

# Bevidsthed i fænomenologien

John Mortensen

Mortensen, J. (unpub.). *Bevidsthed i fænomenologien*. Upubliceret kapitel fra afhandlingen *Livsverdenen, dens grænser og hinsides dem*. Publiceret på [www.livsverden.dk/mortensen](http://www.livsverden.dk/mortensen) oktober 2013.

Denne publikation stammer fra [www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk) - hjemstedet for:

## *Forum for eksistentiel fænomenologi*

Forummet er et tværdisciplinært netværk af praktikere og forskere, som anvender eksistentiel-fænomenologisk grundlagsteori i deres arbejde, og som publicerer om dette. Forummet er grundlagt i 2010.

Husk at angive korrekt kildehenvisning ved referering til denne artikel. Den korrekte reference fremgår ovenfor.

### **English:**

This publication is downloaded from [www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk) – the home page of *The Danish Society for Existential Phenomenology*. The Society consists of an interdisciplinary group of practitioners and researchers who make use of existential phenomenological theory in their work and who publish articles and books about it. The Society was founded in 2010.

# John Mortensen

## Bevidsthed i fænomenologien

I John Mortensens afhandling *Livsverdenen, dens grænser og hinsides dem* havde den centrale fænomenologiske del – på små 600 sider – overskriften *Beskrivelse af terrænet. Fænomenologi, livsverden og hverdagsliv*. Den var underopdelt i fem dele: *Bevidsthed; Perception, tid, rum; Intersubjektivitet; Livsverden og Erfaring*. Nærværende tekst er hovedparten af første del: *Bevidsthed*. To afsnit er udeladt, nemlig *Hyle, noesis og noema* og *Bevidsthed og intentionalitet* der sammenfatter afsnittet, fordi jeg har taget dem med i den ene af mine to udgivelser med efterladte skrifter af John Mortensen: *Asubjektiv fænomenologi*. Frydenlund 2013, s. 11–29. Teksten her går tilbage til afhandlingsteksten fra 1992, men John Mortensen var kommet langt i en gennemarbejdning af den. Oversættelser af de fremmedsprogede citater findes til sidst i teksten. – I en kort optakt til afsnittet beskriver han sin interesse i et fænomenologisk begreb om bevidsthed. Han stiller det over for en vulgærmarxistisk opfattelse af bevidstheden ”som en refleks eller et ekko af menneskets væren i dets virkelige livsproces. (...) Bevidstheden kommer efter materien, og den er sekundær, en genspejling af denne første. Det er en betragtningsmåde, der går tilbage til de unge Marx og Engels i *Die deutsche Ideologie* (men som man ikke finder belæg for hos den ældre Marx). Marx' og Engels pointering har sin brod rettet mod Hegels absolutte ånd, som de vil trække ned på jorden: "Der 'Geist' hat vornherein den Fluch an sich, mit der Materie 'behaftet' zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt."<sup>i</sup> (1932 [1845-6], s. 30) At få ånden, bevidstheden og tanken knyttet til talen, sproget og genstandsverdenen er helt nødvendigt, men i samme bevægelse mister hos de unge Marx og Engels bevidstheden helt sin selvstændige eksistens; den bliver til passivitet, hul, en beholder som det ydre fylder (cf. Niels Egebak 1976). For at hæve bevidstheden over denne passivitet og vise den som en aktiv konstitueren vender jeg mig i det følgende mod Husserl og hans bestemmelse af bevidstheden som intentionalitet. Men inden jeg kan give denne bestemmelse, må jeg vise vejen til den over den eidetiske og den transcendentale reduktion, og jeg må vise den aktive instans i bevidsthedens konstituering af sine genstande: jeg'et/det transcendentale Ego.” – Litteratur-referencerne kan findes i den samlede *Litteraturliste til John Mortensens tekster*. BSN

# **Oversigt**

**Eidetisk reduktion**

**Den transcendentale reduktion**

**Ego'et**

**Evidens**

**Passiv og aktiv syntese**

**Doxa**

**Dom**

**Hyle, noesis, noema [ikke medtaget her]**

**Mening og refleksion**

**Cogito**

**Bevidsthed og intentionalitet [ikke medtaget her]**

*Oversættelser af fremmedsprogede citater*

## **Eidetisk reduktion**

Husserl skelner mellem den konkret levede verden, livsverden, og den verden, der konstituerer den, den transcendentale verden. For at trænge frem til denne verden må vi reducere livsverden i et metodisk tilgreb. Dette tilgreb består af to reduktioner: den eidetiske reduktion og den transcendentale reduktion. Dette afsnit skal handle om den første, den eidetiske.

Selv om Husserl anser åndsvidenskaber og psykologien for centrale videnskaber, så anklager han dem for ikke at trænge dybt nok. De når aldrig frem til den originære, konstituerende sfære, væsenet. Dette gør fænomenologien med den eidetiske reduktion. Derfor kan den også frugtbar gøre de andre videnskaber.

Gennem den eidetiske reduktion sættes alle dagligdagens spontane bekræftelser i parentes. Men – og det er væsentligt – ikke for at benægte dem, men for at forstå dem og gøre dem eksplicite (Maurice Merleau-Ponty 1988<sup>2</sup>, s. 404). Men det kræver, at vi afsondrer os fra det skuespil, der foregår foran os, fra de perceptioner vi har af det og fra udfoldelsen af dem. Vi må hæve os fra vort livs konkrete og spontane flod, sætte os i splid med den og ophæve lighedstegnet mellem os og den (1964, s. 70). Vi må sprænge den oprindelige forbundenhed med verden, mener Husserl.

Vi skal passere forbi det konkrete fænomen, singulariteten, til væsenet, til genstandens essens, til det som genstanden væsensmæssigt er (Fidéla Fouché 1984, s. 108). Vi stryger altså det tilfældige af genstanden og når frem til den rene eidos, den øverste kategori for anskuelsen, som

beror på udskillelse (Edmund Husserl 1913, s. 10). Vi når fx til en tones væsen og aller øverst til det almene væsen: tone slet og ret. Noget lignende gælder for de materielle ting. De har hver deres egen væsensart, og øverst vil så være materielle ting slet og ret. Ligeledes: alt det, der hører til et individs væsen, kan et andet individ også have, og her vil den øverste væsensalmenhed omgrænse *regioner* eller *kategorier* af individer (s. 9). Det betyder imidlertid ikke, at den eidetiske genstand mister sin karakter af at være genstand; den er nu blot en genstand, der bestemmes i en væsensforskellig anskuelse. I det ligger selvfølgelig ikke, at eidos ikke kan gribes i livsverden. Den lader sig eksemplificere intuitivt i erfaringen som perception, erindring eller fantasi (s. 12). Dette må ikke forveksles med det, Husserl benævner eidetisk *enkeltgørelse* eller *særegenhedsgørelse*, hvor man går fra det almene til det enkelte eller det særegne. Men forskellen er, at det enkelte eller særegne her er bestemt i sin væsensnødvendighed (s. 15). Der er tale om det, Husserl kalder *en apodiktisk væsensfølge*, når man går fra den almene dom til den enkelte eller særegne.

For den rene eidos er den faktiske virkelighed ved det enkelttilfælde, der anvendes, fuldstændig irrelevant. Virkeligheden skal behandles som muligheder, der eksisterer blandt andre muligheder og derfor på linje med vilkårlige fantasimuligheder. Varianterne skal befris fra erfaringsgyldighed, sådan at vi ved den rene eidos står i en fantasivirkelighed. De eidetiske fund skal begribes som rene almenheder, der er fri fra alle den faktiske eksistens forudsætninger (1938, s. 423-5). Den eidetiske reduktion er ikke rettet mod den individuelle genstand og er derfor ikke afhængig af de faktiske enkeltanskuelser (Elling Schwabe-Hansen 1985, s. 18, 53). Derfor kan man ikke argumentere med virkelige realiteter i den eidetiske sfære (Jan Patočka 1992, s. 100). Ud over det individuelle afskæres det tilfældige og det særlige (Gerd Brand 1971, s. 58). Ved det eidetiske skue drejer det sig ikke om et sanseligt syn. Men alligevel er udgangspunktet for den eidetiske reduktion en eller anden faktisk givethed, som fantasien så kan variere. Der er en grundlæggende arkefakticitet til stede (Didier Frank 1981, s. 67). Virkeligheden går forud for muligheden og giver denne karakter af en virkelig mulighed, alene af den grund at de eidetiske almenheder til enhver tid skal kunne sættes i forbindelse med det eksisterende virkelige (Husserl 1938, s. 426). Det må *a priori* være muligt at sætte eidos i forbindelse med det virkelige. Selv om der er en fundamental forskel, må der også være en kontinuitet mellem væsen og det faktiske (Patočka 1965, s. 521). Det, der opdages ved den eidetiske reduktion, har på den ene side betydning for undersøgelser af fakticitet; på den anden side kan den eidetiske undersøgelse ikke ignorere undersøgelser af fakticitet, der ikke bekræfter den eidetiske undersøgelse (Richard M. Zaner 1978, s. 15). Både faktum og eidos er relateret til verden i den 'naturlige' indstilling; denne har blot skjult sin

væsenssættelse. Relationen mellem faktum og væsen kan tænkes på følgende vis: Oplevelsen af essensen følger ikke oplevelsen af den enkeltstående fakticitet, men går forud for denne og muliggør denne. Dette faktiske bliver faktisk netop gennem forbindelsen til det ikke-faktiske, som essensen udgør (Patočka 1992, s. 99). Der er allerede i den 'naturlige' indstilling en implicit førviden af essenser (Marc Richir 1993, s. 40). Disse essenser har gyldighed uafhængigt af den tid og det sted, de optræder på. Faktummet er afhængigt af essensen, mens sidstnævnte er uafhængig af førstnævnte. Eidos' binding gælder hos Husserl kun til andre eidetiske enheder. Man må så skelne mellem afhængige og uafhængige enheder inden for den eidetiske sfære, hvor de afhængige henviser til andre enheder; man kan så inddеле disse i højere og lavere. Eidos modsigelse er på denne ene side at være *a priori*, der gennemtrænger alt faktisk i sin ligefremme fakticitet; på den anden side at være lukket om sig selv og at være af en højere orden end det faktiske (Patočka 1965, s. 525). Eidos har ikke noget indre, er ikke *an und für sich*, men er altid formidlet med det faktiske, har kun eksistens for det (2007a [1940'erne], 33-4).

Husserls *eidōs* har derfor lighed med Hegels *ånd*. Åndens virksomhed hos Hegel er "Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und die Rückkehr in sich"<sup>ii</sup> (G. W. F. Hegel 1840<sup>2</sup>, s. 104, *da* s. 81) Ånden giver slip på kendsgerningerne, men vinder så væsenet, tanken, det almene, der er bag dem.

Når vi med Husserl når til *eidōs*, har vi forladt kendsgerningernes verden. De væsenssandheder, vi griber, indeholder ikke påstande om kendsgerninger, og derfor kan man fra dem heller ikke nå til sandheder om kendsgerninger. De eidetiske videnskaber er altså ikke empiriske videnskaber. Som eksempler på eidetiske videnskaber kan nævnes den rene logik, den rene matematik, herunder geometrien og aritmetikken, den rene tidslære, rumlære og bevægelseslære, dele af fysikken og biologien, men eidetiske videnskabelighed findes også inden for social- og humanvidenskab. Schütz' sociologi er i lange stræk tænkt som eidetisk analyse, der vil afdække den aprioriske meningsstruktur, der er nødvendig for hvilken som helst konkret social verden (Michael D. Barber 1987, s. 111). I de eidetiske videnskaber er der ikke sat nogen kendsgerninger, og i dem kan erfaringen ikke overtage funktionen som grundlægger (Husserl 1913, s. 16). *Dasein* trænger ikke ind i dem. De er rene idealiteter. Disse eidetiske videnskaber grunder sig på væsensforhold eller eidetiske aksiomer, og disse skal gribes i umiddelbar indsigt. Oven på disse videnskaber skal så lægges de middelbare, hvor ethvert skridt i dem så vil være eidetisk eller apodiktisk nødvendigt (s. 17). I sine unge dage, i *Logische Untersuchungen*, havde Husserl endda en idé om at bestemme sprogets eidetik og en universal grammatik, som skulle indeholde de

betydningsformer, der er nødvendige i et sprog, for at det overhovedet kan være et sprog. På sine gamle dage forlod han denne forestilling om en universal grammatik (men man kan sige, at Noem Chomskys transformationsgrammatik og Habermas' universalpragmatik har fulgt i dette spor).

For Husserl skal den eidetiske fænomenologi udforske den universale *a priori* (1931, s. 106). Dette væsensskue kalder Husserl andre steder for ideation eller intuition. Det beror på den rene intentionelle bevidsthed og er en førvidenskabelig erkendelse, der skal trænge om bag videnskaberne, specielt filosofiens, fordomme. Det er derfor en umiddelbar og originært givet væsensindsigt. Martin Heidegger kalder den for en *eksistential* forståelse og pointerer dermed dens genstands ontologiske status (1927, s. 147), selv om han i modsætning til Husserl forkaster væsensbegrebet. For Husserl er det ikke nok at dokumentere kendsgerningen gennem intuitiv empiri. Kendsgerningen kan kun bestemmes gennem dens væsen, der er hævet over den (Husserl 1936, s. 182).

Fænomenologien undersøger det universale eidetiske lag, der er i transcendentaliteten. Vi når så til den subjektivitet, der er gennemtrængt af det erkendt væsensnødvendige, og som har ladet fakticiteten bag sig. Denne universal konstitutive *a priori*, tænker Husserl, omspænder alle intentionaliteter. Den er forudsætningen for, at verden kan konstituere sig i vort bevidsthedsliv (som passiv syntese), og at verden ikke blot og bart er sanseindtryk, der glider forbi os uden at udfældes i anskuelsesformer. Bag mangfoldigheden finder vi ikke kun det enkelte, men også det almene. Eidos er det lag, der ikke viser sig for den umiddelbare sanseerfaring: det, positivisterne ikke kan se – men som heller ikke hører ind under metafysikken, fordi det er i fænomenerne – er det, væsensskuet vil gribe.

For at nå til dette væsen "il faut 'reduire', mettre entre parenthèses, neutraliser le fait, l'existence individuelle brute [...]"<sup>iii</sup> (Jacques Derrida 1966, s. 9, *da* s. 12). Lad os vende os mod reduktionen. Gennem den når man frem til indsigt i fænomenerne i deres ideelle væren (H. C. Wind 1974, s. 14). Man samler de levede kendsgerninger og forsøger at subsumere dem under en væsensmening, der er identisk i dem alle sammen (Maurice Merleau-Ponty 1988<sup>2</sup>, s. 411). Derved går man fra et psykologisk fænomen til det rene væsen, eller hvis der er tale om dømmende tænkning: fra den faktiske 'empiriske' almenhed til væsensalmenheden.

Den eidetiske metode består i at underkaste verden og perceptionen en systematisk variation. Derved kan man finde frem til de forståelige kerner, de universale strukturer (1964, s. 70). Det invariante er eidos, mens variationerne er ligegyldige for eidos (Husserl 1929, s. 255). Denne metode skal bruges på ethvert tænkeligt eksempel. Intuitionen af væsenet produceres ud fra en

imaginær variation, udført på det synliges topografi (Alphonso Lingis 1968, s. XLV). For at komme til væsenet må genstanden og dets horisont varieres – ikke gennem manipulationer, men ved at sætte først den ene relation ud af kraft, så den anden osv., derefter ved at sætte den ene struktur ud af kraft, så den næste osv. Derved erkender man, hvad der er adskilleligt fra genstanden og dens horisont, og hvad man ikke kan trække fra, uden at genstanden ophører med at eksistere. Det, der forbliver invariabelt gennem alle disse forandringer, er genstandens væsen. Væsenet er altså for Husserl det, der ikke kan forandres, uden at genstanden forsvinder. Derfor kan vi med Derrida sige, at væsenet er "ce qui fait qu'un chose est ce qu'elle est, l'attribut ou le faisceau d'attributs sans lesquels elle ne serait pas ce qu'elle est"<sup>iv</sup> (1966, s. 8, *da* s. 11). Et eksempel på det er legemets væsen = det at det er udstrakt + det at det kun kan perciperes fra en af siderne, aldrig fra alle siderne (s. 8, *da* s. 11-12). Gennem disse variationer når man frem til en *mulig* verden, der – selv om metoden "fonde le possible sur le réel"<sup>v</sup> (Merleau-Ponty 1945, s. XII) – med Husserls ord: så at sige svæver i luften – i den rene muligheds luft. Hævet, som den er over al fakticitet, er perceptionen blevet til eidos-perception, hvis ideale omfang udgør alle idealiteters mulige perceptioner som rene muligheder, *Erdenklichkeiten*, som Husserl skriver (1931, s. 104). Derved er perceptionsanalysen forvandlet til en væsensanalyse. Det gælder også analysen af perceptionens syntese og dens horisont. Analysen har nu gyldighed for alle mulige perceptioner og derfor også for enhver faktisk perception. Dens korrelat er intuitivt og apodiktisk (s. 105). Eidos, som vi når frem til, er *ubetinget*, dvs. ikke betinget gennem nogen kendsgerning. Derved får vi herredømme over alle potentielle konstitutive muligheder (s. 180). Vi når frem til den transcendentale æstetik: konstitutionen af en mulig verden, som går forud for enhver videnskab. Det universale *a priori* er forudsætningen for, at vi kan danne enhedslige objekter, og en verden kan konstitueres (i passiv syntese). Den transcendentale æstetik tager sig af den aprioriske konstitution af rum-tidsligheden (1929, s. 297). Vi når frem til eidos, der er fri for at skulle virkeliggøres. Den er væsensafhængig af al virkelighed – om end den er utænkelig uden det transcendentale Ego som faktisk (1973, s. 385). Det er Eidos-Ego, der er tilbage efter reduktionen (1931, s.105). Den fænomenologisk rensede bevidsthed og dennes apriori kan ikke undværes: denne rensede bevidsthed er det transcendentale Ego. Det er resultatet. Den udførende instans i væsensskuet har imidlertid ikke mistet sin verdenslighed. Den er legemlig: "Zunächst möchte ich vieles für entbehrlich halten in der Welt als einer möglichen Welt für mich [...]. Aber ich bin notwendig da, mein Leib, Sinnesorgane, als wodurch ich wahrnehme und handle; komme ich nicht dazu" – spørger Husserl – "daß ich notwendig und leiblich sein muß? Ich kann meinen Leib variieren, aber ich behalte doch notwendig den je abgewandelten als meinen

Leib und nur dadurch Welt als durch ihn und seine Organe zugänglich etc."<sup>vi</sup> (1989, s. 235)

Da vi med den eidetiske reduktion går fra den virkelige verden til den mulige, kan Husserl konstatere, at fiktionen er fænomenologiens livselement (1913, s. 132), og Derrida omtaler den eidetiske metode som hallucinationsprøven (1962, s. 28). Vi kan drage overordentlig stor nytte af kunsten og digtningen. Den viser os nygestaltninger og motivers kompleksitet af fuldkommen klare fantasier (Husserl 1913, s. 132).

Fantasia er det anti-systematiske element i eidos-systematikken. Jeg vinder væsenet ved at bruge min fantasi; jeg transformerer 'gestalten' i dens kvalitative dimensioner, forandrer dens reelle proportioner og når til særegne regulariteter, der opretholdes i variationen: den identiske mening af de mulige perceptioner (Schütz 1953a, s. 43-4). Det, jeg er interesseret i, er væsen og ikke realitet (Husserl 1952a, s. 47). Derfor er væsensskuet forskelligt fra erfaringen som sådan; det kan ikke af- eller bekræftes af erfaringen. Det skærer alle spørgsmål om den reale *Dasein* bort og interesserer sig for perceptionens væsen, ikke den faktiske perception med dens enkeltstående eksistens, med dens erfaringsthesis (s. 42). Til den eidetiske reduktion gøres brug af den frie fantasi. "Die Phantasie ergibt Möglichkeiten originär."<sup>vii</sup> (1987a, s. 170). Den giver ikke genstanden som aktuelt erfaret og konkret taget. Den aktuelle virkeligheds thesis er ophævet. For at bestemme hvordan fantasia skal bruges, opstiller Husserl et tankeeksperiment. Først lader vi en ting bevæge sig; vi deformerer dens gestalt på vilkårlig vis; vi ændrer dens reale egenskaber; vi lader forandringerne af egenskaberne forløbe sådan, at lovene omgestaltes og går over i helt andre; vi fingerer endda nye sanser og giver de gamle nye kvaliteter (1952a, s. 29). "In dieser Weise frei verfahren erzeugt die Phantasie die unglaublichsten Mißgeburten von Dingen, den tollsten dinglichen Spuk, aller Physik und Chemie Hohn sprechend."<sup>viii</sup> (s. 30). Fantasia taber hurtigt "ihre Fülle, sie sinkt ins Halbklare und Dunkle."<sup>ix</sup> (s. 52). Den må altså tøjles, bindes til perceptionens *Lebendigkeit* (s. 53), hvis den skal bruges til noget produktivt. Jeg må opretholde erfaringsættelsen og så bagefter kritisere det væsensmæssige i denne binding (s. 35). Som udgangspunkt sætter jeg en perception og hos tingen et substrat. Jeg må medfingere reale omstændigheder. Vi gestalter tingen og de omgivende realiteter og opretholder dem, men på trods af at vi har dette udgangspunkt, som vi ikke fraviger, kan vi gennem fantasia konstituere de konstitutive erfaringsrækker for tingen og derefter en hel verden, som har sine fysikalske love. Selv om vi er bundne af udgangspunktet, kan vi slå ind på utallige veje, når blot vi fastholder genstandsmæssigheden i dens identitet som en kvasithesis. Alt efter hvilken vej vi slår ind på, kan vi konstituere forskellige, men bestemte verdner for den ting, vi fastholdt. Disse verdner kan have deres egne lovmæssigheder, deres egne naturvidenskaber. Selv



om fantasien nu ikke længere kan ødelægge verden, men kun bygge forskellige universer op, så er den tilstrækkelig fri: den har uendelig mange muligheder. Men den perception, vi tog som udgangspunkt, hindrede fantasien i at udvikle sig til fantomer. Ved brug af den 'tøjlede' fantasi, der alligevel er fri, når vi frem til væsenet, det anviste *a priori* (s. 32-3). Det, der er tilbage, dvs. det, der modstår vore anstrengelser med den imaginære variation, er eidos.

Denne betragtningsmåde implicerer en oprindelse, en meningshistorie, en genesis (cf. 1929, s. 216) – eidos eksisterer før og uafhængigt af de subjektive akter, den fremtræder i. Det betyder imidlertid ikke, at Husserl begriber den eidetiske transcendentale verden og livsverdenen som to adskilte verdner. Der er hos ham ikke denne uovervindelige ontologiske differens. (Når vi erkender de materielle ting, griber vi selvfølgelig også deres tidslighed, deres nødvendige varen-ved. Og dermed en tidslighed som sådan. Men det er noget andet end den genesis, der her er på tale.) Når man går fra den faktiske verden til den mulige verden, indfører man et utopisk moment i tanken, et moment der overskrider positivismens indsnøringer. Derfor anser Theodor W. Adorno eidetikken for et progressivt element i en ellers statisk tanke: "Nicht die paradoxe Kühnheit des Eidetikers provoziert Kritik. In ihr drückt das beste Agens der Phänomenologie sich aus; der utopische Überschuß über die akzeptierte Dingwelt; der latente Drang, in Philosophie das Mögliche im Wirklichen und das Wirkliche aus dem Möglichen selber hervortreten zu lassen, anstatt sich mit dem Surrogat einer von den bloßen Fakten abgezogenen Wahrheit, ihrem begrifflichen 'Umfang' zufriedenzugeben."<sup>x</sup> (1956, s. 201) Adornos formulering viser sig at være paradoksal, når den ses i forhold til en senere: "Der eigentlich reaktionäre Gehalt der Phänomenologie ist ihr Haß gegen die 'Aktualität'. "<sup>xi</sup> (s. 222) Adornos kritik i den sidste sætning har især brod mod de dele af fænomenologien, der ender i uoverstigelige antinomier (Heidegger, Schütz), men den rammer også den unge Husserls tænkning, der tillige er kendetegnet ved en mangel på formidlinger. Den eidetiske verdens tanke frilægger det utopiske moment i fænomenologien, men for så vidt den helt løser sig fra sin jordiske og verdenslige grund, sin sanselige fylde, livsverden, bliver den reaktionær, ja den kan udvikle sig til en døds-kult, som den findes i den nyere post-fænomenologiske filosofi, der har et had mod nærværet, aktualiteten.

Selv om Husserl antager, at den eidetiske selvudlægning vedrører konstitutive muligheder, der er 'medfødte' i Ego'et (1931, s. 180), så går han dog ud fra, at en eidetisk gribelse af det barnlige liv skaffer en anden type end gribelsen af det voksne (s. 108), men pointen er for ham, at fra barndommens egen sammenhæng kan den voksne ikke begribes. Det omvendte er derimod tilfældet. Det voksne er for Husserl den normalitet, hvorudfra barndommen kan stemples som

rudiment.

Væsensskuet er på den ene side *immanent*. De psykiske fænomener tages rent for sig (1910/11, s. 39). På den anden side er væsensskuet rettet mod erkendelsen af genstande forskellige fra Eidos-Ego og derfor *transcendentalt*. På den vis mødes to strømninger, der bevæger sig hver vej, i væsensskuet.

Husserl opfatter væsensskuet som en originært givende akt og betragter det derfor som analog til den sanselige perception (og ikke til indbildningen) (1913, s. 43). Merleau-Ponty pointerer imidlertid, at væsensskuet forudsætter, at et individ er trådt frem og har set væsenet. Derfor ser han ikke perception og væsensskue som analoge, men perceptionen som fundament, grund eller piedestal for væsensskuet (Merleau-Ponty 1988<sup>2</sup>, s. 410).

Det væsen, som vi når frem til gennem væsensskuet, lader sig i følge Husserl fiksere i faste begreber og objektive og absolut gyldige udsagn (Husserl 1910/11, s. 39). Disse udsagn er udlægninger af den mening, som den objektive verden har for os alle, inden der bliver filosoferet over den. Til denne mening hører der af væsensnødvendighed også en horisont (1931, s. 177).

Som man kan se, er Husserls filosofi på den ene side en oplevelsens filosofi (væsensskuet som analogt til perceptionen eller byggende på perceptionen), ja væsensskue er at gribe en universal mening i og gennem min mulige oplevelse, som er befriet fra sociale, kulturelle og fysiske determinationer. Vi griber en mening, som ikke er synlig i vort spontane, daglige liv. Det intuitive væsensskue er som oplevelse bundet til sanserne, hvor det særegne er, at der er tale om en originært givende oplevelsesmåde (1913, s. 283), og at objektet må begribes autonomt via tænkningens kraft (Maurice Merleau-Ponty 1960d, s. 129). På den anden side er det en filosofi om væsen, der skal begribes i sin objektivitet, i sin a priori (Jacques Derrida 1964, s. 232). Her er erkendelsen befriet fra al empiri, og derfor taler Husserl om en 'ren' fornuft. Den intuition, som vi møder hos Husserl, er derfor en rationel intuition, begrundet i Fornuften. Dette intuitionsbegreb er helt forskelligt fra Bergsons intuitionsbegreb, der er nært beslægtet med psykoanalysens. Hos Bergson er intuitionen antipode til den begrebslige tænkning, til forstanden. Husserls intuitionsbegreb ligger derimod op ad Descartes'. Descartes definerer intuitionen på følgende vis: "Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel malè componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis puræ & attentæ tam facilem distinctumque conceptum, vt de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ & attentæ non dubium conceptum, qui à solâ rationis luce nascitur."<sup>xii</sup> (1701, s. 368, *da* s. 53) Alfred Schütz, der både henter inspiration hos Bergson og Husserl, hælder til dette intuitionsbegreb. Han afviser, at videnskaben skal påkalde sig en vag og

uklar indføling (Bergsons intuitionsbegreb) (Alfred Schütz 1932, s. 339).

Samtidig med at Husserl vil foretage en ren intuitiv begribelse, vil han indskrænke analysen til at være deskriptiv (1913, s. 113) Det er det aspekt, der er det væsentligste i Tranekjær Rasmussens danske psykologudgave af fænomenologien. Så nøje som muligt at beskrive det, der kan være os bevidst, udgør for ham kerneforskningsmetoden (1956, s. 13.) På den vis er det ikke kun oplevelse og objektiv erkendelse, der forsøges forenet i et begreb, men også sandhedens absolutte objektivitet og positivisme (cf. Th. W. Adornos kritik i 1940, s. 14).

Mod teorien om væsensskue har Merleau-Ponty rettet forskellige kritiske indvendinger. For det første mod dets aprioriske erkendelse. Merleau-Ponty gør opmærksom på, at Husserl selv aldrig nåede et eneste væsensskue, som han ikke senere måtte tage op igen og gennemarbejde igen. Ikke for at nægte det gyldighed, men for at få det til at sige noget andet, end det sagde i første omgang (1964, s. 155). For det andet afviser han, at et væsensskue kan være komplet og udtømmende. For det tredje afviser Merleau-Ponty skellet mellem væsen og kendsgerning; i stedet for antager han – i forlængelse af Hegel og Marx – at den synlige ting er besvangret med den usynlige, har det usynlige som latens i sig. Logos, eidos' struktur eller udtryk, er ikke et system af positive væsner, som skabes gennem abstraktion, men omvendt: det synlige artikulerer logos gennem forskel, modulation, graduering (A. Lingis 1968, s. XLV). Væsensskuet er derfor for Merleau-Ponty en eksplicitering af det implicitte. Væsenet skal ikke søges over, under eller ved siden af fremtrædelserne, men i deres forbindelser. Det er de bånd, der hemmeligt forbinder den ene oplevelse med den anden (Merleau-Ponty 1964, s. 155). Væsenet er de hemmelige folder i vort kød; derfor angiver det snarere et forsvindingspunkt, ordenes ikke-gribelige anden 'side' (s. 159). Eidos er mere et hængsel end et væsen (1997, s. 329).

