

INTERVJU MED DAN ZAHAVI

FRA ET FENOMENOLOGISK PERSPEKTIV

Av Sigurd Nøstberg Hovd

Fenomenologien opplever en renessanse. Ifølge professor Dan Zahavi blir perspektiver fra den fenomenologiske tradisjonen møtt med en ny interesse blant analytiske filosofer. Zahavi er direktør ved senteret for subjektivitetsstudier i København. Han er medforfatter til bøker som *The Phenomenological Mind* og *Self, no Self: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Han er også redaktøren bak den nylig utgitte *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*.

Denne fenomenologiens renessanse er utgangspunktet for dette intervjuet. Hva er det analytiske filosofer finner i den fenomenologiske tradisjonen? Hva kan en filosofisk metode som tar utgangspunkt i menneskets subjektive førstepersonsperspektiv, fortelle oss om objektivitet? Kan fenomenologien inkorporeres i et større naturalistisk prosjekt, og hva slags naturalisme er fenomenologien forenelig med? Hva mer er, hvordan har det seg at det nå finnes en håndbok i kontemporær fenomenologi utgitt av Oxford University Press?

Hva er det som kjennetegner den fenomenologiske måten å tematisere bevissthet på, og hvordan står dette perspektivet i relasjon til fenomenologiske bidrag innenfor andre fagfelt?

Fenomenologien er jo en slags metodologisk samlebetegnelse, og det er mange forskjellige synspunkter blant fenomenologer, så man skal være litt forsiktig med å generalisere. Men med utgangspunkt i min bakgrunn innenfor Husserliansk filosofi kan jeg si noe om hva slags perspektiv han la til grunn.

Hvis vi tar utgangspunkt i *Logische Untersuchungen*, som var hans gjennombruddsverk, så er spørsmålet han ønsker å besvare spørsmålet om hvilken status idealiteter har – for eksempel logiske lovmessigheter og tall. Det virker jo i utgangspunktet som om dette spørsmålet ligger ganske langt unna en interesse for bevissthet, men det som fikk Husserl til å fokusere på spørsmål om bevissthet, var følgende perspektiv:

Når vi har å gjøre med idealiteter – objektive saksforhold – så må vi aldri glemme at disse idea-

litetene, disse saksforholdene, blir erkjent og erfart av noen. Hvis vi så ønsker å forstå hva idealiteter er, spesielt hvis vi ønsker å forstå dem filosofisk, så blir vi nødt til å dra inn et subjektivt aspekt: Saksforhold, og for så vidt også fysiske gjenstander, framtrer alltid på en viss måte for noen. Husserl uttalte selv, på et senere tidspunkt, at dette – korrelasjonen mellom framtrede gjenstander på den ene siden og spesifikke bevissthetsstrukturer på den andre – hadde vært en ledetråd for hele hans arbeid. Hans undersøkelser kan forstås som et forsøk på å kartlegge de spesifikke strukturene som muliggjør vår erfaring. Man kan dermed si at Husserls interesse for bevissthet er en form for transcendent filosofisk interesse. Han var ikke primært interessert i å studere bevissthet som en form for filosofisk antropologi, sidestilt med en hel rekke andre detaljundersøkelser. Grunnen til at han var interessert i bevissthet, var i hovedsak hans overbevisning om at bevisstheten er en slags linse, som enhver undersøkelse av mening, sannhet, gyldighet og virkelighet nødvendigvis må ta utgangspunkt i.

Jeg tror at denne interessen for bevissthet forekommer i enhver avart av fenomenologi, selv om den vil ha sine ulike aksentueringer. Det vil være uenighet om man skal kalle det «bevissthet» eller om man heller skal kalle det «den menneskelige varen». Det kan være diskusjoner om hvilken status denne bevisstheten har: Har vi å gjøre med en ren bevissthet, som ikke spesifikt er kroppslig, eller er kroppsligheten også et trekk som nødvendigvis hører med? På disse punktene kan man finne forskjellige variasjoner gjennom den fenomenologiske tradisjonen, men i utgangspunktet tror jeg at fokuset på bevisstheten, eller subjektiviteten, eller selvet, som noe enhver filosofisk undersøkelse av virkelighet nødvendigvis må inndra, er karakteristisk for fenomenologien.

