

# Intersubjektivitet i fænomenologien

John Mortensen

Mortensen, J. (unpub.). *Intersubjektivitet 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

## Intersubjektivitet i fænomenologien

Denne tekst indgår i den fænomenologiske hoveddel af John Mortensens *Livsverden*-afhandling hvor den følger efter afsnittene om *Bevidsthed* og *Perception, tid og rum*. Den danner overgang til afsnittene om *Livsverden* og *Erfaring*. Teksten her er identisk med afhandlingsteksten fra 1992. Den litteratur der henvises til, er opført i *Litteraturliste til John Mortensens tekster*. Jeg vil i øvrigt nævne at der i de to bøger af John Mortensen jeg har udgivet på Frydenlund i 2013, indgår yderligere diskussioner af spørgsmålet om intersubjektivitet i fænomenologien. BSN

### Oversigt

#### Primordialitet

#### Den anden og jeg

#### De andre, objektivitet og samfundsmæssighed

#### Transcendental intersubjektivitet

Vi skal nu til at beskæftige os med det problem, der har givet Husserl de største hovedbrud, og som han måske aldrig rigtig fik løst, nemlig konstitueringen af den anden, intersubjektiviteten. Når vi, som fænomenologerne gør, går ud fra jeg'et, kroppen, subjektet, hvordan kan vi så bestemme den anden, uden at han eller hun bliver en ren projektion af mine bevidsthedsstrukturer ind i ham eller hende? Det er det problem, der optog Husserl i den V. meditation i *Cartesianische Meditationen* (1931) og frem til hans død. Jeg har ikke tænkt mig at fremstille gangen i Husserls refleksioner, men at tage udgangspunkt der, hvor klarheden er størst.

Startpunktet må tages i jeg'et. Men behøver vi at udføre det transcendentale epoché? Til hverdag kan vi forstå og indføle os i andre uden reduktionen. Men alligevel kræves der en særlig anstrengelse. Hvilken? Jeg må starte med at bestemme jeg'ets sfære, primordialiteten. Og fra denne den anden, de andre og de forskelligt andre.

### Primordialitet

Primordialitet er en væren-for-sig-selv-i-absolut-Uroriginalitet, et jeks væren som helt igennem for det opfyldes i Ur-originalitet (Edmund Husserl 1973, s. 559). Det er kun af mig selv, jeg kan have

erfaring i primordialiteten (1929, s. 240). Og det er kun mit eget bevidsthedsliv, jeg kan have en direkte erfaring af. Min primordiale sfære er derfor min egen livsstrøms sfære, min egen indre livshistorier og dermed den sfære, der originært er min egen. Det epoché, jeg må foretage for at rense den primordiale sfære, er tillige mit eget, min egen viljes. Gennem epocheet når vi frem til primordialiteten, dvs. til den første oprindelige meningsdannelse. Denne må være åben i konstitutionen i sin horisont. Fra denne primordialitet skal vi så nå til de højere meningsdannelser i intersubjektiviteten. Men inden vi kan det, må vi have lagt det primordiale underlag. Da primordialiteten er en originær sfære, må vi udelukke det ikke originære – selv om vi skal have det ind senere igen: Vi må udelukke habitualiteter, for så vidt de tilhører livsstrømmen *reelt*, og nutidiggørelser. Jeg udelukker de ydre ting: Kun min rene oplevelsessfære, min rent immanente tidsstrøm bliver tilbage, dvs. det, jeg er rettet mod nu, og som afficerer mig, så det optræder oplevelsesmæssigt (1973, s. 529). Det er ikke det verdenslige, jeg reducerer bort – jeg beholder min primære verden med de blivende habitualiteter, der originært er vokset til jegpolen. Det gældende univers i min 'naturlige' indstilling hverken ugyldiggøres eller betvivles, kun *det ontiske korrelat til oplevelserne sættes i parentes* (Iso Kern 1973, s. XIX). Jeg udelukker endda ikke noemaerne, men kun dem, der ikke hører til mit liv, mit jeg.

Dermed er det også givet, at den andens sjæl er udelukket fra den primordiale sfære. Jeg kan ikke gribe den andens jeg eller sjæl i virkelig originaritet (Husserl 1929, s. 246). Det andet jeg med dets oplevelsesmangfoldighed gives ikke for mig originært i den primordiale sfære. Det præsenterer sig ikke. Hvad jeg overtager fra den anden, virkeliggøres ikke originært i min primordiale sfære (1931, s. 23). Jeg oplever ganske vist den anden levende foran mig, men den erfaring, jeg har af ham eller hende, er ikke primordial, hvad angår sjælelivet, hans eller hendes jeg, hans eller hendes oplevelser, intentionale genstande, perspektiver. Det, der er særegent for den andens Ego, kan jeg a priori ikke direkte erfare (1973, s. 12). Ellers ville han eller hun være en del af mig og dermed ikke længere sig selv og en anden for mig. Der er hos den anden – i modsætning til tingen – 'sider', der principielt ikke kan være givet originært, og de er den sjælelige væren, jeg'et og jeg'ets formåen. Jeg sætter også parentes om de erfaringer, jeg har fået fra andre (og mine egne tidligere erfaringer). Alt, hvad der skyldes kommunikation med andre, befrier jeg mig fra. Det motiverede i fremmederfaringen sættes der parentes om (men ikke motivationsfundamentet i jeg'et). Selv om der kan være mange kroppe inden for min primordiale sfære, så kan der ikke være mere end et legeme. Ellers måtte jeg have en dobbeltgænger, som Husserl bemærker (s. 294). Ved den primordiale reduktion forsvinder altså alle fremmede legemer eller bliver til kroppe. Kun mit legeme som

urlegeme bliver tilbage. Altså både den andens sjæl og legeme sættes i parentes. Kroppenes adskillelse på empirisk niveau gentager sig i adskillelsen mellem min og dens andens oplevelse på det primordiale niveau.

Den primordiale reduktion er ikke en solipsistisk reduktion. I den primordiale reduktion reducerer jeg til det, jeg kan erfare primordiale. Jeg reducerer mig til mit primordiale jeg, som er et lag af mit konkrete jeg (og altså ikke identisk med det transcendentale Ego). I den primordiale reduktion sætter jeg kun mine egne præsentationer. Og jeg nedbryder de appræsentationer, der ikke kan blive til egentlige præsentationer (1973, s. 125). Det, jeg sætter parentes om i mit empiriske jeg, er de erfaringer, der indgår i det, men som stammer fra andre. Jeg ugyldiggør de andres erfaringer. De hører ikke med til den primordiale sfære. Til det transcendentale Ego hører foruden den primordiale sfære den mulige refleksive erfaring, hvori Ego'et erkender sig og sine transcendentale erfaringer (s. 71). I den transcendentale reduktion indsnævres der til den egologiske sfære. Den primordiale reduktion er kun et skridt på vej mod den. Jeg'et er ikke sat i parentes i den primordiale reduktion, men er det aktivt udførende subjekt i reduktionen. Ego'et er ikke temaet, og derfor reduceres verden som oplevelsesstrøm ikke, kun dens ontiske korrelat. Det er altså først med det egentligt fænomenologiske epoché af verden og jeg, at den transcendentale verden og det transcendentale Ego sættes. Den primordiale reduktion har ikke samme omfang, og den primordiale subjektivitet er kun et abstrakt lag af det transcendentale Ego (s. 536). Derfor har den primordiale reduktion heller ikke transcendental gyldighed. Det behøver den heller ikke, for formålet med den er ikke erkendelse af en transcendental intersubjektivitet, men erkendelse af intersubjektivitet på livsverdenslig niveau, på det verdenslige, virkelige niveau.

