktige. Videre blir det vanskelig å skulle snakke om en gjenstandsverden som er uavhengig av subjektets bevissthet om den. (Jf. Husserl 2001, vol. 2: s. 98)

Intentio og intentum

Ved intensjonalitetsprinsippet har vi altså tilsynelatende å gjøre med et avhengighetsforhold mellom bevisstheten og den oppfattede gjenstand. I samme øyeblikk som bevisstheten retter seg mot gjenstander i verden, blir nødvendigvis også gjenstandene vist for bevisstheten. Her er altså *noe* som viser seg, eller med andre ord *blir bevisstheten vist* gjennom de ulike intensjoner. Slik sett ser vi at akten må deles i to komponenter; på den ene siden har vi selve iakttagelsesakten, *intentionio*, og på den andre siden det som iakttas, *intentum*. Det er avgjørende for forståelsen av intensjonalitetsprinsippet at vi holder disse to atskilte. Vi må ikke misforstå prinsippet ved å betrakte intentum som en opplevelse i bevisstheten. Det ville føre oss til en subjektivistisk misforståelse. I så tilfelle ville tenkbare, men ikke-eksisterende gjenstander, så som fauner, enhjørninger eller også rene fantasiprodukter, kunne gis eksistens i det psykiske. Forskjellen mellom persepsjon og fantasi ville da kun være at gjenstanden i første tilfelle eksisterer faktisk/virkelig. Hvilken gjenstand som tilhører persepsjonsakten og hva som kun er fantasiakt, ville slik være vanskelig å avgjøre. Den intensjonale gjenstand ville bli aktimmanent.

En slik posisjon er ifølge Husserl urimelig og i sin konsekvens absurd. Hvis gjenstanden var aktimmanent, da ville for det første aldri flere subjekter erfare samme gjenstand, og for det andre jeg selv aldri erfare den samme gjenstand mer enn en gang. Vi blir nødt til å skille mellom det som fremtrer i akten og dennes fremtredelsesmåte. Den persiperte gjenstanden uttømmes aldri i en bestemt fremtredelse, men transcenderer denne. Det betyr imidlertid ikke at gjenstanden er noe som skjuler seg bak fremtredelsen. Heller ikke at den er summen av alle fremtredelser. Derimot hevdet Husserl at den er det gjennomgående identitetsprinsipp, som nettopp forbinder de ulike fremtredelser.

Samtidig må vi ikke gå i den motsatte fellen og forstå intensjonalitetsprinsippet som inneholdende to ontologisk distinkte entiteter satt i relasjon til hverandre. Da har vi henfalt til en objektivistisk misforståelse. Et slikt syn finner vi i representativ persepsjonsteori. Der vil vi

i erfarings- og erkjennelsesakten ha å gjøre med en ekstra-mental gjenstand og en intra-mental representasjon. Tradisjonelt blir denne representasjonsrelasjonen forestilt som et mentalt bilde av en ekstern gjenstand. Husserl hevder at det er en direkte feiltakelse å tro at vi ved en slik distinksjon har avklart det intensjonale forhold mellom bevissthet og gjenstand. Selve antagelsen om en slik representasjon er fenomenologisk ufundert. Å skulle forklare hvordan gjenstanden og bildet henger sammen blir desto vanskeligere. Tvert imot synes representasjonsteorien selv å forutsette intensjonaliteten, og av den grunn ha vanskelig for å begrunne den. Et bilde, kan man si, fremtrer som bilde kun for den billedkonstituerende bevissthet. Først den forestillende tolkning forener en primær og perseptuell fremtredende gjenstand med dens billedmessige gyldighet eller mening. Eller med andre ord; den gjenstand som tolkes *som* representasjon, må først persiperes. Således vil Husserl hevde at vi i vår erfaring slett ikke opplever representasjoner av virkeligheten. Våre opplevelser er tvert imot *presentasjonelle*. De presenterer verden for oss.

Vi ser altså at to feiltolkninger må forsøkes unngås. Intention må ikke betraktes som immanent i bevissthetsakten, og intentio må ikke sees som en gjenstand distinkt fra intention. Intention er i det hele tatt ikke en gjenstand, men selve bevissthetsakten. Slik sett betegner intensjonaliteten den fulle strukturelle sammenheng mellom opplevelsen og det opplevde. (Jf. Husserl 2001, vol. 2: s. 97-101).

Når det er sagt, så må man spørre seg: Hvilken type intention er det snakk om i tilfeller av hallusinasjon, eller ved fremkomsten av andre fantasiprodukter? Skiller disse seg fra andre? Eller er det ikke snakk om intention i slike tilfeller? I så fall, hvordan vet vi forskjell på en intensjonal akt med intention og uten? Ut fra intensjonalitetsprinsippet synes det klart at enhver bevissthetsakt rettet mot et objekt, enten dette kun er tilsynelatende eller også faktisk eksisterende, nettopp innebærer sammenhengen mellom intention og intention. Slik sett har vi altså å gjøre med intention også i tilfeller av hallusinasjon og fantasi. Spørsmålet må da være hva det er som gjør denne type intention annerledes enn den som foreligger i en vanlig persepsjonsakt.

I *Husserls fenomenologi* foretar Dan Zahavi en sammenligning mellom to intensjonelle inntrykk, (1) synsinntrykk av et tre og (2) forestillingen om en faun. Her gjør han nettopp et poeng av, at det han ser som forskjellen mellom de to intensjonelle akter, ligger på aktenes intentionside. Ifølge Zahavi er det *ikke* snakk om (a) at vi i første tilfellet har en intensjonell referanse til en gjenstand, mens denne mangler i det andre, (b) at vi i begge tilfeller refererer intensjonalt til et eksisterende bevissthetsimmanent objekt, (c) at vi i persepsjonen intenderer et bevissthetstrasendent objekt, mens vi i forestillingen intenderer

et bevissthetsimmanent objekt, (d) at vi i første tilfellet intenderer et objekt som både eksisterer immanent og transcendent, og at vi i andre tilfellet intenderer et objekt som kun eksisterer immanent. Snarere er det snakk om (e) at vi i begge situasjoner intenderer eller refererer til et bevissthetstrascendent objekt. Forskjellen er kun at i første tilfellet eksisterer referenten, mens den ikke gjør det i det andre. Med andre ord; akten er bærer av referanse, men har ingen referent. (Jf. Zahavi 2001: s. 33)

På dette punkt må man spørre seg: Gir det mening å snakke om at man i et gitt tilfelle refererer til et objekt som selv ikke er en referent? I så fall; hva består referansen i? For enhver intensjonal akt er karakterisert ved dens referanse eller rettethet mot et transcendent objekt. Men hvis slike fantasier og forestillinger verken eksisterer i verden eller i bevisstheten alene, hva består da det transcendent objektet i? Hvorledes får det eksistens?

Til dette svarer Zahavi i Husserls ordelag; at *formeningen av*, eller med andre ord *meningen til* gjenstanden eksisterer, men ikke gjenstanden selv. Eksisterer den intensjonale gjenstanden derimot, så eksisterer ikke kun intensjonen, formeningen, men også det mente. (Jf. Zahavi 2001: s. 35) På dette punkt i utlegningen av intensjonalitetsprinsippet, viser det seg altså at selve intensjonaliteten er karakterisert ved sin eksistensuavhengighet. Den intensjonale erfarings struktur impliserer gjenstandsrettethet. Men selve akten forutsetter ikke *eksistensen av to ting*; bevissthet og gjenstand. Forestillingen skylder sin rettethet utelukkende til sin egen beskaffenhet. Slik sett kan Husserl tydelig ikke tas til inntekt for en metafysisk realisme. Vi ser at det også blir vel enkelt å hevde at intensjonalitetsstrukturen uten videre legger grunnlag for etableringen av en ekstern verdens eksistens. Videre er det ikke rimelig å hevde at den ytre verdens eksistens er en betingelse for opprettelsen av den intensjonale bevissthet, i den forstand at man kun kan snakke om bevissthet hvis det også finnes en bevissthetsuavhengig verden som denne er rettet mot.

Samtidig hevder Husserl at det ikke gir mening å skulle skille mellom den intensjonale og den virkelige gjenstand. I de tilfeller hvor den intenderte gjenstand er en faktisk persipert gjenstand, så er det denne gjenstand og ingen annen som eksisterer. Men ser vi dette i sammenheng med intensjonalitetsstrukturens eksistensuavhengighet, så får vi åpenbart problemer med å forklare hva som for oss gir evidens knyttet til den faktiske erfarte verden og hva som gjenstår som rene formeninger. På et eller annet nivå blir man da tvunget til å beskrive virkelighetssfæren til den transcendent, ikke-eksisterende gjenstand.

Foreløpig står vi altså noe fast. Og vi må trenge dypere ned i hvordan Husserl tenker seg møtet med gjenstanden og etableringen av, ikke bare dens mening, men også av erfaringens evidens.

Akt, mening og referanse

Ut fra Zahavi sin analyse av forskjellen mellom en ren forestillingsakt og en persepsjonsakt, så vi at vi for det første blir nødt til å skille mellom det opplevde i intensjonsakten, dvs. det psykiske forløpet, og det som fremtrer for oss i akten. Utover dette skillet, må vi også foreta en distinksjon mellom selve aktens *mening* og den i akten intenderte gjenstand. Foreløpig ser det ut til at disse begge foreligger på intentum-siden. Aktens mening beskriver Zahavi som det intensjonale innhold. Men hvordan skal vi så forstå dette?

Det intensjonale innhold i en akt må vi ifølge Zahavi forstå som igjen to forskjellige, men uløselig forbundne momenter: (1) aktkvalitet og (2) aktmaterie. Kvaliteten omhandler hvilken type akt vi har å gjøre med; doms-, tros-, tvils-, spørsmåls-, etc. Materien går derimot på selve meningsinnholdet. Sier vi for eksempel ”2+2=4” eller ”Eplet på bordet er rødt”, så har begge utsagnene samme kvalitet (domskvalitet), men ulik materie. Materien ved en akt kan også kombineres med ulike kvaliteter. Man kan forestille seg at ”eplet er rødt”, slå fast at ”eplet er rødt” eller spørre seg om ”eplet er rødt”. Aktmaterien er slik sett det som retter bevisstheten mot en gjenstand og etablerer aktens mening, mens det kvalitative momentet kvalifiserer den form referenten får i akten. Således er det foreningen mellom kvalitet og materie som gir kvalifisert mening. Gjenstanden intenderes ved at vi mener den, dvs. gjenstandens referanse bestemmes/etableres ved at vi mener den. Når forskjellig aktmaterie retter oss mot samme gjenstand, blir det ifølge Husserl som å betrakte gjenstanden fra ulike, bestemte perspektiver. Dette viser seg gjennom at utsagn som har samme referanse, kan inneha forskjellig mening. Likevel, og dette er et viktig poeng for Husserl, i en bevissthetsakt er vi alltid rettet mot gjenstanden/referansen selv, og ikke mot meningen som sådan. Meningen (altså enheten av kvalitet & materie) er det som gir akten dens rettethet. Vi så å si griper gjenstanden ved hjelp av formeningen.

”Intensjonaliteten forholder seg til sin gjenstand gjennom sin mening.”

(Husserl i Lübckes (1982: s. 46) oversettelse)

Så lenge det i vår undersøkelse kun dreier seg om vår evne til å intendere eller mene noe, er det tilstrekkelig å redegjøre for det intensjonale innhold. Så snart vi derimot ønsker å tematisere gjenstandens gitthet, blir vi ifølge Husserl nødt til å overskride denne redegjørelsen. For det viser seg at to intensjonale akter kan ha identisk innhold, men likevel helt ulike fremtredelsesform. Gjenstanden som (for)menes kan være gitt mer eller mindre direkte i anskuelsen. Vi kan altså skjelle mellom ulike fremtredelsesformer, eller

oppfattelsesformer. Hvis jeg for eksempel sier ”eplet er rødt”, har vi å gjøre med et intensjonalt innhold bestående av en bestemt type aktkvalitet, her domskvalitet, og en bestemt type aktmaterie, eplet som rødt. En slik akt kan imidlertid betraktes på minst to forskjellige måter, avhengig av gjenstandens egen gitthet. Intensjonalt er det stor forskjell på om eplet jeg snakker om ligger hjemme i fruktkurven eller befinner seg like foran meg, i mitt umiddelbare nærvær. Vi må derfor sette et skille mellom det som gjør akten, dvs. aktens rettethet, mulig, og den del av akten som fastlegger hvordan gjenstanden fremtrer.

Ifølge Husserl er den første type fremtredelse en ren signitiv og ”tom” intensjon. Det betyr ikke at den er meningstom, den er jo rettet mot en bestemt gjenstand. Men den er tom sammenlignet med den rent perseptive intensjon, hvor gjenstanden er gitt direkte.

Utover disse to fremtredelsesformene, finnes en rekke andre måter jeg kan forholde meg til det røde eplet som ble plukket fra treet i morges. Jeg kan (a) tenke på det her jeg sitter og skriver, som et eple jeg ennå ikke har sett, men vet ligger og venter på meg hjemme, jeg kan (b) forestille meg eplet og bringe dets egenskaper frem gjennom fantasien (for eksempel hvordan det har sprunget frem gjennom blomstring og befruktning), jeg kan (c) få det vist gjennom en tegning eller et bilde, jeg kan (e) forestille meg det konkrete eplets egenskaper; lukt, smak, form, farge, og jeg kan (f) anskue eplet direkte. I *Logische Untersuchungen* omtaler Husserl i hovedsak tre fremtredelsesmåter som i vesentlig grad skiller seg fra hverandre. Zahavi fremhever dem på følgende måte (Jf. Zahavi 2001: s. 46):

- (1) signitiv
- (2) imaginativ (representativ, billedannede)
- (3) perseptiv

Tilvarende får vi da i de konkrete tilfeller:

- (1*) Jeg snakker om eplet som jeg ikke har sett
- (2*) Jeg ser et bilde av eplet
- (3*) Jeg persiperer eplet

Vi ser dermed at de ulike måtene gjenstanden trer frem på, legger opp til en hierarkisk struktur av intensjonene, med hensyn på hvilken type intensjon som evner å bringe

gjenstanden til den mest optimale og direkte gitthet. Den laveste og mest fattige intensjonen blir dermed de rent signitive akter, mens først persepsjonen bringer gjenstanden direkte. I den perseptuelle akten, anskuer man gjenstanden direkte ved *intuisjonen*. Og dette er hos Husserl det høyeste erkjennelsesprinsipp.

Det er imidlertid en ting vi må være oppmerksom på, når vi benytter persepsjonseksempelet. På en måte er det litt farlig å vise til intensjoner som krever sanseintrykk for å bli optimalt oppfylt. Det grunnleggende i anskuelsen er nemlig, ifølge Husserl, ikke det rent perseptuelle, men selve *nærværet*. Gjenstandens direkte gitthet, er dens gitthet *som* nærværende i anskuelsen. En rekke bevissthets- og erkjennelsesakter gis oss jo gjennom begreper og tenkningen alene, så som logiske notasjoner, matematikk eller andre rent abstrakte forhold. Disse er ikke noe vi må se med det blotte eller fysiske øyet for å gripe direkte i anskuelsen. De presenteres likevel direkte for oss; vi kan *se dem* på en annen måte. Kun på denne måten kan vi si at intuisjonen, eller *anskuelsen*, blir det høyeste erkjennelsesprinsipp.

Sannhet og evidens

I lys av denne tanken, ser vi at sannhetsbegrepet får sin bestemmelse som aktrelatert. Husserl hevder imidlertid at sannhet må forstås som ”den fulle overensstemmelse mellom det formente og det gitte”. (Husserl i Lübckes (1982: s. 47) oversettelse). Med andre ord: Hvis meningen svarer til gjenstanden, så foreligger sannhet. Så, hva vil dette egentlig si? På den måten har vi i utgangspunktet å gjøre med et forhold som foreligger på aktens intentum-side. Men det sier seg jo selv at formeningen av en gjenstand ikke kan inntre uten aktens intentio. Da ville det i det hele tatt ikke være nødvendig å snakke om en akt. Poul Lübcke har i *Vor tids filosofi* forsøkt å skissere opp en fortolkning av dette, som foreløpig kan være en rimelig løsning. Han sier: ”Kun hvis det er prinsipielt mulig å la gjenstanden oppfylle denne formening med anskuelig fylde, kan formeningen sies å være sann.” (Lübcke 1982: s. 48). Sagt på annen måte; bare hvis den formente gjenstand i prinsippet kan gjøres nærværende, slik som den er forment, kan den gi seg slik at formeningen viser seg å være sann. Vi ser dermed at sannhet gis som en overensstemmelse mellom mening og gjenstand. Men denne blir gitt sitt motsvar på intentio-siden, ved en opplevelse av overensstemmelsen. Således pekes det direkte hen på en sannhetsfornemmelse, eller nærmere bestemt en *evidens-erfaring*. Evidens-erfaringen er hos Husserl det samme som intuisjonen.

Den umiddelbare reaksjon på en slik forståelse av sannhet og evidens er gjerne påpekningen av faren for å havne i en subjektivisme. Vi kunne vise hen til at evidens eller

intuisjon blir en psykologisk fremtredende størrelse. Ut fra Husserls tidlige motivasjon for utarbeiding av en fenomenologi, ser vi at en slik innvending nødvendigvis blir møtt med motstand. Vi må ikke forstå evidens som en ren psykologisk opplevelse av sikkerhet. Evidensen er derimot definert ut fra gjenstandens måte å gi seg på, dvs. ut fra overensstemmelsen på intentum-siden. Zahavi peker på forskjellen mellom to intensjonale akter, for å vise hvordan evidens finner sted. Når vi ved en signitiv intensjon mener noe, har vi å gjøre med et rent postulat. Denne intensjonen kan imidlertid oppfylles, når jeg har det mente forhold i direkte gitthet, for eksempel når jeg ser det. Og det er da, når gjenstanden ikke kun er ment, men også foreligger intuitivt, at den er gitt med evidens. (Jf. Zahavi 2001: s. 51).

Fortsatt kan vi imidlertid spørre: Hvordan vet vi når vi har evidenser, og ikke kun en opplevelse av sikkerhet? Det synes å mangle et ledd som kan gi oss full sikkerhet. Husserl tar opp dette problemet i *Formale und transcendentale Logik*. Her påpeker han at muligheten for å ta feil hører med til enhver erfaring. Og da mener han også evidenserfaringen. Videre hevder han at dette faktum i seg selv ikke endrer på om det kan finnes evidenserfaring. Dette låter foreløpig ikke særlig overbevisende, i og med at det er sikkerhet vi er ute etter å oppspore. Men, fortsetter han, skal vi ta opp spørsmålet om sikkerhet, da må vi først undersøke hva det vil si fenomenologisk sett å ta feil. Vi erfarer å ta feil når vi ved nye erfaringer finner ut at de tidligere var feilaktig fortolket. Når tidligere erfaringer ikke lot gjenstanden komme frem slik den ville ha gjort ved en evidenserfaring. Men da har vi allerede justert de feilaktige erfaringene med nye. ”Skal man så kalle de nye erfaringer evidenserfaringer?”, må vi så spørre. I så fall har vi et nokså løst begrep om evidens, og i sin tur sannhet. Den eneste måten å få sikkerhet, vil da være å etterprøve tidligere erfaringer gjennom nye. Men dette er ikke sikkerhet. I det minste ikke i den forstand vi er vant til å bruke begrepet. Dette er Husserl svært klar over, og det er en av grunnene til at han forsøker å redegjøre for ulike evidensformer og typer. Zahavi fremhever i første omgang to forskjellige former: (1) gjenstandens originære gitthet og (2) forekomsten av en overveiet dekningsyntese. Disse avdekker tilsvarende to forskjellige typer av sannhet: (3) avsløring og (4) riktighet. (Jf. Zahavi 2001, s. 52). Så lenge vi snakker om enkle erfaringspåstander, så gis de evidens hvis de stemmer overens med den første formen. Tilsvarende snakker vi da om sannhet som avsløring av gjenstanden. Eller riktigere; som gjenstandens avsløring av seg selv gjennom vår erfaring. Vi må ifølge Husserl være forsiktige med å ta den matematiske/apodiktiske evidens, hvis kjennetegn er ubetvilelighet, som målestokk for andre erfaringsområder, så som fysiske (sanselige), mentale eller sosiale fenomener. Når vi snakker om den fenomenale verden, så kan det simpelthen ikke konstrueres og fremlegges absolutte

kriterier for når gjenstanden er gitt med den mest fullendte evidens. Zahavi peker også på at *oppfyllelse*, i forhold til fastslåelse av fenomenenes gitthet og væren, er et begrep med stor spennvidde. Den foreligger i grader, med variasjon både i omfang og klarhet. Slik sett synes det ikke å foreligge en metode som viser oss fenomenene i sin absolutte totalitet. Men dette gir likevel ikke grunnlag for å skulle innføre skeptisisme med hensyn på erfaringene våre som sådan. Denne tanken gir derimot hele tiden muligheten til å teste tidligere erfaringer, og slik å skride videre fremover i erkjennelsen av fenomenene. Veien som fører videre er den stadige iakttagelse av fenomenene som trer oss i møte.

For Husserl blir dermed ikke skeptisisme en alvorlig trussel. Skeptisismen er i hans øyne paradoksal, i den forstand at den forutsetter, ved nærmere bestemt å hvile på, erfaringene av en virkelighet, som den deretter sår tvil omkring. Således blir skeptisismen selvmotsigende i Husserls øyne, da den forutsetter evidenserfaringen, som den dernest betviler. Den virkeligheten som skeptikeren betviler er nettopp selve overensstemmelsen mellom gjenstanden og meningen som gis i en evidenserfaring.

I lys av det ovenstående, kan det således se ut til at fenomenologien sett som erfaringsfilosofi, fremtrer i en mye mer radikal form enn både naturalismen, positivismen eller mer generelt empirismen. Poul Lübcke hevder at ingen av de sistnevnte tankeretningene forstår erfaringsbegrepet radikalt nok; det vil si som direkte gitthet/nærvær. Han påpeker videre at naturalismen gir en neurofysiologisk-psykologisk omtolkning av erfaringen, mens empirismen mer generelt forsøker å gjøre rede for anskuelsen gjennom å forstå sansningen.

Fenomenologien forsøker derimot å gjøre rede for sansningen ved å betrakte den som et spesialtilfelle ved anskuelsen. (Jf. Lübcke 1982: s. 52). På den måten gir det ikke kun mening å snakke om en gjenstand såfremt vi er i stand til å bringe den til et *sanselig* nærvær. Vi kan snakke meningsfullt om gjenstanden, når vi vet hva det vil si å bringe den til *anskuelig* nærvær. Med andre ord åpner fenomenologien opp for en mulig utvidelse av erkjennelsens muligheter, gjennom åpningen for fremkomsten og avdekningen av verdens ulike fenomener.

Et problem må imidlertid påpekes. Allerede tidlig ble det nevnt at Husserl gir uttrykk for intensjonalitetsanalysens metafysiske nøytralitet. Det vil på den ene siden si at den ikke må tas til inntekt for en metafysisk realisme. Når man derfor i denne betydningen omtaler en gjenstand som virkelig, så mener Husserl at dette slett ikke impliserer noe om hvorvidt gjenstanden eksisterer bevissthuvsuavhengig. Derimot er det snakk om beskrivelsen av dens fremtredelsesform. Samtidig har vi sett hans argumentasjon imot tanken om at den fremtredne

gjenstand skulle være bevissthetsimmanent. Med andre ord; at det ikke er snakk om en gjenstand hvilende i opplevelsen (*intentio*) alene. Gjennom *Logische Untersuchungen* kan det dermed se ut til at Husserl betrakter spørsmålet om eksistensen av en ytre verden som et metafysisk anliggende irrelevant for fenomenologien.

En slik posisjon kan imidlertid fort bli uinteressant, idet den ikke er i stand til, og strengt tatt ikke engang ønsker, å avgjøre hva som for eksempel er forskjellen mellom en faktisk persepsjon og hallusinasjonen. I og med at Husserl unnlater å tematisere fenomenets status, og heller ikke redegjør for forholdet mellom fremtredelse og virkelighet, er det derfor vanskelig å si hvorvidt Husserls tidlige konstitusjonsbegrep impliserer en frembringelse eller kun en epistemisk reproduksjon.

Det ser imidlertid ut som om Husserl etter hvert innså problemet. I den videre utviklingen av transcendentalfenomenologien tar han konsekvensen av dette, ved å dreie oppmerksomheten direkte mot det transcendentale grunnlaget for erkjennelse overhodet. Hvis fenomenologiens oppgave skal være å avdekke og utforske de antagelsene som ligger til grunn for vitenskapene, så blir den også nødt til å tematisere de metafysiske grunnantagelsene som vi lever med til daglig, og som de positive vitenskaper i stor grad aksepterer. Altså må fenomenologien gå inn i en metafysisk disputt. Utfallet blir ifølge hans egne ord en radikal idealisme. Men som metafysisk posisjon dog radikalt forskjellig fra den tradisjonelle formen.

”(H)usserls transcendentalidealisme (er) ikke en traditionel idealisme, men kan derimod, som det senere vil fremgå, fortolkes som et forsøk på at overvinde den traditionelle modsætning mellom metafysisk realisme og metafysisk idealisme.” (Zahavi 2001: s. 68)

For å gi den nye posisjonen en mer sannferdig betegnelse, kan vi muligens betrakte den som en form for anti-realisme.

Epoché og transcendental reduksjon

Den metafysiske realisme, som Husserl tar som utgangspunkt og på sin side tar avstand fra, er en naiv form for realisme. Det er den form for virkelighetsorientering vi finner i vår ”umiddelbare”, naturlige oppfatning av verden. En slik enkel og naiv realisme, oppstår ifølge Husserl gjennom den såkalte *naturlige innstilling*. Dette er en meget uproblematisert innstilling til verden, som, med Husserl, er filosofisk uakseptabelt å ukritisk anse som gyldig. Den må undersøkes med et kritisk og udogmatisk blikk. Hvor skal vi så starte i en slik

undersøkelse? Hva skal vi rette oss mot? Og hvordan skal vi gjøre det, uten å være forutinntatt i vår begripelse og bedømmelse?

Svaret Husserl legger opp til i *Ideen I*, er i utgangspunktet såre enkelt: I første omgang må vi rette vår oppmerksomhet direkte mot fenomenene i verden, slik de trer frem i vår erfaringsverden. Idet vi foretar en skarpere og mer konsentrert iakttagelse av gjenstandene som trer frem for vår bevissthet, utøver vi en såkalt *epoché* (gresk *holde tilbake, stanse*). Ved virkelig å ta på alvor det som fremtrer for oss i øyeblikket, gir vi slipp på de forestillinger som tidligere har lagt grunnlaget for erkjennelse. Vi så å si holder tilbake våre forutinntatte dommer. Dermed nøytraliserer vi de tidligere intensjoner, gitt i den naturlige innstilling til verden. På en slik måte hevder Husserl vi har muligheten til å unngå naturlig dogmatisme. Epochéen blir således å betrakte som filosofiens innfallsport og åpningen for en mer genuin anskuelse av virkeligheten.

Det som trer frem for bevisstheten er fortsatt samme gjenstand som før, men vi ser den annerledes, fordi vi iakttar den klarere på dens egne premisser. Akten kan sammenlignes med den virksomheten det er å skulle tegne et bilde av et foreliggende utsnitt av virkeligheten. Til vanlig, når vi vandrer omkring blant ting og gjenstander, fanger vi opp disse svært raskt visuelt sett. Vi mener å ha meget klar kjennskap til hvordan ting ser ut. Men idet vi så skal sette oss ned og feste disse forestillingene til papiret, møter vi plutselig en rekke problemer. Gjenstandenes proporsjoner og perspektivet vi betrakter dem fra, viser seg å gjøre en slik nedtegnelse svært vanskelig. Mye av årsaken kan synes å være det faktum at vi nedtegner det vi tror vi ser. Vi har forholdt oss til vår allerede eksisterende forestilling om gjenstanden, uten i tilstrekkelig å iakttatte det vi faktisk har foran oss. På den måten blir det lett til at vi for eksempel tegner stolsetet kvadratisk og stolbeinene loddrette, selv om vi ved nærmere iakttagelse tydelig ser at stolsetet slett ikke fremtrer kvadratisk, og at alle stolbeinene skråer i forhold til den loddrette linjen, og til og med fremtrer med ulik lengde. Ved dermed å bli klar over dette, åpnes muligheten for å gjøre mer presise studier av det objektet men har fremfor seg.

En slik analogi som eksempel på en mer omfattende erkjennelsesmessig metode, kan være farlig. Det kan se ut som om metoden vil gjøre studiet altfor overflatisk. I og med at vi forholder oss til fremtredelser alene, kan man fort komme til å tenke at vi er i ferd med å miste gjenstanden selv. For Husserl blir imidlertid ikke dette problematisk, fordi han vil fremheve at vi alltid griper *identiteten* til gjenstanden gjennom iakttagelsen av den. Gjenstandens identitet er ikke gitt uavhengig av dens fremtredelse, men den kan ikke reduseres til denne eller hin enkelte presentasjon. Vi har for eksempel alltid muligheten til å

bevege oss i forhold til gjenstanden og betrakte den fra andre posisjoner. På den måten vil den alltid gi ulike presentasjoner. Men det vil fortsatt være det samme objektet som er gjenstand for vår observasjon. Identiteten tilhører slik på den ene siden det som blir gitt i erfaringen, men er samtidig ikke selv en del av dette. Kanskje kan det sees i retning av at det som gis oss gjennom iakttagelse og tenkning, tilkjennevir seg som iakttagelsesobjekt og begrep, men at denne erfaringen nettopp representerer enheten mellom de to, gitt som identitet.