Inden for sociologien af fænomenologisk observans må man arbejde med eidetiske lovmæssigheder, hvor man har udkrystalliseret det identiske, urbilledet, i nogle fænomener. En sådan anstrengelse kan man se hos Schütz. Husserl opererer imidlertid også med empiriske almenheder, typiske almenheder, hvor der er spillerum for erfaringen (Husserl 1938, s. 443). Sådanne almenheder hører også til sociologien, især den, der er rettet mod empiriske undersøgelser, som også har sin plads inden for den fænomenologiske ramme.

Men måske er der også et problem i konceptionen af eidos, når det drejer sig om det sociale. Det aprioriske konciperes i billedlig forstand af Husserl som substantiv, ikke som adverbium eller adjektiv (Anthony J. Steinbock 1995, s. 15). Der er ikke plads til forskellene, til det, der ekskluderes gennem variationsprøven. Forskelle er kun mulige på grundlag af det fælles indhold, og inden for

dette kan de ikke legitimt tematiseres. Eidos bliver en ren positivitet, der ikke indeholder negativitet; der er ikke plads til det, Merleau-Ponty kalder et vildt væsen. Eidos er en kategori for *orden*; men de komplekse, sociale forbindelser, ujævnhederne, sprækkerne, opspringet, nedbrydningen, det der lægger sig på tværs, det ikke-identiske, det fremmede, det der ikke vil lukkes, det uforudsigelige, det der er i bevægelse – kort sagt *det uordentlige*, får den eidetiske analyse ikke fat på. Og det hører med til en sociologi inden for den fænomenologiske ramme.

## Den transcendentale reduktion

Efter den eidetiske reduktion skal vi nu se på den anden reduktion, den transcendentale, og dennes metode. Vi går fra det eidetiske *Was* til det transcendentale *Wie* (cf. C. A. van Peursen 1962, s. 491). Det afgørende og begyndende tilgreb for den transcendentale analyse er epocheet.

Det transcendentale vedrører muligheden for at gøre erfaringer om verden som sådan, dens opståen og gestaltning (Bernhard Waldenfels 2000, s. 342). Her falder essens og eksistens sammen, eller eksistensen er givet med essensen. Husserl opfatter det transcendentale som en uendelig idé (Husserl 1993, s. 89). Som videnskab undersøger den transcendentale analyse værens og sandhedens oprindelser gennem arkæologi, hvor der *spørges tilbage* (1959, s. 29). Husserl kalder videnskaben om den transcendentale subjektivitet for *første* filosofi (2002, s. 4), samtidig med at han omtaler den erkendelse, der udspringer af den transcendentale indstilling, som den *sidst* konstituerede sindelags- og viljespræstation (s. 25).

Epocheet betyder at sætte ud af kraft, at sætte i parentes. Lad os se på, hvad epocheet rammer. Først og fremmest rammes den universale *tro* på verden (Elisabeth Ströker 1982, s. xxiv). Verden tages ikke længere som værende. Det implicerer, at verdenslivets *gyldighed* og med det hele fletværket af skjulte gyldigheder, som hersker i livsverdenen, sættes ud af kraft. Livsverdenens utematiske, forudgivne gyldighed (Husserl 1989, s. 218) gælder ikke mere. Det, vi perciperer, afholder vi os fra at give det gyldighedsstempel, vi normalt giver det (1936, s. 240). Der bliver sat parentes om de objektivt videnskabelige interesser, men også om de førvidenskabelige interesser (Paul Janssen 1964, s. 172). Vi sætter os uden for den sociale verden med dens relationer og interesser. Vi må opgive vores interaktionsmønstre i verden; vi indgår ikke længere i den som medmennesker, som handlende. Derfor har verden heller ikke samme struktur mere. Da jeg ikke har noget 'her' og 'nu' i verden, kan jeg ikke organisere den omkring mig med mig selv som centrum. Jeg må sætte parentes om totaliteten af eksistenser, og der indtræder en *Entweltlichung*: Vi ophæver verden som verden. "Det er verden fuld af brugsting og fremstillede ting, det er den verden hvori alt

det foregår, som vi er fælles med andre mennesker om. Kort sagt, det er den verden, som vi er forviklet med i vor historicitet." (K. E. Løgstrup 1974, s. 73) Når vi fjernes fra vort sted i verden, taber vi også vor historicitet. Vi hensættes til en hypotetisk verden uden alle de relevanser, vi ellers lever i. Vi kan ikke længere stille spørgsmålet, hvad det oplevede i virkeligheden er (Jørgen K. Bukdahl 1970, s. 1). Jeg finder ikke mere mig selv som menneske, som Husserl (1948a, s. 10) siger, og jeg må afsondre mig fra den virksomme udfoldelse af mine perceptioner, bl.a. må jeg afstå fra alle de gyldigheder, jeg har eller kan opnå i indføling. Den anden hører til verdensfænomenet og falder derfor for epocheet. Vi udøver et epoché mod fremmede akter, der bliver os bevidst gennem indføling; de andre mennesker er ikke længere andet end *egenkroppe* (Didier Frank 1981, s. 99). Der er heller ikke længere givet en omverden. I epocheet mister jeg også min placering i tiden. Jeg er ikke længere indskrevet i den ydre, objektive tid. Jeg mangler det levende nærvær, som jeg plejer at strukturere ud fra mine kropsbevægelser. Men det skyldes jo, at jeg må udviske min kropslige eksistens som et psykofysisk menneskeligt væsen. Enhver transcendens må falde under epocheet (Jean-Paul Sartre 1936, s. 34-5, *da* s. 26). Alt transcendentalt sættes ud af kraft, og dermed sker der en metodisk hæmning af en 'naturlig' objektiv stillingtagen og med den af gældende værdier (Elling Schwabe-Hansen 1985, s. 110). Verden af ydre erfaring sættes ud af spillet. Det gælder også den objektive natur – det der ikke er subjektivt immanent (Husserl 2002, s. 78-9). Her er det ikke kun livet, men også døden, der sættes ud af kraft, fundamentalangsten, som Schütz taler om. Når vi ikke længere har et sted i verden, kan vi heller ikke længere gribe ind i den. Der sættes derfor en almen fuldbyrdelses- og handlingshæmning. Epocheet er først og fremmest et påbud om afholdelse: jeg kan ikke længere gøre mig færdig eller danne udkast til handlinger. Jeg er ikke længere et væsen med begær, savn og lyster, og verden er ikke længere til og kan svare på dem. Enhver form for praksis, der tjener naturligheden er udslukt (Werner Bergmann 1981, s. 67). Epocheet betyder ikke, at verdens virkelighed fornægtes, men at jeg afholder mig fra at gennemsætte mine og andres interesser i den (Husserl 1993, s. 168). Der er tale om en tematisk afholdelse, tilbageholdelse af gyldighed (2002, s. 380). Epocheet er universelt, dvs. det består ikke i adskilte enkelte epocheer, men er rettet mod verdens generalthesis. Alle habitualiteter og alle erhvervede apperceptive præstationer, min viljesretning (2006, s. 225) og alle forudgivne meninger og al tradition – dvs. alle fordomme i den bredeste betydning – sættes ud af kraft (s. 303), så verden kan forvandles til det rene fænomen. Epocheet er både rettet mod naturen og kulturen (Frank 1981, s. 90). Der indsættes et historisk epoché, hvor historisk overleverede fordomme sættes ud af spillet (Schwabe-Hansen 1985, s. 51). Epocheet retter sig mod hele historien, ikke kun den menneskelige historie, men også

naturhistorien (2002, s. 313). Når skjulte bevidsthedsgestalter i fjerne fortidshorisonter skal afdækkes, må en 'rekonstruerende' metode anvendes, der gør brug af intentionel psykologi (Nam-In Lee 1993, s. 158). Men ikke kun fortiden, men også fremtidens forhåbninger og skrækscenarier og nutidens umiddelbare rettethed rammes. Desuden rammes også fantaserende akter (Husserl 1959, s. 132-3) og drømme (2002, s. 114). Logikken går heller ikke ram forbi, da den implicerer en tese i lighed med enhver anden tese (Ludwig Landgrebe 1978, s. 302). Selv Gud forstået som absolut transcendens sættes ud af spillet (Schwabe-Hansen 1985, s. 33). Det er en lang vej at gå, og Husserl indrømmer, at der stadig mangler mange transcendentale modbegreber til mange verdenslige fænomener, fx til søvn og til det ubevidste (2002, s. 296-7). Hos Sartre og Heidegger optræder angsten, der er konkurrent til epocheet. Den kaster også subjektet ud af livsverden, hvis hverdagslige fortrolighed bryder sammen (Martin Heidegger 1927, s. 188). Den skaber en ensomhed og uhygge; man føler sig ikke længere hjemme. Angsten åbner verden og tvinger til afholdelse fra fuldbyrkelse, til adskillelse. Hos Husserl er der tale om en rent videnskabelig indstilling.

En lignende opfattelse af videnskab, som her kommer til udtryk hos Husserl, findes helt tilbage hos Hegel. Han skriver: "Der Geist hat hier [i videnskaben] irgendein Objekt, das er ohne die Beziehung auf die Begierde und Bedürfnis behandelt."<sup>xiii</sup> (1931, s. 277) Dette videnskabens begærløse og behovsløse blik, der hæver sig over vor praktiske interesse og indstilling i livsverden, genklinger også hos Friedrich Engels, der i et brev til Paul Lafargue i Paris skriver om Marx: "Marx wurde gegen 'das politische und gesellschaftliche Ideal' protestieren, das Sie ihm unterstellen. Wenn schon von einer 'Mann der Wissenschaft', der ökonomischen Wissenschaft die Rede ist, so darf man kein Ideal haben, man erarbeitet wissenschaftliche Ergebnisse, und wenn man darüber hinaus noch ein Mann der Partie ist, so kämpft man dafür, sie in die Praxis umzusetzen. Wenn man aber ein Ideal hat, kann man kein Mann der Wissenschaft sein, denn man hat eine vorgefaßte Meinung."<sup>xiv</sup> (1884, s. 198) For Hegel og Engels betyder det interesseløse og behovsløse blik en ting: objektets forrang – og det selv om objektet i sidste instans skulle vise sig at være subjektet, bestemt gennem det almene. Det er det samme, Husserl er på sporet af: en interesseløs erkendelse af objektet, som føres tilbage til subjektet, som viser sig at være alment, nemlig den transcendentale intersubjektivitet.

Da jeg må holde mig tilbage fra strømmen af det erfarede liv og fra mine erfaringer, kan det, jeg kan nå gennem epocheets selvbesindelse, ikke være kendsgerninger; disse kan ikke trænge ind i den reducerede horisont (Husserl 1962, s. 471). Den anden, transcendentale verden, vi

vinder, er karakteriseret ved ikke at være værende. Det må imidlertid ikke forstås som en privation, understreger Husserl (1913, s. 54). Det, der overvindes, er den transcendentale naivitet (2002, s. 108). Verden går ikke tabt i epocheet. Den forbliver, som den er; blot får den ikke lov til at stå som værende; jeg kan ikke længere skelne mellem væren og *Schein* (1948a, s. 8). Verden undergår en modifikation, som ikke negerer den eller udvisker den, men sætter den uden for aktion, skifter fortegn for den, omvurderer den og forsyner den med et indeks. Jeg er trådt ud af verden, og den er blevet til fænomen for mig, i og med at ikke kun min gyldighed af mine erfaringer, men også andres medgyldighed af verdenslige refaringer er sat ud af kraft. Sådant kan al naiv dømmen, der har skjulte fordomme og ikke afdækkede forudgivetheder, berøves gyldighed. Virkeligheden bliver til mening, til fænomen. Parallelt hermed taler Heidegger om, at vi går fra det ontiske til det ontologiske. "Sein ist das Transzendenz schlechthin."<sup>xv</sup> (Heidegger 1927, s. 38, udh. fjernet) Der er ikke tale om en refleksion på det værendes grund. Denne er trukket bort. Vi står for Heidegger i det ontologiske.

Lad os se på nogle trin i epocheet. Først sætter vi alle de positive videnskaber, der forudsætter livsverdens værensgyldighed, i parentes. Jeg gør ikke brug af deres gyldigheder. Vi reducerer verden til den før-videnskabelige livsverden, der er gældende for os. I det næste skridt ser vi bort fra de konstitutive præstationer, der vedrører en intentionalitet, der er rettet middelbart eller umiddelbart med fremmed subjektivitet. Vi foretager den primordiale reduktion. (Om denne senere.) Derefter sættes den intentionalitet, hvormed vi lever i livsverden, ud af kraft: Alt hvad der bestandig er forhånden for os – hele vor rumlige og tidslige eksistens. Vi ændrer totalt den 'naturlige' indstilling og sætter altså verdenserfaringen i parentes. Til sidst sættes eidos ud af kraft i den universale epoché, dvs. alle transcendentalt eidetiske områder (Husserl 1913, s. 114).

Epocheet efterfølges af den transcendentale reduktion (der ikke er identisk med epocheet – dette får betydning for en asubjektiv fænomenologi. Herom senere. [Denne senere tilføjelse fra John Mortensens side henviser til hans arbejde med Jan Patočka. Han planlagde et afsnit i den reviderede afhandling om *Asubjektiv fænomenologi*. Det er den tekst jeg har udgivet i John Mortensen: *Asubjektiv fænomenologi*. Frydenlund 2013. BSN]) Mens epocheet optræder i *Ideen* (under betegnelsen 'fænomenologisk reduktion', så optræder den transcendentale reduktion først efter Husserls transcendentale vending (Sebastian Luft 2002, s. XX). Efter epocheet er der tilbage det fænomenologiske residuum. Der skal nu reduceres til den rene bevidsthed i dens absolutte egen væren. Alt transcendentalt bliver nu indlemmet i immanensen, men ikke som virkeligt, men som fænomen for bevidstheden (Schwabe-Hansen 1985, s. 34-5). Den transcendentale reduktion vil adskille alt, hvad der tilhører jeg'et, fra alt, hvad der ikke gør og

dermed tilhører verden. Ingen objektiv dom kan være præmis for de transcendentale domme, der vindes i den transcendentale reduktion. I stedet for den objektivistiske indstilling eksekveres den korrelativt subjektive, sådan at der nås frem til det korrelative bevidsthedsliv (Husserl 1993, s. 134). For Husserl er objektivitet uden transcendental subjektivitet utænkkelig (1959, s. 184). Interessen rettes nu mod min subjektivitet. Det transcendentale Ego er i modsætning til Eidos-Ego for Husserl ikke længere verdensligt. Blikretningen bliver altså en anden end den, der hersker i det 'naturlige' verdensliv. Blikretningen fører til jegpolen, til *ego cogito* som sidste domsgrund. Jeg vender mig ikke mod jeg'et som et stykke af verden, men mod den del af jeg'et, der ikke er i verden. Det 'naturlige' jeg reducerer sig til det transcendentale ego (Husserl 1948a, s. 11), dvs. jeg udfører en slags *jegspaltning*, hvormed jeg bliver den rene tilskuer af mig selv, og hvor det iagttagende Ego ikke er et jeg, et menneske (2002, s. 287). Egoet er ikke medudfører af jegets akter, men beskriver disse som en uinteresseret tilskuer (s. 11). Det betyder, at det ikke kun er verden, der sættes i parentes; også den iagttagende eksistens falder for epocheet. Tilbage bliver kun den rene bevidsthed (i dens irreal moment). Jeg kan ikke længere sætte mig som et virkeligt menneskejeg, og jeg må forsvare enhver verdenstro (s. 10). Verden befries for sine skjulte abstraktioner, og jeget – nu som Ego – befrier sig fra sin eksistens' naturlighed, kaster de skyklapper, der blander det fra sin fuldkomne konkrete eksistens, af sig (s. 225-6). Dette bevidsthedsliv er ikke menneskeligt; jeg griber ikke tilbage til en eller anden kerne i mig, som aktualiserer sig i *Dasein*, men kun til en potentialitet, og det fordi kun denne kan bryde igennem til transcendentaliteten. Som 'naturligt' indstillet menneske levede jeg før naivt i epocheet. Alt dette foregik i mig, uden at jeg eksplicit var rettet mod det. Som fundament for mit 'naturlige' verdensliv var altså mit transcendentale Ego; jeg var blot ikke klar over det (s. 15). Over Egoets transcendentalt forskende subjektivitet befinder sig den ind til videre anonyme subjektivitet, der er den egentlig præsterende subjektivitet. At komme til den sker gennem en stadig *spørgen-tilbage*. Den transcendentale erfaringsfære, der åbenbares i reduktionen, har som horisont noget transcendentalt subjektivt, en højere anonym horisont (s. 198). Anonymiteten hænger sammen med et træk ved den verdenslige eksistens, nemlig det forhold at denne nødvendigvis er skjult for sig selv, er anonym. Først når denne tildækkethed er afkastet, når den transcendentale selvbevidsthed (s. 399).

Ikke kun verdens akter reduceres; også akter, der kan have samme betydning, men hvis gyldighed er *som om*, dvs. fantasier, malerier, litterære værker osv. Her er der tale om kvasi-objekter, fiktioner. Mens verdens akter er positionelle, dvs. sætter verden, er *som om*-verdener kvasi-positionelle (1959, s. 115). Epocheet udføres her på jegbevidstheden som fantaserende, men



også på fantasiverdenen og den medfantaserede subjektivitet; der sættes blot et *som om*-indeks på det, der reduceres efterfølgende: Jeg tager derefter de jeg-akter, der tilhører denne fantasiverden, som om de var virkelige positioner, og som om de havde virkelige intentionelle objekter, og så må det, der hører til objekterne, sættes ud af spillet (s. 119).

Den transcendentale reduktion kan videreføres i en apodiktisk reduktion, der afsøger gyldighedsmodi, der er overtidslige og overrumplige. Her udelukkes al 'naturlig' sandhed, og der nås til en absolut retfærdiggjort sandhed, der ikke længere er skjult af nogen relativitet. Her fjernes i følge Husserl enhver naivitet (s. 168-9). Men den kan også videreføres i en historisk retning, der undersøger den transcendentale historicitet, og det sker ud fra en dobbelt tidslighed: 1) En tidslighed for den transcendentale intersubjektivitet og 2) en tidslighed for den konstituerede verden, der implicit korrelerer med den første. Disse to tidsligheder konstitueres i den konstituerende proces (1993, s. 80). I disse to tidsligheder afdækkes min transcendentale væren og mit transcendentale liv i fortid og fremtid (1959, s. 84). Der kan ske en fortolkning af den generative sammenhæng, af fødsel og død (2002, s. 199) og af det transcendentale fællesskab i dens enhedslige form: menneskehistorien.

Bevidstheden har en 'instinktiv' rettedhed mod et mål, en intentionalitet. Denne rettedhed ekspliciteres i epocheet. Men epocheet er ikke kun en eksplicitering; det efterfølges hos Husserl af en reduktion, nemlig reduktion af den intentionalitet, *der var rettet mod andet* end jeg'et i dets bestemmelse af rent Ego. Tilbage bliver der kun den rene aktoplevelse, min absolutte *egen-væren*. Ego'et er nu en transcendental udeltagende tilskuer. Som udeltagende tilskuer sætter jeg verdens gyldighed i parentes; jeg bruger den ikke som grundlag; selv den mest klare og evidente perception må falde (2002, s. 81); jeg tager nu denne erfaring som udeltagende tilskuer som gyldighedsunderlag for en ny dom, der så ikke mere er verdenslig, 'naturlig' (s. 92). Jeg skal ikke længere gøre brug af verdensbevidstheden, men kun lade det gælde, som jeg direkte erfarer/oplever (Husserl 1973, s. 532). Med denne reduktion skaffer jeg en ny væsensgrund, nemlig den transcendentale subjektivitet med alle de bevidsthedspræstationer og de korrelationer, der ligger i den. Jeg griber den værende verden, men nu som *subjektivt konstitueret*. Gennem epocheet er blikket gjort frit for det rene jegsubjekt, Egoet, i dets fulde konkretisering, hvor det afficeres af sine intentionelle genstande, og hvor det udfører akter, hvor der vel at mærke er tale om immanente intentionelle genstande og immanente akter (1993, s. 129). Blikket rettes mod den universelt konstituerende væren og det universelt konstituerende liv, der aldrig kan være tematisk uden for det transcendentalt indstillede liv (2002, s. 464). Verden som fænomen er det, blikket er rettet mod

(2006, s. 10), hvor Egoet er (mod)pol. Kontrasterende til jegpolen står genstandspolen: Den identitetspol, hvor genstande perciperes i deres mangfoldige måder at være givet på (1993, s. 130). Jeg vinder det rene Ego med den rene strøm af mine cogitationer og som cogitatum mig selv som menneske. Jeg retter nu blikket mod *livet som bevidsthed om verden* (1948a, s. 8), men verden eksisterer ikke længere som verden i sin fylde, men som reduceret til fænomen. Verden er ikke forsvundet, men optræder rent i blikket som korrelat til den subjektivitet, der giver den dens værensmening, og fra hvis gyldighed den skylder sin eksistens (1936, s. 155). Gennem reduktionen bliver verden til det rene fænomen, og alle mennesker bliver til rene sjæle, til rene jeg-subjekter, bevidste transcendentale subjekter.

Her åbnes der et nyt erfaringsfelt, nemlig den konstituerende subjektivitet, som jeg griber ved at beskrive, hvad der viser sig for bevidstheden, tingen som fænomen (Niels Egebak 1964, s. 35), subjektiviteten og objektiviteten som subjektivt konstitueret. Der dømmes ikke længere om verden i den 'naturlige' indstilling, men om den 'rene' subjektivitet og dens korrelat: den transcendentale verden. Denne verden skal nu konstitueres *i sin fulde rigdom*. Fra *immanensen* går der til *transcendensen i immanensen*, hvor opbygningen af den transcendentale verden foregår. Verden optræder kun, for så vidt den eksisterer i det subjektive liv, men jeg kan nu spørge tilbage efter den tilblivne gyldigheds motiver (1973, s. 570). De er ikke længere skjult af den 'naturlige' indstillings verdensforbundethed. Husserl taler om en 'overnaturlighed' (2002, s. 487) og karakteriserer den transcendentale reduktion som en helt 'unaturlig' indstilling (1959, s. 121), hvor Egoet lever i en unaturlighed (2002, s. 323). Verden undersøges som mit gyldighedsfænomen. Egoet lever ikke i de forudgivne gyldigheder, men retter sin interesse mod gyldighedsfundering og gyldighedshistorie. Husserl vil undersøge apperceptionernes historie i deres gyldighedsmodi, der udgør den stadige enhed i den strømmende enhedslige verdensapperception (s. 477). Den faktiske verden i dens virkelighed og ideale muligheder *i den subjektive væren* er temaet. Det, der er blevet udelukket fra gyldighed, er ikke forsvundet fra bevidsthedsfeltet, men optræder som fænomen. Verden som korrelat forvandles og dermed også værens mening.

Hvilken form for rationalitet eller logicitet, der bliver mulig i denne 'nye' verden, kan ikke angives på forhånd, men må udforskes (1993, s. 209), blot vides det, at den nye form kan udlægge det, der nu er blevet anonymt. Dette nye univers har ikke noget til fælles med det gamle, selv om den 'naturlige' verden og verden som idé for den transcendentale subjektivitet er den samme (2002, s. 32). Det peger på gestaltningen af et nyt og sandt liv (og dermed på etikken) (s. 155). Dette nye univers er et eget erfaringsfelt, der systematisk kan lukkes op uden at gøre brug af

verdensgyldighed. Den naive verdensgyldighed er ikke længere nødvendig; erkendelsen er rettet mod universet af den rene subjektivitet. Det fænomenologiserende subjekt går fra at være et verdensbarn til at være barnet i den rene ånds rige (s. 123). Temaet er mit universale bevidsthedsliv og min vedholdende væren som jegpol for det. Desuden skal det undersøges, hvordan de stadigt forløbende bevidsthedssynteser kommer til værensvished i deres passive strømmen af sted, og hvordan jegpolen konstituerer sig som identitetspol, og hvordan den bevarer sin værensvished (s. 538).

Vi kan studere, hvad verden er som det 'naturlige' livs grundlæggende gyldighed; vi kan udforske korrelationen verdensbevidsthed/verden, den absolutte subjektivitet på den ene side og det værende og dettes mening på den anden side. Væsensstrukturer skal udforskes, fx mangfoldighed i fremtrædelsesformer og former for ensstemmige synteser, de specifikke jeglige præstationer, men også omverdenens højere strukturer som samfund og kulturverdner (1993, s. 135). Derved når vi frem til en ny måde at tænke og teoretisere på, der ikke taber noget af objektiviteten, men fører den tilbage til den konstituerende subjektivitet, der har frembragt verden. Jeg kan gribe objektiviteten rent, som den er for mig, i en universal selv'besindelse', jeg kan føre den tilbage til min meningsgivende subjektivitet, og jeg kan finde korrelationsdomme mellem subjektivitet og objektivitet. Nu kan jeg bestemme det sociale, historiske, legemlige og aprioriske indhold i livsverden. I den fænomenologiske reduktion ligger marchruten for den transcendentale idealisme for-tydet, og fænomenologien er for Husserl (1959, s. 181) ikke andet end denne idealismes første strenge videnskabelige gestalt. For Husserl har denne reduktion en nærmest messiansk betydning. Han taler om, at der vindes en omstilling af hele livet, en ny levevis, og han skriver om en mulighed for "der radikalen Änderung des gesamten Menschentums"<sup>xvi</sup> (1936, s. 154), den eksistentielle forvandling som menneskeheden som menneskehed er pålagt (s. 140), som består i viljen til at lære sig selv at kende i den hidtidige og den som fremtid anviste væren (1962, s. 472). Ja, han sammenligner reduktionen med en religiøs omvendelse (1936, s. 140). Han omtaler jegpolen som Guds sted, og monaderne, dvs. de transcendentale individer, som Guds børn og som udødelige. Selv det verdenslige enkeltjag omtaler han som en stråle fra guddommen, omend der er grader af fjernhed fra guddommen og fordunkelse af denne i synden og ufornuften (2002, s. 27-8).

De erkendelser, der udkrystalliseres i den fænomenologiske reduktion, kan igen reduceres i en ny akt (1959, s. 138). Der skal derfor udvikles en fænomenologi for den fænomenologiske reduktion (s. 164).

Alle de transcendentale evidenser, der er vundet, strømmer tilbage til den 'naturlige' verden. Verden vinder derved en til stadighed ny konstitueret korrelat-mening og netop en mening,

som *a priori* implicerer alt transcendentalt, der kan udspørges efter sin transcendentale historicitet, sin transcendentale skabthed og skabelse (Husserl 1993, s. 80). De positive videnskabers univers får tilføjet en transcendental empiri, der bl.a. kan anvendes i psykologien (2002, s. 3) og – kan man tilføje – i sociologien. Gennem epocheet vinder jeg det universale liv, og det verdenslige univers forvandler sig til den universale intentionale genstandsmæssighed, der som et uadskilleligt korrelat hører til selve livet (1959, s. 162). Gennem den transcendentale vending åbnes den fungerende subjektivitet og verden, men vel at mærke i deres ideale, kategoriale ontologiske struktur (1993, s. 79). Den transcendentale væren er aflukket, men kan alligevel erfares ved at mit legeme besjæles (1959, s. 77). Jeg lærer at kende det, jeg kendte i forvejen, men nu i dets rene egenhed, i dets egenvæsentlige præstation (2002, s. 83). Der sker derved en slags ændring af hele livsformen (Schwabe-Hansen 1985, s. 114). Der konstituerer sig en ny verden, men ikke en verden ved siden af den 'naturlige', ikke adskilt fra denne. Selv om den 'naturlige' verden nu er uden for gyldighed, er den stadig bevidst (Husserl 2002, s. 223). Epocheets erkendelser betyder ikke tilintetgørelse af erfaring, forestillinger, tankeakter i den 'naturlige' indstilling. Alt forbliver således ved det gamle; livsverdenen beholder sin livsverdenslige struktur, selv om der sker en tilvækst af det dybdepsykiske (1993, s. 79) – derom i næste kapitel.