Det primordiale jeg er et verdensligt jeg, der har et sted som legeme i verden, ikke som en ting (s. 283). Jeg'et er psyko-fysisk og kan abstraktivt betragte legemet som en krop blandt andre kroppe. Dette jeg reagerer i legemet og er dermed relateret til de ydre ting. Primordialitetens jeg lever altså i livsverdenen og har denne verden som gyldig (s. 533). Mit legeme er her urlegemet i den primordiale sfære, fundamentet for indfølingen i den anden. Som legeme har jeg ikke kun oplevelse, men også formåen, omgang med verden. I den immanent transcendentale sfære derimod er det verdenslige jeg reduceret bort, ligeledes min primære verden og legemet. Formålet med den transcendentale reduktion er at vinde den transcendentale anden; formålet med den primordiale reduktion er kun at vinde den livsverdenslige erfaring af den verdenslige anden, men som uadskillelig fra jeg'et. Når det primordiale vindes inden for den transcendentale reduktion, sætter jeg parentes om verdens gyldighed. (Som man kan se, er der visse ligheder mellem den primordiale

reduktion og det, Husserl kalder den fænomenologiske psykologi. Sidstnævnte reducerer objektivitet til den psykiske subjektivitet. Subjektet, der perciperer, erindrer, dømmes osv. reduceres ikke. Det verdenslige jeg opretholdes, mens genstandene reduceres (Larry Davidson 1989, s. 8-9). Forskellen består altså ikke i forhold til jeg'et, men i forhold til genstandene. Her vil den primordiale reduktion *kun* se på den fremmede subjektivitet, mens den fænomenologiske psykologi undersøger genstande af alle slags.)

Hvad er det for en evidens, der skal vindes ved den primordiale reduktion? Erfaringsverdenens værensgyldighed, driften, det umærkelige: "Die Primordialität ist ein Triebssystem. Wenn wir sie verstehen als urtümlich stehendes Strömen, so liegt darin auch jeder in andere Ströme, und mit evtl. anderen Ichsubjekten, hineinstrebende Trieb."<sup>i</sup> (s. 594) Denne evidens vinder vi i det primordiale nutidsfelt: den ligger i horisonten af alle vore perceptioner og bliver aldrig udtrykkelig perception, men snarere et miljø, der gør det muligt for os at vinde fodfæste (Merleau-Ponty 1945, s. 293), uden endnu at være objektiv, ydre tænkning. Denne evidens præsenterer sig som ambivalent (1968, s. 94).

Tilbage efter reduktionen har vi det kropslige jeg, sjælen og mit verdenserfarende liv. Jeg konstituerer nu det, der er uden for mig og som ikke lader sig reducere til mig. Jeg giver det, der ikke er mig, værensmening. Alt, hvad der er for mig, skylder min bevidsthedssfære sin værensmening. Men den anden konstituerer sig ikke som en dannelse inden i mig, men i en primordial mangfoldighed og som noget forskelligt fra mig i en form for ideal kompræsens (Husserl 1973, s. 190). Der sker en syntetisk dækning mellem mig og den anden, men det er ikke fuldstændig lighed, der trives inden for primordialitetssfæren – i så fald var der tale om en patologisk narcissisme, for så ville jeg skabe den anden som Adam skabte Eva af sit ribben. Men der må også være lighed for at jeg kan opfatte den andens krop som et legeme, lige som mit eget. Og jeg må gøre mig identisk med denne lighed, anonymitet, for at forstå den anden. For at jeg kan det, må jeg opfatte den anden som et duplikat af mig, altså som havende samme originaritetssfære. Jeg kan kun opfatte ligheden, hvis jeg tillige sætter mig i den andens sted, som om jeg var der, hvor han eller hun er. Og i alle fremtoninger for mig må jeg erkende ham eller hende som den samme person. Det er altså på den ene side nødvendigt, at jeg appræsentativt spejler mig i den anden, ser mig selv som lig ham eller hende. På den anden side er det kun, fordi han eller hun er forskellig fra mig, og at min legemlighed ikke lader sig reducere til hans eller hendes, at jeg kan erkende, at hans eller hendes krop også må være et legeme. Det kan jeg se appræsentativt, ved analogiseringer – ved at bevæge mig frem og tilbage og midt imellem den anden og mig. Dette giver evidensen dens ambivalens. I

konstitueringen af den anden deltager både det ønskebestemte selvimago og det ønskebestemte objektimago. Alt dette skal nu udredes noget mere fyldestgørende.

## **Den anden og jeg**

Vi har nu bestemt det metodiske udgangspunkt, hvorfra vi skal gribe den anden: primordialiteten. Den anden perciperer og erkender jeg gennem hans eller hendes krop. Men derudover lægger Husserl to lag: 1) Den natur, der er orienteret i den andens krop, er den samme natur, som tilhører min krops egenhed (Husserl 1973, s. 18). Der er en almen kropslighed i et alment rum; denne kropslighed når jeg frem til gennem den anden krops lighed med min, gennem at den anden krop som verdensobjekt er en naturting. (Dette sker ikke over det objektive rum og den objektive natur, da disse endnu ikke er konstitueret. De forudsætter den anden som konstitueret.) Der er tale om en første natur, som endnu ikke er intersubjektiv (1929, s. 248). 2) Den andens omverden er også mit primordiale jegs (1952b, s. 109). Dermed er lagt en fælles lighed, som personbytningen (Alfred Schütz 1932, s. 159) skal ske indenfor. I parringen lægger jeg oplevelser ind i den anden. For Husserl implicerer det, at jeg 'tilskriver' den anden ikke blot en analog, men den samme erfaringsverden, som jeg selv erfarer (Husserl 1929, s. 246). Uden denne ville jeg ikke kunne genfinde mig i ham og dermed etablere associationen. Associationen forudsætter altså en fælles enhed mellem min krop og den andens. Denne lighed er motivationsfundamentet for, at jeg analogt til bevægelsen krop-legeme-bevidsthed hos mig selv kan udføre selv samme bevægelse hos ham eller hende (1931, s. 140), altså for at jeg kan udføre lighedsapperceptionen. Den anden er ikke noget for sig for mig, men konstitueret af mig i mit billede. Enkelte steder i de senere manuskripter tildeler Husserl dog også den anden en idealtypisk kerne (fx 1973, s. 182), og så kan den anden ikke reduceres til mig og min mening.

