

# Fænomenologi som supplement til videnskabelige studier af dyr



Foto: Gregory Colbert

- et kropsfænomenologisk perspektiv

*Kandidatspeciale, Anvendt filosofi, Aalborg Universitet, maj 2017*

*Af Anne Line Kollerup Oftedal*

*Vejleder Jes Lynning Harfeld, AAU*

*Medvejleder Karen Thodberg, AU*

# Indholdsfortegnelse

<b>Indledning</b> .....	s. 4
- Problemformulering.....	s. 6
<b>Metode og læsevejledning</b> .....	s. 7
<b>Klassisk forståelse af videnskab</b> .....	s. 11
- Videnskabsteoretisk overblik.....	s. 12
- Demarkationsdebatten.....	s. 17
- Opsummering.....	s. 20
<b>Videnskab og dyr</b> .....	s. 22
- Dyrestudier i et historisk perspektiv.....	s. 22
- Hvorfor ikke antropomorfisme?.....	s. 27
- Opsummering.....	s. 30
<b>Den fænomenologiske disciplin</b> .....	s. 31
- Grundtanker i fænomenologien.....	s. 31
- At gå til sagen selv.....	s. 33
- 1.persons perspektivet.....	s. 34
- Livsverden.....	s. 35
- Fænomenologisk indstilling.....	s. 36
- Opsummering.....	s. 37
<b>Merleau-Pontys kropsfænomenologi</b> .....	s. 39
- Den kropslige vending.....	s. 39
- Egenkroppens permanens.....	s. 40
- Egenkroppen og omgivelserne.....	s. 42
- Fortrolighed med verden.....	s. 44
- Kropslig sameksistens.....	s. 48
- Opsummering.....	s. 52
<b>Kropsfænomenologisk perspektiv på dyr</b> .....	s. 54
- Kontinuerlig tilblivende kropslighed.....	s. 58
- Væren i verden.....	s. 61
- Adgang til den andens verden.....	s. 65
- Væren og evolution.....	s. 68
- Opsummering.....	s. 69
<b>Fænomenologi i praksis</b> .....	s. 71
- Indstillingen.....	s. 72
- Fortolkning iht. fænomenologiske undersøgelser.....	s. 77

- Empati & den fænomenologiske indstilling.....	s. 80
- Opsummering.....	s. 83
<b>Diskussion.....</b>	<b>s. 84</b>
<b>Konklusion.....</b>	<b>s. 93</b>
<b>Litteraturliste.....</b>	<b>s. 95</b>
<b>Resumé (engelsk).....</b>	<b>s. 102</b>

## Indledning

At være i verden sammen med andre er for de fleste et givent faktum. At vi ikke er indfældet i en solipsistisk eksistens, uden mulighed for at nå den anden, er formentlig ikke en opfattelse, der præger de fleste menneskers tilværelse. Vi indgår dagligt i relationer til andre mennesker – nært eller perifert – uden at stille de store spørgsmål herved (Thøgersen 2013a). Men ikke kun relationer til andre mennesker gør sig gældende for os. For mange mennesker er relationer til andre dyr et betydningsfuldt aspekt af deres tilværelse. For andre er relationer til andre dyr ikke noget, de skænker mange tanker. Men de er der. Dyrene. Lige omkring os. Sameksistensen er ikke blot interpersonel, men inter-artslig (Acampora 2006). Men denne inter-artslige sameksistens er også præget af en distinktion mellem menneske og dyr, mellem natur og kultur (DeMello 2012, Haraway 2003,2008). Dyr bruges som en samlebetegnelse for de, der ikke er menneskelige, som et tegn på at mennesket som eksistens adskiller sig i væsentlig grad fra dyrene. En adskillelse, der siden 1970'ernes etiske vending, har fået mere og mere opmærksomhed (Weil 2007). Afgørende var det da den australske filosof Peter Singer (1946-) introducerede begrebet speciesisme ("speciesism", Singer 2009: 6) – et begreb, der er at sidestille med racisme og sexismen og som henviser til den diskriminering af andre dyr, der foregår overalt i verden. Den amerikanske filosof Tom Regan (1938-2017) fulgte trop og introducerede bl.a. begrebet "Subject-of-a-life" (Regan 2004: 243). Et begreb, der henviser til nogle væsentlige kriterier, som et individ skal leve op til for at kunne blive indregnet i den etiske sfære. Og etikken vil næsten altid spille en rolle, når blikket falder på sameksistensen – også den inter-artslige.

Dog er det ikke etik, der er mit primære ærinde i opgaven her. Derimod retter mit fokus sig mod det videnskabelige studier af dyr, som en del af det videnskabelige felt kaldet antrozologi. I dag er det ikke ualmindeligt, at dyr bruges i forbindelse med forskellige terapeutiske interventioner (Thodberg & Christensen 2014, DeMello 2012). Dette gør sig bl.a. gældende med Trygfondens besøgshunde, der,

sammen med deres mennesker, besøger ældre mennesker på plejehjem rundt omkring i Danmark<sup>1</sup>. Denne anvendelse af dyr er blevet genstand for mere og mere forskning i forbindelse med netop det nyere tværfaglige videnskabelige felt kaldet antrozologi – eller human-animal studies (DeMello 2012, Hansen & Thodberg 2014). Antrozologiske forskere kommer fra et bredt udsnit af akademiske discipliner såsom filosofi, psykologi, sociologi, historie, samfundsvidenskab, biologi og ikke mindst etologi (DeMello 2012). Formålet er at studere de mange relationer mellem mennesker og dyr, der findes. Dermed er studier af andre dyr betydningsfulde. For en genuin undersøgelse af dyr-menneske relationer, må inkludere undersøgelser af dyrene. Sådanne studier af dyr hævdes at være tungt influeret af den klassiske forståelse af videnskab, der er funderet i den videnskabelige revolution og i særdeleshed af det positivistiske videnskabsteoretiske perspektiv (Acampora 2006, Lestel et al. 2014, Dawkins 2012). Et sådant empirisk-positivistisk forankret perspektiv på videnskab har ledt til mere eller mindre skarpe kritikker af det tilsyneladende reduktionistiske syn på dyr (se bl.a. Acampora 2006, Lestel et al. 2014, Bekoff 2013). Et gestaltskifte – et andet standpunkt, et anderledes syn på dyr og en ny tilgang til studier af dyr er da også efterspurgt (Harfeld 2017, Acampora 2006, Lestel et al. 2014, Shapiro 2003). Efterspørgslen er delvist forankret i spørgsmålet om den anden og adgangen til den andens oplevelse af verden. En forankring, der peger på den filosofiske disciplin fænomenologi som metode. En metode, der foreslås som værende en valid metode hvorpå også andre dyr end mennesket kan undersøges (Acampora 2006, Lestel et al. 2014, Shapiro 1997, 2003, Ruonakoski 2007). Og det er heri, at opgaven delvist tager sit afsæt. Men bag dette afsæt ligger desuden et personligt engagement i et af Trygfondens forskningsprojekter. Et forskningsprojekt, der har til hensigt at undersøge, hvorvidt besøg af en hund har en gavnlig effekt på ældre demente menneskers livskvalitet. Et projekt, som jeg har været så heldig at få lov til at være en del af – som forsøgsmedarbejder, hvilket inkluderer det at tage på strukturerede besøg hos ældre demente sammen med en hund og en observatør.

---

<sup>1</sup> Se <https://www.besogshunde.dk/>

Desuden inkluderer det at observere videoer af hunde fra tidligere plejehjemsbesøg og i den forbindelse udfylde et såkaldt etogram over hundenes adfærd. Selve forskningsprojektet kommer ikke til at fylde i selve opgaven, men kommer derimod delvist til at figurere som min egen forforståelse for etologiske studier samt som eksemplificeringsformål i diskussionen.

Det overordnede formål med opgaven her er at undersøge hvorvidt fænomenologi som metode og kropsfænomenologi som afsæt kan bidrage til videnskabelige studier af dyr og dermed muligvis influere på både etologien og antrozoologien.

## **Problemformulering**

Hvorledes kan fænomenologi som metode supplere eksisterende forskningsmetoder iht. til studier af ikke-menneskelige dyr? Herunder – vil et kropsfænomenologisk perspektiv på andre dyr kunne bidrage til en øget forståelse for dyr-mennesker relationer?

## Metode og læsevejledning

Som nævnt i introduktionen beskæftiger flg. opgave sig med videnskabelige studier af dyr og et fænomenologisk perspektiv herpå. Dermed sættes rammerne som værende af fænomenologisk videnskabsfilosofisk karakter. Hele hoveddelen af opgaven har jeg valgt at holde på et teoretisk niveau, hvilket betyder, at jeg inddrager relevante teoretikers perspektiver på de udvalgte emner.

Fænomenologi spiller en væsentlig rolle i opgaven, hvorfor den del, der har fokus på netop fænomenologi, har fået den største plads i opgaven. For at udfolde dele af fænomenologien har jeg inddraget både udvalgte områder af den klassiske fænomenologi og nyere fænomenologiske perspektiver på dyr samt udvalgte teoretikers perspektiver på fænomenologi i praksishenseende.

For at få en forståelse for forankringen i den klassiske forståelse af videnskab, er det væsentligt at se lidt nærmere på, hvad denne forståelse rummer og hvor den kommer fra. Endvidere må vi se lidt nærmere på selve studierne af dyr – blot for at få et overblik og et afsæt til en god diskussion om, hvad fænomenologien muligvis kan bidrage med ift. sådanne studier. I forbindelse med denne første del af opgaven har jeg benyttet mig af videnskabsteoretiske udlægninger samt udvalgte forskeres perspektiver på studier af dyr.

Diskussionen, som skal bidrage til en nuancering og perspektivering af problemformuleringen, præsenteres til sidst i opgaven.

For at lette læsningen af opgaven, vil jeg nu præsentere afsnit og underafsnit lidt nærmere.

- Det første afsnit retter sig mod den såkaldte klassiske forståelse af videnskab. I den forbindelse præsenterer jeg to underafsnit. Det første er et kort videnskabsteoretisk overblik med fokus på udvalgte videnskabsteoretiske positioner, med primær fokus på empirisme og positivisme. I det næste underafsnit præsenterer jeg et kortfattet overblik over demarkationsdebatten – debatten om, hvilke kriterier, der bør gøre

sig gældende for god videnskab. Jeg har her benyttet mig af udvalgte filosoffer, herunder den britiske videnskabsfilosof Alan Chalmers (1939-), der beskæftiger sig med videnskabsteoretiske diskussioner. Jeg har her valgt at benytte mig af sekundær litteratur udfærdiget af både danske og udenlandske filosoffer. Afsnittet afsluttes med en opsummering.

- Andet afsnit omhandler videnskab og dyr. I første underafsnit præsenterer jeg et kort overblik over dyrestudier i et historisk perspektiv med fokus på den udvikling af dyrestudier (klassiske studier af dyr), der opstod i starten af 1900-tallet – nemlig behaviorismen og etologien. Næste underafsnit omhandler antropomorfisme, og hvorfor det som metode ikke er ønskeligt i disse klassiske studier af dyr. Her har jeg valgt at benytte mig af både primær litteratur skrevet af bl.a. grundlæggerne af behaviorismen samt sekundær litteratur skrevet af primært naturvidenskabelige forskere samt filosoffer, der i et vist omfang beskæftiger sig med enten læringsteori og -filosofi eller med studier af dyr. Afsnittet afsluttes med en opsummering.
- Tredje afsnit er et kursskifte over i fænomenologien som filosofisk disciplin. Her har jeg tillige valgt at inddele afsnittet i undersnit. Første underafsnit retter sig mod grundtanker i fænomenologien med fokus på fænomenologiens oprindelse. De næste underafsnit fungerer som uddybninger af fænomenologiens grundtanker og omhandler det at gå til sagen selv, vigtigheden af 1.persons perspektivet, fokus på livsverdenen samt den fænomenologiske indstilling. Her har jeg valgt primært at benytte mig af anerkendte filosoffer, der beskæftiger eller har beskæftiget sig med fænomenologi i praksis og som er inspireret af de klassiske fænomenologer. Afsnittet afsluttes med en opsummering.
- Fjerde afsnit omhandler udvalgte, for opgaven relevante, dele af den franske klassiske fænomenolog Maurice Merleau-Pontys kropsfænomenologi. Hertil har jeg benyttet mig primært af den engelske oversættelse af Merleau-Pontys hovedværk – Phenomenology of



Perception. Afsnittet her er således primært en redegørelse for specifikke dele af kropsfænomenologien, og derfor vil jeg kun benytte mig af referencer ved citater eller steder, hvor jeg har benyttet mig af sekundær litteratur skrevet af forskere i Merleau-Pontys kropsfænomenologi. Grunden til at jeg gør opmærksom på at afsnittet primært er en redegørelse, bunder i, at jeg har valgt at inddrage få udsnit fra en anden fransk filosof, nemlig René Descartes. Dette for at få en bedre forståelse for nogle af Merleau-Pontys pointer. Afsnittet her er ligeledes delt op i underafsnit, der har til formål at inddele de udvalgte dele af kropsfænomenologien i nogle grundtanker. Disse afsnit handler om den kropslige vending, egenkroppens permanens, egenkroppen og omgivelserne, fortrolighed med verden samt kropslig sameksistens. Også dette afsnit afsluttes med en samlet opsummering.

- Femte afsnit drejer sig om et kropsfænomenologisk perspektiv på dyr og skal læses i forlængelse af Merleau-Pontys kropsfænomenologi. Dette for forhåbentlig at kunne vise hvorledes disse to fænomenologiske perspektiver er sammenlignelige. Til dette afsnit har jeg primært benyttet mig af den amerikanske filosof Ralph Acampora. Dog har jeg, hvor det synes relevant, underbygget hans pointer ved hjælp af andre teoretikere, der ligeledes anlægger et delvist fænomenologisk perspektiv på dyr. Afsnittet her er delt op i underafsnit, der på samme måde gerne skal bidrage til at få en ide om nogle kropsfænomenologiske grundtanker iht. andre dyr. Disse underafsnit omhandler kontinuerlig tilblivende kropslighed, væren i verden, adgang til den andens verden samt væren og evolution. En samlet opsummering runder afsnittet af og samler de væsentligste pointer.
- I sjette og sidste afsnit præsenteres fænomenologi i praksis med henblik på fænomenologiske studier af andre dyr. Afsnittet her skal læses som en delvis udbygning af visse pointer fra tredje afsnit om den fænomenologiske disciplin. Til formålet har jeg primært benyttet mig af filosoffer og andre

teoretikere, der både benytter, og har benyttet, sig af fænomenologi som metode – herunder også iht. fænomenologiske undersøgelser af andre dyr. Som tidligere har jeg også her udformet underafsnit, der fokuserer på henholdsvis; indstillingen – herunder sandheden som en principiel mulighed, samtalen og begrebslige rammer –, fortolkning iht. fænomenologiske undersøgelser samt empati som en del af den fænomenologiske indstilling. Også dette afsnit afsluttes med en kort samlet opsummering.

- Diskussionen, der følger som opgavens sidste del inden en endelig konklusion kan afgives, har jeg ligeledes valgt at inddele i mindre afsnit med hver sin overskrift. Dette ganske enkelt for at lette diskussionen over et omfattende emne. Målet med diskussionen er naturligvis at komme frem til et svar på problemformuleringen, men det er ligeledes at perspektivere og nuancere visse områder af opgavens mest væsentlige præsenterede perspektiver.
- Efter konklusionen, der præsenteres umiddelbart i forlængelse af diskussionen, fremstilles en litteraturliste og til sidst er vedlagt et engelsk resumé.

## Klassisk forståelse af videnskab

Det er stort set umuligt at overse den betydning, som videnskaben har i dag – i hvert fald i vestlige samfund, hvor videnskab, videnskabelighed, videnskabelig evidens, sandhed og fakta synes at spille en helt særlig rolle (Chalmers 1999, Klausen 2013). Søgningen efter sandheden om verden og alt hvad den indebærer, inkl. mennesket selv, anses i dag af mange for at være et videnskabeligt anliggende. Videnskabelig evidens er på det nærmeste blevet til en blåstempling af et argument – hvis noget er videnskabeligt bevist, må det altså være sandt (Ibid.). Ikke mindst ses dette i forbindelse med diverse mediedækninger af politiske diskurser og emner, såsom klimakrisen, hvor såkaldte 'fake news vs. facts' ofte tages op og bruges for at understrege validiteten eller upålideligheden af diverse argumenter. Fakta sættes således i sammenhæng med sandhed som værende noget, der kan og må afdækkes videnskabeligt. Dog er der jævnligt diskussioner om, hvad fakta og sandhed er, hvad der må kaldes for videnskabelig evidens, og hvad der ikke må, hvad der karakteriserer videnskab, og hvad der karakteriserer pseudovidenskab og ikke-videnskab. Denne demarkationsdebat er en videnskabsfilosofisk debat, som vi i det følgende afsnit skal se lidt nærmere på. Primært skal vi rette os mod den såkaldt klassiske forståelse af videnskab – som ofte er knyttet til naturvidenskaberne (Zahavi 2013) – samt dennes betydning for studier af dyr. For skal der foretages en vurdering af fænomenologiens mulige berettigelse i videnskabelige studier af dyr og af dyr-menneskerelationer, synes det hensigtsmæssigt først at se lidt nærmere på netop dette.

Det kommende afsnit har jeg valgt at dele op i særskilte underafsnit med de emner, der synes relevante for gældende opgave. Det første, vi skal se lidt nærmere på, er et kort videnskabsteoretisk overblik med primært fokus på positivismen og empirismen samt induktionskriteriet, falsifikationskriteriet og den hypotetisk-deduktive metode. Dette fordi netop disse videnskabsteoretiske positioner og videnskabelige demarkationskriterier lader til at have (haft) stor indflydelse på netop studier af andre dyr og ikke mindst på den forståelse af

videnskab, der generelt set eksisterer i dag. Endvidere skal vi, for en kortere bemærkning, se lidt nærmere på det, der kaldes for demarkationsdebatten.

## Videnskabsteoretisk overblik

At videnskaben er historisk forankret, er næppe en overraskelse for nogen. Videnskaben som disciplin har rødder helt tilbage til Aristoteles (384-322 f.Kr.), og i mange århundreder ansås viden for at være noget, der kom direkte fra et samfunds autoriteter, hvorunder også hellige bøger, såsom biblen, hørte (Chalmers 1999). Men i starten af det 17. århundrede skete der store videnskabelige opdagelser, og den videnskabelige revolution gjorde sit indtog (Ibid., Klausen 2013). Her fik erfaringsbaseret viden efterhånden større og større anseelse, og det er denne revolution, som er grundlaget for det, vi i dag kender som den moderne videnskab. Netop denne tilgang til viden, som værende erfaringsbaseret skal vi se lidt nærmere på. Men før vi når helt så langt, skal vi tage et kort blik på rationalismen, hvori empirismen og positivismen så at sige tager sit afsæt.

### Rationalisme

Kendetegnende for rationalismen er ideen om, at den eneste sikre kilde til erkendelse er fornuften (Beck et al. 2014, Collin 1997). En af de mest kendte rationalister er den franske filosof og matematiker René Descartes (1596-1650), hvis ønske var at grundlægge filosofien på et nyt solidt fundament og at få opbygget en reel naturvidenskab (Koch 1997, Skirbekk & Gilje 2009). Filosofien bar præg af store interne uenigheder og iflg. den daværende skepticisme kan mennesket ikke erkende noget udenfor sig selv. Alt, hvad mennesket kan vide noget om, er dermed sig selv (Koch 1997). Skulle filosofien således kunne stå på et naturvidenskabeligt sikkert fundament, måtte Descartes finde frem til en sikker kilde til den menneskelige erkendelse (Beck et al. 2014). Den eneste sikre og brugbare metode til det formål, er den såkaldte matematisk-deduktive, der således er afgørende for Descartes' videnskabelige ideal (Skirbekk & Gilje 2009). Den deduktive metode hos Descartes handler om at finde nogle absolut sande

aksiomer (grundsætninger), udfra hvilke vi kan deducere – eller logisk slutte – os frem til sikker viden. Det er altså logikken, matematikkens sprog, der er afgørende for, hvordan vi kan vide noget med sikkerhed. En af de - for gældende opgave - vigtigste pointer iht. den rationalistiske position er, at sanserne og erfaringen ikke er en kilde til sikker viden (Descartes 2009, Beck et al. 2014). Det, vi sanser, kan reelt set være noget helt andet ved nærmere eftersyn, hvorfor Descartes når frem til, at det eneste, vi rent faktisk kan forlade os på, er tænkningen – fornuften eller forstanden (Descartes 2009, Beck et al. 2014).

Omend der kan skrives langt mere om rationalismen, synes ovenstående at være tilstrækkeligt til at kunne få forståelse for det modsætningsforhold, der gør sig gældende for rationalismen og empirismen, som vi – i sammenhæng med positivismen – nu skal se lidt nærmere på.

### Empirisme og positivisme

Kendetegnende for empirismen er, modsat rationalismen, at sanserne sættes som grundlaget for al menneskelig erkendelse (Collin 1997, Beck et al. 2014). Empiristerne hævder således, at al erkendelse stammer fra erfaringen (Beck et al. 2014), hvorfor også empirismen refereres til som erfaringsfilosofi (Collin 1997). To af de ofte nævnte empirister er den engelske filosof John Locke (1632-1704) og den skotske filosof David Hume (1711-1776), der begge anså menneskets bevidsthed for at være *tabula rasa* (tom tavle). Mennesket fødes altså uden en naturgiven fornuft, men med en slags blank bevidsthed, som skal udfyldes ved hjælp af ydre genstande – eller sansemæssige erfaringer (Beck et al. 2014).

Positivismen – eller det positivistiske videnskabssyn – har en del fællestræk med empirismen, idet både empirister og positivistiske deler den holdning, at der findes en verden uafhængigt af mennesket samt at viden og videnskab stammer fra fakta – eller fra verden, som den er (Chalmers 1999). Disse fakta findes således før enhver teori og før enhver erfaring. For at opnå videnskabelig viden må fakta altså erfares direkte via sanserne, hvilket også understreger kravet om objektivitet – at forskerens subjektive position ikke må have indflydelse på selve forskningen. En

undersøgelse skal kunne reproducere af enhver forsker indenfor samme felt. Positivismen deles op i den såkaldte klassiske positivisme og den logiske positivisme, der tillige refereres til som logisk empirisme (Kjørup 1996). Den logiske positivisme tager udgangspunkt i den klassiske positivisme introduceret af den franske filosof August Comte (1798-1857) i den første halvdel af 1800-tallet (Chalmers 1999). Comte opponerede imod metafysiske spekulationer og mente, at videnskaben skulle være med til at sikre erfaringsbaseret erkendelse, hvilket betød, at filosofien skulle holde sig til det givne – eller det positive, det der kan erfares (Kjørup 1996). Den logiske positivisme har sit udspring i Wienerkredsen, der blev dannet af primært matematikere og fysikere i 1920'erne. Som det anes i navnet, er den logiske positivisme inspireret af både positivismen (og da i en vis grad også empirismen, jf. den alternative benævnelse logisk empirisme) og logikken (hvorved der anes en vis tilknytning til rationalismen qua fremhævelsen af fornuften og logikken). De logiske positivister var optaget af ideen om en enhedsvidenskab – altså at alle videnskabelige discipliner er omfattet af samme metodologiske fremgangsmåde, og at alle videnskabelige udsagn kan tilskrives et universelt idealsprog (Favrholt 2000). Denne nyere positivisme var nemlig under stor indflydelse af den østrigske filosof Ludwig Wittgenstein (1889-1951), der i 1921 udgav sit første hovedværk *Tractatus Logico-Philosophicus* (Hanfling 1981). Heri beskrev Wittgenstein sproget som værende en logisk afbildning af verden, der betyder, at en sætning altså udsiger noget enten falsk eller sandt om verden (Husted 2000)<sup>2</sup>. Filosofien skal, iflg. størstedelen af de logiske positivister, beskæftige sig med analyser af den empiriske videnskabs sprogbrug med det formål at sikre overensstemmelser mellem sætningers udsagn og den fysiske verden (Hanfling 1981). Herved understreges, at videnskabelige teorier skal kunne verificeres – bekræftes empirisk – hvad der kaldes for verifikationsprincippet (Klausen 2013).

---

<sup>2</sup> Her synes det rimeligt at nævne, at Wittgenstein selv gør op med sit eget første hovedværk med sit andet hovedværk *Philosophical Investigations*, der blev udgivet posthumt i 1953. Heri betoner Wittgenstein vigtigheden af dagligsproget, som kilde til belysningen af de misforståelser, der ofte gør sig gældende i filosofien (Wittgenstein 1995).

Hermed skal vi videre og kortfattet forklare et par af de andre videnskabelige principper, der i høj grad gør sig gældende indenfor videnskaben i dag, og som knytter sig til den empiriske videnskabsteori og dermed til positivismen. Dernæst skal vi se lidt nærmere på demarkationsdebatten, som er med til at problematisere, nuancere og diskutere de forskellige videnskabsteoretiske positioner, principper og kriterier.

### Induktionsprincippet

Kort fortalt går induktionsprincippet ud på at gå fra det almene til det partikulære (i modsætning til deduktion, som går fra det partikulære til det almene). Det betyder, at man søger at generalisere ud fra en større mængde af indsamlet observationsdata (Chalmers 1999). I modsætning til den førnævnte deduktive metode, der handler om logiske slutninger, handler induktion altså om at indsamle konkrete data. Iflg. Chalmers (1999) må tre kriterier overholdes for, at induktionsprincippet overholdes. Først og fremmest må der indsamles store mængder af data. Der må altså være mange observationer, for ikke at ende med overgeneraliseringer baseret på kun få observationer. Dernæst må man gentage observationerne under flere forskellige forhold. Forskeren må være opmærksom på de mange forskellige variabler, der kan have betydning for observationerne og sikre at ikke en bestemt variabel kommer til at være bestemmende for undersøgelsens konklusion. Sidst, men ikke mindst må intet observationsudsagn være i strid med den udledte lovmæssighed – generaliseringen. Induktion handler således om at kunne udsige absolutte sandheder om verden. Hvad dette giver af udfordringer i henhold til forskning i praksis, vender vi tilbage til, når vi skal se nærmere på demarkationsdebatten. Det næste princip vi skal vende os mod, er et princip, der har fået stor betydning for udviklingen af hypoteser og teorier – nemlig falsifikationsprincippet.