Afgørende er, at alle akter har ændret deres udførelsesmodus ud fra jeget (Husserl 2002, s. 9). Det 'naturlige' liv udgør herefter et abstrakt lag af den transcendentale subjektivitet, idet den 'naturlige' livsform med dens habitualiteter er erkendt som en indskrænket form (s. 198). Det 'naturlige' livs naivitet sættes ikke længere som absolut tema (s. 21). Det værende får en ny mening, men den gamle mening fortsætter med at gælde, nu meningsfuldt inkluderet i den nye, der er overgribende, men sådan at verden i den før-transcendentale naivitet opretholder sin egen kategoriale form og udøver en selvbesindelse i det kategoriale. Verden forbliver verden – som Husserl skriver (1993, s. 78) – verden med livløse kroppe, dyr og mennesker osv., men alt det, der er opdaget, antager nu den kategoriale form af verden. Når jeg træder tilbage fra den fænomenologiserende – betragende – indstilling til den 'naturlige', så er det den samme hverdagsverden og den samme videnskab, men *set anderledes*, nemlig befriet for naivitet og afklaret med hensyn til mening og grænserne for meningsfuldhed (s. 136). Det transcendentale liv optræder nu som menneskenes psykologiske liv (s. 81). Dette implicerer en anden verdensforståelse, men også en anden forståelse af Gud (s. 136). Det er Husserls håb, at der vil opstå et menneskeligt fællesskab, når andre mennesker end blot fænomenologer udøver det transcendentale epoché og den transcendentale reduktion (2002, s. 475).

Ved reduktionen optræder der ingen positiv sættelse. Efter at have nået til den rene og reducerede bevidstheds væsensstruktur begynder vejen frem til læren om konstitutionen, der er en nedstigning til den verden, der er konstitueret af den rene bevidsthed. Den rene bevidsthed konstituerer sig som real bevidsthed og kan opfatte sig som både transcendental og real bevidsthed. Konstitutionen vedrører momenter, der hører til den reale subjektivitet, så som krop, sprog, socialitet (Schwabe-Hansen 1985, s. 116). Den transcendentale subjektivitet bærer den reale i sig. Det transcendentalt-subjektive deler sig i konstituerende og konstitueret. Det konstituerede er ontisk; det konstituerende ontologisk (Husserl 2002, s. 136). Vi har altså transcendentale oplevelser som konstituerende og psykiske oplevelser som konstitueret. Egoet er konstituerende; jeget er konstitueret og adskiller sig transcendentalt ikke fra andre genstande i verden (eller *som om-verdener*).

Livsverdenen er karakteriseret ved selvglemsel (cf. senere i kapitlet om *Livsverden*). I den hverdagslige 'naturlige' indstilling fungerer livsverdenen kun i glemslens modus som den bestandige forudsætning uden som sådan at blive erfaret (Janssen 1964, s. 171). Det transcendentale verdensliv bliver først synligt efter reduktionen af livsverden. Selve bevidstheden, det intentionale liv, sådan som det lever i sig selv, forbliver for Husserl nødvendigvis skjult (Husserl 2002, s. 121). Det betyder omvendt, at der i ethvert menneske 'ligger' et transcendentalt tildækket Ego. Den menneskelige perception, erfaren, viser sig som en partiel reaktivering af en transcendental præstation, der er universel, men forbliver tildækket (s. 316-7). Den praktiske verden absorberer al menneskelig opmærksomhed, så menneskene ikke har øje for livsverdenen. Først det transcendentale epoché og den transcendentale reduktion frigør den transcendentale subjektivitet fra selvtildekketheden og hæver den til den transcendentale selvbevidstheds stand (s. 399). Efter reduktionen gælder, at den naivt-'naturlige' verden ikke længere virkelig er det værendes alt. Det transcendentale skin er kastet bort: Den 'naturlige' indstillings jeg åbenbares som det transcendentale Ego (Sebastian Luft 2002, s. XLII), der er et rent jeg, der gribes i sit eget væsen (Husserl 2006, s. 40) og samtidig er den irrealitet, som er forudsætningen for al realitet (1959, s. 79).

Med reduktionen placeres jeg i en skepsis i forhold til mine overbevisninger inden for livsverdenen. "Intet forstår jeg", og hvad jeg måtte forstå, har som grundlag uforståeligheden. Denne uforståelighed er i følge Husserl fænomenets første rige (2002, s. 482). De tidligere erkendelser beroede på selvfølgeligheder; dem har jeg opgivet. I stedet for har jeg i første omgang fået uforståeligheder. Disse uforståeligheder skal ophæves, og det sker gennem besindelse over

verdens uforståelighed og over det, som jeg har i den 'naturlige' indstilling (s. 483). Det uforståelige skal så forvandles til forståeligt gennem besindelse på det transcendentale liv. Virkelighedens konstitutive strukturer, som blot blev levet uden at blive erkendt, bliver gjort forståelige (Lee 1993, s. 149).

Når Husserl bruger begrebet *transcendental reduktion*, har han for øje, at de psykologiske fænomener skal renses for realitet og fra at være indordnet i den reale verden. Gennem reduktionen kan han så nå til erkendelse af både det reale og det irreal, men det reale vil have mistet sin karakter af realitet. "Es wird sich [...] zeigen, daß alle transzendental geeignete 'Erlebnisse' Irrealitäten sind, gesetzt außer aller Einordnung in die 'wirkliche Welt'"<sup>xvii</sup> (1913, s. 4). Hvad jeg beholder er ikke bevidsthedsoplevelser, men deres noematiske korrelat, dvs. bevidsthedsgenstandsmæssigheden som sådan og de måder, den giver sig på (dvs. noeserne) (s. 204-5), noget der er principielt anderledes, irrealt, transcendent i bevidstheden. Ved reduktionen ses der bort fra genstanden som noget virkeligt, og den optræder kun, for så vidt Egoet har adgang til den gennem noemaet. Enhver genstand tænker Husserl som konstitueret af bevidstheden, ikke i den betydning, at bevidstheden skaber verden, men i den betydning, at genstandene er *givet* for bevidstheden (Schwabe-Hansen 1985, s. 118-9). Det, jeg har for mig, er fænomener. Et fænomen har ingen 'reale egenskaber', ingen reale dele, og det kan ikke bestemmes kausalt (Husserl 1910-11, s. 35-6). Fænomenet er hverken objekt eller subjekt, men deres ramme; fænomenet er objektet, der er på vej til at vende tilbage til sig selv, og subjektet, der bevæger sig uden for sig selv (Merleau-Ponty 1974-75 I, s. 108). Selv om objektet har forrang, er det i fænomenet subjektivt formidlet.

Modbegrebet til fænomen er det tildækkede. Et fænomen kan – som Heidegger bemærker (1927, s. 36) – være tildækket på tre måder: a) det er endnu ikke opdaget, b) det er kastet til igen, c) det er fordrejet. Det sidste skal vi senere se på i forbindelse med den anden objektivitet og værdiformslogikkens mysterier. Gennem den transcendentale reduktion kan fænomenerne, der befinder sig inden for livsverdenen, afdækkes. (Befinder de sig under den anden objektivitet, kræves der yderligere et gravearbejde, som kan præsteres af kritikken af den politiske økonomi: ophævelse af fordrejningen.) Gennem den transcendentale refleksion når jeg det absolutte i det relative ved selvrefleksion over min egen anskuelsesakt. Derrida kalder denne metode for Husserls arkemetode (1962, s. 164). Tilbage efter den transcendentale reduktion er der kun regionen af immanente væsner. Intet enkeltobjekt hører til her, selvfølgelig heller ikke genstande. Hermed har bevidstheden tabt sin tilknytning til den materielle eksistens, til rummet og til sin indordning i den ydre, objektive tid.

Det betyder naturligvis ikke, at tiden er forsvundet, men at den er struktureret af det indre bevidsthedsforløb, der organiseres i et nu, et lige før, et om lidt, et samtidig, et efter hinanden osv. (Husserl 1913, s. 162). I den transcendentale indstilling bliver jeg ført tilbage til min transcendentale tidssfære, hvor fænomenet verden kommer til bevidsthed, og hvor mit fænomenologiserende jeg selv bliver til fænomen (2006, s. 346). Den transcendentale subjektivitet i dens værens urgestalt er den strømmende nutid (s. 6), hvor det kan forbinde sig med floden af de rene bevidsthedsoplevelser (Frank 1981, s. 84). Men det levende nærvær, "die Urstätte alles Seins"<sup>xviii</sup> (Iso Kern 1973, s. XLV), den historiske tidslighed og min krop, som er placeret i denne, eksisterer ikke i denne transcendentale verden. I stedet for er der tale om en form for overtidslighed. For at kunne gribe den strømmende immanente tidslige væren og den måde, den viser sig på konkret med dens indhold, er det nødvendigt med en reduktion *inden for* den transcendentale reduktion. Dette sker gennem en *Abbau*-analyse, en dekonstruktion (2002, s. 386, 2006, s. 107). Det er som sagt reduktionen til den strømmende ur-immanens. Heri – skriver Husserl – konstituerer der sig en urenhed (s. 385). Her er vi ved de transcendentale instinkter, og her kundgør det fremmede sig (2002, s. 27) som konstituerende bevidsthed (Lee 1993, s. 74), og her er vi ved den transcendentale genesis. Ved analysen af instinkterne bevæger reduktionen sig bag om eller neden under bevidsthedsanalysen. Samtidig er den en underminering af denne. Denne form for analyse findes hos den sene Husserl og bringer ham tæt på Freuds psykoanalyse. Vi forlader denne analyse nu og vender tilbage til den i næste kapitel.

Den 'naturlige' indstilling har en tendensstruktur, der henviser jeg'et til det objektive, og det subjektive får lov til at ligge hen i anonymitet; det kommer slet ikke i betragtning i opmærksomhedens spil (Husserl 2008 [1916-1937], s. 24). Det er dette forhold, der vendes om i den transcendentale indstilling, der åbner den anonyme subjektivitet og netop i dens fulde universalitet (s. 25). Perceptionen ændrer karakter ved den transcendentale reduktion: I den 'naturlige' indstilling var vi rettet mod tingene derhenne. Denne perceptionsdom er sat ud af kraft. I stedet for beskrives perceptionsdommene som de værensenheder, der er i sig selv. Vi betragter og beskriver, hvad der er evident; vi giver ikke perceptionsakterne gyldighed, men gør dem til bestanddele af et fænomen. Merleau-Ponty udtrykker det således: Bevidstheden stiller sig på afstand af verden for at se transcenderne bryde frem: bevidstheden "distend les fils intentionales qui nous reliant au monde pour les [transcenderne] faire paraître".<sup>xix</sup> (1945, s. VIII) Som man kan se, er bevægelsen den samme for Husserl og Merleau-Ponty, men Husserl går mere radikalt til værks. Hos ham ser det ud til, at de intentionelle bånd ikke kun spændes, men at han også gør brug

af en saks. Man kan så spørge, om det ikke er for radikalt. Det bevidsthedsliv, der skitseres i den transcendentale reduktion, er ikke det psykiske, der selv er verdensligt værende. Bevidsthedens forbindelse med kroppen sættes ud af kraft; Egoet er uafhængigt af forbindelsen til kroppen, *le chair*. Men er det ikke netop kroppen, der udgør det transcendentale synspunkt? Det er Merleau-Pontys synspunkt, som vi vender tilbage til i næste kapitel.

Den transcendentale subjektivitet er konstitueret af sig selv (Husserl 2002, s. 24). Jeg har ingen forudgiven verden, men snarere det absolutte verdensliv, hvor forudgivenhed kommer i stand for mig: den transcendentale verden. Husserl pointerer det transcendentale livs uforenelighed med det 'naturlige' livs tematiske indstilling og tildeler den transcendentale sfære en forrang i forhold til den verdenslige. Alligevel indrømmer han, at den transcendentale interesse har sin oprindelse i en motivation, der forudsætter mig som jeg for mine til enhver tid værende interesser. Den transcendentale interesse udspringer altså af *en verdenslig motivation*. Den universelle livsmåde af transcendental selvbesindelse forudsætter for Husserl et 'naturligt' verdensliv, der er en naivitet, der nødvendigvis går forud for al filosofi (1993, s. 268). På den vis forudsætter det fænomenologiske epoché og den fænomenologiske reduktion altså verdens eksistens, netop som den gælder eller gjaldt (Lee 1993, s. 242). Enhver afholdelse forudsætter – som Husserl skriver (2002, s. 30) – en 'holdelse'. Forud for afholdelsen ligger et tema, der gennem afholdelsen bliver sat uden for gyldighed, sådan at det sættes ud af spil. Her er der ikke tale om, at den transcendentale verdenskonstitutions liv ligger forud for det livsverdenslige liv. Og her kan oprindelse og gyldighed ikke søges hinsides livsverdenen.

Lad os prøve at resumere: Der er to faser i den transcendentale reduktion: 1) Epocheet, der selv indeholder fire trin: a) epoché af den 'naturlige' verdens videnskaber, b) epoché af den fremmede subjektivitet (den primordiale reduktion), c) epoché af den 'naturlige' verden, herunder de fysiske genstande, d) epoché af eidos. Epocheet udgør den negative fase, der implicerer, at *alle* forudsætninger sættes i parentes. 2) Den forudsætningsløse undersøgelse af de gennem epocheet rensede genstande i den transcendentale verden gennem reduktionen. Efter reduktionen følger så konstitutionen af den transcendentale verden i dens fulde rigdom. Aspirationerne i den første fase retter sig mod ubetvivleligheden og er egentlig et ideal, som Husserl overtager fra naturvidenskaben. Aspirationerne i den anden fase retter sig mod udfoldelse af rigdom, kompleksitet og er et ideal overtaget fra kunsten (Fidéla Fouché 1984, s. 107).

Der findes inden for den 'naturlige' indstilling en indstilling, der har lighed med den transcendentale, nemlig den æstetiske. I denne er subjektet uinteressert i verdens væren. En



æstetisk betragtning har sit objekt og sin fremtrædelsesmåde lige foran næsen. Den æstetiske betragtning holder sig dog til enkeltobjekter og sætter ikke verdens generalthesis ud af kraft (Husserl 2002, s. 371).

Psykologien indtager også, hvad man kan kalde en mellemstilling mellem det verdenslige og det transcendentale. Har man vundet den transcendentale bevidsthed, har man ikke behov for en apriorisk psykologi som middel (Husserl 2002, s. 9). Husserl kommer dog et sted ind på, at i psykologien behøves der ikke det absolutte transcendentale epoché. Så når man ganske vist ikke frem til det egen-væsentlige ved sjælen (1936, s. 259), nemlig alle intentionaliteterne, men mindre kan gøre det, og her lægger han især vægten på etableringen af den interesseløse tilskuer (s. 238, 242), på at temaet må være personens rene aktliv. Derfor må psykologien bevæge sig fra den ydre betragtning til den indre (s. 246). Der vil være tale om en eidetisk videnskab, der beskriver væsensstrukturer (1993, s. 132).

Et sådant indskrænket epoché ligger til grund for Schütz' grundlæggelse af en metasociologi, hvis hovedformål er at stille spørgsmålstejn ved det selvfølgelige (Alfred Schütz 1932, s. 17). Sociologien skal undersøge den konstituerende rationalitet i livsverden, og derfor er videnskabsmanden eller -kvinden kun kognitivt, ikke praktisk interesseret i den sociale verden (1943, s. 69, *da* s. 111). Han er den rent interesseløse iagttager, der ikke er involveret i den iagttagne situation, "hat an ihr kein praktisches, sondern nur erkenntnismäßiges Interesse"<sup>xx</sup> (Schütz i: Schütz/Luckmann 1984, s. 292). For at han eller hun kan drive sociologisk videnskab, må han eller hun løsrive sig fra sin biografiske situation og kun være "geleitet durch die uninteressierte Suche nach Wahrheit"<sup>xxi</sup> (ss.). Lignende betragtninger findes hos Peter L. Berger og Hansfried Kellner, der taler om, at jeg som videnskabsmand må sætte mit eget billede af verden i parentes (1981, s. 29, *da* s. 29). Jeg må skaffe en vis mental afstand til den situation, jeg skal udforske: "Deliberately, I step outside the situation, take on the role of an outsider [...]. By the same token, this distancing right away gives me a greater sense of control over what is taking place."<sup>xxii</sup> (s. 32, *da* s. 31)\* Det, som Berger og Kellner lægger vægt på at rense ud med epocheet, er værdier, vore egne værdier. Vi skal beherske disse værdiers mulige forvridende indflydelse på den sociologiske synsvinkel. Popsociologiens fundamentale fejl – skriver de – er, at den mangler evne til at opfatte de skarpe grænser mellem videnskab og liv (s. 159, *da* s. 159). Det er vigtig for dem at pointere, at sociologien ikke er en normativ videnskab (s. 164, *da* s. 164); man må ikke kunne drage nogen som

---

\* Dette kontrol- og beherskelsesaspekt pointeres også hos Løgstrup: "Videnskabelig erkendelse er den fuldkomne beherskelse." (1974, s. 73)

helst normative slutninger direkte fra de sociologiske begreber, og sociologien kan ikke virke som moralsk vejleder (s. 59, *da* s. 59). Derfor går de ind for værdifriheden som et asketisk ideal, som bevidsthedsmæssig askese, der beror på en lidenskabelig trang til at se klart uden hensyn til ens egne sympatier og antipatier, håb og bange anelser (s. 56, *da* s. 56). Med hensyn til videnskab bemærker Schütz og Luckmann, at videnskabsmanden eller -kvinden som det videnskabelige korpus har det forhåndenværende vidensforråd, herunder procedureregler, der inden for det videnskabelige selskab har stået deres prøve (1984, s. 293). Med denne metode skal den referentielle dimension fjernes. Det materielle indhold skal gøres ubestemt for, at den formale struktur kan udstilles. Denne struktur kaldes i forlængelse af Max Weber idealtipe. En sådan stammer fra hverdagslivet, men er forvandlet gennem formalisering og epoché (Christoffer Prendergast 1986, s. 19-20). Schütz udtrykker det således: "Der in seiner Einsamkeit verharrende theoretische Denker kann die alltägliche Lebenswelt weder originär erfahren noch in Unmittelbarkeit erfassen, die Lebenswelt, in der ich und du, Peter og Paul, jeder und alle ihre verworrenen und unausdrückbaren Wahrnehmungen haben, handeln, wirken, planen, leiden, hoffen, geboren worden sind, altern, sterben werden – in einem Wort: ihr Leben als ungebrochenes Selbst in ihrer vollen Menschlichkeit leben. Diese Welt entgleitet dem Zugriff durch den theoretisierenden Wissenschaftler. Er muß, um die intersubjektive Lebenswelt in den Blick zu bekommen, ein künstliches Instrument schaffen, ein Abbild derselben, in dem die menschliche Lebenswelt wiederkehrt, aber beraubt ihrer Lebendigkeit, und in dem der Mensch wiederkehrt, aber beraubt seiner ungebrochenen vollen Menschlichkeit. Dieses künstliche Instrument, genannt die sozialwissenschaftliche Methode, überwindet die dargestellte dialektische Schwierigkeit durch Ersetzung der intersubjektiven Lebenswelt durch ein Modell derselben. Dieses Modell ist aber nicht von menschlichen Wesen in ihrer vollen Menschlichkeit bevölkert, sondern von Puppen, von Typen, die so konstruiert sind, als ob sie Akte des Wirkens und Gegenwirkens vollbringen könnten. [...] Wenn aber diese Typen gemäß bestimmter Operationsregeln [...] derart konstruiert sind, daß ihre Akte fiktiven Wirkens und Verrichtens nicht nur miteinander einstimmig verlaufen, sondern auch mit den Vorerfahrungen von der täglichen Lebenswelt verträglich bleiben, die der Beobachter erworben hat, bevor er den Sprung in das theoretische Sinngebiet tat, – dann und nur dann wird dieses Modell der soziale Welt ein theoretischer Gegenstand einer aktuellen Seinssetzung."<sup>xxiii</sup> (Schütz/Luckmann 1984, s. 402-3) Andetsteds taler Schütz om, at modellen skal være analog til vor alles livsverden (2003b [1937], s. 161). Som noget positivt i Schütz projekt kan siges, at livsverden her lægges til grund for videnskaben; sidstnævnte skal være forenelig med forhåndserfaringer gjort i

livsverden. Hvad, der er ophævet, er den 'naturlige' indstilling. For så vidt videnskaben bryder dette bånd til den virkelighed, hvorfra den henter sin begrundelse, har den tabt sin gyldighed.

Livsverdenen og de erfaringer, der gøres i den, må være det grundlag, som socialvidenskaben hviler på. Her er (social)videnskaben ikke den første og uafhængig af sit objekt.

Hvad Schütz afviser hos Husserl er den transcendentale begrundelse af videnskaben. I modsætning til hvad Jürgen Habermas (1981 II, s. 59) hævder, ønsker Schütz ikke at anlægge livsverdens strukturer transcendentalt. Og når han ikke ønsker dette, skyldes det en skepsis, han overtager fra Bergson, mod transcendentale begrundelser. Afvisningen af transcendentale begrundelser af videnskaben skyldes især hos Schütz en skepsis mod teorien om, at det transcendentale Ego (i sin ensomhed) skulle konstituere intersubjektiviteten. Den andens bevidsthed kan ikke konstitueres transcendentalt. De andre optræder i den transcendentale reduktion kun som mening og ikke som virkende og kommunikerende subjekter. Den anden er kun objekt for min intentionalitet. Schütz er af den opfattelse, at intersubjektivitet, der er emne for en fænomenologisk sociologi, kun kan undersøges verdensligt og ikke transcendentalt (Helmut R. Wagner 1983, s. 310-9). Han afviser den transcendentale reduktion og vover sig aldrig ind i et transcendentalt studium. I stedet for sætter han en reflektiv venden-opmærksomheden-mod det objekt, der skal undersøges, men vel at mærke en reflektiv blikstråle, der forbliver helt inden for livsverden. Der er selvfølgelig en transcendentalitet på spil, men den forlader aldrig livsverdens funderinger (cf. Richard Grathoff 1978, s. 74-77).

I denne overføring fra Husserl er der sket indsnævring, men også omvendinger. Epocheet retter sig nu kun mod en region af den 'naturlige' verden, nemlig den region, der skal underkastes en undersøgelse, og så mod det empiriske jeg. Og dette empiriske jeg rammes ikke i sin totalitet; dets kognitive del får lov til at eksistere videre uden at blive draget i tvivl. Det er kun moral, værdier, følelser, affektioner og den praktiske indgåelse i livsverden, der rammes. Dertil kommer, at videnskaben ikke sættes i parentes. At være objektiv bestemmes som at være i overensstemmelse med de kanoniserede verifikations- og forsøgsfremgangsmåder, der eksisterer i det videnskabelige samfund. Her adskiller den fænomenologiske metasociologis krav sig ikke væsentligt fra andre videnskabers krav om objektivitet. De er indskrænket til dem, som positivismen har opstillet.

Men det egentlig mest kritisable i dannelsen af den fænomenologiske sociologi er tabet af meget væsentlige intentioner hos Husserl. Mens Husserl med udforskningen af den transcendentale verden søgte at formidle den empiriske og den transcendentale verden, så er den

sociologiske fænomenologi hos Berger og Kellner havnet i en gold antinomi mellem liv og videnskab. Med opdagelsen af den transcendentale verden sigtede Husserl utopisk på dannelsen af en menneskelighed udstyret med fornuftens gave. Hele sidste afsnit af *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (I)* handler om fornuften, og om hvordan fornuft og livsverden kan gennemtrænge hinanden. Hos Berger og Kellner hedder det derimod, at hvis den videnskab, som de udkaster, overføres til hverdagens situationer, omdannes de erkendelsesmæssige redskaber til faktorer, der bidrager til normativ opløsning (1981, s. 159, *da s.* 159). Her er antinomien drevet så vidt, at den fænomenologiske videnskab bliver direkte skadelig for menneskers livsverden. En absurd situation af havne i.

Og endelig: Husserl pointerede gennem formidlingen af fænomenologi og livsverden videnskabens frigørende muligheder, samtidig med at han kritiserede den faktiske naturvidenskabeligt anlagte videnskabs geometrisering og ødelæggelse af livsverden. Han kritiserer "die 'faule Vernunft'"<sup>xxiv</sup> (1989, s. 239). Denne besindelse på videnskaben, som Husserl er eksponent for, går helt i glemmebogen hos Berger og Kellner. Her bliver videnskaben lig beherskelse slet og ret og ikke til udfoldelsen, der ligger efter adskillelsen.

-----

At foretage den transcendentale reduktion kræver for Husserl en viljeshandling, selv om han samtidig erkender, at epocheet *udfører sig* i mig, i det jeg, der er gjort ensomt (2002, s. 488). For Husserl implicerer den at fatte beslutningen om at brænde alle broer bag sig (1973, s. 537). Han pointerer, at selve reduktionen foretages i frihed (1948a, s. 8), at under processen lader vi vor vilje falde (1962, s. 470), og efter at den er gennemført, når vi frem til "das Reich unserer vollkommenen Freiheit"<sup>xxv</sup> (1913, s. 54), der består i, at vi erkender, at vort liv forbliver uberørt, hvad enten verden eksisterer eller ej (1948a, s. 10). Men hvor kommer denne frihed fra til at ophæve vor samhørighed med verden, naturen og vort legeme? Hvorfor er det et frihedens rige, vi når frem til, når vi erkender, at vi er uberørt af verden? Når vi brænder alle broer bag os i reduktionen, så kan vi måske opleve en umiddelbar lettelse, men bag den ligger der – som Schütz bemærker – "einer schmerzhaften Anstrengung"<sup>xxvi</sup> (1932, s. 47), idet han citerer Bergson. Bag epocheet er der afholdelse, adskillelse og et smerteligt farvel, som aldrig udtales. Husserl skriver, at vi gennem den transcendentale reduktion når frem til en transcendental intersubjektivitet, hvor subjekterne er *in-ein-ander* og ikke som nu *aus-ein-ander*. Alligevel lægger han vægt på, at reduktionen fører frem til "eine einzigartige philosophische Einsamkeit"<sup>xxvii</sup> (1936, s. 187-8). Schütz taler parallelt om, at "as a scientist [...] the observer is essentially solitary."<sup>xxviii</sup> (1943, s. 81, *da s.* 122) "[...] das

theoretisierende Ich ist einsam; es hat keine gesellschaftliche Umwelt; es steht außerhalb aller sozialen Beziehungen."<sup>xxix</sup> (Schütz/Luckmann 1984, s. 402). Den fænomenologiske reduktion – synes jeg – ligner buddhistiske munkes afsondrede og verdensforsagende meditation.

Husserl peger på, at når jeg udøver epocheet, så taber jeg ikke bevidstheden i den 'naturlige' indstilling. Jeg er stadig sikker på mig selv som menneske. Jeg afholder mig fra udførelsen af den og den dom, men jeg kan aktualisere dem (Husserl 2002, s. 496). Det kræver øvelse at udføre det; i første omgang opnår man kun en rå og svingende udførelse (1993, s. 129). Husserl pointerer tillige, at man som fænomenologiserende ikke konstant kan være i denne indstilling, men også må forlade den. Den kan være del af en faglig, arbejdsmæssig beskæftigelse (2002, s. 20). Den behøver ikke at blive aktualiseret i andre beskæftigelser, der holder sig inden for området for verden som erfaringsverden, den nærmeste hverdagslige omverden (s. 315). Når jeg vender tilbage til den 'naturlige' indstilling, bliver epocheet som et stykke af mit liv psykologiseret, selv om de fænomenologiske resultater forbliver gyldige og ikke tabes af mig (s. 462). Jeg har erkendt, at verdenslivet er transcendentalt, selv om dette tildækkes i den 'naturlige' indstilling (s. 489).

Ideen om at gå tilbage til det transcendentale Ego synes at stamme fra René Descartes. Han skildrer epocheet på følgende vis: "Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione meâ delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes & falsas nihili pendam, meque solum alloquendo & penitus inspiciendo, meipsum paulatim mihi magis notum & familiarem reddere conabor. Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam & sentiens; ut enim ante animadverti, quamvis illa quæ sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus & imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantùm sunt, in me esse sum certus."<sup>xxx</sup> (1641, s. 34-5, *da* s. 148) Her har vi en skildring af *ego cogito*, men i modsætning til hos Husserl synes det bevidsthedsliv, der bliver tilbage efter reduktionen, at være identisk med sjælen. (Herom senere.) Den metodiske tvivl hos Descartes fører til erkendelse af Ego'ets ufuldkommenhed og Guds fuldkommenhed og uafhængighed. Selv om der ikke er denne gud hos Husserl, så er der samme fuldkommenhed, uafhængighed og metafysik knyttet til det transcendentale rige. Det fornemmes flere steder, som om blot ordet Gud er forsvundet.