Situationen er den, at den anden bryder ind i mine cirkler, og hans eller hendes medværen (Martin Heidegger 1927) vil så være grundlaget for min indføling. Hans eller hendes krop er i verden, og det, jeg ser, hører og lugter, er ikke blot et analogon, men den anden i virkelig originalitet, dvs. hans eller hendes kropslighed, sådan som jeg ser den fra mit sted (Husserl 1931, s. 153). Den andens krop er motivationsfundamentet for min fremmederfaring, og det er dens veltalenhed, der udgør erfaringsgrundlaget.

For at erfare den andens krop eller rettere den anden krop må jeg gøre mig selv til krop, og når jeg har gjort det, kan jeg apperceptivt overføre min psykofysiske værensmening til den ydre krop,

der er foran mig (1973, s. 278). I begyndelsen er vi begge to altså i det ydre; vi er kun krop. Indfølingen er så de to rejser indad. Jeg vil rejse ind i ham eller hende, men da det er umuligt, må jeg i stedet for så rejse ind i mig selv og så parre mit indre med hans eller hendes. Jeg må forstå ham eller hende som et andet jeg, der indicerer sig levende, fx som glad, foran mine øjne og så forstå glæden ud fra mine egne oplevelser af glæde (1931, s. 149). Jeg må forstå, at der er et jeg i den anden, der regerer udefter. Men så har jeg heller ikke længere reduceret mig til krop, men er blevet legeme. Jeg parrer nu først den andens fremtoningsmåde med en reproduktivt lignende fremtoning, som hører til mit legeme som krop. Jeg bliver derved i stand til at give mening til de sansningskomplekser, der udgår fra ham eller hende, ansigtets bevægelser, hændernes osv. Jeg forstår den andens krop som en adfærd med følelsesudtryk, og jeg identificerer disse følelsesudtryk med mine. Og fordi jeg af egen erfaring kender relationen mellem min egen mimik og mine 'psykiske kendsgerninger', er jeg i stand til at foretage deduktioner fra hans eller hendes mimik til hans eller hendes 'psykiske kendsgerninger'. Altså gennem iagttagelsen af a) min mimik og den andens mimik og b) min mimik og mine intentioner slutter jeg mig til den tredje usynlige relation mellem hendes eller hans mimik og hendes eller hans intentioner (Maurice Merleau-Ponty 1945, s. 404). De to første relationer bruger jeg som ledetråd. På den vis kan man sige, at jeg anvender min krop som et middel til at forstå den andens adfærd; med min kropslighed begriber jeg den andens kropslighed. Og fordi a) min krop kan opnå samme mål som den andens, og fordi b) jeg kender dette mål, da min krop ikke kun er krop, men legeme, forstår jeg den andens intentioner (1988<sup>2</sup>, s. 39-40).

For at alle tre relationer kan iværksættes – også den for mig usynlige – må disse parringer træde ind, og det gør de ved, at der inden i perceptionen, fornemmelsen og tanken opererer et stilbegreb. Jeg kan forstå, at mine gestus er de samme som den andens, og jeg kan forstå stilrelationen mellem mine evt. gestus og mine intentioner. Jeg har ikke kun en fremmed krop inde i min primordialitetssfære, men apperceptivt et fremmed legeme. Denne stil behøver ikke at være bevidst i den forstand, at jeg kan definere den i ord: Alligevel forstår jeg den. Jeg erfarer altså ikke kun en ting, men en hånd, som den anden kan bruge til at stoppe i munden med, til at gribe med, til at føle med osv., og dermed erfarer jeg også den andens hånd som båret af intentioner, som en krop med et intenderende jeg. Sådan bliver det psykiske ved hende eller ham bevidst for mig (Husserl 1973, s. 82), og jeg lever på den vis i hende eller ham et kvasiliv. Det sker, som Merleau-Ponty (1945, s. 404) bemærker, pr. efterskud. Parringen *erindrer* mig om, hvad jeg ville have følt eller intenderet, havde jeg været *der* i hans eller hendes krop. Der er tale om et analogt forhold til den

tidslige nutidiggørelse eller om nutidiggørelse af 2. grad. Jeg 'erindres' om mit legeme og om kroppens relation til dens intentionalitet og til jeg'et og dets intentionalitet. Jeg 'erindres' om egne, lignende visuelle indtryk fra min krop. Hvis glæden står på den andens ansigt, vækkes erindringen om min egen glæde (Sigmund Freud 1950, s. 337-8, *da s. 79*).

I fremmederfaringen optræder der 3 intentionaliteter: 1) *præsentationen* eller perceptionen af en krop, der som min hører til naturen, 2) *apperceptionen* af den som fremmed krop, 3) *appræsentationen* af den som styret af et jeg (Ludwig Binswanger 1960, s. 71). Husserl taler om, at fremmedperceptionen har to opfyldelsesskikkelser. Den første dækker de to første intentionaliteter. Der er ikke tale om en anskuelse af den anden; han eller hun adskiller sig ikke fra en ting eller et laverestående dyr, men han eller hun gribes originært, perceptionsmæssigt. Vi griber kun den rene kropslige bevægelse, og vi forbliver rettet mod det, der sansemæssigt kan erfares. Det er den egentlig primordiale erfaring, og den er forudsætningen for den anden opfyldelsesskikkelse, hvor vi lytter til den anden krops veltalenhed, hvor vi går fra kroppen til sjælen. Jeg retter mig i så fald mod den anden som person, og det er en ekstase.

I hverdagen træder de andre frem for mig i skikkelse af det, de foretager sig. For at de andre kroppe imidlertid kan være noget andet end ting, der bevæger sig, må de have *et udseende*, der kan perciperes. De må være udtryk for mig. Lige som de ord, de andre udtaler, må være udtrykskroppe for dem (Husserl 1973, s. 664) for mig. De andre kroppe bærer så en adfærd, dvs. mening, som jeg griber i en dobbelthed af perception og projektion.

Den anden som subjekt griber jeg igennem apperception. Men den afgørende pointe er, at jeg kun kan appercipere det andet subjekt ved, at dets krop samtidigt præsenterer sig. Appræsentationen må indgå et "Funktionsgemeinschaft"<sup>ii</sup> (1931, s. 151) med præsentationen. Jeg kan ikke forstå den anden som havende en primordial sfære, hvis han eller hun ikke præsenterer sig. Først sådan kan den andens *für sich* blive *für mich* (Iso Kern 1973, s. XLVIII). Jeg behøver imidlertid ikke at rette mig mod den andens jeg: jeg kan blot være rettet mod det sanseligt erfarbare hos ham eller hende, den anonyme kropslighed, der er i mit perceptionsfelt (den første opfyldelsesskikkelse). Jeg kan blive ved den originære præsentation; den arbejdende, dansende, seksuelt ophidsede krop. Men jeg kan gå videre til den højeretrinede mening, som appræsenteres i præsentationen og se den andens krop som gennemtrængt af sjæleliv og jeg'ets viljesytringer og emotioner, sådan som de indikeres af kroppen. Det perciperede forløb ses så i forbindelse med en andens bevidsthed. Denne kan jeg ikke – i hvert fald ikke i første omgang – skille fra det, jeg perciperer sanseligt. Jeg anskuer så den anden krop som en andens krop, dvs. som et legeme, der så igen appræsenterende indikerer det psykiske



og det andet jeg. Gennem det tilgængelige (kroppen og sproget) når jeg så til det utilgængelige, fremmede. For at dette kan ske, må jeg imidlertid tillige oprette en akse mellem mit jeg og det fremmede, usynlige, som dog indikeres i den måde, talen og kroppen er til stede for mig. Og jeg går ud fra, at der er en forbindelse – af næsten kvasikausal karakter – mellem den andens bevidsthed og krop. De er forbundne – må jeg gå ud fra – og det selv om jeg ønsker at gribe det bagvedliggende rent.