Utover dette, påpeker jo Husserl nettopp at det som er gjenstand for vår bevissthet, alltid vil være tilstede som rettesnor. Vi har stadig noe å prøve våre antagelser og dommer ved. Og disse kan kontrolleres ved nye anskuelsesakter. Fenomenologien blir på den måten en metode som ikke vil kunne betraktes som ferdig eller fullendt. Snarere henspeiler den på en aktivitet som er ment å stadig gi mennesket en rikere erkjennelse av virkelighetens fenomener.

Mens *epochéen* betegner aktiviteten som tar for seg å skulle 'sette parentes rundt' vår naive ontologiske innstilling, viser den *transcendentale reduksjon* til vår tematisering av korrelasjonen mellom subjektiviteten og verden. Sistnevnte akt er ment å skulle betegne den analyse, som fører oss fra den naturlige innstilling tilbake til dennes transcendentale fundament. (Jf. Zahavi 2001: s. 73)

Det transcendentale Jeg

I en slik tilbakeføring fremtrer ikke kun fenomenene i renere form. Noe annet avdekkes samtidig. Det som gjør at vi bevisst kan oppfatte våre iakttagelser og felle dommer over dem, det som gjør at vi i det hele tatt kan snakke *om* vitenskap eller fenomenologi, er ikke grunnet våre sanseredskapers umiddelbare iakttagelse av omverden. Vår erkjennelse og våre dommer tilkjennevir seg gjennom vår tenkning, idet denne tenker over iakttagelsen. I denne akten er det at tenkningen oppdager seg selv. Tenkningen griper seg selv som den instans under hvilke objektene trer frem. Denne selvoppdagelse avslører den hertil skjulte transcendentale subjektivitet. Bevisstheten går så å si fra å være todimensjonal til å bli tredimensjonal, via *epochéen* og den transcendentale reduksjon.

Idet tenkningen griper seg selv i utfoldelse, avslører den samtidig aktøren bak aktiviteten. Det vil i første omgang si; den avslører *at* det er en aktør bak. Å skulle tenke seg en erkjennende bevissthet som ikke tilhører *noen*, eller er i kraft av *noen*, gir ikke lenger mening. Bevisstheten er nødt til å ha en form for enhet, og denne må dannes ut fra en forutsatt subjektivitet. På den måten dukker begrepet om *det transcendentale jeg* opp for Husserl. Dette som er forutsetningen for en erkjennende bevissthet overhode.

Det transcendentale jeget skiller seg ifølge Husserl fra den øvrige subjektiviteten, som har sitt sete i det som gjerne kalles *det empiriske jeg*. Med distinksjonen menes imidlertid ikke at det finnes to atskilte entiteter. Det empiriske jeg konstitueres selv på bakgrunn av det transcendentale. På sett og vis kan det se ut som om disse kun betegner to ulike tilstander av en og samme instans, og at skillet snarere er en måte å beskrive bevissthetens nivåer. Husserl hevder ikke at det transcendentale jeget ikke er til stede i det levende og konkrete mennesket. Han påpeker derimot at det alltid bakenforliggende jeget *synliggjør* seg gjennom epochéen og den transcendentale reduksjon.

Jegets ontologi



Jegets ontologi

Diskusjonen omkring hvorvidt det i mennesket finnes en enhetlig kjerne, som vedvarer over tid og som utgjør den menneskelige essens, er en av vår kulturs lengste og mest omfattende. Kristendommens tro på menneskesjelens udødelighet og/eller guddommelige gnist, og opplysningstidens fokus på rasjonalitetens, selvbevissthetens og åndens fundament, har lagt visse føringer for vår kulturs oppfatning av emnet. Jakten på enhet er betegnende for den vestlige kulturens tankeverden, og slik sett er det ikke særlig overraskende at forestillingen om eksistensen av et irreduasibelt jeg har vært dominerende. Argumenter mot en slik enhetstenkning har imidlertid vært kjent i lange tider. Foruten disse ville det jo heller aldri ha blitt en diskusjon. Noen av de tidligst ekspliserte motargumentene finner vi for øvrig i østlig tradisjon, særskilt i buddhismen. Buddha var opptatt av det menneskelige "selv", i den forstand at han ville vise hvilken illusjon forestillingen om dette var. Mangfoldet av erfaringens sinnstilstander og handlinger anså han for å være en rekke uavhengige deler som stadig settes sammen i nye helheter. De sammensatte helhetene forfører oss til å tro at vi grunnleggende sett har et enhetlig selv. Men sannheten er at vi stadig er i bevegelse.

En slik teori, som har mistenkelig mange likhetstrekk med atomlæren, ser ut til å ligge til grunn for en rekke mer materialistiske og moderne teorier om menneskesinnet. I boken *The embodied Mind. Cognitive science and human experience* (1991) finner vi eksplisitt utarbeidet en teori om hvordan de kognitive vitenskaper synes å ha tatt lærdom av den buddhistiske læren om an-atman. En av grunnene til at disse passer så godt sammen synes å være tanken om at enhver sinnstilstand, ethvert inntrykk, er noe øyeblikkelig og enkeltstående, og at vi ved å sette disse i forbindelse med andre inntrykk danner et hele. Det påfallende er at kjernen i denne tankegangen er noe som går igjen i veldig mange moderne teorier. Kanskje skyldes det nettopp at den passer så godt sammen med en materialistisk virkelighetsforståelse. Og av tankeimpulser som preger tenkningen i dag, må vel materialismen sies å være en av de mest fremtredende. Men også i andre filosofiske retninger finner vi tydelige forsøk på reduksjonisme på området. Faktisk vil jeg påstå i de aller fleste. Og det er dette som bidrar til å gjøre spørsmålet særdeles interessant. Til tross for at det i vår kultur har vært dominans av essenstenkning omkring menneskets vesen, finnes det i dag påfallende få ikke-reduksjonister.

I den vestlige filosofien har diskusjonen imidlertid fått ulike utforminger. John Locke regnes ofte å være opphavsmann til den systematiske behandlingen av temaet. Hos empiristen Locke får spørsmålsformuleringen og den påfølgende argumentasjonen en særegen form.

Spørsmålet er ikke lenger direkte hva den menneskelige essens kan sies å være. Undersøkelsen går mer i retning av hva som danner kriteriet for menneskelig og/eller personlig identitet over tid. Slik sett får diskusjonen en tydelig erkjennelsesteoretisk vinkling. Dette skiftet har preget mye av den moderne diskusjonen. I store deler av den analytisk orienterte filosofien er det fortsatt spørsmålet om kriteriet for personlig identitet over tid som behandles.

Ved den omfattende lingvistiske dreining i filosofien rundt 1900, tok diskusjonen en annen retning. Skiftet fra ontologiske eller metafysiske til semantiske undersøkelser, frembrakte en ny side ved det tradisjonelle spørsmålet om jegets metafysiske status. Fra å jakte på ontologiske entiteter eller essenser, ble orienteringen rettet mot det meningsteoretiske grunnlaget for etableringen av setningers mening. Det vil si, fra å spørre seg hvilken type enhet/gjenstand vi eventuelt har å gjøre med når vi snakker om et jeg i mennesket, blir spørsmålet snarere hva som gir språklige utsagn, som inneholder uttrykket ”jeg”, dets mening. Kan slike, såkalte *indeksikalske* uttrykk hevdes å referere til noe? I så tilfelle; refererer de direkte til en type objekt eller refererer de indirekte? Hvis ikke; hva er det da som etablerer slike setningers mening? Og gir utsagnene mening av erkjennelsesmessig/epistemisk relevans, utover kun å være en måte å kommunisere til hverandre i hverdagen?

Selv om begge disse variantene av diskusjonen har vært omformuleringer av og nyorienteringer i forhold til en (tradisjonell) ontologisk undersøkelse, har ikke den tradisjonelle formen blitt helt tilbakelagt. I senere tid er det først og fremst Husserl som har preget tenkningen i denne retningen. Og derfor er det gjerne i fenomenologiske analyser vi fortsatt i dag finner forsvar for en sådan ontologisk essenstenkning. Men fenomenologien som tankeretning bærer ikke kun i seg essensialistiske argumenter. Nettopp her finner vi også de sterkeste argumenter av anti-essensialistisk art. Enten vi snakker om Heidegger, Sartre eller Merleau-Ponty, har de alle kraftige innvendinger rettet mot Husserls essenstenkning eller *vesensskuen*, og hans forsøk på å fremlegge sin oppdagelse av det transcendentale jeget.

Jeg vil i det følgende forsøke å belyse alle disse tre varianter av debatten. Selv om de oftest betraktes som atskilte diskusjoner, kretser de i vesentlighet omkring svært beslektete spørsmål og problemer. På den måten vil jeg påstå at de har muligheten for å berike hverandre, ved gjensidig belysning, snarere enn kun å underslå hverandres innfallsvinkel og metode. Ettersom man i samtiden har posisjonert seg i overvekt på den reduksjonistiske siden, og veldig mange av problemene man møter i diskusjonen virkelig synes å lede mot en slik konklusjon, velger jeg å starte med den teorien som fremfører den mest essensialistiske tese i forhold til jegets eksistens. Jeg starter med en kort redegjørelse av Husserls konsepsjon om

det transcendentale jeget, for deretter å presentere de ulike problemene en slik tanke kan generere. Tanken om det transcendentale jeg var imidlertid ikke et rent postulat fra Husserls side. Den ble til gjennom en møysommelig refleksjonsbevegelse. Hos Husserl er det en tydelig tenkningsmessig utviklingsvei fra undersøkelsen av de erkjennelsesteoretiske grunnspørsmål til refleksjonene omkring det menneskelige jeget. Veien går, som vi har sett, gjennom den transcendentalfilosofiske vending. En rekke fenomenologer har for øvrig valgt å følge Husserl et stykke på denne vei, men brått satt en stopper før veien ender ved det transcendentale fundament. Slik finner vi både Sartres, Heideggers og Merleau-Pontys posisjon. De er alle tilhengere av intensjonalitetsprinsippet, som en beskrivelse av relasjonen mellom bevissthet og verden, men er ikke villig til å godta tanken om hvor bevegelsen ender. I denne omgang er det Sartre som får komme til ordet. Gjennom hans argumenter i fortrinnsvis *The Transcendence of the Ego* (1937), gir jeg et innblikk i hvordan man også i fenomenologien kan argumentere anti-essensialistisk.

Da vi undersøkte Wittgensteins bemerkninger omkring forståelse, ble vi ledet til undersøkelsen av forståelsens og forestillingens "sete". Dermed ble vi ført til betraktninger omkring hva som foreligger ved det *indeksikalske* uttrykk. Dette blir tema for andre kapittel.

Tredje kapittel tar for seg diskusjonen om personlig identitet. Her gir jeg først en presentasjon av noen tradisjonelle argumenter i debatten, fra blant andre Locke. Derfra går jeg videre med noen mer samtidige refleksjoner, hvor Derek Parfit får være talsmann. Parfit er i denne sammenhengen interessant på flere måter. En grunn er at han selv gjør et forsøk på å gi diskusjonen en ny vending, ved nærmest å avslutte den tradisjonelle diskusjonen om personlig identitet. For dette forsøket har han også blitt viet mye oppmerksomhet i den videre diskusjonen. En annen grunn er at han er en ypperlig representant for reduksjonisme på området. Definisjonen han gir på mennesket er en av de snevreste jeg hittil har kommet over.

Transcendentalt eller transcendent Jeg

Den fundamentale subjektivitet

Husserls transcendentale vending viser oss bevissthetens refleksive bevegelse fra dens opptatthet av gjenstandene alene, til en undersøkelse av gjenstandenes transcendentale fundament. Det vil si, en undersøkelse av de bevissthetsakter, hvori gjenstandene blir konstituert eller kommer til syne for oss. Fra kun å være naivt opptatt av gjenstandene, blir man dermed i stand til å beskrive både gjenstandene og de måter, hvorpå de gir seg. Denne vendingen blir et avgjørende trinn i Husserls fenomenologi. Undersøkelsen vender seg fra å rent ut beskjeftige seg med gjenstandenes materielle oppbygning eller logiske struktur, til å søke det som er grunnlaget for opprettelsen av vår verden; opprinnelsen og opprettholder av vår konstituerte virkelighet. Dette kan vi ikke nå ved kun å vende blikket ut mot det sanselige i verden. For å nå en slik erkjennelse, må vi vende blikket mot oss selv og betrakte det som fremtrer og blir til i vår egen verden. Spørsmålet blir: Hva er det vi retter oppmerksomheten mot, og hva finner vi her? I første omgang kan man si at vi retter vår oppmerksomhet mot bevisstheten selv, i og med at det er de intensjonale bevissthetsakter, som blir undersøkt. En slik erfaringsbasert bevissthet må i sin tur ha sitt fundament i en form for subjektivitet. Ifølge fenomenologien er bevisstheten nettopp kjennetegnet ved et slikt subjektivt, utadskuende blikk. Dette utadskuende blikket må man så forstå som å komme fra et sted, så å si fra et punkt. Altså kan vi snakke om et subjekt, eller hos Husserl en slags jeg-pol. Husserl ser oppdagelsen av den transcendentale jeg-pol som nødvendig også for oppdagelsen av verden. For at noe skal kunne være til *som* noe, må det være til *for* noen.

”Under det transcendentalt rensede opplevelsesområdes generelle vesenstrekk tilkommer egentlig enhver opplevelsesmessig forbindelse i første rekke det ’rene’ jeg. Ethvert ’cogito’, enhver akt i utpreget forstand, er karakterisert av jegets akt, den ’springer ut av jeget”.

(Husserl 1962, her i Holgernes (2007: s. 21) sin oversettelse)

Det transcendentale jeg blir dermed det sentrale punktet for den menneskelige erfaringsverden, og opprettholder av den konstituerte virkelighet. Som også Bjørn Holgernes bemerker i *Selvets gåte*:

”Dette egoet kaller Husserl rent, og blir tenkt som det absolutt ureducerbare forsamlingspunkt i ethvert forhold mennesket etablerer til seg selv og den omliggende virkelighet.” (Holgernes 2007: s. 21)

Spørsmålet om jegets transcendentale karakter, kan imidlertid betraktes fra to ulike ståsteder. Man kan ledes frem til å fastslå jegets eksistens gjennom en transcendentalfilosofisk undersøkelse, slik vi har sett Husserl gjøre det. Det vil si at jeget blir betraktet som begrunnelsen eller bakgrunnen for vår erfaringsverden. På den annen side kan man rette seg mot det ontologiske aspekt ved en slik undersøkelse. Med andre ord; man kan starte en undersøkelse av hva dette jeg kan sies å være, hvilken type eksistens det kan sies å ha. Men disse to aspektene kan også sees som to gjensidig uavhengige undersøkelser. Det er en både svært vanlig og også meget rimelig oppfatning. Den rent transcendentale undersøkelse representerer vanligvis nettopp en løsrivelse fra erfaringens sfære, idet den forsøker å gripe det som er betingelsene for erfaring overhodet. På den måten kan den fort komme til å stå for en ”de-ontologisering” av jeget. Hvis undersøkelsen tar sikte på å avdekke det tilgrunnliggende erkjennelsesprinsipp, og dette får karakter av et enhetlig jeg, så er det ikke dermed gitt at man kan si noe om hva dette i og for seg *er*. Kanskje kan det ikke engang oppfattes som et eksisterende ”noe”, men snarere som et rent erkjennelsesprinsipp.

I Kants jakt etter det transcendentale grunnlag, finner vi enkelte aspekter som ofte gjør at hans undersøkelse anses for å ha denne siste formen. I *Kritik der reinen Vernunft* kan det se ut til at det transcendentale grunnlag, som hos Husserl fremkommer som et jeg, blir forstått som den transcendentale appersepsjon. I Kants øyne er det transcendentale grunnlag karakterisert ved *muligheten* for at enhver forestilling kan ledsages av tanken ”jeg tenker”. Men den transcendentale appersepsjon, eller som han også kaller den: ”bevissthetens *transcendentale* enhet”, er ikke et jeg som er bevisst om seg selv. Det må snarere betraktes som et rent mottagelsesprinsipp, som selv frembringer tanken ”jeg tenker”. (Jf. Kant 2005: s. 196). Dermed er det ikke gitt at det finnes en transcendentalt eksisterende enhet.

Hos Husserl derimot, finner vi en utvidelse av den transcendentale undersøkelse, hvor det gjøres forsøk på å også innlemme det ontologiske aspektet. Jeget blir et *vesen*, en bærende vesensmessig enhet, som ikke kun har *muligheten* til å ledsage enhver forestilling, men som nettopp blir konstituerende for og bærer av denne. Jeget blir den individuerte tilgrunnliggende subjektivitet, avdekket og betraktet gjennom den transcendentale reduksjon. Det spesifikke kjennetegnet ved denne subjektiviteten, er dens evne til å betrakte seg selv. Selvbevisstheten er ifølge Husserl nøyaktig denne subjektive tilstedeværelses karakteristiske væremåte.

”Å være et subjekt er å være til på en slik måte at man er bevisst om seg selv.” (Husserl i Zahavi 2001: s. 129)

Likevel kan man spørre seg: I og med at subjektiviteten tidligere ble karakterisert ved å være den erfaringssfære som rommer det primære nærværet, og på den måten representerer det blikket som alltid vender ut mot fenomenene, hvordan går det til at det utadskuende blikket vender seg mot seg selv? Kan dette punktet ha direkte tilgang til seg selv og, som hos Husserl, gripe seg som *et værende*? Hvis noe slikt er tilfelle, vil vi brått komme opp i et problem knyttet til subjekt-objekt-distinksjonen. For på den måten blir vi nødt til å betrakte bevisstheten som værende både subjekt og objekt på samme tid. Tilsynelatende virker ikke dette mulig, sett ut fra intensjonalitetsprinsippet. På den andre siden må man spørre seg hva selvbevisstheten ellers innebærer, om ikke nettopp en visshet om egen tilstedeværelse. I forlengelse av diskusjonen omkring erkjennelsens og bevissthetens fundament, dukker dermed spørsmålet opp om bevissthetens eller subjektets enhet.

Jegets transcendens

Stopper vi opp et øyeblikk og tar innover oss den ovennevnte innvending mot bevissthetens fundamentale jeg-pol, kommer det frem et interessant problem for intensjonalitetsteorien, slik vi hittil har beskrevet den. Antar vi at det er umulig å forestille seg bevissthet eller et bevisst subjekt uten at denne eller dette forestilles som rettet mot en gjenstand, hvordan kan vi da samtidig ha en genuin begripelse av det transcendentale jeg? Hvis noe slikt skulle være mulig, måtte jeget bli gjenstand for seg selv. Det ville innebære at jeget antok to ulike skikkelser; både som subjekt og objekt. En slik tilskikkelse lyder ikke rimelig, da det blikket som ser på noe, aldri synes å virkelig kunne se seg selv. I samme øyeblikk som jeget med bevissthet vil rette seg mot seg selv som objekt, vil dets egentlige gjenstand unnsnippe. Grunnen er at det som skal forsøkes gripes, alltid vil være det *som* gripes. På den måten synes vi å komme inn i en uendelig regress. Vi vil alltid være for sent ute. Det som derimot til enhver tid gripes, vil være en forestilling eller et bilde som er fastsatt ved tanken.

Denne tanken har blitt et ofte brukt og etter hvert nokså akseptert argument mot tanken om et transcendentalt jeg. Det er også en slik innvending Sartre fremsetter og utbroderer i artikkelen *The Transcendence of the Ego* (1937). Selve tanken om å skulle gripe det til enhver tid gripende, avslår Sartre som totalt uten mening. Idet vi gjør oss selv til gjenstand, har vi dannet en konsepsjon av oss selv. Denne blir til på bakgrunn av bevissthetens refleksjon. Den

refleksive bevegelse er på sin side alltid en sekundær aktivitet. Slik fremgår det at vi aldri vil være i stand til å gripe jeget på noen annen måte enn som den skapte konsepsjonen. Akten som ikke lar seg gripe, velger Sartre å kalle subjektivitet eller ganske enkelt bevissthet. Subjektiviteten blir forstått som spontan og substansløs bevissthet (eksistens), som er skaper av det kontingente eller relative jeg (essens). Bevisstheten trenger ikke jeget for å bli enhetlig. Tvert imot så trenger jeget bevisstheten for å bli en enhet.

Sartre kritiserer Husserl slik sett ved å nekte for at det transcendentale jeg, som subjekt for bevisstheten, blir presentert for intuisjonen. Utover dette, hevder Sartre at det transcendentale jeg simpelthen er unødvendig for det som tradisjonelt blir tatt for å være dets funksjon – nemlig å ene/individuere bevisstheten. Ikke bare er et slikt jeg unødvendig, men konsepsjonen av dette representerer også en stor fare for det livet vi lever i samhandling med andre mennesker. Det vil gå på bekostning av den absolutte frihetstanken.

Før jeg går videre inn på disse innvendingene, må jeg påpeke en litt påfallende uklarhet ved Sartres artikkel, som det er viktig å være oppmerksom på. Uklarheten gjelder Sartres bruk av begrepet ”transcendent”. Her finnes minst tre mulige tolkninger, som alle synes å bli benyttet, uten at Sartre i tilstrekkelig grad gjør rede for forskjellene. (1) Den mest umiddelbare tolkning er at transcendenten henspeler på en gjenstands (her jegets) utilgjengelighet. Med andre ord at gjenstanden er noe som ligger utenfor muligheten for erfaring. En slik tolkning vil være i tråd med Kants bruk av begrepet og er den mest tradisjonelle sådan. Sartre utfyller i tillegg tanken om jegets utilgjengelighet ved å påpeke at jeget er noe som strekker seg utover den øyeblikkelige erfaring. Det er i større grad snakk om en form for kontinuitet i bevissthetstilstander enn en fast enhet. (2) Sartre benytter også helt opplagt begrepet for å betegne det motsatte av immanent, i betydningen bevissthetsimmanent. Det vil si at objekter (ytre objekter) er transcendent i forhold til bevisstheten, men altså ikke i Kants forstand. I en slik tolkning blir jeget et transcendent objekt idet det konstrueres av bevisstheten. (3) Ved siden av disse to, knyttes ”transcendens” opp mot en aktivitet som henspeler på bevissthetsens mulighet for overskridelse. Her får vi altså et innslag av handling, hvor også friheten blir sentral.

Disse tre tolkningene synes alle å være til stede i Sartres argumentasjon. Problemet med særlig de to første, er at det kan virke som om Sartre likevel snakker om to forskjellige jeg. At han i den første betydningen fortsatt holder på en tanke om noe som er bakenforliggende og samtidig ubegripelig, mens han i den andre snakker om konsepsjonen som konstrueres og stilles frem for bevisstheten. Men så lenge vi er klar over at Sartre bruker

begrepet forskjellig i de divergerende situasjoner, behøver det ikke nødvendigvis å gi oss problemer.

Bevissthetens absolutthet

Om noe skal sies å være fundamentalt i den menneskelige væren, er det bevisstheten selv og ikke jeget, hevder Sartre.

”Indeed this superfluous I is actually a hindrance. If it existed, it would violently separate consciousness from itself, it would divide it, slicing through each consciousness like an opaque blade. The transcendental I is the death of consciousness. The existence of consciousness, indeed, is an absolute, because consciousness is consciousness of itself; in other words, the type of existence that consciousness has is that it is consciousness of itself. And it becomes conscious of itself *insofar as it is consciousness of a transcendent object.*”
(Sartre 2004: s. 7)

Av dette utdraget kommer det frem at Sartre langt på vei er enig med Husserl. Både når det gjelder fremhevingen av bevissthetens intensjonalitet og ved tanken om at bevisstheten blir var seg selv i møtet med gjenstanden. Uenig blir han først idet Husserls transcendentale reduksjon, som selv blir til ved en refleksjonsbevegelse, påstås å avdekke den tilgrunnliggende forutsetning for erkjennelse og eksistens i form av et enhetlig jeg. For Sartre er det bevisstheten som er absolutt og fundamental, og den er i utgangspunktet upersonlig. Sartre setter et skille mellom to ulike tilstander eller nivåer av bevissthet. På den ene siden har vi den refleksive erfaring, som blir til gjennom refleksjonsakten. Ved denne er det jeget konstruertes og fremstilles for oss som en gjenstand, som vi deretter tror oss selv å være. Men vi har ifølge Sartre også en pre-refleksiv erfaring. Denne er en umiddelbar, jeg-løs erfaring av omverdenen. Jeg-løs blir den fordi den på sett og vis er absorbert i verden. Selv om den er pre-refleksiv, har den likevel en bevissthet om seg selv. Bevissthet er for Sartre per definisjon *selvbevissthet*.

I artikkelen hevder han at den pre-refleksive erfaring innebærer en posisjonell bevissthet om et objekt og en ikke-posisjonell oppmerksomhet (awareness) overfor bevissthetsakten. Den refleksive bevissthet innebærer på sin side en posisjonell bevissthet om et objekt og en ikke-posisjonell bevissthet om selve refleksjonsakten. Jeg tolker det dit hen at oppmerksomheten overfor bevissthetsakten i den pre-refleksive erfaring er en stilltiende

visshet om egen tilstedeværelse. En visshet som fortøner seg nærmest som en fornemmelse. Her er det ikke *noe* som er *seg* bevisst, men bevisstheten som er var sin egen tilstedeværelse.

Man kan spørre seg på dette punkt, hvordan Sartre mener å kunne ha tilgang til den pre-refleksive erfaring av bevisstheten, om ikke gjennom refleksjonen han gjør seg. Når han sitter og tenker over erfaringen og forsøker å legge den i ord, er han ikke da allerede fanget opp av den refleksive bevisstheten? På hvilket nivå ville en slik pre-refleksiv erfaring vise seg, om ikke gjennom en refleksjonsbevegelse?

Grunnen til at Sartre likevel må forstå bevisstheten som et selvforhold, er at om ikke bevisstheten hadde denne egenskap, ville heller ikke ulike objekter tre frem for den. Da ville mennesket være i ett med objektet og aldri få øye på det. På et nivå må bevisstheten derfor være klar over seg selv og skille seg fra objektet. Men hva er så denne bevisstheten som er seg selv bevisst, uten å være noe? Den er ifølge Sartre *intet*. For at verden, eller væren, skal bli skapt og tre frem i form av ulike værender, må bevisstheten være dens motstykke. Bevisstheten er det som de ulike værender trer frem *for*. Den er *for-seg-væren*, i motsetning til det værende som hviler *i seg selv*. Væren og bevissthet kan derfor ikke være et og det samme. De blir gjensidig utelukkende. Derfor er det Sartre mener vi famler i blinde, når vi leter etter den menneskelige eksistensen som en substans. Det er menneskets forsøk på å bli Gud, på å være både for-seg og i-seg. Likevel har bevisstheten stadig trang til å gjøre seg selv til gjenstand. Det gjør den dermed gjennom refleksjonen.

Selvbevisstheten i den refleksive erfaring viser seg derfor å være, ikke en dypere erkjennelse av hva den selv er, men en bevissthet om at den reflekterer. Denne bevissthetsakt skiller seg dermed fra den pre-refleksive, ved at den i tillegg til å ha bevissthet om en gjenstand, retter oppmerksomheten mot at den er bevisst gjenstanden. Refleksjonens bevegelse gjør at egoet konstrueres og gir seg ut for å være det som i utgangspunktet er bærer av bevisstheten.

Forskjellen mellom de to bevissthetsnivåene kan illustreres ved hjelp av et eksempel. Vi kan forestille oss å være i en bestemt virksomhet. Jeg sitter for eksempel og spiller et stykke på piano. Til å begynne med er jeg så oppslukt av pianospillet, av fingerstillingen, melodiføringen, harmoniene og pulsen, at jeg ikke har tanke for noe annet. Musikken er det eneste som trer frem for bevisstheten. Men brått kan noe uventet inntre og rive meg ut av konsentrasjonen. Med ett er jeg plutselig var *at* jeg sitter og spiller. Jeg tenker over hva jeg gjør, at jeg sitter her og trykker ned tangentene og lar toner strømme ut i rommet. I neste øyeblikk kan jeg bli oppmerksom på at jeg sitter og reflekterer over pianospillet. Jeg kunne komme til å tenke ”det burde jeg ikke gjøre” eller ”det var en interessant tanke”. Da

reflekterer jeg over refleksjonen. Videre kunne jeg bli oppmerksom på at jeg reflekterer over refleksjonen, osv., osv. Men for hver nye refleksjon ville jeg fjerne bevisstheten fra det som var min opprinnelige virksomhet og intensjon. Hver av de nye refleksjoner ville ikke være annet enn refleksjonen over et nytt objekt.