Henri Bergson har i en implicit kritik af Descartes givet en skildring af den praktiske psykologi, der kunne ligge bag det transcendentale epochees tilbageholdelse. Den vil jeg citere i sin

helhed: "Je vais fermer les yeux, boucher mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du monde extérieur: voilà qui est fait, toutes mes perceptions s'évanouissent, l'univers matériel s'abîme por moi dans le silence et dans la nuit. Je subsiste cependant, et ne puis m'empêcher de subsister. Je suis encore là, avec les sensations organiques qui m'arrivent de la périphérie et de l'intérieur de mon corps, avec les souvenirs qui me laissent mes perceptions passés, avec l'impression même, bien positive et bien pleine, du vide que je viens de faire autour de moi. Comment supprimer tout cela? comment s'éliminer soi-même? Je puis, à la rigueur, écarter mes souvenirs et oublier jusqu'à mon passé immédiat; je conserve du moins la conscience que j'ai de mon présent réduit à sa plus extrême pauvreté, c'est-à-dire de l'état actuel de mon corps. Je vais essayer cependant d'en finir avec cette conscience elle-même. J'atténuerai de plus en plus les sensations que mon corps m'envoie: les voici tout près de s'éteindre; elle s'éteignent, elles disparaissent dans la nuit où se sont déjà perdues toutes choses. Mais non! à l'instant même où ma conscience s'éteint, une autre conscience s'allume; - ou plutôt elle s'était alluminée déjà, elle avait surgi l'instant d'auparavant pour assister à la disparition de la première. Car la première ne pouvait disparaître que pour une autre et vis-à-vis d'une autre. Je ne me vois anéanti que si, par un acte positif, encore qu'involontaire et inconscient, je me suis déjà ressuscité moi-même. Ainsi j'ai beau faire, je perçois toujours quelque chose, soit dehors, soit dedans. Quand je ne connais plus rien des objets extérieurs, c'est que je me réfugie dans la conscience que j'ai de moi-même; si j'abolis cet intérieur, son abolition même devient un objet pour un moi imaginaire qui, cette fois, perçoit comme un objet extérieur le moi qui disparaît. Extérieur ou intérieur, il y a donc toujours un objet que mon imagination se représentante."<sup>xxx</sup> (Bergson 1907, s. 278-9, *da* s. 238-9)

Det imaginære jeg ligner her Husserls irreal og noetiske Ego. Begge pointerer, at der må være et jeg, der udfører reduktionen, og som ikke kan renses bort. Desuden er der i citatet en næsten husserl'sk insisteren på intentionaliteten, denne retten sig, der altid er mod en genstand, der ikke kan skæres bort, hvor meget vi end forsøger. Forskellen ligger i, at mens Husserl bliver stående her, så er der hos Bergson yderligere et moment tilbage: en virkelig eller tænkt følelse af attrå eller savn (s. 283, *da* s. 242). Verdensforsagelsen, adskillelsen, kroppens og de andres eliminering går ikke sporløst hen over det afholdende subjekt, selv om det loves en verden bagefter, fyldt med rigdom og mangfoldighed. Når vi i den anden positive fase skal se, så er det umuligt, uden at vi har bibeholdt en relation til kroppen. Uden denne relation kan vi ikke sikre os mod glemsel og bortskaffelse af det, vi har sat i epoché (cf. Derrida 1962, s. 125).

Vi må med Merleau-Ponty fastholde, at legemet er det transcendentale synspunkt slet

og ret: Det giver os vort synspunkt på verden; den er alle synspunkters synspunkt, som vi aldrig formår at forlade. At vi altid har et synspunkt på verden, er det, der sikrer os imod at blive blændet (cf. Rudolf Boehm 1965, s. V-VI) af flere syn på en gang. Vi kan ikke opgive det perceptuelle bånd til verden. Hvis vi skærer det over, går vi også glip af det transcendentale (Merleau-Ponty 1964, s. 49). Vi står tilbage med den perciperbare verden, et bånd til denne, som vi ikke kan skære over, uden at hele foretagendet må gå i vasken. Dette bånd er præ-refleksivt. Vi kan sætte den 'naturlige' indstilling i parentes, men vi kan ikke ødelægge den oprindelige subjekt-objekt-forbundethed, der er af præ-tetisk karakter, uden at den transcendentale reduktion må mislykkes. Hvis vi alligevel forsøger at sætte kroppen i parentes, bliver der et spor tilbage, der viser fornægtelsens ødelæggende indflydelse: skematisme, forvrængning osv. Vi kan – som Adorno bemærker – ikke reducere os frem til en subjektivitet og samtidig tro, at vi kan holde hus uden et subjektbegreb (1956, s. 168). Der må være en subjektivitet tilbage, der bærer vor uadskillelige forbindelse med verden. Hvis vi vil bære skyklapper i forhold til vor eksistens i øvrigt (Alfred Sohn-Rethel 1974, s. 79, da s. 41), så har vi gjort vold på os selv som seende, så meget så vi ikke længere kan se klart. Vi har skabt blinde pletter i synsfeltet, så kan det være nok så eidetisk eller transcendentalt. Det transcendentale er henvist til det virkelige. Dets kategorier er ikke grebet ud af luften, men hentet ud af verden. Transcendental subjektivitet "is [...] confronted with its own brute, existential, factual situation which it cannot dominate otherwise than by describing it."<sup>xxxii</sup> (James M. Edie 1987, s. 77) Hvis vi skal beskrive de forskellige regioner i virkeligheden og ikke blot vor fantasi, er vi henvist til virkeligheden. For at udfylde sit program om at beskrive virkelighedens transcendentale struktur må Husserl også lade virkeligheden komme til orde. Det, der er først, kan hverken være transcendentaliteten eller fakticiteten, men deres møde, som kroppen bringer i stand.

Der er imidlertid også et andet problem i denne cartesianistiske vej til den transcendentale sfære. Husserl tematiserer det i en selvkritik: "Ich bemerke nebenbei, daß der viel kürzere Weg zur transzendenten Epoché in meinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, den ich den 'cartesianischen' nenne (nämlich als gewonnen gedacht durch bloße besinnliche Vertiefung in die Cartesianische Epoché der *Meditationes* und durch kritische Reinigung derselben von den Vorurteilen und Verirrungen Descartes') den großen Nachteil hat, daß er zwar wie in einem Sprunge schon zum transzendenten ego führt, dieses aber, da jede vorgängige Explikation fehlen muß, in einer scheinbaren Inhaltsleere zur Sicht bringt, in der man zunächst ratlos ist, was damit gewonnen sein soll, und gar, wie von da aus eine neue und für eine Philosophie entscheidende, völlig neuartige Grundwissenschaft gewonnen sein soll."<sup>xxxiii</sup>

(1936, s. 157-8) Der mangler den konkrete eksplicitering af bevægelsen fra den 'naturlige' indstilling til den transcendentale indstilling. Når denne mangler, kommer reduktionen "til at fremstå som et *blot og bart tab*, således at det transcendentale erfaringsfelt nærmest får karakter af et *tiloversblevet residuum*, en *rest* efter at næsten alt andet er gået tabt." (Poul Lübcke 1981, s. 108). I den kartesianske vej bliver anden del af reduktionen, opbygningen af den transcendentale verdens rigdom, ikke synlig. Denne transcendentale verden består af verdens konstitutionelle betingelser. Konstitutionen, som er reduktionens positive fase, består i "identificeringen af en række nødvendige betingelser, der ligger til grund for genstandens given sig på adækvat måde for en bevidsthed." (s. 117). Konstitutionen "beskrives, når vi reflektivt viser, hvorledes disse nødvendige betingelser indgår i den faktiske fremkomst af genstandens adækvate given sig for bevidstheden." (ss.)

Cartesianismen er nødvendig, for så vidt den med sin tvivlsbetragtning lader "ein radikales Unbehagen und Staunen"<sup>xxxiv</sup> falde over mig (Husserl 1987a, s. 182), der åbner den 'naturlige' indstillings tildækkethed for en betragtning af den bagvedliggende konstitution, men at blive stående i den er at miste den rigdom, som konstitutionen udgøres af. Husserl bruger et billede til at beskrive det nye ved Descartes og manglen hos ham. Han sammenligner ham med bjergbestigeren, der går gennem et hidtil ukendt terræn (det nye), men da han som bjergbestiger er så optaget af vejen, ser han ikke landskabet, som det folder sig ud under ham (manglen) (1989, s. 218). Det er dette landskabs rigdom, den fænomenologiske undersøgelse må beskrive.

## Ego'et

Jeg'et har et psykofysisk, verdensligt bevidsthedsliv. Jeg'et er menneskeligt. Det, der adskiller mig som menneske fra dyret, er ikke, at jeg har en jegstruktur, men derimod at jeg har et personligt jeg, som jeg bygger omverdenen og livsverden op omkring. Som jeg lever jeg naivt i verden. Alt foregår, uden at jeg er rettet mod det *bevidst*. Jeg er fuldstændig hengiven til genstandspolen, helt bundet til livsverdens opgaver og interesser. Jeg'et er imidlertid ikke ucentreret. Det udgør en syntetisk enhed sammen med mine perceptioner og erindringer og danner en enstemmig værensvished gennem konstituering af den immanent tidslige væren (Husserl 1973, s. 358). Som sådan er jeg'et den absolutte kilde for min eksistens. Som menneske i den 'naturlige' indstilling, dvs. som levende i livsverden, er jeg 'i' verden, forbundet med den, men det vil også sige: på mangfoldige måder bestemt udefra.

Noget lignende gælder for Ego'et, der også er bestemt udefra, men ikke af de ydre rumlige og tidslige realiteter, men som transcendentalt Ego af andre transcendentale Ego'er, der



med mit konstituerer fællesdannelser, værker osv. Jeg er som Ego ikke kun monade, men deltager i et monadefællesskab. Ego'ets egen væren implicerer de andre; det er på den ene side kun i relation til de andre og på den anden side betinger dets egen eksistens de andres (s. 194). Det, der her er tale om, drejer sig om de transcendentale andre, ikke om de verdensligt andre. De tilhører verden og falder derfor for epocheet. Alligevel tildeles Ego'et en forrang i forhold til de transcendentalt andre. Ego'et er absolut og konstituerer sin egen jeghed, men også de andres alhed (1993, s. 81), for det absolutte Ego er i sidste instans det eneste funktionscentrum for al konstitution (Schwabe-Hansen 1985, s. 228). Den fælles verden, som andre også gør erfaringer i, er alligevel kun min (Brand 1971, s. 106). Det hænger sammen med, at Husserl konciperer det transcendentale Ego, sådan at det har det fortrin at være en første, originær givethed. Det skyldes, at kun jeg i forhold til mig selv har direkte adgang til selverfaring, selvperception, selverindring og selvforventning (Husserl 1959, s. 175). Ego'et, der er et før-menneskeligt jeg, der konstituerer det menneskelige, kan ikke vinde de andre som andre mennesker. Derfor må det ligge før 'andre mennesker' (2002, s. 289). Som man kan se, forbliver den transcendentale fænomenologi – hvor meget end Husserl kæmper mod det – en generel egologi (cf. Steinbock 1995, s. 27). Subjektets indfletning i fællesskabsgørende former udgør for ham kun en del af bevidsthedslivet (s. 49). Det er det transcendentale Ego, der udfører den aktivitet, som verden bliver til igennem, slår Husserl fast (2006, s. 348). Hvis der foregår en deling mellem en egenhedssfære og en fremmed sfære, så foregår den inden for det transcendentale Ego. Kun inden for Ego'ets sfære er andre Ego'er mulige.

Ud over det transcendentale Ego og det verdenslige jeg findes der et tredje jeg, nemlig det, der foretager epocheet. Dette jeg udgør et verdensligt strukturmoment af hele det konkrete transcendentale Ego (Lee 1993, s. 218). Dette jeg kan aldrig gribe sin egen identitet ved at gøre den til genstand for sig (Schwabe-Hansen 1985, s. 91). Det jeg, der udfører epocheet, er ikke et konkret jeg, men jeget for refleksionen over det ligefremme liv (Husserl 2002, s. 74). Det er transcendentalt betragtede, men ikke selv transcendentalt.

Ego'et er fuldstændig tømt for væsenskomponenter; det har slet ikke noget ekspliciterbart indhold; det er i og for sig ubeskriveligt, dvs. det er rent (1913, s. 160). For Jan Patočka er Ego'et tømt for ethvert indre indhold. Der er ikke noget 'i' Ego'et at se. Man kan kun gøre Ego'et synligt gennem det, det beskæftiger sig med, gennem dets projekter og handlinger i den fænomenale sfære (Patočka 2002<sup>2</sup>, s. 186). Det manifesterer sig kun i forbindelse med adfærd (s. 213). Ellers kan det ses i referencer eller henvisninger, som viser sig i fremtræden (James Mensch 2007, s. 272). For Husserl er verden eller verdenslige objekter tilsvarende ikke del af Ego'et, ikke i

mit rene bevidsthedsliv som dets reale dele, dvs. som fornemmelsesdata eller akter (1931, s. 65). Ego'et har som tema kun genstande, som er intentionelle korrelater til bevidsthedsmåder. Ligeledes er mit verdenslige jeg blevet reduceret og eksisterer nu kun som det rene Ego med dets rene strøm af cogitationer. Ego'et bliver nu det eneste sande subjekt og det eneste, der sætter domme og er sat som dom (1948a, s. 12). I disse domme er der "ein ungeheures eingeborenes Apriori" <sup>xxxv</sup> (s. 28), som fænomenologien sigter mod at afdække. Ego'et er apodiktisk givet gennem indsættelsen af epocheet, men som en 'stum konkretion', som Husserl skriver (1936, s. 191); det regulerer det verdenslige jeg uden at tale og træde frem. I verdenslivet er det den stumme og usynlige baggrund, som vi kun får øje på, når vi skipper det 'naturlige' verdensliv. Merleau-Ponty omtaler det som 'ingen' i Odysseus' betydning (1964, s. 254).

Alligevel går det forud for alt verdensligt; det konstituerer bevidsthedslivet som intentionel enhed, og det er det, der konstituerer verden. Ego'et er den identiske pol ved alle akter, og det eneste centrum ved alle akter. Ego'et er også substratet for de enkelte habitualiteter. Da Ego'et er den identiske pol for flere oplevelser, kan det ikke være fuldstændig givet i hver enkelt oplevelse. Ego'et konstituerer jeg'et, men synes samtidig at være en kerne inden for det (Schwabe-Hansen 1985, s. 80-2), der ganske vist er skjult og først åbenbares i reduktionen. Ego'et konstituerer også verden som jeg'ets modpol. Efter epocheet er jeg det eneste transcendentale Ego og alt, hvad der er mig givet som transcendentalt Ego, er givet mig som indhold i min oplevelse. Disse indhold er dels verden, der er sat i parentes, altså de verdenslige fænomener, dels min bevidsthedsmådes strøm, hvori alt verdensligt 'konstituerer' sig. Ego'et er en enhed; det tillader ikke nogen mangfoldiggørelse, og det skyldes, at det ikke er andet end en stadig strømmende konstitueren. Husserl taler om Ego'ets 'over-væren' (1973, s. 588). I dette ligger, at Ego'et er præ-personelt. Ego'et er et før-jegligt og et verdensløst forfelt (Lee 1995, s. 164), der hører til det transcendentale instinkts felt. Ego'et bliver oprindeligt tilgængelig for sig selv i den levende *selvnutid*. Det er omkranset af en almen urhorisont af noget, der ikke er erfaret, men med-ment, fx fortiden og de habituelle egenskaber. Ego'ets oplevelser kan bringes på en enhedsform i strømmen, hvori alle enkeltheder lader sig indordne. Det, der karakteriserer Ego'et, er, at på trods af, at det danner sig i strømmen, så holder det sig identisk. Det transcendentale Ego *er* ikke kun, men er for sig selv og det i en overskuelig, konkret levende enhed, og selv om det strømmer i stadigt nye bevidsthedsmåder, så bevarer det sig som enhed. Ego'et har altid væren eller potentiel væren over sig, og det danner systemer af intentionalitet. Samtidig udstyrer det genstanden med et noetisk indeks som ment, tænkt, vurderet, fantaseret osv. (1948a, s. 25). I modsætning til Jean-Paul Sartre –

som jeg vender tilbage til [jf. *Bevidsthed og intentionalitet* i John Mortensen: *Asubjektiv fænomenologi*, Frydenlund 2013. BSN] – bestemmer Husserl det transcendentale Ego som rent noetisk: Det transcendentale Ego "ist das absolut konkrete noetische Leben"<sup>xxxvi</sup> (1973, s. 105). Derimod bestemmer han – hvad jeg har været inde på – verden efter den transcendentale reduktion som noematisk. Ego'et konstituerer ikke kun verden, men også sig selv og det er fundamentet for transcendenserne og for verden og dens genstandsmæssighed. Den verdenslighed, som Ego'et konstituerer, er imidlertid af en særlig karakter: den er ikke kun transcendens, men transcendens inden for bevidsthedens immanente strøm; transcendensen er noematisk korrelat til Ego'ets aktoplevelse. Verden og tingen maser sig på, men får kun eksistens som korrelat. Da Ego'et etablerer sig som en "rein theoretischer Zuschauer"<sup>xxxvii</sup> (1935, s. 346), hvis eneste interesse bliver *at se* og *at beskrive* adækvat (1931, s. 73), så er verdenslivet ikke længere totaliteten, men kun et lag af mit afdækkede transcendentale liv.

Det Ego, der eksisterer efter reduktionen, er et *ego cogito*. Dette eksisterer, hvad enten verden eksisterer eller ej. Når Husserl taler om *ego cogito*, så betoner han, at der er tale om noget bevidsthedsmæssigt, og i bevidstheden ligger der en rettedhed, en intentionalitet, dvs. et immanent, åndeligt 'blik-på' objektet og vel at mærke 'blik-på', der er eksplicit. Med *ego cogito* mener Husserl ikke kun tænken, men også kærlighed, had, ønsker og viljesytringer (1959, s. 83). Samtidig ligger der i *ego cogito*, at der er en jeg-pol, som aldrig kan mangle (1913, s. 64), og som ikke hjemfalder til nogen reduktion. Dette *ego cogito* er sidste domsgrund, men fænomenologien er ikke en videnskab blot om Ego'et; den vil danne en hel egologi, verden i dens konstitution, dens absolutte begrundelse, der forsyner den med et indeks. Dette fører Husserl over i en kritik af Descartes' tvivlsmetode. Descartes skriver: "Deinde attentè examinans quis essem, & videns fingere quidem me posse corpus meum nihil esse, itemque nullum planè esse mundum, nec etiam locum in quo essem; sed non ideo ullà ratione fingere posse me non esse; quinimo ex hoc ipso quòd reliqua false esse fingerem, sive quidlibet aliud cogitarem, manifestè sequi me esse: & contrà, si vel per momentum temporis cogitare definerem, quamvis interim & meum corpus, & mundus, & cætera omnia quæ unquam imaginatus sum revera existerent, nullam ideo esse rationem cur credam me durante illo tempore debere existere;"<sup>xxxviii</sup> (Descartes 1637, s. 558, *da* s. 41-2) Jeg'et bestemmer Descartes bagefter som "mens", dvs. sjælen (s. 558, *da* s. 42). Husserls kritik går på, at Descartes blander psykologisk immanens (sjælen) med egologisk immanens (1936, s. 83). Derfor, hævder Husserl, mangler Descartes den egentlig transcendentale mening af det *ego cogito*, som han selv opdager (1929, s. 235). Ego'et forveksles med jeg'ets realitet, der har et betydningsmoment af

yderlighed, verdenslighed. Descartes har rensset bevidsthedsfeltet for ydre transcendenser, hvilket har ført til en nedvurdering af den sanselige verden (1993, s. 111), men han har ikke rensset for dem, der stammer fra sjælen og jeg'et (1987a, s. 138). Den indre erfaring har i denne forbindelse ikke noget fortrin frem for den ydre. Husserl pointerer deroverfor, at det rene Ego ikke er et verdensresiduum, men en absolut apodiktisk sættelse. Der behøves altså ikke en formodet kerne i mennesket, der bryder igennem til transcendentaliteten, men kun potentialitet (1973, s. 456). Man kan så mod Husserl med Schütz spørge, om åndedrættet og hjerteslaget dog ikke må blive tilbage (1981, s. 147). Selv om *ego cogito* konstituerer den indekserede verden, så kan den vel kun det, så længe jeg'et lever, dvs. er forbundet med verden. For at vende tilbage til Husserls kritik af Descartes: Descartes opdager ikke denne usynlige, egologiske sfære, sfæren der er givet i absolut apodiktisk evidens, og som er lukket inde i Ego'et. Det er denne sfære, der er den transcendentale erfarings sfære, hvor alle for-domme er reduceret væk, og som holdes fri af alle tolkninger af det perciperede.

Det transcendentale Ego har ikke et andet indhold end det empiriske jeg, og jeg'et er som 'naturligt' indstillet til stadighed også transcendentalt Ego, men – og det er pointen – ved det først, når den fænomenologiske reduktion er foretaget. Når jeg har reduceret verden, vinder jeg'et en ny forståelse af den 'naturlige' verden. Jeg forstår den som en del af den transcendentale, nemlig den del, der er ensidigt aflukket og har en vanemæssighed (1936, s. 209). Jeg erkender nu, at mit menneskelige jeg er titel for et lukket system af positive udsagn, og at det i den transcendentale indstilling sættes i anførselstegn (1973, s. 540).

Det berører imidlertid ikke det forhold, at det menneskelige jeg og det transcendentale Ego dækker hinanden, er formidlede. Denne formidling skæres helt over af de fænomenologiske sociologer, der skriver: "This understanding of science, and of sociology as a science, finally clarifies the difference between intellectual analysis and existence, between reflection and sheer living."<sup>xxxix</sup> (Peter L. Berger/Hansfried Kellner 1981, s. 19, da s. 19-20) Her er vi endt i en gold antinomi, der egentlig gør, at vi overhovedet ikke kan bruge videnskaben til noget i vort liv. Dette er en videreførelse af den dårlige side hos Bergson (cf. Richard Grathoff 1989, s. 159-60). Liv og refleksion (videnskab) kan ikke længere gennemtrænge hinanden.

Det er denne formidling mellem det empiriske jeg og det transcendentale Ego, der gør, at Ludwig Binswanger kan bestemme, hvad der sker i melankolien og manien. I den 'naturlige' erfaring er det rene Ego kaldet til at udføre sin egentlige funktion rene og mest adækvat. Den 'naturlige' verdenserfaring rummer derfor ikke nogen problemer for Ego'et. Det forholder sig helt

anderledes med melankolien og manien. I begge geråder Ego'et ud i en nød- eller tvangssituation (1960, s. 121), hvor dets konstituering drages i tvivl. Det forårsager, at Ego'et ikke får den ro, som det har i den normale verdenslige erfaring, og derfor kan det ikke konstituere sig fuldt og helt; det forstyrres i sin konstitution, bliver rådvildt. Denne mangel på konstitution kommer fra de nedre empiriske lag, der ikke kan opfylde deres opgave. Derfor fortvivler Ego'et (ss.). I melankolien drives Ego'et ud i angsten og kvalen; i manien i flugten fra opgaven med den fulde verdens- og selvbestyrrelse (s. 122). I modsætning til i skizofrenien opløses Ego'et ikke helt. Det udøver stadig sin sammenhængende funktion; det kan trække grænsen, så jeg'et kan se, hvad der tilhører det, og hvad det er, men Ego'et kan ikke længere udøve sig funktion i erfaringsdannelsen (ss.); det er draget ind i en udvejsløs situation. På et område synes melankolien at ligne den transcendentale reduktion. Erfaringen af livsverdens 'naturlige' verdensliv er ikke længere uproblematisk og ureflekteret, men reflekteret og problembelastet. Men det er ikke overgangen fra det naturlige verdensliv til det transcendentale, der fremkalder adskillelse og fortvivlelse, men en forstemthed, der trækker sig gennem både det empiriske og det transcendentale liv. Og for Ego'et betyder det lammelse af de kritiske og regulative funktioner. Alle konstitutionsveje lukker sig, og Ego'et geråder ud i tabsvanvid. Det identiske i manien og melankolien er manglen på regelstyring fra Ego'et. Forskellen mellem dem består i, at mens manikeren står over for alt og alle, står melankolikeren over for intet, over for en genstandsløshed (s. 129-30).

Ego'et er en monade. Monaden er ikke et metafysisk begreb, men ét, der vindes i den direkte anskuelse gennem analysen af enheden af det subjektive i den fænomenologiske reduktion. Dette monadiske jeg står i modsætning til de almene væsensstrukturer inden for den reducerede bevidsthed. Det monadisk konkrete jeg omfatter både det virkelige og det potentielle bevidsthedsliv. Det er nært knyttet til den transcendentale intersubjektivitet (Schwabe-Hansen 1985, s. 68). De enkelte monader sameksisterer i en intersubjektiv tid (s. 230). Monaden eksisterer inden for den reducerede bevidsthed som det bestemte, indholdsfulde subjekt (Steinbock 1995, s. 226). I den statiske analyse er monaden en rent tidløs pol, men i den genetiske analyse er den blevet til tidslig vorden (s. 33). Monaden er den absolutte strømmen og er i bestandig overgang ud over den aktuelle endelighed. Dens væren er evig væren i vorden (Karl Schuhmann (1998, s. 97). Monaden, der udgør grundstenen i det transcendentale univers (s. 182), hører hverken eksklusivt hjemme i uendeligheden eller i endeligheden, men formidler mellem dem. Den indeholder både kapaciteter og dispositioner, selv om sidstnævnte kan være skjulte eller ubevidste (Steinbock 1995, s. 33). Netop fordi monaden har et skjult eller ubevidst liv, kan den ikke undersøges i begreber for givethed eller

ud fra dens værensmening, hvad der var tilstrækkeligt for den statiske analyse, men den må undersøges med henblik på dens forudgivenhed, dens for-værensmening (ss.). Monaden består ikke kun af akter, men også af affektationer og habitualiteter, hvor habitualiteter er bevidst erhvervede egenskaber, der synker ned i en førbevidst eller prærefleksiv væren. Selv om monaden er tidlig worden, taber den ikke sin identitet fra det ene øjeblik til det andet, men husker den og opretholder den passivt (s. 35). Den bærer hele sin historie med sig som sedimenteret. Ja, Schütz går så vidt som til at skrive, at det kun er monaden og ikke den sociale person, der tilkommer historicitet (Schütz 2003a [1936], s. 51).

Det forklares aldrig af Husserl, hvordan noget reelt, nemlig det jeg, der udfører epocheet, kan være del af det, der kommer ud af reduktionen. Selv om menneskelige personer udelukkes – objektive subjektiviteter hos Husserl – så bliver den subjektive aktoplevelse tilbage (Husserl 1959, s. 110). Jeg kan i epocheet ikke afholde mig fra at gøre selverfaring (2002, s. 352). Hvordan skal man tænke denne overgang fra noget verdensligt til noget transcendentalt? Husserl skriver, at der sker en udførelsesforvandling, hvor det bevidste bliver til den rene fremtrædelse (2002, s. 348). Videre skriver han, at der er trin på vejen fra jeg'et til Ego'et, der går fra det umiddelbare til det middelbare set i forhold til nuet. Perceptionen er den umiddelbare erfaringsform. Fortiden og fremtiden viser sig kun middelbart i form af erindringer og anticipationer. Selv nutidssfæren er præget af en lignende struktur, der skiller det umiddelbare (nuet) fra det middelbare (retention, protention) (1959, s. 175). Men hvordan er perceptionen i stand til at foretage det mirakuløse spring fra verden til gyldige verdensfænomener, som Husserl fremhæver (2002, s. 352). Ego'et lever ikke med hjertet og udfører ikke det, jeg'et naturligt udførte. Det tematiske felt har forvandlet sig til udelukkende at være bevidstheden og er blevet et 'intentionel' objekt (s. 10). Men hvordan vi har bevæget os hen til en sfære, der ikke længere er verdenslig, er ikke forklaret.

Den anden vej rundt erfarer det transcendentale en menneskeliggørelse. Når Ego'et menneskeliggør sig som jeg, menneskeliggør det samtidig sine transcendentale præstationer (s. 289).

Ved reduktionen indføres der et skarpt skel mellem jeg'et inden for den reducerede sfære (Ego'et) og det verdenslige jeg inden for den 'naturlige' indstilling. Det transcendentale Ego er radikalt forskelligt fra mit 'naturlige' og menneskelige jeg, selv om Ego'et ikke er en anden (Jacques Derrida 1967, s. 11). Husserl går så vidt som til at skrive, at hvis min erfarings objektive verden ødelægges, så ødelægges ikke Ego'et (1959, s. 73). Hvis det passede Gud, hvis det ellers er tænkeligt, i stedet for den virkelige verden kun at skabe en transcendental skinverden, der var givet

for mig som erfarende, og som dog ikke var en intethed, så forblev jeg lige præcis den, jeg var i min rene selv-hed, selv om jeg ifølge det transcendentale skin ville være uden legeme, fortsætter han (ss.). Man må altså skelne mellem min menneskelige eksistens, *Dasein*, og så min transcendentale væren, der er oprindeligt givet for mig i den rene refleksions selvperception (ss.), hvor sjælen tilhører verden.

Det er Ego'et der aktivt lader enhver Akt opstå, samtidig med at objekternes verden, når den engang er konstitueret af Ego'et, kan påvirke Ego'et på ny. Men objekternes verden er Ego'ets intentionelle produktion, der så sedimenteres som habitus (Frank 1981, s. 63). Ego'et som udstrålingscentrum for mangfoldige transcendentale funktioner er eksklusivt et *konstituerende* jeg, mens jeget i den 'naturlige' indstilling er et *konstitueret* jeg (Lee 1993, s. 217). Både Ego'et og strømmen er forud for det, der konstitueres (Husserl 2006, s. 189).

Der finder ved epoché og reduktion en jegspaltning sted mellem et nedre og naturligt indstillet jeg og et øvre jeg (2002, s. 59). Ego'et som konkret jeg mister det naturlige jeks naivitet og etablerer sig som tilskuer til det naturlige jeks naturlige liv. Derefter skaber det en ny verden, hvor enhver bevidsthedsoplevelse, hvad enten den er aktiv eller passiv, i den transcendentale verden svarer til en i den naturlige. Ego'et dækker jeg'et og – skriver Husserl – når vi befrir os fra endeligheden, så forsvinder forskellen mellem dem (2002, s. 459). Men der er ikke kun tale om en dækning. Ego'et er mennesket i dets fulde konkretisering, mens jeg'et i forhold til det fremtræder abstrakt (Luft 2002, s. XXVI), på trods af at Ego'et har mistet jeks legemlighed, og at verden kun eksisterer som noematisk korrelat. Og så gælder det, at Ego'et altid må være vågent (1993, s. 333).