I analogi med min egen krop og dennes eksistens som levende indikerer den anden krop, der viser sig i min livsverden, en anden originær legemlighed og levende eksistens, der har alle sine subjektive særegenheder, lige som mine, altså: en helt anden og originær verden, som jeg aldrig kan træde ind i. Den kan kun blive *som om* for mig. Jeg kan ikke frit imaginere denne verden: jeg er bundet af den indikation, som den anden krop giver mig (Husserl 1973, s. 642): vredens, glædens adfærd og af de typer, jeg forstår disse adfærde gennem. Jeg griber den anden krop som udtryk. Det er altså ikke kun er krop, jeg perciperer, men en kroppsstilling, -holdning, øjnenes mimespil og derfor forstår jeg kroppen som udtryk, som mening, som det usynliges tilstedeværelse i det synlige. Jeg forstår kroppens følsomhed, og først derefter kan jeg nå dens tanke. Jeg må egentlig gentage min socialisationsproces i mindre format: først imiterede jeg andres handlinger, så deres adfærd eller opførsel, så deres emotioner og til sidst deres tanker (Merleau-Ponty 1988<sup>2</sup>, s. 34). Denne bevægelse synes jeg i følge fænomenologerne at gøre igen, hver gang jeg erfarer den anden i syntetisk dækning. Den gang tog jeg den anden ind i mig; det er ligesom jeg må gøre denne bevægelse om – uden at reflektere over det – når jeg vil gribe den andens subjektivitet. Først sådan kan jeg nærme mig det, jeg slet ikke kan erfare originært: den andens jeg, hendes eller hans oplevelser og intentionale genstande, hans eller hendes perspektiver, som de er givet for ham eller hende enhedsligt syntetisk. Men jeg kan kun anskueliggøre den andens subjektivitet appræsentativt, ikke præsentativt, perceptionsmæssigt – hævder Husserl (Husserl 1973, s. 84). Der er tale om en nutidiggørelse, som ikke er en generindring, men en appræsenteret anskuelse. Husserl kalder det en "*tertiären Originalität*"<sup>iii</sup> (s. 641), hvor perceptionen er den primære, generindringen den sekundære. Den er betingelsen for at erkende den andens sandhed – og vor fælles. Denne nutidiggørelse beror lige som generindringen på erfaringer, nemlig mine egne erfaringer af legemlighed. Uden disse erfaringer vil jeg ikke kunne forstå den andens krop som et legeme og dermed som en krop, der ikke blot er bærer af sanselige fornemmelser og drifter, men også af akter og intentionale oplevelser med noetiske former, kort sagt som et subjekt med en egen omverden og et her og nu. Det er disse, mine egne erfaringer, som jeg overfører som mening til den anden. Jeg skriver en mening over i ham eller

hende, besjæler ham eller hende og opretter et andet nulpunkt for orienteringen inden for min egologiske sfære. Jeg bringer mit jeg i dækning med den andens adfærdsmåder, stillingtagener, synspunkter, gyldigheder, men det er *en dækning i anderledeshed*. Jeg kan gøre det, fordi jeg også har et legeme. Det er det, der lærer mig alt det, jeg ikke kan (og som det selv måtte lære i socialisationsprocessen.) Det er det, der, når det generaliserer sin erfaring og udtryksfærdighed, gør, at jeg kan forstå – og anerkende – den anden og hans eller hendes verden. Det vil imidlertid være en fejltagelse at antage – hævder Merleau-Ponty (1935, s. 290/1942, s. 169 og 1948, s. 93-4) – at jeg kun forstår den anden gennem mine erfaringer: vi kan gribe et smil, selv om vi aldrig selv har set os smile sådan. Vi kan forstå en trussel, selv om vi aldrig har truet sådan eller er blevet truet sådan og smerten hos en moder eller fader, der har mistet et barn, forstår vi og griber uden selv at have været udsat for denne tragedie. Jeg forstår – i hvert fald et stykke hen ad vejen – den særegne vrede, frygt, sorg, begejstring uden at måtte ty til mine tidligere oplevelser. Hvordan skulle et barn have lært den voksne verden at kende som forskellig fra sin egen – hvis det blot forstod alt gennem sine tidligere oplevelser? I så fald ville der ikke være nye oplevelser eller noget, der overskred det, vi kunne forstå i vores allerede etablerede tydningsmønstre; vi ville ikke kunne erfare i empatisk forstand, men kun i den indsnævrede forstand, som G. E. Moore tænker erfaring: at føre tilbage til det gammelkendte.

Vi kan som Schütz forstå forholdet på den vis, at den fremmede krop, som vi ser gebærde sig foran os, er *tegn* på en fremmed bevidsthedsoplevelse, at kroppen er udtryksfelt for det fremmede jeg. Ved hjælp af den anden krops ydre forløb *tolker vi* os frem til den andens bevidsthedsoplevelse. Og det gør vi ved at sætte os i den andens sted og så identificere den bevidsthedsoplevelse, vi ville have (1932, s. 30, 141 og 156), næsten som psykoanalytikerne gør, når han eller hun indtager en identisk position i patientens overføring. Vi går ud fra kroppen, over dens følsomhed og når så bevidstheden og tanken bag. Det, der er ekstatisk i vor primordialitetssfære, det, der er usynligt for os, det, vi aldrig kan blive vidne til, forstår vi og griber vi ved en tolkning ud fra vor bevidsthed og tidligere oplevelser. Vi tolker den andens krop som kødeliggørelse af hendes eller hans sjæl, og adfærden er det sted, hvor vi aflæser tegnene, der gør os i stand til tolkningen. Sådan tænker også den unge Bergson. For ham er der tale om en association, der er tillært, fra krops- og ansigtsudtrykket, til sjælen. (Association er for den unge Bergson et af forstandens redskaber.) "Une association se forme [...] dans notre esprit entre ces apparences ou aspects physiques et les états de l'âme qui les accompagnent, de telle sorte que, lorsque nous apercevons ces mouvements ou états de la physionomie nous pensons naturellement aux mouvements ou états de l'âme."<sup>iv</sup> (1990, s. 215)