### Falsifikationsprincippet

Den østrigske filosof Karl Popper (1902-1994) regnes for at være en af de mest betydningsfulde videnskabsfilosoffer i det 20. århundrede (Thornton 2017). Med en vis tilknytning til Wienerkredsen og den logiske positivisme udformede Popper det såkaldte falsifikationsprincip, der kort fortalt går ud på, at en videnskabelig teori eller hypotese skal kunne falsificeres for, at teorien kan have status af videnskabelig. En videnskabelig teori skal således 'blot' være den bedste af de teorier, der endnu er blevet udformet (Chalmers 1999). Det betyder, at en hypotese/teori kun kan kategoriseres som værende videnskabelig, såfremt der findes en logisk mulighed for at en observation eller et observationsudsagn kan vise sig at være i uoverensstemmelse med hypotesen/teorien (Ibid.). Teorier, der ikke er falsificerbare, er ofte teorier, der kan gøres til sande med næsten et hvilket som helst udsagn. Netop for teorien ikke vil kunne testes. Sådanne teorier, mente Popper, findes indenfor bl.a. psykoanalysen (fx Freuds drømmeanalyser), idet mange af teorierne netop aldrig ville kunne modbevises (Ibid.). Falsifikationsprincippet betyder således, at ikke enhver teori eller hypotese kan fungere som en god videnskabelig en af slagsen. En god teori skal helst være storladet, dristig og spekulativ og dermed falsificerbar – noget, der står i modsætning til den induktive metode, hvor hypoteser alt andet lige må være langt mere forsigtige, idet de skal sikres mod netop falsificerbarhed. Helt eksplicit i dette princip ligger, at videnskaben er progressiv, og at læringsmetoden er 'trial and error'. God videnskab er under konstant udvikling. Videnskaben starter med et problem eller en udfordring, som afføder en falsificerbar hypotese, der efterfølgende afprøves og risikerer at blive falsificeret for derved at afføde nye problemer og udfordringer (Ibid.). I falsifikationsprincippet ligger der således ikke et krav om, at videnskaben skal kunne udsige absolutte sandheder om verden, men om at videnskaben skal kunne fremstille sandsynligheder. Det betyder ikke, at ideen om fakta afvises. Det betyder blot, at fakta er de udsagn, der har kunnet modstå mange grundige og solide tests. Dermed handler videnskab om kontinuerlig forbedring og ikke om absolutte sandheder udledt af fakta.



### Hypotetisk-deduktiv metode

Den hypotetisk-deduktive metode bruges både indenfor naturvidenskaberne og indenfor humanvidenskaberne (Klausen 2013) og hænger nært sammen med falsifikationsprincippet, idet metoden går ud på først at formulere en hypotese, som derefter testes ved at sammenholde konsekvenserne af hypotesen med konkrete observationer. Herefter korrigeres hypotesen i lyset af de gældende observationer, hvorefter en ny hypotese fremstilles hvis nødvendigt. Qua begrebet deduktiv, som indgår i metodenavnet, er det tydeligt, at logik en væsentlig del af metoden. Groft sagt betyder det, at man går ud fra (slutter), at såfremt en given teori er sand, må det være muligt at gøre bestemte observationer – observationer, som stemmer overens med teorien. Såfremt observationer strider imod konsekvenserne af teorien, kan teorien logisk set ikke være sand. Således inddrages både deduktion – logiske slutninger – og induktion – verificerbare observationer. Denne korte bemærkning om den hypotetisk-deduktive metode skal ikke andet end at påpege, hvorledes videnskabsteoretiske principper er blevet sammenstillet til en praktisk brugbar metode. Og herfra skal vi videre for at se lidt nærmere på den videnskabsteoretiske diskussion, som også kaldes for demarkationsdebatten.

### Demarkationsdebatten

I det ovenstående har vi været inde på nogle af demarkationskriterierne indenfor den klassiske forståelse af (natur)videnskab, som har dannet grundlaget for den moderne (natur)videnskab. I det følgende afsnit skal vi se lidt nærmere på nogle af de gældende diskussioner om ovenstående demarkationskriterier. Planen er ikke at gå i dybden med demarkationsdebatten, men blot at understrege dens tilstedeværelse og dens umiddelbare vigtighed for den videnskabelige praksis.

Langt de fleste videnskabelige principper, teorier og positioner har deres udfordringer, som forsøges overkommet med nye positioner, principper og

teorier. Selve videnskabens historiske forankring fremhæver dette og udgør således et videnskabsteoretisk problem (Klausen 2013, Chalmers 1999). Verdensanskuelser og teorier har afløst hinanden op gennem historien – hvad mennesker troede var sandt på et tidspunkt i historien, viste sig ikke at være det på et senere tidspunkt i historien. Derfor er der ikke umiddelbart nogen synderlig grund til ikke at tro, at det vil fortsætte således (Ibid.). Dette giver umiddelbart udfordringer med begreber såsom sandheder, fakta og videnskabelig evidens. I hvert fald såfremt disse begreber anses for at være absolut definerbare – at der findes absolutte sandheder, som videnskaben kan finde frem til og udsige noget om, hvilket ses i forbindelse med verifikationsprincippet og induktionsprincippet. Begge principper løber ind i det problem, at stort set enhver teori i et vist omfang kan underbygges med en empirisk observation, hvilket dog ikke nødvendigvis er afgørende for, hvorvidt teorien er sand eller ej. Dernæst opstår problemet om, hvor mange observationer, der så er nok for, at en teori kan udgøre en sandhed. For skal sandheden være absolut, må observationerne i princippet være uendelige – dvs. at observationerne må være gjort i samtlige mulige variabler og alle observationer må vise nøjagtigt det samme. Så godt som en umulighed. Denne problemstilling overkommes af falsifikationsprincippet, idet kravet om den absolutte sandhed sløjfes til fordel for den på tiden bedst mulige teori (Ibid.). Udfordringen med falsifikationsprincippet er dog, at såfremt en hypotese altid skal være storladet og spekulativ, vil der principielt set være mulighed for at mange mindre, dog væsentlige, hypoteser aldrig anerkendes som værende videnskabelige og dermed aldrig afprøves (Chalmers 1999). Dog vurderes dette ikke umiddelbart som et uoverkommeligt problem iht. selve falsifikationsprincippet, som ikke undergraves på trods af mere forsigtigt fremsatte hypoteser (Ibid.).

Et andet og væsentligt kriterium indenfor specielt naturvidenskaberne er kravet om objektivitet (Klausen 2013). Objektivitetskravet gør sig gældende hos både empiristerne, positivisterne og sågar hos rationalisterne. Som tidligere nævnt deler empiristerne og positivisterne den antagelse, at der findes en verden

uafhængigt af mennesket, og at viden må indhentes fra de fakta, der kan erfares via sanserne. Rationalisterne er uenige i denne antagelse grundet sansernes upålidelighed, hvorfor fornuften og logikken må være styrende. Dog synes objektivitetskravet at gøre sig gældende, uagtet om man tager den ene eller den anden position. God videnskab er objektiv videnskab, der lever op til et specifikt metodekriterium. Som vi skal se senere, gør en noget anderledes tilgang sig gældende hos fænomenologerne, som netop påpeger problematikken omkring objektivitet<sup>3</sup>. Men ikke kun fænomenologerne påpeger denne problematik. Det er en diskussion, der gør sig gældende også i andre videnskabsteoretiske og -filosofiske kredse. Objektivitetskriteriet skal vi vende tilbage til, når vi når til diskussionen, hvorfor vi vil forlade det for nu til fordel for en anden del af demarkationsdebatten, der omhandler en lidt anden tilgang til den videnskabelige progression set i det historiske lys – nemlig teorien om det videnskabelige paradigmeskifte.

Paradigmeskifteteorien blev introduceret i 1962 af den amerikanske videnskabsmand, -teoretiker og -historiker Thomas Kuhn (1922-1996) og har haft stor betydning for videnskabsfilosofien lige siden (Chalmers 1999). Kuhn opfattede den videnskabelige udvikling som et resultat af gentagne videnskabelige revolutioner – eller paradigmeskifte (Ibid.). Meget groft skitseret opstillede Kuhn en videnskabshistorisk progressionslinje, der starter med en før-videnskabelig tidsperiode. Denne periode blev afløst af en periode med normalvidenskab, som er karakteriseret ved at være den videnskabelige tilgang og opfattelse, der deltes af daværende videnskabsfolk. Da denne videnskabelige tilgang løb ind i problemer, opstod en videnskabelig krise, der banede vejen for en videnskabelig revolution, hvor en ny måde at bedrive videnskab på blev introduceret. Eftersom denne nye måde blev mere og mere accepteret af majoriteten af videnskabsfolkene, skete et paradigmeskifte og en ny normalvidenskabelig periode indtrådte. Men også denne periode stødte på kriser, der førte til en ny

---

<sup>3</sup> Denne fremhævelse af problemet med objektivitet gør sig ikke kun gældende hos fænomenologerne, men ses også hos specielt hermeneutikerne, som vi også for en kort bemærkning kommer senere ind på.

revolution – et nyt paradigmeskifte og dermed endnu en ny normalvidenskabelig periode og så fremdeles (Ibid.). Således ses en kontinuerlig progression indenfor det videnskabelige virke, hvor også det sociologiske aspekt af forskningsstrukturen fremhæves. Endvidere knytter Kuhn paradigmeskifteteori an til, hvad vi kort var inde på ift. at videnskabshistorien udgør et videnskabsteoretisk problem, eftersom det vi i dag opfatter som den korrekte måde at udføre videnskab på – og dermed også fakta, sandheder og videnskabelig evidens – muligvis (eller højst sandsynligt) vil ændre sig i løbet af fremtiden.

Ovenstående er åbenlyst en ufuldstændig fremstilling af et enormt videnskabsteoretisk- og filosofisk felt. Dog synes det tilstrækkeligt for en videre fremstilling af den resterende del af den gældende opgave. Tæt knyttet til ovenstående afsnit skal vi nu se lidt nærmere på den videnskabelige udvikling ift. dyr med særlig fokus på etologien, der som bekendt er et primært interessepunkt for opgaven her. Dog vil en kort opsummering af foregående afsnit først blive præsenteret.

## Opsummering

Videnskabshistorien viser os, at der gennem tiden har været og stadig er flere forskellige opfattelser af, hvad videnskab er, og hvordan denne bedst udføres – her med særligt fokus på naturvidenskaberne. Dette hænger nøje sammen med opfattelser af den menneskelige erkendelse, der også er genstand for en del diskussion. Dog er den moderne videnskab i dag primært baseret på en antagelse om, at der findes en verden uafhængig af mennesket, hvorfra fakta må udledes. Det er således sanserne og erfaringen, der står i spidsen for den videnskabelige udvikling – evidens er det, der kan måles og vejes og ikke det, som det enkelte subjekt synes og tror. Videnskaben må være objektiv og forankret i det, der konkret er til. Dermed må også logikken – og idealsproget – have en plads omend denne ikke blot må stå alene, men altid stilles side om side med det erfaringsbaserede. Diskussioner omkring videnskabelighed – den såkaldte demarkationsdebat – gør sig til stadighed gældende og forskellige positioners

fordele og ulemper diskuteres med det til følge, at begreber såsom sandhed, fakta og videnskabelig evidens stilles på vaklende grund.

## Videnskab og dyr

Som nævnt i indledningen har dyr og mennesker altid levet side om side og mennesker har i et eller andet omfang fattet interesse for andre dyr. Også videnskabelige praksisser har interesseret sig for dyr i forskelligt omfang – ikke altid for at kunne forstå dyret selv, men for at lære mere om mennesket som art eller for at kunne udvikle diverse videnskabelige områder til gavn for mennesket, hvilket bl.a. ses i diverse laboratorier, hvor dyr bliver brugt som forsøgsobjekter (Singer 2009). I dag er der, som også nævnt i indledningen, en enorm interesse for studier af dyr, og antrozoologi er som felt ekspanderende. De seneste årtier er specielt interessen for dyrs kognitive kapaciteter på det nærmeste eksploderet med det resultat, at flere og flere forskergrupper beskæftiger sig med det område (Wynne & Udell 2013). Denne interesse har delvist rod i en interesse i at underbygge diverse dyreetiske teorier, som vi ligeledes var inde omkring i indledningen. Således ligger etikken, som et grundlag for megen dyreforskning. Men også et juridiske aspekt er at spore. Forskergrupper kan blive stillet til opgave, at studere bestemte aspekter af dyrs adfærd for derved at forsøge at finde belæg for udformninger af diverse lovgivninger. Hermed er et ultrakort oprids af interessen for dyre-studier blevet præsenteret. Vi skal nu se lidt nærmere på et par af de grene af dyrestudierne, der lader til at have stor indflydelse på nutidens dyrestudier.

### Dyrestudier i et historisk perspektiv

En af de nok mest prominente og velkendte teoretikere, der har haft stor interesse i dyrs adfærd er den engelske evolutionsbiolog Charles Darwin (1809-1882), der nok er mest kendt for sin evolutionslære, som han introducerede med sit værk 'On the Origin of Species' i 1859. Hvad der, iflg. Wynne & Udell (2013), var det mest bemærkelsesværdige ved Darwins teori, var hans velunderbyggede forslag til, hvorledes naturlig selektion (at enhver organisme er udviklet ud fra tidligere organismer) foregår – netop at den stærkeste overlever (survival of the fittest). De individer, der passer bedst til det omgivende miljø, overlever og producerer afkom

– heraf begrebet adaption ("*adaptation*", Wynne & Udell 2013: 5), som er et centralt begreb i moderne biologi, der bruges i forbindelse med forklaringen af forskellige arters tilpasning til det omgivende miljø (Ibid.). Interessant er det også, at Darwin ikke kun havde øje for biologien, men opfattede tillige både mentale processer og adfærd, som en del af den evolutionære proces. Dyr og mennesker deler, iflg. den darwinistiske teori, mange træk både hvad angår biologisk og psykologisk udvikling. Darwin selv havde ingen problemer med at beskrive dyrs adfærdsmønstre i vendinger, der af mange kategoriseres som antropomorfe (menneskelige) (Ibid.). Man kan med en vis rimelighed hævde, at Darwin og evolutionslæren er almen kendt i vestlige samfund. Læser man bøger om dyrs adfærd, vil man også ofte støde på en reference til Darwins lære (se bl.a. Wynne & Udell 2013, Coppinger & Coppinger 2001, Allen & Bekoff 1997, Manning & Dawkins 2012). Darwin er dog ikke den eneste videnskabsmand, der refereres til, når det kommer til viden om og studier af andre dyr. Også Descartes (som tidligere omtalt) er en prominent teoretiker indenfor dyrestudier og ikke mindst indenfor læringsteoretiske perspektiver iht. andre dyr (Svartdal & Flaten 2002). Dette dog ofte med henvisning til, at den kartesianske opfattelse af dyr, som værende blotte 'automata', ikke længere gør sig gældende. Descartes (1994) opfattede dyr som værende determinerede organismer, hvis reaktioner blot er et resultat af et specifikt sæt naturlove. Dyrene, som organismer, anså Descartes for at være sjælløse, tankeløse, fornufts- og forstandsløse (organismer uden cogito) (Descartes 1994). Hvorvidt denne opfattelse ikke længere gør sig gældende, vender vi tilbage til i diskussionen. For nu skal vi vende os mod en gren af psykologien, som har (haft) stor indflydelse på studier af og forståelse for særligt andre dyr, nemlig behaviorismen.

### Behaviorisme

Behaviorismen, som psykologisk teori, blev grundlagt i starten af det 20. århundrede af den amerikanske psykolog J.B. Watson (1878-1958) og har som grundsyn det udgangspunkt, at både menneskers og dyrs adfærd er et udslag af

stimuli-responser – determinerede årsagssammenhænge (Beck et al. 2014). Altså bundet adfærd – det vi gør – alt sammen i indlæringsprocesser, der sker som resultat af udefrakommende påvirkninger. Watson (1994) anså den daværende psykologi for at være alt for uklar og ønskede at udforme en teori, der skulle baseres på direkte observationer og dermed på empiriske erfaringer. Watson mente altså ikke, at behaviorismen, som fremtrædende psykologisk teori, skulle beskæftige sig med nogen former for introspektion og gætterier omkring mentale kapaciteter, da dette udelukkende ville munde ud i rene subjektive spekulationer (Watson 1994). Watson fandt delvist inspiration i refleksologien, der som naturvidenskabeligt forskningsområde studerede hjernen som et refleksorgan og fandt en mulig forklaring på adfærd som værende et udslag af neurologiske reflekser (Beck et al. 2014). En af de nok mest velkendte forskere indenfor refleksologien er den russiske fysiolog Ivan Pavlov (1849-1936), der i dag primært forbindes med den såkaldte klassiske betingning (Wynne & Udell 2013). Klassisk betingning henviser til den autonome proces, der sker når en organisme associerer en neutral stimulus (fx lyden af en klokke) med en velkendt stimulus (fx mad) (Wynne & Udell 2013, Svartdal & Flaten 2002).

En anden velkendt behaviorist, der ofte refereres til i forbindelse med både studier af dyr samt dyretræningspraksisser, er den amerikanske psykolog B. F. Skinner (1904-1990). Skinner forbindes oftest med den såkaldte operante betingning, der er afledt af den instrumentelle betingning, grundlagt af den amerikanske psykolog – Edward Thorndike (1874-1949), som er ophavsmand til den såkaldte effektlov (*Law of Effekt*) (Ibid., Beck et al. 2014)<sup>4</sup>. Den instrumentelle og den operante betingning er så at sige to begreber for samme princip, som er at adfærd ikke er et resultat af indre processer, men derimod af ydre påvirkninger (Ibid.). Adfærd er responser på forskellige udefrakommende stimuli og en adfærds fremtidige sandsynlighed afhænger af, hvorvidt denne adfærd straffes eller forstærkes (Beck et al. 2014)<sup>5</sup>. Både den klassiske betingning og den operante/instrumentelle

---

<sup>4</sup> Effektlovens princip er, at konsekvenserne af en given adfærd påvirker sandsynligheden, for at samme adfærd udføres fremtidigt (Wynne & Udell 2013, Svartdal & Flaten 2002).

<sup>5</sup> Heraf de fire operante procedurer udformet af Skinner.



betingning er således mekanistiske forklaringer på adfærd i overensstemmelse med behaviorismens oprindelige mål. Selv adfærd, der kan synes at være viljestyret, er i virkeligheden blot operant (Skinner 1965). Det synes værdt at understrege, at Thorndike var af den opfattelse at dyrs adfærd bedst studeredes i veltilrettelagte laboratorier, hvor forskeren rent objektivt kunne studere - fri for dyreejeres partiskhed og anekdoter om utrolige bedrifter udført af dyr (Thorndike 1998). Kravet om objektiv empirisk videnskab er således eksplicit hos Thorndike, hvilket gør sig gældende indenfor i hvert fald den radikale behaviorisme, hvor opfattelsen af og forklaringen på adfærd er mekanistisk. Mentale tilstande opfattes som værende irrelevante at undersøge, idet sådanne er utilgængelige for andre og dermed også for videnskaben. På nuværende tidspunkt skulle det gerne være tydeligt, at behaviorismen som psykologisk teori i høj grad er knyttet til empirismen og positivismen. Dog opstod der visse vanskeligheder i forbindelse med praktiske dyretræningsprocesser baseret på behaviorismen, idet organismerne (dyrene) udviste uforklarlige adfærdsmønstre, der ikke kunne tilskrives indlæring (Breland & Breland 1961). Svarene fandt man i etologien, hvor studier af dyrs immanente (medfødte) adfærd blev udført. Dette skal vi se nærmere på om et øjeblik. Først synes det dog væsentligt at påpege, at omend den klassiske behaviorisme, trods intens kritik for den reduktionistiske opfattelse, stadig trives i bedste velgående (Beck et al. 2014). Hertil synes det vigtigt at påpege, at neo-behaviorismen er under stærk indflydelse af bl.a. neuro- og kognitionsforskningen, der, som tidligere nævnt, er et populært videnskabeligt område i dag (Ibid.). Dette ses ikke mindst indenfor dyreforskning, hvor bl.a. forskning i de såkaldte kerneemotioner har stor betydning for forståelsen for bl.a. dyrs læring (se bl.a. Panksepp 2010, Gadbois & Reeve 2014). Dermed synes der ikke at være en komplet afvisning af subjekters indre tilstande, omend forklaringen herpå søges i fysiologien.

## Etologi

Etologien blev udviklet omtrent samtidig med behaviorismens opståen, idet visse forskere fandt interesse for at studere dyr i deres naturlige habitater fremfor i laboratorier (Wynne & Udell 2013). Moderne etologi har specielt to hovedpersoner, der ofte refereres til, nemlig den østrigske zoolog Konrad Lorenz (1903-1989) samt den hollandske adfærdsbiolog Nikolaas (Niko) Tinbergen (1907-1988), der sammen med Karl von Frisch i 1973 modtog Nobelprisen for udviklingen af etologiske studier. Særligt opsigtsvækkende var studierne af dyrs instinkter og Lorenz' studier af prægning ("*imprinting*", Manning & Dawkins 2012: 84) hos grågæs, der påpegede vigtigheden af tidlig socialisering (også kaldet den sensitive periode) (Ibid., Coppinger & Coppinger 2001). Tillige med behaviorismen var også etologien – særligt i starten – yderst præget af positivismen (Allen & Bekoff 1997), som jo tilhører samme periode. Dette ses bl.a. hos Tinbergen, der studerede stimulus-responser hos slædehunde og Lorenz, der studerede det samme hos bl.a. ænder (Ibid., Coppinger & Coppinger 2001). Groft skitseret beskæftiger etologer sig med dyrs adfærd – herunder både i ontogenetiske (det enkelte individs udvikling fra undfangelsen) og fylogenetiske (individets og arters evolutionære udvikling) perspektiver (Ibid.). Manning & Dawkins skelner mellem to måder at undersøge dyrs adfærd på – den fysiologiske og det 'hele dyr' ("*whole animal*", Manning & Dawkins 2012: 3). Sidstnævnte refererer til studier, hvor dyret studeres i dets gældende omgivelser/miljø med det formål at finde frem til, hvorledes disse omgivelser påvirker dyrets adfærd – hvorledes dyret responderer på forskellige stimuli i omgivelserne. Hvor fysiologiske studier ofte kræver, at dyret undersøges i et laboratorium (jf. Pavlovs studier), kan etologiske studier af det hele dyr udføres både af vilde dyr i deres naturlige habitater, men også af vilde dyr i fangenskab tillige som af domesticerede dyr i deres mere eller mindre kontrollerede miljøer (Ibid.). Her ses således en forskel på den klassiske behaviorisme og etologien, hvor i hvert fald den klassiske behaviorisme fremhæver et kontrolleret miljø som værende det bedste undersøgelsesmiljø, mens dyret af etologerne undersøges i nær tilknytning til deres vante miljø. Det

må dog fremhæves at på trods af de to tilgange til studier af dyrs adfærd, som her er fremhævet, er der i praksis en del overlap mellem studier af dyr (Wynne & Udell 2013, Manning & Dawkins 2012). Etologer indsamler bl.a. urinprøver fra vilde dyr med henblik på fysiologiske tests, og psykologer studerer foruden læring hos dyr også både frivillig adfærd og evolution. Desuden arbejder neurofysiologer og biologer sammen med både psykologer og etologer (ibid.) (jf. kognitionsforskningens indflydelse på behaviorismen).

Etologien er i dag stadig under væsentlig indflydelse af både Lorenz og Tinbergen (ibid., Coppinger & Coppinger 2001). Specielt bruges Tinbergen fire kernespørgsmål stadig som afsæt for etologiske studier (Manning & Dawkins 2012). Disse spørgsmål går på en adfærds funktion set i et overlevelses- og reproduktionsmæssigt perspektiv, på den gældende adfærds evolutionære udvikling, hvilke stimuli dyret responderer på (kausalitet) samt den gældende organismes ontogenese.

Det synes relevant at nævne, at etologien, iflg. Allen & Bekoff (1997) er delt i to lejre, så at sige. Den klassiske etologi og den kognitive etologi, hvor sidstnævnte har fokus på at undersøge sandsynlighederne for, at dyr i det hele taget har kognitive kapaciteter såsom bevidsthed og tankevirksomhed<sup>6</sup>. I den forbindelse kan den amerikanske zoolog Donald R. Griffin (1915-2003) nævnes for en kort bemærkning. Dette fordi han, iflg. Allen & Bekoff (1997) har influeret den kognitive etologi i signifikant grad. Griffin opponerede særligt mod opfattelsen af, at studier af dyrs indre verden (herunder bevidsthed) ikke kunne karakteriseres som ordentlig videnskab (qua kravet om empirisk erfaring), men måtte affejes som spekulative ideer (Griffin 1999). Iflg. Griffin er mentale oplevelser, såsom bevidsthed, et resultat af fysiologiske processer forankret i centralnervesystemet og derfor empirisk observerbare. Dermed anlægger Griffin et såkaldt materialistisk/naturalistisk perspektiv, der netop hævder, at enhver indre

---

<sup>6</sup> Omend det er både relevant og interessant at dykke ned i kognitions- og bevidsthedsforskning, skal vi ikke gå yderligere i dybden med det her. Når vi når til afsnittet Kropfænomologi og dyr kommer vi lidt mere ind på netop dyrs indre oplevelser af deres væren i verden. Denne tilgang kan ses som en fænomenologisk pendant til den naturvidenskabelige kognitionsforskning, der efterhånden er mere eller mindre alment kendt.

oplevelse er et resultat af en fysiologisk proces, hvorfor fx bevidsthedsstudier uden problemer kan leve op til kriterierne om god videnskab som værende empirisk videnskab (Allen & Bekoff 1997)<sup>7</sup>. Som en sidste del af dette afsnit skal vi nu, for en kort bemærkning, se lidt nærmere på objektivitet vs. antropomorfisme i forbindelse med videnskabelige studier af dyr.