Med jegspaltningen forsøger Husserl at opløse paradokset, at jeg'et er i den verden, det selv har konstitueret (Marc Richir 1989, s. 105). Han må også skrive, at jeg'et opdager, at den 'naturlige' indstilling er transcendent, for så vidt den også er Ego'ets indstilling (Husserl 2002, s. 489-490). Han skriver, at jeg må gøre mig det klart, at jeg også, inden jeg bevægede mig over i den transcendentale indstilling, var 'transcendental' (2006, s. 346). Han løser dette paradoks ved at sige, at i den verdenslige indstilling fungerer det transcendentale Ego som verdensstiftende *anonymt* i den verdenslige indstilling. Jeg'et i den 'naturlige' indstilling er også et transcendentalt Ego, men først efter at reduktionen er udført (Schwabe-Hansen 1985, s. 74).

Mit 'naturlige' liv leves som en oprindelig og nødvendig verdenshengivelse, dvs. som verdensfortabthed. Det unaturlige er den radikale og rene selvbesindelse, det rene jegliv. Selvfølgelig tænkes som frihedens modform (Waldenfels 1971, s. 114). Den transcendentale refleksion udvikler sin egen form for selv fremmedgørelse. Når Ego'et optræder inden for verden, er

det som fremmedgjort værende. Det optræder i sin transcendentale anderledeshed, dvs. som menneske. Livet i naturligheden er for Ego'et en fremmedgørelsesform. Frigørelsen fra den består i at ophæve blindheden for transcendentaliteten (Husserl 2002, s. 233).

Lad os repetere: Det transcendentale Ego bærer den transcendentale subjektivitet, og sidstnævnte besidder en formåen til at konstituere bevidsthedslivet. Med den transcendentale subjektivitet ønsker Husserl at trænge bag om de tankeformer, som positivismen og endda også matematikken tager for givne, vil han spore deres tilblivelse i subjektiviteten. Han vil søge den gyldighed, der ligger bag det åbenlyse, det synliges usynlige konstitution. Korrelationen mellem det værende på den ene side og den absolutte subjektivitet, der konstituerer dets værensgyldighed, på den anden side, er det, han eftersporer. Med de reduktioner, der fører os til det transcendentale Ego, når vi frem til den subjektivitet, der konstituerer verden, og vi erfarer dens måder og metoder til at konstituere verden. Til denne konstituerede verden hører både en genstandspol og en jegpol, og til begge hører reelle og irreelle fænomener. Men under alle omstændigheder optræder fænomenet som korrelat til det transcendentale Ego's subjektivitet og dennes intentionalitet, som ikke er menneskelig, men menneskeligt konstituerende. Den kan ikke være menneskelig, da den ikke er i verden, men da den konstituerer verden, konstituerer den samtidig menneskelighed og fornuft. Når verden er således konstitueret, vil det være nonsense – skriver Husserl – at antage, at der er noget, der kan falde uden for konstitutionen (Husserl 1948a, s. 32), men derved har han også fået elimineret enhver form for objektivitet, fået reduceret den til subjektivitet og har fået gjort den transcendentale subjektivitet til den absolutte og sidste forudsætning for alt, hvad der overhovedet er (1948b, s. 189).

Det transcendentale Ego er subjektpolen for de transcendentale akter. I disse akter mødes selve Ego'et, der bærer de transcendentale erfaringer og tanker, og så det transcendentale, der kommer til erfaring eller gyldighed, men som ikke selv er Ego'et (1973, s. 71). På dette niveau af reduktionen er der tale om et solipsistisk, monadisk Ego, der udgør kernen i en egologi, der *an sich* er den første fænomenologi, fænomenologiens fundamentale område (s. 109). Endnu er den anden og den transcendentale intersubjektivitet ikke dannet.

Det transcendentale Ego kan ikke være født; kun mennesket fødes. Jeg som transcendentalt Ego er evigt (Husserl 1966, s. 379). Husserl anser altså det transcendentale liv, der skaffer verden, for at være udødeligt (1993, s. 338). Det gælder også det rene jeg, Egoet. Derimod er det naturlige jeg og med det jeg, der udfører epocheet, dødelige (2002, s. 478). Legemet dør og udtrykker ikke længere en sjæleligt væren. Døden er for Husserl formuleret polemisk mod



Heidegger (1993, s. 332) som udskillelsen af det transcendentale Ego fra selvobjektivering som menneske. Med hensyn til sjælens dødelighed eller udødelighed er Husserl mere i tvivl. Han skriver et sted, at man bør overveje, om sjælen hører med til det døde legeme, eller om det efter en pause begynder at eksistere videre i et andet legeme (2006, s. 104). Andetsteds skriver han, at sjælen er dødelig (1966, s. 381).

I forhold til den transcendentale subjektivitet fremtræder alt værende som relativt. Selv om livsverden forbliver, hvad den var før reduktionen, så synker den samtidig ned til at blive en ren 'komponent' i den konkrete transcendentale subjektivitet (1936, s. 77). Den har fået anvist sit væsensmæssige subjektive korrelat. Alt det, der er i livsverden, er objektivt nu ført tilbage til sin væsens- eller erkendelsesgrund i den transcendentale subjektivitet (1929, s. 280), dvs. til en transcendental intentionalitet, der er i sig selv og giver sig selv. Det betyder endvidere, at hvad der måtte fremtræde som uklart og uforeneligt, nu kun kan forstås som muligt og nødvendigt. (Det, der før var subjektivt, er også blevet relativiseret i forhold til den absolutte transcendentale.) Denne absolutte transcendentale er tillige bevidsthed om sig selv. Den kan reflektere over sine ophævede skikkelser, skabe domme og evidenser om sig selv (s. 279). Den er altså i stand til en gentagelig selvobjektivering, hvorved den apperceptivt tilegner sig en lukket bevidsthedsstrøm i den naturkrop, som den selv konstituerer (Iso Kern 1973, s. XXV). De sammenhænge, der fremstår efter konstitueringen, er båret af motivation, men ikke af verdenslig kausalitet. De gør, at den transcendentale konstitutions værk ikke er et kaos af intentionelle oplevelser, men en synteseenhed, der til stadighed konstituerer nye typer af objekter, men samtidig bestemmer deres regelstruktur, deres stil (Husserl 1948a, s. 22). Denne regelstruktur, der åbenbares i den eidetiske del af den transcendentale reduktion, er det, der gør epocheet til den væsentligste videnskabelige metode for fænomenologien.

Jeg vil lade Niels Egebak resumere teorien om det transcendentale Ego: "Det transcendentale Ego er Husserls betegnelse for den subjektivitetens og erfaringens enhed, han mener at finde efter at have 'sat parentes' både om verdens eksistens og den iagttagende eksistens i den hensigt, ikke at ophæve dem, men at afsløre begges fælles kilde 'den indre transcendentale og fænomenologiske erfarings område', som det hedder i den franske originaludgave af '*Cartesianische Meditationen*' (s. 22) – og således komme bag om det empiriske jeg, som Descartes' metodiske tvivl i sin tid standsede ved. // Det synes at fremgå af Husserls redegørelse for det transcendentale Ego, både i '*Ideen ... I*' og i '*Meditations cartésiennes*', at det står uden for verden og derfor kan være det absolutte udspring for enhver erfaring om verden, at det altså står uden for bevidstheden som

bevidsthed om verden og derfor kan være den uinteresserede tilskuer til bevidsthedens funktion som intentionalitet. Egentlig er det en slags overjeg, som opfattes som centret for alle menneskeåndens muligheder." (1967, s. 56-7)

Adorno har kritiseret fænomenologien for dens foragt for det empiriske og for at vende forholdet mellem det empiriske og det transcendentale på hovedet. Hans bemærkning, der er rettet mod Hegel og Fichte, gælder også fænomenologerne: "Vielfach rekurrierten sie [Hegel og Fichte] auf das Aristotelische Motiv, das fürs Bewußtsein Erste – hier: das empirische Subjekt – sei nicht das an sich Erste und postuliere als seine Bedingung oder sein Ursprung das Transzendente. Noch die Husserlsche Polemik gegen den Psychologismus samt der Distinktion von Genesis und Geltung fällt in die Kontinuität jener Argumentationsweise."<sup>xi</sup> (1969, s. 774, da s. 182) Det er rigtigt, som Husserl beskriver, at det transcendentale, usynlige, oversanselige bestemmer det empiriske, sanselige. Men pointen er, at det transcendentale Ego ikke kan eksistere, uden at der er et menneskeligt jeg, der trækker vejret, og hvis hjerte slår. Der må være et jeg, der kan verificere den immanente transcendens (Maurice Merleau-Ponty 1948, s. 169). Derfor skal vi ikke søge transcendensen hos et Ego, der har sagt farvel til verden, men i et bånd, vi har med verden som sansende væsen, som krop. Med Merleau-Ponty kan vi lokalisere denne verdensforbundethed i det prærefleksive cogito. Vi må forlade idealet om en absolut udeltagende tilskuer, for det vil være en erkendelse uden et synspunkt (1960d, s. 137). Selv om vi forlader den 'naturlige' indstilling i livsverden, så forlader vi ikke verden, som vi med vor krop er en del af, og som giver os en førbevidst forståelse. Dialektikken mellem transcendens og empiri kan tage sit udgangspunkt i, at vort legeme samtidig er seende og synligt, således at den, der betragter alle ting, samtidig kan iagttage sig selv ved, at han eller hun i det, han eller hun ser, erkender den 'anden side' af sig selv, af sin synsformåen. Subjektet ser sig seende, føler sig følede; det bliver et Ego gennem at være et med verden, gennem en narcissistisk forbundethed af den seende med det sete, den berørende med det berørte, den fornemmende med det fornemmede. Subjektet erkender dermed et Ego, der er hæftet til tingene (1961, s. 19-20). Hvis vi søger transcendenserne i det sanselige, betyder det ikke, at vi må opgive tanken om noget bag det synlige. Det usynlige er der stadig som transcendens "sans masque ontique"<sup>xii</sup> (1964, s. 283). Dette usynlige sætter en logos i det synlige, der føder den sanselige ting, der selv må blive centreret om en fraværende kerne (ss.). Men dette implicerer ikke, at det transcendentale er det første eller det oprindelige. Uden det synlige ville der ikke være noget usynligt. Men transcendensen må altid være til stede i det synlige, fordi verden indeholder mere end, hvad der aktuelt er givet fra dette sted (1947b, s. 49). Vi skal altså søge transcendensen i vor

sanselige forbundethed med verden; vi må ganske vist træde et skridt tilbage fra livsverden for at erkende konstituenterne i den, men den transcendens, vi søger, opnår vi ikke ved at adskille os fra vore sanser. Det oversanselige træder frem i det sanselige; det er en hudfold i vort kød, og selv om det er usynligt, sanser vi dets tilstedeværelse. På sine gamle dage erkender Husserl dette forhold i en bestemt dimension, nemlig tidsligheden. Han når frem til, at den absolutte subjektivitet må have en historicitet (Jacques Derrida 1962, s. 160), at den også må indordne sig i strømme i tidsfloden, at den aldrig kan hæve sig fra den, hvis den selv skal skabe verden (cf. Merleau-Ponty 1955, s. 202). Hermed forlader Husserl sin synsvinkel som systembygger og søger mod en genetisk og progredierende fænomenologi.

En af transcendenserne er værdiformslogikken. Den kommer Adorno ind på i kritikken af fænomenologerne: "In gewissem Sinn ist [...] das transzendente Subjekt wirklicher, nämlich für das reale Verhalten der Menschen und die Gesellschaft, die daraus sich bildete, bestimmender als jene psychologischen Individuen, von denen das Transzendente abstrahiert ward und die in der Welt wenig zu sagen haben; die ihrerseits zu Anhängseln der sozialen Maschinerie, am Ende zur Ideologie geworden sind. [...] In der Lehre vom transzendentalen Subjekt erscheint getreu die Vorgängigkeit der von den einzelnen Menschen und ihrer Verhältnis abgelösten, abstrakt rationalen Beziehungen, die am Tauch ihr Modell haben."<sup>xlii</sup> (1969, s. 745, *da* s. 183) At teorien om det transcendentale Ego genetisk hænger sammen med værdiformens overgriben og tingsliggørelse af den empiriske eksistens, kan der ikke herske megen tvivl om. At Husserl derimod skulle være indforstået med denne er derimod tvivlsomt, hvad hans kritik af den instrumentelle fornuft og af staten bevidner. (Herom senere.) Horkheimer finder i øvrigt i modsætning til Adorno også nogle positive træk i den transcendentale bestemmelse, træk som her i senkapitalismen er under afvikling: "Die transzendentalen Konstituentien des Menschen, wie wir sie unter dem Einfluß der großen Philosophie uns vorzustellen gewohnt waren, haben sich in engstem Zusammenhang mit dem Typus des selbständigen wirtschaftenden Subjektes herausgebildet, das jetzt aus tiefen historischer Notwendigkeit im Schwinden begriffen ist."<sup>xliii</sup> (1952b, s. 427) Horkheimer knytter den transcendentale konstituering af mennesket til et stærkt jeg, og det er det, der rammes i senkapitalismen. Erindring, forudsyn, integration af erfaringen i en omfattende bevidsthed afficeres (1951/2, s. 76). Jeg'et synes at blive kastet tilbage på sin empiriske eksistens, som det ikke kan transcendere. Og det gør det sygt. Spleen er begravelsen af den historiske bevidstheds 'transcendentale subjekt' – som Walter Benjamin bemærker (1969, s. 661). (Jeg vender senere tilbage til værdiformslogikken og anskuer den som en transcendent transcendens i

modsatning til livsverdenens immanente transcendering).

Efter at have bestemt – og problematiseret – Husserls fremgangsmåde til at bestemme bevidstheden på, vil jeg nu gå over til de funderinger, han gør af den. Først evidensoplevelsen.

## Evidens

I vor livsverden er vi båret af et ønske om at undgå uvished. Vi ønsker at tilfredsstille vor erkendelse; vi vil nå til evidens, og evidens må kunne retfærdiggøre sig som evidens (Husserl 1938, s. 33)

Evidens har med oplevelsen af sandhed at gøre. Sandheden er det virkelige, der fremtræder som sig selv. Den kan opleves både i simple og i kategoriale akter, dvs. både i førprædikative og prædikative sfærer (Steinbock 1995, s. 21). For at der kan være evidens som oplevelse af sandhed, må der være overensstemmelse mellem propositionen på den ene side og den intuitive præsentation på den anden side og der må være en kohærens af opfyldelsen, dvs. meningsintention og meningsopfyldelse må hænge sammen eller stemme overens i oplevelsen (s. 273, n. 6). Der er to aspekter ved evidens: Det traditionelle for logikken, nemlig formdannelsen og dens lovmæssighed og de subjektive betingelser for opnåelsen af evidens. Ved sidstnævnte sættes den subjektive virksomhed og de subjektive processer i fokus (Husserl 1938, s. 9).

Evidens er at begribe genstanden eller sammenhængen, sådan som den opleves (Husserl 1928, s. 8). Evidens er en appel til 'selve' sagen, sagsforholdet (1948, s. 188). Der er altså en overvægt af objektivitet i evidensen. Objektet har en forrang i den særegne oplevelse, der er knyttet til evidens. Evidens er genstandens selvgivne intentionelle præstation; den er 'bevidsthed om noget', i hvilken det genstandsmæssige i bevidstheden bliver bevidst som givet af sig selv, som værende ved sig selv (1929, s. 165). I denne selvgivelse er indeholdt vished. Enhver genstand har sin særlige måde af selvgivelse. Fx er den måde, en perceptionsgenstand er givet på, forskellig fra den måde, en matematisk formel er givet på (1938, s. 12). Derfor udgør evidensen grundlaget for *erfaring* (s. 287), der træder frem som en latent mening, som vi bringer os i forbindelse med uden at definere genstanden (Merleau-Ponty 1945, s. 326). Evidensen indtræder, tingen, sammenhængen eller ideen vinder sin konsistens, når jeg falder til ro og ikke længere behøver at anstrenge mig for at udlægge den (s. 454). Evidens fordrer alligevel en aktiv præstation.

Evidens betegner et alment urfænomen i bevidsthedens intentionelle liv. Den er genstandens, sagens, forholdets, værdiens selvgivne fremtræden; den er objektets egen fremstilling, hvad enten objektet er enkelt, alment eller særligt. I den er der tillige en universal intentionalitet, der

er rettet mod hele bevidsthedslivet. Evident selvgivelse er en konstitutionsproces, hvori erfaringsgenstanden danner sig. Da erfaringsgenstanden gør krav på eksistens ud over den aktuelle erfaringsituation, kan evidensen udvides i kontinuerlige eller diskrete synteser, hvor der kommer nye sider frem (Husserl 1929, s. 173). Kun fordi evidens henviser ud til videre evidens og dermed ud over sig selv, kan den overhovedet blive opfattet som ikke helt selvgiven, så den har behov for at blive prøvet på ny (Brand 1971, s. 78-79). Når den drages i tvivl, overgår den til en præsumptiv vished; den er nu kun sandsynlig. Evidensen opstår så gennem en aktivitet, hvor vi tydeliggør meningen gennem en eksplicitering (Husserl 1938, s. 12). Når evidenspræstationen er fuldendt, har vi den værende genstand. Den oprindelige evidens' rige er livsverden; her optræder urevidenserne. Disse er ikke empiriske i den betydning, at der er tale om empirisk objektive tids- og rumgestaltninger, da disse er sat uden for oplevelsen.

Urmodus for evidensen er perceptionen. I den optræder der en originær evidens. Hvad jeg lige netop har set, hvad jeg har retentionelt, kan jeg gribe i ro som evident ved at eksplicitere det, jeg ser i dets eget væsen, dvs. selve genstanden, forholdet osv. i dets selvgivne og egne eksistens. Når vi fx hører en sætning, perciperes den i første omgang i en passiv jegdeltagelse; den bliver optaget som gyldig, og i denne skikkelse er den allerede vor mening. Det er ikke evidens. Denne opstår først gennem en aktivitet, hvor vi tydeliggør mening gennem en aktiv eksplicitering. Fra at være en passiv meningsgestalt er der nu opstået en mening dannet i aktiv skaben. Og dette er evidens (1929, s. 374). Evidens er dog ikke en fortolkning, men genstandens selvgivne præstation. Men den må afficere os så meget, at vi retter vor opmærksomhed mod den. *Evidensen er den efter-afficerede, eksplicite rettethed*. En intentionelt forvandlet modus for evidensens selvgivelse af objektet er generindringen, hvor jeg i bevidstheden nutidiggør det, jeg før havde i originær evidens. I generindringen er originær evidens udelukket. Det gælder også for indfølingen. Begge disse evidensmodi viser tilbage til perceptionens oprindelige evidens.

Evidens kan have forskellige modaliteter: den kan være forvirret eller tydelig og klar. Hvis den er tydelig og klar, kalder Husserl den adækvat. Så kan den ikke mere afkræftes (eller bekræftes). Hvis jeg forsøger at negere eller betvivle en adækvat evidens, så springer umuligheden af forehavendet frem – igen i adækvat evidens (1938, s. 35). Ellers opererer han med gradueringer i selvgivetheden. Han taler desuden om modaliteterne: mulig, sandsynlig, tvivlsom, værdifuld og god (1931, s. 93). Evidens kan også rette sig mod 'opløsning af forblindelse'; den vil så være evidens af det tidligere erfarede ugyldighed; det vil vise sig at være illusionært, men på baggrund af det, der nu er erfaret som *evident sandt*.

Evidensen kan både rette sig mod ydre objekter og mod indre. Retter den sig mod ydre, er der tale om sanselig erfaring. Denne sanselige verdenserfaring er syntetiserende, enhedlig og har en universal stil (1929, s. 289). De forskellige genstandskategorier er forbundne med hinanden. Til genstandsmæssighedens kategorier svarer der nogle immanente evidenskategorier, sådan at der til enhver grundart af genstandsmæssighed findes en erfaringsgrundart (s. 169). For enhver genstand, der er konstitueret, er der en immanent genstand, som den står i en væsensrelation til. Er en genstand konstitueret, så er der dermed også konstitueret nogle implicite genstandsmæssigheder, fx perspektiver og fornemmelsesdata så som farve, tone (s. 294). Endelig skal jeg gøre opmærksom på, at Husserl opfatter den sanselige erfaring som grundlaget for alt bevidsthedsliv. Det kan ikke eksistere uden en strøm af ydre erfaring (s. 295). Den indre erfarings evidens derimod konstituerer sig i den indre tidsbevidstheds flod, det immanent genstandsmæssiges korrelationer med sig selv i en selvgiven akt. Evidensen af ideale genstande, som vi finder i den formale matematik og logik, adskiller sig fra evidensen af reale genstande ved, at disse objekter ikke har noget individualiserende, bindende tidssted (s. 166). Der behøves ikke nogen konkret anskuelse af en eller anden genstand eller et eller andet sagsforhold.

Den originære evidens danner det, Husserl kalder urdoxa, urtroen, trosvisheden, hvis korrelat er sandheden. Det er til denne urdoxa, at Husserl knytter sit fornuftsbegreb. Denne urdoxa, der vindes gennem evidensoplevelser, udgør en teleologisk struktur, en anlagthed på 'fornuft', en henvisning på, hvad der er sandt og rigtig, og en overstregning af det, der er usandt og urigtig (s. 169). Fornuft hviler derfor hos Husserl på evidens.

Husserl skelner mellem en førprædikativ og en prædikativ evidens. Den førprædikative evidens foreligger inden den prædikative, og den prædikative er funderet i den førprædikative (1938, s. 12-3). Den genstandsmæssige, dvs. førprædikative, evidens er den mest oprindelige evidens, og de prædikative domme bygger oven på den. Den førprædikative evidens bygger på en struktur med bekendthed og ubekendthed. Der er noget bestemt særligt og noget ubestemt alment (s. 33). Denne evidens er livsverdenens evidens. Den traditionelle logik beskæftiger sig kun med den prædikative evidens, men Husserl pointerer, at det er nødvendigt at gå tilbage til den førprædikative evidens, for livsverdenen er ikke kun de logiske præstationers verden, men også erfaringsverdenen i helt konkret betydning. I den er vi praktisk virksomme, og vi foretager vurderinger, og netop på dette felt og i denne indstilling gør vi brug af de prædikative evidenser (s. 51). En undersøgelse af evidens må altså starte med den førprædikative erfaringsbevidsthed med genstandens selvgivethed og modaliseringerne af denne givethed. Endnu

er der ikke tale om prædicering.

Fra evidensen kan man gå til den refleksive analyse og det ved at spørge evidensen, hvad dens mål er, og hvad den har erhvervet. Det ændrer ikke evidensprocessen, men føjer noget til den.

Jeg har skrevet om evidensens overvægt af objektivitet, om dens urmodus og sidstnævntes forvandlinger, om evidensens modaliteter, om evidens af ydre, indre og irrealer objekter. Endnu et forhold mangler jeg, nemlig den evidens, der vindes i den transcendentale reduktion. De udsagn, vi når frem til efter den transcendentale reduktion af den transcendentale apperception, benævner Husserl som *apodiktisk evidente*. *De er gyldige til alle tider, er absolut selv-evident-givne og kan ikke betvivles*. Han kalder også den apodiktiske evidens for indsigt. Den apodiktiske evidens' område er essenser, og den vedrører væsensforhold (Schwabe-Hansen 1985, s. 13). Denne evidens udelukker muligheden for at drage det evidente i tvivl (Paul Janssen 1964, s. 30). Jeg kan simpelthen ikke tænke den mulighed, at det sete kan være anderledes eller slet ikke være (Husserl 1959, s. 50). En apodiktisk evidens kan gentages i det uendelige, og der kan ikke optræde en gyldighed, der ophæver dens gyldighed (2008, s. 237). Visheden har derfor karakter af nødvendighed, og udsagnene har gyldighed til alle tider. Perceptionsdomme og alt det, der har med førprædikative eller prædikative evidenser at gøre, kan ikke være apodiktiske. Husserl taler her om *assertorisk evidens*. Husserl vil bruge den apodiktiske evidens til at begrunde videnskab med (2002, s. 256).

## **Passiv og aktiv syntese**

Tesen er en oplevelse, vi ikke gør brug af (Husserl 1913, s. 54) som oplevelse, men sætter sammen med mening, så de til sammen danner en enhed, fx af prædikativ eller doxisk karakter. Tesen er en blikstråle, som vi griber den genstand, der er opstillet foran vore øjnes optagende linse, med. Dette åndelige blik kommer fra det rene jeg, Ego'et. Den indfangende stråle skiller sig aldrig fra jeg'et, forbliver jegstråle. Genstanden rammes, men strålen forlader aldrig jeg'et, og derfor er der i strålen en stillingtagen fra jeg'ets side. Vi kan også kaste jegstrålen ud i den tågede horisont med dens ubestemte virkelighed. Sædvanligvis er denne tom; kun verdens 'form' er anvist i den. Derfor er det ikke et sikkert resultat, som min oplysende plade indfanger her (s. 49). Med thesis hæver jeg noget frem af oplevelsesstrømmen, vender min opmærksomhed mod det – som Schütz skriver (1932, s. 67). Jeg indfanger det og får det til at stivne som en genstand, gør det til en færdig genstand. Thesis har sættelseskarakter; den er værenssættelse (Husserl 1913, s. 214), der beror på trosvished

(urdoxa). Perceptionen, der er før-objektiv og før-bevidst, er ikke tetisk. Det kan den først blive ved at blive knyttet sammen med en intentionalitet, der polariserer den og udhæver. Den tetiske sættelse fordrer, at jeg koncentrerer mit blik i en stråle og løser min opmærksomhed fra andre ting i mit synsfelt og i mit tidslige felt, fx når jeg erindrer eller anticiperer fremtiden i dagdrømmen. I sidstnævnte tilfælde er thesis potentiel, men selv om den befinder sig uden for jeg-aktualiteten, har den selvfølgelig et tilhørsforhold til jeg'et. Denne sættelse kan, når den forbindes med reduktionen, nå til eidetiske genstande. Men thesis kan også forbinde sig med andre thesis og blive til synthesis (som jeg vender tilbage til om lidt).

Husserl skriver om thesis: Vi griber direkte i blikretningen; vi skal ikke vejen over refleksionen (1913, s. 221). Hos Schütz hedder det derimod: Idet jeg fuldender en opmærksom venden mig mod den oplevede oplevelse, træder jeg i en reflekterende akt ud af durées strøm. Oplevelsen bliver grebet, udhævet, afgrænset. Vi ser *tilbage* på selve akten. Oplevelsen bliver som konstitueret oplevelse taget *i blikket*. I refleksionen eller reproduktionen bliver nu det, der opbyggede sig fasespecifikt, taget i blikket som konstitueret oplevelse (1932, s. 68). Selv om Schütz opererer med reproduktionen side om side med refleksionen, så er der hos ham en antinomisering, som ikke findes hos Husserl, mellem spontanitet og refleksion, og refleksionen får en meget mere udskilt, adskilt, placering hos ham. Dertil kommer, at vi i Schütz' koncepter ikke kan rette blikstrålen mod noget, der endnu eksisterer, mod noget der endnu har spontanitetens liv i sig, kort sagt mod noget, der endnu er oplevelse. Først må stilstanden være faldet over tingen, oplevelsen må ikke længere være, for at vi kan gribe den i et meningsbillede, i thesis (1981, s. 109). Akten, hvor jeg vender mig mod noget, forudsætter en forløbet, en færdig, forgangen oplevelse (1932, s. 68-9).

Synthesis implicerer bevidsthedens forbindelse med bevidstheden, hvor der frembringes en enhedlig intentionel genstandsmæssighed, der for den forbudne bevidsthed er en bevidsthed (Husserl 1956 [1924], s. 109). Når bevidstheden forbinder sig med bevidstheden dannes der en egen immanent genstandsmæssighed, sådan at genstandsmæssigheden også har en fundering i den nødvendige bevidsthedsoplevelses fundering. Denne syntese har altså et immanent indhold, der er irreal (s. 110).

Husserl skelner mellem to måder, meningsgivningen kan foregå på: den aktive og den passive syntese. Også den passive syntese implicerer en meningsgivning.

I den passive syntese forbindes bevidsthed med bevidsthed i en syntetiserende 'aktivitet', hvor bevidstheden er passiv (Richir 1989, s. 12). Subjektet konstituerer uden særlig anstrengelse et genstandsfelt, hvor det sker i en objektiverende passivitet, der tematiserer



genstandene som genstande (Frank 1981, s. 76). Den passive syntese vedrører det, der træder os i møde som blot værende genstand: det, vi perciperer i hverdagen uden at skænke det en tanke. Det kan være en brugsting eller en passivt forstået sætning. Her er der ikke tale om subjektets virksomhed, men om noget, der vederfares det (Ludwig Landgrebe 1967, s. 366). Genstanden har overvægt; den er noget, der vederfares os, bliver os til del (Victor v. Gebattel 1939, s. 374). Der sker en parring, en afficeren, uden at jeg'et retter sig mod det, der 'rammer' det. For at en genstand kan optræde i bevidstheden, må den afficere jeg'et. Denne afficeren er forudsætningen for, at jeg'et retter sig mod den (Husserl 2000 [1920-25], s. 4). I det at afficeres er der også en følelse: Denne kan være lystfuld eller ulystfuld, passende eller upassende – alt efter den sammenhæng, som bevidstheden om genstanden optræder i. Følelsen, der optræder i passiviteten, er uden jeg-deltagelse (s. 5). Den er ikke en akt, men en *aktrørelse*, dvs. jeg'et lever ikke i den som 'udførende' subjekt (1913, s. 236), og det tematiserede indeholder ikke noget jegligt. Der er ingen stillingtagen fra jeg'ets side, og der er derfor ikke tale om domme i streng forstand, hvor det drejer sig om et sagsforhold. Subjektet perciperer umiddelbart og griber det, der er.