Husserls opfattelse er mere tvetydig. Det, der er givet originært i perceptionen, er den andens

krop og dennes adfærd. Dette tilhører primordialiteten. Den andens sjæl kan vi kun gribe apperceptivt og det ved at opfatte den anden som en syntetisk enhed, hans eller hendes krop som et legeme. På denne vis trænger den andens sjæl ind i min primordialitetssfære. Husserl hævder altså, at jeg griber den anden i sin helhed. Jeg opfatter altså ikke kun den anden krop, men medapperceperer det jeg, der driver den. Kroppen er ikke kun sig selv, men også udtryk. Det kropslige og det psykiske griber ind i hinanden, sådan at det kropslige appræsenterer det psykiske, og det psykiske appræsenterer det kropslige baglæns (1973, s. 85). I sådanne formuleringer er der ikke tale om et egentligt tydningsarbejde. Andre steder udtaler Husserl sig mere i retning af, at opfattelsen af det sjælelige foregår som en tydning. Han skriver, at vi opfatter mennesker (men også højerestående dyr) som besjælede, og at vi opfatter deres kroppe som legemer. Alt dette sker gennem, at vi tyder bevidsthedsforløb til dem (1952b [1912], s. 109). Vi forstår legemet som bærer af det psykiske, som bærer af fornemmelse, men også af akter (ss.). I et foredrag fra 1917 taler han om, at jeg tildeler den anden en bevidsthed "auf Grund meiner Deutung"<sup>v</sup> (1987a, s. 180). Han kalder indfølingen (i 1952b) for indtydning, og indfølingen udgøres på det lavere niveau af indtydning af sanselige følelser og drifter og det højere niveau af indtydning af akter som noetiske former med cogito og øverst det rene Ego (s. 111). Måske var dette den første opfattelse hos Husserl, der så senere blev afløst af den anden, hvor det sjælelige er indiceret i det kropslige og egentlig ikke fordrer et tydningsarbejde fra min side. I de senere skrifter er parringen en association (i en ikke-forstandsmæssig betydning, der afviger fra den, vi møder hos Bergson). Husserl knytter parringen til den passive syntese i modsætning til den aktive identifikation (1931, s. 143), og han omtaler den som den oprindeligste form for intentional syntese: hvor noget fænomenalt forskelligt, der fremtræder, bringes på lighedens enhed, sådan at det forskellige optræder som par: jeg og den anden givet i ét, også selv om jeg ikke tilkaster denne forbindelse min opmærksomhed (1973, s. 15). Jeg forbinder altså den anden associativt med mig: min krop, mit jeg og min omverden gennem lighed, sådan at mit legemes originære ejendommelighed som legeme overføres analogt til den anden – og omvendt. Jeg og den anden skydes ind over hinanden (s. 252). (Dette er også E. Tranekjær Rasmussens standpunkt: "Selv om man undertiden slutter fra et andet menneskes ydre adfærd til bevidsthedslivet i dette andet menneske, er det almindeligt, at man i langt de fleste tilfælde ret umiddelbart oplever noget, man kalder 'bevidsthedsliv' hos andre, uden at man hos sig selv kan spore noget, der bare ligner en slutningsproces." (1956, s. 35)) Det er, som om jeg indtog hans eller hendes position, var på stedet *der* og levede under de samme omstændigheder. Vi bytter plads eller smelter sammen gennem den overskridende association.

Schütz' modpol repræsenteres af Scheler og Merleau-Ponty. For Scheler er bevidstheden uadskillelig fra dens udtryk; der er ikke en bevidsthed bag manifestationerne. Den er helt investeret i sine udtryk (Merleau-Ponty 1988<sup>2</sup>, s. 43-4). Og Merleau-Ponty føjer til, at vi må forlade den opfattelse, at den indre realitet med had, kærlighed kun skulle være tilgængelig for et vidne, nemlig det, der føler dem. Vrede, skam, skadefryd, medlidenhed er ikke psykiske kendsgerninger, der er skjult på bunden af en andens bevidsthed, skriver han (1948, s. 94): de er adfærdstyper, som er synlige udefra. De eksisterer *på* ansigtet, *i* gestussen, *i* ordene, ikke skjult bag dem. Derfor er følelsen ikke for ham en psykisk indre kendsgerning, men en variation af vort forhold til andre og verden, der viser sig i vor kropslige attitude, og derfor er det ikke kun *tegnet* på kærlighed og vrede, vi iagttager, og som vi forstår indirekte ved at fortolke det. Den anden er direkte manifesteret for os som adfærd (s. 95). Meningen kan direkte læses i gestussen, ordene, stemmeføringen, adfærden. Adfærden er en måde at behandle verden på, og det er i denne behandling, at jeg opdager den andens bevidsthed. Adfærden og den bevidsthed, jeg har om den, er et posturalt skema, og min erfaring af den anden er sammenligningen mellem de posturale skemaer (1988<sup>2</sup>, s. 311).

Lad os antage, at vi direkte og uden tolkningsarbejde forstår den anden, adfærden og dens følelse. Det er sikkert en fornuftig antagelse. Den betyder imidlertid ikke, at vi ikke også i mange situationer kommer ud for at måtte foretage en analyse og en indtolkning. I et senere skrift af Schütz og Luckmann, der kan ses som en revision af Schütz' oprindelige position, opererer de med *flere* former for parring: 1) Simpel parring: to data (a og b) er givet samtidigt. Parringen finder så sted inden for en og samme perceptionsmodalitet. Der kan også være en synæstetisk sanseoverføring mellem a og b. 2) Appræsentativ parring: Kun a er givet og vækker ved sanseoverføring forestillingen b. 3) Højere former for appræsentativ parring: a opfattes ikke som sig selv, men som bærer af b og tematiseres som b (symbol, tegn osv.) (1984, s. 182) 1) og 2) må altså antages ikke at involvere en indtolkning. Det gør kun 3). Et lidt mere uddybet billede får vi, hvis vi går til Erwin Panofsky. Han opretter tre betydningsniveauer ved erfaringen af social adfærd (Panofsky 1939, cf. Peter Larsen 1976 og 1980). Han bruger en hilsen som eksempel. Når den anden løfter hatten, så identificerer jeg det, der bevæger sig som en herre og bevægelsen af hånd og hat som en hilsen. Dette kalder Panofsky *den faktuelle betydning*. Det svarer til Husserls første opfyldelseskikkelse. Den måde, som den anden hilser på, gør, at jeg måske også kan opfatte hans humør, hans forhold til mig osv. Det kalder Panofsky *den udtryksmæssige betydning* og den svarer til Husserls anden opfyldelseskikkelse. Tilsammen danner de *den primære betydning*. Det er en mening, som opfattes *uden* en indtolkning. Jeg sanser meningen hos den anden i hans legemes gestus. Det må imidlertid