Fenomenologien har jo vært preget av en antireduksjonisme med henblikk på førstepersonsperspektivet, altså at ingen forklaring fra et såkalt tredjepersonsperspektiv i seg selv vil kunne

gi en fullstendig og tilfredsstillende forklaring på et fenomen som menneskelig bevissthet. Hvorfor kan vi ikke gi en fullstendig tredjepersonsbeskrivelse av bevissthet?

Det fenomenologer vil innvende, eller påpeke som en naivitet i det reduksjonistiske prosjektet, er ideen om at objektivitet er noe som er der ute.

I stedet for å på forhånd si, «nei, det lar seg ikke gjøre», så er det kanskje bedre å si at hvis vi ønsker å forstå bevissthet, så er det avgjørende å forstå bevisstheten i dens fulle kompleksitet. Det betyr at hvis vi ønsker å forstå bevisstheten, så er det også viktig å yte rettferdighet overfor førstepersonsperspektivet, fordi førstepersonsperspektivet er en del av hva det vil si å ha bevissthet. Hvis man aksepterer det, så kan man fortsatt være åpen overfor mulige forsøk på å innfange dette førstepersonsperspektivet ut ifra en tredjepersons redegjørelse – man behøver ikke på forhånd si at det er umulig. Det jeg *kan* si er at jeg hittil ikke kjenner noen forsøk som har lyktes.

Motivasjonene til slike reduktive prosjekter er ofte knyttet til en spesifikk forståelse av objektivitet og av hva en objektiv forklaring er: Hvis bevisstheten skal kunne bli gjort forståelig så må den kunne plasseres innenfor et tredjepersonsperspektiv. Hva slags alternativt begrep om objektivitet kan fenomenologien tilby for å møte den bekymringen?

Det fenomenologer vil innvende, eller påpeke som en naivitet i det reduksjonistiske prosjektet, er ideen om at objektivitet er noe som er der ute: at objektivitet er noe vi kan nå fram til, på sett og vis ved å skjære bort alle epistemiske perspektiver; at for å forstå hva sannhet og virkelighet er, så må vi så og si fjerne de subjektive bidragene: Jo mer vi fjerner det subjektive, jo nærmere kommer vi det objektive. Det er en slik forståelse som står på spill. Og jeg tror at det er helt greit at fenomenologene har en dyp forankring i en kantiansk eller postkantiansk måte å se tingene på, hvor hele ideen om en objektivitet som råder, som eksisterer *an sich*, stilles spørsmål ved. Når vi driver med vitenskap, så må vi aldri glemme at det finnes vitenskapsfolk. At det er konkrete tenkere – subjekter – på ferde i konstruksjonen av vitenskapelig objektivitet.

Hva er implikasjonene av en denne erkjennelsen?

En konsekvens er vel en form for avmytologisering av vitenskapen. At det vi må belage oss på, er at



vitenskapen også er et menneskelig prosjekt, og så vidt mennesker er endelige subjekter, så ligger det en opplagt feilbarlighet i dette prosjektet. Noen ganger kan man jo høre folk som i sin vitenskapsbegeistring nærmest fremstiller vitenskapen som modernitetens nye religion, som det som endelig skal levere absolutte sannheter. Da tror jeg at denne refleksjonen om hvordan vitenskap oppstår, og om hvordan den er bundet sammen med vår sosialitet og vårt kroppsliv, vår faktiske eksistens i verden, kan modifisere denne begeistringen.

Hvis du som fenomenolog skal snakke om objektivitet, hva vil du da snakke om?