Den oprindelige passivitet betyder en umiddelbar, sanselig reception af genstande. I denne reception er der en for-konstitution af et fællesskab af flere deltagende sanser (2000, s. 44). I passiviteten foregår der en bestandig forandring, hvor noget træder frem og andet synker tilbage. Og dog er der en rytme, der strukturerer passiviteten. Den passive syntese er dækning i afstand. Det, der danner sig som mening i den passive syntese, er ikke fuldstændigt konstitueret i nu'et. Der er en transcendental matrice, der består af reminiscenser og forudannelser, der medproducerer meningen (Richir 1989, s. 22). Indtrykket sammensmeltes gennem association med det, der ikke er mere, eller det, der ikke er endnu, eller med det, der befinder sig et helt andet sted. Der er tale om en kohætion uden begreb (s. 27), en intuition, der går forud for enhver forklaring, og som giver mig genstanden som type. Den nye ting opfattes som den gamle genstand eller som vore forventninger om den, og vi behøver ikke at tænke over det, der træder os i møde. Tingene og vor omgivelse er gennemtrængt af os, men det er alligevel, som om det ikke er os, der udfører den passive syntese med at give dem mening (Merleau-Ponty 1945, s. 488). Det er blot os, der har glemt intentionaliteten bag genstanden. Vi befinder os inden for den perceptuelle bevidsthed (1947b, s. 48) eller inden for erindringen eller forventningen, men på det præ-refleksive, tavse cogitos sted. Vi er inden for tiden, underkastet den, men har ikke overtaget den. Vi befinder os på et før-prædikativt niveau, hvor vi bringer genstanden til en alsidig eksistens, gør den anskuelig (Leithäuser 1976, s. 191), men vi erfarer den ikke. Vi håndterer den efter indlærte vaner, som vi plejer at gøre, men heller ikke mere.

Engang var der en genstand, der lignede den, og som blev optaget som gyldig; nu er denne gamle genstand samt andre lignende stivnet som matrice for den nye genstands meningsdannelse. Den centrale modus for den passive syntese er billedet. Billedet får noget til at træde frem, der hverken er identisk med den empiriske genstand eller med en repræsenteret genstands betydning. Billedet er steget op over genstanden uden at være en prædikering af det, der fremtræder i billedet (Wolfgang Iser 1984<sup>2</sup>, s. 220). Sådanne billeder danner vi fx, når vi læser, ser en film, hører en historie fortalt, dvs. når forestillinger melder sig, og vi danner en gestalt, men også når vi blot perciperer. Der er tale om dannelse af intentionalitet, men uden jeg'ets *aktive* deltagelse. De passive synteser er noget, kroppen foretager, uden at jeg'et aktivt involveres (cf. Jørgen Poulsen 1999, s. 59). Senere i sit forfatterskab taler Husserl om en jegløs fundering. Han taler om sfæren for jegløsheden, jeg'ets ikke-vågenhed, om en passiv baggrund eller undergrund (1973, s. 595 og 305).

Denne syntese foregår gennem *association*. I den passive syntese foregår der en associativ sammenknytning gennem lighed. Associationen er den passive intentionalitets væsenslov (Lee 1993, s. 34) eller princip. Denne sammenknytning kan være tidslig, men også auditiv, visuel eller forbundet gennem følesansen (Husserl 1966, s. 136). Associationen kan forbinde sig homogent eller heterogent, men også noget tilstedeværende og noget fraværende (1938, s. 207), noget værende og noget fantaseret. Når vi danner sætninger, sker det sædvanligvis også gennem passive synteser: "Wenn wir eine Aussage vollziehen [...] so leben wir in den Sachen, wir vollziehen keine Reflexion, wir blicken auf keine Akte und Aktmomente hin."<sup>xliv</sup> (1987c [1908], s. 47) I associationen er der en meningsoverføring fra en genstand til en anden. Den anden appercepteres efter den førstes mening. Der skabes en bestemt meningsidentitet, der hvor forskel (og kaos) er (Bernard Barsotti 1999, s. 391). I den passive syntese er der to synteser impliceret: a) en forbindende syntese, hvor enkeltstående hyletiske data sættes i forbindelse med hinanden, b) en kontinuitetssyntese, hvor det enkeltstående gøres til det samme på trods af forskelle (Francisco Salto Alemany 1991, s. 196). Der er tale om en for-tydning, der flytter mig ud i tingenes verden, men ikke i denne ting, men i den, der var og ligner, og som jeg ikke mere har et klart billede af. Subjektet assimilerer det nye til det gamle, hvis gyldighed opfattes som sikker (Husserl 1973, s. 148). Når dette kan lade sig gøre, skyldes det, at der er dannet meningsspor, som vi som et kort lægger hen over vildniset. Disse spor angiver en typik, en for-tydet anonymitet i genstanden. Vi synes i den hele tiden at være i en situation, som vi må påbegynde på ny. Vi kan ikke hæve os over den. Den passive syntese er relateret til det aktuelle, omend ikke opløst i nu'et. Det betyder selvfølgelig ikke, at den ikke har en historie, men at denne ikke er ekspliciteret. Der gøres brug af

en anticiperende forventningstro, som ikke forudsætter jeg'ets refleksion. Det aktive jeg har trukket sig tilbage. Der er tale om habitueliseringer, og: "Alles Habituelle gehört zur Passivität."<sup>xlv</sup> (1966, s. 342) Den enhed, der er i den passive syntese, er omgivet af en åben og klar horisont af det bekendte og erfarede. Dermed har genstanden vundet en 'empirisk sikkerhed', og den er indlejret i en typedannelse (s. 191). Husserl taler også om passiviteten som instinkt (1973, s. 148). Den er i tættere forbindelse med driften end med forstanden. Den er gestisk, imiterende. I imitationen er jeg ude ved genstandene, er opslugt af dem. Jeg skriver mine tidligere gestus ind i min omgang med den nye genstand. Jeg udfører en gestus, idet jeg kryber ind i en tidligere bevægelsestypik, og det sker, fordi jeg håndterer genstanden med en vane, der nærmest har karakter af refleks. Der er selvfølgelig ikke tale om en fuldstændig passivitet, men om en oprindelig aktivitet, der har ritualiseret sig til passivitet og ikke længere behøver at se op over, under eller gennem genstanden.

Ethvert lag af aktivitet forudsætter et dybere lag af en passivitet, der er givet forud, sådan at den passive syntese er underlaget for at bringe aktiviteter, der vedrører alt det, der har med aktive synteser at gøre, dvs. almenbegreber, almensætninger og sagsforhold, i spil (Schwabe-Hansen 1985, s. 149). Dette lag har oprindeligt konstitueret sig aktivt, men er faldet tilbage i passiviteten, dvs. det er gjort til en besiddelse, der står til rådighed, men ikke er i fokus. Det må vækkes, uden at jeg'et vækkes. Noget, der allerede var *der*, kaldes frem i lyset. Vækningen udstråler fra nu'ets perception, og erindringen 'stiger op', hvad enten vi ønsker det eller ej (Husserl 1938, s. 210). Vækningen er en hændelse, der altid indtræder passivt, men med et slag. Affektionen forbindes i en struktur med associationen. Subjektiviteten kan have noget, der er *der* for den passivt, for at den kan blive aktiv (Husserl 2002, s. 67-8).

Den aktive syntese er *akt*. Den kan være at fantasere, at betragte, at eksplicitere, at bringe på begreb, at sammenligne, at sondre, at kunne lide, at glæde sig til, at begære, at frygte (1913, s. 50 og 1910/11, s. 40). Det væsentlige er, at *det er et jeg, der udfører den*. Der står en vilje bag. Den aktive syntese er cogito'et, den engagerede bevidsthed. Den aktive syntese hviler på evidente oplevelser (selv om evidensen ikke kun optræder i forbindelse med den). Jeg'et vender sig her bevidst mod det indhold, det møder, gør indholdet til et tema. Jeg'et er affektivt-aktivt: det overtager tiden og lever den igennem for sig. Det deltager viljemæssigt; det erkender, skaber, producerer, lægger sig til grund for alle den praktiske fornufts præstationer. I den aktive syntese konstitueres nye genstande originært (1931, s. 111), selvom der i denne konstitution medindflettes meningsindhold, der udspringer af passive synteser (2000, s. 7). Jeg'et udøver en kategorial aktion, der enten består i muligheden af en originær produktion eller i muligheden for en tydeliggørelse

(2008, s. 39). Jeg'et frembringer erkendelse gennem erkendende handlen. Erkendelsen som handling går ud på at overtage en genstands sande og konkrete væren, dens bestemmende kendetegn, og erkendelsesinteressen kan være overordnet, dvs. rettet mod en ren teoretisk interesse i genstanden, eller underordnet, hvor den kun er et middel for et andet af jeg'ets endemål, dvs. et praktisk mål (1938, s. 238-9). Det kan dreje sig om forstandsgenstandsmæssighed, dvs. et sagsforhold. Her skabes – understreger Husserl (s. 302) – ikke kun en fremstilling af sagsforholdet, men selve sagsforholdet, og det sker gennem prædicering, hvor eksplikationssubstratet bliver til subjekt og et eksplikat bliver til prædikat, sådan at både subjektet og prædikatet gestaltes spontant (s. 246), og der sættes en identitet mellem dem: Subjektet er prædikatet.

Det er gennem aktive synteser, at jeg vinder verden som værensmening, at gyldighedsbilleder vokser frem. Mens den passive syntese er association, er den aktive *identifikation*, der genetisk er forbundet med de partielle identificeringer, der lader os skabe et stykke virkelighed for første gang. Den beror på subjekt-objekt-forhold, der ikke længere er sammensmeltning, men forskel og afstand. Først i de aktive synteser konstituerer jeg'et genstanden gennem at identificere den. Det, der allerede var konstitueret passivt, gøres eksplicit. Men selv den aktive syntese har ikke helt emanciperet sig fra mig som legeme; blikstrålens bevidsthedsakt må som grundlag have min legemlige eksistens: den er grundlagt på mit legemes åbninger, hvor verdens universale kød trænger ind i mit kød (Merleau-Ponty 1960, s. 23). Blikstrålens udadkastethed har således legemets huller som forudsætning og projektionen identifikationen. Den aktive synteses tilstedeværelse viser sig i øjets, ansigtets og kropsholdningens særligt typificerede bevægelser (Ichiro Yamaguchi 1982, s. 34). Under den aktive syntese ligger der imidlertid altid en passiv syntese, der omhylder den og går forud for den, og som medtematiserer genstanden (Frank 1981, s. 76). Husserl udtrykker det således: "Passivität ist das an sich Erste, weil alle Aktivität wesensmäßig einen Untergrund von Passivität und eine in ihr schon vorkonstituierte Gegenständlichkeit voraussetzt."<sup>xlvi</sup> (Husserl 2000, s. 3) En aktiv intentionalitet, der udgår fra jeg'et, kan aldrig helt løsrive sig fra passiviteten. De passive synteser løber altid neden under de aktive (cf. Thomas M. Seebohm 1994, s. 81).

Overgangen fra aktiv til passiv syntese foregår langsomt; den er en bevægelse, der taber fart. Genstanden sedimenteres, og jeg'et antager habituelle overbevisninger, stivner som karakter. Både på jegpolen og genstandspolen henviser det, der er blevet bekendt, imidlertid til en oprindelse, hvor jeg lærte genstanden og de forskellige typer af genstande at kende. (Hos S. Freud (1950, s. 338, *da* s. 81) hedder denne overgang overgangen fra dømmende til reproducerende tænkning.) Den aktive synteses

prædikative dom hviler i sig selv, når den er skabt; den er i vedblivende besiddelse, men dommen kan synke ned i en sekundær passivitet. Overgangen fra passiv til aktiv syntese er derimod voldsom og brudfyldt. Overgangsstedet er *der*, hvor jeg gør erfaringer. Jeg afficeres – som Husserl bemærker (1973, s. 305) – af en berørt-berørende ting. Dette får bevidstheden til at bryde frem og opdage en forskel mellem sig selv og sin viden, og jeg'et må danne en ny genstand og en ny bevidsthed om denne, som ikke længere er identisk med, hvad den var før. For at jeg kan erfare, må jeg selvfølgelig have bevaret genstanden i den passive syntese, men jeg berører den og den mig nu på en måde, der får mig til at tøve og skabe afstand. Jeg har ikke længere roen på mig, og jeg kan så enten fortvivle eller erfare. Når de aktive synteses sættes ind af jeg'et, sker der i første omgang en tøven, og bevidstheden foretager en overflyvning (Merleau-Ponty 1995, s. 272) af genstanden, som ikke længere lader sig indpasse i sedimenteringer. Jeg'et ser ikke blot på genstanden, men iagttager den opmærksomt. Jeg'et begynder at udkaste hypoteser om genstandens heterogenitet og bringer forskellige skemaer i anvendelse for at begribe den; jeg ekspliciterer horisonterne og oplister egenskaber osv. Derefter modaliserer jeg'et genstanden (Husserl 1966, s. 52ff). Det tager stilling til den, afsiger en dom over den, beslutter sig for eller imod den, tvivler på den, negerer dens gyldighed eller indordner den i andre forståelsesrammer eller stile. Filmen, der ses, forstås ikke længere som en western, men som et melodrama eller en mellemting mellem dem, og jeg'et medrives eller forarges. Jeg'et begynder evt. at reflektere over, hvorfor der er sket denne overgang og begynder at reflektere over måden, filmen er fortalt anderledes end traditionelle westerns, over brugen af nærbilleder osv.

Forudsætningen for, at jeg kan gå fra den ene syntese til den anden og omvendt er – som Derrida skriver (1964, s. 235) – at de har en fælles rod, nemlig meningens mulighed, dvs. intentionaliteten.

Både Husserl og Schütz skelner mellem to former for aktiv syntese, nemlig mellem polysynthesis og monosynthesis. Polysyntese er en syntese, der er leddelt: Det rene jeg retter sig mangestrålet mod det genstandsmæssige. Jeg'ets blik rekonstruerer så den tilblivne genstand i sine successive skridt. Således konstituerer vi genstandene. Hele vor erfaringsverden er opbygget på denne vis. I min aktuelle bevidsthed kan jeg eftergøre den oprindelige konstitutionsproces som forløb i den polytetiske opbygning. Og det må jeg under alle omstændigheder gøre, når det drejer sig om tidsobjekter (Schütz/Luckmann 1979, s. 81). Men som Schütz og Luckmann gør opmærksom på, så er der grænser for, hvor langt det er muligt at opløse noget, der er fæstnet monotetisk i de konstituerende polyteser. Og det skyldes, at vor indre tidsbevidsthed ikke kan skæres i stykker i kvantitativt homogene enheder, ikke kan reduceres til endosmosefænomenet uden

at udsættes for en privation. Vi kan vende os i en jegstråle mod det, der blev polytetisk opbygget, således at den leddelte bevidsthed bliver singular. Meningen gribes så monotetisk i en enkel kasten blikket på genstanden. Denne monotetiske blikstråle er, som Bergson skriver, den udenadslærte lektie, hvor min smerte og anstrengelse med at lære den ikke længere er synlig. Schütz kalder dette monotetiske blik en syntese af højere orden, hvor den samlede genstand gribes i et etstrålende blik. Denne monothesis er et skridt op mod eidos, som vi dog først når, når vi sætter de partikulære kendsgerninger i parentes.

Når vi erindrer, kan vi også gøre det både i mono- og polythesis. Vi kan erindre på en ligefremt gribende måde, som det sker, når en erindring dukker op; vi kan gøre det med den færdige genstand. Men vi kan også efterskabe erindringen, så den bygges fuldstændigt op af nutidiggørelser. Vi vender blikket ind i den, så vi i det, tiden har modificeret, ser det ikke modificerede (Husserl 1928, s. 37, 79).

Det, der først gribes polytetisk og siden hen monotetisk, kan synke ned i bevidstheden, så mit blik ikke længere rettes mod det. Det kan sedimenteres og unddrages tvivlsprøven, fungere som blot forudsat. Så er det blevet til vane, lever stille nærmest som et prærefleksivt cogito, men har glemmt sin forbindelse med legemet og perceptionen.

I den tetiske sættelse sættes noget, der er forskelligt fra jeg'et, nemlig den virkelige genstand. Adskillelsen mellem jeg'et og genstanden er det, der konstituerer min forskel, min afstand til den, mit savn. "Vermisung enthält die Bewegung aufs Vermißte; denn dieses selber ist in ihr utopisch anwesend."<sup>xlvi</sup> (Ernst Bloch 1969, s. 78). Det er dette savn, der retter mig mod det savnede, der sætter en position, en spændingsbue mellem mig og det, jeg ønsker. (Ønsket er det savnedes utopiske indhold.) Denne spændingsbue er intentionaliteten, der retter jeg'ets stråler ud i verden og fokuserer dem, sætter genstandene prædikativt. Savnet sætter cogito som præstation, sætter genstanden i en doxisk ursættelse, som virkelig, som aktuelt håndgribelig, om end måske uden for min rækkevidde. Måske kan der være forskellige former for vished, der går fra tvivl til sikkerhed – hvad jeg kan erfare, når jeg handler – men det er ikke det, der diskuteres her. Derimod at den tetiske sættelse er grundlaget for erfaring.

Jeg kan benægte thesis; derved ændrer jeg ikke ved dommen som dom, men *streger* den *over*, negerer den. Stregen går hen over noget positionelt, går gennem sætningen. Men i negatet, dette ikke værende, er der allerede sat et nyt værende, et nyt prædikat (Husserl 1913, s. 218, 222). *Anti-thesis* er altså også en sættelse. Affirmationen gør det modsatte af antithesis: den *understreger*, bekræfter en position i stedet for at ophæve den som i negationen. I begge tilfælde drejer det sig om

en sættelse.

Men Husserl har også en forestilling om en sættelse, der tabes og ikke erstattes af en ny; det kalder han en *neutralitetsmodifikation* af thesis. I denne ophæves den doxiske modalitet, afkræftes, genstanden tros ikke længere virkelig (s. 222). Der præsteres ikke noget i denne modifikation. I alle reduktionernes epocheer, i deres afholden sig fra, i deres sætten virkeligheden i parentes, indgår der en neutralitetsmodifikation. Og det betyder, at sætningskarakteren bliver kraftløs: troen er ikke længere en tro, formodningen er ikke længere en formodning. Der er ikke længere noget virkeligt prædikat som korrelat (ss.). Spørgsmålet om fornuft er i forhold til det, der var sat, ikke længere meningsfuldt. Den neutraliserede bevidsthed er en blot-tænken-sig og er ikke forpligtet som den positionelle på virkeligheden. Den neutraliserede bevidsthed kunne være den neutrale *billedobjektbevidsthed* (s. 225). Den er *as if*-bevidsthed, der ikke kan gribe en genstand i urdoxa. Den neutraliserede bevidsthed er 'skyggen' af en akt, en uegentlig akt, ikke et virkeligt cogito. Den præsterer intet, men er blot det farveløse spejlbillede af en præstation (s. 233). Her er der ikke længere tale om evidens, men snarere om *as-if*-evidens. Det er de to modi, som bevidstheden kan eksistere i: enten positionelt, sat i et urdoxa, eller som skyggen af denne, erfaring i fantasien, men uden fantasiens affektive farve.

## Doxa

Enhver genstand, der sættes eller tidligere er sat for mig, eksisterer med en tro på dens væren. Denne værenstro kalder Husserl *doxis*. Doxis er den vage og relative hverdagserkendelse (Husserl 1936, s. 66), som alle bekendte genstande træder os i møde med. Doxis er den værenstro, vi sætter genstande med, men *også* vores hensættelse i tid og rum. Mine interesser, mit praktiske liv, forudsætter denne doxiske besinden-sig på væren og ikke-væren, dvs. på sandhed, for at jeg kan orientere mig, handle (1973, s. 174-5). Doxis befinder sig mellem perceptionen og tanken. Den ledsager altid perceptionen, men er ikke nødvendigvis i tankerne, i hvert fald ikke eksplicit (Lissie Aström 1987, s. 65).

Når et nyt objekt sættes, sættes det i *urdoxa*, i trosvissheden, der er urformen for alle værensmodaliteter. Inden da har den eksisteret i passiv doxa. I urdoxa ser jeg hen på noeserne, griber dem sættende. Sådan konstitueres cogito'et. Når en genstand, et forhold osv. sættes urdoxisk, sættes den eller det evident, med urfornuft, dvs. som sandt (Husserl 1913, s. 289). Sandheden er korrelatet til urdoxa. I urdoxa kommer den oprindelige noematiske mening til syne. De tetiske positioner er derfor doxiske ursættelser; de bærer urdoxis med sig som skjult i sættelsen (s. 237).

Husserl og Merleau-Ponty lægger urdoxis i den passive syntese, i perceptionen. For Merleau-Ponty er urdoxis ældre end klarheden; den angiver det lag, hvor det menneskelige har sit udspring, før enhver særegen indstilling, ethvert 'synspunkt'. Urdoxa giver os ikke en forestilling om verden, men selve verden, som vi er knyttet til (1960d, s. 207), der giver os en sandhed før enhver refleksion (2000 [1951], s. 21). I vore perceptioner er der også et doxisk lag, der gør, at vi kan bekræfte mere, end vi strengt taget ser (1948, s. 317). Derfor kalder Merleau-Ponty også perceptionen for en trosakt.

I vores almindelige dagligdags perception er der sammen med genstandens rumlige og tidslige karakter givet denne tros karakter. Vi holder genstanden for virkelig. Arthur Kronfeld (1928, s. 364-5) kalder dette *den assertierende funktion*, og perceptionen karakteriseres i sin modsætning til fantasien netop ved denne funktion. Den giver perceptionen en vishedskarakter, og den besidder egenskaben ikke at bedrage, men tillige også egenskaben umiddelbarhed, dvs. det at være givet uden for refleksionen og i de fleste tilfælde før denne.

Bag erfaringen af genstanden ligger verden som den universelle trosgrund. Verdens væren er selvfølgelig og præsumptiv, og enhver praksis forudsætter en universel grund af verdenstro (Husserl 1938, s. 25). Verden er det, der passivt er forudgivet, før vi kan sætte vore teoretiske interesser ind. Ligeledes er omgivelserne givet som en passiv forudgivetthed.

Doxa er den ikke modaliserede tro (s. 469) – en vished før negationen, fornægtelsen og tvivlen.

Doxa er også området for evidenser, der endnu ikke er overlejet af videnskabelige idealiseringer, ligesom livsverdenen er området for den passive værenstro. Doxa er før videnskabens epistémè, der ses som en omdannelse af doxa, der er videreført og præciseret af idealiseringer. Hos Husserl optræder der ud over de objektive videnskaber som epistémè (epistémè 1) den filosofiske eller transcendentale fænomenologiske fornuftsindsigt (epistémè 2). Her er det karakteristisk for Husserl, at han opskriver doxa over for epistémè 1, men nedskriver doxa over for epistémè 2 (Waldenfels 1985, s. 34). Over for epistémè 2 fremtræder doxa som en skjult anonym fornuft, der er lukket om sig selv, og som en gestalt, der ligger forud for den sande fornuft. I forhold til epistémè 2 synker doxa ned til blot at være doxa (s. 41). Alt det, der i første omgang trækkes bort fra videnskaberne, godskrives nu den filosofiske fornuft, der er en til alle tider gyldig sandhed (ss.). Doxa har ikke længere en forret frem for epistémè. I forhold til epistémè 1 fremtræder doxa som *grundviden*, der bærer alle konstruktioner på et højere trin, men i forhold til epistémè 2 rykkes doxa hen i skyggen som *før-viden*, der må forblive bag fornuftens dybere indsigt (s. 42-3). I første



omgang tilskriver Husserl hverdagslivets tro en egen ret, men i anden omgang fraskrives den denne egen ret (s. 157).

Trosvished sættes ud af kraft i epocheets neutralitetsmodifikation, der kun vil gribe skyggens ikke-væren, ikke-verdensforbundethed. I epocheet har genstanden forlist sin doxiske modalitet. Helt tydeligt ses dette ved den apodiktiske evidens, der ikke vedrører den virkelige verden, men den mulige.

## Dom

Det er en af Husserls pointer, at den fænomenologiske videnskab må bevæge sig tilbage til selve tingen, og det implicerer for ham, at de gyldige domme må trække deres gyldighed direkte fra oprindeligt givne anskuelser. Det umiddelbare 'syn' – selv om det ikke for Husserl indsnævres til det sanselige syn, men dækker syn slet og ret som originært givende bevidsthed – er den sidste retskilde for alle fornuftige påstande. Det er den evidens, der ligger i den originært givende bevidstheds syn, der skal fundere videnskaben og være bærer af den fornuft, der skal konstituere den transcendentale intersubjektivitet. Den bærer Husserls utopiske projekt.

Synet er en passant bemærket sansen som sådan for Husserl. Det er overbegreb for de andre sanser – selv hvor der ikke er tale om sanselig perception (cf. Leonard Dobrzanski 1978, s. 41-3). Også hos Heidegger har synssansen en status over de andre. Han skriver bifaldende om de græske filosoffer: "Daher wird die Erfahrung der Sinne überhaupt als 'Augenlust' bezeichnet, weil auch die anderen Sinne aus einer gewissen Ähnlichkeit her sich die Leistung des Sehens aneignen, wenn es um ein Erkennen geht, in welcher Leistung die Augen den Vorrang haben."<sup>xlvi</sup> (1927, s. 171)

Den traditionelle domsteori i den formale logik taler om domme, men lader dommenes genstande henligge i mørket. Når man taler om domme, må man have genstandene med. Hvis den dømmende virksomhed skal nå sit mål, nemlig at føre til erkendelse, dvs. at dommene er evidente, så er det ikke nok, at der er givet nogle genstande, og at dommene retter sig mod dem, dvs. følger de regler, der gælder for at dømme. Genstandene må være givet i en indholdsmæssig relation, og det betyder, at genstandene selv må være evidente (Husserl 1938, s. 11, 17). Den kategoriale akt hviler altså på forudgående akter, som først må vises som evidente (Patočka 1992, s. 62). Husserls brede domsbegreb indeholder altså såvel prædikative som førprædikative modi. Han præciserer dog, at det først er den aktivitet, der gøre tingen til en genstand, der hører med til dommen. At gøre tingen til en genstand er at give den en fast identitet, og det gøres gennem bevidsthedsakter, der kommer frem til en syntese (Husserl 1938, s. 64). Den kategoriale akt

vedrører sættelsen af et sagsforhold, der konstitueres gennem jeg'ets skabende spontanitet.

Hvis man kan tale om originært givne domme, så må man også antage, at dommens mening har en genesis, at den i sig bærer en historicitet (Husserl 1929, s. 216). Når man aktivt dømmes, skaber man 'tankegenstande' (s. 314). Til grund for den oprindeligt skabende domsfældelse kan selvfølgelig ligge gamle domme, passive kategoriale genstandsmæssigheder, der dukker op på modificeret vis. Men pointen for Husserl er, at den kategoriale evidens ikke dannes gennem associationer. Den har tetisk karakter.

Dommen kan modificeres, overgå til passiv syntese. Men som modificeret viser dommen selvfølgelig tilbage til det ikke modificerede på den vis, at det oprindelige kan nutidiggøres. De afsagte dommes passivitet kan altså tilbageforvandles i aktivitet.

At dømme vil sige at dømme om genstande (reale eller irreale) og deres egenskaber. Husserl skelner imidlertid mellem de krav, der stilles til domme i hverdagen og de egentlig kategoriale domme. Sidstnævnte finder Husserl i den formale logik. Her lyder de særegne strenge gyldighedskrav, nemlig at dommene skal være tydelige og klare, og at sandhed og falskhed kun skal prædikeres til disse domme. Desuden gælder sætningen om den udelukkede tredje: at en dom enten skal være falsk eller sand og ikke noget andet, dvs. ingen af delene eller begge dele. Disse domme udgør indholdet i den almene noetik. Men hvad enten der er tale om hverdagslivets domme eller om den formale logiks, så sætter Husserl dem som noget psykisk reelt, men han lægger vægten på aktiviteten: at dømme er at handle, men kun at handle intentionelt, dvs. i forhold til noget, der kun har psykisk realitet (1929, s. 176). Dommen er altså for Husserl bundet til den aktive syntese. Hvad han imidlertid ikke får øje på er, at i enhver perception er der en dom, nemlig en realitetsdom, en doxisk hævde af det perciperedes virkelighed. En sådan realitetsdom ledsager enhver perception. Så kan det diskuteres, om den kun er en *post festum*-dannelse på perceptionen, som Arthur Kronfeld (1928, s. 363) hævder, eller om den allerede er til stede i perceptionen som en urdoxisk forbundenhed med verden. Fordi Husserl hævder bevidsthedens primat i forhold til perceptionen, får han ikke øje på de domme, der kryber ind i perceptionen. Ligeledes får han heller ikke øje på, hvorledes dommene er forbundet med legemet, hvordan der – som S. Freud (1950, s. 337-8, *da s. 79*) beskriver – i perceptionsdommen indgår en associationsproces mellem det, der i oplevelsen optræder som den udefraværende genstand, og det, der optræder som vort eget legeme – og det på trods af, at Husserl netop bruger en sådan analyse i bestemmelsen af intersubjektiviteten, og han udarbejder, hvordan de kategoriale domme dannes som en reflektiv overbygning af perceptionsdommene, dvs. oven på virkelighedsindekset, der ligger usynligt bag eller i den 'vilde',

nøgne perception.