### Hvorfor ikke antropomorfisme?

Som nævnt er objektivitet efterstræbelsesværdigt i den klassiske forståelse af videnskab, hvilket ikke mindst gør sig gældende indenfor videnskabelige studier af dyr (Wynne & Udell 2013, Dawkins 2012, Coppinger & Coppinger 2001). Vi har også kort været inde omkring objektiviteten som en modsætning til antropomorfismen, hvor dyr bliver tilskrevet menneskelige egenskaber af mental karakter og antropomorfisme nævnes ofte som værende noget, der på det kraftigste må undgås. Iflg. den britiske biolog Marian S. Dawkins (2012) var kampen mod antropomorfisme, som en metode til at indhente videnskabelige data på, lang og sej. Dette bl.a. fordi det for mange – inkl. etologer – var og er overordentlig nemt at falde i den antropomorfistiske fælde og benytte sig af beskrivelser, der giver dyr menneskelige karaktertræk<sup>8</sup>. Som Wynne & Udell (2013) påpeger, er tendensen til at betragte dyr som (primitive) mennesker en gammel tendens. Det ligger naturligt til mennesket at beskrive andre ud fra egne oplevelser, og antropomorfismen ligger i vores daglige omgang med dyr<sup>9</sup>. Vi laver ikke nøgterne betragtede beskrivelser af hverken vores kæle- og/eller familiedyr, af de dyr vi ser i zoos eller dem vi måske møder i naturen. Tværtimod beskriver vi dem i vendinger, der ligger os nært, og som vi kan relatere til (Shapiro 2003). Men

---

<sup>7</sup> Denne opfattelse af indre oplevelser i et materialistisk perspektiv, mødte stor kritik af fænomenologerne, som vi senere skal nærmere ind på.

<sup>8</sup> Antropomorfismediskussionen ses ikke kun indenfor videnskabelige områder, men tillige i den offentlige debat om specielt kæle- og/eller familiedyr. Se bl.a. Ejsing 2013 og Guldborg 2016.

<sup>9</sup> Det må dog påpeges, at omvendt antropomorfisme kan tænkes at ligge naturligt til mennesket, gør en anden tendens sig ligeledes gældende. Nemlig den negative sociale konstruktion af dyr, som betyder, at begrebet 'dyr', 'hund' etc. også bruges som nedsættende beskrivelser af dyr (Shapiro 2003). Denne brug af begreber er medvirkende til at opretholde et skel mellem dyr på den ene side og menneske på den anden. Endvidere medvirker brugen til at opretholde mennesket på sin piedestal.

det var bl.a. kampen mod antropomorfisme, der hjalp både Lorenz og Tinbergen med at få etologien accepteret og respekteret som en reel og solid videnskab (Dawkins 2012). Ideen med etologien var netop at gøre studier af dyr til en objektiv videnskab fri for spekulationer om, hvordan dyr oplever verden – noget vi, som bekendt, iflg. behavioristerne alligevel ikke har adgang til<sup>10</sup>. Dog, understreger Dawkins (2012), handler denne afvisning af antropomorfisme som metode ikke om en komplet afvisning af dyrs følelser og tanker som sådan. Hun skriver:

”And it was anthropomorphism as a method, not the belief that animals lacked conscious thoughts and feelings, that led the early ethologists to reject it.” (Dawkins 2012: 23)

Studier af dyrs indre liv blev altså forkastet som rene spekulationer og i stedet indtrådte en 'hård' videnskabelig tilgang til studier af dyrs adfærd – både psykologisk og biologisk (Ibid.). Derfor blev den førnævnte zoologs, Griffin, arbejde så betydningsfuldt – for her var en måde, hvorpå dyrs sindstilstande kunne studeres empirisk. Helt uproblematisk var det dog ikke, da Griffin argumenterede for, at brugen af antropomorfe beskrivelser faktisk kunne være berettiget i visse tilfælde, som fx i forbindelse med opstillingen af hypoteser. Her kan anekdoter og antropomorfe beskrivelser fungere som afsæt for videre undersøgelser. Ideen hermed har dog aldrig været at give antropomorfismen frit løb som videnskabelig dataindsamlingsmetode (Ibid.). For som Dawkins (2012) påpeger, vil det aldrig være muligt for to mennesker at blive enige om, hvilken sindstilstand de 'ser', hvilket er en væsentlig faktor i det etologiske arbejde – at blive enige om hvilken adfærd, der observeres. Og det er, hvad der kendetegner den objektive videnskab. At det ikke er den enes subjektive mening om og holdning til undersøgelsesgenstanden, men at det, der observeres, er en objektiv empirisk kendsgerning. Kun derved er videnskabelige undersøgelser i stand til at blive reproduceret af andre forskere indenfor samme felt. Fordi forskere indenfor den objektive videnskab kan blive enige om, hvad de skal kigge efter. Et velkendt

---

<sup>10</sup> Vi vender tilbage til denne problemstilling senere i afsnittet Kropsfænomenologisk perspektiv på dyr.

eksempel herpå er hesten Kloge Hans, der ofte bliver brugt som advarsel mod antropomorfe beskrivelser af dyr (Wynne & Udell 2013, Dawkins 2012). For omend det var besnærende, at opfatte Hans som et matematisk geni, der kunne afgive korrekte svar på diverse regnestykker, blev det ved nærmere eftersyn afklaret, at Hans' egentlige fascinerende egenskaber, var evnen til at aflæse menneskers kropssprog for derved at finde ud af, hvornår han var færdig med at 'tælle'.

Fra et kort overblik over klassiske og nutidige studier af dyrs adfærd, skal vi nu bevæge os til et noget andet perspektiv på både dyr og studier heraf - inspireret af fænomenologi som en filosofisk disciplin. Dette inkluderer en overordnet introduktion til fænomenologien, hvorefter vi skal dykke ned og se nærmere på udvalgte dele af fænomenologien. Inden da præsenteres dog først en opsummering af ovenstående afsnit.

### Opsummering

Moderne videnskabelige studier af dyr blev grundlagt i starten af det 20. århundrede med behaviorismen som grundlæggende teori. De tidlige behaviorister hævdede, at studier af adfærd og indlæring måtte være objektive empiriske studier for overhovedet at være videnskabelige. Således er behaviorismen stærkt influeret af empirismen og positivismen. Men ikke kun behaviorismen så dagens lys på daværende tidspunkt. Også etologien blev efterhånden anerkendt som værende en solid videnskabelig tilgang til studiet af dyr, da også de tidlige etologer krævede objektivitet i adfærdsstudierne. Med opklaringen af Kloge Hans' egentlig evner blev problematikken omkring antropomorfe beskrivelser af dyr for alvor sat i perspektiv og den objektive videnskab måtte sørge for at sådanne velmenende misforståelser ikke kommer til at stå i vejen for en mere reel forståelse for – og tillige fascination af – dyrs adfærd.

## Den fænomenologiske disciplin

Fænomenologi, en af de mest dominerende filosofiske discipliner i det 20. århundrede, er en videnskab om fænomenerne, en lære om det fremtrædende (Zahavi 2013, Thøgersen 2013b). Fænomenologi er i en vis forstand en transcendent filosof, idet den omhandler selve mulighedsbetingelserne for menneskelig erkendelse og erfaring (Merleau-Ponty 2012, Zahavi 2013). Men fænomenologi er også en filosofi, der angår selve verdens og værens beskaffenhed, hvormed man kan sige, at fænomenologi også er ontologisk funderet. Fænomenologi søger at finde frem til den 'naive omgang med verden', som findes før refleksionen – det levede dagligdags liv, som ofte tages for givet (Merleau-Ponty 2012). Fænomenologi er en art videnskabelig disciplin, der stiller sig metodologisk i opposition til den klassiske objektive videnskab (jf. Klassisk videnskab og dyr) (Ibid., Zahavi 2013, Thøgersen 2013b). Det er en disciplin, der er i konstant bevægelse, i en kontinuerlig spørgen ind til sig selv og til sit eget fundament (Schiermer 2013, Thøgersen 2013b), hvorfor fænomenologien måske kan virke en kende ubegribelig.

Det skal dog ikke forhindre et forsøg på at give et overblik. Derfor vil jeg i det følgende give en kort introduktion til fænomenologien og dens oprindelse. Eftersom det fænomenologiske projekt, som skrevet, er et yderst omfattende heterogent projekt i en kontinuerlig spørgen ind til sig selv, er det ikke meningen, at skulle afdække samtlige områder af fænomenologien. Derimod vil jeg søge at skitsere nogle af de kernebegreber og grundtanker, som fænomenologien til stadighed benytter sig af, for dermed at få et godt afsæt til at dykke lidt dybere ned i specifikke områder af den kropslige fænomenologi, som jeg mener kan være givende i forhold til netop forskningen i relationer mellem dyr og mennesker.

### Grundtanker i fænomenologien

Den tyske filosof Edmund Husserl (1859-1938) anses for at være fænomenologiens grundlægger og hans hovedværk *Logische Untersuchungen* fra 1900-1901 for fænomenologiens begyndelse (Zahavi 2013, Schiermer 2013, Brikner et al. 1982).

Med fænomenologien ville Husserl gøre filosofien til en streng videnskab, som skulle ligge til grund for al erkendelse – til en videnskab, der, fremfor mangeartede verdensanskuelser, holdninger og meninger også havde faste standpunkter, som andre videnskaber (Schiermer 2013, Brikner et al. 1982). Husserl betragtede fænomenologien som værende "[...] en metode og en tænkeholdning: den specifikt filosofiske tænkeholdning, den specifikt filosofiske metode." (Husserl 1997: 94). Videnskabeliggørelsen af filosofien måtte, iflg. Husserl ske, ved at 'gå til sagen selv' og ikke lægge under for dogmatiske ideer om verden og virkeligheden. Dermed handler det om at gå tilbage til udgangspunktet og ikke gøre brug af de allerede eksisterende (natur)videnskaber (Schiermer 2013, Brikner et al. 1982, Husserl 1997). Husserl rettede en skarp kritik mod den erkendelsesteoretiske position, psykologismen, som hævder, at psykologien er den videnskab, som må gøre rede for erkendelsen, og som dermed tillige må gøre filosofien videnskabelig (Brikner et al. 1982, Schiermer 2013). I psykologismen gøres gyldigheden af logiske love afhængige af empiriske omstændigheder, hvilket Husserl opponerede stærkt imod. Han kritiserede det argument, som den engelske utilitaristiske filosof John Stuart Mill (1806-1873) fremsatte – nemlig at kontradiktionsprincippet skulle have rod i menneskets bevidsthedsnatur (Ibid.). En sådan ide bygger på empirisk induktion – på generalisationer over det erfaringsmæssige – hvorimod logikkens love er almengyldige, aprioriske love, der så at sige er hævet over det empirisk observerbare såsom deskriptioner af, hvordan fx mennesker rent faktisk tænker. Og netop her løber vi, iflg. Husserl ind i et problem. For såfremt det er muligt at forestille sig en person – en bevidsthed – der tænker i modsigelser, vil kontradiktionsprincippet ikke kunne gælde som en absolut logisk lov. Logikkens absolutte gyldighed kan således ikke underbygges empirisk. Bevidstheden, hvorudfra erkendelsen må undersøges, er måske nok knyttet til fysiologiske processer og til menneskets psyke, men kan ikke reduceres til en empirisk observerbar forekomst i verden. Deraf må også udledes, at erkendelsen ikke kan undersøges ved hjælp af empiriske videnskabers metoder, men i stedet ved hjælp



af filosofien – eller fænomenologien, der som bekendt, skal videnskabeliggøre filosofien.

Ovenstående omhandler primært fænomenologiens oprindelse. Men siden Husserl har fænomenologien været under stadig udvikling og er dermed blevet den heterogene bevægelse, den er i dag. Dog er der nogle grundtemaer, som går igen hos fænomenologerne (Zahavi 2013). Disse grundtemaer skal vi nu se lidt nærmere på, for derved forhåbentlig at danne en lidt mere solid ramme om, hvilke udgangspunkter fænomenologien tager og få et godt afsæt for at dykke dybere ned i en specifik udgave af kropsfænomenologien.

### At gå til sagen selv

For at forstå fænomenologien er det væsentligt at forstå selve fænomenbegrebet. Fænomenologien er læren om det fremtrædende, en videnskab om fænomenerne, således som de viser sig ved sig selv, ikke således som de umiddelbart viser sig for det enkelte subjekt (Thøgersen 2013b, Zahavi 2013). Det handler så at sige om at lade sagen – eller tingene – tale selv og ikke lade på forhånd opstillede teorier og hypoteser bestemme, hvorledes erfaringen om fænomenernes fremtrædelse kommer til at se ud, men netop om at lade erfaringen af fænomenernes fremtrædelse bestemme teorien (Zahavi 2013). Ideen om at gå til sagen selv, refererer ligeledes til en kritik af, at en specifik metode (primært den kvantitative) bør rammesætte alle videnskaber – altså en kritik af enhedvidenskaben. I kontrast hertil står fænomenologien som fortaler for, at virkeligheden er et sammensurium af mange og forskellige genstandsområder, som hver især må respekteres for deres specifikke særegenhed. Derfor bør forskellige genstandsområder heller ikke underkastes samme undersøgelsesmetode, men derimod en metode, der passer til det gældende felt. Når det kommer til fænomener såsom bevidsthed og erkendelse, til menneskets eksistens i det hele taget, er en reduktiv videnskabelig undersøgelsesmetode langt fra tilstrækkelig (Ibid., Schiermer 2013). Dette bringer os til næste grundtema, som er betydningen af 1.persons perspektivet.

## 1.persons perspektivet

En anden væsentlig del af fænomenologien er overskridelsen af den subjekt-objekt dikotomi, der netop er fremtrædende i mange andre videnskaber, subjektet på det nærmeste udraderes til fordel for et tilsyneladende objektivt syn på det undersøgte (Zahavi 2013). Her vil fænomenologen indvende, at et fænomen altid er "en fremtrædelse *af* noget *for* nogen" (Zahavi 2013: 17). Det betyder, at forståelsen af ethvert fænomens fremtrædelse og dets mening kun kan ske ved tillige at inddrage det subjekt for hvem fremtrædelsen sker. Det kan umiddelbart lyde som om, der i fænomenologien er en tendens til at dyrke det rent subjektive, men som Zahavi (2013) skriver, er subjektiviteten en nødvendighed qua det transcendentalfilosofiske aspekt af fænomenologien, der netop angår mulighedsbetingelserne for erkendelse og erfaring i det hele taget. Endvidere har 1.persons perspektivet ej heller den konsekvens, at fænomenologiske undersøgelser ikke kvalificerer til at kunne sige noget alment om et givent fænomen. Men til forskel fra at reducere et fænomen samt erfaringen heraf til kvantificerbare karakteristika, afkræver en fænomenologisk undersøgelse eller analyse såkaldte tykke beskrivelser (Schiermer 2013)<sup>11</sup>. Dette peger også på den fænomenologiske pointe, at en undersøgelsesgenstand aldrig fremtræder transparent, men altid perspektivisk i kraft af det subjekt, for hvem genstanden fremtræder. Subjektet, som er kropsligt forankret i verden, er altid allerede i gang med noget, rettet mod noget<sup>12</sup>. Og den rettedhed – eller *intentionalitet* – er altid perspektivisk (Thøgersen 2013b, Schiermer 2013, Zahavi 2013).

I fænomenologien søger man således at undersøge forbindelsen mellem subjektivitet og verden med den forudsætning, at subjektet altid kun kan forstås i relation til verden og aldrig stå udenfor. I betydningen af 1.persons perspektivet ses også fænomenologiens ontologiske aspekt – nemlig interessen for menneskets eksistens, dets såkaldte væren-i-verden for nu at benytte et begreb fra den tyske

---

<sup>11</sup> Vi kommer tilbage til ideen om de tykke beskrivelser i forbindelse med forslag til, hvorledes det evt. er muligt at udføre fænomenologiske studier over dyr-menneske relationer.

<sup>12</sup> Intentionaliteten – rettedheden – vender vi tilbage til i forbindelse med kropsfænomenologien.

filosof Martin Heidegger (1889-1976) (Zahavi 2013). Og dermed skal vi direkte videre til begrebet om livsverden, der ligeledes er et grundlæggende tema i fænomenologien.

## Livsverden

"Everything I know about the world, even through science, I know from a perspective that is my own or from an experience of the world without which scientific symbols would be meaningless. The entire universe of science is constructed upon the lived world, and if we wish to think science rigorously, to appreciate precisely its sense and its scope, we must first awaken that experience of the world of which science is the second-order expression" (Merleau-Ponty 2012: xxii).

Denne levede verden, som den franske filosof Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) refererer til, er livsverdenen. Det er den levede dagligdag, den før-videnskabelige verden, som vi lever i, men som vi oftest tager for givet (Merleau-Ponty, Thøgersen 2004, Schiermer 2013). Livsverdenen er den, hvorpå al videnskabelighed er konstrueret, som en 2.ordens viden. Vores primære viden er den, der er funderet i dagligdagen, i hverdags sproget, i relationer, i omgangen med vores omgivelser og ikke mindst i vores kropslighed (Ibid.). Den videnskabelige viden, vi har om verden, er muliggjort af den erfaring, som er funderet i det kropslige, det sanselige og den praktiske omgang med verden i en dynamisk proces, hvor også de videnskabelige antagelser efterhånden indoptages i og bliver en del af livsverdenen (Zahavi 2013).

Livsverdenen og 1.persons perspektivet hænger åbenlyst tæt sammen, og netop disse to begreber vidner om opgøret med den klassiske forståelse af videnskaben, der sætter objektivitet og reduktionisme i fokus. Herved skal vi videre og se lidt nærmere på, hvilken indstilling fænomenologen må tage for i det hele taget at kunne udføre en fænomenologisk undersøgelse.

## Fænomenologisk indstilling

Som Husserl (1997) skrev, er fænomenologien en specifik filosofisk tænkemåde, et bestemt metodisk greb, som har til formål at "udforske og tematisere de filosofiske grundspørgsmål vedrørende verdens og virkelighedens værens- og væsensbeskaffenhed." (Zahavi 2013). Men denne udforskning kræver, at den indstilling, som Husserl kalder for den naturlige indstilling, bliver sat i parentes. Denne indstilling omhandler i grove træk, at mennesket på helt naturlig vis opfatter sig selv som et objekt blandt andre objekter, og at disse andre genstande eksisterer uafhængigt af os. At der findes en virkelighed, der er uafhængig af subjektet. Desuden præges denne naturlige indstilling af diverse videnskabelige – og dogmatiske – forestillinger om verden. Hvis vi skal kunne gå til tingene selv, hvis vi skal kunne undersøge fænomenernes principielle betingelser, må den naturlige indstilling altså sættes i parentes – vi må udøve den såkaldte *epoché* (græsk for 'at holde tilbage'), som er en for mennesket unaturlig indstilling, der har til formål at befri os for vores dogmatiske og metafysiske antagelser om verden og i stedet stille os åbent og spørgende hertil (Thøgersen 2013b, Schiermer 2013, Zahavi 2013). Kun via dette første og væsentlige metodegreb bliver vi i stand til at fokusere skarpt på undersøgelsens fænomen fremfor blot at stagnere i en vanetænkning, der har tendens til at sløre fænomener og ikke afsløre dem (Thøgersen 2013b). Kun derved kan vi træde ud af det før-filosofiske liv. Merleau-Ponty skriver herom:

"Netop fordi vi fuldt ud er sammenhæng med verden, kan vi kun gøre os dette klart ved at afbryde strømmen, afbryde vor indforståede medvirken [...], eller sætte den ud af kraft. Ikke således at vi opgiver den sunde fornufts visheder og den naturlige indstilling [...] men fordi de, netop som forudsatte af enhver tænken, er "selvfølgelige" og undgår opmærksomheden, må vi for at kalde dem tydeligt frem holde os på afstand af dem et øjeblik." (Merleau-Ponty 1999: 24).

Med tilbageholdelsen af den naturlige indstilling, skal epochéen give plads til den fænomenologiske *reduktion* (græsk for 'at føre tilbage'), som er 2. skridt i den fænomenologiske indstilling – eller i det fænomenologiske metodegreb (Thøgersen 2013b, Zahavi 2013, Schiermer 2013). Reduktionen er "betegnelsen for vores tematisering af sammenhængen mellem subjektivitet og verden." (Zahavi 2013: 22). I reduktionen føres subjektet så at sige tilbage til verden, for det er netop kun i kraft af subjektets egne oplevelser af og erfaringer med verden, som vi er en uløselig del af (qua Merleau-Pontys citat ovenfor), at den fænomenologiske undersøgelse kan udføres (Thøgersen 2013b). Som tidligere nævnt handler den fænomenologiske undersøgelse ikke om den rent subjektive oplevelse eller erfaring. Denne er blot en forudsætning for at nå til sagen selv. I afsnittet 'Fænomenologi i praksis' skal vi vende tilbage til den fænomenologiske indstilling i forbindelse med undersøgelser af andre dyr.

Med dette yderst begrænsede overblik over fænomenologiens oprindelse og grundtanker, vil jeg nu præsentere en kort opsummering heraf, hvorefter vi skal bevæge os videre til en præsentation af udvalgte dele af Merleau-Pontys kropsfænomenologi.

## Opsummering

Fænomenologi er en filosofi, der omhandler det fremtrædende. Det er en videnskab om fænomener, der står i opposition til den klassiske forståelse af videnskab, som omhandler objektive sandheder. Fænomenologien er en transcendentale filosofi, der samtidig er ontologisk funderet, idet den omhandler både mulighedsbetingelserne for selve den menneskelige erkendelse og erfaring samt for selve verdens og værens beskaffenhed. For fænomenologien er subjektiviteten væsentlig, idet det fremtrædende altid er en fremtrædelse *af* noget *for* nogen. Fænomener betragtes altid et sted fra og i et bestemt perspektiv. Men fænomenologi omhandler ikke den rent subjektive undersøgelse af et givent fænomen, for fænomenet skal undersøges således som det fremtræder ved sig

selv. Dette bliver muligt, idet subjekt og fænomen ikke anses for adskilte størrelser, men for størrelser, der er forankret i hinanden. For at forsøge at nå til viden om erkendelsens mulighedsbetingelser samt verdens og værens beskaffenhed – for at gennemtænke selve videnskaben – må det levede liv, ud fra hvilket, al videnskabelig viden udspringer, underkastes fænomenologiske undersøgelser. Sådanne undersøgelser kræver en fænomenologisk indstilling, hvor den naturlige indstilling – de antagelser vi har om verden – må sættes i parentes, så vi kan stille os åbne og spørgende til verden. Når dette er gjort, må subjekt og verden igen føres sammen, for ingen af disse kan sættes udenfor hinanden.

Fænomenologien er en disciplin i konstant bevægelse, der kontinuerligt stiller spørgsmål til sig selv og sit eget fundament.

## Merleau-Pontys kropsfænomenologi

Der findes i dag en del fænomenologiske retninger, som alle kan have deres berettigelse i forskellige henseender (Schiermer 2013). Derfor kan det også være nærliggende at spørge, hvorfor lige præcis Merleau-Pontys kropsfænomenologi er interessant for projektet her. Det korte svar er, at det netop er grundet hans fokus på det kropslige, på det levede liv, på altid allerede at være i verden i kontinuerlig interaktion med omgivelserne. Et fokus, der har et udelukkende antropocentrisk perspektiv, men som tillige kan vise sig yderst interessant også for studierne af andre dyr – og for studierne af dyr-menneske relationer. Af den grund må det være hensigtsmæssigt, at uddybe netop udvalgte dele af kropsfænomenologien, som den fremkommer i den engelske oversættelse, *Phenomenology of Perception* (2012), af Merleau-Pontys hovedværk *Phénoménologie de la Perception* fra 1945.

Først og fremmest skal vi se lidt nærmere på hvad den såkaldte kropslige vending står for, hvorefter udvalgte grundtanker vil blive uddybet i særskilte afsnit. Dette i et forsøg på at give et grundigt indblik i de dele af kropsfænomenologien, som kan vise sig relevante i henhold til studier af ikke-menneskelige dyr.

### Den kropslige vending

Med Merleau-Pontys kropsfænomenologi kom der i 1930'erne for alvor fokus på kroppen, som andet end blot et hylster for menneskets sjæl – altså en vending mod kroppen og væk fra den kartesianske dualisme, som ellers herskede i videnskabelige kredse (Thøgersen 2004). Husserl havde påbegyndt kritikken af den videnskabelige objektivisme, men det var Merleau-Ponty, der for alvor satte kroppen i centrum. På linje med Husserl retter Merleau-Ponty ligeledes en kritik mod naturalismen (den mekanistiske fysiologi og den klassiske psykologi), der opfatter menneskets krop som et objekt (dog med et nervesystem) blandt andre objekter (Merleau-Ponty 2012, Thøgersen 2004, Schiermer 2013). Den mekanistiske fysiologi forklarer menneskets adfærd som determineret af mekaniske lovmæssigheder. Lovmæssigheder, der tillader nervesystemet at

indoptage sansestimuli og via nervebanerne sende disse op til hjernen, hvori bevidstheden er lokaliseret og perceptionen har til huse. Den klassiske psykologi henviser til den mekanistiske fysiologi i forsøget på at forstå menneskets indre oplevelse af kroppen (Merleau-Ponty 2012, Thøgersen 2004). Men denne henvisning til anatomi og fysiologiske processer, hvor den indre oplevelse blot opfattes som en slag projektion af den ydre verden, afkræver en komplet overensstemmelse mellem stimuli og sansning – altså at en specifik stimulus til hver en tid afføder den nøjagtig sammen sansning (Ibid.). Denne måde at forstå kroppen – og dermed mennesket – på er en objektivisering af kroppen, der holder fast i den kartesianske dualisme, som Merleau-Ponty søger at udradere. Iflg. Merleau-Ponty (2012) fører den kropslige selvforglemmelse til en glemsel om menneskets eget perspektiv på verden. Et perspektiv, der altid sker med og gennem kroppen. Her kritiserer han både empirismen og rationalismen, der, som tidligere omtalt, skelner mellem en objektiv verden, der eksisterer uafhængigt af mennesket og en verden, der er menneskets rene subjektive forståelse af eller tilgang til denne (jf. Husserls kritik). Begge forståelser er med til kunstigt at adskille verden og menneske fra hinanden, fremfor at forstå og opfatte mennesket som en væren-i-verden (Ibid., Thøgersen 2004).

Hermed skal vi se nærmere på netop udvalgte grundtanker, der knytter sig til Merleau-Pontys kropsfænomenologi.