Da vil jeg primært forstå objektivitet som noe som i høy grad er knyttet til forskningsfelleskaper. Objektivitet bør betraktes som vårt beste forsøk på å forstå verden vi lever i, snarere enn noe som faller ned fra himmelen og som eksisterer der ute, ganske løsrevet fra våre teoretiske og erfaringsmessige perspektiver. Så lakmestesten på om noe er objektivt har i høy grad å gjøre med om det kan oppnås intersubjektiv enighet om det som blir sagt, om saken kan motstå våre kritiske innvendinger. Objektivitet kan i den forstand sees som noe som er knyttet til epistemiske praksiser, noe som essensielt er tilknyttet oss som tenkere og forskere.

Dette kan bringe oss over til spørsmål om naturalisme. Hva slags naturalisme vil være kompatibel med en transcendental-filosofi som fenomenologien? Hva er en fenomenologivennlig

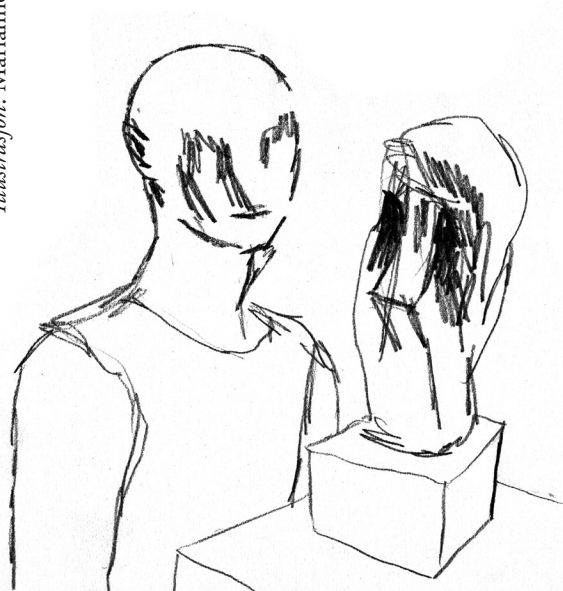
naturalisme?

Svaret på spørsmålet om fenomenologi kan naturaliseres, og hvorvidt den bør naturaliseres, avhenger selvfølgelig, til en viss grad, av hva man mener med naturalisme. Men det er opplagt at det transcendentale fenomenologiske prosjektet ikke er kompatibelt med en form for scientistisk naturalisme som sier at det eneste som er virkelig er det som fysikken kan innlemme med sine nåværende metoder og prinsipper.

En annen måte å forstå hva en naturalisert fenomenologi er, er som følger: For så vidt fenomenologien undersøker bestemte, konkrete gjenstandsområder, kan den bidra til – og selv lære fra – andre disipliner som undersøker de samme gjenstandsområdene. Det er en svak form for naturalisme som jeg ikke ser noe problem med.

Videre kan man, for det tredje, også gå mer ambisiøst til verks og hevde at en naturalisering av fenomenologien nødvendigvis må forholde seg til og gjennomgå både vårt begrep om hva natur er, og vårt begrep om hva transcendent filosof er. En slik ambisiøs forståelse har dog inntil videre forblitt noe programmatisk. Men man finner de mest avanserte forsøkene hos folk som Francisco Varela og Evan Thompson, som bl.a. har forsøkt å forene insikter fra fenomenologi og moderne biologi.

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



Hvis man allerede nå ønsker å se konkrete og vellykkede eksempler på naturalisert fenomenologi, er det best å holde seg til den andre modellen. Her foreligger det allerede en rekke resultater som viser hvordan fenomenologien kan inngå i en konstruktiv vekselvirkning med bl.a. utviklingspsykologi, kognisjonsforskning, antropologi og psykiatri.

Hvordan vil du beskrive måten du selv benytter deg av naturvitenskapelige arbeider i din fenomenologiske forskning?