Bevissthetens umiddelbare og nødvendige tilknytning til et objekt, gjør for Sartre at bevisstheten alltid befinner seg ute i verden. På dette nivå finnes intet jeg.

”(w)e are forced to conclude: there is no I on the unreflected level. When I run after a tram, when I look at the time, when I become absorbed in the contemplation of a portrait, there is no I. There is a consciousness of the *tram-needing-to-be-caught*, etc., and a non-positional consciousness of consciousness. In fact, I am plunged into the world of objects, it is they which constitute the unity of my consciousnesses, which present themselves with values, attractive and repulsive values, but as for *me*, I have disappeared, I have annihilated myself. There is no place for me at this level, and this is not the result of some chance, some momentary failure of attention: it stems from the very structure of consciousness. “(Sartre 2004: s. 13)

Problemet med bevissthetens individuasjon

En nokså vanlig innvending mot Sartres konsepsjon av en jeg-løs bevissthet, er simpelthen å spørre ham hvordan han klarer å danne enhet i bevisstheten. Hvis det ikke finnes et subjekt som gjør bevisstheten enhetlig, hvordan dannes enheten som i det hele tatt gir gjenstandene muligheten til å fremtre? Som vi ser av utdraget over, synes ikke dette å bli et problem for Sartre. Det er objektene selv som konstituerer bevissthetens enhet. I *Væren og intet* utdyper han at denne enheten også dannes på bakgrunn av at bevisstheten samtidig *tilintetgjør* alt annet enn det som blir fremtredende. I denne akten er det således at forestillingen om meg selv blir tilintetgjort.

Til dette kunne man påpeke at en slik forklaring likevel ikke vil gi svar på hva som danner individuasjon i bevisstheten. Hva er det som gjør at den bevisstheten jeg har er atskilt fra andre subjekters bevissthet? Sartre ville kanskje betrakte spørsmålet som tåpelig, og antatt svaret for å være innlysende. Vi er jo tross alt ulike individer, med forskjellige kropper, liv og historier. Vi har fortsatt våre *empiriske* individualiteter og jeg. Ved dem er vi konkrete mennesker i konkrete situasjoner. Problemet med dette svaret er bare; hvem er disse empiriske, konkrete jegene, og hvordan konstitueres de? Hvis vi har på den ene siden

kroppen, et slags resultat av livets og oppdragelsens forming, og på den andre siden bevisstheten, i utgangspunktet et jeg-løst intet, som får sin tilstedeværelse kun i relasjon til et ytre objekt, hvor og hvorledes dukker da det personlige, empiristiske og individuelle jeg opp? Jeget som dannes ut fra refleksjonen, er jo kun en forestilling og slik sett en illusjon. Derfor kan det ikke være dette som er det personlige jeg. Det ser i det hele tatt ut til å mangle et ledd eller en instans som gjør en slik individuasjon virkelig mulig.

I kjølvannet av dette nokså grunnleggende problemet, dukker det opp andre vanskeligheter. Særlig interessant er det å rette oppmerksomheten mot det *noe* som befinner seg i det lille ordet ”jeg”. Hvis vi for eksempel leser det forrige utdraget fra Sartre sin artikkel med særskilt oppmerksomhet overfor bruken av ordet, ser vi noe interessant. Her ytrer han setninger som ”Når *jeg* løper etter trikken, finnes ikke noe *jeg*”, ”Når *jeg* ser på klokken, finnes ikke noe *jeg*”. Deretter hevder han at det som inntreffer er at ”*Jeg* blir kastet ut i verden av objekter”. Til han konkluderer med ”*Jeg* har tilintetgjort *meg selv*”. Om ikke annet, så er disse utsagnene grove forsnakkelser fra Sartres side. Slike upresisheter bringer fort uklarheter i forsøket på å danne en form for koherens i Sartres tanker. De to første setningene kan kanskje forsvares ved å påpeke at Sartre her snakker om to jeg; først det empiriske og siden det transcendentale. Men vi har allerede sett at å skille disse på et fundamentalt nivå, fremtrer som problematisk. Den tredje setningen blir imidlertid ikke like lett å forklare. Hvem ”jeg” blir kastet ut i verden? Er det fortsatt det empiriske jeget han hentyder mot?

Særlig interessant er den siste setningen. Hva som her blir tilintetgjort, synes klart ut fra det vi har beskrevet i det foregående. Sartre tenker på konsepsjonen av jeget, forestillingen om *meg selv*. Men hvem eller hva er dette ”jeg” som tilintetgjør? Det virker som om Sartre her opererer med en stilltiende erkjennelse av et bakenforliggende, bevegende jeg. Lignende uttalelser opptrer gjennom hele artikkelen.

En annen vanskelighet synes også å fremtre, sett i forhold til problemet omkring bevissthetens individuasjon. Hvis bevisstheten i utgangspunktet er jeg-løs, og gjenstandene, gjerne sammen med kroppen, danner enheten; hvor plasseres det moralske ansvaret? Det er jo dette Sartre i utgangspunktet sier seg å være en fortaler for. Og nettopp grunnen for at han argumenterer mot konsepsjonen om et bakenforliggende enhetlig jeg. Jeg kan ikke se ved hvilken instans i mennesket et slikt ansvar skulle legges. Er det det konstruerte jeg som er den ansvarlige aktør? Er det kroppen? Er det bevisstheten selv? Det er det faktiske, konkrete mennesket, ville Sartre svare, som har det hele og fulle ansvaret for sine handlinger. Men det er langt ifra gitt

hva dette faktiske, konkrete mennesket kan sies å være. Dette omfattende problemet ønsker jeg imidlertid ikke å gå videre inn på i denne omgang, men nevner det kun.

Bevissthetens dimensjoner

Det jeg oppfatter som det mest utilfredsstillende med Sartres fremstilling av bevisstheten, er at den synes å forbli i en todimensjonalitet, som Husserl på sin side løftet den ut av. Det grove skillet Sartre lager mellom pre-refleksiv og refleksiv bevissthet, forekommer meg å gi et unyansert bilde av en mye mer kompleks tilstedeværelse. Ifølge Sartre er bevisstheten enten absorbert i en ytre virkelighet av gjenstander, eller så reflekterer den over absorbertheten. Men i den andre akten har bevisstheten ganske enkelt funnet seg et nytt objekt. Det gis intet rom for dybde i erkjennelsen, eller for den del grader, verken av verden eller en selv. Hvis erkjennelsen av egen tilstedeværelse aldri kan bli virkelig dypere enn i den pre-refleksive, stilltiende vissheten, da synes det for meg som om et stort spekter ved våre erfaringer blir borte. I *Væren og intet* kommer det frem at den dypeste innsikt mennesket kan ha av seg selv som del av virkeligheten, er erfaringen av intet. Men hvem er det som erfarer intet? Hvis det er bevisstheten, og det får vi jo tro det er, så er denne selv et jeg-løst intet. Det betyr at intet erkjenner sin egen intethet. Da blir jeg tvunget til å spørre: Gir dette mer mening enn å tenke at *jeg* har muligheten til å oppnå større erkjennelse av hva *jeg* er?

At jeg som erkjennende vil ha vanskeligere for å anskue det erkjennende selv i samme grad som jeg anskuer ytre objekter, kan jeg gå med på. Men kanskje er det gjenstandsbegrepet som trenger revisjon. I det upubliserte Bernauer-Manuskriptet skriver Husserl følgende:

”I denne forstand er det (Jeget) altså ikke noe ’værende’, men modstykket til alt værende, ikke en genstand, men fundamentet (Urstand) for alle gendstandligheder. Jeget burde egentlig ikke kaldes jeget, og egentlig slet intet kaldes, da det allerede er blevet genstandsliiggjort. Det er det navnløse, som er over alt fattelig, ikke som stående, svævende eller værende, men som fungerende, fattende, værdsættende etc. Alt dette må imidlertid gennemtænkes meget dybere. Det ligger næsten på grænsen af en mulig beskrivelse” (Zahavi 1997: s. 101)

Av dette sitatet ser vi for det første, at den før antatte kløften mellom Sartre og Husserl kan minkes betraktelig. Husserl er her helt klart oppmerksom på at jeget ikke kan anses for å være substans i tinglig forstand, uten å gjøres til en ren gjenstand. Likevel holder han fast på dette noe, dette jeg, denne enhet, som er fundamentet, og som gjør mulig at en verden oppstår. Grunnen til at han mener å kunne hevde dette, er at jeget slett ikke bare er et produkt av

refleksjonen, og på den måten en stivnet avstøpning. Riktignok følger jeg-erkjennelsen av den transcendentale reduksjons refleksjonsbevegelse, men erfaringen gir seg ved en intuitiv skuen. Dette fordi bevisstheten har blitt tredimensjonal og romlig i stedet for å være ensrettet og todimensjonal. Det er en åpning i denne måten å tenke menneskelig eksistens på, snarere enn lukkethet, som Husserl blir beskyldt for å fremme.

Den indeksikalske Jeg-oppfattelse

Ordet "Jeg"

Da vi betraktet Wittgensteins undersøkelse av forståelse, så vi at spørsmålet om erkjennelsesakten førte oss direkte til spørsmålet om jegets essens. Wittgensteins forsøk på å eksternalisere erkjennelsen, får direkte følger for betraktningen av jeget. I det forrige kapittel endte Wittgenstein opp med å påstå at "jeg" ikke betegner en person. Likelides at "her" ikke betegner noe sted, og at "denne" ikke er noe navn. Det som er felles for disse uttrykkene er at de alle står i forbindelse med navn, og hjelper oss til å forklare navn. Hvilken forbindelse det her er snakk om, skal vi forsøke å se litt nærmere på. Men først må vi spørre hvilken betydning denne tanken får for forståelsen av jeget. Hvis vi mener at uttrykket "jeg" ikke betegner noen person, hva er det da et uttrykk for?

Et annet fellestrekk ved ordene "jeg", "her" og "denne", er at de alle betraktes å være såkalte *indeksikalier*. Et indeksikalsk uttrykk er et ord som peker direkte tilbake på sin ytringssituasjon. Det vil si; sannhetsverdien til setninger som inneholder slike uttrykk, avgjøres ut fra den konteksten de utsies i. Og mer: avgjørelsen av sannhetsverdien *avhenger* av denne konteksten. Setningen "jeg har vondt i en tann" vil bare kunne avgjøres i det øyeblikket den utsies, fordi uttrykket peker direkte tilbake på ytringssituasjonen. Det samme gjelder utsagnet "her er godt å leve", eller "denne grønnfargen kler deg godt". Setningene uttrykker et forhold som foreligger i øyeblikket. Hvis man fjerner uttrykkene fra sin kontekst, da mister de også sin meningsfullhet. På den måten kan man raskt komme til å hevde at slike uttrykk har en "svakere" mening enn andre uttrykk, og at de bør unngås om man ønsker å uttrykke seg om mer allmenne anliggende, så som i vitenskapen og filosofien.

Subjektiv og objektiv bruksform

I *Blue & Brown Books* setter Wittgenstein et skille mellom to divergerende bruksmåter av uttrykksformen "jeg".

"There are two different cases in the use of the word 'I' (or 'my') which I might call 'the use as object' and 'the use as subject'." (Wittgenstein 1958: s. 66)

Den mest åpenbare bruken mener han er i den rene subjektsform. Vi sier for eksempel: "Jeg føler smerte", "Jeg tror det vil regne", "Jeg hører en svarttrost". Ifølge Wittgenstein bruker vi

også uttrykket på en annen måte. Vi sier: ”Jeg står foran et bord”, ”Jeg har en kul i min panne” eller ”Min arm er brukket”. Umiddelbart ser vi kanskje ikke hva som gir forskjellen mellom disse uttrykksformene. Wittgenstein mener imidlertid at vi i denne siste formen har å gjøre med en type objektsform. Slike uttrykk synes alle å bli brukt i en bestemt, konkret situasjon, og det man leder oppmerksomheten mot er kroppen, eller en del av denne. Man plasserer seg selv *som* kropp i forhold til andre objekter eller hendelser. I denne forstand synes uttrykket å fungere refererende, som pekende mot et objekt.

Om en slik distinksjon, kunne vi si mye. Er det virkelig så stort skille mellom de to uttrykksmåter? Hva er egentlig forskjellen i grammatikken til setningene ”Jeg hører en svarttrost” og ”Jeg står foran et bord”? Sier ikke begge disse uttrykkene at jeg befinner meg i et visst forhold til noe annet; nemlig svarttrostens sang og bordet? Det eneste som på den måten synes å utgjøre en forskjell, er at de to inntrykkene er av forskjellig art. Det første er noe som angår hørselen og det andre noe som angår det visuelle inntrykket, eller berøringssansen. Likevel kan det se ut til at språket lurer oss litt her. Setningen ”Jeg står foran et bord” kan se ut til å ha ulike meninger, alt etter den konkrete situasjonen den uttrykkes i. Den kan sees som et uttrykk for det inntrykket en person har i den gitte situasjonen. Men den kan også betraktes som å være uavhengig av dette inntrykket, og heller som et forsøk på utenfra sett å plassere *noe* i forhold til noe annet. Dette første ”noe” vil i så måte være ens egen kropp. Det er nok slik Wittgenstein tenker seg det. Gjennom denne bruksmåte får vi således en type uttrykksform som gjør akkurat det Wittgenstein argumenterer imot i *Filosofiske undersøkelser*. Der mener han det er uriktig å betrakte indeksikalske uttrykk, på bakgrunn av erfaringsinntrykk, som forsøk på å distingvere mellom en selv som eier av inntrykket og de andre personene. Umiddelbart kan det dermed se ut til at vi har kommet over en uoverensstemmelse. Men ser vi nærmere etter, finner vi at det ikke nødvendigvis er tilfelle. Han peker jo nettopp på at objektsformen er av en annen art enn utsagn om erfaringsinntrykk. Erfaringsinntrykkene blir uttrykt gjennom den subjektive bruksmåte. Og det er dette som for Wittgenstein blir det sentrale diskursområdet. Det vesentlige er hva Wittgenstein peker på i forbindelse med bruken av ”jeg” som subjektsform. I slike tilfeller synes det som om ”jeg” står for noe immaterielt og mentalt. Som om skulle det peke på en enhetlig, immateriell substans. Ved dette er det Wittgenstein mener at vi er fanget i et språklig villedende tankebilde.

”We feel then that in the cases in which ’I’ is used as subject, we don’t use it because we recognize a particular person by his bodily characteristics; and this creates the illusion that we

use this word to refer to something bodiless, which, however, has its seat in our body.”

(Wittgenstein 1958: s. 69)

”Jeg” i subjektiv forstand fungerer ifølge Wittgenstein ikke som et normalt refererende uttrykk. Snakker vi om uttrykk som plukker ut et objekt blant flere, da står vi i en posisjon hvor vi har muligheten til å dømme rett eller ta feil angående objektets identitet. Som eksempel, sett at to personer vandrer over en blomsterkledt slette. Den ene utbryter ”Se den nydelige blomsten!”, hvorpå den andre repliserer ”Ja, den blå fargen er slående klar og vakker”. Den første kommenterer i det samme ”Nei, det var ikke den jeg mente. Jeg snakket om den gule med de røde støvbærerne.” I en slik situasjon synes det åpenbart at begrepene har en tydelig pekende funksjon. Den første personen ”pekte” direkte mot et bestemt objekt, og den andre personen misforsto ”pekegesten”. Hans oppmerksomhet ble rettet i en annen retning, mot et annet objekt. I slike tilfeller gis det således rom for misidentifikasjon. Når det gjelder bruken av ”jeg” som subjekt, da gis det ifølge Wittgenstein ingen slike muligheter for valg. Jeg vil ikke på alvor stille meg spørrende overfor om det faktisk er jeg som har denne erfaringen, denne fornemmelsen eller forestilling. Uttrykket hviler ikke på talerens kunnskap om eller kjennskap til referenten. Det er i det hele tatt ikke refererende i en vanlig forstand. Identifikasjon og referanse forutsetter muligheten for misidentifikasjon. ”Jeg” brukt som subjekt gir ikke denne muligheten. Funksjonen til ”jeg” er semantisk fullstendig bestemt. For ethvert tilfelle av uttrykket ”jeg” i subjektsform, gjelder det at referenten, i den forstand vi kan snakke om en referent, er bestemt. På den måten kan det ikke være snakk om noen form for identifikasjon. Dermed kan det heller ikke egentlig være snakk om en referanse. (Jf.

Wittgenstein 1958: s. 67)

Til denne påstanden kan man komme med ulike innvendinger. Man kunne for eksempel peke på indirekte utsagn. Hva hender når uttrykket blir benyttet i et annet utsagn, som sitat? Se på utsagnet: ”Han sa ’Jeg har ikke gjort det’, men skal vi tro på ham?”. Er funksjonen til uttrykket fortsatt bestemt? Med andre ord: er det ikke mulig å ta feil av referenten? Og videre, krever ikke et slikt utsagn nettopp en form for identifikasjon? Det synes som om et slikt utsagn nettopp tydeliggjør kravet om å identifisere objektet. I det minste må det foreligge en form for identifikasjon mellom uttrykkene ”jeg” og ”han”. Og det synes ikke rimelig å anta at uttrykket ”han” er pekende og dermed semantisk ubestemt, mens uttrykket ”jeg” er bestemt og således ikke mulig å ta feil av. På den måten kan det se ut til at vi har støtt på et problem med hensyn på Wittgensteins ikke-refererende teori. Likevel må man spørre seg om dette i

virkeligheten er en rammende innvending, eller om vi har blitt utsatt for en retorisk spissfindighet. Ut fra hvordan Wittgenstein deler uttrykkets funksjon i to bruksmåter, kan det se ut til at vi her har gått i en snare. Når en person refererer til en annen persons utsagn, så er ikke det sistnevnte uttrykk fremkommet i en konkret og direkte situasjon. Derimot refereres det til en slik situasjon gjennom et pekende uttrykk. På den måten er utsagnet satt i en helt annen sammenheng, og får dermed en noe annen funksjon. Wittgensteins oppmerksomhet kan se ut til å ha vært rettet mot utsagnene gitt i den konkrete situasjonen. Dermed synes ikke innvendingen å virke særlig truende for teorien.

Men i forlengelsen av den, kunne man spørre: Er det nødvendigvis slik at identifikasjon alltid forutsetter misidentifikasjon? Selv om funksjonen til uttrykket "jeg" er semantisk bestemt, og referansen selvgaranterende, kan den ikke fortsatt være refererende/pekende? Kan vi ikke tenke oss at det finnes andre kriterier for identifikasjon enn direkte kjennskap og beskrivelse? Og kan vi ikke her like gjerne snakke om en kausal-relasjon, altså om en direkte referanseteori?

Det synes imidlertid ikke som om det er dette Wittgenstein vil ha. Han ønsker å komme bort fra selve tanken om at det overhodet er *noe* der som skal identifiseres. Utsagn som inneholder "jeg" i subjektiv forstand, rapporterer ifølge Wittgenstein ingen fakta om psykologiske tilstander. De uttrykker dem direkte. På samme måte som vi tidligere så at "det visuelle værelset" (erfaringsinntrykket) ikke er noe som vi eier, kan betrakte eller gå omkring i, mener Wittgenstein at subjektive "jeg"-uttrykk er ikke-iakttagende. De er ikke pekende og kan i den forstand ikke betraktes utenfra. Det vil si; de kan ikke betrakte seg selv utenfra. Dette betyr imidlertid ikke at slike uttrykk blir immanente, med en mening som kun hviler i seg selv. Tvert imot. De subjektive "jeg"-uttrykk blir direkte uttrykk for det som finner sted. Når jeg sier "Jeg har hodepine", så uttrykker hodepinen seg gjennom utsagnet. Og personen jeg uttrykker det overfor vil, såfremt det er en noenlunde kompetent språkbruker, ikke ha problemer med å forstå hvor denne hodepinen er fremtredende.

""Når jeg sier 'Jeg har smerter', henviser jeg ikke til en person som har smertene, da jeg i en viss forstand slett ikke vet *hvem* det er som har dem.' Og dette lar seg rettferdiggjøre. Fremfor alt fordi jeg ikke sier at den og den person har smerter, men 'Jeg har...'. Og dermed nevner jeg jo ingen. Slik jeg heller ikke gjør det når jeg *stønner* av smerte. Selv om den annen ut fra stønningen skjønner hvem det er som har smerter." (FU § 404)

”To say, ’I have pain’ is no more a statement *about* a particular person than moaning is.”
(Wittgenstein 1958: s. 67)

På den måten ser det ut til at utsagnet ”Jeg føler smerte” har samme funksjon, det vil si uttrykker det samme, som når jeg stønner av smerte. Det synes altså ikke å foregå noe av større meningsbærende betydning i utsagnet enn i stønnet, rent bortsett fra den språklige syntaksen. Med ett ser det således ut som om epistemiske betraktninger slett ikke er involvert i denne forståelse av uttrykkets anvendelse. I et slikt syn blir det irrelevant om personen som uttrykker seg er klar over at han har hodepine, og at det er nettopp *han* som har det. Dette kan være vanskelig å godta. Det kan synes for oss som at mennesket, for å kunne tenke på noe som helst, må være i stand til å skille dette fra seg selv. På den andre siden, for å kunne uttrykke seg selv, i den forstand at dette uttrykket gir mening, synes det rimelig å anta at man har en tanke om, eller forståelse av, seg selv som enhet. Er det ikke nettopp dette som er forskjellen mellom utsagnet ”Jeg føler smerte” og det uttrykte stønnet? Det vil si at jeg ved utsagnet er bevisst om at det faktisk er *jeg* som erfarer denne smerten, og ikke den andre? Det samme kunne man selvsagt fort si om utropet, men krever vi ved det en slik grad av selvbevissthet? Som vi var inne på i kapittelet om forståelse; også dyr kan kommunisere med denne type uttrykk.

La oss nå holde fast på utsagnet et øyeblikk. Mener vi her å si at i ethvert utsagn hvor vi forsøker å uttrykke en sinnstilstand, så iakttar vi oss selv og blir oppmerksomme overfor at vi er i den og den tilstand, at vi ser det og det, eller føler dette og hint? Til en slik tanke kommenterer Wittgenstein:

”Iakttar jeg altså meg selv og oppfatter at jeg ser eller er ved bevissthet? Og hvorfor overhodet snakke om iakttagelse! Hvorfor ikke simpelthen si ’Jeg oppfatter at jeg er ved bevissthet’? – Men hva skal vi med ordene ’Jeg oppfatter’ – hvorfor ikke si ’Jeg er ved bevissthet’? – Men viser ikke her ordene ’Jeg oppfatter’ at jeg er oppmerksom på bevisstheten min? – noe som jo ikke i alminnelighet er tilfellet. – Hvis det er slik, da sier setningen ’Jeg oppfatter at...’ ikke at jeg er ved bevissthet, men at min oppmerksomhet er rettet inn på den og den måten.” (FU, § 417)

Til dette sitatet er det et par ting jeg ønsker å kommentere. Umiddelbart ser det ut til at utsagnet ”Jeg er ved bevissthet” kan gis de samme grammatiske kjennetegn som ”Jeg ser det og det” eller ”Jeg føler smerte”. Slik sett har de alle en direkte uttrykksform. De rapporterer

ikke fakta om ulike tilstander, men uttrykker direkte hva som finner sted. Føyer man deretter til ”Jeg oppfatter at...” ved uttrykkene, så ser det ut til at det man uttrykker nettopp er ens egen oppfatning av hva som er tilfelle. Det vil si; man peker på hvordan ens egen oppmerksomhet er innrettet mot det inntrufne. Utover dette, påpeker Wittgenstein at denne type oppmerksomhet i alminnelighet ikke er til stede, når man uttrykker seg om hva som foregår i sinnet.

Til det første vil jeg bare raskt kommentere at de ulike utsagnene ikke nødvendigvis er av samme form, og at det eksempelet Wittgenstein her bruker i sine argumenter ikke nødvendigvis gjelder for de andre. For eksempel synes det å være forskjell på uttrykkene ”Jeg er ved bevissthet” og ”Jeg føler smerte”. Mens meningen til det siste også kan uttrykkes ved hjelp av et utrop, altså uten ord, er det vanskelig å se hvordan meningen til det første utsagnet kan få en slik form. Det er som om denne meningen nettopp krever de språklige begrepene. Dermed får dette visse konsekvenser i forhold til det neste momentet, som er overgangen fra det direkte uttrykk til oppmerksomhetens rettethet mot det inntrufne. Her setter Wittgenstein et skille mellom det å være bevisst og det å være oppmerksom på at man er bevisst. Utsagnet ”Jeg er ved bevissthet” sier, ifølge Wittgenstein, at jeg er ved bevissthet. Utsagnet ”Jeg oppfatter at jeg er ved bevissthet” påpeker på den andre siden at jeg har en oppfattelse av at jeg er ved bevissthet. Dette skillet vil jeg mene er ytterst problematisk. Samtidig oppfatter jeg det som et av de helt sentrale spørsmålene i denne diskusjonen. Mener Wittgenstein å si at oppfatningen av min egen bevissthet ikke er nødvendig i det første tilfellet? Han sier tydelig at oppmerksomheten, som i andre tilfellet er rettet mot bevisstheten, ”ikke i alminnelighet er tilfellet”. Er dette mulig å tenke seg? Kan man uttrykke sin egen bevissthet *uten* å være oppmerksom på den? Og uten i en viss forstand å være klar over at bevisstheten tilhører meg selv? Det lyder paradoksalt. Likeledes ser det ut til at utsagnene ”Jeg føler smerte” og ”Jeg ser på solen” i en viss forstand må innebære en bevissthet om det inntrufne, at jeg føler smerte eller at jeg ser på solen. Bare uttrykkelsen av det lille ordet ”Jeg”, synes å inneha en slik type dobbeltbevissthet. I en viss forstand må jeg være klar over at det er jeg som erfarer, tenker eller føler på denne bestemte måte. Hvis ikke, blir det vanskelig å se hva det er som gir uttrykket mening overhodet.

Så kan man selvfølgelig spørre seg om denne type bevissthet er nødvendig også i de tilfeller hvor man kan uttrykke sinnserfaringen gjennom et ikke-språklig utrop, som for eksempel smerte gjennom et stønn. Med ett virker ikke selvbevisstheten like avgjørende. Et utrop synes å kunne forekomme enten man er bevisst at det er noen som har det eller ikke, så lenge smerten er til stede. Men dermed vil jeg spørre: I forhold til hva vi her ser, synes det

ikke som om vi har påpekt en signifikant forskjell mellom det non-verbale utropet av smerte og det lingvistiske uttrykk ”Jeg føler smerte”? Med andre ord: at vi gjennom disse eksemplene påviser et kvalitativt skille mellom de to uttrykksformer, og samtidig retter oppmerksomheten mot en ekstraordinær komponent i den lingvistiske praksis; nemlig selve våkenheten overfor at det inntrufne finner sted? Og påpekningen av at det er *jeg*, ikke du, som erfarer det? En slik type oppmerksomhet synes på sin side å kreve en form for introspeksjon hvor man samtidig tar avstand fra fenomenet eller i visse tilfeller objektet. Dette er tanker jeg foreløpig bare ønsker å legge frem nærmest forsøksvis, til videre refleksjon. Jeg vil gå nærmere inn på disse i oppgavens siste del.

Foreløpig kan vi danne noen enkle konklusjoner. Det kan synes som om Wittgenstein hevder to forskjellige ting om tilstedeværelsen av mentale predikater i uttrykk. I en forstand uttrykker de i første-persons utsagn en subjektløs erfaring. I en annen forstand beskriver de egenskaper ved et subjekt. For eksempel når jeg snakker om hvordan jeg er plassert i forhold til et annet objekt, eller når jeg beskriver en spesifikk egenskap jeg har. Når Wittgenstein retter oppmerksomheten mot dette andre tilfellet, hevder han at de mentale predikatene knyttes til et subjekt som krever en form for identifikasjon. I det første tilfellet mener han derimot at en slik identifikasjon ikke er til stede. Et slikt skille synes imidlertid å gi oss enkelte problemer i forhold til identifikasjonen mellom uttrykk gitt i subjektsform og uttrykk gitt i objektsform. Sier jeg noe annet om en person når jeg uttrykker at han har hodepine, enn når han uttrykker det selv? Hvis ikke; hvordan kan det ha seg at det ene uttrykket er refererende, eller pekende mot et bestemt objekt, mens det andre ikke er det? Hvis det likevel foreligger en slik kvalitativ forskjell i uttrykkenes funksjon; hvordan forstår jeg det han sier?

Videre setter Wittgenstein et skille mellom de subjektsutsagn som er et direkte uttrykk for en sinnserfaring, og de utsagn som påpeker oppmerksomhetens rettethet mot erfaringen. Vi så at et slikt skille kan vise seg å være problematisk, og kanskje simpelthen unødvendig. Det er vanskelig å tenke seg at utsagn som ”Jeg er ved bevissthet”, ”Jeg føler smerte” og ”Jeg ser på solen” ikke krever en bevissthets oppmerksomhet. Og at man dermed i sannhet uttrykker det samme ved disse, som når man i utsagnene tilfører ”Jeg oppfatter at...”. Begge typer utsagn synes å forutsette en våkenhet overfor selve akten, som også vil måtte innebære en type avstandstagen fra fenomenet.