### Egenkroppens permanens

Kroppen omtales af Merleau-Ponty som *le corps propre* (her *egenkroppen*<sup>13</sup>), hvilket henviser til flere forskellige betydninger, såsom 'ens egen krop', 'egenkroppen', 'selve kroppen' og 'kroppen selv' (Keller 1995). Denne måde at omtale kroppen på fremhæver både det, at det enkelte subjekt har en egen oplevelse af kroppen, men det henviser også til, at kroppen selv har sin egen meningskabende aktivitet - en slags kropslig fornuft, der netop er at finde i de

---

<sup>13</sup> I *Phenomenology of Perception* bruges begrebet 'one's own body' (Merleau-Ponty 2012: 92). Begrebet egenkroppen er her lånt fra Thøgersen (2004), som henviser til den danske oversættelse 'Kroppens fænomenologi'.



ofte simple oplevelser, vi har af vores egen levede krop (Ibid.) – et tema, som uddybes senere. Selvom der er en umiddelbar kontrast mellem egenkroppen og kroppen selv, skal betydningerne ses som et hele. Mennesket skal ses som et hele, der ikke blot *har* en krop, men som *er* krop (Merleau-Ponty 2012, Thøgersen 2004, Keller 1995). Kroppen er et uundgåeligt fænomen, der ikke blot udgør vores fremtrædelse i verden, men som udgør hele vores eksistensgrundlag. Uden den ville vi ikke være til, og således bliver kroppen andet og mere end blot et hylster for tænkningen, som det ses hos Descartes (2009) – kroppen er en ontologisk nødvendighed. Med opfattelsen af kroppen som fundamentet for den menneskelige eksistens, peger Merleau-Ponty (2012) på en kritik af den objekt-opfattelse af kroppen, der ses i den klassiske psykologi. Han skriver bl.a. herom:

”Now, the permanence of one’s own body is of an entirely different type: it is not to be found as the result of an indefinite exploration. In fact, my own body defies exploration and always appears to me from the same angle. Its permanence is not a permanence in the world, but a permanence on my side. To say that my body is always near to me or always there for me is to say that it is never truly in front of me, that I cannot spread it out under my gaze, that it remains on the margins of all my perceptions, and that it is *with* me.” (Merleau-Ponty 2012: 93).

Skulle kroppen være et udelukkende fysisk objekt, en genstand, på lige fod med andre objekter i verden, ville kroppen skulle kunne observeres som en anden genstand, der befinder sig for enden af mit blik, som er overfor mig. Skulle kroppen være det, ville det kræve en anden krop, fra hvilken jeg kunne observere – en krop, der tillige ikke ville kunne perciperes fuldstændigt med mit eget blik. En åbenlys indvending hertil vil være, at et spejl ville kunne tages til hjælp. Men netop spejlbilledet er, hvad det er – et billede, som til hver en tid vil henvise mig tilbage til den originale krop, der er min; som altid er med mig. Et objekts nærvær derimod er således, at det kræver et muligt absolut fravær. Jeg kan percipere en genstand, men jeg kan også træde væk fra den, så den forsvinder fra mine omgivelser. Det

vil aldrig kunne gøre sig gældende for min egen krop. Egenkroppen er en absolut permanens, et vedvarende forhold, i min eksistens.

Egenkroppen er således en ufravigelig del af min tilværelse. Det er igennem denne, at hele min gøren og laden, min bevidsthed<sup>14</sup>, min perception, min erkendelse tager form. Men der er mere og andet at indvende i forhold til kroppen, og vi skal derfor nu videre og se nærmere på egenkroppens forhold til omgivelserne.

## Egenkroppen og omgivelserne

Som tidligere nævnt omhandler en af fænomenologiens grundtanker intentionalitet – eller rettetthed – hvilket betyder, at mennesket, at egenkroppen altid allerede er tilstede i verden; i færd med at udføre en opgave i en specifik situation, forankret i situationen og i de genstande, som situationen indebærer. Merleau-Ponty skriver bl.a. herom:

”The body is the vehicle of being in the world and, for a living being, having a body means being united with a definite milieu, merging with certain projects, and being perpetually engaged therein.” (Merleau-Ponty 2012: 84).

Her peger Merleau-Ponty på, at i ethvert forehavende er egenkroppen situeret/indlejret i de givne omgivelser. Vi smelter så at sige sammen med omgivelserne i enhver given situation, og Merleau-Ponty kritiserer endnu engang den klassiske fysiologi, der opfatter menneskets adfærd som kausale hændelser, der involverer en klang af tilfældig determinisme. Hændelsesbegrebet henviser til, at mennesket opfattes som værende det, det er, på grund af tilfældige årsager (Thøgersen 2004). Det betyder ikke, at hændelser ikke overgår os (som fx at vi ældes eller er født med et handicap), men menneskets adfærd er i højere grad relateret til handlinger, som peger på netop intentionaliteten – at vi altid allerede er derude i færd med at udføre en opgave. Handling er bundet til betydning og mening – når vi handler udkaster vi også en mening hermed. Vores handling har

---

<sup>14</sup> Bevidsthed er som bekendt et omdiskuteret begreb, som Merleau-Ponty ofte refererer til, men aldrig komplet afdækker (Thøgersen 2004). Vi skal dog, for en kortere bemærkning, se lidt nærmere på begrebet senere i gældende afsnit.

en betydning. Iflg. Thøgersen (2004) peger denne sondring mellem hændelse og handling på, at nok er man ikke rådende over hvilke hændelser, der overgår en, men man kan bestemme sig for hvilke betydninger, man tillader disse hændelser at få.

Med til dette tema om egenkroppen og omgivelserne hører et par andre vigtige begreber, nemlig *kropsskema* samt egenkroppens *rumlighed*.

Begrebet kropsskema bruger Merleau-Ponty om det kendskab, vi har til vores krop. Ikke som dele, der er placeret ved siden af hinanden på linje med genstande i omgivelserne, men som helhed. Han beskriver det bl.a. således:

"If my arm is resting on the table, I will never think to say that it is next to the ashtray in the same way that the ashtray is next to the telephone. [...] This is because the body's parts relate to each other in a peculiar way: they are not laid out side by side, but rather envelop each other. My hand, for example, is not a collection of points. [...] Likewise, my entire body is not for me an assemblage of organs juxtaposed in space. I hold my body as an indivisible possession and I know the position of each of my limbs through a body schema [un schéma corporel] that envelops them all." (Merleau-Ponty 2012: 100-101)

Her sammenlignes kroppen med fysiske genstande, som har en specifik position i rummet – askebægeret, der står ved siden af telefonen. Kendetegnende for disse genstande er bl.a., at de er udstrakte enkeltdele, der kan placeres forskellige steder i rummet ved siden af hinanden. Kendetegnende for kroppen er, at på trods af, at denne består af forskellige dele, er disse dele ikke kendt som udelukkende enkeltdele. Derimod er det helheden, der altid går forud for enkeltdelene. Min krop er kendt for mig i sin helhed – kroppen er som helhed engageret i de situationer, jeg befinder mig i – og det er netop denne helhed som Merleau-Ponty kalder for kropsskema.

I sammenhæng med begrebet kropsskema behandler Merleau-Ponty også spørgsmålet om egenkroppens rumlighed – hvorledes kroppen til forskel fra fysiske genstand ikke er positioneret i rummet, men situeret heri. Han skelner

således mellem positionsrumlighed og situationsrumlighed<sup>15</sup>, hvor positionsrumligheden er udtryk for netop en specifik position i rummet. En position, som den fysiske genstand kan have – som at stolen kan stå midt i rummet, at blyanten kan ligge ved siden af papiret etc. Situationsrumligheden er udtryk for kroppens engagement i en bestemt situation med en bestemt opgave. Som udtrykt således:

"[...] the anchoring of the active body in an object, and the situation of the body confronted with its tasks." (Merleau-Ponty 2012: 103)

Netop denne kropslige situeretthed i verden hænger sammen med kropsskemaet, som i sidste ende er et udtryk for, at kroppen altid allerede er derude i og med verden. Kroppen kan ikke siges at være i rummet, men ej heller i tiden. I stedet må man sige, at kroppen bebor rummet – "It *inhabits* space and time." (Merleau-Ponty 2012: 140). Iflg. Thøgersen henviser Merleau-Ponty her netop til, at vi foretager handlinger i verden, der udkaster betydninger." (Thøgersen 2004: 114). Vi foretager hele tiden handlinger uden, at vi tænker over det – interaktioner med verden, hvoraf mange bliver til vaner, der knytter sig til en kropslig forståelse, til et slags kropsligt bevidsthedsniveau – eller et præ-refleksivt niveau, hvilket vi i næste afsnit netop skal se lidt nærmere på.

## Fortrolighed med verden

Vores eksistens, vores væren, bærer præg af en fortrolighed med verden, med de omgivelser i hvilke, vi befinder os – i hvert fald såfremt disse omgivelser ikke er helt nye for os og dermed ukendte. Vores primære omgang med verden er således præget af et såkaldt præ-refleksivt eksistensniveau, hvilket betyder, at vi ikke konstant bevæger os i og med tanken. Når vi udfører dagligdags handlinger, spekulerer vi ikke herover. Vi gør det blot. Dette tilskrives vanen og har betydning

---

<sup>15</sup> | Phenomenology of Perception, bruges "spatiality of position and spatiality of situation" (Merleau-Ponty 2012: 100). Begreberne positionsrumlighed og situationsrumlighed er hentet fra Thøgersen 2004, som her benytter sig af den danske oversættelse 'Kroppens fænomenologi'.

for forståelsen af bevidsthed, der oprindeligt ikke er knyttet til tanken, som det bl.a. ses hos Descartes (jf. Klassisk forståelse af videnskab), men til handlingen:

”Consciousness is originally not an ”I think that,” but rather an ”I can”.” (Merleau-Ponty 2012: 139)

I den forbindelse kan nævnes Merleau-Pontys analyse af psykologerne Gelb og Goldsteins patientanalyse af Schneider – en mand, der under 1. verdenskrig blev ramt af en granatsplint i hjernen, som resulterede i patologiske forstyrrelser, såsom afasi, synsforstyrrelser og motoriske forstyrrelser. Schneider udviste efter ulykken ingen problemer med at udføre vante handlinger, som havde betydning for hans liv. Han kunne uden problemer tage lommeværktøjet fra sin lomme og pudse sin næse tillige med at stryge en tændstik og tænde en lampe. Ligeledes havde han ikke de store udfordringer med at udføre sit oprindelige produktionsarbejde. Han kunne sågar udføre disse konkrete handlinger på kommando. Dog kunne han ikke uden andre forberedende bevægelser, som andre patienter med skader på lillehjernen (cerebellum), udføre andre simple handlinger såsom at pege på et bestemt sted på sin krop. Merleau-Ponty skelner her mellem to former for bevægelser, nemlig konkrete og abstrakte bevægelser, hvor sidstnævnte er bevægelser, der ikke er rettet mod en reel situation – såsom på kommando at skulle pege på sit knæ eller løfte sin arm. Konkrete bevægelser er modsat, nemlig bevægelser, der retter sig mod en reel situation – såsom at pudse næse, tænde en lampe eller producere punge. Det at udføre abstrakte bevægelser krævede, for Schneider, at han så at sige måtte samle hele sin krop om at udføre en simpel bevægelse, hvorimod han kunne udføre konkrete bevægelser som alle andre med normale motoriske funktioner:

”In concrete movement, the patient has neither athetic consciousness of the stimulus nor athetic consciousness of the reaction: quite simply, he is his body and his body is the power for a certain world.” (Merleau-Ponty 2012: 109).

Konkrete bevægelser udføres altså uden en refleksiv bevidsthed – en reel tanke om man vil – over hverken den specifikke stimulus, der leder til bevægelsen eller

over den reelle reaktion, bevægelsen, der udføres. Merleau-Ponty forklarer, hvorledes patienten uden problemer kan føre hånden til det sted, hvor vedkommende er blevet stukket af en myg, men ikke kan pege på det bestemte sted, når han bliver bedt om det. Her brydes hans fortrolighed med verden og kroppen kan ikke længere bevæge sig som en fænomenal krop uden først at sættes i forbindelse med andre bevægelser, der i sidste ende kan føre til den efterspurgte bevægelse.

Vaner og vanetilegnelse er således af stor betydning for egenkroppen, da det, som nævnt, er i og med vanerne, at vi opnår en fortrolighed med verden, der bevirker, at vi er i stand til at bevæge os uden konstant at skulle tænke over det. Vanen fortæller tillige noget om interaktionen med omgivelserne, vores situerethed i verden:

”To habituate oneself to a hat, an automobile, or a cane is to take up residence in them, or inversely, to make them participate within the voluminosity of one’s own body. Habit expresses the power we have of dilating our being in the world, or of altering our existence through incorporating new instruments.” (Merleau-Ponty 2012: 144-145)

Vanetilegnelse er altså et udtryk for en udvidelse af vores væren-i-verden<sup>16</sup>, for en fornyelse og ændring af kropsskemaet. Ved at indlemme nye redskaber ændrer vi vores eksistens, vores omgang med verden. Vanetilegnelsen er nært forbundet med begrebet forståelse, der som nævnt er knyttet til en kropsligt handlende bevidsthed. Iflg. Merleau-Ponty ansporer netop den fænomenologiske analyse af vanen og vanetilegnelsen os til at ændre vores måde at gå til begrebet forståelse og til kroppen på. For det at forstå noget er forankret i kroppen og ikke i tanken og/eller sproget. Når vi oplever overensstemmelse mellem vores intention – det vi retter os imod – og det givne – udførelsen af handlingen, forstår vi. Som Thøgersen skriver drejer forståelse hos Merleau-Ponty sig om ”en *umiddelbar*

---

<sup>16</sup> Det Heideggerske begreb væren-i-verden er her hentet fra Thøgersen (2004), som har benyttet sig af den danske oversættelse af Merleau-Pontys *Phenomenology of Body* (Kroppens fænomenologi).

*perceptuel pålidelighed*, som følger af kroppens og genstandenes meningsfulde sammenhæng." (Thøgersen 2004: 119). Mere klart kan det gøres ved at inddrage et par af de eksempler, som Merleau-Ponty selv giver på vanetilegnelse, hvor forståelsen opstår, idet vanen er blevet integreret i kroppen. Fx bliver den blinde mands stok på det nærmeste en forlængelse af hans krop. Så snart han har øvet sig i brugen af stokken ophører det så at sige med at være et objekt for ham, men bliver i stedet opfattet som en del af ham selv og en erstatning for hans blik. Ligeledes er det med pianisten, der bliver et med sit klaver, og hvor hænderne ved, hvor tangenter er, og i hvilken rækkefølge de skal anslåes på for at frembringe den ønskede melodi (s.146-147). Et andet eksempel som mange af os kender, er det at køre en bil. Forståelsen for at navigere en bil opstår ikke i tanken, men når vi oplever, at 'have taget bilen på os' så at sige. Bilen er ikke længere et objekt, som vi skal spekulere over, hvordan vi opererer – vi tilskriver ikke vores evne til hukommelsen i traditionel forstand og alligevel ved vi, hvordan bilen skal opereres ud fra en kropslig viden. Alle ovenstående eksempler kræver øvelse, som ikke kan gøres i tanken eller via talen. Det må gøres kropsligt. Ingen kan forklare os, hvordan vi kører bil på en sådan måde, at vi derefter kan sætte os ind i en bil og blot køre og navigere i trafik. Forståelsen rammer os først, når vi har øvet os. Og når først den forståelse har ramt os, når bilkørsel er blevet til en vane, har vi ændret vores forståelse af vores krop som helhed – kropsskemaet er blevet ændret. Det samme sker, når vi har lært en ny dans. Det er kroppen, der forstår bevægelsen:

"The body, as has often been said, "catches" [*kapiert*] and "understands" the movement." (Merleau-Ponty 2012: 144)

Således optager vi ikke et fænomens betydning i tanken, men i kroppen – en proces, der "kræver bidrag fra både verden og egenkroppen" (Thøgersen 2004: 121). Betydning er dermed ikke noget uforanderligt givet for egenkroppen, men i vores kontinuerlige interaktion med omgivelserne udkaster vi mening, men lader tillige fænomenerne fremtræde i og ved sig selv i en allerede meningsgivende kontekst. Mening og betydning kan vi ikke undslippe, idet vi som allerede altid

inkarnerede subjekter eksisterer i en verden fuld af netop mening og betydning (Thøgersen 2004).

I vanen ligger der, som tidligere nævnt, en fortrolighed med verden, der bevirker at vi oftest bevæger os rundt uden at spekulere over det. Vanen har således karakter af et præ-refleksivt niveau, som iflg. Merleau-Ponty, karakteriserer vores primære eksistens – bevidstheden er, som tidligere skrevet, oprindeligt forankret i kroppen og ikke i tanken. Dermed skelner han mellem to slags erfaringer – nemlig den præ-refleksive, der er knyttet til vanerne og dermed vores kropslige fortrolighed med verden og den refleksive, der er knyttet til tanken og bevidsthedsbegrebet sådan, som vi oftest bruger det. Hermed bliver den præ-refleksive erfaring den primære erfaring, vi optager om og i verden i vores kropslige indlejring i forskellige situationer. Først når noget ikke er, som vi forventer det, når vi oplever uoverensstemmelse mellem intentionen og handlingen, brydes vores fortrolighed med verden og peger på, at der er noget vi ikke forstår. Dermed opstår en ny opgave for os, nemlig tilegnelsen af en ny vane.

I forlængelse af ovenstående afsnit om egenkroppen og omgivelserne, er det en åbenlys indsigt at der udover genstande – fysiske som fænomenale – tillige indgår andre eksistenser, med hvem vi også interagerer. Det er netop denne sameksistens med andre egenkroppe, vi nu skal se lidt nærmere på.

### Kropslig sameksistens

Et emne, der har optaget filosoffer op gennem tiden er spørgsmålet om den anden – om det andet menneske, og hvordan jeg kan vide mig sikker på, at der faktisk er andre mennesker ligesom mig, at jeg ikke er bundet til en solipsistisk eksistens (Thøgersen 2013a). Det er for langt de fleste ikke et emne, de spekulerer over i en hverdag, der er fyldt med kommunikation og anden interaktion med andre mennesker. Sameksistensen og kommunikationen med andre er noget, vi tager for givet. Dog er spørgsmålet om den anden stadig et relevant spørgsmål med en filosofisk dimension, idet spørgsmålet retter sig mod etableringen af sameksistensen:



”Spørgsmålet er, hvordan denne sameksistens etableres eller er etableret. Denne dobbelthed mellem adskillelse og sameksistens placerer os umiddelbart i et paradoks: Hvordan er det muligt at opleve den anden som en transcendent anden, det vil sige som en anden, der er adskilt fra mig selv og overskrider mit eget perspektiv, hvis jeg oplever den anden ud fra min egen iboende (immanente) referenceramme?” (Thøgersen 2013a: 79)

Åbenlyst nok er vi i sameksistensen også adskilte subjekter, der kan indgå i relationer med hinanden af forskellige slags. Spørgsmålet er da, hvordan det er muligt at have en oplevelse af verden, der er min egen, men som samtidig også er en oplevelse, jeg deler med andre? Hvordan lader det sig gøre for mig at nå den anden, så at sige? Dette paradoks kaldes problemet om intersubjektivitet og er taget op af flere filosoffer gennem tiden (Thøgersen 2013a). En traditionel kartesiansk måde at gå til intersubjektivitets-problematikken på er ved at spørge ”Hvordan kan bevidsthed A i krop a erkende bevidsthed B i krop b?” (Thøgersen 2013a: 79). Netop denne måde at spørge ind til problematikken på fremhæver den sjæl-legeme dualisme, der findes hos førnævnte Descartes (2009), som også tager netop intersubjektiviteten op og fremkommer med et svar, som er væsentligt anderledes end Merleau-Ponty, der også tager emnet op. Descartes (2009), der som bekendt er rationalist (jf. afsnit), finder, at det er via dømmekraften – tænkningen – han kan slutte sig til, at de kroppe, som ligner hans egen, tillige er såkaldte tænkende ting:

”Men nu ser jeg fra vinduet mennesker gå over pladsen, og dem er jeg lige så vant til at sige, jeg ser, som til at sige, at jeg ser vokset<sup>17</sup>. Men hvad ser jeg andet end huer og frakker, hvorunder der ville kunne gemme sig automater? Men jeg

---

<sup>17</sup> Citatet her henviser til en kendt passage i Descartes ’Meditationer over den første filosofi’ (Meditationes de prima philosophia, 1641). Passagen skildrer hvorledes Descartes observerer et stykke voks smelte og således gå fra at være en fast substans til en flydende, men stadig det samme stykke voks. Denne observation leder Descartes til at ræsonnere, at vores sanser kan snyde os, hvorfor vi må forlade os på tænkningen, således som vi har været inde på i afsnittet Videnskabelige studier af ikke-menneskelige dyr.

dømmer, at det er mennesker og hvad jeg mente at se med mine øjne, fatter jeg med den dømmekraft, der er i mit sind.” (Descartes 2009: 88)

Dermed er kroppen, iflg. Descartes, noget vi *har* – det er kroppen, der fremtræder for andre, men kroppen udgør ikke vores eksistens som menneske, den er en tænkende ting. Det gør derimod tænkningen, hvilket, som det gerne skulle være klart på nuværende tidspunkt, står i kontrast til Merleau-Pontys opfattelse af menneskets eksistens. Her bliver vi endnu engang mindet om, at bevidstheden for Merleau-Ponty, i sin oprindelige form, er knyttet til kroppen og ikke til tanken. Også spørgsmålet om intersubjektivitet bliver grebet helt anderledes an af Merleau-Ponty, som slet ikke sætter spørgsmålstegn ved, hvorvidt vi er indlejret i verden sammen med andre (Thøgersen 2004). Her er eksistens lig med sameksistens så at sige, og han søger i stedet at beskrive fundamentet for, at vores verden altid allerede er en social verden. Som vi ikke kan stå uden for verden, således kan vi heller ikke undslippe sameksistensen med andre. Merleau-Ponty tager dette argument helt ned til det (vel næsten) allertidligste stadie af vores liv – nemlig fødslen, som trods alt forstås af et andet menneske. For det lille barn er intersubjektiviteten eller perceptionen af den anden ikke et problem (s.371). Barnet lever i et åbent forhold til verden, hvor hun hverken analyserer sine tanker eller er begrænset til et bestemt syn på verden. Barnet tillægger ej heller andre mennesker sådanne egenskaber, men oplever umiddelbart den andens intentioner via sin egenkropslige eksistens:

”A fifteen-month old baby opens his mouth when I playfully take one of his fingers in my mouth and pretend to bite it. And yet, he has hardly even seen his face in a mirror and his teeth do not resemble mine. His own mouth and teeth such as he senses them from within are immediately for him the instruments for biting, and my jaw such as he sees it from the outside is for him immediately capable of the same intentions. “Biting” immediately has an intersubjective signification for him. He perceives his intentions in his body, perceives my body with his own, and thereby perceives my intentions in his body.” (Merleau-Ponty 2012: 368).

Som beskrevet her, befinder barnet sig i en umiddelbar intersubjektiv relation, til hvilken han ikke stiller spørgsmål, men reagerer ud fra en kropslig forståelse for den anden krop, med hvilken han interagerer. Barnet lærer således den anden at kende gennem sin egen og den andens kropslige situerethed. Og netop den situerede kropslighed er vores adgang til den anden – til den intersubjektive relation. Vi oplever ikke den anden krop som en fysisk genstand i verden, men umiddelbart som en fælles-kropslig eksistens. Intersubjektivitetsbegrebet bliver hos Merleau-Ponty delvist erstattet af begrebet interkorporalitet, der henviser til en fælles-kropslig indlejrethed i verden (Thøgersen 2004), som tillige findes i de kulturelle genstande, vi omgiver os med samt i perceptionens anonymitet, som er nært forbundet hermed. For de kulturelle genstande vidner om vores indlejrethed i en social, historisk og kulturel verden sammen med andre mennesker:

”Not only do I have a physical world and live surrounded by soil, air, and water, I have around me roads, plantations, villages, streets, churches, a bell, utensils, a spoon, a pipe. Each of these objects bear as an imprint the mark of the human action it serves.” (Merleau-Ponty 2012: 363).

Fra barnsben omgiver vi os med kulturelle genstande, der alle er formet af andre mennesker i en bestemt historisk tid og med et bestemt formål. Genstandene får betydning i kraft af deres anvendelse, som ikke er anvendelse specifikt for den enkelte. Hver gang vi retter os mod en genstand, finder vi så at sige andre mennesker. Selv i en ukendt civilisation vil fundne kulturelle genstande vidne om en menneskelig kultur, der er indlejret i historien. Det er ikke det enkelte menneske, vi finder i genstandene, men fra hver og en af dem udledes en *menneskelig atmosfære* (s.363), idet der er knyttet en anonymitet til genstandene:

”In the cultural object, I experience the presence of others under a veil of anonymity. One uses the pipe for smoking, the spoon for eating, or the bell for summoning, and the perception of a cultural world could be verified through the perception of a human act and of another man.” (Merleau-Ponty 2012: 363)

Denne perceptionens anonymitet gør sig ikke kun gældende for kulturelle genstande, men tillige for den naturlige verden, som vi alle er omgivet af. Heller ikke naturlige fænomener fremtræder for mig alene. Sansninger er således altid præ-personlige, hvilket betyder at det oprindelige felt, hvori perceptionen af et givent fænomen finder sted, er tilgængelig for alle kroppe og ikke kun for et personligt jeg (Thøgersen 2004).

Sidst, men ikke mindst må sproget og dialogen, for en kort bemærkning, nævnes som et kulturelt fænomen, hvorigennem vi kan opleve en uigenkaldelig sameksistens med den anden – hvorigennem også den intersubjektive relation findes. I dialogen etableres en fælles væren ("*being-shared-by-two*", s.370), hvor tankerne stadig tilhører den enkelte, men hvor der flourerer et gensidigt samarbejde baseret på evnerne til at fortabe sig i dialogen. Sproget har således, for Merleau-Ponty, en stor betydning for menneskets eksistens og deraf dets interpersonelle interaktioner.