Her tror jeg det er viktig å først påpeke en tvetydighet. Vi kan på den ene siden snakke om dette naturalistiske prosjektet som et prosjekt som involverer et samarbeid mellom fenomenologi og naturvitenskap, og vi kan også snakke om det som et prosjekt som involverer et samarbeid med empirisk vitenskap: Empirisk vitenskap er åpenbart mer enn bare naturvitenskap. Og hvis man ser på hvem jeg hovedsaklig sett har samarbeidet med, så er det primært utviklingspsykologer og psykiatere. Deres empiriske gjenstandsfelt er individer og personer, og ikke subpersonale prosesser eller molekylære strukturer. Og med dem har jeg aldri hatt vanskeligheter med å samarbeide, om emner som sosial kognisjon, selvbevissthet, kroppslighet etc.

I dine verker har du ofte brukt neuropatologiske eksempler. Hva er det disse eksemplene gir ditt fenomenologiske arbeid?

Fenomenologien har jo et dictum om å gå til saken selv, om å virkelig yte fenomenene rettferdighet. Men det som noen ganger kan være et problem, er at man som filosof ikke har spisskompetanse for utforskning av disse konkrete fenomenene. En av fordelene empiriske forskere har, det vil si gode empiriske forskere, er at de bruker veldig mye tid på å observere og beskrive en mangfoldighet, en mye rikere mangfoldighet av fenomener enn det den typiske filosof ofte gjør. Det man så som filosof og som fenomenolog kan få ut av et samarbeid med slike forskere er å bli presentert for dette store mangfoldet av fenomener, som er større enn man i først omgang kunne forestille seg. Det er en mangfoldighet som er relevant så vidt man ønsker å yte fenomenenes kompleksitet rettferdighet.

Det som så kan være særlig interessant med de patologiske fenomenene, er at de kan utfordre og teste noen av de filosofiske påstandene vi har. Ta f.eks. påstanden om at bevisstheten besitter en viss form for fundamental enhet. Hvordan skal man da forholde seg til patologiske tilfeller som tankeoverføring, hvor pasienten påstår at pasientens

Man kan si at i motsetning til filosofer som ofte tyr til tankeeksperimenter som en form for verktøykasse til å teste sine intuisjoner, så finner jeg det mer fruktbart å bruke de forunderlige eksemplene som virkeligheten tilbyr som utfordring.

tanker ikke er pasientens egne, men at det er andre folks tanker? Antyder dette at det er en slags

form for dissosiasjon i bevissthetsstrømmen?

Er dette noe som kan forenes med den filosofiske tanken om bevissthetens enhet, eller er det en reel utfordring? Man kan si at i motsetning til filosofer som ofte tyr til tankeeksperimenter som en form for verktøykasse til å teste sine intuisjoner, så finner jeg det mer fruktbart å bruke de

forunderlige eksemplene som virkeligheten tilbyr, som utfordringer.