## Hyle, noesis og noema [ikke medtaget her]

### Mening og refleksion

Mening er hos Husserl knyttet til et jegsubjekt, der optræder som intenderende og gyldighedsgivende (1936, s. 171). Meningen indgår en forbindelse med, danner en enhed med thesis, og denne enhed er sætningen (1913, s. 274). Denne sætning behøver ikke at være propositionel, men kan også udtrykke et ønske, en befaling, en anbefaling, et løfte osv. Meningen udgør en abstrakt form i noema. Men da den ikke er reel, må den være noget, det tetiske subjekt føjer til (Hans Boll-Johansen 1984). (Husserl opererer endvidere med et begreb om *menen*, der relaterer sig til den meningskonstituerende proces. I denne sættes inde i den selv sandhed og falskhed (Husserl 1931, s. 92). Og med et begreb om *det forment*, der dækker den mulige mening og ikke den reelt aktualiserede (1973, s. 287).)

Når Husserl bestemmer mening i dens forbindelse med thesis som sætning, så har han også dermed tildelt den en bestandighed: den kan ikke brænde bort. Over for dette står, at han tildeler meningen en radikal åbenhed. Den er aldrig færdig, tillukket, men netop åben i det endeløse. Meningsidentitet indgår i et projekt, der består i at erhverve verden, og derfor kan den aldrig gøre sig helt urørlig for nye tilskrivninger. Og det, der er dannet, vil altid overlejres af nye meningskonstitueringer, og deres bevægelse vil forrykke de nedre lag.

Meningen er for Husserl bevidsthedens relateren sig til noget genstandsmæssigt og dettes optagelse i bevidstheden, *ikke* i sin genstandsmæssighed, men som noema, der er opstået af jeg'ets noetiske aktivitet. Der opstår derved en genstandsmæssig mening, der kan prædikeres være eller ikke være. Meningen er forbundet med perceptionen, men på den vis, at der ud over de hyletiske data er en medpræsent mening om genstanden. Dette medmente i perceptionen kan enten være passivt eller skabt gennem bevidsthedens noetiske aktivitet.

Husserls begreber om mening/menen er imidlertid blevet trukket ud i to modsatrettede positioner. Den ene repræsenteres af Alfred Schütz, der trækker dem over imod refleksionen, og den anden repræsenteres af Maurice Merleau-Ponty, der trækker dem over imod den prærefleksive cogito.

For Alfred Schütz er meningsproblemet i første instans et tidsproblem: "allerdings nicht ein solches der physikalischen Raumzeit, die teilbar und meßbar ist, oder der historischen

Zeit, die immer eine von äußeren Begebenheiten erfüllter Ablauf bleibt, wohl aber ein solches des 'inneren Zeitbewußtseins', des Bewußtseins der je eigenen Dauer, in dem sich für den Erlebenden der Sinn seiner Erlebnisse konstituiert." <sup>xlix</sup> (1932, s. 20) Det er i den indre tidsbevidsthed, i durée, at meningen konstituerer sig, men den gør det først ved at udhæve sig og kaste et blik ned på den oplevelse, der var før (s. 53). Mening kan altså for Schütz kun tilkendes en forgangen oplevelse, der tilbyder sig til det tilbageskuende blik. En oplevelse har, mens den foregår, dvs. mens vi lever i den, ingen mening. Mening er intet andet end den oplevede bevidstheds indstilling mod dens fortidige oplevelser, for kun fortiden er meningsfuld (1976 [1944], s. 271). Meningsbegrebet har altså for Schütz kun gyldighed, når det refererer til en fortid. Ved den intenderede mening optræder der ikke et noetisk subjekt, hvis det befinder sig i handlingens hede, i durée, der er ved at forløbe, men kun i refleksionen over en noematisk struktur af forløbne faser af durée, hvor de noetiske hensigter er blevet gjort fremmede (Daniel Cefai 1998, s. 44). Den prærefleksive aktivitetsoplevelse er ikke meningsfuld; kun den der refleksivt gribes i en blikstråle. Oplevelsen, der intentionelt er givet, og som består af spontan aktivitet, er meningsgivende, men ikke i sig selv, i tidsbevidstheden, men først når bevidstheden som refleksion hæver den ud. Oplevelserne konstituerer sig som *meningsfulde* i polytetisk strukturerede akter. Derved skabes der en syntese af højere orden. Vi kan da se på dem med en monotetisk blikstråle, og så er de mening (s. 101). Meningsbilledet er for Schütz det ikke længere værende perceptionsbillede (1981, s. 108). Meningen spændes således ud mellem det vordende og det ikke længere værende. Meningen udspiller sig i krydsfeltet mellem et projekt, der artikuleres af et *for at*-motiv, og en genese, der artikuleres af et *fordi*-motiv. Men det er først, når aktøren *post festum* har forvandlet sig til en observatør, at det bliver muligt at reflektere over motiverne (Cefai 1998, s. 58-60). Og hukommelsen bliver for Schütz det, der præsterer meningsbilledet (s. 113). Menen opstår dog for Schütz ikke af det rene intet, men relaterer sig til tidligere erfaringer, erfaringsskemaer og typiseringer (Schütz/Luckmann 1984, s. 13). Schütz' opfattelse divergerer her i forhold til etnometodologerne. Deres tematisering viser, hvordan den praktiske rationalitet i interaktion konstitueres konkret. De støtter sig på refleksivitet i de hverdagslige aktiviteter, *mens de udføres*, og interesserer sig ikke for refleksionen *post festum* (Cefai 1998, s. 44).

Problemet i Schütz' konception er – som Ilja Srubar fremhæver – dens alt for nære relation til Bergson. Denne forbundenhed med Bergsons tænkning forårsager en uoverstigelig antinomisering mellem den indre tidsbevidstheds durées, og så det reflekterende intellekts verden. Sidstnævnte tillægges al meningskonstitution. Og durée fraskrives derved enhver immanent mening eller menen

(1981, s. 56-7). Det prærefleksive bærer ikke længere mening. Det kan kun leves.

Den anden retning repræsenteres af Merleau-Ponty, men også af Jacques Derrida, når han neden under forskellen mellem aktivitet og passivitet vil finde meningen og menen (1964, s. 235). Merleau-Ponty søger meningen helt nede ved perceptionsoplevelsen. Meningsgivningen findes i perceptionen og ikke først i bevidsthedens arbejde bagefter. Selv motorikken indforliver Merleau-Ponty med en meningsgivning (1945 s. 166), og over psykoanalysen kommer han frem til, at enhver menneskelig adfærd "a un sens" <sup>1</sup> (s. 184). "Il faut donc reconnaître sous le non de regard, de main et en général de corps un système de systèmes voué à l'inspection d'un monde, capable d'emjamber les distances, de percer l'avenir perceptif, de dessiner dans la platitude inconcevable de l'être des creux et des reliefs, des distances et des écarts, un sens..." <sup>li</sup> (1969, s. 110). Vore gestus deltager i en ekspliciteringsaktivitet og meningsgivning (1960d, s. 290). Meningen skal vi altså ikke først søge i det refleksive tilbagegreb, men i vores første bånd med verden, i gestussen, i legemets omgang med verden. Her eksisterer det udtrykte ikke ved siden af eller tidsligt bag ved udtrykket, men samtidigt og viklet ind i det, dvs. som tegn, der selv bærer sin mening ud i det ydre (1945, s. 193). Samtidig ønsker Merleau-Ponty at etablere en tættere forbindelse mellem noema og hyle. Noemaet, meningen, er usynlig, men ikke kontradiktorisk til det synlige. Det synlige har en usynlig indre legemsbygning, og det usynlige er den hemmelige modpart til det synlige: det træder kun frem i det synlige. Det er det ikke-urpræsenterbare, som præsenteres for mig inden for verden (1964c, s. 269). Som et tredje begreb mellem fakticitet og idealitet, mellem hyle og noema indfører Merleau-Ponty et gestaltbegreb. Perceptionen er en åbning mod gestaltningens felt. Gestalten adskiller sig fra summen af elementerne; den er form, organisation af disse. Den er formidlingsmidten mellem subjekt og objekt, der begge i gestaltningens bevægelse streges over og kun *post festum* i glemslen fremtræder som adskilte.

Endelig er der Jan Patočkas position. Han udkaster en asubjektiv fænomenologi, som jeg beskæftiger mig med i kapitlet *Asubjektiv fænomenologi* [jf. henvisningerne ovenfor, *BSN*]. På den baggrund hævder han, at den tanke, at det er os, der *skaber* meningen, at den tanke, at det er i vor magt at gøre tilværelsen meningsfuld eller meningsløs, er i strid med en fænomenalt funderet tanke om åbenhed for eksistensen og dens mening. Meningsgivningen er ikke vor viljes eller vort forgodtbefindendes sag (Patočka 1975-6, s. 84). Meningen skabes i fremtrædelsen, men denne har brug for subjektivitet, for virkeliggørelsen af mening fordrer et subjekt, der modtager meningen med sit legeme (1995, s. 23). Meningen har brug for vor forståelse, og vi kan ikke leve uden mening. Der er for Patočka to slags mening: 1) Den mening, der opstår ved forståelse og

erkendelse som en varig aflejring, begrebet. Her er sproget af afgørende betydning. 2) Den mening, der er indbefattet i selve tingen, og som tingen taler til os med, og som svarer til vore muligheder, sådan at vi kan komme til klarhed over dem eller over andre ting med deres hjælp, sådan at vi kan opføre os forståeligt over for ting og personer (1975-6, s. 109). Meningen er under alle omstændigheder ikke noget, vi skaber, men noget, der kommer til os, men har brug for os for at kunne fremtræde.

Modsætning mellem Schütz og Merleau-Ponty kan vi forfølge videre ved at se på, hvordan de bestemmer *refleksionen*. Men først Husserl.

Det væsentlige ved refleksionen for Husserl er, at den er en akt og som akt er den rettet mod den 'naturlige' verdens teser. Husserl kan derfor bestemme refleksionsakten som en akt af anden grad (1913, s. 95). Ved refleksionen bliver oplevelsen til objekt for jeg'et, men derved bliver refleksionen selv til oplevelse, der så igen kan blive substrat for ny refleksion. *På den ene side*: I refleksionen kan oplevelsesstrømmen gribes og analyseres på evident vis. Der eksisterer for Husserl ganske vist en ligefrem evidens i den naturlige indstilling. Refleksionens evidens adskiller sig imidlertid fra denne ved at spørge evidensen om, hvad dens mål er, og hvad den har erhvervet (1929, s. 185). Refleksionens fænomener fremtræder med en ren og fuldkommen givethed. Refleksionen er en opnåelig, *umiddelbar* væsensindsigt (1913, s. 156), et forsøg på at forstå, en aktiv bestræbelse hos et jeg på at gribe meningen i det, som det oplever (cf. Merleau-Ponty 1988<sup>2</sup>, s. 408). Når refleksionen vil gribe, så griber den uden facetter, profiler, uden *Abschattungen*, og stiller sig derved i modsætning til den rene oplevelses genstand, der altid viser sig i et aspekt, bundet som den er til det rumlige og tidslige (cf. Jean-Paul Sartre 1936, s. 33, *da* s. 25). Refleksionen er altså for Husserl en metode til erkendelsen af bevidsthed. *På den anden side*: Refleksionen er tidsflodens delta, der frugtbar gør det omkringliggende, men ikke længere kun besidder et udløb; tiden reguleres nu af flere ideers væsen (cf. Husserl 1928, s. 76). Men hvordan forholder refleksionen sig så til den transcendentale reduktion? Ja, Husserl slår fast, at den fænomenologiske metode med epocheet også bevæger sig i refleksionsakter, og at evidensprocessen ikke er en anden end den, der findes i refleksionen. Kun det, der er blevet tematisk gennem refleksion, kan gøres endeligt tematisk gennem videnskaben. Refleksionen har åbnet adgangen til et erkendelses- og livsunivers for den transcendentale refleksion (2002, s. 307). Forskellen består i, at i refleksionen må bevidsthedslivet tages som det rent umiddelbart hyletisk giver sig (1936, s. 236). Vi står altså på den værende verdens grund. Denne forlader vi i den transcendentale fænomenologiske refleksion. Her betragter vi det givne, men transcendentalt reducerede cogito, men *uden den 'naturlige' værenssættelse*, der

inkluderer den oprindelige ligefremme perception. Denne ligefremhed tabes også i refleksionen, men ikke hele dens grundlag – den værende verden (1931, s. 72). Den 'naturlige' indstillingsrefleksion forbliver ontisk. Den når ikke frem til transcendentale erfaringer.

Refleksionen adskiller sig fra oplevelsen ved at være *Zuwendung*, dvs. i refleksionen retter jeg'et sin opmærksomhed mod oplevelsen; genstanden bliver derved givet i attentional modus; den bliver fremhævet (1928, s. 129). Refleksionen er altså ikke perception, selv om den forudsætter denne som genstand; den fremstår først, når vi retter vor opmærksomhed mod perceptionen. Først når jeg naivt har set huset, kan jeg reflektere over, at *jeg ser huset* (1959, s. 157). Vi må afbøje os fra perceptionen og afbøje den fra os for at kunne reflektere. Vi må kort sagt gøre perceptionen til bevidsthed, for at vi kan reflektere over den. Vi træder ud af det direkte forhold, vi har til genstanden, i refleksionen. At det reflekterede kan synke ned til habitualitet, ændrer intet ved, at det en gang er vundet ved at blive udhævet.

Refleksionen kan være rettet som her mod perceptionen, men selvfølgelig også mod andre genstande, fx subjektet selv. Der kan være tale om en forurettelse over, hvad der er vederfares subjektet, men også om samvittighed, der ofte overgår i en dom over én selv.

For Husserl betyder refleksion at vende sig bort fra genstanden mod selve oplevelsen af genstanden. Jeg retter mig mod mine akter som mine og mod akternes hvad. At reflektere er altså at bøje sig tilbage mod det subjektive (2002, s. 305-6).

Det er Husserls pointe – og den står i modsætning til Schütz' opfattelse, som vi skal se om lidt – at det jeg, der udfører refleksionen, er det samme, som det jeg, der oplevede. Jeg har ikke ændret mig ved at overgå til refleksion (s. 10). De to jeg'er har også samme interesser, selv om det reflekterende jeg på ingen måde behøver at solidarisere sig med det jeg, der reflekteres over (Patočka 2002<sup>2</sup>, s. 108).

Mens perception er forskel før identitet, så er refleksion ikke-forskel med sig selv. Derimod er refleksionen forskel til virkeligheden. Den kan kun nå sandheden gennem afstand (Maurice Merleau-Ponty 1969, s. 181) til det, den tænker over. Den kritiske tanke består ikke kun i adskillelserne i det, den tænker, men også mellem tanke og virkelighed. Deri består dens transcendentalitet: dens afstand til virkeligheden. Tanken må "von der Schwere des Faktischen sich Loslösens, kraft dessen er anstelle der bloßen Reproduktion des Seins dessen Bestimmung, streng und frei zugleich, vollzieht."<sup>liii</sup> (Adorno 1951b, s. 142, *da* s. 96) Først derigennem kan historien slå ned i begreberne (s. 143, *da* s. 96). Refleksionen skal ikke selv være praksis, endsiges praksis' første skridt; den skal lade sig nøje med at være "Leuchte der Praxis"<sup>liiii</sup> (Husserl 1989, s. 6). Bevarer

tanken ikke denne afstand til praksis, kan den udvikle sig til vold: "Teori har til opgave at sørge for orienteringen. Den må bevare sin distance til praksis for at redde sit sandhedsindhold. Den har til opgave at afklare grundbetingelserne for praksis, at benævne dem, men ikke selv at være potentiel praksis. Den teori, som er *omsat* i praksis, har allerede tabt sin kritiske funktion, er allerede indrettet på forsvar og legitimering." (Oskar Negt 1988, s. 329) Tanken bedriver så mimicry på bytteabstraktionen, der er fuldstændig indifferens. Den ikke-ødelagte refleksion træder ind der, hvor hverdagens habitualiseringer er brudt sammen på et eller andet sted, og orienteringen, der indtil da havde været af præ-refleksiv karakter, er gået vild. Den stiller spørgsmålstejn ved perceptionen (Kenneth Maly 1978, s. 32), først og fremmest selvfølgelig ved perceptionens apperceptive ring af hallucinationer. Den er perceptionens hjælp på et sted, hvor denne selv svigter, nemlig der hvor den skal stille spørgsmål til sig selv. Refleksionen er den lampe, der lyser over perception og praksis, fordi disse ikke selv er lys.

Tænkning er imidlertid ikke kun forskel til virkeligheden; den er også adskillelse mellem noesis og noema: "Quand nous pensons, nous nous distinguons de l'objet pensé; il y a un moi et un non-moi, un sujet et un objet."<sup>liv</sup> (Henri Bergson 1990, s. 376) Denne afstand mellem noesis og noema gør det paradoksalt nok muligt at sammentrænge de noematiske genstande, at hente fjerne genstande og genstande fra andre tider (Sigmund Freud 1912-13, s. 373, *da* s. 72). Deri består dens evne til orientering – den kan hæve sig over her og nu – men så sandelig også både dens evne til at fortabe sig i abstraktionerne som fikts idé og dens potentielt manglende finfølelse over for vore sanselige ønsker.

Refleksionen foregår for Schütz ikke blot for at analysere en situation, men for at bemestre den. I et forsøg på at finde den mest egnede løsning rådfører vi os med vore følelser og affekter, men selvfølgelig også med rationel selvdømmelse. Følelser og affekter har for Schütz deres rod i praktiske interesser (Schütz 1943 [1940], s. 18). Refleksionen er for Schütz ikke kun af kognitiv karakter, men består også af opmærksomhedsakter og livsindstillinger, der kunne ligne Heideggers stemninger (Michael D. Barber 1988, s. 36).

Tilbage til forholdet mellem oplevelse og refleksion. Nu kommer vi til det centrale punkt, hvor vandene skilles post-Husserl: Hvordan er oplevelsens tid i forhold til refleksionens tid? Husserl vil ikke lave den skarpe skelnen, som vi senere skal se hos Schütz. Principielt kan refleksionen rette sig ind på en hvilken som helst tid i oplevelsesstrømmen, men han er heller ikke ligefrem klar. Han fremhæver retentionen og den protentionelle horisontdannelse og deres ekstaser: generindringen og den anticiperende forerindring som refleksionens mulighedsbetingelser (1973, s.



544). Retentionen er mulighedsbetingelsen for, at bevidsthed kan gøres til objekt (1928, s. 119). Men Husserl nægter at lade refleksionen binde til fortiden, til det, der er forløbet. Han knytter den som sagt også til fremtiden – og hvad der er en pointe i forhold til Schütz: til nutiden og det som ekstase af nu'et. Han skriver, at den reflekterende blikstråle kan gribe det momentant-tidslige (s. 80), og han taler om, at oplevelsen godt kan være ved, selv om jeg reflekterer over den (1913, s. s. 146). Vi kan altså reflektere over det, som vi samtidigt er rettet mod. Han anfører, at den originært givende bevidsthed om et væsen i sig selv og nødvendigvis er en spontan bevidsthed. I den *erfarende* bevidsthed er spontaniteten ikke udslukt, men den er *uden for væsenet* (1913, s. 43), dvs. er ekstase. Det kan så godt være, at refleksionen i de fleste tilfælde er *post festum*, men ikke altid og ikke logisk nødvendigt. Derfor kan der fra Husserls betragtninger udvikles et begreb om en reflekteret spontanitet. Det kan der ikke fra Schütz' begreber.

Johann Wolfgang Goethe skriver i en af sine *Maximen und Reflexionen* (1907, s. 522, *da* s. 65): "Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende."<sup>lv</sup> Hvis vi ikke indskrænker betragtningen til kun som her hos Goethe at gælde den moralske refleksion, men udvider synspunktet til hele refleksionen, så har vi den antinomi, som Schütz opererer indenfor.

For Schütz gælder, at når jeg lever i mine akter, har jeg min opmærksomhed rettet mod objekterne og imod selve akterne. Jeg kan først vende mig mod dem i en reflekterende bevægelse. Så rives jeg ikke længere med af bevidsthedsstrømmen; jeg 'lever' ikke i den aktuelle fase, men stiller mig udenfor og ser tilbage på det levede (Schütz/Luckmann 1979, s. 81). Denne antinomi knytter Schütz endvidere til en, som han arver fra Bergson: antinomien mellem *durées* oplevelsesstrøm, der er helt immanent, og refleksionen, der er forstandens værk og derfor allerede er ude i rummet og den rumliggjorte tid (1932, s. 62). Det er i refleksionen, jeg kan danne erfaringer. For at jeg kan gøre dette, må jeg udhæve oplevelsen, gøre den velomskreven, dvs. jeg må hive den ud af dens aktualitet, gøre den til erindring ved at genaktivere den pr. efterskud. Jeg ser hen på den i en monotetisk blikstråle. Så kan jeg spørge om dens konstitution og derved forvandle den til erfaring (Schütz/Luckmann 1984, s. 13). Meningen, der er erfaringens kerne, bliver først tilgængelig for mig, når oplevelsen ikke er længere, og jeg har sat tidens strøm i stå og mig selv med, ved at jeg vender min opmærksomhed mod meningen: "*Sinn* [...] ist nicht eine inhärente Qualität gewisser, im Bewußtseinsstrom auftauchender Erlebnisse, sondern das Resultat einer Interpretation vergangener Erlebnisse, die von einem aktuellen Jetzt her in der reflexiven Einstellung ins Auge gefaßt werden. Solange ich in meinen Akten lebe und auf die Objekte dieser

Akte gerichtet bin, haben diese Akte keinen Sinn für mich. Sie werden dann sinnvoll, wenn ich sie als wohlumschriebene Erlebnisse der Vergangenheit und daher im Rückblick erfasse. Nur Erlebnisse, die über ihre Aktualität hinaus erinnert und nach ihrer Konstitution befragt werden können, sind daher subjektiv sinnvoll."<sup>lvi</sup> (s. 368) Meningen er altså en blikstråle, som jeg reflektivt og *post festum* kaster på det, jeg oplevede, hvorved jeg forvandler det præfænomenale til fænomenalt stof. Når jeg opmærksomt vender mig mod den oplevede oplevelse, træder jeg i en reflekterende bevægelse ud af oplevelsernes strømmende *durée*; oplevelsen bliver til en konstitueret oplevelse: den gribes, udhæves og afgrænses. Polythesis bliver til monothesis. Oplevelsen skal altså tages i øjensyn, før den bliver meningsfuld, og det kan den først, når den ikke mere er (Schütz 1932, s. 94). Så længe jeg er i oplevelserne, er jeg fanget af dem, af de intenderede objekter i dem. Så længe har de ikke mening for mig. Det får de først ved at blive udlagte, og det kan jeg'et først gøre, når de har sluppet deres greb om det og er blevet til fortid, er færdige og ikke længere værende. Schütz skriver, at kun for det tilbageskuende blik bliver de velomskrevne oplevelser synlige (s. 69). Altså først når de ikke længere er inden for synsfeltet, bliver de synlige. Hvis jeg vil begribe *durée*, må jeg først sige farvel til den. Jeg kan kun begribe den gennem dens affaldsprodukter. Det er det tragiske i refleksionen. Når jeg tror, jeg kan gribe livet med den, er det allerede forbi. Refleksionen – i Schütz' system – ser således altid ud til at komme for sent til livet. Når jeg vil reflektere over livet, strømmer det bort fra mig. I *durée*, i mine oplevelser, levede jeg fra nu til nu i en glidende bevægelse, som ikke var min. I refleksionen gør jeg oplevelsen til min ejendom, men ser samtidig, at den har mistet liv og kraft, er blevet neutraliseret. Vi får således hos Schütz en tragisk antinomi mellem *oplevelsen i durée, der er liv og vorden og refleksionen af det oplevede, der allerede er forbi og kun har efterladt sig den farveløse tanke.*

Schütz åbner dog også en anden mulighed for refleksion, der ikke er bundet til fortiden, men til fremtiden, og den er handlingsudkastet. Jeg kan i tanken anticipere handlingen – og handlingen er netop i modsætning til adfærd karakteriseret ved at være udkastet – udkastet er så skyggen af handlingen, spejlbilledet af præstationen (dvs. neutral bevidsthed). Det er imidlertid en pointe, at jeg kun kan få handlingen som mål (eller delmål) i mit refleksive blik, og det som instrumentel forudgriben, ikke arbejdsprocessen. Det sker i *futur passé*. Alle de projekter, der går forud for vore handlinger, er begivenheder, der fantaseres af have fundet sted (1976, s. 271). Kun *action accompli* og ikke *action s'accomplisante* ses i det refleksive blik, skriver Schütz (1932, s. 92). Handlen eller handlingsprocessen kan jeg kun gribe, efter at den er forløbet. Nu er den skudt ud af refleksionen. Det er kun fortiden, der kan tænkes, fordi den er forbi, og den som færdig

udkastede fremtid. Selv hvis jeg prøver at anticipere inde i handlingens proces, får jeg kun greb om de tomme og uanskelige forventninger (s. 79). Handlingens mening ligger udkastet og kan kun gribes før eller efter handlingens proces, ikke mens den er i gang.

For Schütz gælder følgende: Det jeg, der i nutiden udfører arbejdsaktiviteten, er *et udelt jeg*, og jeg'et i nutiden har frihed til at vælge mellem flere muligheder. Når jeg'et bagefter, når arbejdsaktiviteten er udført, reflekterer over det jeg, der udførte den, der nu er blevet til selvet, så er selvet, altså det reflekterede jeg, i datid og uden valgmuligheder. Det reflekterende jeg er ikke længere handlende. Det, der har udført de fortidige akter, er ikke længere et udelt jeg, men *et partielt selv*, udføreren af en rolle (Schütz 1996a [1943], s. 31). Den refleksive akt, der rettes mod det udelte jeg i datid, opdeler den i arbejdet forenede selvbevidsthed i delpersonligheder (2003a, s. 50). Selvet går i stykker i refleksionen. Samtidig er der skabt en afstand til det tidligere samlede jeg; det sættes som en slags du, der engang har været mig (1996b [1925-1927], s. 201).

En afgrænsning af nu'et i mere præcis form er kun mulig for det handlende jeg, og den afgrænses af spændvidden af dets aktuelle udkast. De protentioner og anticipationer, der er rettet mod det fremtidige jeg, er desto vagere, jo bredere lag af jegfænomenet, der fattes i blikket, for til sidst at blive fuldstændig tågede, så snart de retter sig mod mig selv i fremtiden i sin totalitet. Det fremtidige jeg kan – skriver Schütz – kun forestilles som en tom form. Det fremtidige jeg består også af deljæg'er, og disse er desto vagere, jo nærmere de ligger den centrale intime personlighed. Omvendt ser man ved standardiserede og normerede indstillinger, der konstituerer relativt perifere deljæg'er, forholdsvis få tomme steder, især hvor jeg'ets selvtypificering er mest fremskreden (2003b, s. 127-8).

Denne voldsomme antinomisering af liv og spontanitet på den ene side og refleksion på den anden går langt ud over Husserls program, hvor skellet ikke er uophæveligt og ontologisk. Adskillelsen af refleksionen fra livet viser sig hos Schütz også i, at når jeg reflekterer, må jeg stille mig uden for de sociale relationer og vi-relationer (Schütz/Luckmann 1979, s. 93). Først når jeg er trådt ud af mit forhold til dig, kan jeg vurdere det. Derfor er refleksionen også et værk, vi må udføre i ensomhed. Refleksion er udsættelse, afstand. Når refleksionen sådan hæves op over livet, så betyder det, at den samtidig bringes nærmere til videnskaben. Schütz kalder refleksionen en socialvidenskabelig holdning nede i dagligdagen. Det er derfor klart, hvorfor Schütz ikke længere har brug for den transcendentale reduktion: refleksionsbegrebet har hævet sig så meget over oplevelsen, så den transcendentale reduktion er blevet overflødig.

En lignende antinomisering finder vi hos Ernst Bloch. Nu er det "dunkelnde

Nicht"<sup>lvii</sup> (1970, s. 228). Det er et øjeblik, der er så punktuel, at det ikke en gang kan kaldes kort (s. 150). "[...] gerade weil der Lebende, das Gelebte so unmittelbar sind, werden sie eben nicht er-lebt, es fehlt ihnen der Abstand, der zum Bewußtwerden nötig ist. Gar des nur punktuelle Jetzt, worin die Lebenden sich unmittelbar aufhalten, ist am meisten dunkel."<sup>lviii</sup> (1969, s. 74). Han refererer i den forbindelse til Husserl: "Husserl betonte die Schwierigkeit, sich die Denkakto während ihres Geschehens gegenständlich zu machen."<sup>lix</sup> (s. 82) – Formuleringen hos Bloch er præcis, da Husserl pointerer besværligheden med nu'ets ekstase af sig selv, men ikke afviser den logisk og faktisk. I nu'et lever man og ser ikke noget, skriver Bloch videre. Det er først forstanden, den voksende bevidsthed, der "die vorüberhuschenden Eindrücke [sammelt] und [...] einen Strom daraus [macht]."<sup>lx</sup> (s. 83) Det er tidligst, når noget er forbi, vi kan vende os mod det og kan se det. Nu'et er dunkelt, og nu'ets fyrtårn kaster kun sit klare lys mod fortiden og fremtiden. Lige som Schütz antager Bloch, at når vi handler, så er bevidstheden dunkel. Den var klar i udkastet og bliver klar, når den tænker tilbage på den udførte handling. (Forskellen mellem Bloch og Schütz består i, at udkastet ikke hos Bloch har denne instrumentelle karakter, snarere tværtimod. Det har noget drømmende, noget endnu ikke set og realiseret over sig.) Men mens handlingen er i gang, er der mørke omkring den. Den agerer i blinde.