Gilbert Ryle og det indeksikalske ”jeg”

I boken *The Concept of Mind* tar Gilbert Ryle opp indeksikalske uttrykks status, og fokuserer da særlig på utsagn som inneholder ”jeg”. På lik linje med Wittgenstein hevder Ryle at det personlige pronomenet har den egenart at det eksklusivt refererer til den person som benytter det.

”...it is worth mentioning that there is one influential difference between the first personal pronoun and all the rest. ‘I’, in my use of it, always indicates me and only indicates me. ‘You’, ‘she’ and ‘they’ indicate different people at different times. ‘I’ is like my own shadow; I can never get away from it, as I can get away from your shadow. There is no mystery about this constancy, but I mention it because it seems to endow ‘I’ with mystifying uniqueness and adhesiveness. ‘Now’ has something of the same besetting feeling.” (Ryle 1960: s. 198)

Dette utsnittet er, slik jeg ser det, viktig på flere måter. Først og fremst fordi det uttrykker en oppfattelse av ordet ”jeg”, som har hatt stor betydning i senere diskusjoner av både dualismeproblematikken og personlig identitet. Ryle påpeker det særegne ved uttrykket ”jeg”, som ligger i at det på sett og vis er eksklusivt refererende. Det kan kun benyttes av meg i omtale av meg selv. Eksklusiviteten ligger selvsagt ikke i at uttrykket er knyttet til et bestemt objekt, men snarere synes det å være knyttet til en bestemt kontekst. Nemlig den type situasjon hvor jeg uttrykker noe angående meg selv. Slik sett synes Ryle å være helt på linje med Wittgenstein. En annen side som er verdt å fremheve ved dette utsagnet, er ekspliseringen av at det absolutt ikke er noe mystisk ved denne relasjonen. Uttrykket har den funksjon at det er reflektivt pekende, liksom andre indeksikalske uttrykk. Og det er det. Dets såkalte ”mystifying uniqueness and adhesiveness”, skyldes enkelt og greit at ”jeg” ikke kan brukes til å referere til noe annet. Uttrykket får dermed en ren funksjonsstatus og blir unndratt et mer meningsmettet innhold. På den måten er det nærliggende å tenke at vi med hensyn på dette uttrykket har blitt utsatt for en semantisk fiksjon i de metafysiske diskusjonene. Med andre ord; det kan se ut til at det i filosofien har foregått en forveksling mellom ontologisk og semantisk unikhet. Gjennom denne type forveksling, som da ser ut til å skyldes en uavklarhet i språkbruken, har uidentifiserte ontologiske enheter dukket opp i diskusjonen og forvirret oss. Det som egentlig bare er en semantisk unikhet ved et uttrykk, har blitt til en enestående ontologisk størrelse. Om vi så blir klar over denne forvekslingen og begynner å betrakte uttrykket for hva det etter sigende ser ut til å være – et tegn-refleksivt uttrykk – så bortfaller den filosofiske enhetsproblematikken.

Denne tankegang har vært enormt innflytelsesrik i moderne metafysikk. Om vi går til den senere diskusjonen om personlig identitet, ved for eksempel Derek Parfit og Bernard Williams, ser vi tydelig at den lingvistiske vendingen har satt sitt preg på håndteringen av emnet. Dette kan nok ha mange fordeler. Fokuset på språklige uttrykks funksjoner og anvendelser, vil nok i mange tilfeller være oppklarende. Så også i denne diskusjonen. Det er imidlertid en ting man kanskje bør være oppmerksom overfor og vokte seg for: faren knyttet til å trekke altfor hastige konklusjoner. Til Ryles sitat og den mer utbredte betraktningssmåte blir man tvunget til å stille spørsmålet: Er den indeksikalske jeg-oppfattelse en oppklaring i diskusjonen om jeget, eller fungerer den som en form for reduksjonisme? I diskusjonen om personlig identitet vil jeg mene vi har å gjøre med det sistnevnte. Også hos Ryle vil jeg hevde at det er snakk om en reduksjon, kanskje sammen med oppklaring. For å se hva som får meg til å hevde dette, må vi undersøke hvilke ontologiske forutsetninger forestillingen hviler på. For det er ikke særlig tvil om at enkelte ontologiske antagelser ligger til grunn. Mener vi at ”jeg” i utgangspunktet ikke innebærer noe annet enn en selvrefererende bevegelse, da synes alle problemene knyttet til jegets ontologi å forsvinne. Det høres jo i første omgang vel og bra ut. Men det ser ikke ut til at bare problemene forsvinner. Selve emnet og fenomenet blir samtidig borte. Det blir trivielt, eller med andre ord: filosofisk og vitenskapelig uinteressant. Men tillat meg så å spørre: Hva blir stående tilbake? Et uttrykk, selvsagt, med en viss funksjon. Men dette forteller oss ingenting om den menneskelige eksistensform som vi på sett og vis forsøkte å fange inn i diskusjonen om jegets ontologi. Hva er det da som står igjen og erstatter dette? Det vil nødvendigvis bli de antagelsene man allerede har gjort seg om menneskets værensform. Og hva er det som er de ontologiske grunnantagelsene i den empiristisk-lingvistiske filosofien? Materialisme. Selv om man forsøker å unngå enhver direkte form for ontologisk undersøkelse av verden, så er det visse antagelser som det er vanskelig å komme utenom: at verden er knyttet sammen av materielle deler og enheter, at vi har en kropp som vi lever ut fra, og at vi har en hjerne som i stor grad arrangerer vårt handlingsliv. Et prakt eksempel på denne tankegang finner vi hos Parfit i boken *Reasons and Persons*:

”A person’s existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events.” (Parfit 1984: s. 211)

Med dette fremhever Parfit helt eksplisitt sin reduksjonistiske posisjon. Det som fort blir vanskelig ut fra denne posisjonen, er å skulle forklare eksistensen og virksomheten til

menneskets tanke-, følelses- og fornemmelsesliv. Og sist, men ikke minst dets jeg. Hvis vi så kombinerer den materialistiske tanke med den indeksikalske jeg-oppfattelse, ser det imidlertid ut til at vi på sett og vis kan få kabalen til å gå opp. Hvis det menneskelige jeg ikke krever en egen forklaringsmodell, i og med at det egentlig ikke finnes, så minskes også problemene i forhold til å forklare de andre sidene ved menneskelivet. Knyttet ikke det menneskelige livet opp mot en våken og erfarende enhet, kan disse sidene gjøres forklarelige og forståelige uten at forklaringene blir for påfallende. Det vil si: uten at deres mangler blir for tydelige.

I det neste kapittelet vil jeg ta for meg noen sentrale punkter i diskusjonen om personlig identitet. Denne foregår i den såkalt analytisk rettete filosofien, og kan dermed trygt sies å ha sine røtter i en empiristisk tradisjon. Den moderne diskusjonen har også sterke lingvistiske føringer. I denne diskusjonen er det enkelte personer som har utmerket seg som ledende røster. En av dem er Parfit. Både boken *Reasons and Persons* (1984) og artikkelen *Personal identity* (1971) har vært toneangivende for den metafysiske disputten. Dette, i tillegg til at Parfit helt klart står frem som et kardinaleksempel på en reduksjonist, er grunner for å vie ham oppmerksomhet. I det følgende vil jeg forsøke å vise hvilken retning diskusjonen om personlig identitet eller enhet får, når man lar et sterkt empiristisk grunnsyn råde.

Personlig identitet over tid

Ut fra en rent empiristisk tankegang kan det synes som at vi må skrinlegge tanken om en enhetlig, metafysisk jeg-substans. Om noe slikt skulle finnes, så ser det tilnærmet umulig ut å skulle påpeke eller verifisere det. Likevel har det i den empiristiske tradisjonen blitt gjort forsøk på å fange inn det ved mennesket som kan sies å skape kontinuitet over tid. Man spør seg hva det er som gjør et menneske til nettopp dette mennesket, til noe som vedvarer over tid. For selv om vi ikke har muligheten til å spore et bestemt enhetliggjørende objekt i mennesket, så forholder vi oss alle til andre mennesker som i en viss forstand bestemte enheter. Vi snakker om ”denne person”, eller eventuelt ”den andre”. Spørsmålet blir da: Hva er forutsetningene for at vi holder denne personen for å være nettopp denne person over tid? Dermed retter vi oppmerksomheten mot hva som skaper identitet mellom et objekt O1 på tidspunkt T1 og objekt O2 på tidspunkt T2. Det vi da er ute etter å gripe fatt i, er de *logiske betingelsene* for hvordan O2 ved T2 kan være identisk med O1 ved T1.

Identitet

Når vi bruker ordet ”identitet”, så er det gjerne i en av to betydninger. Streng, *numerisk* eller *logisk* identitet regnes vanligvis å være det forhold en gjenstand har til seg selv og ikke til noen annen gjenstand. Har en gjenstand mer enn en betegnelse, eller mening hvis vi skal snakke med Frege, fremtrer identitetsrelasjonen mellom disse ved at de alle peker mot den samme gjenstanden eller referansen. Hvis jeg snakker om Paul og om mannen som nettopp gikk ut døren, da ville begge disse betegnelse vise hen til en og samme person; nemlig til mannen Paul som nettopp gikk ut døren. Den logiske identitetsrelasjonen vil også være til stede i et annet tilfelle. Gitt at man har en enkel gjenstand, for eksempel en rød ball, på et gitt tidspunkt T1. Denne røde ballen blir deretter malt gul på tidspunkt T2. Til tross for at ballen ytre sett er svært forskjellig på de to angitte tidspunkt, vil ballen strengt tatt være den samme ved T1 og T2. Denne type identitetsrelasjon innebærer altså noe mer og annet enn *likhet* med hensyn på egenskaper. Snakker vi om likhet med hensyn på egenskaper, da har vi å gjøre med *kvalitativ* identitet. Jeg kunne for eksempel sammenligne boken jeg leser med en bok jeg finner på biblioteket, og etter en viss undersøkelse slå fast at de to er identiske. I så tilfelle ville jeg ha uttalt meg om en annen form for identitet, hvor jeg ikke lenger ville forsøke å snakke om en og samme gjenstand, men snarere ville hevde at to gjenstander forekommer å være av det samme slaget.

Når vi tar opp spørsmålet omkring personlig identitet over tid, vil det nok virke innlysende for de fleste at vi snakker om en form for streng, logisk identitetsrelasjon. Men det finnes også tilfeller av utsagn hvor begge identitetsrelasjonene er til stede og det ikke synes like klart hvilken av dem som er den mest sentrale. Sier vi for eksempel om en person at ”etter ulykken var han et annet menneske”, så synes det i setningen å forekomme en motsigelse hvis vi antar at vi kun har å gjøre med en numerisk identitetsrelasjon. Et enkelt individ kan ikke både være mennesket før ulykken og mennesket etter, hvis ikke disse to til syvende og sist er samme individ, ville vi kunne si. Det vi her har å gjøre med er en endring av individets kvaliteter, og altså med et forhold som angår den kvalitative identitetsrelasjonen.

Nå er det likevel slik at denne distinksjonen mellom de to ulike identitetsrelasjonene iblant kan være vanskelig å trekke. For hvor mye kan endres ved den kvalitative relasjonen, uten at den logiske eller numeriske vil bli berørt? Hvor mye kan endres ved en person, før vi ikke lenger ville betrakte den nåtidige som strengt tatt identisk med den fortidige? Finnes det en overskridbar grense hvor den personlige identitet gjennom tid vil opphøre?

Slike spørsmål regnes gjerne for å være de mest fundamentale med hensyn på forestillingen om personlig identitet. Hvordan spørsmålene besvares avhenger i sin tur i stor grad av hvilket syn som dypere sett ligger til grunn i spørsmål omkring menneskenaturen, nærmere bestemt angående dets status som eksisterende entitet. Selv om her foreligger en rekke mulige, nyanserte posisjoner, lar det seg grovt sett gjøre å skille mellom to: (1) Man anser mennesket for å ha eksistens som isolert enhet, atskilt fra kroppen, de kroppslige funksjoner og de ulike interrelaterte fysiske og mentale hendelser; (2) Man anser mennesket for ikke å ha en slik eksistens som isolert enhet.

Sentral i debatten omkring personlig identitet over tid og som representant for den siste posisjonen finner vi Parfit. Parfits bidrag i debatten går imidlertid ikke ut på å skulle argumentere for nok et kriterium for personlig identitet. Tvert imot hevder han at det slett ikke er spørsmålet om personlig identitet i streng forstand som er sentralt i debatten. I artikkelen *Personal Identity* slår han fast at relasjonen som er sentral, og som kan være behjelpelig i forhold til å skulle løse problemstillingen, er knyttet til overlevelse snarere enn til streng identitet.

Jeg vil forsøke å vise hvordan han går frem for å kunne hevde en slik tese. Videre vil jeg stille spørsmål ved rimeligheten til eksemplene Parfit benytter for å underbygge sin påstand. Hvor godt fungerer illustrasjonene som argumenter? Jeg vil påstå at hans egne illustrasjoner kan tas til inntekt for å hevde et motstridende syn, ved simpelthen å betrakte dem i et annet lys, fra så å si et annet ”ståsted”. Med dette vil jeg fremme argumenter som

peker på at noe kan ha blitt oversett i det reduksjonistiske bildet Parfit maler av den menneskelige eksistens. Til å begynne med vil jeg gi en kort redegjørelse for hvordan de mer tradisjonelle argumenter i debatten posisjonerer seg.

Kriteriet for personlig identitet over tid

Først ved John Lockes *An Essay Concerning Human Understanding* regnes spørsmålet om hvorvidt det finnes en vedvarende essens i mennesket, å ha fått systematisk behandling i den vesteuropeiske filosofien. Hos empiristen Locke blir ikke spørsmålet lenger direkte hva den menneskelige essens kan sies å være. Undersøkelsen går i retning av hva som danner kriteriet for personlig identitet over tid. På den måten får vi ved Locke en dreining mot en mer erkjennelsesteoretisk orientering. Dette skiftet har tydelig preget mye av den moderne diskusjonen.

For Locke blir det som konstituerer den personlige identitetsrelasjonen et kontinuitetskriterium som er psykologisk betinget. Nærmere bestemt er det kontinuiteten i en persons bevissthetstilværelse som avgjør at et mennesket på to forskjellige gitte tidspunkt kan sies å være en og samme person. Kontinuitet i denne forstand innebærer for Locke en 'utbredelse av bevissthet til fortiden'. På den måten har vi kort og godt å gjøre med et krav om hukommelse. For at en person på nåværende tidspunkt skal kunne være identisk med en tidligere gitt person, må den nåværende ha erindring om å ha vært nettopp denne tidligere personen. Et slikt syn har noen klare følger som slår ut i ulike problemer: For det første innebærer en slik tanke at hvis en person ikke kan huske noe fra sine fire første leveår, eller også har hull i sin hukommelse senere i livet, da er han ikke den samme i dag som den gang. I praksis ville dette innebære at om en person for eksempel har gjort ugjerninger på et tidligere tidspunkt i livet, men ikke er i stand til å erindre utførelsen av dem, da kan han heller ikke stilles til ansvar for dem. Likedan ville ikke en person kunne roses for gode eller dyktige gjerninger, om han ikke selv husker å ha utført dem. Noe slikt fremtrer, om ikke direkte motbevisbart, så i det minste som svært kontraintuitivt i forhold til hva vi tenker om personer vi har kjennskap til. Selv om en person ikke husker noe fra sitt fjerde år i livet, vil sannsynligvis menneskene rundt ham være uenig i tanken om at han har blitt en ny person, i betydningen skiftet identitet, i sitt femte år. Hans mest essensielle karaktermessige disposisjoner og egenskaper vil jo kunne være de samme sett fra utsiden.

Kontinuitetsbetingelsen som hviler på hukommelsen alene viser altså at vi har å gjøre med et svært internalisert kriterium. Det synes å være personen selv, og dennes bevissthet, som til syvende og sist kan avgjøre om den er den samme som for tyve år siden. Men ut fra en

slik tanke, hvordan ville vi stille oss i forhold til følgende problem: Gitt at en person ikke husker noe fra sitt fjerde år, men begynner å erindre episoder og tanker fra sitt tredje livsår. Har han da en gang vært den samme som i dag, og deretter blitt en annen som så igjen har forsvunnet? Noe slikt lyder jo åpenbart absurd. Dessuten erfarer vi vel alle at fortiden erindres og forglemnes om hverandre. En slik tanke vil på den måten føre til at identitetsrelasjoner både kan oppstå og forsvinne nokså plutselig og nærmest vilkårlig.

Til dette ville Locke ha svart at riktignok er en person ikke lenger identisk med den som var bærer av glemte erfaringer, men vi har fortsatt å gjøre med det samme mennesket. Han mente vi burde skille mellom *samme person* og *samme menneske*. Mens den samme person krever nettopp 'utbredelsen av en reflekterende bevissthet over tid', er menneskets identitet av en annen type. Ved siden av personlig identitet opererer Locke med to former for identitetsrelasjoner, nemlig fysisk identitet og organismers identitet. Fysisk identitet forutsetter at intet tas bort fra og intet legges til en gjenstand. Så snart den minste partikkel er fjernet eller erstattet av en ny, da snakker vi ikke lenger om den samme gjenstand. Fysisk identitet krever altså fullstendig bevarelse av egenskaper. For å bevare en organismes identitet, tillates derimot utskiftning av bestanddeler. Men det kreves at fornyingen foregår gradvis og de ulike deler avløser hverandre i form og funksjonalitet. På den måten vil for eksempel en plante stadig være i fysisk forandring, men forblir like fullt den samme organisme. Det er lik denne siste form for identitet Locke hevder at menneskets identitet består i. Således ser vi at det å være ett og det samme mennesket gjennom livet er grunnlagt først og fremst ved legemets kontinuitet. Og videre, det å være en og samme person er ikke knyttet til menneskets identitet *qua* legemlig kontinuitet ved nødvendighet. Forholdet er derimot kontingent.

Lockes tanker om hva som gir kriteriet for den personlige identitet har naturligvis fått mye motbør. Et sentralt argument, som blant annet Joseph Butler fremmer, kan nevnes, uten at jeg har tenkt å begi meg i kast med denne diskusjonen nå. Innvendingen går ut på at bevisstheten/erindringen om, og dermed konstitueringen av personlig identitet selv hviler på en forutsetning; nemlig personlig identitet gjennom tid. Slik kan det se ut som om Locke forveksler erkjennelsen med gjenstanden. Thomas Reid ville her kunne utdype at *evidensen* for personlig identitet forveksles med identiteten selv. (Jf. Klawonn 1991: s. 162-169) Her ville også Swinburne være enig, idet han hevder at vi tydelig kan og *bør* distingvere mellom (1) det som gir erfaringsbasert/observerbar evidens for personlig identitet og (2) det som gjør en personlig identitetsrelasjon nødvendig. (Jf. Swinburne i Kim&Sosa 1999: s. 377) Slik kan man anse erindring for å være god evidens for personlig identitet, men det som gir personlig identitet må ha vært til uavhengig av erindringen.

Grunnen til at jeg har gitt et innblikk i Lockes sentrale tanker, er imidlertid ikke for å gå inn i diskusjonen på dette feltet. Først og fremst er Lockes tanker viktig fordi de helt klart setter standarden for en ny form på diskusjonen om mennesket. En standard som har gitt basis for den moderne diskusjonen. Mer spesielt finner jeg tankene interessante fordi de viser en betydningsfull distinksjon mellom to måter å betrakte mennesket og dets vedvarende identitet. Ved å skille mellom personers identitet på den ene siden og menneskers qua organismers identitet på den andre, viser han to vidt forskjellige *sider* ved mennesket. Den første identitetsrelasjonen hviler på den interne bevissthets iakttagelse hos en person, og har dermed sin basis ved førstepersons-perspektivet. Den andre er derimot gitt gjennom iakttagelse av mennesket fra en ekstern posisjon, og er konsekvent grunnlagt på tredjepersons-perspektivet. Selv om Locke ikke har vært klar over denne distinksjonen til fulle, har han tydelig forstått at disse må holdes atskilt, ettersom de viser til vesentlig forskjellige sider ved mennesket. Til tross for at man derfor kan hevde at Lockes kriterium for personlig identitet blir ugyldig ved å være for internalisert eller fungere kun som kontingent bevismateriale, er det noe interessant ved denne distinksjonen han foretar. Selv om jeg ikke nødvendigvis trenger å være enig i at de to perspektivene medfører to totalt divergerende kriterier, vil jeg påstå at bevissheten om selve distinksjonen vil legge relevante føringer for en videre meningsfull undersøkelse av mennesket.

I deler av den moderne diskusjonen synes det derimot som om denne innsikten har unnsloppet. De få som fortsatt erklærer seg ikke-reduksjonister med hensyn på jeg'ets ontologiske status, klamrer seg ofte til denne med mer og med mindre hell. (Jf. Maddell 1981). Men mye av debatten blir styrt av reduksjonister, og svært mange av dem orienterer seg nær sagt utelukkende ut fra et tredjepersons-perspektiv. En tydelig representant for denne siste retning er Parfit.

Parfit om personlig identitet

For Parfit finnes det ikke noe slikt som en fast og egenartet entitet i mennesket, som er atskilt fra dets fysiske legemes funksjoner og resultater av funksjoner. Med et slikt syn liggende i bunn, argumenterer han for en ny vinkling i diskusjonen omkring personlig identitet. Ifølge Parfit er det ikke spørsmålet om kriteriet for personlig identitet i streng forstand som er det sentrale i undersøkelsen. Om vi ønsker erkjennelse av kontinuiteten i menneskets eksistens over tid, må vi snarere rette oss mot spørsmålet om dets *overlevelse*. Denne tanken er knyttet til Parfits forståelse av at psykologisk forbundethet (connectedness) er et avgjørende moment i diskusjonen, fremfor psykologisk kontinuitet i tradisjonell forstand.

Det er nokså utbredt i den moderne diskusjonen å skille mellom to ulike kriterier for identitet; kroppslig kontinuitet og psykologisk kontinuitet. Den førstnevnte blir betydningsfull hvis man anser personers identitet for å være avhengig av en og samme biologiske organisme over tid. Det vil si at hvis man samtaler med personen P1 på tidspunkt t1, så forventer man at personen P2 på tidspunkt t2 er den samme, såfremt man har å gjøre med den samme kropp. Slik sett blir dette kriteriet nokså likt Lockes klassifisering av organismers identitet. Vi vet for eksempel at etter syv år består nær sagt hele mennesket av fornyet materie. Hver minste celle i kroppen, med unntak av visse celler i hjernen, har fått gradvis fornyet stofflighet. Men vi anser fortsatt kroppen for å være den samme som for syv år siden, til tross for at den også synlig har forandret seg. Det argumentet som oftest benyttes for å vise hvorfor kroppslig kontinuitet er noe betenkelig og rett og slett ufullstendig som kriterium for personlig identitet, fremføres gjennom et enkelt tankeeksperiment. Vi kan forestille oss at personen A og personen B er to forskjellige individer med hver sine kropper. Hvis disse så kom til å utveksle ulike organer, for eksempel at de fikk hverandres lever eller hjerte, da ville vi etter all sannsynlighet fortsatt betrakte dem som personene A og B. Forskjellen ville være at de begge hadde fått nye organer. Hva ville vi imidlertid ha sagt, hvis det organet de utvekslet var hjernen – at A fikk B sin hjerne og B ble utstyrt med A sin hjerne? Hvor ville personen A nå være, i A sin kropp eller i B sin kropp? Selv om et slikt tankeeksperiment er høyst usannsynlig med tanke på faktisk realisering og tenderer mot banaliteter, så viser det oss kanskje noe viktig i forhold til tanken om legemlig kontinuitet som kriterium for identitet. De aller fleste vil nok være tilbøyelig til å betrakte personen A som mer uløselig forbundet med hjernen enn med kroppen forøvrig. Slike tanker får oss imidlertid ikke til fullstendig å forkaste kroppslig kontinuitet som kriterium. Kriteriet behøver kun å forandres noe. Som Parfit påpeker i sin definisjon av det han betegner som det *fysiske* kriterium (her altså i en helt annen betydning enn hos Locke):

”(1)What is necessary is not the continued existence of the whole body, but the continued existence of *enough* of the brain to be the brain of a living person. X today is one and the same person as Y at some past time if and only if (2) enough of Y’s brain continued to consist, and is now X’s brain, and (3) this physical continuity has not taken a “branching” form.” (Parfit 1984: s. 204)

Som et alternativ til denne teorien, gis tradisjonelt et psykologisk kriterium for personlig identitet. Her fremheves viktigheten av en kontinuitet med hensyn på en persons essensielle karaktertrekk, egenskaper og erindring. Hva som legges størst vekt på, varierer fra teori til teori. For her finnes selvsagt et utvalg av variasjoner. Et eksempel ble gitt ved beskrivelsen av Lockes teori om bevissthetens utstrekning over tid. Men det finnes andre varianter. Teorien om psykologisk kontinuitet kan også være nært beslektet med det fysiske kriteriet, ved at den hviler på tanken om kontinuerlig eksistens av personens hjerne. Forskjellen vil likevel være at de psykologiske egenskaper blir påkrevd å ha en uavbrutt sammenheng, enten de nå skulle hvile på hjernens vedvarende eksistens eller ikke.

Med psykologisk kontinuitet kan man også forstå to forskjellige former for uavbrutt sammenheng. Man kan tenke som Locke at det kreves en umiddelbar forbindelse mellom P1 ved t1 og P2 ved t2. På den måten må den senere personen P2 ha direkte tilgang til P1s erfaringer gjennom hukommelse. Vi så også hvilket problem dette gir med hensyn på forglemte opplevelser. Alternativt kan man tenke seg identitetsrelasjonen knyttet på en mer indirekte måte, hvor en persons erfaringer ledd for ledd er knyttet direkte gjennom erindring, men ikke er avhengig av at personen til enhver tid har umiddelbar kontakt med alle tidligere tilstander. På den måten blir personlig identitet å ligne med en lenke. En person kan være sterkt forbundet med den han var i går, og gårsdagens person kan likedan være sterkt forbundet med en tidligere skikkelse, osv. Men en slik lenke impliserer ikke at personen i dag må være sterkt forbundet med alle slike tidligere skikkelser for å være en person.

Dette kan se uskyldig ut. Konsekvensen av et slikt syn er imidlertid nokså radikal. Tar vi for oss begrepet om personlig identitet i de tidligere nevnte betydninger, da snakker vi om streng, numerisk identitet. En slik identitetsrelasjon står i forholdet en-en og er på den måten transitiv. Det vil i prinsippet si at hvis x er identisk med y, og y er identisk med z, så vil også x og z være identiske. I utgangspunktet er dette prinsippet godt forenlig med tanken om psykologisk forbundethet. Men det *behøver* ikke være det. Nettopp derfor er det at Parfit viser slik sympati for denne siste formen for psykologisk kontinuitet.

”Strong connectedness is *not* a transitive relation. I am now strongly connected to myself yesterday, when I was strongly connected to myself two days ago, and so on. It does not follow that I am now strongly connected to myself twenty years ago. And this is not true. Between me now and myself twenty years ago there are many fewer than the number of direct psychological connections that hold over any day in the lives of nearly all adults.” (Parfit 1984: s. 206)

Av samme grunn som Parfit finner relasjonen interessant og konstruktiv, benekter han at vi her har å gjøre med et gyldig kriterium for personlig identitet. Et slikt kriterium må med nødvendighet medføre transitivitet. Ikke desto mindre fatter Parfit interesse for perspektivet. Fra tanken om psykologisk forbundethet er det en kort vei til forestillingen om mulighet for personlig forgrening. Det betyr simpelthen at splittelse av en person ikke nødvendigvis medfører død, men kan være mulig å overleve. For Parfit blir dette nesten et hovedpoeng. I artikkelen *Personal Identity* argumenterer han for at den personlige identitetsrelasjonen, som en transitiv en-en-relasjon, slett ikke rommer det vesentlige i diskusjonen omkring personlig kontinuitet. Det avgjørende er ifølge ham personers *overlevelse*. Videre hevder han at i spørsmålet omkring personers kontinuerlige overlevelse er det alltid et spørsmål om *grader* eller *gradsforskjeller*.

Personers splittelse

I argumentasjonen som underbygger tanken om å fremheve overlevelse som prinsipp, til fordel for identitet, benytter Parfit seg av en rekke tankeeksperimenter. Disse tar alle utgangspunkt i forestillingen om personlig splittelse. Åpningsspørsmålet til den videre diskusjonen blir gitt ved at Parfit fremstiller følgende eksempel: Gitt at en persons hjerne blir delt i to. De to hjernehalvdelen blir plassert i hver sine nye kropp, og to nye personer blir til. Begge personer har den tidligere persons egenskaper og tydelige minner. Men hva har skjedd med den tidligere personens jeg? Dilemmaet blir kanskje enda tydeligere, hvis vi her gjør som Parfit og overfører eksempelet til vår egen person. Hva skjer med *meg*, hvis mine to hjernehalvdeler blir plassert ut i to nye kropp? Slik Parfit ser det, finnes det tre mulige svar på spørsmålet: (1) Jeg overlever ikke; (2) Jeg overlever som en av de to personene; (3) Jeg overlever som begge. (Jf. Kim&Sosa 1999: s. 366).