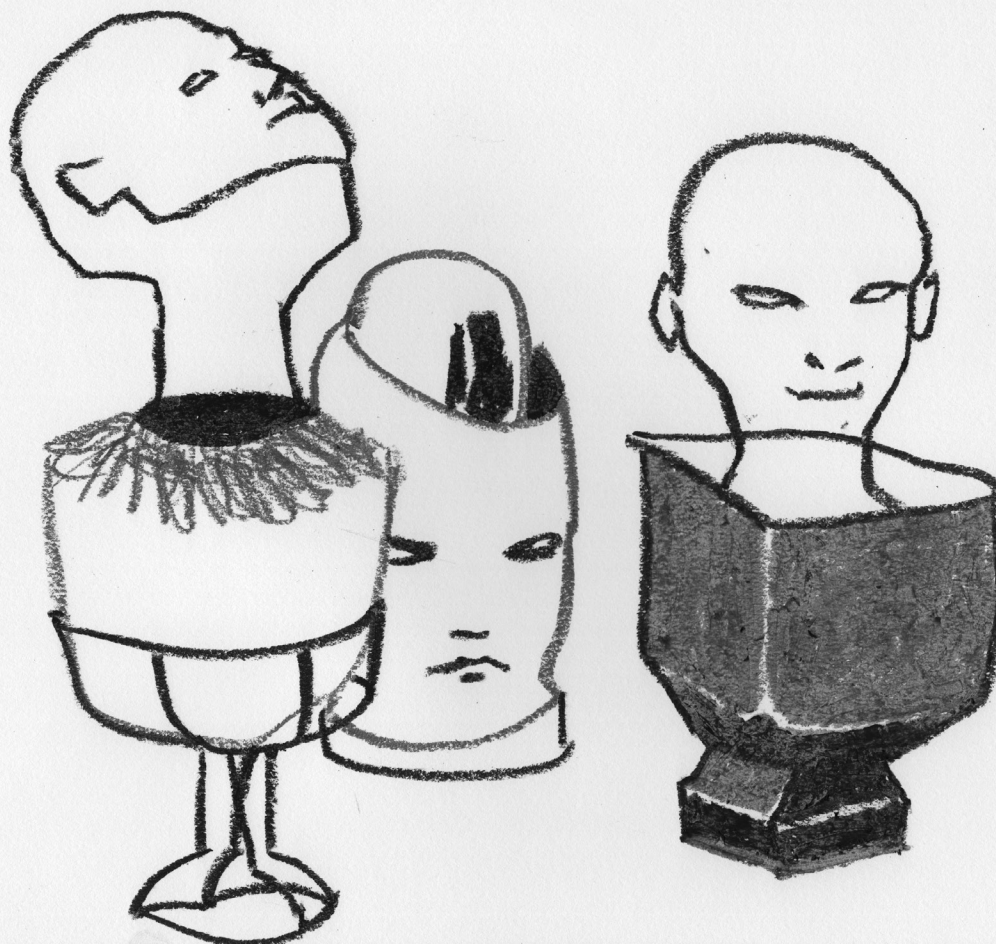
Men innflytelsen går jo ikke bare den ene veien. Man kan som filosof få en bedre forståelse av et fenomen ved å betrakte patologiske tilfeller. Men de empiriske forskerne, f.eks. psykiatere, som arbeider med disse fenomenene vil jo, om de vet det eller ikke, ofte selv trekke på forskjellige filosofiske betraktninger. Gitt deres undersøkelsesområde vil de gjøre bruk av begreper som rasjonalitet, virke-

lighet, selvforståelse, empati, og disse er jo alle begreper med en dyp filosofisk ballast. Da vil man som filosof ofte være i en posisjon hvor man også kan bidra til de empiriske forskernes egen forståelse av et fenomen. Så jeg anser det som en vinn-vinn-situasjon, hvor begge parter kan nå lenger i samarbeid, enn det de ville vært i stand til å gjøre hver for seg.

Nå i februar ga Oxford University Press ut The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology. Du var redaktør for dette verket. Hvordan ble det til?

Det var faktisk Oxford som kontaktet meg for å spørre om jeg kunne være interessert i være redaktør. Årsaken til deres henvendelse skyldes formodentlig at fenomenologien har gjennomgått noe av en renessanse. Det er i alle fall visse aspekter av fenomenologien som spiller en mer aktiv rolle nå innenfor analytisk filosofi enn den gjorde for 20–30 år siden.

Hva er det analytiske filosofer har oppdaget ved den fenomenologiske tradisjonen som gjør den mer interessant?



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

Den klassiske forklaringen har jo å gjøre med utviklingen innenfor bevissthetsfilosofi. Det har vært en økende aksept for at hvis man ønsker å forstå bevissthet, så nytter det ikke å isolere eller ignorere førstepersonsperspektivet og det opplevelsesmessige aspektet. Så det har vært en gryende anerkjennelse av at hele dette spørsmålet omkring opplevelsesdimensjonen må tas alvorlig. Dette tror jeg har vært et tidlig argument for å begynne å kikke på noen av de bidragene som folk innenfor den fenomenologiske tradisjonen har kommet med. Det har også gått opp for mange analytiske filosofer at fenomenologene ikke bare sitter og skriver fine analyser av forskjellige opplevelseskvaliteter. At det man egentlig finner i fenomenologien, er en hel rekke sofistikerte analyser av intensjonalitet, selvbevissthet, empati, kroppsbevissthet: Alle disse er aspekter ved ting som i økende grad blir tatt alvorlig også innenfor den analytiske tradisjonen.