## Opsummering

I Merleau-Pontys filosofisk-fænomenologiske arbejde sættes kroppen i centrum for menneskets væren-i-verden. Kroppen er en ontologisk nødvendighed, hvormed al erkendelse og erfaring drages. Mennesket er krop og begrebet 'egenkroppens permanens' understreger denne pointe ved netop at pege på, at kroppen aldrig kan undslippes. Mennesket er et inkarneret subjekt – et kropsligt intentionelt subjekt, hvis primære eksistens foregår på et præ-refleksivt bevidsthedsniveau og i et præ-personligt erfaringsfelt. Således er menneskets eksistens ikke i sin oprindelse præget af tænkningen, men af handlinger i et 'jeg kan' fremfor i et 'jeg tænker'. Eksistensen bærer præg af vaner og vanetilegnelse, som i udgangspunktet forstås af kroppen og som netop medvirker til at handlinger i udgangspunktet udføres uden at tænke over det. Dermed er menneskets væren præget af en fortrolighed med verden, som dog brydes, når vanen brydes og åbner op for den refleksive bevidsthed, som menneskets eksistens tillige indeholder. I sin kontinuerlige interaktion med omgivelserne findes også det sociale liv, som

mennesket ligeledes altid allerede er indlejret i. Eksistens er uden undtagelse sameksistens – en fælleskropslig sameksistens, der er at finde i både den naturlige og den kulturelle verden. Enhver kulturel genstand bærer præg af en anonymitet, hvori det andet menneskes eksistens er at finde. En særlig kulturel genstand er sproget og dialogen, som giver os mulighed for at opleve en særlig fælles-væren med den anden.

## Kropsfænomenologisk perspektiv på dyr

Som tidligere nævnt består ovenstående afsnit om Merleau-Pontys kropsfænomenologi af de dele, der synes mest relevante for nærværende projekt. Som en forlængelse af kropsfænomenologien, skal vi nu se nærmere på et kropsfænomenologisk perspektiv på andre dyr end mennesket. Den primære inspirationskilde hertil er værket *Corporal Compassion – Animal Ethics and Philosophy of Body* (2006), skrevet af den nulevende amerikanske filosof, Ralph R. Acampora. For forhåbentlig at overskueliggøre det kommende afsnit, vil jeg i det følgende starte med at introducere Acamporas ærinde og overordnede rammesætning. Dernæst vil jeg, i særskilte afsnit, uddybe de grundtanker hos Acampora, som jeg finder mest væsentlige. Disse afsnit er udformet på en sådan måde, at de kan relateres til det forrige afsnit om Merleau-Pontys kropsfænomenologi. Desuden vil jeg supplere og underbygge visse af Acamporas pointer med hjælp fra andre udvalgte og relevante kilder.

Det første spørgsmål, der umiddelbart trænger sig på, er hvad et kropsfænomenologisk perspektiv overhovedet kan tilbyde i forhold til studier af og forståelse for andre dyr end mennesket. Hvad kan det, som andre perspektiver ikke kan?

I forbindelse med det spørgsmål synes det væsentlig at nævne, at Acampora, med sit værk, er ude på at bidrage til den etiske arena ved at redegøre for og udfolde en transhuman moralitet – altså en moralitet, der overskrider det humane. Han søger ikke at opstille en ny etisk teori – eller at retfærdiggøre en gammel – men snarere at beskrive, hvorledes moralitet kan være baseret på medfølelse ift. ikke-menneskelige dyr<sup>18</sup>. En medfølelse, der er forankret i den kropslighed, som ikke

---

<sup>18</sup> Etik og moral bruges ofte synonymt og har da også en vis sammenhæng i både daglig tale og indenfor filosofien (Christensen 2011). Men der kan også være grund til at forstå dem som lettere adskilte begreber, hvor etik i dag primært synes at referere til enten refleksioner over det gode og de rigtige handlinger eller til en personlig opfattelse af, hvad der er rigtigt og forkert, hvor moral refererer til moralske normer/sædvaner, som er enten eksisterende eller ideelle) (Ibid.). Hos Acampora synes netop den sondring at gøre sig gældende, idet han ekspliciterer, at hans mål ikke er at opstille en etisk teori (refleksion over det gode og de rigtige handlinger), men at

kun er mennesket forundt, men som vi deler med andre dyr. Han retter en kritik mod de allerede opstillede etiske teorier, som på traditionel vis søger en objektiv retfærdiggørelse for inklusionen af andre dyr ved at opstille specifikke kriterier, som må overholdes for at en given dyreart kan indregnes i den etiske sfære. Disse kriterier omhandler oftest mentale kapaciteter, såsom det at have en vilje (og dermed en vis form for autonomi), at være et sansende væsen og dermed kunne føle smerte og nydelse (Singer 2009, Regan 2004), der i dag ofte søges underbygget af neurofysiologiske forklaringer (jf. afsnittet Videnskabelige studier af ikke-menneskelige dyr). Følger vi Acampora er der flere problemer hermed. Først og fremmest er kriterierne opstillet på baggrund af allerede opstillede kriterier, der gør sig gældende i henhold til humanetik (hvad er det, der giver mennesker ret til etisk hensyntagen). Det betyder, udover tendensen til at elevare mennesket som højerestående, at fortalere for de førnævnte dyreetiske teorier løber ind i mindst to udfordringer: Indledningsvist er de nødt til at identificere nøjagtig, hvilke karakteristika – kriterier – mennesker må leve op til for at være værdige til etisk hensyntagen. Dernæst må de påvise, at (visse) dyr lever op til selvsamme karakteristika, for dermed at blive inkluderet i den etiske sfære. Hermed foreligger der allerede en distinktion mellem mennesker og dyr, hvorfor opgaven går på at bygge en solid objektiv bro mellem forskellige arter, for at kunne retfærdiggøre en sådan etisk teori. Dette, argumenterer Acampora for, er noget nær en umulig opgave at udføre tilfredsstillende såfremt man holder på objektivitetskriteriet. Han mener, at netop den tilgang til den etiske problemstilling (om dyrene) opfatter problemet fra en vinkel, der stadig stiller spørgsmål til, hvorvidt vi er indfældet i en solipsistisk tilværelse. Dette baseret på netop kravet om specifikke mentale/kognitive kapaciteter – med objektive naturalistiske forklaringer må det kunne påvises, at der er 'nogen' og ikke blot 'noget'. Hertil skriver Acampora:

---

beskrive og udfolde en moralitet (hvordan vi måske allerede gør, men også hvordan det er muligt at handle og tænke på bestemte måder).

"We are not, in some abstract, retro-Cartesian position of species solipsism where our minds seem to just float in a rarified space of pure spectatorship apart from all ecological enmeshment and social connection with other organisms and persons, wondering, as it were, if "there's anybody out there"." (Acampora 2006: 4).

Her ses en klar sammenligning – og muligvis inspiration – fra Merleau-Ponty, der som nævnt, heller ikke stiller spørgsmål til, hvorvidt vi er indfældet i en social verden – det er vi allerede. Eksistens er sameksistens. Forskellen på Merleau-Ponty og Acampora er dog, at Acampora udvider sit udgangspunkt til også at omfatte andre dyr end mennesket.

Det kropsfænomenologiske perspektiv har således til formål at tilbyde et andet udgangspunkt for vores sameksistens med andre – både dyr og mennesker. Et udgangspunkt, hvor det kropslige (somatiske) ikke udelades, men sættes som det oprindelige. Et udgangspunkt, der så at sige vender spørgsmålet om etikken og andre dyr på hovedet ved at sætte den umiddelbare fælles-kropslige oplevelse af (sam)eksistens først. Kropsligheden overses som oftest komplet til fordel for rationalistiske argumenter for inklusionen af også andre dyr i den etiske sfære. Han skriver:

"Where we begin, quite on the contrary, is always already caught up in the experience of being a live body thoroughly involved in a plethora of ecological and social interrelationships with other living beings and people. That, I hold, is our native position, and it deserves – existentially, phenomenologically, and indeed (as I shall later argue) scientifically – to be recognized as such and consequently to be taken as our philosophical starting point." (Acampora 2006: 5).

Vi kan så at sige aldrig undslippe det udgangspunkt, som Acampora hævder er vores oprindelige – nemlig at vi altid allerede eksisterer som en levet krop uløseligt og dybt involveret i adskillige sociale og miljømæssige relationer. Her skinner den fænomenologiske grundtanke om 1.persons perspektivet tydeligt igennem – og i særdeleshed Merleau-Pontys grundtanke om egenkroppen samt dennes



forankring i omgivelserne. Nemlig, at vi aldrig kan undslippe vores eget perspektiv, som til hver en tid er forankret i den levede krop og dennes kontinuerlige interaktion med omgivelserne, som hos Acampora ligeledes indebærer en kontinuerlig interaktion – og kropslig samhørighed – med andre dyr, for hvem det samme gælder. Det er denne oprindelige umiddelbare (præ-refleksive) interaktion og førromtalte fælles-kropslige eksistens, der må tjene som udgangspunkt for den ontologiske undersøgelse af forskellige aspekter af den kropslighed, som Acampora hævder gælder for både mennesker og i hvert fald visse andre dyr. Det faktum, at vi er kroppe ("animate bodies", Acampora 2006: 5) overses som oftest i antropocentrismens lys. Forklaringen på hvorfor det er således må, iflg. Acampora, overlades til netop antropocentrikerne.

Den ontologiske undersøgelse af den oprindelige kropslighed er, foruden at være et opgør med den ofte stadig herskende natur-kulturdikotomi<sup>19</sup>, et bud på en udvidelse af intersubjektivitetsproblematikken – og dermed tillige en kritik af intersubjektivitetsanalyser, der ofte også begrænser sig til specifikke humane kapaciteter:

"Typically, phenomenologies of intersubjectivity are not what they claim to be; more accurately, they are limited to the humanistic and intellectualistic level of interpersonal mentality." (Acampora 2006: 30).

For at komme ud over den begrænsning, der ofte stilles op, må vi fremhæve, undersøge og værdsætte netop den naturlige kropslighed, som vi har tilfælles med andre dyr og som måske nok er forskellig fra art til art, men som alligevel bærer en vis lighed arter imellem. Hentet fra Husserl, benytter Acampora sig af to forskellige måder at opfatte andre dyr på, som han hævder groft sagt er dominerende for menneskers tilgang til andre dyr: Nemlig som" [...] deviantly

---

<sup>19</sup> Natur-kulturdikotomien resulterer ofte i, at mennesket på det nærmeste sættes udenfor naturen, og dermed ikke længere anses for også at være et 'naturligt væsen', med en naturlig krop, hvori vores eksistens er forankret (Acampora 2006). I den forbindelse kan også den danske filosof, Hans Fink, nævnes. Fink (2003) fremsætter argumenter for, at alt så at sige er natur – der er intet, som ingen natur har; ej heller kultur. Dermed opløses den natur-kulturdikotomi, som også Fink ønsker et opgør med.

similar, or as relatedly other, to humanity.” (Acampora 2006: 49). Den tilgang, vi har (eller måske aktivt vælger at tage) til andre, er – måske indlysende nok – konstituerende for, hvordan vi tænker om dem og for, hvorledes vores omgang med dem tager sig ud. Dette har muligvis karakter af et banalt udsagn, men ikke desto mindre er det væsentligt at have i tankerne også, når en undersøgelse af andre dyr iværksættes. Tages der udgangspunkt i dyret som værende ’deviantly similar’ (herefter afvigende ensartet), vil dyret blive opfattet i lyset af bestemte karakteristika, der anses for værende normale og passende for andre dyr af samme slags. Der er altså en på forhånd given ide om, hvordan dyret bør være og opføre sig – en ide som dyret måles op imod. Afviger dyret fra disse karakteristika, kategoriseres det som værende en irregulær entitet. Denne opfattelse har også den betydning, at dyret i sammenligning med mennesket (’mig’ eller ’os’) betragtes som værende abnormt. Tages der derimod udgangspunkt i dyret som værende ’relatedly other’ – eller ”related otherness” (Acampora 2006: 49) – (herefter relationel andethed), vil dyrets distinkte unikke karakteristika blive opfattet som værende beundringsværdige og værdifulde i sig selv. Måderne at opfatte dyr på, er således på ingen måde værdineutrale og har derfor stor betydning for, hvorledes vi tænker på og omgås andre dyr – også i fænomenologisk ontologiske undersøgelser. Acampora argumenterer for at tage udgangspunkt i dyret som en relationel andethed – et intentionelt subjekt, der bliver til og må ses i relation til sine omgivelser, til omverdenen og i den fælleskropslige indlejrethed med andre subjekter, hvilket han begrunder med en række standpunkter, som vi nu skal nærmere ind på. For i sin undersøgelse af fælleskropslighed (interkorporalitet) på tværs af arter benytter Acampora sig af nogle grundbegreber, der synes at kunne bruges som rammesættende for de grundtanker, han gør sig. Disse udvalgte begreber, vil jeg nu uddybe i særskilte afsnit.

### Kontinuerlig tilblivende kropslighed

Kropslighed har, som bekendt, en stor betydning i Acamporas værk og et af de begreber, som han knytter sin forståelse af kropsligheden stærkt an til, er

begrebet 'bodying', som igen knyttes an til begrebet 'bodiment' og som refererer direkte til kropsligheden. Bodiment er et begrebsligt opgør med termen 'embodiment', der ofte indenfor fænomenologien bruges om menneskets kropslighed<sup>20</sup>. Problemet med dette begreb er, iflg. Acampora, at det stadig synes at opretholde en dualisme mellem krop og sjæl/ånd. En dualisme, der søges udraderet indenfor fænomenologien, men som med begrebet embodiment ikke synes at lade sig gøre. For begrebet henviser til det at være et subjekt *i* en krop, hvilket åbenlyst fremhæver en adskillelse mellem det egentlige subjekt og den fysiske krop. Som Merleau-Ponty (2012), søger Acampora også at overkomme netop den dualisme, hvilket han bl.a. gør ved at benytte sig af begrebet bodiment. Han udvider dog begrebet ved at associere det med et andet begreb, nemlig bodying, om hvilket han skriver:

"To regard bodiment as bodying is to consider the body as a set of activities rather than as a substance in its own right. Bodies are therefore always becoming rather than simply being, because they are continually constituted and reconstituted through their interactions with others in the world. Becoming body is a transaction that takes places as I am eating, riding my bicycle, making love, laughing with my child, stroking the silky back of a cat, etc. I do not just *have* a body, and I am not *merely* body (qua corporeal object)." (Acampora 2006: 60)

Her peger Acampora på en kontinuerlig kropslig tilblivelse, der karakteriserer subjektets intentionelle væren. Som subjekter er vi aldrig i stilstand – vi er altid allerede i interaktion med omgivelserne – vi er situeret i vores verden. Der ses en vis lighed med Merleau-Pontys udlægning af vaner, vanetilegnelse og forståelse, som ligeledes foregår på et kropsligt niveau i kontinuerlig interaktion med omgivelserne. Et niveau, som vores primære eksistens er kendetegnet ved. I

---

<sup>20</sup> Det er naturligvis vigtigt her at huske på de oversættelsesproblematikker, der ind i mellem forefindes mellem både det tyske og det engelske samt mellem det franske og det engelske. En problematik, som Thøgersen (2004) også gør opmærksom på. Jeg vil ikke komme mere ind på det, end blot at nævne de udfordringer, der kan opstå og som kan betyde, at der på enten fransk eller tysk ikke er de samme udfordringer med benævnelse af kropsligheden, som der kan være på engelsk.

udlægningen af kropsligheden, som en kontinuerlig intentionel proces, synes Acampora at ramme ind i en velkendt diskussion om arv og miljø, som har været fremherskende indenfor pædagogiske fag i mange år (Beck et al. 2014). Han fremhæver, at kropsligheden – den levede krop – i al sin kompleksitet ikke er et spørgsmål om enten kultur eller samfund (som kan sidestilles med miljø) eller om biologisk determinisme (som kan sidestilles med arv). Visse aspekter af kropslighed er ikke afhængig af hverken kulturer eller samfund – aspekter som ofte kaldes biologiske, medfødte, immanente etc. Men disse aspekter er heller ikke komplet uafhængige af hverken kulturer eller samfund, da de altid kommer til udtryk i en kulturel, samfundsmæssig, semantisk og/eller diskursiv interaktiv kontekst. Lidt forsimplet sagt kan man sige, at Acampora understreger, at kroppen – både menneskers og andre dyrs – ikke kan reduceres til enten-eller, men må forstås som både-og. Om end Acampora, i ovenstående citat, refererer til sig selv som menneskeligt subjekt, henviser han ikke her til en udelukkelse af andre dyrs kropslige tilblivelse. For hele forståelsen af bodying er netop rettet mod alle levende kropsligt intentionelle væsener.

I forbindelse med begrebet bodying – og den essentielle grundtanke herom – synes det relevant at inddrage den kendte amerikanske STS-teoretiker<sup>21</sup> Donna Haraway, der, i sit opgør med både natur-kulturdikotomien og intersubjektiviteten i traditionel antropocentrisk forstand, ligeledes argumenterer for en kontinuerlig fælles-kropslig tilblivelse på tværs af arter (Haraway 2003, 2008). Haraway har en helt særlig interesse for familiedyr (særligt hunde) og de relationer til mennesker, som de indgår i – og vice versa. For relationer er, iflg. Haraway, fundamentet for enhver eksistens. Intet levende væsen ('being') eksisterer forud for sine relationer, men konstituerer hinanden og sig selv (Haraway 2003)<sup>22</sup>:

---

<sup>21</sup> STS står for Science and Technology Studies.

<sup>22</sup> Haraway har ladet sig inspirere af forskellige grene af procesfilosofien og særskilt af A.N. Whitehead (grundlægger af netop procesfilosofien) som Haraway også refererer til i *The Companion Species Manifesto* (Haraway 2003). Meget kort fortalt bygger procesfilosofien på præmissen om, at al væren er dynamisk og dermed en kontinuerlig proces (Seibt 2016). Således er intet konstant, om end der kan være temporalt stabile konstellationer. Med dette yderst korte

”There cannot be just one companion species; there have to be at least two to make one. It is in the syntax; it is in the flesh. Dogs are about the inescapable, contradictory story of relationships – co-constitutive relationships in which none of the partners pre-exist the relating, and the relating is never done once and for all.” (Haraway 2003: 40).

Enhver er således i en kontinuerlig ”becoming with” (Haraway 2008: 16), der ikke er begrænset til den humane del af verden, men involverer et væld af forskellige arter, sammenvævet i en altid processuel verden, der ikke kan opdeles i enten natur eller kultur, men som må forstås i en naturlig-kulturel historicitet. Hermed argumenterer Haraway altså ligeledes for et opgør med kultur-naturdikotomien.

Omend Haraway ikke vægter kroppen på nøjagtig samme måde som Acampora, understreger hun dog det kropslige niveau af interaktioner mellem levende væsener og den kropslige forståelse, der netop kan opstå i sådanne interaktioner.

Ovenstående forståelse af bodying – kropsligheden – er fundamentalt for hele Acamporas tilgang til både intersubjektivitet på tværs af arter samt hele udfoldelsen af den transhumane moralitet. Der er dog flere aspekter af det at leve og blive til som kropslige subjekter, og et af disse er subjektets væren i verden, som vi nu skal se lidt nærmere på

### Væren i verden

Med en vis lighed til det fænomenologiske begreb livsverden (jf. s.) samt fænomenologiens optagethed af verden i det hele taget, benytter Acampora sig af to forskellige begreber i sin udfoldelse af netop måden at være til på i interaktion med sine omgivelser – eller sin omverden. Disse to begreber er ’worldhood’ og ’being-in-a-world’, som begge henviser til det at være indfældet i *en* verden som et kropsligt intentionelt subjekt. Mest oplagt – og måske mest traditionel – er tanken, at vi alle er indfældet i verdenen – at verden er den samme

---

overblik over procesfilosofien, ses da også hos Acampora en vis inspiration herfra i sin udfoldelse af kropsligheden som en kontinuerlig interaktiv tilblivelsesproces.

for os alle. Men grundet det faktum, at der er store forskelle på, hvordan forskellige individer er i og går til verden på, må vi også anerkende, at der ikke findes en bestemt verden, men at verden er verden for den enkelte i et kontinuum. Denne opfattelse har dog umiddelbart klang af en distinkt adskillelse mellem individer, som medfører en uopnåelig adgang til den andens verden. Men, som vi skal se nærmere på i afsnittet 'Adgang til den andens verden', er forskelle ikke ensbetydende med uopnåelig ontologisk adgang til den andens verden – heller ikke i tilfældet af, at denne anden er af en helt anden art. Ontologisk adgang til og blot en vis forståelse for andre dyr, indebærer opgivelsen af tanken om, at der kun findes en verden:

“To gain ontological access to the varied life-modes of different animals, one must enter environments not wholly of human making. This means beginning without the assumption that there is just one world, permitting the possibility of other *Umwelten* – foreign, yet potentially familiar, forms of worldhood.” (Acampora 2006: 12).

Vi må altså godtage muligheden for, at der faktisk findes andre måder at tilgå verden på end den, vi kender fra vores egen eksistens. En eksistens, der indbefatter nogle specifikke delvist artsbestemte sensomotoriske funktioner og som knytter an til 'Umwelt'-begrebet i citatet ovenfor. Dette begreb henter Acampora fra den estisk-fødte biolog Jakob von Uexküll (1864-1944), hvis arbejde med dyrs perceptuelle livsverdener ("perceptuel life-worlds", Sagan 2010:2) har inspireret flere forskellige akademiske discipliner (herunder fænomenologien) og i særdeleshed biosemiotikken<sup>23</sup> (Sagan 2010). Uexküll (1934, 2010) hævder, at fundamentet for ethvert dyrs omverden (Umwelt) er baseret på netop sensomotoriske processer, der er specifikke for den enkelte art. Uexkülls opgør med det behavioristiske perspektiv på andre dyr er tydeligt, idet han skriver:

---

<sup>23</sup> Studiet af "den levende naturs systemer og processer ved hjælp af tegnteori" (Hoffmeyer 2007: 26).

"We no longer regard animals as mere machines, but as subjects whose essential activity consists of perceiving and acting. We thus unlock the gates that lead to other realms, for all that a subject perceives becomes his perceptual world and all that he does, his effector world. Perceptual and effector worlds together form a closed unit, the *Umwelt*." (Uexküll 1934: 6)

Umwelt er således betegnelsen for det enkelte dyrs omverden set - ikke fra menneskets perspektiv - men fra dyrets eget<sup>24</sup>. Det indebærer en forståelse af dyrets eksistens som et perceptuelt og handlende subjekt. Hermed ses et klart link til både Merleau-Ponty og Acampora, som ligeledes lægger stor vægt på subjektets perception og handlinger i verden (intentionaliteten). Omend Uexküll ikke eksplicit skriver om kropslighed eller intentionalitet, er dyrets omverden fundamentalt kropslig qua netop perception og handling, der er forankret i kroppen (Acampora 2006). Som Uexküll-citatet ovenfor også fremhæver, er dyrets Umwelt en lukket enhed. Han ekspliciterer da også, at kun dyret alene kender dets perceptuelle omverden, hvilket kan give indtryk af at Uexküll, samstemmende med Thomas Nagel (1937), hævder, at adgangen til et fundamentalt anderledes væsens oplevelser og dermed verden er noget nær en umulighed (Nagel 1974).<sup>25</sup> Men som Uexküll påpeger vil blot det, at opfatte dyr som perceptuelle og handlende subjekter og ikke som blotte maskiner (jf. kartesianismen), medføre en åbenhed overfor netop andre dyrs levevis og delvist også oplevelse af verden. Med

---

<sup>24</sup> I den forbindelse synes det relevant, for en kort bemærkning, at nævne den amerikanske forsker Alexandra Horowitz. Horowitz forsker i hundes adfærd med særlig fokus på netop deres Umwelt (Horowitz 2009), som hun argumenterer for i høj grad er forankret i deres olfaktoriske system (lugtesansen).

<sup>25</sup> I Nagels kendte artikel fra 1974 'What It Is Like To Be a Bat?' kritiserer han den reduktionistiske (fysikalistiske/materialistiske/naturalistiske) tilgang til spørgsmålet om og undersøgelsen af bevidsthed. Som tidligere beskrevet er det reduktionistiske synspunkt, at mentale processer, såsom bevidsthed, kan forklares fysiologisk. Nagel argumenterer for, at karakteren af bevidsthed er subjektiv og derfor ikke kan reduceres til objektive fysiologiske funktioner og årsagsforklaringer. En sådan forklaring må tværtimod være bundet til at afvise ethvert subjektivt fænomen. At have bevidsthed er således knyttet til qualia, og Nagel hævder, at for at en organisme har bevidsthed, må det føles på en bestemt (subjektiv) måde at være den organisme. Han benytter sig af flagermusen som eksempel – et pattedyr, der qua deres navigation via ekkolokation, er fundamentalt anderledes sat sammen i sensomotorisk forstand end de fleste andre pattedyr. Derfor er det så godt som umuligt at få indblik i, hvordan det er for flagermusen at være flagermus.

den erkendelse følger også en forundring over verdens mangfoldighed på tværs af arter – en forundring vi kan bruge som afsæt i vores undersøgelser af andre dyr. Uexkülls (1934, 2010) beskrivelser af andre dyr omhandler i høj grad den måde, hvorpå andre dyr perciperer og interagerer med deres omgivelser – hvilke tegn (eller stimuli, som biologerne oftest bruger) som de handler på og med, hvorledes de opfatter forskellige genstande i deres omgivelser (heraf inspiration til biosemiotikken).