Hvis vi tar utgangspunkt i det faktum at et menneske kan overleve med bare en halv fungerende hjerne, og videre antar at en slik transplantasjon av hjernehalvdelen ville være vellykket, da gis det visse problemer til de to første svarene. Til det første gir problemet seg selv nokså umiddelbart. Hvis det er slik at jeg kan overleve med en hjernehalvdel, og denne blir med vellykket resultat plassert i en annen kropp, da synes det å følge at jeg vil overleve. Samtidig synes det problematisk å anta, som (2), at det kun er den ene delen av hjernen som vil føre til overlevelse. Hva er det i så tilfelle som avgjør hvilken av de to som blir den overlevende?

Til svar (3) kunne man innvende at dersom overlevelse her vil innebære identitet, så er svaret en umulighet. For et menneske som er identisk med seg selv, kan ikke uten videre være to. Hvis derimot overlevelse ikke involverer identitet, kunne man tilføre, da ville et slikt svar være irrelevant i forhold til diskusjonen omkring personlig identitet. Parfit er uenig i begge innvendingene til (3). Til den første kommenterer han:

”We might say, “What we have called ‘the two resulting people’ are not two people. They are one person. I do survive Wiggins’ operation. Its effect is to give me two bodies and a divided mind.” (Parfit i Kim&Sosa 1999: s. 366)

Om muligheten av et delt sinn, utdyper han deretter i et nytt tankeeksperiment. Her forestiller han seg situasjonen at han kan løsrive de to hjernehalvdelen fra hverandre, med den følge at han vil kunne ha to ulike erfaringer samtidig, og deretter knytte dem sammen igjen, for slik å se resultatet av det som har foregått. Parfit forestiller seg at han kan dele hjernen i to uavhengige deler, som dermed vil ha to ulike bevissthetsstrømmer. Selve delingen av bevisstheten opplever han imidlertid ikke. Hver av de to bevissthetsstrømmer synes å være identisk med den ene strøm av bevissthet som var hans frem til delingen.

”The only changes in each stream are the loss of sensation in, and control over, half my body.” (Parfit i Kim&Sosa 1999: s. 366)

Parfit tenker seg så at han på hver side foretar en lengre utregning. Han starter bevisst i ”høyre-hånds”-strømmen. Under arbeidet med den, ser han av bevegelsene i venstre hånd at også den er i arbeid. I sin ”høyre-hånds” bevissthetsstrøm er han for øvrig ikke oppmerksom på hva som egentlig foregår i den venstre. Ikke før arbeidet er over og de to hjernehalvdelen igjen er knyttet sammen. Og hva erfarer han da? Ganske enkelt, hevder Parfit, å ha erindring om å ha utført to utregninger. Å ha tenkt ut hver av de to kalkulasjonene uten å ha vært oppmerksom overfor den andre. Det vil si å ha hatt to tanker samtidig.

”In describing this episode, I assumed that there were two series of thoughts, and that they were both mine. If my hands visibly wrote out two calculations, and if I claimed to remember two corresponding series of thoughts, this is surely what we should want to say.” (Parfit i Kim&Sosa 1999: s.367)

Hvis dette synes rimelig, hevder Parfit å ha illustrert at en persons mentale historie ikke nødvendigvis trenger være som *en* kanal. Den kan innebære ulike, separate strømmer. Denne tankeillustrasjonen mener han også å kunne anvende på det tidligere eksempelet med hjernetranplantasjonene. En person vil i prinsippet kunne overleve som to. Også om *overlevelse* her impliserer identitet. Selv ønsker han å trekke konsekvensene av illustrasjonen enda lenger, med å foreslå at en person kan overleve som to forskjellige personer uten å implisere at han selv er identisk med disse. Dette forekommer Parfit å være den eneste løsningen på spørsmålet om identitet. Vi må rett og slett gi opp selve språket omkring identitet, og heller konsentrere oss om overlevelse.

Problemer med eksempelbruken

Eksemplene Parfit tar i bruk for å bygge opp argumentasjonen, og for å illustrere muligheten av personens eller bevissthetens deling, gir oss imidlertid visse problemer. Det er for det første ikke alltid like innlysende hvordan illustrasjonene skal tolkes. Hva er det disse eksemplene egentlig viser? Parfit mener åpenbart at de kan tas til inntekt for tanken om at overlevelse er det sentrale med hensyn på menneskets eller personers vedvarende eksistens. Jeg vil hevde at de samme eksemplene, sett i et annet lys, også vil kunne underbygge det nær sagt motsatte synspunkt. Noe vesentlig synes å bli borte i Parfits tolkninger. Årsaken forekommer meg å være at et bestemt perspektiv på mennesket har blitt rådende. Nemlig tredjepersons-perspektivet.

Til tross for at Parfit innleder diskusjonen med å fremstille problemstillingen i et tydelig førstepersons perspektiv, viser konklusjonene som trekkes at viktigheten i dette perspektivet har blitt oversett underveis. Diskuterer vi hjernedelingseksemplene gjennom tredjepersons perspektiv, synes ikke konklusjonene nødvendigvis å avdekke problemer eller urimeligheter. Ser man derimot eksemplene gjennom førstepersons perspektiv, oppstår umiddelbart enkelte vanskeligheter og uavklarheter. Spørsmålet "Vil jeg overleve?" blir for Parfit ekvivalent med spørsmålet "Vil det være en person i live som er den samme person som meg?". Med 'den samme person som meg' har altså Parfit psykologisk forbundethet i tankene, og ikke identitet. Et spørsmål Parfit ikke virkelig tar opp til drøftelse, er nettopp om disse faktisk kan sies å være ekvivalente. Her vil jeg påstå at han har oversett noe vesentlig. Parfit skiller tydelig ikke mellom *person* og *jeg*. Men nettopp her synes det mulig å foreta en nokså avgjørende distinksjon. "Person" er en betegnelse som utelukkende benyttes for å beskrive mennesket sett fra utsiden. Nærmest som en gjenstand vi står overfor. Selv om det kan ligge andre årsaker til grunn for at man benytter denne betegnelsen, gir et slikt begrep en

beskrivelse fra blikket utenfra. Jeg kan selvfølgelig beskrive meg selv som en person. Men da betrakter jeg meg selv med det eksterne blikket som fremkommer ved tredjepersonsperspektivet. Å skulle betrakte seg selv totalt innenfra, lyder umulig og gir ikke mening. Men å bli oppmerksom på dette blikket *som* skuer ut, eller *som* betrakter seg selv, er noe annet. Når vi snakker om ”jeg”, blir det straks mye tydeligere at det er dette vi omtaler. Sett i et slikt lys trenger ikke de to spørsmålene til Parfit å være ekvivalente.

Også de nevnte tankeeksperimentene vil kunne få et nytt innhold, hvis vi retter oppmerksomheten mot denne distinksjonen. Tar vi Parfit virkelig på alvor, når han spør hvor han vil befinne seg i hjernedelingseksempelet, så blir spørsmålet hvor dette utadskuende blikket tenkes plassert. Blikket som må sies å være Parfits eget *primære nærvær*. Det vil si; det ”sted” hvor verden blir nærværende for Parfit. Den danske filosofen Erich Klawonn kaller dette for *jeg-dimensjonen*. (Klawonn 1991). Ved å plassere det primære nærvær, avgjøres samtidig identiteten. Tar vi for oss eksempelet hvor de to hjernehalvdelenes fysisk blir atskilt og plassert i to kropper, blir spørsmålet straks hvor Parfits primære nærvær vil fortsette. Hvis ikke dette vil kunne fortsette, da vil heller ikke jeg’et overleve. Å hevde at et slikt primært nærvær vil splittes i to, er det samme som å si at man ikke har forstått hva det innebærer. Det måtte bety at Parfits primære nærvær vil være til stede på to steder samtidig. Det gir rett og slett ikke mening.

Enda tydeligere vil dette kunne vises ved *teletransportør*-eksempelet, som er et tankeeksperiment Parfit benytter først og fremst i *Reasons and Persons*. Her er tanken at ikke bare en del av hjernen blir transplantert, men at hele mennesket blir transportert til et annet sted, ved hjelp av en teletransportør. Eksperimentet går ut på å beskrive hva som skjer idet transportøren ikke lenger virker som den skal. Mennesket blir kodet, sendt av gårde og plassert på et annet sted, samtidig som originalen blir værende igjen. Dermed får vi den situasjonen, at to identiske mennesker lever parallelt. Det Parfit ikke synes å være oppmerksom på når han beskriver dette, er at han i tanken selv identifiserer seg med originalen. Han beskriver hvordan han forbløffet ville betrakte sin egen person på dette nye stedet. Grunnen til at han kan gjøre det, må jo nettopp være fordi det er en dimensjon som fortsatt henger ved ham, og som ikke har blitt tilført den nye fremtredelsen; nemlig hans egen *jeg-dimensjon*. Hvis også denne var sendt av gårde, ville han samtidig ha vært på det nye stedet. I et slikt perspektiv blir eksempelet urimelig.

På samme måte vil vi kunne betrakte eksempelet med et splittet sinn. Det at Parfit naturlig velger å legge det primære nærvær til bevissthetens ”høyrehånds”-strøm, viser at han opererer med et klart enhetlig syn på den menneskelige bevissthet. Hvem er det da som tenker

ut kalkulasjonen i "venstrehånds"-strømmen? At de to bevissthetsstrømmene skulle kunne tilhøre en person, som førte to tankerekker, ville i det minste kreve at det primære nærværet flyttet seg fra det ene til det andre nokså uavbrutt. Men da avslører vi at vi fortsatt snakker om *et* jeg. Idet Parfit velger å legge jeg-dimensjonen til "høyrehånds"-strømmen, avgjør han derfor samtidig identiteten.

Tanken om å skulle fjerne seg fra spørsmålet om personlig identitet, ser ut til å være enda et steg bort fra konsepsjonen om et enhetlig jeg i mennesket. Det pussige er at Parfit synes nettopp å ha en slik underliggende forståelse av seg selv som identitetspol. Og spørsmålet er om vi i det hele tatt ville hatt en slik diskusjon gående, dersom en slik forståelse ikke var nødvendig til stede. Hvem ville ha stilt spørsmålet?

Tenkningen som Jeg-hendelse



Direkte og indirekte kunnskap

I gjennomgåelsen av sansedata-teorien, som et forsøk på å trenge inn i en empiristisk forståelse av tenkningen og dennes tilknytning til verden, kom det frem at vi på en eller annen måte ble tvunget til å skille mellom to forskjellige former for erkjennelsesmessig tilgjengelighet. Teorien tar utgangspunkt i at vår bevissthet blir gitt en rekke ulike sanseintrykk, som representerer vår direkte tilgang til en omverden. Det vil si at *noe* trykker seg inn i oss og på sett og vis setter et avtrykk. Tanken er at et utvalg av slike nærmest umiddelbare inntrykk til sammen danner mer komplekse inntrykk, som vi igjen blir i stand til å uttale oss om. Likevel blir det klart at så snart vi danner begreper og feller dommer over innholdet i våre umiddelbare inntrykk, så har vi overskredet det umiddelbares domene. Da forsøker vi gjennom generalisering å si noe mer enn hva våre inntrykk isolert sett faktisk viser oss. Dermed må vi enten fremsette teorien om en annen form for gripelse, eller vi må gi opp tanken om å skulle si noe om en verden utover summen av slike inntrykk. Er man disponert for realisme med hensyn på den fysiske verdens metafysiske status, som Moore og Lewis, så vil man forsøke å gjøre det første. Da trenger vi en forklaring på hvordan vi griper verden som gjenstander og saksforhold, altså som noe som går utover rammene til de umiddelbare inntrykkene vi får. Det vil si; vi trenger et bindeledd mellom vår meningsverden og de enkeltstående inntrykkene som er vår direkte tilknytning til tingene. Verken hos Moore eller Lewis kommer det klart frem hvordan en slik forbindelse skulle kunne opprettes. Selv om sansedataene ”nøytraliseres”, i den forstand at de selvstendig gjøres ved frigjørelse fra både tingene selv og den subjektive opplevelse, så ser det ikke ut som om vi kommer nærmere en løsning på problemet. Vi har innsatt et ekstra ledd i erkjennelsesprosessen, en ekstra klasse av objekter. Men dette leddet forteller oss ikke mye om hvordan tenkningen arbeider i behandlingen av sanseintrykkene som den mottar.

Vi kunne spørre oss hva vi er tjent med ved innsettingen av dette midtleddet. Hadde vi ikke gjort som Moore, skilt mellom ”innholdet” i sanseintrykket og vår erfaring/opplevelse av dette, ser det ut til at vi fort ville komme til å betrakte sanseerfaringen som en rent subjektiv akt. Innholdet i erfaringen ville da være ensbetydende med selve opplevelsen. For å være i stand til å bevare erkjennelsesinnholdets objektive status, ser det derfor ut til å være hensiktsmessig å skille det erfarte fra erfaringen. Som Moore påpeker, synes det også rimelig å anta at det man erfarer, eksempelvis dette blågrå, bølgende havet (Som sansedata ville ikke konseptet ”havet” ha noen plass. Her benevner jeg det kun for å gi et eksempel på et iakttagbart fenomen.) med spredte glimt av skimrende, gyllent lys, også vil være til stede når

jeg vender blikket bort. I tillegg synes det svært plausibelt å tenke seg at en annen, dersom han var satt i mitt sted, i prinsippet ville kunne ha de samme erfaringene. Til tross for at hensikten synes klar, blir det vanskelig å se hvilken metafysiske status denne klassen av nye objekter skulle ha, og dermed også hvilken funksjon den skulle utgjøre i erkjennelsesprosessen. Hvordan kan vi forsikres om at våre tanker og utsagn om fenomener i verden er basert på slike enkeltobservasjoner, og at disse i sin tur er direkte knyttet til de faktiske fenomenene?

Er man derimot disponert for idealisme knyttet til verdens eksistens, blir ikke behovet for en slik forklaring presserende. Da kan man nøye seg med å forholde seg til utsagn om verden som kan bringes tilbake til slike enkeltstående sansebaserte erfaringer. Oppgaven blir da å verifisere utsagnene så godt man kan sett i forhold til det menneskelige handlingsrommet.

Hvis man grunnleggende sett har en tanke om at alle påstander (dommer) om verden, dersom de overhodet skal være sanne, må kunne underbygges ved sanseerfaringen, da blir det nokså åpenbart at det legges visse føringer idet vi retter oppmerksomheten mot spørsmålet om menneskets vesen. Mennesket er likevel stilt i en særskilt posisjon sett i forhold til den ytre verden. Å betrakte *mennesket* som sådan innebærer minst to forskjellige innsikter. På den ene siden handler det om å møte og erkjenne andre mennesker. Slik sett kan erfaringen og dens forutsetninger synes å ligne erfaringen av andre eksterne objekter. På den andre siden handler det om å stå i et forhold til seg selv. Det vil si å gripe sin egen tilstedeværelse. Disse to ulike erkjennelsesformene synes i første omgang å gi to forskjellige utslag innenfor et empiristisk perspektiv. Å skulle gripe noe ved andre mennesker som ikke lar seg tilbakeføre til rene sansemessige data, ser ut til å bli vanskelig. Vi havner dermed i en situasjon hvor vår kjennskap til andre består av slutninger trukket ut fra basen av enkeltstående sanseintrykk. En direkte tilgang til noe annet ved menneskene finnes ikke. Vi må altså tenke oss at vårt erkjennelsesmessige forhold til andre mennesker er knyttet til en indirekte gripen. Dermed oppstår den samme problematikken som reises med hensyn til erkjennelsen av eksterne objekter. I forhold til bevissthetens selverfaring, synes problemet noe annerledes. Dersom man er fenomenalist eller også materialist i streng forstand, da står man i utgangspunktet fremfor det samme problemet: Man kan ikke vite noe om seg selv uten at antagelsene kan tilbakeføres til utsagn om sansemessige, verifiserbare iakttagelser. Likevel vil nok de fleste hevde at innsikten i egen tilstedeværelse er av en annen art. Det som i første omgang skaper skeptisisme- og særlig solipsisme-problematikken er jo nettopp at man opplever usikkerhet

overfor hvorvidt man har genuin tilgang til noe utover seg selv. Vi får aldri direkte tilgang til det andre mennesket, men vi danner oss et bilde av det ut fra enkelterfaringer og ut fra hvordan vi forstår oss selv. Dette innebærer imidlertid at man må ha en form for direkte tilgang til seg selv. Og dette vil jeg si er det paradoksale ved en sterk empiristisk - materialistisk og fenomenalistisk - erkjennelsesteori: Samtidig som den veldig fort havner i solipsisme og skeptisisme, nekter den å anerkjenne og ta på alvor det som er grunnlaget for enhver form for subjektivisme. Enten sier den ”dette er ikke”, eller den sier ”dette lar seg ikke gripe”.

For å være i stand til å undersøke hvorvidt det er mulig å snakke om noen form for vedvarende enhet hos mennesket, må vi derfor stille en annet spørsmål. Vi må rette oppmerksomheten mot de logiske forutsetningene for muligheten av en slik identitetsskapende eksistens. Hva er kriteriene for at et menneske kan betraktes for å være et og samme menneske på to ulike tidspunkt? Faren ved denne undersøkelse, som jeg forsøkte å tydeliggjøre ved Parfitts bidrag i diskusjonen, er at et bestemt perspektiv blir rådende og dermed går på bekostning av en annen type innsikt. Det blikket som betrakter tingene utenfra, hvor man forholder seg til seg selv som man gjør til andre mennesker og generelt andre gjenstander, blir fremtredende, fremfor det blikket som avdekker sin egen tilstedeværelse.

To perspektiver på mennesket

Diskusjonen om personlig identitet må betraktes som den analytiske filosofiens svar på den metafysiske undersøkelsen av menneskets essens. Den har røtter tilbake til Locke og Hume, og kan slik betraktes for å ha sitt fundament i empirismen. I den senere tid har den hatt en kraftig oppblomstring, med økende interesse og deltakelse. I presentasjonen av diskusjonens hovedanliggender forsøkte jeg å fremheve to rimelig forskjellige fokus man kan ha i tilnærmelsen til spørsmålet om personlig identitet. I redegjørelsen for de grunnleggende og sentrale tankene hos Locke, rettet vi oppmerksomheten mot to ulike perspektiver på mennesket. Ved å skille mellom organismers identitet på den ene siden og personers identitet på den andre, foretok Locke en nokså betydelig distinksjon. Han fremhevet at den menneskelige eksistensens kontinuitet beror på to faktorer: (1) et internt kriterium, som til syvende og sist avgjøres av personen selv og (2) et eksternt kriterium, som lar seg, om ikke avgjøre, så i det minste observere av et utenforstående blikk.

Videre forsøkte jeg å vise hvordan de vanligste argumentene i den senere diskusjonen posisjonerer seg. Da vi så hvordan kriteriet for psykologisk kontinuitet kan betraktes som et

krav om psykologisk forbundethet, åpnet vi opp for Parfits kritikk av den tradisjonelle debatten. Ved å gå til angrep på identitetsrelasjonen som en transitiv en-en-relasjon, og med sine eksempler om muligheten for personlig splittelse, argumenterte Parfit for at diskusjonen må endre kurs ved snarere å rette oppmerksomheten mot spørsmålet om personers overlevelse.

Som innvending til Parfits argumenter, har jeg pekt på at noe blir oversett i tolkningen av tankeeksperimentene. Dette skyldes slik jeg ser det først og fremst at førstepersonsperspektivet nær sagt har gått tapt i undersøkelsen, til fordel for et tredjepersonlig perspektiv på mennesket. På den måten henfaller Parfit til reduksjonistiske konklusjoner. Det generelt påfallende trekket ved diskusjonen om personlig identitet i dag, er den utbredte bruken av tankeeksperimentene. Man spiller fritt om seg med eksempler hvor man forsøker å forestille seg hva som blir den tenkbart rimelige utgangen av kontrafaktuelle situasjoner, som forbyttning av kropper, kroppsdeler, hjerner eller psykiske egenskaper. Iblant kan slike eksempler fungere illustrerende i forhold til å belyse enkelte sider ved våre forutinntatte forestillinger. Intensjonen med å benytte dem ser ut til å være et forsøk på å sette fingeren på hva vi forbinder personen med. Ved hvilken del av vår kroppslige eller psykiske konstitusjon er personen tettest forbundet? Til tross for at eksemplene iblant kan virke belysende i forhold til hva vi intuitivt tenker, er det innimellom svært problematisk å se hva de videre skal kunne påvise. Som jeg viste ved Parfits eksempler, er det slett ikke alltid at de er entydige i forhold til tolkning. Tankeeksperimentene han anvender for å vise muligheten for personlig splittelse, ble i mitt perspektiv som argumenter for det motsatte. Grunnen til dette ser ut til å være at man i altfor stor grad blir preget av det eksterne perspektivet/kriteriet. Personlig identitet blir undersøkt på samme måte som man undersøker tings identitet. Vi analyserer ting til å ha en rekke bestanddeler og forsøker å tenke oss til hvor mye vi kan fjerne uten at identiteten blir borte. Det samme forsøker vi å gjøre med mennesket. Vi deler mennesket opp i ulike bestanddeler og egenskaper og ser hvor mye som kan tas bort og/eller bli erstattet, før personen er en annen.

Av en eller annen grunn ser det ut til at vi mister noe av syne ved et slikt tankeeksperiment. Det er som om vi aldri riktig når individualitetens vesenskjerne – det som muliggjør at vi overhodet kan snakke om en person. Et pussig aspekt ved tankeeksperimentene vil kanskje belyse nærmere hva jeg mener med en slik påstandsmessig antydning. Eksemplene fremføres gjerne slik: ”Tenk deg at du fikk et nytt hode. Du beholdt din egen kropp, men fikk hodet til din gode venn Peter. Samtidig ble hjernen i Peters hode tatt ut og erstattet av din tidligere hjerne, men nå var den ”remodulert” slik at den hadde

egenskapene til Einstein. Spørsmålet blir: hvem har overlevd?”. (Hvis noen betviler eksempelets autentisitet, se for eksempel Judith Thomsons artikkel *People and their Bodies* og Parfits tilsvar *Persons, Bodies, and Human Beings*, fra Hawthorne & Zimmerman 2008, eller Dennetts essay *Where am I* (1981), som i et tankeeksperiment står og betrakter sin egen nylig ut-opererte hjerne og lurer på hvor *han*, det vil si Dennett selv, befinner seg.) En side ved slike eksempler er at, selv om vi fint kan fantasere oss til en slik situasjon, så blir det vanskelig å se hva som kan danne grunnlag for et mulig ståsted. Betrakter vi eksempelet nærmere, dukker det også opp et annet pussig aspekt. Selve tankeeksperimentet er rettet mot noe helt bestemt. Jeg gjentar: ”Tenk deg at *du* fikk et nytt hode. *Du* beholdt *din* egen kropp, men fikk hodet til *din* gode venn Peter. Samtidig ble hjernen i Peters hode tatt ut og erstattet av *din* tidligere hjerne, men nå var den ”remodulert” slik at den hadde egenskapene til Einstein.” En slik språkbruk er overraskende avslørende, og det er fristende å spørre: Hvem er det man henvender seg til? Betegnelsene ”du”, ”din kropp”, ”din hjerne” ser ut til å peke mot noe ganske bestemt. De synes å både tale til og om en form for overordnet entitet i eksperimentet. Dette du, som har en bestemt kropp, en hjerne og visse psykiske egenskaper er den overordnede enhet som hele eksperimentet hviler på. Grunnen til dette ser ut til å være at erkjennelsen av denne individuelle kjerne er nødt til å være til stede for at man overhodet skal kunne gi mening til et slikt eksperiment. Den er allerede til foreliggende som en visshet.

Poenget er at, selv om vi kan forestille oss den individuelle vesenskjerne som i mer eller mindre grad forbundet med enkelte egenskaper – det være seg fysiske, psykiske eller nevrologiske – så er det ikke dette det mer dypereliggende spørsmål handler om. For å gripe fatt i sakens kjerne, som er hva som danner, det vil si hva som forutsettes, ved personbegrepet, så må vi rette oppmerksomheten mot det som er grunnlaget for personbegrepet overhodet – med andre ord; mot det som muliggjør at vi kan snakke om en person – og ikke hva som gjør at personen kan vedvare over tid. I diskusjonen slik den står nå, blir personer identifisert ved hjelp av noe annet, en del av dem eller visse egenskaper ved dem. Dermed forsvinner det virkelige, individuelle personbegrepet, og vi mister nærmest av syne hva det er vi leter etter. Vissheten om å være én, om å være klar over sitt eget våkne og utadskuende blikk, er nødvendigvis til stede allerede forut for en slik undersøkelse. Hvis ikke, ville neppe spørsmålet dukke opp i utgangspunktet. I diskusjonen om personlig identitet, ser den imidlertid ut til å bli oversett. Dermed leter man etter noe som man egentlig har funnet, men ikke virkelig har lagt merke til og tatt på alvor. Det er ikke så merkelig da, at diskusjonen tidvis blir rimelig uklar og en del ”argumenter” ser ut til å forsvinne inn i fantasiens rike.

Forståelsens uttrykk

I presentasjonen av Wittgensteins undersøkelse av den begrepsmessige forståelse, var det i hovedsak et perspektiv som ble fremhevet. Det ble lagt vekt på Wittgenstein sitt forsøk på å eksternalisere forståelsesakten. Vi så hvilke problemer som gir seg, om vi betrakter forståelsen som en mental tilstand og de ulike begreper som mentale størrelser hvis innhold er diktert av en ytre verden og er av essensiell karakter. Gjennom Wittgensteins filosofiske undersøkelser blir det fremmet et annet og mindre statisk perspektiv på språket, hvor den språklige virksomheten blir satt i sentrum. Når vi begriper og dermed tilegner oss forståelse av omverden, da gir vi forståelsen til kjenne gjennom utførelsen av en bestemt virksomhet. Vi tar del i en språklig befestet meningsverden som er opprettholdt av et fellesskap. På den måten får forestillingen om erkjennelsesakten et noe utvidet bilde. Å forstå noe handler ikke lenger utelukkende om å ha en bestemt tanke av rent intellektuelt innhold. Forståelsen kan heller ikke betegnes som en tilstand eller opplevelse. Den må snarere anses for å være en evne. Som evne kommer den til uttrykk gjennom utførelsen av en bestemt virksomhet. Med evne menes ikke her en indre egenskap som er iboende i sinnet og som dernest kommer til uttrykk gjennom utførelsen. Det er mer snakk om en forutsetning for å kunne utføre noe bestemt. Med andre ord; det som gjør at vi behersker eller mestrer en bestemt virksomhet. Når vi mestrer noe bestemt, da har vi opparbeidet en evne til å utføre nettopp dette. Slik må vi ifølge Wittgenstein også betrakte forståelsen. Altså handler det ikke om at vi først har en opplevelse av å forstå, eller først har en iboende evne, og deretter uttrykker denne gjennom en bestemt utførelse. Forståelsen viser seg nettopp i utførelsen, i beherskelsen av den gitte virksomhet, enten det er i aritmetikken, i geometrien, i verbalspråklig kommunikasjon eller annet. Forståelse blir dermed ikke å betrakte som en indre erfaring, dvs. som noe som foregår i et lukket rom. Den blir nøye forbundet med et direkte og sosialt tilgjengelig uttrykk.

En slik utvidelse av vår forestilling om forståelses- og erkjennelsesakten, synes i en viss forstand å være god. Den gjør at vi ikke lenger betrakter begreper som rent abstrakte fenomener og vi slipper unna psykologiseringen av erkjennelsen. Erkjennelse sees snarere å komme til uttrykk i bestemte, konkrete aktiviteter og begrepene blir dermed noe som er til stede direkte i de ulike virksomhetene. Problemet med denne betraktningmåten er likevel at det blir vanskelig å se hva det er som skiller en genuin forståelse fra en tilfeldig, opplært eller programmert utførelse av noe. Hvordan vet vi om personen vi står fremfor har forstått det bestemte saksforhold eller kun ved et rent tilfelle kom til å utføre den forventete fremferden? Kan vi godta at det er selve utførelsen, det ytre uttrykk alene, som gir oss sikkerhet om at

forståelse har funnet sted? I så tilfelle må vi betrakte både dyrs atferd og maskinell aktivitet som former for forståelsesbasert virksomhet. Vi må tenke oss at både dyr og maskiner er i stand til å *begripe* de fenomener og saksforhold som en virksomhet omhandler.

En slik tanke er vanskelig å godta. Det synes ikke rimelig å anta at en hund eller en katt har begrepet de og de forhold fordi om disse skulle komme til å fremvise en atferd som i vår verden ville være forventet knyttet til et erkjennelsesinnhold. Da ser det snarere ut som om vi står overfor en form for antropomorfosering, hvor vi projiserer våre egne egenskaper over på dyrene og dermed tillegger dem egenskaper de i utgangspunktet ikke har. Det vi i dette tilfellet projiserer, er evnen til begripelse, evnen til å danne begreper. Med andre ord: evnen til å danne et verbalt språk. Det er vanskelig å se hvordan begripelse vil være mulig uavhengig av språkdannelsen.