ikke opfattes antropologisk. Når jeg med mit legeme forstår den andens gestus, så skyldes det socialisationsprocesser, gennem hvilke jeg har erhvervet stilerfaring. Bevidstheden og dens udtryk er altså ét. Eller bevidstheden kan ikke skjule sig bag sine udtryk, selv om vi vel dog må regne med en mulighed for forstillelse. Men til denne primære betydning føjer Panofsky to andre lag. Det andet lag indeholder *den konventionelle betydning*; i vort tilfælde illustrerer Panofsky den sådan: Hilsen med hatten stammer fra middelalderen i Europa. Ridderne tog deres hjelme af for at tilkendegive deres fredelige hensigter og for at vise, at de tillagde de andre fredelige hensigter. Andre steder i verden kender man ikke denne hilsen (Panofsky 1939). En sådan forståelse er imidlertid ikke bundet til legemet, men til cogito'et. Derfor beror den på refleksion og analyse og forudsætter kendskab til skikke og traditioner. Det tredje lag, der også svarer til 3) hos Schütz og Luckmann, udgøres af *den indre betydning*, der peger i to retninger: dels mod forhold i den periode den anden lever i, hans eller hendes klasse, nationalitet osv. og dels mod den anden person i sin helhed, dvs. mod bestemte karaktertræk, psykiske træk, en særegen vilje osv., mod den anden som individ. I hilsenen er det historiske ikke til stede i sin helhed, heller ikke den anden som individ. Alligevel er denne hilsen en manifestation af den historiske periode og af den anden som individ. Hilsenen er symptom på væsenet, der ikke umiddelbart ligger fremme. Det skal fortolkes, tydes og det sker gennem intuition, svarende til Husserls eidetiske væsensskue. Det er – hvis vi følger ræsonnementet – ikke et spørgsmål om indtydning eller ej, men et spørgsmål om forskellige niveauer, sådan at vi både gør brug af legemlig, gestisk opfattelse, cogito og intuition. Vi bruger dem blot til forskellige ting, når vi erfarer den anden og hans eller hendes adfærd.

Men dette er kun den ene vej. Lad os vende tilbage til reduktionsproceduren. Jeg skrev tidligere om, at det først kom til verdensliggørelse af jeg'et (og selv) med de andre jeg'er i indfølingen (cf. Husserl 1973, s. 646). Forudsætningen for fremmedperceptionen var min perceptionsmæssige selv fremtræden. For at nå denne selv fremtræden må mit legeme føres til apperception, og det implicerer, at mit legeme må opnå en ligestilling med de andre kroppe for at kunne opfattes (s. 661). Altså mit legeme må tilpasse sig den ydre tingslige væren, og mit legeme må for mig se ud som en tingskrop. Først så kan den individuelle lighedssparring af mit legeme med den andens krop finde sted (s. 255), først så ligner kroppen *der* min krop. Altså: forudsætningen for, at jeg kan konstituere de for mig værende andre, er, at jeg kan konstituere mit legeme som en kropslig ting blandt andre. Først så kan jeg erfare de andre ting som lig mit legeme (s. 260). Hvis jeg ser den anden som subjekt med en psykisk side, så forudsætter det, at jeg har reduceret mig til objekt (Merleau-Ponty 1964c, s.

278).

Men hvordan skal jeg erfare mig selv, når jeg har reduceret mig til objekt og udført epocheet for den anden og i den anden? Legemet er, som Husserl hævder, konstitueret ved kun halvt at kunne erfares som ting og slet ikke som tingslig bevægelse (Husserl 1973, s. 264). Jeg kan ikke se min krop fra alle sider eller fuldstændigt. Jeg kan forsøge at løse problemet ved at lade kroppen konstituere gennem selvberøring og lade indtrykkene fra denne appræsentere i en visuel gestalt. Det gælder også for ansigtet og for øjnene. Jeg har dog stort besvær med at forestille mig, hvordan min ryg ser ud, selv om jeg danner mig en rudimentær gestalt, når jeg kradsler mig i et kløende punkt på den (s. 245). 'Synet' af min ryg er ikke *Schein*. Jeg kan imidlertid ikke se mit legemes udtryksfuldhed. Her træder der en hængning og en mangel på udsyn ind. For at se mit legemes udtryksfuldhed behøver jeg en anden. Tidligt forstod Husserl, at vor opfattelse af vort eget legeme i mange henseende var mere ufuldkommen end den andens opfattelse af det – på trods af, at det kun er os selv, der griber vore legemsfornemmelser (1952b, s. 112). Den fulde konstitution af vort legeme har vi altså ikke i os selv, men først formidlet over andre legemer. Husserl kan ikke komme uden om det spørgsmål, der til stadighed har voldt ham problemer (1973, s. 249): Er det ikke sådan, at den ydre forestilling om mit legeme et eller andet sted i rummet som perspektivisk forestilling først kommer til veje over andre kropslegemer, som erkendes som kroppe, der har en lighed med mit legeme? Og han er tvunget til at svare: Jo. Perceptionen af mit legeme foregår altså formidlet over en analog apperception, der kommer fra perceptionen af den fremmede krop. Jeg kan ikke have en direkte selverfaring på samme vis, som jeg har erfaring af andre mennesker (s. 665). Hvis jeg skal erkende mig selv fra et objekts synspunkt, må jeg antage en andens synsvinkel, men deraf kan vi imidlertid ikke, som Sartre gør (1936, s. 69, *da* s. 53), slutte, at det nødvendigvis er et falsk synspunkt. For da måtte vi antage, at den andens blik altid løj. Selv om det kun er vor nærmeste, der er fortrolige med vor fremtoning, og selv om den er skjult for os, så er vor livsverden ikke udelukkende en fortryllet, forvansket og bedragerisk verden. En sådan verden ville konstant være et skizofrent univers, og vi ville uafslædigt være på vagt. Selv om mit legeme kun kan vinde eksistens ved også at være krop for den anden og som krop-set-af-den-anden, så er den socialitet, den derved erhverver, ikke et lag, der skal skrubes af, for at jeg kommer til min sande bevidsthed. Socialiteten, som giver grundlaget for, at jeg kan percipere mig selv, er et lige så originært lag som den immanente perception, og det er den, der gør os fuldt synlige for os selv. Jeg'ets selvkritiske funktioner er ikke udvendige, men er mig selv set udefra – som en anden ville se mig inden i min anskuelse af mig. Jeg bliver grebet, mit blik udadtil viger tilbage, det intentionale objekt og

intentionaliteten har byttet plads. Dette ydre objekt, som dog er en del af selvet, har en overvægt, der tvinger intentionaliteten den modsatte vej. Ud over jeg'ets selvkritiske funktioner findes overjæg'ets: Vi betragter os selv som kun værende os selv ved at være for den anden. Sartre har kaldt disse funktioner for den moralske bevidsthed (1980, II, *da* II).

Nu er vi nået til, at kødet er blevet et spejlfænomen, og spejlet må opfattes som en udvidelse af mit forhold til min krop (Merleau-Ponty 1964c, s. 309). Jeg må altså hele tiden være i verden for at være mig selv og for at jeg kan få et meget bedre billede af mine fornemmelser, følelser og intentioner ved at se dem udefra. Jeg må altså låne mig ud til den anden og desuden prisgive mig jeg'ets selvkritiske funktioner for at kunne erhverve det posturale skema, altså min krop som gestalt. Det er kun i de andres kroppe og deres adfærde, at jeg finder mine intentioner bekræftet (1988<sup>2</sup>, s. 40), sådan at jeg kan overtage deres adfærde som mine egne. For at jeg kan lukke mine cirkler om mig selv, må jeg altså åbne dem mod andre mennesker og en fælles verdens offentlige meningsstruktur. Jeg må hele tiden se mig selv med et indre øje, der er uden for mig selv, dvs. i de andres øjne og kropsholdninger, i deres ord. For at jeg kan vække refleksionen over mit legeme, for at jeg kan se mine intentioner kødeliggjort, for at jeg kan danne mig en gestalt af min krop, behøver jeg den anden, men ikke som sekundær, men som originær. *Men dermed har jeg også sprængt primordialiteten sønder og sammen* allerede på det første trin, hvor jeg skulle erhverve fremmederfaringen, nemlig der, hvor jeg skulle reducere mig til min krop for at gribe den andens krop. Jeg har erfaret, at verden består af en mangfoldighed af repræsentationer af den, og det annullerer primordialiteten som enestående og som grund.