Væren-i-en-verden fremhæver, som bekendt, perception af og interaktion med omverdenen som kropsligt forankret subjekt. At være i en verden overskrider i høj grad den radikale behavioristiske opfattelse af dyrets adfærd som stimulus-respons (jf. Dyrestudier i et historisk perspektiv), men henviser ikke til specifikke kognitive funktioner, som ellers nemt kan være modsvaret til den radikale behaviorisme. At være i en verden henviser til det at have en vis kropslig forståelse for sine omgivelser – at kunne handle mod og med sine omgivelser uden nødvendigvis at vide nøjagtig hvad fx en gældende (kulturel) genstand hedder eller konventionelt (menneskeligt set) bliver brugt til. Acampora skriver:

”Sensitivity to metaphoric *”as-ness”* (even without ontologic *”such-ness”*) suffices to mark somebody as being-in-a-world – and some/many other animals are thus attuned.” (Acampora 2006: 29)

At gøre noget med en genstand – fx samle den op, at gå udenom den eller hoppe over den – betyder, at denne genstand ikke betragtes som en neutral genstand, men netop som en genstand, der er noget. Det betyder ikke nødvendigvis, at genstanden er genkendelig i konventionel forstand – som fx et bord, en kurv eller andet. Men genstanden er noget, man kan gøre noget med – også for fx katten eller hunden, der indgår i en husholdning, hvor sådanne genstande kan findes. Lingvistiske og/eller udpenslede specifikke kognitive kapaciteter er altså ikke nødvendige for at et subjekt kan siges at være i en verden, i kontinuerlig interaktion med denne. Intentionalitet er oprindeligt og udpræget kropslig, som



det også ses hos Merleau-Ponty. Acampora understreger blot, som bekendt, at det er en kropslighed, vi også deler med (visse) andre dyr.

Spørgsmålet om adgangen til den andens væren i verden lader dog stadig til at stå åbent. For hvis menneskets perception af sin verden er fundamentalt forskellig fra fx hundens, hestens eller frøens perception af verden, hvordan vil mennesker så kunne få en forståelse af, hvordan disse dyrs væren i verden er for dem? Rammer vi så ikke nemt ind i den antropomorfistiske fælde, hvor vi blot tilskriver andre dyr menneskelige egenskaber og/eller projicerer vores egne både subjektive og artsspecifikke følelser over i andre dyr (jf. Videnskab og dyr)?

Netop antropomorfisme skal vi se nærmere på i afsnittet 'Fænomenologi i praksis'. I det kommende afsnit skal vi se nærmere på endnu en af Acamporas kropsfænomenologiske grundtanker, nemlig 'Adgang til den andens verden', som knyttes an til det ovenstående afsnit om at være i (en) verden og til netop spørgsmålet om, hvorvidt arter er så fundamentalt anderledes kropsligt forankret i (deres) verden, at ontologisk adgang til andre arters verdener er en umulighed.

### Adgang til den andens verden

Som vi allerede har været inde på, argumenterer Acampora for, at vi er fælles-kropsligt indlejret i verden – en indlejrethed, der tillige omfatter også andre dyr end os selv:

"They are part of the community of others populating the world in which we find ourselves already immersed. Being in the world with others is one of the major ways in which our experience is structured. It partially organizes what it means to have an experience at all." (Acampora 2006: 27)

Her peger Acampora på noget, vi allerede har været inde på, nemlig at vi altid allerede er i verden sammen med andre. Det er et uomtvisteligt aspekt af vores eksistens. Men han peger også på oplevelsen som værende forankret i selve det ontologiske aspekt af levende subjekters fælles eksistens. Og det er jo netop oplevelsen – den andens oplevelse – der er på spil her. Ikke kun den andens

oplevelser i sig selv, men også vores adgang til den andens oplevelser. Og her argumenterer Acampora for, at netop vores kropslige situerethed og perception kan give os adgang til den andens oplevelse af verden – der er så at sige en vis lighed ("sameness", Acampora 2006: 31) mellem os og den anden. Denne lighed er ikke ækvivalent til identisk, men mere som en familiaritet. Acampora skriver:

"One does not have to actually become somebody else to be familiar with that other." (Acampora 2006: 27).

Her ses endnu et opgør med Nagel, som tidligere omtalt. Et opgør som Acampora også eksemplificerer (endnu engang) ved at henvise til, hvorledes familiedyr (companion species) og mennesker lever i en delt husholdning, som måske nok opleves en kende forskelligt fra art til art, men hvor der alligevel opleves en fælles-kropslig indlejrethed i omgivelserne, der gør de forskellige subjekter i stand til at omgås hinanden og opnå en vis form for praktisk (kropslig) forståelse for hinandens gøren og laden. I denne fælles indlejrethed opstår tillige spørgsmålet om fortolkning af omgivelserne. Som vi var inde på i afsnittet 'Væren i verden' er det at have en verden også ensbetydende med, at kunne rette sig mod omgivelserne og at tilskrive diverse genstande 'as-ness'. Dette betyder netop, at subjektet fortolker sin verden med en form for hermeneutisk kapacitet ("hermeneutic capability", Acampora 2006: 28). En sådan kapacitet til at fortolke sin omverden er at forstå som en slags praktisk viden, der opstår i tætte sociale relationer. At benytte sig af begreber som fortolkning og hermeneutik i forhold til andre dyrs væren i verden, vil givetvis falde en del for brystet, idet disse begreber ofte betragtes som værende unikke menneskelige kapaciteter. Men, som Acampora påpeger, er netop evnen til at rette sig mod genstande som værende noget, man kan gøre noget med, essentielt en hermeneutisk kapacitet – som altså dermed ikke udelukkende er unikt menneskeligt. Det betyder ikke, at mennesket – ligesom andre dyr – ikke har unikke særtræk, men det betyder, at der findes en overlappende evne til at kunne dele oplevelser og fortolkninger af omgivelser. For at eksemplificere kan Lestel et al. (2014) inddrages. I deres udlægning af en fænomenologisk tilgang til etologiske studier (som vi skal se nærmere på i afsnittet

'Fænomenologiske studier af andre dyr') beskriver de fire katte, der residerer i en lejlighed i New York – sammen med deres respektive mennesker. Disse to katte har, mod al tænkelig forventning, udviklet en smag for chilier, som de evner at få fat i på trods af chiliernes placering i en boks i køleskabet. De nævner endvidere orangutangen Wattana, opvokset i Jardin des Plantes i Paris<sup>26</sup>. Wattana udviser, som også andre større primater har gjort, evne til at binde knuder og dermed bruge sine hænder på en måde, der ellers har været anset som menneskeligt unikt. Derudover kan orangutangen Nemo nævnes. Nemo bor i en thailandsk zoo og har, på egen hånd, kreeret en hængekøje ud af at tæppe<sup>27</sup>. Disse eksempler viser med al tydelighed, at også andre dyr end mennesket evner at fortolke sine omgivelser, at rette sig mod genstande og blive til som kropslige subjekter i en kontinuerlig tilblivelse og interaktion med sine omgivelser. Det skal gerne illustrere, at mennesker og andre dyr ikke er så fundamentalt forskellige, at intersubjektivitet på tværs af arter er en umulighed og at andre dyrs adfærd ikke kan reduceres til simple stimulus-respons mekanismer, men i stedet må knyttes an til netop deres kropslige intentionalitet, som også menneskers adfærd må det.

Sidst, men ikke mindst fremhæver ovenstående tillige det tidligere omtalte opgør med den ofte herskende natur-kulturdikotomi, hvor mennesket på det nærmeste er sat udenfor naturen. Acampora, suppleret af Lestel et al. (2014) – samt Haraway (2003, 2008) som tidligere nævnt –, viser hvorledes også andre dyr er indfældet i kulturer, som er menneskeskabte. Her kan endvidere nævnes, at kultur-begrebet ikke kun synes at kunne knyttes an til den menneskelige eksistens, men viser sig også at kunne knyttes an til i hvert fald visse dyrs eksistens. Dyr, som orangutangen Nemo, der kreerer sig en hængekøje samt ravne og krager, der benytter sig af redskaber for at få fat i insekter (Jønsson et al. 2012). Generelt set synes troen på kultur som noget menneskeligt unik, at være i opløsning (Nimmo 2012) og dermed den konceptuelle rigide splittelse mellem natur og kultur.

---

<sup>26</sup> Jardin des Plantes er en større botanisk have/park, hvortil der er knyttet både naturhistorisk museum, menageri og zoo, marineakvarier etc. Se evt. mere på [www.jardindesplates.net](http://www.jardindesplates.net).

<sup>27</sup> Se evt. video af Nemo her: [https://www.youtube.com/watch?v=zGxro\\_zSHS4](https://www.youtube.com/watch?v=zGxro_zSHS4).

En anden af Acamporas grundtanker omhandler menneskers og andre dyrs indlejrethed i evolutionen, som et væsentligt aspekt af vores fælles eksistens.

### Væren og evolution

“The reason why climate cannot properly be eliminated from an ontological account of humanity is because human beings are terrestrial animals embedded in evolutionary reality. Consciousness of evolution has existential consequences in that it leads us to the self-knowledge that we are earthbound organisms – and, as such, conduct our lives in climatic conviviality with other animals. Somatic phenomena become particularly pronounced in the felt presence of climaticity.” (Acampora 2006: 34).

Citatet herover fremhæver endnu et aspekt af den fælles indlejrethed mennesker og andre dyr imellem. Endnu et argument for opgøret af natur-kulturdikotomien og en reminder om menneskets historicitet, der tillige lægges vægt på hos Haraway (2003, 2008). Lige så lidt som vi kan undslippe vores kropslighed, vores intentionalitet og vores perception af vores verden, lige så lidt kan vi undslippe miljøet og klimaet – det er en del af vores omgivelser og en del af vores eksistens. Vi er indfældet i evolutionen på lige fod med alle andre dyr og er eksistentielt afhængige af en vis biosfære<sup>28</sup>. Vi er altid allerede under indflydelse af klimaet – direkte eller indirekte. Vi (mennesker og andre dyr) danner relationer til vores bosteder – vores nære omgivelser – i selskab med hinanden, hvad enten vi bider mærke i det eller ej. For at eksemplificere dette aspekt af eksistensen benytter Acampora sig af en fænomenologisk beskrivelse af livet i en bypark (Phenomenology of the park, Acampora 2006: 40) – et natur-kulturelt miljø, hvor

---

<sup>28</sup> Som et supplement hertil kan nævnes Coppinger & Coppinger (2001), hvis evolutionære biologiske forskning netop vedrører den sam-evolution, der deles af mennesker og hunde. En sam-evolution, der betyder, at hunden og mennesket som arter har udviklet sig side om side i en dynamisk relation til hinandens evolutionære niches – altid påvirket af det omgivende miljø. På trods af at Coppinger & Coppingers ærinde er af biologisk art (og dermed måske en kende reduktionistisk i filosofisk forstand), synes det dog relevant at påpege den (større eller mindre) overensstemmelse, der alligevel synes at være tilstede.

mange eksistenser residerer, og hvor mange har deres faste eller sporadiske gang. I parken mødes mange forskellige arter, lige fra insekter til fugle, til smånavere og mennesker. Omend møderne ikke foregår ud fra en reflekteret bevidsthed herom, kan disse møder, disse øjeblikke af opmærksomhed på den anden, ikke reduceres til blotte visuelle hændelser. For møderne, hvor to eller flere bliver opmærksomme på hinanden, afføder en eller anden reaktion, som heller ikke blot kan reduceres til simple stimulus-responser. For netop det at blive opmærksom på en anden – hvis trægæssenes opmærksomhed drages mod manden på bænken og omvendt – medfører et krav om at tage en vis form for stilling til den anden. Ikke nødvendigvis på et reflekteret bevidstheds-niveau, men på et fælles-kropsligt niveau. Acampora skriver herom:

"[...]: that perception across differences of species is there charged with pragmatic concern or regard, attention becomes contention, and thus it is difficult to spectate simply (neutrally, reductively) because survival vision and social sight must be literally re-spectful of another living being – taking care, through fear or love, to deal with the other in a phenomenally physical dimension of vital exchange and intercourse." (Acampora 2006: 44)

Omend der ganske givet kan udarbejdes en langt grundigere redegørelse for Acamporas grundtanker iht. en transhuman moralitet baseret på et kropsfænomenologisk perspektiv på andre dyr end kun mennesket, vil jeg nu præsentere en opsummering af ovenstående hovedafsnit for derefter at bevæge mig videre til et afsnit om fænomenologi i praksis, hvorunder jeg vil se nærmere på fænomenologiske undersøgelser af ikke-menneskelige dyr.

## Opsummering

Som en modpol til reminiscensen af den kartesiansk-rationalistiske problemstilling, der som nulpunkt har en solipsistisk indstilling, søger Acampora at udfolde og beskrive muligheden for en transhuman moralitet baseret på medfølelse og forankret i en interkorporal intersubjektivitet. I lighed med Merleau-Ponty, stiller Acampora ikke spørgsmål til, hvorvidt vi er indfældet i en

social verden, men han udvider dog begrebet om den sociale verden til også at omfatte andre dyr end mennesket. Iflg. Acampora er eksistens også altid sameksistens. Sameksistens, som oprindeligt er kropsligt forankret med de forskelle og ligheder, der er mellem arter. Han argumenterer dog for, at forskellene ikke udraderer muligheden for, at vi kan få en vis adgang til den anden verden, som dog sensomotorisk opleves forskelligt fra art til art.

## Fænomenologi i praksis

Som vi tidligere har været inde på, er fænomenologi en metode – eller en metodologisk indstilling (jf. Den fænomenologiske disciplin), som kan være en anelse svær at få greb om. Det er, som Schiermer (2013) skriver, ikke en færdig teknik, der kan anvendes på et givent fænomen for derved at afdække fænomenets egenart. Der findes ikke en klart udlagt opskrift eller en formel, som kan lægges ned over fænomenet. Tværtimod udvikles teknikken – og dermed opskriften – i selve arbejdet med undersøgelsen af fænomenet. Således starter fænomenologen forfra med hver ny undersøgelse. Det betyder ikke, at fænomenologi ikke kan læres – omend der nok er nogle, der har mere sans for det fænomenologiske arbejde end andre (Ibid.) – eller at man ikke kan blive skarpere i sit fænomenologiske arbejde. Her skal man dog ikke, qua ovenstående bemærkning, øve sig på bestemte formler eller teknikker, men derimod handler skærpelsen af den fænomenologiske sans – eller evne – om at læse andre fænomenologers undersøgelser, om at øve sig i praksis, om at observere og tale med andre (erfarne) fænomenologer, om at skærpe sin kreativitet, sit fokus og sin koncentrationsevne (Ibid.). For fænomenologi er i høj grad en kreativ tænsom proces, der fordrer stor koncentration og fordybelse i den situation – den undersøgelse – man befinder sig i (Martinsen 1991). Schiermer (2013) beskriver fænomenologens arbejde således:

”Fænomenologen forsøger ikke at opnå generaliserbare resultater ved at beordre alle til at følge en bestemt opskrift, som sikrer, at enhver kan reproducere dem. Fokus er et andet sted. Det almene søges opnået gennem en føling med fænomenet. I stedet for at reducere erfaringen af objektet til ”objektive” og kvantificerbare karakteristika, gælder det om at levere ”tykke” beskrivelser.” (Schiermer 2013: 29).

Som det ses i citatet søger den fænomenologiske undersøgelse netop at afdække noget alment i det subjektive – en fænomenologisk undersøgelse er på den måde både enestående og typisk (Martinsen 1991). Den skal ikke verificeres og

kontrolleres, men udbygges og tydeliggøres (Ibid.). Det er ikke nogen nem eller simpel opgave, men kompleks og, som nævnt, tidskrævende. Den sætter forskeren på en omfangsrig opgave, hvor vedkommendes egne forudsætninger må inddrages, hvor udviklingen er konstant, og hvor der ikke findes et entydigt svar. Forskeren må være engageret i situationen og samtidig aldrig være naivt bundet til det rent subjektive og dermed overse situationens struktur (Ibid.)

I det følgende skal vi dykke lidt mere ned i den mere praktisk del af fænomenologiske undersøgelser og analyser. Dermed er det på sin vis en slags videreudvikling af afsnittet Grundtanker i fænomenologien med særlig fokus på den fænomenologiske indstilling. Vi skal også se nærmere på, hvordan denne indstilling kan gøre sig gældende, når fænomenet er et andet dyr. Inspirationen til det følgende er hentet fra forskellige kilder, som alle har givet bud på og forsvaret fænomenologiske studier af dyr samt fra kilder, der udfører fænomenologiske studier i menneskeligt regi. Jeg har også her valgt at inddele afsnittet i særskilte underafsnit.

## Indstillingen

Som påpeget ovenfor er fænomenologi som metode – eller metodologisk indstilling – ikke noget simpelt greb. At udføre fænomenologiske undersøgelser og analyser kræver, at forskeren kan indstille sig fænomenologisk (Thøgersen 2013b), hvilket vi tidligere har været inde på i forbindelse med epochéen og reduktionen. At udøve epoché er, som bekendt, at sætte parentes om sine forforståelser, antagelser og fordomme – eller sin naturlige indstilling. En ikke helt let opgave eftersom det også betyder, at forskeren er nødt til at kende til de forskellige aspekter af sin egen indstilling (Schiermer 2013). Men kun ved at være opmærksom herpå er forskeren i stand til at nå essensen af det fænomen, som hun/han ønsker at undersøge. Dernæst kommer reduktionen, som skal føre forskeren tilbage til verden, da en væsentlig del af den fænomenologiske undersøgelse, som bekendt, er fremhævelsen af, at forskeren (subjektet) aldrig står udenfor verden (Thøgersen 2013b). Forskeren kan ikke andet end at tage



afsæt i egne erfaringer og oplevelser om verden. Dette betyder, som bekendt, ikke at disse oplevelser fungerer som mål for selve undersøgelsen. Skulle det være tilfældet ville undersøgelsen åbenlyst blot være subjektiv – hvad Martinsen (1991) kalder for naiv forskning. I en sådan undersøgelse umuliggøres det almene ved situationen. Indtager forskeren derimod den modsatte position som den neutrale objektive betragter, skaber forskeren en reduktionistisk undersøgelse, hvor alt det 'andet' og det anderledes forsøges ensrettet eller udeladt (Ibid.).

Thøgersen (2013b) rejser det relevante spørgsmål om, hvorvidt egne oplevelser kan medvirke til at afdække sagen selv – fænomenet. Hertil har hun, med inspiration fra Merleau-Ponty opstillet tre mulige svar, som ligeledes er en uddybende forklaring på effektueringen af den fænomenologiske reduktion.

Sandheden. Det ene svar peger på sandheden som en principiel mulighed. En mulighed, som vi til hver en tid er omgivet af, idet vi netop altid er i den verden, som vi søger sandheden om. Eller sagt således:

"More generally, we must not wonder if our evident truths [*nos évidences*] are really truths, or if, by some defect of our mind, what is evident for us would actually be revealed as illusory when measured against some truth in itself. For if we speak of illusion, this is because we have previously recognized illusions and we could only do so in the name of some perception that, at that very moment, vouched for itself as true, such that doubt, or the fear of being mistaken, simultaneously affirms our power of unmasking error and could thus not uproot us from the truth. We are in the truth, and evidentness is "the experience of truth." (Merleau-Ponty 2012: xxx)

Her argumenterer Merleau-Ponty imod ideen om en absolut evident sandhed, der står udenfor os selv. Dermed er vi principielt altid i sandheden. Principielt fordi vi naturligvis kan tage fejl, men også fordi et fænomen aldrig vil kunne afdækkes fuldstændigt, hvormed fænomenologien bliver til et uendeligt projekt (Thøgersen 2013b). En undersøgelse vil altid kunne korrigeres og nuanceres. Dermed bliver en entydig og absolut sandhed umuligt at opnå i den fænomenologiske undersøgelse

og analyse (Ibid.). Dette er dog tilsyneladende slet heller ikke fænomenologiens krav, der i stedet stiller "et krav om at gribe sig selv i verden igennem en refleksion, fordi vi altid allerede bevæger os i sandheden." (Thøgersen 2013b: 135). Hermed sættes refleksion ind som et væsentligt aspekt af den fænomenologiske undersøgelse. For fænomenologi er, som tidligere nævnt, en tænksom kreativ proces, der kræver, at forskeren kan forholde sig til situationen – både sig selv i situationen, men også situationens struktur. En sådan refleksion foregår heller aldrig udenfor verden eller udenfor sameksistensen med andre (Merleau-Ponty 2012, Thøgersen 2013b), hvilket leder os til Thøgersens næste mulige svar på, hvorledes egne oplevelser kan bidrage til at belyse et fænomens egenart.

Samtalen. I og med at fænomenologens ærinde er at afdække et bestemt fænomen – en bestemt sag – indebærer det en "intersubjektiv fordring" (Thøgersen 2013b: 135). En fordring om at artikulere sine oplevelser i samtale med andre mennesker. For det er netop andre mennesker, der kan være med til at korrigere forskerens oplevelser, så disse ikke forbliver rent subjektive, men giver udtryk for netop en fælles oplevelse af verden. Hvis det almene i en undersøgelse skal findes, må forskeren tage udgangspunkt i egne levede erfaringer, men samtidig søge at spejle sine oplevelser gennem samtaler med andre. Der må her gøres opmærksom på den forskel i opfattelsen af intersubjektiviteten, hvor der her sættes fokus på den verbalt sproglige evne, som vi deler med (de fleste) andre mennesker. Her betragtes intersubjektiviteten ikke som en tvær-artselig fælles oplevelse, men på den traditionelle facon, som Acampora netop retter en kritik imod. Dog er det vigtigt at huske på, at emnet er forskerens rolle og fremgangsmåde i den fænomenologiske undersøgelse og ikke hvorvidt intersubjektivitet kan deles på tværs af arter. Alt andet lige synes det at være en rimelig påstand, at enhver undersøgelse laves *af* mennesker samt *for* og *til* mennesker. Dette uagtet hvilken undersøgelse, der er tale om. En fænomenologisk undersøgelse indebærer således, som enhver anden videnskabelig undersøgelse, en sprogligt forankret formidling. For også fænomenologi er, som al anden forskning, at bruge sprog (Martinsen 1991).

Dermed sættes talen, samtalen og sproget i centrum i det fænomenologiske arbejde. Tidligere var vi kort inde på Merleau-Pontys fokus på samtalen, som en væsentlig del af sameksistensen. Og netop sproget er også en væsentlig del af Merleau-Pontys kropsfænomenologiske projekt. Her må vi huske på, at Merleau-Pontys kropsfænomenologi i Perceptionens fænomenologi er forankret i det menneskelige subjekt. Han fremhæver sågar den adskillelse mellem menneske og dyr, der specifikt kommer til udtryk i talen – i det begrebslige (Merleau-Ponty 2012). Men sproget er altid hæftet til de kropslige levede erfaringer. Der findes intet sprog, ingen tale og ingen tanke, som står udenfor det levede liv (Ibid., Thøgersen 2004). I det levede liv er alt forankret. Sproget giver os mulighed for at bryde den kropslige tavshed, som er kendetegnet ved fx mimik og gestik (Ibid.). Sproget er tankens fuldendelse:

”For the speaker, then, speech does not translate a ready-made thought; rather, speech accomplishes thought.” (Merleau-Ponty 2012: 218)

Går vi så tilbage til den intersubjektive fordring, der, iflg. Thøgersen (2013b), rejser sig i og med den fænomenologiske indstilling, ser vi hvorledes netop talen – og i særdeleshed samtalen<sup>29</sup> – bliver vigtig for den fænomenologiske undersøgelse. For det er det andet menneske, der kan være med til enten at bekræfte eller afkræfte forskerens oplevelse af situationen. Som Schiermer (2013) skriver, er kritikerens rolle i den fænomenologiske undersøgelse ikke at diskutere validitet eller generaliserende metoders prima egenskaber. Kritikeren kan i stedet påpege oversete perspektiver eller positioner i den gældende undersøgelse. Dermed fremhæves tillige, at forskeren ikke udelukkende behøver at basere sin forskning på egne oplevelser, men kan inddrage allerede eksisterende undersøgelser/analyser af samme fænomen. Derved kan forskeren bidrage til den samtale, der så at sige allerede er begyndt. Netop ved at levere de såkaldte tykke beskrivelser, som tidligere nævnt, bliver grundlaget for en samtale, hvad enten

---

<sup>29</sup> Det må her påpeges, at samtalen ikke nødvendigvis er en samtale, der foregår direkte mellem to eller flere mennesker. Samtalen kan også være i distanceret form – som fx en tekst, der svarer på eller refererer til en anden tekst.

denne foregår direkte eller indirekte, omfangsrigt og bredt. Dette fører os direkte videre til Thøgersens tredje mulige svar på, hvordan forskerens egne oplevelser kan bidrage til undersøgelsen.

Begrebslige rammer. I det sproglige arbejde har begreberne selvsagt en vigtig funktion, og det er ikke ligegyldigt, hvilke begreber den fænomenologiske undersøgelse benytter sig af. Idet selve undersøgelsens fokus er på at afdække noget alment om et fænomens væsen eller essens, er det nødvendigt med en begrebslig ramme. Thøgersen skriver:

”Fænomenologiens reduktion anvender oplevelsen som afsæt til en kategorial tænkning, der løfter oplevelserne ind i en begrebslig ramme rettet mod det almene. Dette ’løft’ er grundlagt i en sproglig bevidsthed om det almene.”  
(Thøgersen 2013b: 136)

Det almene giver ingen mening for os, såfremt vi ikke har en vis forståelse for kategorial tænkning, som dog konstant har brug for at blive belyst og/eller korrigeret ved hjælp af samtalen, som beskrevet ovenfor. For den kategoriale begrebsramme rummer naturligvis muligheden for fejltagelser. Der er umiddelbart mange lighedstræk til den klassiske videnskabs progression, hvor enhver undersøgelse kan verificeres eller falsificeres på baggrund af nye undersøgelser. Dog må vi huske på, at den fænomenologiske forsker ikke behøver at validere sin undersøgelse, som en anden empirisk undersøgelse i klassisk videnskabelig forstand. Hendes/hans undersøgelser kan ikke hverken verificeres eller falsificeres, da den beror på levede erfaringer. Og det er netop, som bekendt, et væsentligt aspekt af fænomenologien. Og tillige også med henblik på den kategoriale begrebsramme, der altid må stå i forhold til fænomenets eksistens og søge mod forståelse for og formidling af det levede liv – af mennesket kropslige indlejrethed i verden (Thøgersen 2013b). Martinsen (1991) påpeger, at den fænomenologiske analyse er forankret i et rigt dagligsprog med en undertone af følelsesmæssigt engagement og ikke i et neutralt og køligt sprog indsat i systematiseringer og klassificeringer. Det handler, som bekendt, ikke om at nå

frem til en endegyldig sandhed eller om at bruge et sprog, der er fastindsat i et bestemt klassifikationssystem. Derimod er fænomenologien og dens sproglige begrebsramme – omend den kategoriale tænkning vægtlægges – rodfæstet i det aktuelle, som udover at være nærværende også altid er historisk forankret (Thøgersen 2013b). Som Schiermer skriver, handler det om at ”artikulere og udfolde og komme dybere ned i vores selvfølgelige oplevelsesstrukturer og (sociale og materielle) praksis for dér at finde nye og hidtil usete aspekter af fænomenerne; det drejer sig om at se rigere og mere facetteret, ikke om at standardisere vores adgang til fænomenerne, [...]” (Schiermer 2013: 29-30).