Når det gjelder maskinell aktivitet, blir saken noe annerledes. Her er ikke nødvendigvis språkdannelsen fraværende. Likevel vegrer vi oss for å si at maskiner har forståelse for innholdet i en gitt språklig samhandling. Hvis jeg putter penger på en kaffemaskin og får spørsmålet om valg av alternative kaffetyper, hvorpå jeg trykker på et valgt alternativ og like etter får servert det jeg ønsket meg, så har det foregått en viss verbal kommunikasjon. Men jeg ville aldri ha påstått at maskinen forsto meg, eller tilskrive den evnen til begripelse. Om noen skulle tilskrives forståelse, måtte det være den eller de som i utgangspunktet har konstruert maskinen på en slik måte at den er i stand til å utføre en slik handling i samsvar med vår meningsverden. Selv kan den ikke for det. Den kan ikke annet, med mindre den er ødelagt. I slike situasjoner har vi gjerne en tendens til igjen å antropomorfoisere. Hvis teknisk, maskinelt utstyr ikke utfører den fremferden som vi forventer, kan vi bli slått av frustrasjon og harme overfor dem. Samtidig vet vi at de kan ikke annet. De kan dessverre ikke bare ta seg sammen!

Hvis jeg eller en annen person legger sammen to 5-tall og får summen 10, da vil det være sterke grunner for å påstå at forståelse har funnet sted. Hvis en kalkulator gjør det samme, sier jeg da at den har forstått regnestykket? Selv om kalkulatoren skulle vise seg å mestre langt mer komplekse regnestykker enn jeg er i stand til å utføre, ville jeg ikke på noe tidspunkt si om den at ”den begriper disse sakene mye bedre enn jeg” eller ”den har større forståelse for matematikk enn jeg”. At kalkulatoren i sterkere grad enn meg er i stand til å utføre visse operasjoner, er udiskutabelt. Men når det kommer til begrepet om forståelse, blir saken seende helt annerledes ut. Jeg kan ikke se noen annen grunn til dette enn at det vi normalt tilskriver en slik begrepslig evne, er noe som er totalt fraværende i en maskin eller ethvert automatisert utstyr. Det er den begripende selv. Vi krever at det er en agent til stede,

som er i stand til å beherske de gitte begrepene og handle i samsvar med disse. En slik agent blir imidlertid ikke åpenbar for oss gjennom observasjonen av utførelsen alene. Noe synes simpelthen å bli borte om vi betrakter selve utførelsen ved en gitt virksomhet som det eneste kriterium for forståelseevnen.

Men så må vi spørre oss: hva krever vi av en slik agent? Hvordan får vi grep om denne? Hva er det som avgjør om vi står foran en faktisk agent, et menneske som kan tilskrives forståelse, eller om vi har å gjøre med en maskin? Ut fra et rent ytre kriterium, ser det ikke ut til at vi ville være i stand til å skjelne mellom dem. Men det gjør vi vitterlig. Det synes som om det må være til stede en annen form for betraktningmåte, en annen gripelse, når vi forholder oss til menneskelige virksomheter og menneskelig forståelse, enn når vi står overfor en rent mekanisk utførelse av noe bestemt.

Med et ytre, funksjonelt kriterium blir det lagt sterke føringer for hvordan vi betrakter mennesket. Disse kan se ut til å generere lignende problemer til dem vi fant i den empiristiske betraktningmåten. Hvis alt vi har å bedømme andre mennesker ut fra er de ytre hendelser og ulike funksjoner i en samhandling, blir det vanskelig å se hvordan andre virkelig kan tre frem for en som selvstendige og egenartete individer. Da ser det ut til at vi (igjen) blir overlatt til fortolkninger alene, og den andre forblir utilgjengelig, hvilende i det dunkle uvisse. Vi blir alle solipsister. Og igjen blir det på en underlig, noe tvetydig måte. Vi kan ikke sies å ha en fast eller bestemt type vesenskjerne, og ikke kan vi garanteres å ha genuin tilgang til vårt eget sinn gjennom våre egne tanker/forestillinger om oss selv. Likevel vet vi, i kraft av vår selvbevissthet at vi er (noe), og denne vissheten gir oss isolasjon.

En slik konsekvens strider åpenbart imot det synet som Wittgenstein forsøker å etablere gjennom *Filosofiske undersøkelser*. Noe av hovedpoenget hans er vel snarere å fastholde tanken om at vi på sett og vis ikke kan være solipsister, eller med andre ord; leve i private verdener, men at vi er avhengige av en sosial sameksistens. Vår forståelse av, og våre konsepter om verden er noe som foregår i et fellesskap. Dette ser ut til å være bakgrunnen for kriteriet om forståelsens manifestasjon. Til tross for dette, ser det for meg ut til at et ensidig fokus på den fra utsiden iakttagbare utføringen av en virksomhet, gir oss konsekvenser som ikke verken var tiltenkte eller er ønskelige.

Selv om jeg langt på vei oppfatter Wittgensteins fremhevelse av forståelsens evnemessige manifestasjon som viktig og utvidende, vil jeg også si at den fort kan føre til en glemsel og et tap av noe av det som er enestående ved den menneskelige eksistens og virksomhet. Den klarer ikke å innfange den menneskelige tenknings egenart og dermed heller

ikke dens muligheter. Ved fokuset på språkets pragmatiske side, synes det for meg som at noe blir borte. Utover vanskeligheten med å skille mellom genuin forståelse og tilfeldig eller programmert atferd, blir det også fort til at vi overser en side ved den språklige virksomheten som, slik jeg ser det, er av største betydning.

I gjennomgåelsen av Wittgensteins tanker om den menneskelige essens, det vil si om ”setet” for erfaring og erkjennelse, forsøkte jeg å vise at det kan se ut til å være en vesentlig forskjell mellom å gi uttrykk for en erfaring gjennom et primært utrop, og gjennom et lingvistisk utsagn. Det jeg mener er at nettopp dette skillet fremviser noe som er særskilt og betydningsfullt ved den menneskelige tenkning og forståelse. Hvis vi betrakter kroppslige, primære uttrykk og lingvistiske utsagn som likeartede, ved at de begge kan inneha den samme mening i en sosial praksis, da mener jeg vi overser noe svært vesentlig. Vi ser ikke da at et slikt språklig utsagn krever en annen type bevissthet. Det krever en tenkningsakt hvor man blir bevisst seg selv som aktør, satt i relasjon til omgivelsene.

I § 417 i *Filosofiske undersøkelser* (siteret på s. 67) gjør Wittgenstein et forsøk på å iaktta hva som finner sted ved uttrykkelsen av ens egens bevissthets tilstedeværelse. Ved å bortforklare en i første omgang antatt observasjonsprosess, kommer Wittgenstein til å tenke at ens egen (uttrykte) oppfatning av at en er ved bevissthet enten er irrelevant i forhold til kjensgjerningen, eller også innebærer noe annet. Han synes å hevde at ens egen uttrykte oppfatning om saken henviser til hvordan ens oppmerksomhet er innrettet mot det inntrufne. Om man derimot skal uttrykke direkte hva som finner sted, da er uttrykket ”Jeg er ved bevissthet” tilstrekkelig og mer presist.

Jeg forsøkte å problematisere dette skillet gjennom å vise hvilket perspektiv man havner i, dersom man forstår Wittgensteins bemerkninger som en hevdelse av at ens egen oppfatning eller oppmerksomhet ikke er nødvendig til stede i uttrykket ”Jeg er ved bevissthet”. Tanken om at man kan uttrykke sin bevissthet uten å være oppmerksom overfor den, lyder som en absurditet. Hvordan skulle det gå til? Det er imidlertid ikke gitt at det er dette Wittgenstein mener. På en måte kan det se ut til at han snarere ser ordene ”Jeg oppfatter...” som overflødige overfor det faktum at ”jeg er ved bevissthet”, ettersom en slik form for oppfatning ligger implisitt i utsagnet. I hvilke tilfeller sier vi for eksempel ”Jeg oppfatter at jeg er ved bevissthet”? For det første synes det å være sjelden, og om vi sier det, er det gjerne for å understreke at det er en opplevelse vi har av oss selv og at det er grunn til å tvile på dens riktighet. Dermed synes det å være noe betydningsfullt i Wittgensteins skille.

Om det er slik at Wittgenstein betrakter ens selvbevisste oppmerksomhet som allerede tilstedeværende i bevissthetsutsagnet, så ser det likevel ikke ut til at han virkelig tar på alvor

det som ligger i en slik akt. Dette mener jeg viser seg ved fremhevingen av forskjellen mellom primære uttrykk, slik som utrop og lignende, og lingvistiske utsagn. Et utrop synes å uttrykke noe, en sinnstilstand eller erfaring, direkte. Når du ynker deg i smerte, så er det smerten selv som kommer til uttrykk, når du roper i sinne, så uttrykker sinnet seg osv.. Man kan godt si at det samme hender i lingvistiske utsagn. Med andre ord at utsagnet ”Jeg føler smerte” eller ”Jeg opplever sinne” er direkte uttrykk for smerten og sinnet. Men noe synes å være forskjellig i de to uttrykksformene. Når man roper i sinne, da ser det ikke ut til å være forutsatt at man er bevisst på hva man opplever og hva man uttrykker. Du slår meg i siden og jeg reagerer umiddelbart. Smerten og/eller sinnet får et direkte uttrykk. Når jeg derimot uttrykker disse erfaringene i ord, så forekommer det meg at noe annet også må ha inntruffet. Såfremt utsagnene er sanne, kan vi godt si at de i en viss forstand uttrykker erfaringene direkte. Likevel ser det ut til at vi her snakker om en annen form for direktehet. I utsagnet må jeg i større grad bli oppmerksom overfor hva som finner sted, erfaringen må for det første identifiseres, og for det andre, og kanskje enda viktigere; jeg må bli klar over hvor erfaringen opptrer. Jeg må bli klar over at det er noe som foregår hos meg selv. Det er jeg, ikke du eller noen andre, som erfarer dette eller hint. Det er som om et rom av bevissthet spennes opp idet et slikt utsagn blir til. Et rom, som innebærer en åpning mellom kjensgjerningene og en selv. Gjennom en tenkningsakt foregår en dobbeltbevegelse, hvor man blir oppmerksom på hva som finner sted og våken overfor seg selv. Denne hendelse ser ut til å være selve kjernen i begrepslig språkdannelse. I dette rommet blir vi våkne overfor verden og virkeligheten blir til.

I en språk teori som i for stor grad tar utgangspunkt i språkets pragmatiske side, kan det fort se ut til at det funksjonelle aspektet blir betraktet som tilstrekkelig som kriterium for meningsdannelse. Det funksjonelle, rent kommunikative aspektet er også den iøynefallende mest utadvendte og slik sett sosialt tilgjengelige side ved språket. Men tar vi dette for å være enerådende, er jeg redd vi overser noe svært vesentlig ved den språklige virksomhet. Jeg vil imidlertid kommentere at jeg er forsiktig med å kalle Wittgensteins refleksjoner for en språk teori. Men enkelte av hans bemerkninger kan fort lede en til å danne en. Hans refleksjoner har også helt klart blitt til ved utformingen av en viss tankeimpuls. Det er selve denne impulsen som synes å ta sikte på å ”av-mentalisere” forståelsen, og å fjerne den faste grunn, eller setet, for menneskelig erfaring og erkjennelse. I en slik teori ser det ut til at vi overser hva som finner sted idet begrepslig språkbruk utvikler seg, hvilken relasjon som blir til mellom verden og en selv i det rommet som spennes opp. Ikke minst overser vi hvilken

betydning dette "setet" for erfaring har, i forhold til tenkningens tilsynekomst i språkdannelsen.

Intensjonalitet, anskuelse og selvbevissthet

Rent tematisk er det en rekke likheter mellom den fenomenologiske erfaringsfilosofi og empirismen, særlig med tanke på hva de er ute etter å etablere; en sikker vei fra singular, subjektiv erfaring av verden til generell og allmenn erkjennelse. Isolert sett ville det dermed være naturlig i første del å presentere disse etter hverandre, for til slutt å redegjøre for de sentrale punktene i Wittgensteins syn på erkjennelsen. Sistnevnte perspektiv kan også betraktes som en reaksjon på det tankesett som ligger til grunn for og beveger de to første. Men av andre hensyn, som handler om oppgaven sett som helhet, har jeg valgt å presentere fenomenologien til slutt. Det er denne som på den mest eksplisitte måte fører oss fra behandlingen av erkjennelsesteori til spørsmålet om jegets ontologi – om setet for erfaring eller med andre ord om det menneskelige vesen.

I gjennomgåelsen av Husserls utarbeidelse av en fenomenologisk erkjennelsesmetode, så vi at et kjernepunkt var å etablere en bro mellom det rent subjektive aspekt ved våre erfaringer og det som kan betraktes som generell, allmenn eller objektiv erkjennelse. For å undersøke muligheten for allmenn kunnskap, så Husserl seg nødt til å se nærmere på hvilken relasjon det er mellom mennesket og verden. Det gjorde han ved å forsøke å karakterisere den menneskelige bevissthet over verden. Begrepet om intensjonalitet dukket dermed opp som en måte å beskrive det formale og grunnleggende trekk ved bevisstheten. Den våkne bevissthet er, ifølge Husserl, per definisjon intensjonal. (Husserl sier ikke dermed at alle erfaringer er intensjonale. Sanselige opplevelser og fornemmelser trenger ikke nødvendigvis å være det. Men så snart bevisstheten er våken, det vil si oppmerksom på noe, er den intensjonal. (Jf. Husserl 2001, vol. 2: s. 97/110-111) Såfremt den er til stede, er den alltid rettet mot noe. Det betyr imidlertid ikke at den behøver å være rettet mot et faktisk og fysisk objekt. Den kan for eksempel være rettet mot ord, begreper, tall, følelser eller fornemmelser. I og med at alle disse ulike fenomenene kan være fokus for vår bevissthets oppmerksomhet, blir det tydelig for den fenomenologiske tenkning at vi har å gjøre med flere erkjennelsesformer. Når vi er oppmerksom overfor et begrep, så er det begrepet direkte vi undersøker. Når vi iakttar en følelse, så er det følelsen selv som trer frem for vår bevissthet. Og jo nøyere, jo mer oppmerksomt vi iakttar et fenomen, desto sterkere trer det frem for oss. Når vi på en direkte måte anskuer et fenomen, da tar vi i bruk det høyeste erkjennelsesprinsipp; intuisjonen. Da står vi i et møte med fenomenet som gir oss muligheten til å lære det å kjenne på en fordomsfri og nærmest intim måte.

På dette punktet skiller fenomenologien seg skarpt fra empirismen og dens fenomenalistiske grunntanke. Mens empirismen betrakter persepsjonen som det sentrale erkjennelsesprinsipp, blir denne i fenomenologien ansett for å være et spesialtilfelle ved anskuelsen. Ifølge fenomenologien er ikke det vesentlige at et fenomen kan sees med øynene, men at det kan anskues direkte. Det vil si; at det kan bringes til et umiddelbart nærvær for bevisstheten. Grunnen til denne tanken er at anskuelsen og dermed erkjennelsen må betraktes som en tenkningens virksomhet, hvis virkelighet blir mening. Mens det som viser seg for oss av verdens fenomener ifølge empirismen i bunnen er sanselige fenomener, åpner fenomenologien opp for at fenomener også kan være av annen karakter. Sistnevnte ønsker å la fenomenene få rom til å vise seg som det de er, uten at vi teoretisk skal måtte tilbakeføre dem til andre erfaringer. For det er ikke gitt at disse andre erfaringene er mer grunnleggende, i den forstand at de gir en mer originær og sannferdig forklaring på et fenomen. At fenomenologien blir særdeles interessant i forhold til spørsmålet om jegets ontologi, viser seg ved dette. Her vil jeg si vi nettopp har å gjøre med et fenomen som aldri vil bli virkelig erkjent, om vi ikke kan la det tre frem og komme til syne uten å redusere det.

Når det gjelder muligheten for gripelsen av jeget i det fenomenologiske perspektiv, støter vi tilsynelatende på et problem. Ved fremhevelsen av bevissthetens intensjonalitet, gjorde vi oppmerksom på at vi med dette prinsippet avdekket et avhengighetsforhold mellom subjektiviteten og verden. På den ene siden betyr det at det ikke gir mening å snakke om en bevissthetsuavhengig verden. På den andre siden innebærer det at vi aldri kan snakke om en tom bevissthet, hvilende kun i seg selv. Denne tanken tok vi samtidig for å innebære at det ikke lenger ga mening å snakke om et verdens- eller objektsuavhengig subjekt. Slik har også intensjonalitetsprinsippet stort sett blitt tolket. (se Sokolowski 2000, Sartre 2004) En slik tanke er det som fører Sartre i opposisjon til Husserls senere konsepsjon om det transcendentale jeg. I Sartres øyne blir en slik konsepsjon nettopp forsøket på å danne en enestående, verdensuavhengig entitet. Og hvordan skal bevisstheten kunne ha sitt utspring i et om-seg-selv-sluttende jeg, dersom den alltid er intensjonal?

På dette punktet går imidlertid Husserl i litt ulike retninger. Idet fenomenologien får en transcendentalfilosofisk vending skisserer Husserl opp ulike veier som fører til en oppdagelse av erkjennelsens transcendentale fundament, eller nærmere bestemt det transcendentale jeg. I Husserlforskningen er det vanlig å peke ut særlig to veier; den kartesianske vei, som blir tydeligst fremstilt i *Ideen I* og *Kartesianske meditasjoner*, og den ontologiske vei, som foreligger tydeligst i *Krisis*. I forhold til den første fremheves det hvordan bevisstheten har en kvalitativt forskjellig fremtredelsesform enn andre gjenstander i verden. Ulikt anskuelsen av

fysiske objekter, som alltid fremtrer perspektivistisk for bevisstheten, gis bevisstheten for seg selv direkte og uperspektivert. Det vil si; når bevisstheten retter oppmerksomheten mot egen tilstedeværelse, da er det nettopp denne selv som viser seg, ikke kun fra en side eller et bestemt ståsted, men som tilstedeværelse. Dermed blir det opplagt for Husserl at denne trenger en annen type undersøkelse enn ting i verden. Den er ingen ting i vanlig forstand. I §49 i *Ideen I* går Husserl så langt som til å hevde at en fordomsfri undersøkelse av det intensjonale forhold mellom bevissthet og verden vil føre oss til det resultat, at selv en tilintetgjørelse av verden ikke ville kunne utslette bevisstheten.

” (i)t is then evident *that the Being of consciousness*, of every stream of experience generally, *though it would indeed be inevitably modified by a nullifying of the thing-world, would not be affected thereby in its own proper existence.*” (Husserl 1962: §49)

Bevisstheten og dens fundament får med andre ord en særskilt posisjon. Når Husserl videre skal karakterisere det menneskelige subjekt og selvforståelse, da skiller han mellom to selvforståelser ved å sette to betegnelser for subjektet. Det transcendentale jeg innebærer selve bevissthetens fundament – det er den transcendentale bevissthet som muliggjør enhver form for tilstedeværelse og begrepslig forståelse. Utover dette dannes en annen type jeg; det naturlige eller empiriske. Dette er imidlertid strengt tatt ikke et annet jeg eller subjekt, men det er fortolket som en i verden værende gjenstand. Det er en verdsliggjort entitet. Denne type selvforståelse er ifølge Husserl umiddelbart tilgjengelig for de fleste av oss, mens den transcendentale bevissthet og det transcendentale jeg krever en nøyere iakttagelse for å bli oppdaget og erkjent. Hvilken metode er det da som gjør det transcendentale jeg tilgjengelig? Hvordan kan man oppdage og anskue den bakenforliggende subjektivitet uten å fortape seg i den verdslige forkledning? Løsningen for Husserl kommer ved epochéen som reduksjon. Gjennom en metodisk suspensasjon eller tilbakeholdning av våre forutinntatte holdninger og forklaringer, og ved en skjerpet iakttagelse henimot det som er gitt som tilstedeværelse, vil det transcendentale fundament komme til syne.

Faren ved den kartesianske vei er rimelig åpenbar. Ved det sterke fokuset på undersøkelsen av bevisstheten og dennes fundament, kan man raskt forledes til den antagelse at den fenomenologiske undersøkelsesmåte i hovedsak er introvert, og at undersøkelsen av det rent subjektive går på bekostning av det intersubjektive og verden for øvrig. For dermed å unngå misforståelser, foretrekkes gjerne fremhevelsen av den ontologiske vei. Denne starter ikke ved fokuset på bevisstheten, men med en analyse av en bestemt ontologisk regions

erfaringsmessige gitthet. Fra denne beveger man seg til spørsmålet om mulighetsbetingelsene for dennes fremtredelse. Slik kan man ifølge Husserl ikke unngå å føres til en undersøkelse av det transcendentale grunnlag som individuert bevissthet. (Jf. Zahavi 2001: s. 80) Når vi undersøker fremtredende gjenstander, avslører vi samtidig oss selv som det sted hvor gjenstandene blir synliggjort. Eller sagt med andre ord; som dem for hvem gjenstandene fremtrer. Gjennom den ontologiske vei blir det dermed tydelig at epochéen og reduksjonen slett ikke er ment å skulle føre oss bort fra verden. Tvert imot er det en måte å gjøre nøyere undersøkelser av den. Poenget er at slike undersøkelser aldri kan føres optimalt alene, uavhengig en bevissthet om hva som muliggjør at de finner sted. Det transcendentale jeget blir således ansett for å være setet for fremtredelsene som sådan. Det er mulighetsbetingelsen for at noe overhodet kan fremtre. En mulighetsbetingelse som er skjult så lenge vi lever i selvforglemmelse blant fenomenene i verden.

Da vi beveget oss inn på spørsmålet om jegets ontologi, så vi ved Sartre hvordan man kan argumentere mot en slik konsepsjon om et tilgrunnliggende jeg. Sartre påpeker vanskeligheten med å fastslå hvordan selve begripelsen av jeget kan finne sted. Og mer radikalt; han benekter at en slik begripelse faktisk kan finne sted. Et av hans hovedargumenter er fastholdelsen av intensjonalitetsprinsippet, og hans egen tanke om hva dette innebærer for bevisstheten. Sartre hevder at jeget kun er en abstraksjon dannet av bevisstheten. Det er noe vi aldri kan gripe. Jeget kan dermed ikke betraktes for å være forutsetningen for og fastsettingen av bevisstheten. Det kan kun bevisstheten alene. Det første problemet for Sartre er at vi allerede ved en slik erkjennelse ser ut til å ha begynt å abstrahere. For det er vanskelig å se hvordan bevisstheten kan bli klar over seg selv uten å bli refleksiv. Det synes ikke mer innlysende at bevisstheten kan gripe seg selv i aksjon, enn at jeget har den muligheten. I alle tilfeller ser det ut til at det kun er gjennom refleksjonen at også bevisstheten vil kunne gripe seg selv som noe. Likevel hevder Sartre at det er bevisstheten som er absolutt og grunnleggende til stede, ikke jeget. Fra mitt ståsted ser ikke dette ut til å være en veldig overbevisende strategi. Tvert imot ser det ut til at den tilstedeværelsen som Sartre peker på med begrepet om (selv)bevissthet, nettopp er den gryende oppvåkningen av jeget. Å si at bevisstheten blir oppmerksom på seg selv, er det samme som å si at jeg blir klar over min egen eksistens. Hvis man ikke tenker seg at det er *noen* som lever og er til stede idet bevisstheten blir selvbevisst, da er det ikke mulig å forstå hva en slik akt skulle innebære. Det blir ikke mulig å si hva, hvor eller om den overhodet er. For å kunne snakke om selvbevissthet må det finnes noe som kan være i stand til å etablere et forhold til seg selv. Noe må kunne

peke tilbake på seg selv som en enhet eller et punkt. Så snart man dermed kan stille spørsmålet om enhet i egen bevissthet, da er det egentlig ikke noe spørsmål lenger – det sier seg selv. Men på et slikt plan er det selvsagt snakk om en konseptuel bevissthet, og den kan ikke lenger karakteriseres som pre-refleksiv. Hvis man er klar over at man gjør noe; tenker, føler, handler, hvis man kan si ”ja, jeg gjør det” eller ”nei, jeg gjør det ikke”, da først ser det ut til å være en agent til stede. Men for at noe slikt skal kunne inntreffe, må det også være til stede en tenkningsakt. Man må ved tenkningen nettopp bli klar over at man handler på den eller den måte.

Skillet som Sartre innfører mellom de to former for bevissthet synes ikke hensiktsmessig på dette planet. Det eneste man innfanger ved en slik distinksjon, er forskjellen mellom å ha bevissthet om noe, og å ha bevissthet nettopp om å ha bevissthet om noe. Det vil altså si om hvorvidt man tematiserer bevissthetsakten. Å kun operere med disse to formene vil ikke få oss til å gripe hva som virkelig ligger i den våkne bevissthet som selvbevissthet.

For det første har vi sett hvilke problemer et slikt syn gir for i det hele tatt å skulle etablere et virkelig begrep om selvbevissthet. Strengt tatt ser det ut til ikke å være mulig. Begrepet om pre-refleksiv selvbevissthet, som Sartre likevel fremmer, synes å bli motivert av en slags fornemmelse hos ham selv, av at bevissthetsens tilstedeværelse ikke bare medfører, men er sammenfallende med et slags våkent selvforhold. I og med at dette ikke lar seg gripe ved tenkningen, blir det imidlertid ikke så lett å følge Sartre på denne linjen. Hvorfor skal vi tilslutte oss en slik forestilling, når vi vet at Sartre selv har kommet frem til den gjennom en refleksjonsakt? Det synes ikke rimeligere å anta at bevissthetsen er i stand til å iaktta seg selv enn at jeg er i stand til å iaktta meg selv. Selve begrepet om selvbevissthet uten et jeg ser snarere ut til å tømmes for innhold. Og å skulle kalle mennesket og menneskets selverfaring for ”intet”, er langt fra tilfredsstillende.

Konsepsjonen om pre-refleksiv selvbevissthet har etter hvert blitt en nokså utbredt forestilling, både hos fenomenologisk og analytisk orienterte filosofer. Bakgrunnen for å etablere en slik konsepsjon, er tanken om at det ved enhver bevissthetsakt, enhver opplevelse, foreligger en subjektiv erfaring. Fenomenene som fremtrer i akten blir grepet ved en viss erfaring av ”hvordan det er å ha nettopp denne opplevelse”, en tilhørende ”min-het” ved erfaringen. Denne forestillingen har blitt særskilt sentral hos tenkere som ønsker å fremme fenomenologisk tenkning ved spørsmålet omkring bevissthetsens natur. De vil gjerne hevde at det subjektive aspektet ved erfaringer svært ofte blir oversett i forsøkene på å kartlegge bevissthetsen. Grunnen til at de fremhever denne bevissthetsformens pre-refleksivitet, er at de

mener det ikke synes rimelig å anta at selvbevisstheten på et slikt grunnleggende nivå gjør seg selv til et objekt. I motsetning til Brentano, som hevdet at man ved enhver våken erfaring var bevisst to objekter; det betraktede fenomenet og seg selv som betrakter, vil de fleste fenomenologer hevde at den pre-refleksive selverfaring er av en annen, ikke-observerende karakter.

”In pre-reflective or non-observational self-consciousness, experience is given, not as an object, but precisely as subjective experience. On this view, my intentional experience is lived through (erlebt), but does not appear to me in an objectified manner, it is neither seen nor heard nor thought about.” (Gallagher og Zahavi 2008: s.54)

Bakgrunnen for denne tanken er at det ser rimelig ut å anta at, når vi fordyper oss i en hvilken som helst virksomhet, enten det er snakk om å fortelle en historie, foreta en matematisk utregning eller delta i et ballspill, så er fokuset vårt rettet mot selve vår virksomhet og ikke mot oss selv. Skulle vi derimot, midt i historien eller ballspillet, rette oppmerksomheten mot oss selv og begynne å tematisere vår egen tilstedeværelse, ville vi skifte fokus. Vi ville bli nødt til å gi slipp på vårt forrige fokus for oppmerksomhet og rette oss mot noe annet. Muligens ville vi være i stand til å opprettholde historiefortellingen en stund, men trolig bare om denne virksomheten ikke krevde en oppmerksom tenkning. For eksempel om det var en historie vi hadde fortalt gjentatte ganger og dermed lært oss utenat. Vanligvis ville vi fort komme til å miste tråden etter hvert som fokuset endret seg.

Selv om man ifølge dette synet ikke er tematisk klar over seg selv, har man likevel en type subjektiv erfaring. Og i denne erfaringen av å erfare noe, hviler den pre-refleksive selvbevissthet. Kanskje kan vi karakterisere denne som en selverfaring mer enn en selvbevissthet, i og med at vissheten blir forstått som å være ”ren”, anonym og før-kognitiv. Det kan se ut til at vi da snakker om en utematisert, utenkt opplevelse av egen tilstedeværelse.