Jeg kan altså ikke starte som Husserl med primordialiteten, men må starte med 'intersubjektiviteten' inddraget, dvs. med en bevidsthed eller førbevidsthed, som hverken er primordial eller det modsatte. Hvis vi opretholder primordialiteten, vil de andre blot være ødelæggende for mit projekt med at erkende dem. Hvis vi vil redde primordialiteten, så kan vi kun gøre det på den andens bekostning. Den anden er ikke kun skabt af mit ribben, jeg også fra hendes eller hans. Derfor kan jeg ikke opretholde ugyldiggørelsen af den anden. Han eller hun følger mig, er altid foran mig eller lidt bag mig, eller ved siden af mig. Og dér berører han eller hun mig min placering som verdens centrum. Hvis jeg ikke ignorerer ham eller hende, men perciperer eller endog tænker ham eller hende som et sandt jeg med motilitet, så må jeg reducere mig til objekt, til privativt subjekt, til et ødelagt. Hvis han eller hun opretholder sit blik på mig i længere tid, rystes jeg, og jeg føler mig som parasit (cf. Merleau-Ponty 1964c, s. 89). Jeg trækkes ud af mig selv af hans eller hendes blik (s. 100), men hurtigt kommer jeg til mig selv og ser, at jeg allerede havde

bragt mig derud (de selvkritiske jeg- og overjegsfunktioner), dvs. at der i mig er en fokusering på min subjektivitet, der behandler den som et objekt. Han eller hun bryder ind i mine cirkler og forhindrer mig i at lukke dem. Med sin krop bryder han eller hun min solipsisme, ja han eller hun kan direkte stå i vejen og forhindre min bevægelse. Når jeg indføler mig i den anden og opgiver min indadvendthed, indtræder der en 'selvfremmedgørelse' (Husserl 1973, s. 634), der river mig væk fra min eksistens, flytter centrummet bort fra mit nulpunkt i koordinatssystemet. Helvede for Sartre er en situation, hvor det er umuligt at unddrage sig den andens blik: mennesket uden øjenlåg (Hans Boll-Johansen 1980), der ikke kan etablere distancen og rodfæste sig i forhold til den andens centrum. I 'selvfremmedgørelsen' gives der mig – som Husserl bemærker (1973, s. 27) – et subjektivt liv, som ikke er mit eget. Og det er ikke kun negativt. Vi får en fælles nutid og en fælles forløbende tid. Jeg står i føling med ham eller hende og oplever en oprindelig forståelse og enighed med ham eller hende.

Men alligevel har jeg ikke ham eller hende fuldstændigt. Mit blik kan ikke knuse den anden og tømme ham eller hende for det psykiske (Merleau-Ponty 1969, s. 186), sådan som de grandiose depressive antager under anfald. Den andens eksistens unddrager sig mig. Den anden synes at være immanent i en krop, som jeg kan se, men aldrig være. Han eller hun vil ikke ud af den, og jeg kan ikke krybe ned i den. Der er – som E. Tranekjær Rasmussen (1956, s. 37) bemærker – noget hos den anden, der er offentlighedspræget, og så det, der er privatpræget og unddrager sig mig. Jeg griber kun diskontinuerte segmenter fra den andens oplevelsesstrøm. Han eller hun er altså mere end de gebærder, som han eller hun synliggør sig i for mig. Der bliver noget tilbage, som jeg ikke kan indfange. Den andens kødeliggørelse er aldrig fuldstændig. Jeg og den anden er ikke siamesiske tvillinger. De to kroppe kan ikke være én – og ligesådan er der noget i den andens sjæl, der maskerer sig for mig, og der binder den til den krop, jeg aldrig kan krybe ind i. Der er noget fraværende hos den anden, noget der transcenderer mig og netop eksisterer som divergens til mig. Jeg opdager det måske som en distræthed bag de voldsomme ord, bag det pointerede argument i diskussionen. Bag ceremonien, bag sceneeffekten er der en sandhed, som det ikke er mig forundt at gribe. Der er hos den anden en frihed, som han eller hun som barn ganske langsomt har vundet fra forældrenes bekymring og opsyn, og som han eller hun nu manifesterer over for mig. Barnet bliver ikke et duplikat af forældrenes ønsker, men vinder noget, der unddrager sig disses formende standarder. Vi stræber efter at sætte os ind i den anden og mere eller mindre fordomsfuldt se hans eller hendes omverdenssituation, som om vi var der, hvor den anden er. Men det er kun et kvasiliv (Husserl 1973, s. 427), vi når. Der er altid en mangel i perceptionen af den anden, en "zone



interdite"<sup>vi</sup> (Merleau-Ponty 1988<sup>2</sup>, s. 39) i vor oplevelse, som vi ikke kan trænge ind i. Hans eller hendes lidelse kan jeg aldrig leve fuldt ud. Denne ensomhed, denne følelse af aldrig helt at være med, som hjemsøger os, når vi synes at give slip på os selv for den anden, kan vi ikke kaste af os. Det andet legeme holder aldrig op med at være en modpol. Og selv når jeg bilder mig ind at være ved at leve mig ind i ham eller hende, så opdager jeg til min store fortrydelse, at jeg er ved at tabe mig selv.

Jeg må altså erkende en ting: jeg bliver aldrig den anden; der er altid en forskel mellem os og *det er grundlaget for at vi kan kommunikere*, for at mine objekter kan beriges med intersubjektiv betydning. Jeg må opgive at berøve den anden hans eller hendes eksistens, ja jeg må anerkende den, og han eller hun må anerkende min. Har jeg anerkendt den anden, så kan mit jeg synke ned i hans eller hendes følelse, medfølelse og medlevende (Husserl 1973, s. 513), men med en ikke-reducerbar afstand. Jeg retter mig så ikke mod den anden som et objekt, men mod den måde, den anden selv er rettet på. På den vis kan sjælene væve sig ind i hinanden og skabe en fælles verden, der dog beror på den fundamentale forskellighed, der danner grundlaget for kommunikation. Jeg erfarer den anden og de andre som subjekter. Jeg kan aldrig holde dem fast med mit blik og gøre dem til dukker, til en nøgen, ikke længere levende eksistens. Jeg negerer ikke de andre, men erfarer dem som overskridende mit monadiske Ego, givet af sig selv. Jeg erfarer de andre som nogle, jeg kan spejle mig i, og dog erfarer jeg også, at de er mere end blot en spejlfunktion for mig (cf Husserl 1931, s. 124-5), mere end en projektion af mit jeg. Der regerer andre i verden. Når jeg engang har konstitueret dem – født dem som fuldvoksne – kan jeg ikke længere holde dem stangen. De får et eget liv og historie og vil ikke længere nøjes med at gøre den mening, jeg prædicerer til dem, til deres egen. De transcenderer min væren og mening. (Husserl tænker sig endda, at jeg konstant må skabe disse andre af mit kød. Mit aktuelle jeg får ingen hvile (1936, s. 189).) De andre er ikke en dannelse, der tilhører mig, men er markeret af deres forskel, der beror på, at jeg erfarer dem som erfarende og omvendt. *Dermed træder en fælles verden frem*. Et forsøg på at ophæve de konstituerende forskelle forlener fællesskabet med totalitære ambitioner. Et fællesskab, der derimod beror på autonomi og solidaritet, viser muligheden for at opbygge en levende relation, der ikke består i eksklusion og ødelæggelse af forskel. Og det er her indfølingen, der muliggør den sociale omgang.