Hermed skal vi videre og se på et andet aspekt af den fænomenologiske undersøgelse og indstilling – nemlig fortolkning.

### Fortolkning iht. fænomenologiske undersøgelser

Schiermer plæderer for en ”*hermeneutisk fænomenologi*” (Schiermer 2013: 28), som ikke handler om at undgå alle fordomme og forforståelser, men om at finde den forforståelse, der kan være med til at udfolde det gældende fænomen på bedst mulig facon. Her er det altså stadig et spørgsmål om at kende til sine egne forforståelser samt andre mulige forforståelser for derved at tage udgangspunkt i den forforståelse, som forskeren finder mest gavnlig ift. den gældende undersøgelse. I praksis er det slet ikke muligt at komme helt uden om at skulle tage et vist udgangspunkt – ethvert arbejde med at rydde en bestemt forforståelse af vejen, giver plads til en anden forforståelse (Schiermer 2013). Det er jo netop pointen i hermeneutikken, i hvert fald således som den er udarbejdet af den tyske filosof Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Hermeneutikken er en videnskabsteoretisk position, der har stærk tilknytning til humaniora (Klausen 2005). Den handler om forståelse og fordomme; om hvorledes vi altid går til en sag (oprindeligt en tekst) med en vis forforståelse eller fordomme herom (Ibid., Brikner et al. 1982). Dette er et menneskeligt grundvilkår – at vi fortolker

situationer ud fra den eller de forforståelse(r) vi har<sup>30</sup>. Et af de mest kendte begreber fra hermeneutikken er nok den hermeneutiske cirkel. Yderst kortfattet refererer denne cirkelbetegnelse til, at forforståelsen griber ind i enhver fortolkning, som så igen påvirker nye fortolkninger. Således er fortolkningsprocessen uendelig. Denne cirkelbetegnelse bruger Schiermer (2013) ligeledes, idet han hævder, at to cirkler mødes i den fænomenologiske undersøgelse – eller beskrivelsen heraf. For ethvert fænomen tilgås i en dynamisk proces, hvor forskerens forforståelse er i en konstant vekselvirkning med fænomenet. Og denne cirkel er en forudsætning for den cirkel, som udgør beskrivelsen af fænomenets indre sammenhænge eller modsætninger – ligeledes en dynamisk proces, hvor forsker og beskrivelse ligeledes står i en vekselvirkning med hinanden<sup>31</sup>. Hertil kan føjes Merleau-Pontys fokus på historicitet og forbundethed. For på trods af Merleau-Pontys søgen efter almene væsenstræk ved fænomenerne, er hans fænomenologiske position stadig udtryk for en opmærksomhed på menneskets kropslige situerethed i både det aktuelle og i historien; med andre mennesker og med omgivelserne, som tillige er præget af historien (Thøgersen 2013b).

Skal vi lidt se nærmere på fænomenologiske undersøgelser af andre dyr, hævder Lestel et al. (2014), at sådanne bør være forankret i menneskets (forskerens) fortolkning af, hvorledes andre dyr ('genstanden' for undersøgelsen) fortolker deres omgivelser. Den rent mekanistiske beskrivelse af andre dyr, som de 'anklager' etologer for at benytte sig af, er ikke medvirkende til forståelsen for andre dyrs eksistens i verden:

---

<sup>30</sup> Der kan i høj grad siges langt mere om den hermeneutiske tradition, forforståelser og fordomme, men grundet opgavens tidsbegrænsning, er det her valgt fra.

<sup>31</sup> Således som det står beskrevet her, adskiller fænomenologien og hermeneutikken sig ikke i synderligt fra hinanden. Dog har de, som det også gerne skulle være tydeligt, forskellige udgangs- og fokuspunkter. Det synes dog ikke umiddelbart problematisk at knytte de to positioner sammen for at skabe grobund for en mere adækvat fænomenologisk undersøgelsespraksis. Dette er i hvert fald, hvad Schiermer (2013) plæderer for. Forskelle og ligheder bliver ikke diskuteret yderligere i gældende opgave.

“Animals inhabit our surrounding world in which their lived bodies and lively subjectivities are manifest. Indeed they cannot be fully understood when only examined in their objective physical or behavioural characteristics; a transcendental method is needed.” (Lestel et al. 2014: 131).

Som nævnt i afsnittet 'Kropsfænomenologi og ikke-menneskelige dyr' fremstiller netop Lestel et al. eksempler på, hvorledes også andre dyr (orangutangen Wattana og kattene fra New York) fortolker deres omgivelser – altså går til deres omgivelser med en vis forforståelse, som giver grobund for nye fortolkninger (Ibid.). For at ændre omgang med sine omgivelser – forny sit kropsskema, kan man måske hævde – må der være en vis forståelse for, at man kan gøre noget med omgivelserne og med genstandene. Det samme gør sig gældende for den thailandske orangutang Nemo, der laver sig en hængekøje ud af et tæppe. For at kunne dette må hun have en forståelse for både tæppet, for tremmerne, som hun binder det fast i og ikke mindst en vis motivation for at lave sig et sted at hvile. Også Acampora (2006) argumenterer, som tidligere nævnt, for at den hermeneutiske evne ikke er en unik menneskelig kapacitet. Derfor må vi altså se på, hvordan dyr fortolker deres verden og ydermere, hvorledes vi, som mennesker, fortolker dette. Den amerikanske psykolog Kenneth J. Shapiro (2003, år) argumenterer ligeledes for, at fortolkningen er et væsentligt aspekt af den fænomenologiske undersøgelse af dyr. Han lægger vægt på fortolkningen af de tekster, der allerede er skrevet om dyr og af den sociale konstruktion af begrebet 'dyr' og/eller 'hund', 'kat' etc. som har betydning for vores forforståelse for det gældende dyr. Vi er altså nødt til at sætte os ind i de allerede eksisterende beskrivelser af dyr, hvormed samtalen, som nævnt ovenfor også fremhæves hos Shapiro (omend han ikke nævner samtalen eksplicit). Ydermere kan Schiermers argumentation om aldrig at kunne undgå forforståelser, underbygges ved at se på Acamporas diskussion over hvilken tilgang, man har til andre dyr – som afvigende ensartet eller som relationel andethed (jf. Kropsfænomenologisk perspektiv på dyr). Begge tilgange vil netop, som også er Acamporas pointe, have betydning for undersøgelsens proces og udfald. Derfor vil en (fænomenologisk) undersøgelse

altid indebære en opmærksomhed på, hvorledes andre dyr fortolker deres omgivelser; hvorledes de indgår i kontinuerlig interaktion med disse. Forskerens opgave er, som bekendt, at være opmærksom på disse forforståelser, forudsætninger og rammer, som en del af situationen og undersøgelsen:

”Metode i det fænomenologiske arbejde er ikke teknik, men en arbejdsmåde, hvor forskeren arbejder med egne forudsætninger og ser forskellige muligheder og sammenhænge i situationen. [...] Følelserne har en fornuft ved sig, som giver os adgang til situationen med dens betydningshorisont.” (Martinsen 1991: 9)

Med denne påpegning af følelserne som et aspekt af den fænomenologiske undersøgelse, skal vi nu videre og se på netop følelsen empati som en del af det fænomenologisk projekt iht. andre dyr.

### Empati som del af den fænomenologiske indstilling

Ovenstående er primært gået på konkrete praktiske og delvist håndgribelige aspekter af den fænomenologisk indstilling, såsom samtalen, begreber og fortolkning. Men, som Martinsen peger på i citatet ovenfor, er følelser en del af den fænomenologiske undersøgelse, idet forskeren er følelsesmæssigt engageret – hun/han har ’sig selv med’ så at sige; er bevidst om sin egen rolle og position i og med undersøgelsessituationen. Her er ikke tale om den objektive beskuer. Fremfor at adskille fornuft og følelser, sætter Martinsen dem i tilknytning til hinanden og argumenterer for, at følelser er en uafværgelig del af det levede liv og faktisk bærer en vis fornuft i sig. Med inspiration fra den danske filosof Løgstrup (1905-1981) knytter hun følelserne an til forståelsen og tænkningen<sup>32</sup>. Dette dog ikke som en eneste forudsætning for den fænomenologiske undersøgelse, men som en del heraf. På den måde bliver følelserne også en afgørende del af den fænomenologiske undersøgelse – og måske i særlig grad, når ’genstanden’ for undersøgelsen er et andet levet følelsesmæssigt liv. Vi skal ikke her ind på en

---

<sup>32</sup> Martinsen bruger Løgstrup som direkte inspiration i forbindelse med lige netop følelser, forståelse og tænkning, hvorfor det synes relevant at nævne ham. Umiddelbart lader Løgstrup – herunder hans værk ’Den etiske fordring’ fra 1956 – til at have ydet stor indflydelse på Martinsens forskningsområde, som er omsorgsforskning indenfor sygeplejen.



længere udredning omkring følelser, men derimod skal vi ind på begrebet empati, og hvilken betydning det lader til at have i forbindelse med fænomenologiske undersøgelser af dyr.

Empati er et begreb – og en mental proces/evne – der har fået en del opmærksomhed indenfor de sidste årtier (Copland 2012). Dette både i forskningsøjemed og i den offentlige debat. Empati forklares ofte på flere forskellige måder, der måske nok minder om hinanden, men alligevel differerer. Derfor foreslår Copland at definere empati som ”a complex imaginative process in which an observer simulates another person's situated psychological states [both cognitive and affective] while maintaining clear self-other differentiation.” (Copland 2012: 1). Empati, konkluderer Copland, er en form for erfaringsbaseret oplevelse/fornemmelse (*“experiential experience”*, s. 18) af andres oplevelser og følelsesmæssige tilstande. Derved sætter hun sig udover den ofte klassiske videnskabelige forklaring af empati, som en neurologisk proces (fx spejlneuroner), der kan forklares ud fra kausale sammenhænge (Ibid.). Empati er altså groft sagt, en forestillingsevne, en evne til at fornemme eller evne til at relatere til, der gør vedkommende i stand til at kunne få en forståelse for den andens mentale tilstand uden derved selv at overtage den andens oplevelser og/eller følelser i situationen. Netop denne forståelse af empati lader til at gøre sig gældende hos både Shapiro (1997, 2003), Ruonakoski (2007) samt Acampora (2006). Alle plæderer de for, at empati – altså evnen til at få en form for forståelse eller fornemmelse for den andens sindstilstand – spiller en væsentlig rolle i vores evne til at forstå andre dyr og dermed en vigtig rolle i den fænomenologiske undersøgelse af dyr. Empatien sætter os i stand til at få en fornemmelse for dyrets emotionelle udtryk (Ruonakoski 2007). En fornemmelse, der opstår via egne kropslige oplevelser. Og netop kropsligheden er også i fokus her. For, som Acampora påpeger, er forståelsen af empati ofte forankret i det kognitive og ikke i kropsligheden. Derfor plæderer han for at benyttes sig af begrebet *“sympathy”* (Acampora 2006: 23), der refererer til oplevelsen af andre dyr som somatisk (kropsligt) forankret. Shapiro (1997) har en lignende indvending og fremhæver tillige det kropslige

aspekt af forståelsen for andre dyr og benytter sig derfor af begrebet kinæstetisk empati ("*kinesthetic empathy*", Shapiro 1997: 290)<sup>33</sup>. En diskussion over hvilket begreb, der synes at være det mest rammende, undlades her. Det væsentlige er at påpege, at der med begrebet empati her refereres til en kropslig forståelse for den andens sindstilstand. En forståelse, der kan analyseres og videreformidles i den fænomenologiske undersøgelse.

Omend empati kan lyde besnærende, synes det dog nærliggende at fremhæve problemet med antropomorfisme i denne forbindelse. For er der ikke en udtalt risiko for, at den empatiske forståelse/fornemmelse for dyret blot er antropomorfistisk – eller en direkte projicering af forskerens egne følelser og oplevelser i den givne situation (jf. Videnskab og dyr)? Til det svarer Ruonakoski (2007), at en projicering kan undgås såfremt hele dyrets adfærd – dets rettetid og interaktion med omgivelserne – tages i betragtning. Ruonakoski skriver:

"For, I am able to empathetically project myself into the living body of the other, and understand her gestures and facial expressions *through my own bodily experience*. In this vein, if the young chimpanzee looked joyful or did not display any change in its behavior after the death of his mother, and we claimed that it was grieving, then we would be falsely projecting our own feelings about the death of a close person to the chimpanzee. However, this would also mean that we were not truly empathetic towards him but that we overlooked his actual behavior, and instead made a false inference about his emotions. What is called for, then, is continuous sensitivity towards the other living body, since this makes correction of earlier interpretations possible." (Ruonakoski 2007: 78)

Empati er således aldrig et udtryk for antropomorfisme, siden empati netop er en reel forståelse for/begribelse af den anden og ikke for/af en selv. Antropomorfisme er blevet til en slags unødvendig frygt, der beror på en

---

<sup>33</sup> 'Kinæstetisk' kommer af kinæstesi, som stammer fra det græske *kinein*, som betyder at bevæge samt af en afledning af det græske *aisthetis*, som refererer til det at føle eller fornemme. Kinæstesi er evnen til at fornemme/sanse kroppens bevægelser uden at kunne se det (ordbogen.com: <http://www.ordbogen.com/opslag.php?dict=pfre&word=kin%C3%A6stesi&link=721682>)

antropocentrisk tilgang til verden, hvori mennesket sættes som værende den unikke målestok for, hvad der anses for efterstræbelsesværdigt (Acampora 2006). Uanset, hvordan undersøgelser af andre dyrs eksistens, adfærd, væren i verden udføres, beror en sådan på en vis mediering, som udelukkende kan gå gennem forskeren som menneske (Ruonakoski 2007). Vi forstår andre dyr gennem deres kropslige rettethed, deres intentionalitet, fordi vi selv er forankrede i en kropslig intentionalitet. Vi må rette os mod dyrets fremmede oplevelse, som vi altid allerede er i forbindelse med qua vores eksistens som levet krop (Ibid.). Denne forståelse for dyrets oplevelse og ultimativt for dyrets væren i verden går gennem den kropsligt forankrede empati. Det, at vi har mulighed for at relatere til andre (dyr) på denne måde, kan iflg. Shapiro (2003) tjene som basis for en fænomenologisk funderet etologi.

### Opsummering

Fænomenologiske undersøgelser er komplicerede tidskrævende undersøgelser, der kræver både et følelsesmæssigt engagement og en vis distance. Forskeren må hele tiden være opmærksom på sin egen rolle i en given undersøgelse og kontinuerligt stille spørgsmål til egne forforståelser og erfaringer, som kan have betydning for undersøgelsen. Hun må se sine egne oplevelser i lyset af tidligere beskrivelser og i direkte samtaler med andre. Hun må lave beskrivelser i et rigt dagligsprog og samtidig være påpasselig med at holde sig indenfor en vis begrebslig ramme. Når forskningen omhandler dyr, må hun benytte sig af sin empati – sin evne til at få en forståelse for dyrets oplevelse af verden og derudfra fortolke dyrets eksistens og intentionelle væren-i-verden.

Efter at have dykket delvist ned i de for opgavens umiddelbart relevante emner, skal vi nu videre til en diskussion, som skal lede hen til den endelige konklusion og besvarelse af opgavens problemformulering.

## Diskussion

Vi har i det foregående set på nogle meget forskellige tilgange til studier af andre dyr. Begge tilgange hævdes at være empiriske videnskabelige positioner, idet der tages udgangspunkt i erfaringer og perception. Men allerede her kan en diskussion startes – for som vi har været inde på, hævder de klassiske etologer i hvert fald, at sindstilstande ikke er observerbare. Kun synlig adfærd kan observeres og dermed karakteriseres som værende genstand for empiriske undersøgelser. Fænomenologerne derimod hævder at netop sindstilstande, erkendelse og bevidsthed tillige kan være genstande for empirisk erfaring – omend disse ikke er synlige for øjet. I det følgende skal vi dykke ned i nogle af de diskussioner, der kan – og givetvis bør – opstå iht. opgavens problemformulering. For forhåbentlig at lette overblikket har jeg valgt at dele diskussionen op i underafsnit med hver deres overskrift. Meningen er ikke at komme frem til et entydigt svar. Meningen er derimod at åbne for forskellige perspektiver og derved forhåbentlig at kunne nuancere og perspektivere problemformuleringen – og formentlig skabe grobund for nye spørgsmål til videre og senere diskussion. Det er helt åbenlyst en umulighed at komme til bunds i en diskussion over så bredt et emne, hvorfor jeg har udvalgt fire overordnede diskussionsemner, som vi skal dykke så godt ned i, som det lader sig gøre i gældende opgave.

### Adgang til den andens verden

Det store spørgsmål i gældende opgave synes at være spørgsmålet om, hvorvidt vi som mennesker kan få ontologisk adgang til dyrets verden – til hvordan dyret oplever verden. Herunder hører diskussionen om, hvorvidt intersubjektivitet på tværs af arter er mulig?

Vi har set nærmere på det i afsnittet Kropsfænomenologisk perspektiv på dyr, hvor Acampora, suppleret af andre, hævder, at intersubjektiviteten netop er kropsligt forankret. En kropslighed, som Merleau-Ponty hævder er menneskets primære eksistensgrundlag og som både Acampora og Ruonakoski – begge inspireret af

Merleau-Ponty – hævder, tillige gør sig gældende for andre dyr. Og det er netop denne kropslighed, der gør intersubjektiviteten muligt. Det betyder ikke, at vi alle har identiske oplevelser af verden, men det betyder, at ligheden er stor nok til, at en fælles oplevelse af verden er mulig. Hertil kan også tilføjes det standpunkt, at vi alle – mennesker og andre dyr – er i kontinuerlig tilblivelse og at et subjekt altid må forstås som et relationelt subjekt og ikke som et subjekt i sig selv (jf. Haraway, Kropsfænomenologisk perspektiv på andre dyr). Pointen hermed synes at være, at intersubjektiviteten ikke opstår, når to subjekter mødes, men at det enkelte subjekt først opstår i intersubjektiviteten (en procesfilosofisk tankegang). Det betyder at det enkelte menneske og det enkelte dyr først opstår som subjekter i kraft af intersubjektiviteten. Ingen af dem er i verden som stagnerede subjekter, men bliver kontinuerligt til i kraft af deres relationer til andre.

Her må vi dog sætte sproget i fokus. For som Merleau-Ponty også peger på, er sproget trods alt en væsentlig del af sameksistensen. For sproget er udtryk for og fuldendelse af tankerne, hvormed sproget tillader os rent faktisk at nå hinanden, at kende til hinandens sindstilstande og tanker. Her kan vi supplere med Wittgenstein, der som tidligere nævnt, i høj grad influerede den logiske positivisme. Omend Wittgenstein senere i sit liv tager en skarp drejning væk fra sproget som en afbildning af den faktiske verden og i stedet lægger vægt på dagligsproget, fremhæver han dog stadig sproget som værende afgørende for den menneskelige eksistens, erkendelse og forståelse for hinanden (Wittgenstein 1995). For at der kan være tale om intersubjektivitet, må der være en sproglig samklang – en fælles forståelse af en given oplevelse. Og på trods af at vi forsøger alt, hvad vi kan, at tolke korrekt på andres udtalte oplevelser og tanker, er det udelukkende via sproget, at vi kan nå dem så direkte som muligt. Dermed opstår et muligt problem, når vi hævder at intersubjektivitet kan opstå på tværs af arter. For såfremt sproget har så væsentlig en betydning for den fælles oplevelse af verden, vil der da kunne opstå en sådan mellem to, der ikke kan tale sammen? Har de, der taler for intersubjektivitet på tværs af arter ikke glemt denne væsentlig del? Eller vægtes det talte sprog for højt i spørgsmålet om intersubjektivitet?

Så spørgsmålet vi står tilbage med er, hvorvidt det talte sprog muligvis vægtes for højt? For omend forskning benytter sig af sprog i udformningen og formidlingen, så må vi huske på Merleau-Pontys fremhævelse af forståelses-begrebet som kropsligt orienteret. Dette peger på, at ikke alt forstås i tanken. Tværtimod er den primære forståelse forankret i kroppen – det er kroppen, der først og fremmest forstår. Er der ikke dermed en vis pointe i at vurdere, hvorvidt vi netop er i stand til at få en forståelse for hinanden udenom det talte sprog? En umiddelbar forståelse for både den anden og sig selv, således som det er tilfældet for barnet, er umiddelbart forstår sin egen krop i interaktion med den andens krop (jf. Merleau-Pontys kropsfænomenologi). Hvis det samtidig er tilfældet, at dyret er kropslig situeret i verden – et intentionelt subjekt – opfatter genstande som værende 'noget', er påvirket af miljøet og de nære omgivelser, er i kontinuerlig kropslig tilblivelse (jf. Kropsfænomenologisk perspektiv på dyr), er det så ikke rimeligt at hævde, at sproget i sig selv ikke er afgørende for intersubjektivitet? Spørgsmålet kan tillige udvides til at spørge om ikke vi må udelukke intersubjektivitet på tværs af menneskeheden som art. For hvad med de, der lider af afasi (manglende evne til at udtrykke sig sprogligt)? Hvad med netop helt små børn eller mentalt handicappede mennesker – fx demente?

Hele diskussionen om intersubjektivitet kan naturligvis udfoldes – og er andre steder blevet udfoldet – i langt højere grad end der er gjort ovenstående. Vi skal dog videre og se lidt nærmere på en anden diskussion, der alligevel rammer ind i problemet om intersubjektivitet – nemlig antropomorfismeproblematikken.

### **I antropomorfismens kløer?**

Et relevant spørgsmål synes at være, hvorvidt den fænomenologiske forsker, i sin brug af (kinæstetisk) empati ikke reelt set falder i, hvad Wynne & Udell (2013) kalder for naiv antropomorfisme? Spørgsmålet er, om ikke brugen af empati er en lettere vakkelvorn planke at gå ud af, såfremt vi vitterligt søger erkendelse om andre dyrs væren i og oplevelser af (dets) verden? Vil vi ikke alt andet lige fastholde dyrene i en antropocentrisk tankegang ved at bruge vores egne

erfaringer, forforståelser og kropslighed som mediering af dyrets oplevelser og sindstilstande?

Et muligt svar kan være, at også den naturvidenskabelige objektive forsker til en vis grad benytter sig af antropomorfisme, når de kvantitative data skal fortolkes, og når adfærdsmønstres betydning bestemmes (Shapiro 1997). Her kan Trygfondens forskningsprojekt tjene som eksempel. Her filmes hundene under hvert struktureret besøg for bagefter at kunne indtaste frekvens eller varighed af forudbestemte adfærdsmønstre i et etogram. Disse adfærdsmønstre er udvalgt ud fra deres betydning for hundens sindstilstand (fx afstandsøgende og afstandsmindskende adfærd samt adfærd, der indikerer øget stressniveau). Omend adfærdens betydning ikke er bestemt af de forskere, der sætter dem i etogrammet, men af andre anerkendte forskere, må betydningen være baseret på en vis form for antropomorfisme – at når hunden opfører sig på en bestemt måde, er det fordi han føler noget bestemt. Hertil vil svaret muligvis være, at disse adfærdsmønstre er knyttet til forskning, der har påvist, at fx stressniveauet (kortisol i blodet) stiger, når hunden udfører adfærdsmønstrene. Dermed synes det at være videnskabeligt bevist, at der er overensstemmelse mellem en bestemt adfærdstype udført på en bestemt måde og en bestemt sindstilstand. Men bygger ikke også netop den fysiologiske forklaring på adfærd på en vis antropomorfisme? Med hjælp fra Rollin (1997) kan vi pege på smerteforskningen – forskning, der i høj grad er knyttet til neurologi og dermed fysiologiske forklaringsmekanismer. For i netop smerteforskningen sammenstilles fysiologiske processer med specifikke følelsesmæssige oplevelser – noget gør ondt. I dag er der næppe mange, der ikke anerkender andre dyrs evne til at føle/opleve smerte og ikke blot at respondere mekanisk herpå, som Descartes hævdede var tilfældet for dyr<sup>34</sup> (Jf. Dyrestudier i et historisk perspektiv). Iflg. Rollin er netop forbindelsen mellem fysiologisk proces og oplevelse et resultat af en vis grad af antropomorfisme – for vi kan relatere til dyrets opførelse (dets adfærd), hvilket er baggrunden for

---

<sup>34</sup> Fokus på netop smerte, stammer tilbage fra den utilitaristiske filosof, J. Bentham (1748-1832), der for alvor satte fokus på dyrs evne til at lide – og dermed føle/opleve smerte (Singer 2009).

fortolkningen af processerne. Rollin mener, at skepticiseringen mod antropomorfisme er mindsket i væsentlig grad grundet en større etisk og moralsk bevidsthed iht. andre dyr (med bl.a. og i særdeleshed Singer og Regan i front, jf. Indledningen).

I denne forbindelse synes det relevant at se lidt nærmere på den reduktionismekritik, der fremsættes af bl.a. Lestel et al. (2014), som hævder, at etologerne til stadighed er låst fast i det realist-kartesianske paradigme. At være fastlåst i dette paradigme betyder, at forskerne i bund og grund stadig har det standpunkt, at dyr er blotte automata, altså såkaldte tomme hylstre. At der ikke er nogen form for tankevirksomhed, bevidsthed og oplevelse af verden og deres egen eksistens – en indstilling, som vi har været inde på tidligere - medfører en solipsistisk indstilling som nulpunkt. Endvidere betyder det, at man fastholder det synspunkt, at der findes en objektiv sandhed om verden – en sandhed, der er uafhængig af forskerne som subjekter. Spørgsmålet er om dette er en rimelig kritik.