Problemet med denne tankegangen er blant annet at vi får svært vanskelig for å skille den menneskelige subjektivitet, bevissthet eller væren fra den animalske erfaring. Den enestående menneskelige sfæren enten smuldrer bort eller blir ikke redegjort for. Hvis jeget, selvet eller enheten i den menneskelige bevissthet kan føres tilbake til den før-kognitive subjektiviteten, da ser det ut til at vi mister en viktig komponent i redegjørelsen. På den ene siden får vi problemer med å avgjøre hva en slik selverfaring innebærer: Hva er det som erfarer seg selv, utematisert og nærmest uoppmerksomt? På den andre siden blir det svært vanskelig å gripe fatt i og å redegjøre for hva det er som gjør at vi på et senere stadium blir i

stand til å være bevisst oss selv i en mer omfattende, språklig og våken forstand. Hvordan forklarer man at subjektet, det vil si den individuelle oppfatning og selvoppfatning, blir til, om man nekter for at det grunnleggende sett finnes en type enhetlig vesenskjerne i mennesket? Man kan forsøke å forklare det ut fra kombinasjonen av kroppslig konstitusjon, historisitet og ”åpen” bevissthet. Men det blir fortsatt vanskelig å se hva det er som faktisk danner den enhetlige selverfaring. For at historiske hendelser skal kunne prege en i det våkne, bevisste, må det i det minste være til stede en form for tenkning. Man må være i stand til å tenke over de hendelsene som inntreffer og sette dem i sammenheng med hendelser som har forekommet tidligere. Men idet et slikt perspektiv fremkommer synes det som om man innsetter noe som deretter blir oversett dersom man benekter tilstedeværelsen av en subjektskjerne. Hva er det som setter hendelsene i sammenheng og reflekterer over dem? Det må være individet selv. Og hvor kom det fra? Dukket det bare plutselig opp?

Det faktum at hendelser former oss som individer, er ikke et poeng å diskutere. Poenget er at dette faktum i seg selv ikke kan hjelpe oss til forståelse av individets tilblivelse. Det er ikke vanskelig å se at individet blir formet av hendelser. Spørsmålet er hvordan hendelsene kan frembringe det *som* erfarer dem og dermed blir formet av dem. Man kunne selvfølgelig si: I tillegg til hendelsene har man jo kroppen som er stedet hvor hendelsene innfinner seg, og bevisstheten som fanger hendelsene opp. Hendelser er jo ikke noe som foregår uavhengig av disse. Grunnleggende sett må dette selvsagt være riktig. Men likevel ser det ikke ut til å hjelpe oss. Selv om vi tenker oss at en hendelse er noe som skjer med en kropp og noe som blir fanget opp av en åpen, i utgangspunktet ikke individuert, bevissthet, ser det ikke ut til at vi kommer nærmere sakens kjerne. Uansett hvor mange hendelser som ville inntreffe på denne måten, blir det fortsatt ubegripelig hvordan noe plutselig skulle bryte frem som *noen* og si ”Jeg ser”, ”Jeg ser sammenhengene mellom disse og disse kjensgjerningene”, eller ”Jeg formes gjennom verdens hendelser”. Hva formes? Hva erfarer? Hva ser? Det må være individet. Men i så fall er det allerede til stede, og det vi ønsket å finne ut var hvordan det kan bli til ut fra de nevnte forutsetningene, uten at vi har en tanke om dets allerede forutsatte tilstedeværelse. Hvordan blir en i utgangspunktet ikke individuert bevissthet individuell? Vi kan si som Sartre: Ved hjelp av kroppen. Men hva sier vi egentlig da? Vi sier at den åpne bevissthet blir begrenset ved å tilhøre en fysisk gitt størrelse. Men hva sier vi mer enn akkurat det; at bevisstheten blir begrenset ved et gitt bestemmelsessted? Vi sier ikke ved det at bevisstheten blir individuert, at den blir tilhørende et våkent individ som blir klar over seg selv og verden.

Jeget, tenkningen og verden

Tradisjonelt har det i filosofien vært vanlig å skille mellom tre forskjellige ontologiske forklaringsmodeller: (1) materialisme, (2) spiritualisme (idealisme) og (3) dualisme. Litt forenklet kan vi si at disse tre ontologiene gir oss tre ulike perspektiver på relasjonen Jeg-Verden. I den første får (den ytre) verden forrang. Fenomener blir erfart og forklart som sansbare og målbare fysiologiske prosesser. Disse blir ansett for å trenge seg inn i vår bevissthet og danne sanselige og konseptuelle inntrykk. I en slik forklaringsmodell blir dermed den ytre, fysiske verden selve forutsetningen for erkjennelse, og bevisstheten forsøker så godt det lar seg gjøre å nærme seg denne gjennom språklig korrespondanse. Å skulle snakke om et selvstendig eksisterende jeg i dette bildet, lar seg vanskelig gjøre. Det jeg som finnes i den materialistiske ontologien, kan ikke være annet enn et resultat av bestemte fysiologiske prosesser, bestående av i bunnen materielle enheter. Den materialistiske tenkningen har ikke oppdaget det enestående ved jeg-substansen, verken dens særegenhet eller nødvendighet i erkjennelsesprosessen. Den så å si nekter seg selv, som virksomhet, en selvstendig eksistens. Spiritualismen derimot, har tatt jeget virkelig på alvor. Den spiritualistiske/idealistiske tenkningen blir grepet av den signifikante betydningen dens egen eksistens gir. Alt som eksisterer hviler på sett og vis i jegets eksistens. Fenomenene kommer til syne ved hjelp av jeget. Denne erfaringen får tenkningen til å tro at fenomenene og den ytre verdens objekter blir til ved jeget. "Hadde ikke jeg vært til", sier den spiritualistiske tenkningen "hvor ville verden ha eksistert da?". Så snart man prøver å gi verden en plassering uavhengig av jegets eksistens, har man gjeninnsatt jegets tenkningsmessige og perspektivistiske status.

Mellom de to posisjonene står dualismen. På et vis kan den dualistiske posisjonen betraktes for å være den rikeste av de tre. Mens den materialistiske ontologien forsøker å postulere bort ånden, ønsker den spiritualistiske å trylle bort den materielle verdens egenstatus. Dualismen ønsker på sin side å bevare dem begge. Den dualistiske tenkningen ser at verden ligger foran den som et mulighetsrike, som den strekker seg etter for utforskning og erkjennelse. Samtidig har den oppdaget seg selv som aktør. Den ser at den har en egen, selvstendig eksistens, og at den står overfor verden som overfor noe annet. Den er stilt utenfor verden. På den annen side kan dualismen se ut til å være opphavet til de to første ontologiene. I kjølvannet av dualismens erkjennelse, reiser spenningsforholdet seg mellom jeget og verden, og førstnevnte erfarer gjennom tenkningen et voksende ubehag ettersom kløften utvides. Så snart spenningsforholdet mellom det indre subjektet og en tenkt utenforliggende, objektiv

verden er satt opp, da finner man seg stilt i en aporetisk erkjennelsesmessig posisjon. Subjektet opplever å bli lukket omkring seg selv, og enhver erfaring eller fornemmelse blir forstått som fornemmelsen av dette private objektet. Følgen blir isolasjon og skeptisisme. I denne skrekkslagne situasjonen forsøker tenkningen å overkomme gapet. Forsøkene på å komme ut av den solipsistiske posisjon er mange. Grovt sett kan vi likevel peke på to veier å gå. En åpenbar mulighet er å forsøke å redusere subjektets sentrale posisjon, enten ved å begrense dets selvstendighet eller ved å eliminere det fullstendig. Da kan det synes som om man gir rom for verden selv i enhver fornemmelse og ethvert tenkeinnhold. Likevel, fortsatt blir det vanskelig å etablere sikkerhet med hensyn på hvorvidt man faktisk kan vite at det man forstår av verden er riktig. Noe paradoksalt er det også at vi i enkelte teorier som erklærer seg svært reduksjonistiske med hensyn på jegets metafysiske status, også synes å ende med et skeptisistisk grunnsyn. Et svært godt eksempel er den tyske filosofen Thomas Metzinger. I boken *Being No-one* (2003) nekter han for at noe slikt som "et selv" eksisterer. Intet menneske har eller har noensinne hatt et selv. Videre argumenterer han for et fysikalistisk menneske- og verdenssyn, og hevder at enhver erfaring, også erfaringen av en selv, er en type representasjon. Det ironiske er at enhver representasjon i hans øyne alltid også er en simulasjon. Dermed får vi aldri direkte tilgang til verden. Vi lever i en form for isolasjon. Det pussige er at det plutselig blir svært vanskelig å se hva det er som lever i isolasjon. Hva er dette som er isolert fra verden? For det synes ikke å være kunnskapen vår alene. På en eller annen måte ser det ut til at han har oversett eksistensen av noe som han tar for gitt.

Et annet forsøk på å unndra seg skeptisismens problemer kan være, om ikke å eliminere, så i det minste å begrense den ytre verden. I en radikal idealistisk posisjon vil verden få sin ontologiske status utelukkende ut fra hvordan bevisstheten fanger den. Verden vil bare eksistere såfremt den blir persipert, tenkt, målt eller snakket om. På den måten mister den ytre verden sin selvstendige status. Dens eksistens blir gitt ut fra bevissthetens oppfatninger. Det må påpekes at de to ontologiske ytterpunktene er tradisjonelle betegnelser. Enkelte vil gjerne mene at de ligger bak i tid, og at de for lengst har blitt erstattet av andre teorier og mer nyanserte posisjoner. Spesielt med tanke på den spiritualistiske/idealistiske ontologi. Svært få, om noen, vil med alvor sette seg i en slik posisjon. Likevel mener jeg at disse ontologiene forfølger oss enda i dag, om enn noe ubevisst. De er retningsgivende for hvordan vi betrakter virkeligheten. Enkelte posisjoner har i den senere tid oppstått som en krysning mellom de to. For eksempel finner vi i fenomenalismen og den språkfilosofiske anti-realismen en tenkning som fornyer den idealistiske posisjonen, men samtidig springer ut av en sterk empiristisk tradisjon. Resultatet blir en slags begrenset idealisme. Dens

undersøkellesobjekt er ikke det tenkende jeget/ånden i seg selv, men setningsbaserte utsagn om verden satt i relasjon til menneskelige virksomheter. Verden er ikke noe som eksisterer i seg selv, men noe som blir til gjennom vår språklige meningsverden. Slik sett ligner den også fenomenologien. En svakhet ved den anti-realistiske retningen, som tydeliggjør seg ved fenomenalismen, er at den begrenses så betraktelig ved den empiristiske grunntanke. For fenomenalismen blir det eneste vi virkelig kan erkjenne sansbare fenomener. Det innebærer på den andre siden at verden nettopp blir antatt å bestå av slike oppsamlinger av sansedata. Dermed kan vi utelukke å skulle tale om den ytre verden, og skeptisisme i vanlig forstand ser ut til å bli borte. På sett og vis blir dette en styrke for fenomenalismen. Knyttet til en anti-realistisk posisjon lager den ikke noe skille mellom ontologi og epistemologi. Et slikt skille er det som i første omgang skaper de skeptiske grunnlagsproblemene. Det vil si at man postulerer eller gjør seg antagelser om en metafysisk virkelighet som ligger utenfor det man har tilgang til erkjennelsesmessig. Det begrensede ved fenomenalismen er imidlertid at man fortsatt holder fast på en sansebasert verdensanskuelse. I et slikt bilde mister både den ytre verden og bevissthetens bærer sin metafysiske status. Det vi sitter igjen med er en språkliggjort verden som blir diktert av sansedata.

Å overse er å ta for gitt

Etter det vi nå har sett, kan vi helt klart si at den empiristiske tenkningen hviler på et materialistisk fundament. Selv om den, som fenomenalismen, skulle gå bort fra en realistisk posisjon med hensyn på den ytre verden, ligger den materialistiske verdensanskuelse som en grunnmur, som alt videre bygges på. Dette kommer frem ved at det er sansningen som er det grunnleggende erkjennelsesprinsipp. Det er menneskets kontakt med den fysiske verden som er utgangspunktet for all erkjennelse. Og for at vi skal kunne stole på ny kunnskap om verden, må den kunne tilbakeføres til slike empiriske observasjoner.

Det erkjennelsesmessige problemet som empirismen støter på, oppstår på bakgrunn av at det er enkeltmennesket, subjektet, som erfarer verden gjennom sansningen. Oppdagelsen av subjektiviteten blir dermed et problem for empirismens ønske om objektivitet i erkjennelsen. Det pussige er likevel at selv om det er det subjektive ved menneskene som i stor grad skaper erkjennelsesmessige vanskeligheter, går ikke empirismen inn i dypere undersøkelser av hva subjektiviteten egentlig innebærer. Denne ligger utenfor det som regnes for å være erkjennelsesmessig tilgjengelig. I den realistiske empirismen sitter vi derfor igjen med antagelsen om en ytre, fysisk verden, men med et gap mellom denne og subjektet som vi ikke

når. I enkelte tilfeller strander vi dermed i en total jeg-løs skeptisisme, som hos Metzinger. I en mer anti-realistisk empirisme blir det lagt enda større vekt på den subjektive side ved erfaringen. Den objektive, fysiske verden eksisterer kun ved at vi kan snakke om den og i fellesskap verifisere våre utsagn om den. I seg selv er den ikke. Samtidig blir det vi kan snakke om som eksisterende fenomener begrenset til det sanselig tilgjengelige. På den ene siden kan vi dermed oppgi ønsket om å skulle snakke om eksistensen av en ytre verden, og på den andre siden må vi forkaste tanken om en mulig begripelse av noe ikke-sanselig eller immaterielt ved det menneskelige vesen.

Det som blir rimelig tydelig ut fra det vi ser her, er at den empiristiske tenkningen tar for gitt noe som den deretter overser og således ikke tar på alvor. Ikke bare lar den være å undersøke området videre. Den enten påpeker jegets utilgjengelighet eller rent ut benekter dets eksistens. En slik neglisjering er en ren forsømmelse. Enda tydeligere blir den i diskusjonen om personlig identitet, hvor man ganske klart har en forestilling om en enhetlig, individuell kjerne, men samtidig ofte argumenterer mot en sådan. Den analytiske diskusjonen omkring personlig identitet forsøker å redegjøre for den logiske loven for identitet over tid. Det kan være viktig nok, og på sett og vis ville en slik diskusjon og mulige oppdagelser kunne være svært hjelpelig i forhold til oppdagelsen og fastslåelsen av jegets metafysikk. En slik undersøkelse forsøker å gripe det som ligger til grunn for diskusjonen, det som er den innerste strukturen av vår tenkning omkring emnet. Problemet med diskusjonen er imidlertid at vi her mister selve objektet for undersøkelsen. Vi mister begrepet, fordi vi er for lite oppmerksom overfor hva vi egentlig er ute etter å innfange. Ulike sider ved mennesket blir trukket frem i forsøket på å identifisere det. Den ene gangen er det snakk om kroppen, den andre om hjernen, den tredje om psykiske egenskaper og karaktertrekk, den fjerde om hukommelsen osv.. I det ene øyeblikk drøfter man muligheten for personlig kontinuitet, i det neste for personlig splittelse. Alt dette gjøres uten å virkelig klargjøre hvilke betingelser som ligger til grunn for at vi overhodet kan snakke om et personbegrep. Tenkningen omkring mennesket blir å ligne tenkningen omkring en hvilken som helst gjenstand. Den begrenses til å være en betraktning fra utsiden. Samtidig kommer det stadig frem at vi har en slags underliggende forståelse av at mennesket har en individuell vesenskjerne. Dette viser seg for eksempel i måten de ulike tankeeksperimentene fremføres. En slik innsikt blir dessverre inn i skyggen av undersøkelsen idet vi utelukkende forsøker å gripe mennesket fra utsiden.

En språk teori som i for stor grad legger vekt på de ytre, rent funksjonelle kriteriene, kan fort komme til å gjøre det samme som materialismen. Hvis manifestasjonskriteriene blir formet av

et fysikalistisk verdensbilde, blir dette rimelig åpenbart. Men jeg pekte videre på at et slikt av-mentaliseret forståelsesbegrep uansett vil havne i en posisjon hvor det overser en av språkets sentrale og signifikante betydninger. Hvis forståelsen og språkdannelsen ikke får sin grunn eller sitt sete ved jeget, mister vi det aspektet ved språket som gjør oss våkne overfor verdens fenomener. Den siden ved begrepsdannelse som vekker mennesket opp overfor tingene, som utvikler og utvider virkeligheten, blir ikke lagt merke til. I Wittgensteins perspektiv blir jeget identifisert med det indeksikalske uttrykk. Et slikt uttrykk blir selv ansett for ikke å kunne bidra til misidentifikasjon. Dermed blir det antatt at uttrykket ikke refererer til noe bestemt. Det peker ikke ut en bestemt enhet fremfor noen annen. Et slikt syn blir imidlertid ikke lenger rimelig om vi betrakter jeget som tilstedeværende allerede ved det språklige uttrykks tilblivelse. Da jeg pekte på det språklige uttrykks særskilte betydning, tok jeg, ved å distingvere mellom utropet og utsagnet, utgangspunkt i det indeksikalske uttrykk. For øvrig er poenget noe som strekker seg langt utover det rent indeksikalske. Jeg vil påstå at den betydningen jeget her vises å ha, blir vesentlig også i en videre begrepsliggjøring av verden. For å få øye på noe *som* noe, enten vi snakker om en ting, et fenomen, en abstrakt størrelse eller en fornemmelse, da må man nettopp begrepsliggjøre det. Men for at et slikt begrep skal oppstå, er man nødt til også å ha et begrep om hvor dette kommer til syne. Det vil si; for hvem det fremtrer. Hvis jeg ikke blir klar over at det er jeg som erfarer disse iskrystallene eller dette andre mennesket, da blir det umulig å se hvordan min oppmerksomhet kan være rettet mot disse, eller hvordan de på sin side kan bli grepet av mitt språk. Hvordan kan jeg våkne overfor tingene, hvis jeg ikke samtidig blir vår min egen tilstedeværelse? Da ville jeg fortape meg i verden og ikke bli oppmerksom overfor den. Det skulle være tydelig at det her ikke er snakk om en selvbevissthet i triviell forstand, som at jeg, idet jeg betrakter tingen eller det andre mennesket, må tematisere hvordan jeg beveger meg mot det, hva jeg spiste til frokost eller hvordan håret ligger. Selvbevisstheten blir ikke tematisk på denne måten. Den er en økende visshet om egen tilstedeværelse – om at jeg befinner meg fremfor fenomenet og at dette folder seg ut nettopp i mitt nærvær.

En slik tanke er sentral i utarbeidingen av den transcendentale fenomenologien. Her blir den tilstedeværende jeg-bevissthet tatt på alvor som en sentral deltager i erkjennelsesakten. Ifølge Husserl kommer vi aldri ut av en naiv-realistisk holdning til verden, hvis vi ikke vender oppmerksomheten mot det transcendentale fundament – det sted hvor erkjennelse blir til. I dette rom blir man på en dypere måte bevisst overfor hva det er som finner sted når et fenomen utfolder seg. For Husserl fremtrer jeget som en betingelse for at noe kan erfares. Det

er jeget som gjør at bevissthetsstrømmen henger sammen, at den har en identitetspol, slik at den ikke oppløses i usammenhengende, frittsvevende bevissthetsakter. Det er kun på den måten at begreper av generell og allmenn karakter kan bli til.

Faren ved konsepsjonen om et enhetlig jeg som er transcendentalt i forhold til erkjennelse og som er det avgjørende aspekt ved den menneskelige konstitusjon, er rimelig åpenbar. Vi kan fort henledes til et statisk bilde av mennesket. Det vil si til en forestilling om at menneskets kjerne er et fast punkt med et klart avgrenset, essensielt innhold. I dette bildet blir mennesket et isolert vesen, lukket inne i den ytterste ensomhet. Ikke bare får dette eksistensielle konsekvenser. Også bildet av tenkningen og tenkningens muligheter blir preget av et slikt syn. Hvis tenkningen i for stor grad blir introvert og verdensuavhengig, da mister den grepet på det den ønsker å forbinde seg med. I en litt mer avslepet versjon får vi det velkjente avgjørelsesproblem. Dersom jeget alltid står overfor et objekt, og vi kun har et internt kriterium for erkjennelse, da blir det vanskelig å avgjøre hva som er forskjellen mellom faktiske, sanne intensjoner eller utsagn, og hva som er rent subjektive/private opplevelser, som for eksempel hallusinasjoner. Vi så at dette ble et stadig tilbakevendende problem i redegjørelsen for Husserls fenomenologiske erkjennelsesteori. Problemet blir imidlertid gitt et tilsvar idet Husserl fremmer evidenserfaringens betydning for erkjennelsen, som sin versjon av et slags verifikasjonskriterium.

Med et statisk bilde av jeget oppstår også store vanskeligheter knyttet til erfaringen av andre mennesker. I likhet med det perspektivet som oppsto som følge av sansedata-teorien, vil menneskemøter begrenses til svært utvendige betraktninger. Å snakke om noe virkelig møte vil i det hele tatt være vanskelig, om mulig overhodet. Ifølge et slikt syn vil ethvert menneske tre frem for meg som i første omgang et fysisk objekt foreliggende i omverden. Jeg vil møte og lære meg et annet menneske å kjenne ved å iaktta dets sansbare kjennetegn. Riktignok vil jeg iaktta dets handlinger, men disse vil vise seg for meg kun som atferdsmessige forløp gjennom det sanselige. Med andre ord: Jeg kan ikke se inn i dets indre. Deretter, av hva jeg ser, hører og ellers fysisk sanser, trekker jeg slutninger angående hans/hennes indre. Jeg danner meg etter hvert en slags forestilling om hva som foregår i det andre menneskets indre liv. Men hvorfor gjør jeg dette? Hvorfor i det hele tatt anta at det er noe "indre" hos den andre? Ut fra forestillingen om det isolerte og statiske individet, blir dette et mulig svar: Et indre liv har jeg kun tilgang til og kan jeg kun iaktta hos meg selv. Ikke bare er dette det eneste av indre liv jeg kan ha tilgang til. Det er i tillegg kun jeg som har direkte tilgang til det. Mine forestillinger, følelser og fornemmelser er det ingen andre som "ser". Men ettersom jeg har et slikt indre liv, slutter jeg ut fra hva jeg iakttar hos andre, at de også har det. Det andre

menneskets indre, dets personlighet, eller dets jeg, blir således noe tankemessig tilført. Når jeg ser en annen gråte, så forstår jeg at han er trist eller opplever smerte, fordi gråte er hva jeg gjør, når jeg har vondt. Hvis dette bildet blir konsekvensen av konsepsjonen om et enhetlig jeg, da fremtrer motivasjonen for å fjerne denne svært forståelig. Men spørsmålet er: blir den det? Er det ikke mulig å fortsatt opprettholde tanken om det menneskelige jeg, som fundamentalt og sentralt, uten å havne i en erkjennelsesteoretisk, eksistensiell og moralsk solipsistisk verdensanskuelse? Jeg mener det er mulig. En av grunnene til det, er følgende tanke. Om vi betrakter dualismen som en åpning av to verdener, hvor to av følgene blir skeptisisme og egosentrisk ubehag, må vi spørre oss: Fra hvor stammer denne splittelse – denne separasjonen mellom et tenkende jeg og verden? Kan den stamme fra noe annet enn jeget selv? Er det ikke nettopp idet tenkningen blir klar over seg selv, sin egen virksomhet og tilstedeværelse, at problemet settes opp? Hvis tenkningen aldri hadde blitt vår sin egen deltagelse, ser det ikke ut til å være noen vanskeligheter knyttet til begripelsen av verden. Verden som hvilende i seg selv ville ikke ha noen forutsetninger for å reise spørsmålet engang. Det synes altså åpenbart at problemet oppstår ved det blikket som betrakter den. Og blikket kan ikke bare betrakte verden som sådan. Det må bli vår at det gjør det. Dermed må det på en eller annen måte være i stand til å betrakte seg selv. Men om det nå er slik at jegets separasjon fra verden stammer fra jeget selv, hvordan vil det være mulig å hele dette bruddet? Kan separasjonen heles foruten gjennom jegets egen aktivitet? Dette er min tese. Jeg ønsker å fremme tanken om at den eneste virkelig mulige utgang fra solipsisme- og skeptisismeproblematikken, er gjennom jegets aktivitet og målrettethet i verden. Jeget har et arbeid å gjøre. Men dette kan ikke gjøres uten at fokuset rettes mot jeget selv. Det må tas på alvor som en av de viktigste komponenter i erkjennelsesakten.

Tenkningen som Jeg-hendelse

Det levende jeget

Spørsmålet vi står igjen med er altså hvordan jeget kan bli en hjelper til å hele det bruddet som det i første omgang selv satte. Hvordan kan jeget bli levende, og aktivt forbundet med tenkningen og verden?

For å kunne utarbeide et fullverdig svar, vil det kreves både tid og rom. Men jeg vil forsøksvis beskrive hvilken betraktningssmåte jeg mener kan muliggjøre en utvei fra det dualistiske, stagnerte verdensbilde. For å spore tenkningen i riktig retning, vil jeg henlede oppmerksomheten mot uttrykket ”å fordype seg”. Når vi konsentrerer oss om noe, enten vi studerer et fenomen, tenker grundig over et saksforhold eller er i ferd med å utføre en bestemt virksomhet, da sier vi gjerne om akten at ”vi fordyper oss i noe”. Rent overfladisk sett trenger vi ikke å forstå noe annet ved dette, enn at vi for et øyeblikk retter oppmerksomheten mot de inntrykkene vi får fra verden og bearbeider dem på en bestemt måte. Uttrykket kan imidlertid sees på en annen måte. Jeg vil fremheve det som et uttrykk for en type hendelse som finner sted hver gang vi retter oppmerksomheten mot noe bestemt i verden og lærer oss dette nærmere å kjenne. Det betegner selve tenkningens virksomhet i verden. Å fordype seg i noe er å rette oppmerksomheten mot det. Når vi retter vår oppmerksomhet mot noe bestemt, blir vi ikke bare gitt et inntrykk av en utenforliggende verden. Vi blir delaktige i den erfaringen som oppstår. Når jeg leser en fortelling, er ikke den noe som bare kommer til meg utenfra. Jeg må konsentrere meg om å fange opp og forbinde ordene og setningene som fremtrer. For at historien skal bli oppfattet og forstått, må jeg foreta en viljesbestemt tenkningsakt. Jeg må følge med (den). Når jeg betrakter isrosene på vinduet om vinteren, da må jeg konsentrere min oppmerksomhet mot disse. Jeg må aktivt gi meg hen til iakttagelsen av de ulike mønstrene, de mange lyssjatteringer, de skimrende fargene. Lytter jeg til en messe av Bach, da retter jeg oppmerksomheten mot det som finner sted hvert eneste øyeblikk. I tillegg må jeg ved hjelp av tenkningen følge tonespråkets utvikling. Jeg må forbinde de ulike toner og klanger med hverandre slik at tonespråket gir mening. Hvis ikke, ville jeg aldri ha opplevd det som musikk. For å være i stand til en slik erfaring, kreves en bestemt aktivitet. Jeg må konstantere min oppmerksomhet og gjennom den hengi meg til fenomenet.

En lignende tanke fant vi hos Sartre, da han forsøkte å beskrive den pre-refleksive bevisstheten hos det faktiske, konkrete og handlende mennesket. Her ble imidlertid tanken gjort til et argument for å bortvise Husserls konsepsjon om det enhetlige jeget. For ved denne

observasjonen kan man lett komme til å tenke, at bevisstheten om egen tilstedeværelse vil komme i veien for den faktiske virksomheten.

I en slik type hendelse finner det imidlertid sted noe enda videre. Idet jeg konsentrerer min oppmerksomhet omkring noe bestemt, blir jeg vår nye sider ved fenomenet. Jeg oppdager for eksempel nye detaljer i fortellingens handlingsforløp, eller jeg blir klar over nye nyanser i de frosne roseformasjonene. Plutselig ser jeg noe som jeg aldri har lagt merke til tidligere. Det vil si: jeg gjør verden klarere og mer begripelig. Nyanser ved verden kommer frem for meg, og blir synliggjorte. Fenomenene blir til for meg som noe. I denne hendelse blir dermed begrepene til. Når jeg ser noe nytt, da innfanger jeg samtidig dette ved et nytt begrep. Hadde ikke begrepet dukket opp, er det vanskelig å si hvordan jeg kunne bli våken overfor dette *som* noe, *som* nettopp hva det er. Idet jeg fordyper meg i et fenomen og oppdager nye sider ved det, da foregår noe mer enn bare ren og ureflektert bevissthetsaktivitet. Begrepene blir til i det samme. I det øyeblikk hvor vi senker oss ned i noe annet, og dette trer frem for vår våkne bevissthet som noe, da blir begrepene til og verden våkner til liv i en annen og ny betydning. Når språket og begrepene blir til, skapes samtidig en åpning av verden. Det spennes opp et rom mellom en selv og den ytre verden, kunne vi si. For oppvekkelsen av verden kan aldri foregå uten at mennesket samtidig blir våken overfor seg selv. Hvis vi ikke var i stand til å betrakte oss selv som noe annet enn det fremtrådte fenomenet, og på den måten sette et skille mellom oss og verden, da er det vanskelig å se hvordan vi skulle være i stand til å få øye på det fremtrådte. Det ville forbli i det skjulte.