Det er jo en viss overgang fra å forstå at man ikke kan ignorere førstepersonsperspektivet i en beretning om bevissthet, til å beslutte å åpne øynene opp for fenomenologers perspektiver. Da debatten om fenomenal bevissthet blusset opp, så den ut til å ha lite å gjøre med de bevissthetsfilosofiske problemstillingene som er blitt behandlet innenfor den fenomenologiske tradisjonen.

Problemet som kom i forgrunnen da man fikk øynene opp for fenomenal bevissthet, var jo i høy grad spørsmålet om hvorvidt dette opplevelsesmessige aspektet ved bevisstheten kunne forklares reductivt. Vi hadde med andre ord å gjøre med en variant av sjel–legeme-problemet og i en lang periode var det som om dette var den eneste sentrale bevissthetsfilosofiske problemstillingen. Jeg tror at det som på et tidspunkt skjedde, var noe slikt: Etter at man i lang tid hadde diskutert en hel rekke metafysiske posisjoner som på forskjellig vis forsøkte å løse problemet, så kjørte den diskusjonen seg på et tidspunkt død. Folk begynte å få øynene opp for at det finnes en hel rekke andre sentrale bevissthetsfilosofiske spørsmål som kaller på ulike undersøkelser. For eksempel på hvilken måte språket påvirker vårt opplevelsesliv. Det er også et sentralt bevissthetsfilosofisk spørsmål, men det har lite å gjøre med denne type metafysiske diskusjoner om hva forholdet er mellom det neurologiske plan og vårt opplevelsesliv.

Andre spørsmål er: Hva er forholdet mellom bevissthet og selvbevissthet, og hvilken rolle spiller kroppserfaring i måten vi opplever virkeligheten på. Alle disse spørsmålene begynte å bli tatt opp

og diskutert, og det er ting som mange fenomenologer har arbeidet med. Så jeg ser denne gryende interessen for fenomenologiske bidrag som et uttrykk for det skifte som skjedde, der man begynte å se at det fantes andrebevissthetsfilosofiske spørsmål enn sjel–legeme-problematikken. Det er jo mange fenomenologer som har mye å si om kropp, Merleau-Ponty er et opplagt eksempel, men det er ikke innlysende at han også leverer en løsning på sjel–legeme-problemet slik som dette problemet vanligvis har blitt formulert av analytiske filosofer. Jeg tror at så lenge man var bundet opp i at det var dette som var det avgjørende problemet, så har man med full rett sagt at fenomenologien har lite å tilby.

Du valgte bevisst å ikke ta med tekster som fokuserte på tradisjonens historiske skikkelser – Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty. Bidragsyterne ble også eksplisitt bedt om, som du sier i introduksjonen, å unngå å fokusere på eksegetiske behandlinger, og heller artikulere og utvikle sine egne teoretiske perspektiver.

Min overveielse var at det ville være for omfattende både å få systematiske og mer filosofihistoriske bidrag med i ett og samme bind. Jeg valgte derfor å prioritere det systematiske, for å gi en smaksprøve på de konkrete filosofiske problemstillinger fenomenologien kan behandle.

Kom valget av tittel fra deg eller fra dem?

Som jeg husker det, var det de som kom med tittelen.

«Contemporary Phenomenology», det er en litt slående tittel: Den synes å implisere at fenomenologi er i vinden.

Det er jo i en viss forstand et poeng. Altså at det stadig skjer ting i fenomenologien og at den også har noe å si for nåtidige filosofiske spørsmål.

Det er i alle fall visse aspekter av fenomenologien som spiller en mer aktiv rolle nå innenfor analytisk filosofi enn den gjorde for 20–30 år siden.