Iflg. Shapiro (2003) er der ikke længere mange, der har en kartesiansk opfattelse af andre dyr og som Dawkins (2012) hævder, er afvisningen af antropomorfisme ikke en afvisning af dyrs følelser (jf. Antropomorfisme?). I *The Foundations of Ethology* fra 1981 ekspliciterer Lorenz, at hvad han kalder for den nødvendige reduktion i etologi ikke må misforstås som værende et udtryk for ontologiske reduktionisme. Den videnskabelige reduktionisme handler om at kunne afgrænse forskningen, for derved at kunne spore sig ind på hvilke faktorer, der har betydning for dyrets adfærd (Lorenz 1981). Desuden er pointen tillige, at dyrs følelser og andre kognitive kapaciteter ikke er noget, der kan undersøges videnskabeligt. Dette er en påstand, som vi har været inde på tidligere og som kan give grobund for endnu en diskussion, som vi dog ikke vil tage her.

Det næstsidste spørgsmål i denne forbindelse må være om reduktionismekritikken bare kan skydes ned? Reduktionismen er uden tvivl en kendsgerning indenfor etologien – som også Lorenz påpeger, hvorfor kritikken pr. definition ikke kan



afvises. Spørgsmålet bliver nok nærmere til en diskussion om, hvorvidt forskere kan sige sig fri for at tage en kartesiansk indgangsvinkel i deres studier, men alligevel ikke helt gennemfører den, idet de trods alt fortolker på den dataindsamling, de foretager.

Inden vi bevæger os videre til næste del af diskussionen, synes det relevant at åbne for spørgsmålet om ikke netop frygten for antropomorfismen, er med til at fastholde os og dermed dyrene i et antropocentrisk greb? Måske er det netop frygten herfor, der er med til at ophøje menneskets etiske status til fordel for andre dyrs?

### **Er objektiv videnskab overhovedet objektiv?**

Dette diskussionsafsnit skal fungere som en opsamling af hele opgaven og lede direkte hen mod konklusionen.

Som vi har været inde på er antropomorfisme muligvis et aspekt af forskning, som er undervurderet fra de naturvidenskabelige forskeres side. Måske handler det om, som Ruonakoski påpeger (jf. Empati & den fænomenologiske indstilling), ikke at være så bange for antropomorfismen; måske handler det endda om at italesætte det som værende både en forudsætning og en nødvendighed for overhovedet at kunne udføre fortolkende beskrivelser af data.

I den fænomenologiske forskning må forskeren konstant sætte sin egen rolle i perspektiv. Hun må være opmærksom på egne forudsætninger, forforståelser og erfaringer. Dermed spørges der ligeledes ind til, hvorledes forskeren kan erkende eller vide noget om den gældende undersøgelse. Antagelser må sættes på prøve i en konstant diskussion. Hun skal ikke verificere sine undersøgelser, og de falder dermed ikke indenfor falsifikationskriteriet. Hun søger ikke at generalisere, men dog at sige noget alment – noget væsentligt – om sin 'undersøgelsesgenstand'. Hermed er en af de store forskelle på fænomenologisk forskning og klassisk videnskabelig forskning, at forskeren som subjekt – 1.persons perspektivet – altid inddrages i førstnævnte, mens forskeren som subjekt i sidstnævnte forskning så

at sige søges udraderet i objektivitetens navn. Spørgsmålet er om dette overhovedet er muligt? Er objektiv videnskab overhovedet objektiv?

Iflg. Davis & Balfour (1992) vil forskeren altid have et vist bånd til de dyr, hun undersøger, hvilket betyder, at der er en rimelig sandsynlighed for at vedkommende vil påvirke det dyr, hun undersøger. Dette tydeliggøres ved at se tilbage på hesten Kloge Hans (jf. Antropomorfisme?), der var i stand til at aflæse blot små signaler fra de mennesker, der observerede hans 'regnefærdigheder', at han vidste, hvornår han havde skrabet med hoven tilstrækkeligt mange gange. Hvis Kloge Hans var så observant, hvad er så sandsynligheden for, at også andre dyr er så observante, at de netop bliver påvirket af forskerne, der observerer dem? Specielt hunde lader til at være særligt opmærksomme på og påvirkelige af menneskers adfærd (Hart 2008), hvilket uundgåeligt må føre til spørgsmålet om, hvad det betyder for fx undersøgelserne af hundebesøg på plejehjem. En måde at komme omkring det på, vil være at undersøge, hvor mange gange besøgspersonen eller observatøren henvender sig til hunden for derved at afdække, hvilken betydning det har for hundens adfærd under besøgene – hvilket til en vis grad også gør sig gældende i forbindelse med de undersøgelser af hundene, der foretages i forbindelse med Trygfondens forskningsprojekt. Dermed kan man vil hævde, at objektivitetskriteriet stadig indfries, da der er opnået enighed om, hvilke interaktion mellem hund og besøgsperson/observatør, der skal iagttages - og hvad det i så fald betyder. Dog synes det umuligt at komme udenom fortolkningen, som nævnt tidligere i diskussionen om antropomorfisme. Og hvis en videnskabelig undersøgelse indeholder fortolkning – og dermed et snert af antropomorfisme – kan den undersøgelse da kategoriseres som værende objektiv? Og hvad betyder det?

Objektivitet i den klassiske forståelse af videnskab anses for at være en nødvendighed, da videnskabelige undersøgelser må kunne reproduceres. Dette er ikke muligt med mindre undersøgelsen tilrettelægges på en sådan måde, at det er muligt for en anden forsker indenfor samme felt at opstille samme hypotese og samme undersøgelseskriterier for derved at udføre en efterligning af den første

undersøgelse. Her vil man altid kunne indvende, at en undersøgelse aldrig vil være identisk med en anden. Der vil altid være små forskelle – små variabler, der kan gøre sig gældende. I forbindelse med Trygfondens forskningsprojekt, kan sådanne faktorer som fx temperaturen i de respektive lejligheder/værelser være forskellige med det resultat, at det påvirker både hundens og menneskenes adfærd under besøgene. Men har det nogen indflydelse på objektiviteten? Her kan det nævnes, at en stor og yderst væsentlig del af den objektive videnskab er statistisk analyse. Al indsamlet data indsættes i et statistisk program, der efterfølgende regner ud, hvilke variabler, der kan anses for at være såkaldt signifikante og hvilke, der ikke kan. Den statistiske analyse er derved medbestemmende ift. undersøgelsens resultat og ikke under indflydelse af forskeren, hvorved undersøgelsens samlede resultat vel kan hævdes at være objektiv? Hertil synes det nødvendigt at påpege det forarbejde, der er lagt i selve undersøgelsen samt selve udformningen af statistiske programmer samt bestemmelse af signifikans-kriteriet. Her kan vi, med Latour & Wolgar (1989) påpege, at sådanne udformninger blot er konstruktioner baseret på konventionelle bestemmelser foretaget af mennesker i et netværk af utallige betydningsfulde faktorer. Det, påpeger de tillige, negligerer ikke validiteten af de videnskabelige undersøgelser. Men at hævde objektivitet i undersøgelser, der er baseret på bestemmelser foretaget af subjekter, er muligvis tvivlsom. Tager vi tillige fortolkningerne med, som tidligere nævnt, må vi da nødvendigvis i hvert fald overveje om ikke objektivitetskriterierne er så godt som umulige. Måske bør vi også overveje, om de er helt så vigtige for at kunne undersøge og erkende noget om verdens beskaffenhed. Måske er der endda en mulighed for at objektivitetskriterierne forpurrer forståelsen af videnskab i offentligheden forstået på den måde, at videnskabelig evidens anses for at være sandheden og ikke blot en sandsynlighed.

Hermed rammer vi ind i et af de spørgsmål, der synes at være et underliggende spørgsmål knyttet til opgaven her – nemlig spørgsmålet om erkendelse. Det skulle gerne være tydeligt, at det (krops)fænomenologiske perspektiv og det klassiske videnskabelige perspektiv har forskellige epistemologiske udgangspunkter. Måske

handler det i bund om grund om forskellige vidensformer og om at kunne se og opfatte fænomener på forskellig vis. Iflg. Dawkins (2012) må vi netop være opmærksomme på, at der findes forskellige vinduer at kigge ud af, så at sige. Dog hævder hun i samme åndedrag af kun det ene vindue – det objektive – giver adgang til videnskabelig viden. En påstand, som fænomenologerne, taget opgavens afsnit om fænomenologi i betragtning, vil være dybt uenige i. For de vil da hævde, at den fænomenologiske undersøgelse er videnskabelig og fuldt ud gyldig iht. til at sige noget alment om de undersøgte fænomener. Og spørgsmålet er da også om undersøgelser af umiddelbart mere diffuse fænomener såsom relationer, oplevelser og følelser ikke netop kan undersøges mest solidt med en fænomenologisk tilgang. Også selvom fænomenet inkluderer andre dyr end mennesket? Andre dyr der, tillige med mennesker, er kropsligt situerede i verden i konstant tilblivelse. En fænomenologiske undersøgelse, qua de såkaldte tykke beskrivelser, synes at være et rimeligt bud på en solid og valid undersøgelse af andre dyr og deres relationer til mennesker – samt den anden vej rundt. Dette såfremt undersøgelsen udføres med grundighed og respekt for den fænomenologiske indstilling, så undersøgelsen ikke ender med at være naiv forskning, som Martinsen (1991) kalder det.

Der er ingen tvivl om, at diskussionen her er kortfattet og ufuldstændig. Men den er dog et bud på nogle af de emner, som synes relevante set ift. opgavens problemformulering. Med dette skrevet, vil jeg nu præsentere en konklusion, som skal tjene til en besvarelse af problemformuleringen.

## Konklusion

Jeg har i gældende opgave ønsket at undersøge, hvordan fænomenologi som metode vil kunne supplere eksisterende forskningsmetoder iht. studier af andre dyrs adfærd. I den forbindelse har jeg ønsket at afdække, hvorvidt et kropsfænomenologisk perspektiv vil kunne bidrage til en øget forståelse for dyr-menneskerelationer.

Først og fremmest har jeg i min problemformulering antaget at fænomenologiske studier faktisk kan noget, som de klassiske studier af dyr ikke kan. Jeg har samtidig tilkendegivet, at fænomenologi som metode ikke hverken kan eller skal erstatte klassiske studier. Og jeg vil da også argumentere for at fænomenologiske studier rent faktisk kan bidrage ikke kun til en øget forståelse for dyr-menneskerelationer, men tillige til en øget ontologisk forståelse af andre dyr. Fænomenologien griber ind, der hvor livet leves, i vores væren sammen med andre – både dyr, mennesker og resten af vores omgivelser. Fænomenologien kan tilbyde rige, tykke beskrivelser, der netop tager det 'hele dyr' i betragtning – i kraft af fokus på intentionaliteten, på den kropslige situerethed i verden. Den fænomenologiske forskning er et modsvar på den generelle reduktionistiske tilgang til studier af andre dyr, hvor adfærd forstås som blotte stimuli-responser. Det kropsfænomenologiske perspektiv tilbyder en forståelse af dyr, som intentionelle subjekter, hvis primære eksistens er på et præ-refleksivt niveau, og hvor spørgsmålet om dyrets oplevelser ikke er forankret i fysiologiske forklaringsprocesser, men i reelle kropslige udtryk altid allerede rettet mod noget. Fænomenologien tilbyder nuancering – et både/og perspektiv forankret i erfaringen, sansningen, det levede kropslige liv og sågar i refleksionen. Når Lorenz argumenterer imod ontologisk reduktion, er det måske lige præcis her fænomenologien kan byde ind.

Fænomenologi kan tilbyde et perspektiv, der inddrager selve mulighedsbetingelserne for erkendelse, og derved sætter fokus på hvorledes viden om andre dyr i det hele taget genereres. Dermed bliver diskussionen om

fænomenologien som metode som supplement til de klassiske videnskabelige metoder reelt set også en epistemologisk (erkendelsesteoretisk) diskussion. En diskussion, som muligvis er nødvendig – ikke mindst for et underliggende filosofiske anliggende; nemlig etikken og moralen. Hvordan vores liv i sameksistens med andre tager os ud – eller måske bør tage sig ud.

## Litteraturliste

Acampora, Ralph R. 2006: *Corporal Compassion – Animal Ethics and Philosophy of Body*. University of Pittsburgh Press, PA, USA.

Allen, Colin & Bekoff, Marc (1997): *Species of Mind – The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. MIT Press, USA.

Beck, Steen & Kaspersen, Peter & Paulsen, Michael 2014: *Klassisk og moderne læringsteori*, Hans Reitzels Forlag, DK.

Bekoff, Marc (2013): *Why Dogs Hump and Bees Get Depressed*. New World Library, USA.

Berger, John (2009): *Why Look at Animals?* Penguin Books, UK.

Breland, Keller & Breland, Marian 1961: The Misbehavior of Organisms. I: *American Psychologist*, Vol 16(11), Nov 1961. 681684.  
<http://dx.doi.org/10.1037/h0040090>.

Brikner, Keld; Grøn, Arne; Juhl, Flemming; Lübcke, Poul; Matthiesen; Sandøe, Peter; Widell, Peter (1982): *Vor tids filosofi – Engagement og forståelse*, Red: Lübcke, Poul. Politikens Forlag A/S, Copenhagen, Dk.

Brown, Charles S. (2007): *The Intentionality and Animal Heritage of Moral Experience: What we can Learn from Dogs About Moral Theory*. I: Painter, Corinne; Lotz, Christian (2007) (Ed.): *Phenomenology and the Non-human Animal – At the Limits of Experience*. Springer, The Netherlands.

Chalmers, Alan F. (1999): *What is this thing called science?* Open University Press, UK.

Christensen, Anne Marie S. (2011): *Hvad er filosofisk etik?* I: Christensen, Anne Marie S. (Red.): *Filosofisk Etik – Normativ etik, praktisk etik og metaetik*. Aarhus Universitetsforlag, Dk.

Collin, Finn (1997): Den engelske erfaringsfilosofi. I: Rahbek, Birgitte (1997): *Når mennesket undrer sig. Vestlige tanker gennem 2500 år*. Narayana Press, Dk.

Copland, Amy (2012): Understanding Empathy: Its Features and Effects. I: Copland, Amy & Goldie, Peter: *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford University Press. Published to Oxford Scholarship Online, 2012. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199539956.001.0001

Coppinger, Raymond & Coppinger, Lorna (2001): *Dogs – A New Understanding of Canine Origin, Behavior and Evolution*. The University of Chicago Press, Chicago, USA.

Davis, Hank & Balfour, A. Dianne (1992): The inevitable bond. I: Davis, Hank & Balfour, A. Dianne (Ed.): *The inevitable bond – Examining scientist-animal interactions*. Cambridge University Press, USA.

Dawkins, Marian S. (2012): *Why Animals Matter – Animal consciousness, animal welfare and human well-being*. Oxford University Press, UK.

DeMello, Margo (2012): *Animals and society: an introduction to human-animal studies*. Columbia University Press, USA.

Descartes, René (2009): *Meditationer over den første filosofi*. DET lille FORLAG, Dk.

Ejsing, Jens (2013): Da naturen blev lidt for naturlig. I: Nationalt, Berlinske, lørdag d.29.juni 2013. <https://www.b.dk/nationalt/da-naturen-blev-lidt-for-naturlig>.

Fink, Hans (2003): Et mangfoldigt naturbegreb. I: Fink, H. (2003): *Naturens værdi: Vinkler på danskernes forhold til naturen*. Gad, København, Dk.

Gadbois, Simon & Reeve, Catherine 2014: Canine Olfaction: Scent, Sign and Situation. I: Horowitz, Alexandra (Ed.) 2014: *Domestic Dog Cognition and Behavior – The Scientific Study of Canis Familiaris*. Springer-Verlag. Berlin Heidelberg, D.

Griffin, Donald R. (1999): Nonhuman Minds. I: *Philosophical Topics*, Vol. 27, No.1, *Zoological Philosophy* (Spring 1999), pp. 233-254.



Guldberg, Cecilie (2016): Dyr læge: Stop med at behandle dyr som mennesker! I: Samfund, Ekstrabladet, 16. dec. 2016. <http://ekstrabladet.dk/nyheder/samfund/dyrlaege-stop-med-at-behandle-dyr-som-mennesker/6442127>.

Hanfling, Oswald (1981): Logical Positivism. Basil Blackwell Publisher Ltd., UK.

Hansen, Tia G. & Thodberg, Karen (2014): Aktuelle perspektiver på menneskers forhold til dyr: En dansk introduktion. I: *Psyke & Logos*, Vol. 35, Nr. 2, s. 17-34.

Haraway, Donna J. (2003): The Companion Species Manifesto. I: Thorslund, Cecilie Agnete & Gjerløff, Anne Katrine (red.) (2014): *Dyrisk og dyrebar - kæledyr i et samfundsvidenskabeligt lys*. Nyt fra samfundsvidenskaberne, Dk.

Haraway, Donna J. (2008): When Species Meet. University of Minnesota Press, USA.

Harfeld, Jes Lynning (2017): Bernard E. Rollin, *gestalt shift* and animal ethics. Unpublished paper.

Hoffmeyer, Jesper (2007): Biosemiotik. I: Torkild Thellefsen og Bent Sørensen (red.): *Livstegn. Encyclopædi. Semiotik.dk*. København: Haase og søns forlag, 26-29.

Horowitz, Alexandra (2009): Inside of a Dog. A Division of Simon & Schuster, Inc. New York, USA.

Husserl, Edmund (1997): Fænomenologiens ide (s.87-113). Hans Reitzels Forlag A/S, København, Dk.

Husted, Jørgen (2000): Wittgenstein. Nordisk Bog Center A/S, Dk.

Jønsson, K.A., Fabre, PH. & Irestedt, M. (2012): Brains, tools, innovation and biogeography in crows and ravens. I: *BMC Evolutionary Biology* (2012) 12: 72. [doi:10.1186/1471-2148-12-72](https://doi.org/10.1186/1471-2148-12-72).

Keller, Kurt (1995): Kroppen giver mening. *Psykolog Nyt*, nr. 14, s.6-9.

- Klausen, Søren Harnow (2013): *Hvad er videnskabsteori*. Akademisk Forlag 2005, Dk.
- Kjørup, Søren (1996): *Menneskevidenskaberne – problemer og traditioner i humanioras videnskabsteori*. Roskilde Universitetsforlag, Dk.
- Koch, Carl Henrik (1997): *Descartes og Hobbes*. I: Rahbek, Birgitte (1997): *Når mennesket undrer sig. Vestlige tanker gennem 2500 år*. Narayana Press, Dk.
- Latour, Bruno & Wolgar, Steve 1989: *Laboratory Life – The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, USA.
- Lestel, Dominique & Bussolini, Jeffrey & Chrulev, Matthew 2014: *Animal Phenomenology*, i: *Environmental Humanities*, vol. 5, 2014, pp. 125-148.
- Lorenz, Konrad Z. (1981): *The Foundations of Ethology*. Springer-Verlag, NY, USA.
- Manning, Aubrey & Dawkins, Marian Stamp (2012): *An introduction to Animal Behaviour*. Cambridge University Press, UK.
- Merleau-Ponty, Maurice (1999): *Om sprogets fænomenologi* (s.16-34). Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A.S., Dk.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012): *Phenomenology of Perception*. Routledge, UK.
- Nimmo, Richie (2012): *Animal Cultures, Subjectivity, and Knowledge: Symmetrical Reflections beyond the Great Divide 1*. I: *Society and Animals*, Volume 20, Issue 2, s.173-192.
- Panksepp, Jaak 2010: *Affective neuroscience of the emotional BrainMind: evolutionary perspectives and implications for understanding depression*. *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 12(4), 533–545.
- Regan, Tom (2004): *The Case for Animal Rights*. University of California Press, USA.
- Rollin, Bernard E. (1997): *Anecdote, Anthropomorphism, and Animal Behavior*. I: Mitchell, Robert W.; Thompson, Nicolas S.; Miles; H. Lyn (Ed.): *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*. State University of New York Press, USA.

Ruonakoski, Erika (2007): *Phenomenology and the Study of Animal Behavior*. I: Painter, Corinne; Lotz, Christian (2007) (Ed.): *Phenomenology and the Non-human Animal – At the Limits of Experience*. Springer, The Netherlands.

Sagan, Dorion (2010): *Umwelt after Uexküll, introduktion til: Uexküll, Jakob von (2010): A Foray into the Worlds of Animals and Humans*. University of Minnesota Press, USA.

Seibt, Johanna, "Process Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/process-philosophy/>>.

Schiermer, Bjørn (2013): *Fænomenologiske begyndelser*. I: Schiermer, Bjørn (red.): *Fænomenologi – teorier og metoder*. Hans Reitzels Forlag, Dk.

Shapiro, Kenneth (1997): *An Phenomenological Approach to the Study of Nonhuman Animals*. I: Mitchell, Robert W.; Thompson, Nicolas S.; Miles; H. Lyn (Ed.): *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*. State University of New York Press, USA.

Shapiro, Kenneth (2003): *What it is to be a Dog: A Qualitative Method for the Study of Animals Other than Humans*. I: *The Humanistic Psychologist*, Vol. 3 (4), 2003, pp. 67-96.  
<http://psycnet.apa.org.zorac.aub.aau.dk/doi/10.1080/08873267.2003.9986935>.

Singer, Peter (2009). *Animal Liberation – The Definitive Classic of the Animal Movement*. Harper Collins Publishers, NY, USA.

Skinner, B.F. 1965: *Science and Human Behavior*. The Free Press, A Division of Simon and Schuster, Inc. NY, USA.

Svartdal, Frode & Flaten Magne Arve (2002): *Læringspsykolgi*. Gyldendal Akademisk, Oslo, NO.

Thodberg, Karen og Christensen, Janne Winther (2014): Anvendelse af dyr som terapeutisk redskab – teorier, eksisterende undersøgelser og hvordan forskningsfeltet kommer videre. I: *Psyke & Logos*, Vol. 35, Nr.2, s. 35-51.

Thorndike, E.L. 1998: Animal intelligence: An experimental study of the associate processes in animals: I: *American Psychologist*, Vol 53(10), Oct 1998, 1125-1127. <http://dx.doi.org.zorac.aub.aau.dk/10.1037/0003066X.53.10.1125>

Thornton, Stephen, "Karl Popper", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/popper/>.

Thøgersen, Ulla (2004): Krop og fænomenologi: En introduktion til Maurice Merleau-Pontys filosofi. Narayana Press, Dk.

Thøgersen, Ulla (2013a): Filosofiens interpersonelle dimension – filosofi som samtale. I: Thøgersen, Ulla (red.): *Filosoffen på arbejde – dimensioner i Anvendt filosofi*. Forlaget Mindspace, Dk.

Thøgersen, Ulla (2013b): Om at indstille sig fænomenologisk. I: Schiermer, Bjørn (red.): *Fænomenologi – teorier og metoder*. Hans Reitzels Forlag, Dk.

Uexküll, Jakob von (1934): A Stroll Through the Worlds of Animals and Men, i: Schiller, Claire H. (ed.): *Instinctive Behavior – The Development of a Modern Concept*. International Universities Press, Inc. NY, USA.

Uexküll, Jakob von (2010): A foray into the worlds of animals and humans: with A Theory of meaning. University of Minnesota Press ed. USA.

Watson, John Broadus 1994: Psychology as the behaviorist views it. I: *Psychological Review* 1994, Vol 101, No. 2, 248-253.

Weil, Kari (2010): A report on the animal turn. I: *Differences*, 2010, Vol. 21, N. 2: 1-23. doi: 10.1215/10407391-2010-001.

Wittgenstein, Ludwig (1995): Filosofiske undersøgelser. Forlaget Munksgaard, Dk.

Wynne, Clive D. L. & Udell, Monique (2013): *Animal Cognition – Evolution, Behavior and Cognition*. PALGRAVE MACMILLAN, UK.

## Resumé

Scientific studies of non-human animals, such as ethology, are most often linked to a classic understanding of science (Acampora 2006). Such an understanding is founded in empiricism and positivism and it holds that science needs to be objective and falsifiable. The language used in classic science is to be based on the idea of an ideal language based on the truth of logic. However, some philosophers suggest that we change our starting point when looking at and researching the lives and behavior of animals (Ibid., Lestel et al. 2014). This starting point and research method, it is suggested, could very well be rooted in phenomenology of body (Shapiro 1997, Ruonakoski 2007). Thus, in this project I look into how phenomenology as a method of research can function as a supplement to already existing scientific studies of non-human animals. Including whether phenomenology of body can enhance our understanding of human-animal relationships and thus influence human-animal studies (anthrozoology).

Modern studies of animals are deeply influenced by behaviorism and classic ethology, both founded as respectable objective sciences in the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Even though there has been a significant amount of development within both sciences, the claim is still that research regarding animals should be objective and avoid anthropomorphism. Such claims along with actual ethological studies of animals have led some philosophers to criticize ethologists to remain stuck in the Realist-Cartesian paradigm with a reductionist view of animals as a result (Lestel et al. 2014, Acampora 2006). Instead, a phenomenological approach to the study of animals and in particular the notion of intentionality, of bodily being, ought to be taken into account.

Phenomenology of body as unfolded by Merleau-Ponty (2012) helps us to show how we, as humans, are situated in the world, as bodily beings, continuously engaged in interaction with others and our surroundings – as intentional beings primordially existing on a pre-reflexive level of consciousness. We find ourselves always already immersed in the world with others, with whom we share a joint

experience of the world. This, suggests Acampora (2006), goes for other animals as well and he shows how a transhuman morality is possible due to the fact that we, humans and non-human animals are always already immersed in the world together, in a continuous process of bodily becoming. Haraway (2003) is supportive of this and claims that we are becoming with each other – crossing the boundaries of the distinction between animals and humans in a naturalcultural development, always to be understood as relational others.

Conducting phenomenological research is a long and complicated process that demands the researcher to keep asking questions of not just the phenomenon in question but of her own involvement, former experiences and starting point as well. In order to gain ontological understanding of other animals it is suggested that the use of (bodily) empathy is a sound approach (Shapiro 1997, Ruonakoski 2007). This, along with our hermeneutic capability, allows us to interpret how animals interpret their world and we are thus able to gain understanding of the animal in question – of his perception of the world and his feelings.

When Lorenz (1981) argues against ontological reductionism, phenomenology may very well be the answer. Phenomenology of body may very well help explain and unfold cross-species intersubjectivity and thus help enhance our understanding of other animals as well as our understanding as human-animal relationships.

*Keywords: animal studies, phenomenology of body, human-animal interactions, anthrozoology, ethology, science.*