Riktignok er det klart at en slik form for bevissthet ikke kan være direkte selvtematiserende. Vi kan ikke i møte med et ytre fenomen gruble over ulike sider ved oss selv. I så fall ville det være sider ved oss selv vi fordypet oss i og ikke lenger det tidligere fenomenet. Men å kalle denne akten ureflektert og/eller jeg-løs, anser jeg for å være direkte feilaktig. Sartre trekker frem eksempler på hendelser fra vårt hverdagsliv, når han skal vise at det ikke finnes noe jeg på det urefleksive plan. Han peker på hvordan vi absorberes i de ulike fenomener og virksomheter. Når han løper etter trikken, så er det ikke noe jeg til stede. Det eksisterer kun en "trikk-som-må-nås". Til dette vil jeg kommentere følgende: På et nivå er jeg enig med Sartre. Det finnes ikke noe tilstedeværende jeg på det urefleksive planet. Men jeg er svært uenig i at hendelsen han beskriver trenger å befinne seg på dette planet. For det første: Hvis det virkelig er en "trikk-som-må-nås" i denne våkne og begrepslige forstand, da er det ikke lenger mulig å snakke om en pre-refleksiv tilstand. For det andre: Hvis trikken virkelig må nås, da er det vitterlig noen som må nå den også! Når jeg løper etter trikken, da er det jeg som gjør det, og jeg kan være klinkende klar over det. Jeg vil jo være med den!

Jeg kan gå med på at en rekke hendelser i hverdagslivet kan bevege seg henimot det urefleksive. Når vi sovner overfor verden, når vi ikke lenger virkelig ser den, når begrepene visner og mister sitt innhold, da er vi i ferd med å nærme oss en jeg-løs tilstand. Men så lenge vi er deltagere i en begrepsliggjort virkelighet, er det alltid et jeg til stede på et eller annet nivå. Hvis ikke, ville ordene forstumme i det samme. Det ville ikke lenger være en ”trikk-som-må-nås”, men noe ubestemt, uoppdaget som vi (uvisst hvem) viljesløst ble dratt mot. Da ville vi ikke lenger være mennesker, men vegetasjon.

Særlig tydelig blir dette, når vi vender oss mot det som har å gjøre med erkjennelse av verden. Når vi utforsker verden og utvider vår virkelighet, da kan vi ikke lenger snakke om hendelser som foregår i det pre-refleksive, med en jeg-løs bevissthet. Det er nettopp ved hjelp av jeget, ved hjelp av min egen tenkning, at jeg blir i stand til å ta verden innover meg og gi den et uttrykk. Hvis vi ikke blir oppmerksomme overfor hvor erkjennelsen finner sted, blir det vanskelig å si at den overhodet finnes.

Ut fra det som her har kommet frem, blir det klart at vi snakker om to sider eller aspekter ved en erkjennelsesakt. Med uttrykket ”å fordype seg” forsøkte jeg å fremheve den første, som handler om å senke seg ned i noe annet, å nærmest smelte sammen med fenomenet eller virksomheten. Den andre siden viser seg idet begrepene blir til, når vi blir klar over fenomenene og dermed over oss selv satt i forhold til dem. Denne dobbeltbevegelsen er, slik jeg ser det, helt essensiell og karakteristisk for erkjennelsesakten. Hvis vi ikke har med den første, blir det umulig å se hvordan vi skal kunne ha tilgang til verden, hvordan vi skulle være i stand til å foreta grundigere undersøkelser av tidligere oppfattede fenomener, eller oppdage nye fenomener. Dersom vi utelukker den andre, mister vi av syne det som gjør oss i stand til å danne en språklig sfære, det vil si; en virkelighet. Denne akten kan dermed ikke alene betraktes som en tenkningens akt. Den er en jeg-hendelse. Det er jeget som retter seg mot verden. Men det er tenkingen som gjør jeget oppmerksom på det selv og på den verden det vender seg mot.

For å slippe unna jegets og tenkningens avstand fra omverden, kunne man gjerne peke på at språkdannelsen er noe som springer ut fra sansningen alene. Det vil si at språket anses som en naturlig videreføring av den kommunikative omgangsformen som starter i det sanselige eller kroppslige. Enkelte sider ved Wittgensteins pragmatiske tenkning kunne føre oss til en slik tanke. Merleau-Ponty er imidlertid et enda tydeligere eksempel på en tenker som har forsøkt å gripe det på denne måten. Ifølge hans perspektiv (M-P 2002/M-P 1999) er språket noe som beveger seg naturlig ut fra sansenes rike gjennom dets pragmatiske virke. Det

en slik forestilling ikke tar sikte på, er å forklare hvordan mening oppstår som noe mer enn ren pragmatikk. Den klarer dermed ikke å innfange det som gjør at meningsstrukturene i språket faktisk er forbundet med en ytre verden. På den måten får den ikke fatt i det som gjør oss i stand til å begripe noe *som* noe. Den språklige virkeligheten blir immanent – sluttet om seg selv.

Sansningen er i seg selv ikke erkjennelse. Først når sansningen blir begrepslig, når det som sanses trer inn i en meningssfære, når vi på denne måten blir presentert for ”noe annet” enn oss selv – da heves sansningen til et annet nivå. Det sansede blir erkjent. En slik bevegelse er ikke mulig uten tenkningen og uten jegets tilstedeværelse.

Når vi retter oppmerksomheten mot noe, da hengir vi oss til fenomenet. Men ikke ukontrollert, ikke ubetenksomt. Snarere foregår det med en tenkningens konsentrasjon. Hadde vi vært i sansningens vold, da ville ikke fenomenet ha kommet frem som seg selv. Først idet vi er i stand til å knytte sammen de ulike fremtredelsene i en enhet, kan vi snakke om forståelse av fenomenet. Ved jegets tilstedeværelse hos gjenstanden gjennom tenkningen, har mennesket muligheten til å tre ut av den umiddelbare sansningen som fortsatt preger dyreriket. Det er ikke lenger i sansenes makt, men overskrider denne bindingen. Og sansningen selv blir av en annen art. Ved denne bevegelsen har mennesket muligheten til å ta del i sansningen på en ny og førende måte. Vi kan erkjenne gjenstandene og fenomenene og erfarer dem dermed på en kvalitativt annen måte. Ut fra denne type erfaring løsriver vi oss fra kausalrelasjonen, og vi kan begynne å benytte oss av gjenstandene i våre ulike virksomheter – de kan hjelpe oss i utvikling, samtidig som vi hjelper dem frem i lyset. Da blir det ikke lenger snakk om en ytre og en indre verden, i den tidligere betydning. Det blir én verden, hvor mennesket ikke lenger lever isolert med en tale om tingene, men ved hjelp av tenkningen lever i samklang med tingene og taler tingenes språk.

Jeget lever i verden

Dersom vi i dette bildet fortsatt holder fast på forestillingen om jeget som en ting, i likhet med andre gjenstander, da blir vi brått stående overfor et underlig skue. Da ser det ut til at jeget blir en kasteball, som med en enorm hastighet spretter fra det ene sted til det andre – først ute hos en gjenstand, for deretter, ved tenkningens hjelp, å vende tilbake til kroppen hvor det hører hjemme, og like snart ut i verden igjen. Et slikt bilde blir rimelig absurd. Ut fra dette synet, blir det også temmelig uklart hvordan jeget skal ha muligheten til å iaktta seg selv. Da blir Sartres argumenter mot jeg-konsepsjonen forståelige og berettigete. Hvordan skulle den

gjenstand som iakttar, selv være gjenstand for egen iakttagelse? Det synes som en logisk umulighet. Problemet vi her blir hengende fast i, ser ved nærmere ettersyn ikke ut til å bli en uomgjengelig hindring. Selve problemet synes snarere å ligge i at vi henger igjen i den skolastiske subjekt-objekt-distinksjonen, hvor subjektet selv blir en gjenstand som regelrett skiller seg fra hvis gjenstand den iakttar. Jeget skiller seg fra gjenstanden, og blir på den måten noe annet enn den, men vi må ikke overse at den også har muligheten til å fordype seg i den, og videre bli oppmerksom på egen tilstedeværelse. Denne plastisiteten viser oss at jeget er av noe helt annet. Det er ingen ting i vanlig forstand. Det er selve muligheten for å skape en virkelighet – en virkelighet som åpner opp verden. Likevel må vi kunne snakke om den som en enhet, som et sete for erfaring, erkjennelse og handling. Hvis ikke, mister vi av syne det konstituerende og dermed avgjørende momentet ved den menneskelige væren. Dette viser seg blant annet ved at vi får svært vanskelig for å si hvor erkjennelse skulle finne sted, om ikke i/ved jeget. Erkjennelsen trenger en plassering – et sted. Men ikke nødvendigvis et sted i materiell forstand. Og ved det nærmer vi oss noe av det sentrale ved saken. Grunnen til at jeg-konsepsjonen blir vanskelig å akseptere på dette planet, ser ut til å bunne i at vi har problemer med å begripe en væren som ikke er materiell, som ikke er bygget opp rent fysiologisk med en avgrenset utstrakthet i rommet. Leter vi etter jeget på en slik måte, vil vi alltid komme til kort. Det eneste vi da vil finne, er ettervirkninger av jegets aktivitet, som er sanselige og altså målbare. Jeget selv finner vi ikke på denne måten. Det viser seg for oss først om vi vender blikket mot det som er grunnlaget for opprettelsen av vår virkelighet; opprinnelsen og opprettholder av vår konstituerte virkelighet.

Faren ved å gå denne veien, er at man raskt kan ende opp med en forestilling om at det gjenstandsmessige og materielle står i opposisjon til jeget og tenkningen. Slik ble utslaget av Descartes dualisme. Her ble den frie og tenkende ånden oppfattet som noe diametralt motsatt av det materielle, ettersom den materielle siden ved verden ble betraktet som rent mekanisk oppbygd. I et slikt bilde får vi en ekstrem dualisme, og det blir ikke lett å se hvordan de to sidene ved virkeligheten skal kunne virke inn i hverandre. For øvrig er ikke den kartesianske verdensanskuelse veldig ulik den som fremkommer i Sartres tankeverden. En av grunnene til at Sartre ikke kan objektivisere jeget, er at han mener subjektiviteten, eller bevisstheten, er det motsatte av væren. Det er bevisstheten som får verden frem i lyset, men selv er den et intet. Denne forestillingen anser jeg for å være ekstremt dualistisk. Et pussig trekk er også at selv om Sartre teoretisk forklarer virkeligheten på denne måten, så fremmer han sterke oppfordringer om å betrakte oss selv som frie individer – hvert eneste øyeblikk er for oss en mulighet til aktivt å ta et valg. Hvem er det så han henvender seg til? Det er ifølge ham selv

det konkrete, levende mennesket – som med sin selvbevissthet lever i eksistensiell isolasjon(!). Fører vi disse to synene sammen, da er det som om vi befinner oss i en fornyet kartesiansk dualisme.

Et slikt bilde mener jeg vi må komme oss ut av. Og den eneste virkelige løsningen, ser for meg ut til å være at vi tar på alvor den erfaringen som i utgangspunktet skapte bildet. Nærmere bestemt erfaringen av egen tilstedeværelse i verden. Bildet av at jeget finner seg atskilt fra verden må forandres. Jeget må ikke betraktes som noe annet i den forstand at det er motstående, eller rettere *motstridende* til verden. Jeget er vår forankring i verden – det er det som forbinder oss med verden. Jeget gir oss muligheten til ved hjelp av tenkningen å våkne overfor fenomenene, og dermed på en kvalitativt annen måte kunne ta del i dem. Fremfor å si at jeget er en enhet som lever og virker i det menneskelige legemet, eller i bevisstheten, må vi tenke oss at verden er dets tilholdssted. Jeget lever ikke i legemet, men gjennom legemet i verden. Jeget lever i verden.

Jeget og de andre

I et solipsistisk verdensbilde blir det rimelig klart at vi får vanskeligheter med å gi vår eksistens en avklart forankring. Ikke bare blir tilnærmingen til en ytre verden vanskelig på det erkjennelsesteoretiske nivået. Også tilnærmingen til andre mennesker blir stående uavklart, og den sosiale sfæren står i fare for å bli som en boble av projiserte forestillinger, antagelser og drømmer. For å grunnegi konstitueringen av en genuin fellesmenneskelig verden, kan man gjerne peke på hvordan vi gjennom utviklingen av et språk allerede befinner oss i en intersubjektiv sfære. Denne innsikten ser ut til å angi retningen både hos den sene Wittgenstein og Merleau-Ponty. En slik tanke ser ut til å være uomgjengelig riktig. Å mestre et språk, er å ta del i en fellesmenneskelig aktivitet. Språklig virksomhet er ikke noe man driver med på egenhånd. Den krever nettopp en slik type manifestasjon som Wittgenstein var ute etter å fremheve. Til tross for dette, er det to ting jeg herved ønsker å belyse. For det første vil jeg spørre: er påpekningen av den språklige virksomheten tilstrekkelig for å oppheve solipsismen? Og for det andre: er språket utelukkende en fellesmenneskelig virksomhet? Det vil si; har vi ved påpekningen av den kommunikative ved språket, grepet det avgjørende ved denne virksomheten?

Til det første tenker jeg følgende: Selv om den språklige aktiviteten gjør oss i stand til å snakke om det samme og dermed møtes i dialog om en felles verden, er det ikke gitt at den fører oss sammen. Hvis det vi vil ut av er en tilstand av isolerthet, en erfaring av at noe ved

oss – rettere sagt: jeg – er alene, så kan vi på et formelt plan si at denne tilstand oppløses ved påpekningen av språksfæren. Men utover å være i stand til å anvende de samme ordene og gestene handler oppløsningen av solipsismen om erfaringen av å faktisk være forbundet med andre jeg. En slik forbindelse er ikke nødvendigvis gitt ved ord og gester alene. Vi kan enkelt forestille oss en situasjon hvor sammenfallende og forståelige ord utveksles mellom mennesker, uten at det av den grunn finner sted noen *samtale*, som frigjør dem fra en solipistisk verdensanskuelse. I så måte synes påpekningen av språkets intersubjektivitet snarere å være fremhevingen av et formelt trekk ved konstitueringen av virkeligheten og som en *mulighet* til å tre ut av den ensomme glassklokken.

Kanskje kunne vi si at vi ved språket sikrer oss erkjennelsesteoretisk eller tankemessig samstemmighet, men ikke nødvendigvis eksistensielt/sosialt fellesskap. Men likevel er ikke dette svaret helt tilfredsstillende. Rent erkjennelsesteoretisk gis det ingen sikkerhet ved dette annet enn å poengtere at vi er sammen i en språklig sfære. Hva det er vi er sammen om, og hvem vi er som er sammen om det, sies det ikke noe om. Vi har ikke forklart hvordan denne språklige sfæren henger sammen med verden som sådan. Og dermed går vi like over i den andre spørsmålsstillingen. Til denne har jeg for øvrig allerede gitt et svar. Tar vi utelukkende utgangspunkt i den kommunikative siden ved språket, mister vi en avgjørende dimensjon. Vi overser hva som faktisk hender idet utviklingen av begreper finner sted. I det rommet som da spennes opp, mellom vårt eget tenkende jeg og verden, gis oss muligheter som ellers ikke ville være til stede.

På den samme måten som vi her blir i stand til å møte en verden, har vi muligheten til å lære oss andre mennesker å kjenne. Som vi ellers kan fordype oss i verdens fenomener, kan vi i møte med andre mennesker nærme oss dem gjennom en styrket oppmerksomhet. Når jeg retter oppmerksomheten mot det andre mennesket for å lære det å kjenne, da hengir jeg meg så å si til det. Ikke til de ytre kjennetegn eller handlinger alene, men til dette mennesket selv – til det andre jeg. Gjennom en oppmerksom betraktningssmåte trer noe annet og mer frem for oss enn kun en rekke med enkeltinntrykk som vi behandler, for deretter å tilføre en indre dimensjon. Det som kommer frem for oss er det andre mennesket som selvstendig og enestående individ. Det som for den andre er et ”jeg” trer frem for oss som et ”du”. Kanskje kan det se ut som om det er en rimelig triviell erfaring som her forsøkes beskrives. Det er det imidlertid ikke – foreløpig. Selv om vi alle opplever å forholde oss til andre mennesker gjennom betegnelsen ”du”, krever det en innsats å virkelig begynne å betrakte den andres jeg. Det kreves en oppmerksomhetens konsentrasjon, hvor man dels fordypes seg i den andre og dermed lar denne komme til syne på egne premisser.

En slik hendelse ser imidlertid ut til å kreve noe enda mer. Å være hos den andre betinger en oppdagelse av en selv. Vi liker å si at det er den andre som er forutsetningen for min egen tilstedeværelse. Men det blir ikke enkelt å se hvordan man skal få øye på den andre, som en annen, uten at man selv har en erfaring av å være et individ, uten at man erkjenner sin egen individuelle tilstedeværelse. I et virkelig møte med det andre mennesket er det selve individualitetens vesenskjerne som oppdages. Men denne må først erfares hos en selv, som ens egen urgrunn. Deretter kan man se den hos andre. Hvis man ikke erfarer seg selv som selvstendig og enestående, hvordan kan man anerkjenne andre som det?

Tenkningen som Jeg-hendelse

Dersom vi tenker oss at konsentrasjonen og oppmerksomheten er en tenkningens akt, da må vi på et vis endre vår forestilling om tenkeevnen. For det er klart at vi da ikke lenger snakker om en rent intellektuell eller kalkulerende tenkning, men snarere om en tenkning som virker inn på selve vår tilstedeværelse. Tenkningsakten blir en jeg-hendelse. Dette viser seg ved at oppmerksomhetens konsentrasjon selv er en måte å våkne opp på. På den ene siden er den en tenkningens akt som gjør at verden åpner seg opp. Tenkningen danner dermed den virkelige relasjonen mellom verden og subjektiviteten. Uten tenkning blir det ingen virkelig relasjon, for da finnes det ikke to tilstedeværende parter. Da har vi å gjøre med en form for immanens og ikke en relasjon. På samme tid som vi blir oppmerksomme på verden, våkner vi opp for oss selv, som noe annet, som det sted hvor verden fremtrer. Således kommer det menneskelige jeget frem i oppåpningen av verden. På den andre siden er ikke en oppmerksom og målrettet tenkning mulig, uten at det er et jeg til stede som forbinder den med verden. Jeget blir dermed å betrakte som den levende og individuelle vesenskjerne i mennesket, som strekker seg mot verden, og på den måten blir en verdensborger.

I erkjennelsesakten foreligger således en dobbeltbevegelse, hvor jeg vekselvis vender meg ut og tar del i fenomenene, og ved tenkningen løsriver meg fra dem. Dermed får jeg øye på dem ved å finne meg selv. Selv om denne bevegelse ser ut til å innebære to ulike veier, og vi dermed kunne komme til å forstå den som to atskilte bevegelser, må det i sannhet være snakk om en bevegelse. Når jeg her deler den opp i to akter, er det kun for lettere å begripe den. For det er klart at hvis vi ikke vender oss ut, da vil vi aldri få øye på noe, og hvis vi aldri vender oss tilbake, da vil vi ikke se det som vi vendte oss mot. Ved iakttagelse og konsentrert fordypelse i de fenomener som vi omgir oss med, og gjennom en innovervendt oppmerksomhet omkring hvordan disse blir til ved vårt eget vesen, åpnes det opp muligheter

som ikke blir synlige dersom vi holder oss fokusert kun omkring en av bevegelsens retninger. Den innovervendte bevegelse viser seg like snart å vende seg utover. Og om de ytre fenomenene skal iakttas nøyaktig, vil en vending mot hva som mottar dem være uunnværlig.

Avslutning

Helt avslutningsvis ønsker jeg bare å tydeliggjøre mine refleksjoner omkring betydningen av et slikt fornyet jeg-begrep. Hva fører det til? Eller sagt på annen måte: hva vil det hjelpe oss med? To ting.

For det første mener jeg det er av stor betydning for nettopp vårt menneskesyn. En oppdagelse av den individuelle vesenskjerne, av det som grunnleggende sett gjør oss til noen, fremfor til ingen(ting), av det som i utgangspunktet er betingelsen for at vi er individer, med frihet i tenkningen og ansvar i handlingslivet, en slik oppdagelse fremmer ikke utelukkende solipsisme og selvsentretthet. Enhver ny erkjennelse av jeg-kjernen fører til en dypere oppdagelse også av den andre. Når man i dypere forstand retter oppmerksomheten mot sin egen tilværelses urgrunn, og erfarer seg som et selvstendig individ og i den forstand atskilt fra resten av verden, da fremkommer andre menneskers jeg som like enestående. Man blir i større grad i stand til å betrakte andre mennesker som selvstendige og unike individer, utenom og bak ytre fordomsgivende kjennetegn som kulturelle, religiøse eller bare rent menneskelige forskjeller. I stedet for å bortforklare jeget, fordi det gir oss epistemologiske, eksistensielle og moralske dilemmaer, skulle man heller ta på alvor det som er bakgrunnen for at vi havner i slike vanskeligheter. Først da blir vi virkelig i stand til å skape et genuint fellesskap.

For det andre har det stor betydning for hvordan vi betrakter tenkningen og dermed muligheten for erkjennelse. Når vi oppdager at tenkningen er en jeg-hendelse, det vil si en aktivitet som fremkommer ved jegets tilstedeværelse i verden og som samtidig er jegets egen frembringer, da gis oss nye erkjennelsesmessige muligheter. Tenkningen viser oss sider som vi tidligere ikke la virkelig merke til. Tenkningen blir en virksomhet som hjelper oss til å bli oppmerksomme overfor verden. Den hjelper oss til å komme verden i møte. Fremfor å være en abstrakt og mekanisk virksomhet, blir den jeg-aktiverte tenkningen levende forbundet med det livet vi fører. Den skjerper vår oppmerksomhet og lar dermed nye fenomener, nye sider ved verden, få lov til å slippe til. Tenkningen åpner således opp verden og gjør oss i stand til å utvide vår verdensanskuelse, snarere enn å være kontrollerende og grensesettende i forhold til erkjennelsen.

I et slikt perspektiv blir selvsagt den språklige virksomheten svært sentral. For det er ved språket (her mener jeg ikke utelukkende det lingvistiske språket – også billedlige, musikalske og lignende) at verden kommer til syne for oss og vi for den. Da er det med andre ord ikke hentydet til den pragmatiske siden ved språket. Kanskje kunne vi her distingvere mellom to

kilder til språkdannelse, hvor den ene er språkets pragmatiske side, der mennesket gjennom intersubjektiv kommunikasjon lærer etablerte språklige uttrykks betydning og bruk, og den andre er individets egen fordypelse i fenomener, i gjenstander, i verden. Gjennom denne siste type språklæring er det jeg tenker at mennesket blir i stand til å bryte ut av den konvensjonelle og vanedannede bruken og forståelsen av uttrykkene. Først ved den kan mennesket fremme nye tanker, begreper og forståelser, og altså oppdage nye fenomener i verden. En slik akt krever til gjengjeld individets, det vil si det menneskelige jegets, egen aktivitet og fordypelse.

Dersom vi bortforklarer jeget, da havner vi fort i schizofrene verdensanskuelser som innebærer sterkt motstridende forestillinger. En ting er at det subjektivistiske problemet i forhold til erkjennelse forfølger oss, og blir stadig tilbakevendende. Noe som i seg selv avslører at det er snarere sagt enn gjort å skulle fjerne sin egen erkjennelses grunn. Men hvordan skal vi kunne oppfordre til selvstendighet og ansvarlighet, dersom vi samtidig hevder at det i grunnen ikke finnes noen som her har muligheten til å tilegne seg og utføre disse. Hele individbegrepet mister sin grunn idet vi fjerner jeg-konsepsjonen. Mange vil på dette punktet protestere, ved å påpeke at jeget er noe som formes og blir til mens man lever. Et slikt svar er imidlertid ikke dekkende, for det kommer til kort i forhold til å skulle beskrive hvordan jeget først kom til som en enhetlig og våken aktør. Hvis vi tenker at jeg-konsepsjonen er noe tillært og skapt, da må det jo være noe der *som* lærer og skaper, og på den måten har muligheten til å gi mening til uttrykket.

Jeg vil ikke i denne sammenhengen driste meg til å gå inn på spørsmålet om hvor jeget kommer fra. Hovedsaken er at det er – som grunnlag for at mennesket er et vesen som er i stand til å bli oppmerksom på det livet det lever, den verden det lever i samklang med og den virkeligheten det skaper sammen med andre jeg. I stedet for å flykte blindt fra dualismen og dermed solipsismens avskrekkende virkelighetsbilde, og således ikke virkelig få øye på hva det er man flykter fra og hva det er man flykter til, så bør vi vende oppmerksomheten mot det som setter oss i den prekære situasjonen. Først da ser vi hva som må til for å bringe oss ut av isolasjonen, først da oppdager vi hvilke muligheter som ligger foran våre føtter, først da kan vi i virkeligheten begynne å snakke om fellesskap.

Litteratur:

- Audi, Robert: *Epistemology, a contemporary introduction to the theory of knowledge*, Routledge, 1998
- Dennett, Daniel C: *Brainstorms – Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Harvester Press, 1981
- Gallagher, Shaun and Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind*, Routledge, 2008
- Holgernes, Bjørn: *Selvets gåte*, Høyskoleforlaget, 2007
- Husserl, Edmund: *Logical Investigations*, vol. 1 & 2, Routledge, 2001
- Husserl, Edmund: *Ideas*, Collier Books, New York 1962
- Husserl, Edmund: *Cartesian Meditations*, Kluwer Academic Publishers, 1999
- Kant, Immanuel: *Kritikk av den rene fornuft*, Pax Forlag A/S, Oslo 2005
- Kim, J. & Sosa, E.: *Metaphysics, An Anthology*, Blackwell Publishing, 1999
- Klawonn, Erich: *Jegets ontologi – en afhandling om subjektivitet, bevidsthed og personlig identitet*, Odense Universitetsforlag, 1991
- Lewis, Clarence Irving: *Mind and the World Order*, Dover Publications, Inc., New York 1956
- Locke, John: *An essay concerning Human Understanding*, J. M. Dent & sons Ltd, 1947
- Lübcke, Poul (red.): *Politikens filosofi leksikon*, Politikens Forlag A/S, 1983
- Lübcke, Poul (red.): *Vor tids filosofi: Engagement og forståelse*, Politikens Forlag A/S, 1982
- Lübcke, Poul (red.): *Engelsk og Amerikansk filosofi, videnskab og sprog*, Politikens Forlag A/S, 2003
- Maddell, Geoffrey: *The Identity of the Self*, Edinburgh University Press, 1981
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, Routledge, 2002
- Merleau-Ponty, Maurice: *Om sprogets fænomenologi*, Gyldendal 1999
- Metzinger, Thomas: *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, The MIT Press, 2003
- Moore, George Edward: *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, New York 1953
- Moore, George Edward: *Philosophical Studies*, Routledge & Keagan Paul Ltd, 1958

- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984
- Russell, Bertrand: *Mysticism and Logic*, George Allen & Unwin Ltd, 1951
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*, Barnes and Noble, New York 1960
- Sartre, Jean-Paul: *The Transcendence of the Ego*, Routledge 2004
- Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness*, Kensington Publishing, 2001
- Sider, Hawthorne & Zimmerman: *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell Publishing, 2008
- Sokolowski, Robert: *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E.: *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, The MIT Press, 1991
- Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiske undersøkelser*, Pax Forlag A/S, 1997
- Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, 1958
- Zahavi, Dan: *Husserls Fænomenologi*, Gyldendal 1997
- Zahavi, Dan: *Husserls Fænomenologi*, ny revidert utgave, Gyldendal 2001

The act of Thinking as an event of the Self

Abstract

The thesis is an attempt to conjoin the theory of knowledge and the discussion of the Self. Traditionally these two philosophical areas are treated as two separate investigations – on the one hand one investigates the possibilities of a pure, proper and true knowledge of the external world, and on the other hand one discusses the existence of some sort of a nucleus in the human being, which is usually called “a Self”, and which expresses itself through the pronoun “I”. This thesis suggests an alternative approach to both investigations. Through the account of three different perspectives; empirical, phenomenological and linguistic (Wittgenstein), which gives three different approaches to the two philosophical fields, I try to show how closely the investigations are linked together. And further, I claim that they are dependent of each other.

The conception of a unitary and transcendental Self usually generates great difficulties in epistemology. If one thinks that the stream of consciousness is united in a unitary Self, it gets difficult to give a proper explanation of how the Self is genuinely connected to the world and to other human beings. A theory of the Self quickly turns into a dualistic view, which seems to lead us directly to solipsism. In my opinion, this does not have to be so. I choose to focus on what advantages the concept of a unitary and transcendental Self can generate in the theory of knowledge. If we discover how closely the Self is connected to the world through the act of thinking, the problem seems to decrease.