Men er der noget galt med denne teori om det dunkle nu og refleksionen, der først bagefter kan kaste lys over det så til fortid nedsunkne 'nu'? Der er i hvert fald det rigtige i synspunktet, at refleksionen er adskillelse, distance til en selv og er det modsatte af identifikation med sig selv (Merleau-Ponty 1964c, s. 257). Det betyder imidlertid ikke, at refleksionen er en forgiftning af livet eller ønsket – som Sartre antager (1936, s. 42, *da* s. 31). Men selv om refleksionen er afstand, implicerer det ikke, at den må trave hvileløst rundt hele tiden uden for livet, enten bagefter eller foran. Denne teori gør spontaniteten blind. *Men der er tale om en formidlet spontanitet*, en spontanitet der hele tiden er til stede inde i mig, men også uden for mig. Den formidlede spontanitet har jeg, når jeg er fuldstændig hengiven til nu'et, lever det i dets fulde bredde, men samtidig ved det og ikke er fuldstændig udleveret til situationen, men kan gennemskue mig selv og de andre i den. Og denne gennemskuen var ikke noget, jeg foretog, inden jeg gik hjemmefra, eller da jeg kom hjem, men mens jeg var derhenne. I den formidlede spontanitet lever jeg og iagttager på samme tid. En dygtig fodboldspiller kan dette, på trods af al strategi. Dette betyder selvfølgelig, at refleksion ikke kan sættes identisk med kontemplation, dvs. tilbagetrækning fra verden. Selv om refleksionen skaber afstand, udhævning, så har den ikke hævet mig helt oven ud af verden. I den formidlede spontanitet er den ekstase af nu'et af det selv. Det betyder også, at den er refleksion på

det ureflekterede, som Merleau-Ponty (1960d, s. 197) kalder det. Refleksionen må ikke skjule sin oprindelse i verden, må ikke skjule det, den skal ekspliciteres. Den må hele tiden ihukomme den ureflekterede undergrund, som den forudsætter. Refleksionen er en tilbagevenden til det, der er givet forud, et forsøg på rekonstitution eller et forsøg på at vække det op igen, der allerede er institutionaliseret. For Merleau-Ponty består refleksionens højeste punkt i at ekspliciteres og at igen gribe den ureflekterede bevidstheds teser i deres originære mening (2000, s. 24). Men det implicerer, at der må være en mening til stede i det ureflekterede, og at det ikke er refleksionen først, der skaber den. I Schütz' og Blochs antinomisering er legemet og perceptionen udelukket fra at være meningsskabende. Al mening erhverves først, når refleksionen *post festum* kaster sit lys på det levede (cf. Ilja Srubar i Schütz 1981, s. 205, n. 25). Hvis vi gør refleksionen til en detektiv, der altid kommer på åstedet efter forbrydelsen er begået og aldrig har set en forbrydelse blive begået, vil den være ganske uegnet til at opklare forbrydelsen. Han eller hun vil i hvert fald aldrig kunne forhindre en forbrydelse i at blive begået. Og mens han eller hun trækker sig tilbage for at sætte navn på forbrydelsen, er den næste allerede begået. Vi må søge meningen helt nede i legemets perception, og vi må ikke løsrive refleksionen fuldstændig fra perceptionen og gøre den til en Gud, der giver meningstavlerne. Derved beskadiger vi også refleksionen og gør den til en tragisk figur, der er forbudt at deltage i verdens liv, der aldrig er til stede i nuet og kan forlene dette med en formidlet spontanitet. Når refleksionen tror, at den kan placere sig i en usårlig subjektivitet (Merleau-Ponty 1945, s. IV), kommer den til at betale dyrt med en stivnen og mangel på *Lebendigkeit*. Tiden og verden bliver projektioner af tanken. Hvis tid, verden og tanke ikke forbindes, forfalder tanken til gentagelse.

## Cogito

Cogito'et udgør for Husserl bevidsthedens centrale kerne. Det bærer den bevidste intentionalitet: det er bevidsthed om noget, et immanent blik på genstanden. Det har forskellige modi; det kan være: jeg erindrer, jeg vurderer, jeg begærer, jeg perciperer, jeg dømmes, jeg føler, jeg vil (Husserl 1913, s. 61; 1948a, s. 8). Det, der er væsenssegent for cogito, er jegrelateringen. De forskellige modi af cogito har et identitetspunkt, en centrering, og det er i jeg'et. Det er det samme jeg, der fuldbyrder de forskellige modi af cogito og giver dem en enhed. Jeg'et forandres ikke af at udføre cogitoakten, men må nødvendigvis være der for at udføre akten – som et vågent jeg. Foruden jegpolen findes der objekt- eller genstandspolen. Denne kalder Husserl cogitatum, det, der perciperes, erindres osv. Dette cogitatum må ikke forveksles med de hyletiske sanseindtryk; det er noget, der er ment.

Polariseringen cogito-cogitatum udgør den første differens i beskrivelsen af det konkrete Ego, den mest almene typik i bevidstheden. Det er cogitataerne, der interesserer fænomenologien. Dvs. det genstandsmæssige beskrives udelukkende som bevidsthedskorrelat, som cogitatum for et cogito. Efter det transcendentale epoché har vi forladt verden og dens gyldighed og har kun verden som cogitatum. Husserl forestiller sig, at omverdenen, livsverdens inderste kerne, er struktureret af to lag, der kan blive til cogitata: a) affektioner og aktioner, der netop vedrører mig, pirrer mig og b) uvågne baggrundsoplevelser; det, der i omverdenen er død baggrund (1973, s. 54).

Bevidstheden kan imidlertid også vende sig mod selve oplevelsesstrømmen; den kan rette sit refleksive blik på sin egen væren, som så gribes intuitivt. Denne bevidsthedsstrøm består af *cogitationer*; deres mangfoldighed udgør vort strømmende bevidsthedsliv. De er korrelatets korrelat, altså korrelat til cogitata, der selv er korrelat til cogito. Når vi ser efter cogito, må vi se tilbage fra den genstandsmæssige side til bevidsthedssiden og forfølge samhørigheden herfra (1948a, s. 16). Hvis jeg retter mig mod cogitatio, så bliver et nyt cogito – med et modificeret cogitatio – levende, om end dette er ureflektet, dvs. ikke genstandsmæssigt (1913, s. 51). I refleksionen antager ethvert fuldbyrdet cogitatio cogitos eksplicitte form. Cogito'et er *explicit* intentionalitet, dvs. en eksplicit erkendelsesakt (1913, s. 235). Det består af en eksplicit vurderingsakt eller perceptionsdom. Derfor er cogito'et – som Merleau-Ponty skriver – den fundamentale logos for den objektive tænkning (1945, s. 419). Han bestemmer cogito'et *ikke* som vor forbundethed med verden, det at vi bebor den, men som *vort engagement* i verden (s. 495), altså som en bevægelse ind for at komme ud på ny. Og fordi cogito'et reflekterer over verden, er det også forbundet med tvivlen (1947b, s. 61-2), der træder frem, *der* hvor jeg falder ud af mine sedimenterede typiseringer og gøremål, *der* hvor jeg må blive en tanke, der fanger sig selv igen, *der* hvor jeg må søge efter klarhed i stedet for at have den, *der* hvor jeg må skabe sandhed, snarere end blot at finde den (s. 62).

*Jeg tænker* har prioritet. Alt, hvad der er og er konkret, er for Husserl tænkningens præstation (Husserl 2002, s. 175). Men Husserl kommer flere steder ind på, at når vi blot lever vort liv i livsverden, så er det ikke sådan, at vi nødvendigvis *udsiger* cogito'et. Vi gør det måske, måske ikke (1913, s. 51). Vi kan leve uden at eksplicitere cogitationerne som intentionelle objekter, men vi kan til enhver tid som vågent subjekt gøre dem bevidste ved at kaste vort blik på dem (s. 64). At eksplicitere cogitationerne vil sige at give dem en udpræget jegrelatering. Denne har de ikke, når vi ikke tænker over dem. Når vi går, tænker vi ikke på, hvordan vi flytter fødderne, holder ligevægten mv. Men vi kan bringe os selv til tænke på dem. Disse ikke ekspliciterede oplevelser danner –

skriver Husserl – cogitoets frihedsfelt (s. 160). De består af aktrørelser, i modsætning til cogitoets udførte akter. De har selvfølgelig en intentionalitet, men jeg'et lever ikke i dem som udførende subjekt (s. 236). Husserl går altså ud fra, at der findes nogle mere eller mindre omfattende oplevelsessammenhænge, der går ud over cogito'et (s. 61). Cogito'et er for ham kun en særlig modalitet af intentionaliteten.

Det er denne mere omfattende intentionalitet, som Merleau-Ponty bestemmer som det præ-refleksive cogito: "Par delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence. il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi. Mais cette subjectivité indéclinable n'a sur elle-même et sur le monde qu'une prise glissante. Elle ne constitue pas le monde, elle le devine autour d'elle comme un champ qu'elle ne s'est pas donné; elle ne constitue pas le mot, elle parle comme on chante parce qu'on est joyeux; elle ne constitue pas le sens du mot, il jaillit pour elle dans son commerce avec le monde et avec les autres hommes qui l'habitent, il se trouve à l'intersection de plusieurs comportements, il est, même une fois 'acquis', aussi précis et aussi peu définissable que le sens d'un geste. [...] Le *Cogito* tacite n'est *Cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même."<sup>lxi</sup> (1945, s. 462-3) Det er først og fremmest i grænsesituationer, at det lader sig forstå. Til daglig er det bevidsthedens tavshed, et nærvær med sig selv, som er selve eksistensen (Niels Egebak 1968, s. 87). Det præ-refleksive cogito er altid allerede ude ved tingene, ikke lukket inde i subjektets eget fængsel: "Die Einengung ergibt sich [...] nur, wenn man den Anteil des Bewußtseins an der falschen Stelle sucht, d. h. in dem engen Ausschnitt des bewußten Reflektierens, was sich davon im individuellen Kopf spiegelt."<sup>lxii</sup> (Oskar Negt/Alexander Kluge 1981, s. 135) I stedet for må vi forestille os, at bevidsthedens sæde også befinder sig i den praktiske adfærd og i de enkelte arbejdsevner (ss.). Med Merleau-Ponty kan vi sige, at bevidsthedslivet ikke først er 'jeg tænker', men 'jeg kan' (1945, s. 160).

## **Bevidsthed og intentionalitet [ikke medtaget her]**

### **Oversættelser af de fremmedsprogede citater**

---

<sup>i</sup>. "'Ånden' har fra første færd den forbandelse over sig at være 'befængt' med materie, der optræder i form af luftlag i bevægelse, toner, kort sagt: sproget."

<sup>ii</sup>. *Forelæsninger over Historiens Philosophie*: "en Gaaen ud over Umiddelbarheden, en Negeren af den og Venden tilbage i sig." (s. 81)

<sup>iii</sup>. *Fænomenologien og metafysikkens lukning*: "må man 'reducere', sætte parentes om, neutralisere

---

kendsgerningen, den nøgne individuelle eksistens [...]" (s. 12)

iv. "det, der gør, at en ting er det, den er, det attribut eller bundt af attributter uden hvilken den ikke ville være det, den er." (s. 11)

v. "grunder det mulige på det virkelige"

vi. "I første omgang kan jeg holde meget for undværligt i verden som en mulig verden for mig [...]. Men jeg er nødvendigvis der, mit legeme, sanseorganer, som dem jeg bruger til at percipere og handle med; kommer jeg ikke frem til, at jeg må være nødvendig og legemlig? Jeg kan variere mit legeme, men jeg beholder det omend forvandlet nødvendigvis som mit legeme og kun derigennem verden som tilgængelig gennem det og dets organer."

vii. "Fantasien giver muligheden originært."

viii. "Når vi går frem på denne frie vis, producerer fantasien de utroligste vanskabninger af ting, det galeste tingslige spøgeri, der håner al fysik og kemi."

ix. "sin fylde; den synker ned i det halvklare og dunkle."

x. "Ikke eidetikerens paradoksale dristighed provokerer kritik frem. I den udtrykker den bedste agens i fænomenologien sig; det utopiske overskud i forhold til den accepterede tingsverden; den latente trang i filosofien til at lade det mulige træde frem i det virkelige og det virkelige af det mulige, i stedet for at give sig tilfreds med surrogater af en sandhed – dens begrebslige 'omfang' – der er trukket ud af de blotte kendsgerninger."

xi. "Fænomenologiens egentlig reaktionære indhold er dens had mod 'aktualiteten'."

xii. *Regler for anvendelsen af menneskets erkendemidler*: "Ved intuition forstår jeg ikke sansernes omskiftelige vidnesbyrd eller de vildledende domme, der baseres på fantasiforestillinger, men derimod den opfattelse, som fås i kraft af et rent og opmærksomt intellekt, og det på den distinkte måde, at vi overhovedet ikke er i tvivl om, hvad det er vi forstår, eller hvad der er det samme: en opfattelse, hævet over enhver tvivl, en opfattelse, som opstår udelukkende i kraft af fornuftens lys." (s. 53)

xiii. "Ånden har her [i videnskaben] et eller andet objekt, som den behandler uden relation til begæret og behovet."

xiv. "Marx ville have protesteret mod 'det politiske og samfundsmæssige ideal', som De skyder ham i skoene. For når det drejer sig om 'en mand af videnskaben' – hvor talen er om den økonomiske videnskab – så har man ikke lov til at have noget ideal; man udarbejder videnskabelige erkendelser, og når man ud over det er en mand af partiet, så kæmper man for at omsætte dem i praksis. Hvis man imidlertid har et ideal, kan man ikke være videnskabsmand, for så har man en forudfattet mening."

xv. "Væren er slet og ret transcendent."

xvi. "den radikale ændring af hele menneskeheden"

xvii. "Det vil vise sig [...], at alle transcendentalt rensede 'oplevelser' er irrealiteter, sat uden for al indordning i den 'virkelige verden'."

xviii. "al værens oprindelige sted"

xix. "spænder de intentionelle bånd, som forbinder os med verden, for at lade dem [transcendenserne] komme til syne."

xx. "har ingen praktisk, men kun erkendelsesmæssig interesse i den"



---

<sup>xxi.</sup> "styret af den interesseløse søgen efter sandhed"

<sup>xxii.</sup> *Nytolkning af sociologien*: "Jeg træder bevidst et skridt tilbage fra situationen, går ind i rollen som udenforstående [...]. Denne mentale distance giver mig øjeblikkeligt en følelse af at have kontrol over det, som foregår." (s. 31)

<sup>xxiii.</sup> "Kun da forstår vi, at den teoretiske tænker, der holder fast ved sin ensomhed, hverken kan erfare den hverdagslige livsverden originært eller gribe den umiddelbart – den livsverden, hvori jeg og du, Peter og Paul, alle og enhver har konfuse og ineffektive perceptioner, hvori vi handler, virker, planlægger, frygter, håber, fødes, vokser op og dør - kort sagt: lever vort liv som ubrudte selver i vores fulde menneskelighed. Denne verden unddrager sig den teoretiske samfundsforskers umiddelbare greb. For at gribe den intersubjektive livsverden, må han opbygge et kunstigt foretagende, en afbildning af denne verden, hvori den menneskelige livsverden vender tilbage, men berøvet sit liv, og hvori mennesket vender tilbage, men berøvet sin ubrudte fulde menneskelighed. Dette kunstige foretagende – kaldet samfundsvidenskabernes metode – overvinder den skitserede dialektiske svaghed ved at erstatte den intersubjektive livsverden med en model af samme. Denne model er imidlertid ikke befolket med mennesker i deres fulde menneskelighed, men med marionetter, med typer; de er konstruerede som om, de kunne udføre arbejdende og modarbejdende akter. [...] Men hvis disse typer konstrueres i overensstemmelse med visse bestemte operationsregler [...] på en sådan måde, at deres fiktive arbejds- og beskæftigelsesakter forbliver forenelige ikke blot med hinanden, men også forenelige med alle de forhåndserfaringer, som iagttageren erhvervede sig i den daglige livsverden, før han gjorde springet ind i den teoretiske meningsprovins – da og kun da bliver denne model af den sociale verden en teoretisk genstand, en genstand for aktuel værenssættelse."

<sup>xxiv.</sup> "den 'rådne fornuft'"

<sup>xxv.</sup> "riget for vor fuldkomne frihed"

<sup>xxvi.</sup> "en smertelig anstrengelse"

<sup>xxvii.</sup> "en egenartet filosofisk ensomhed"

<sup>xxviii.</sup> *Rationalitet i den sociale verden*: "som videnskabsmand [...] er iagttageren i sit væsen ensom" (s. 122)

<sup>xxix.</sup> "[...] det teoretiserende jeg er ensomt; det har intet socialt miljø; det står uden for alle sociale relationer."

<sup>xxx.</sup> *Metafysiske meditationer*: "Jeg vil nu lukke øjnene, tilstoppe ørerne, kort sagt: blokere alle mine sanser, jeg vil endogså udviske samtlige forestillinger om materielle ting, eller i hvert fald stemple dem som ubrugelige og falske, da det næsten er umuligt at blive dem fuldstændigt kvit. Ved at tale med mig selv på denne måde og betragte mit indre vil jeg forsøge, lidt efter lidt, at blive mere fortrolig med mig selv. Jeg er en ting, som tænker, d. v. s. som tvivler, som hævder noget, som benægter noget, som ved en smule, som er uvidende om adskilligt mere, som elsker, som hader, som vil noget, og som ikke vil noget andet, som har forestillingsbilleder, og som sanser noget. Thi – som jeg bemærkede ovenfor – selv om det, jeg sanser eller forestiller mig, slet ikke eksisterer uden for mig, så er jeg alligevel overbevist om, at de bevidsthedsfænomener, jeg kalder for sanseindtryk og forestillingsbilleder, befinder sig i mig, for så vidt som de kun er bevidsthedsfænomener. Og i den smule, jeg hidtil har sagt, mener jeg at have redegjort for alt, hvad jeg virkelig ved, eller i det

---

mindste alt det, jeg hidtil har været klar over, at jeg vidste." (s. 148)

<sup>xxx</sup>i. *Den skabende Udvikling*: "Vi kan lukke Øjnene, stoppe Ørerne til og én efter én lade de Fornemmelser, som kommer fra den ydre Verden, dø hen: der sker da det, at alle vore ydre Indtryk hører op, og det materielle Univers for os kommer til at ligge nedsunket i Stilhed og Mørke. Alligevel er vi stadig selv til og kan ikke lade være med at være til. Vi bliver ved at bestaae med de organiske Fornemmelser, som kommer til os fra Periferien og det Indre af vort Legeme, med de Erindringer, som Tidligere Indtryk har efterladt, og med selve det ingenlunde negative og ingenlunde tomme Indtryk af Tomhed, vi lige har skabt os. Hvordan vil vi tilintetgøre alt dette? Hvordan kan man udlette sig selv? Vi kan nok skyde vore Erindringer af os, endog glemme det umiddelbart forgangne, men vi bevarer dog Bevidstheden om vort Nu i en yderst indskrænket Form, d. v. s. som Fornemmelsen af vort Legems øjeblikkelige Tilstand. Vi vil alligevel forsøge ogsaa at faa selve denne Bevidsthed skaffet bort. Vi prøver da at gøre de Fornemmelser, som udgaar fra Legemet, svagere og svagere; de dør mere og mere hen og forsvinder til sidst ganske i det Mørke, hvor alle Ting allerede er forsvundet. Men i samme Øjeblik vor Bevidsthed dør hen, opstaar der en anden Bevidsthed - eller rettere, den var allerede opstaet i det Øjeblik, der gik forud, og havde set den første Bevidsthed forsvinde. Thi den første Bevidsthed kunde ikke forsvinde uden for en anden, og med en anden som Tilskuer. Vi kan kun se os tilintetgjort, dersom vi ved en positiv, omend uvilkaarlig og ubevidst Akt allerede har skabt os selv paany. Derfor er alle vore Anstrengelser forgæves; vi fornemmer altid nogen enten udefra eller indefra. Naar vi ikke mere har nogen Bevidsthed om de ydre Genstande, er det, fordi vi har trukket os ind i den Bevidsthed, vi har om os selv; tilintetgør vi dette Indre, bliver selve dets Tilintetgørelse Genstand for et imaginært Jeg, der nu opfatter [perciperer] det Jeg, som forsvinder, som en ydre Genstand. Der er saaledes altid enten en ydre eller en indre Genstand, som er nærværende i vor Forestilling." (s. 238-9)

<sup>xxx</sup>ii. "konfronteres med sin egen vilde, eksistentielle, faktiske situation, som den ikke kan beherske på anden vis, end ved at beskrive den."

<sup>xxx</sup>iii. "Jeg bemærker som en sidebemærkning, at den meget kortere vej til transcendentalt epoché i min *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, som jeg kaldte den 'kartesianske' (nemlig som tænkt vundet gennem den blotte besindelsesmæssige fordybelse i det kartesianske epoché fra *Meditationer* og gennem renselsen af samme for Descartes' fordomme og fejltagelser), havde den store ulempe, at den ganske vist som i et spring allerede førte til det transcendentale Ego, men bragte dette – da den forudgående eksplikation måtte mangle – til syne i en tilsyneladende indholdstomhed, i hvilken man først og fremmest er rådvild over for, hvad der dermed skal være vundet, for ikke at tale om hvordan der derfra skal være vundet en ny og fuldstændig hidtil ukendt grundvidenskab, der er afgørende betydning for videnskaben."

<sup>xxx</sup>iv. "et radikalt ubehag og en radikal forbavselse"

<sup>xxx</sup>v. "et uhyre medfødt a priori"

<sup>xxx</sup>vi. "er det absolut konkrete noetiske liv"

<sup>xxx</sup>vii. "rent teoretisk tilskuer"

<sup>xxx</sup>viii. *Om Metoden*: "Derpå undersøgte jeg omhyggeligt, hvad jeg var, og jeg så, at jeg kunne lade, som om jeg ingen krop havde, og som der ingen verden fandtes eller intet sted fandtes, hvor jeg var, men at jeg alligevel ikke kunne lade, som om jeg ikke selv var til, tværtimod: netop af det, at jeg i

---

min tanke tvivlede om sandheden af de andre ting, fulgte meget klart og meget sikkert, at *jeg* var til. Hvis jeg derimod bare et øjeblik havde hørt op med at tænke, mens alt det andet [deraf indtil videre min krop, verden osv.], som jeg ellers havde gjort mig en forestilling om, ene eksisterede, så ville jeg ikke have den mindste grund til at tro, at jeg havde været til." (s. 41-2)

<sup>xxxix.</sup> *Nytolkning af sociologien*: "Denne forståelse af videnskaben og af sociologien som videnskab tydeliggør en gang for alle forskellen mellem intellektuel analyse og eksistens, mellem refleksion og blot og bart liv." (s. 19-20)

<sup>xi.</sup> *Om subjekt og objekt*: "Gentagne gange faldt de [Hegel og Fichte] tilbage på det aristoteliske motiv, at det for bevidstheden Første – her: det empiriske subjekt – ikke var det i sig Første, og postulerede som dets betingelse eller som dets oprindelse det transcendentale. Endnu den hussler'ske polemik imod psykologismen og distinktionen mellem genesis og gyldighed er en fortsættelse af samme argumentationsmåde." (s. 182)

<sup>xli.</sup> "uden ontisk maske"

<sup>xlii.</sup> *Om subjekt og objekt*: "I en vis forstand er [...] det transcendentale subjekt virkeligere, nemlig for menneskenes faktiske adfærd, og det samfund, der formedes af den, mere bestemmende end de psykologiske individer, som det transcendentale individ blev abstraheret fra, og som ikke har meget at skulle have sagt i denne verden; de er blevet til det sociale maskineris vedhæng og er endt som ideologi. [...] I læren om det transcendentale subjekt optræder de hidtil fremherskende relationer i tro gengivelse: de abstrakt rationelle relationer, der er løsnet fra de enkelte mennesker og deres forhold, og som har bytteforholdet som deres model." (s. 183)

<sup>xliii.</sup> "De transcendentale konstituenten af mennesket, som vi var vant til at forestille os under den store filosofis indflydelse, har udkrystalliseret sig i snæver sammenhæng med det selvstændige økonomisk arbejdende subjekts typus, som nu er i begreb med at forsvinde af dybere historisk nødvendighed."

<sup>xliv.</sup> "Når vi udsiger noget [...], så lever vi i tingene; vi anstiller ikke nogen refleksion; vi ser ikke hen på nogen akter eller aktmomenter."

<sup>xliv.</sup> "Alt habituel hører til passivitet."

<sup>xlvi.</sup> "Passivitet er det i sig Første, da al aktivitet væsensmæssigt forudsætter en undergrund af passivitet og en genstandsmæssighed, der allerede er forkonstitueret i denne passivitet."

<sup>xlvi.</sup> "Savn indeholder bevægelsen mod det savnede, for sidstnævnte er utopisk til stede i førstnævnte."

<sup>xlvi.</sup> "Derfor bliver sanseerfaringen slet og ret betegnet [hos dem] som 'øjenlyst', fordi de andre sanser tilegner sig synets præstation, pga. en vis lighed, når det drejer sig om erkenden, i hvilken øjets præstation har forrangen."

<sup>xlvi.</sup> "ganske vist ikke et sådan, [der tilhører] den fysikalske rumtid, der er delelig og målelig, eller [tilhører] den historiske tid, som altid forbliver et forløb, der er fyldt af ydre begivenheder, men nok et sådant, [der tilhører] 'den indre tidsbevidsthed', bevidstheden om vor egen durée, i hvilken oplevelsernes mening konstituerer sig for den oplevende."

<sup>i.</sup> "har en mening"

<sup>ii.</sup> "Man må altså ved blik, hånd og i almindelighed krop forstå, at de konstituerer et system af systemer, der er indrettede på inspektion af en verden og i stand til at overskride afstande, til at

---

gennemskue den fremtidige perception og til at inddrøse hulheder og fremspring, afstande og forskelle i værens ufattelige plathed, kort sagt: en mening."

lii. *Minima moralia*: "gøre sig fri af deres [tingenes] tyngde, hvis den i stedet for blot at reproducere det, som er, skal nå frem til en bestemmelse, som på samme tid er streng og fri." (s. 96)

liii. "praksis' lampe"

liv. "Når vi tænker, adskiller vi os fra det tænkte objekt; der er et jeg og et ikke-jeg, et subjekt og et objekt."

lv. *Maximer og refleksioner*: "Den, der gør noget, er altid samvittighedsløs; en samvittighed ejer kun den, der betragter handlingen." (s. 65)

lvi. "*Mening* [...] er ikke en iboende kvalitet ved visse oplevelser, der dukker op af vor bevidsthedsstrøm, men resultatet af en tolkning af tidligere oplevelser, set fra et aktuelt nu i en reflekterende indstilling. Så længe jeg lever i mine akter og er rettet mod objekter for disse akter, har akterne ikke nogen mening. De bliver meningsfulde, hvis jeg fatter dem som fortidige velafgrænsede oplevelser og følgelig griber dem i et tilbageblik. Kun oplevelser, som kan erindres hinsides deres aktualitet, og som kan undersøges med hensyn på deres konstitution, er følgelig subjektivt meningsfulde."

lvii. "dunklende intet"

lviii. "[...] netop fordi det levende, det levede er så umiddelbart, bliver det ikke op-levet; det mangler den afstand, der er nødvendig for at blive gjort bevidst. Især det kun punktuelle Nu, hvori de levende umiddelbart opholder sig, er for det meste dunkelt."

lix. "Husserl betonedede besværligheden ved at gøre tankeakten genstandsmæssig, mens den foregår."

lx. "samler de indtryk, der i hurtige ryk bevæger sig forbi, og gør en strøm af dem."

lxi. Hinsides det udtale *cogito*, det der omsætter sig i udsagn og væsenssandheder, findes der et tavs *cogito*, en erfaring af mig selv gennem mig selv. Denne ubøjede subjektivitet har imidlertid hos sig selv og hos verden kun et glidende holdepunkt. Det konstituerer ikke verden, men gætter sig frem til den som et omgivende felt, som det ikke har givet sig selv; det konstituerer ikke ordet, men taler, som man synger, når man er i godt humør; det konstituerer ikke ordets mening; denne springer frem for det af dets omgang med verden og de andre mennesker, der bebor den; det befinder sig i skæringspunktet for en mangfoldighed af former for adfærd og forbliver – også som en gang erhvervet – så nøjagtig og alligevel så undefinerlig som en gestus' mening. [...] Det tavse *cogito* bliver først *cogito*, når det har bragt sig selv til udtryk."

lxii. "Indsnævringen viser sig [...] kun, når man søger bevidsthedens andel på et forkert sted, dvs. i den bevidste reflekterens snævre udsnit, i det der spejler sig i det individuelle hoved."