Indfølingen optræder situativt. I den kan jeg selvfølgelig godt optræde med interesser, og det kan den anden også. Derfor er vi alligevel bevidste om hinanden, og om, at vi er i en fælles situation. I den foregår der udvekslinger: jeg lærer den anden at kende gennem mig selv og mig selv

gennem den anden. Og det gennem kroppen og sproget. Netop forskellen og min mangel på syn, fravær af mening, sætter kommunikationen i gang. På den vis starter en proces, hvor jeg kommer til at indgå i en systematisk relation med en anden levendegjort krop (Merleau-Ponty 1968, s. 114). Indfølingen forudsætter selvfølgelig socialisering, tidligere apperceptioner af andre. Derved bliver de indføjte andre også dannet i en vis stil, som stammer fra interaktionen med tidligere andre: moder, fader osv. (Husserl 1973, s. 604). Denne stil er før-prædikativ, inden den bliver prædikativ. Den er først endnu ikke sproglig overensstemmelse. Selv om denne indfølingsstil er tidligt dannet, må den imidlertid ikke tænkes fuldstændig lukket og uden schatteringer, selv om noget af dens *lebensdigkeit* og bevægelighed går tabt med dannelsen af den psykiske struktur. Når vi gør erfaringer i empatisk forstand, svækkes typiseringsskemaets fasthed. Typiseringsskemaet er kun fuldstændigt fast og regressivt fikseret i psykosens fremmederfaring.

Vi har et fælles nu i den fælles situation. Vi ældes sammen, som Alfred Schütz (1932, s. 137) skriver. Den tid, vi har fælles, er ikke den objektive tid, men den transeunte tid. I denne sameksisterer vi. Vi er to kroppe, og derfor kan vi ikke indtage samme sted samtidigt, men vi har dog en fælles verden, en medverden, hvor vi er sammen, omkredsen for *Ineinander*. Selv om vore erfaringer aldrig kan bringes til fuldstændig dækning, så erfarer vi i kommunikationen, at der alligevel er en verden, som vi begge beboer (cf. Merleau-Ponty 1955, s. 292). Adskillelser, der forhindrer den fuldstændige dækning, stammer fra de forskellige biografier. Forskellen kan også vise sig i forskellige intentioner: mine intentioner møder deres modpart i den andens krop og vilje og hans eller hendes i min krop og vilje. Alligevel er vi bevidste om at være i en fælles situation; det er det, der muliggør den fænomenologiske parring (1988<sup>2</sup>, s. 45). Dette fællesskab er grundlagt i en interkropplighed, der er ekstatisk i forhold til min ensomhed, men alligevel er nærvær. Fællesskabet er først "la généralité charnelle"<sup>vii</sup> (1969, s. 29), hvor "lui et moi sommes les organes d'une seule intercorporéité"<sup>viii</sup> (1960d, s. 213), og derfor befinder vi os i et fælles rum, hvor jeg kan genkende min adfærd i den andens handlinger. Når sproget derefter kommer til, bliver den fælles situation og dens positioner til en anerkendt fælles situation med fælles anerkendte positioner. For at den fælles situation først kropsligt og så sprogligt kan opstå, må jeg imidlertid finde frem til den anonymitet, der er i mig og i den anden. Jeg må vide mig selv ikke kun som instituerende, men også som institueret. Det gælder også for den anden. Vi er ikke kun genspejling af den umiddelbare intrige, som er situationens drivkraft. Vi er også ved siden af situationen, institueret af vor biografi. Det gør, at vi genvinder os selv, når situationen skifter (1968, s. 60). Vor kropplighed og vort sprog indeholder typiseringer, som vi bringer ind i situationen. Den andens institueringer møder vi yderst i

de kulturgenstande, han eller hun producerer. Hans eller hendes aftryk er anonymt. Ellers møder jeg dem i hans eller hendes gebærds stil. I denne stil træder der noget frem, der ikke kun er ham eller hende, men en typisk adfærd. Der er et ikke længere synligt tredje vidne, som vi i vor socialisation først gang støder på i Ødipussituationen. Dette anonyme usynlige tredje vidne bebor begge vore syn, begge vore kropsligheder og vore sprog. Vor situation er forgiftet af denne tredje part, som ikke vil træde frem, men formummer sig i vore skikkelser eller svæver som en ånd rundt i rummet. Selv når de to sjæle forener sig i en kropslighed (Husserl 1973, s. 602) i seksualakten, er der en tredje til stede. Man kan selvfølgelig – som Victor v. Gebattel gør det (1925, s. 306) – tolke dette tredje vidne som den overpersonlige, menneskeligt-væsensmæssige baggrund, som enhver er udsat i, men det vil være en idealisering. Denne "überindividuelle Wesenskern", "das übergeordnete Dritte" er ikke "Christus in uns"<sup>ix</sup> (s. 307), men levnet fra vor barndoms omgang med vore forældres modsatkønnethed.

Indføling og forståelse af den anden er for fænomenologerne i første omgang kropslig, bundet til den andens helt empiriske kropslighed. Udgangspunktet tages altså i nærværet. Og her er jeg nødt til hele tiden at skabe den anden på ny. Kropsligheden forstår jeg umiddelbart eller analyserer og fortolker den som udtryk for hhv. konvention eller karakter/psykisk habitus. I sidstnævnte tilfælde vil den så være udtryk, der manifesterer noget i det umærkelige: jeg kan gribe det med min refleksion (konventionen) eller med min intuition (en ubevidst struktur, hvor jeg kun har en af fremtrædelserne manifesteret). Den ubevidste struktur er altså indikeret. I indfølingen vinder jeg en dækning af mit jeg med den andens. Dette gør jeg ved at tage den andens følelse, erfaring til mig, men som simultant nutidig med min egen følelse, vilje, erfaring (Husserl 1973, s. 514). På den vis skuer jeg ind i en anden monadisk sammenhæng (1910/11, s. 37), men det foregår som sagt i den mærkelige mekanisme, hvor jeg identificerer den andens krop og samtidig bliver mine egne følelser vår. I den fænomenologiske bestemmelse af den anden er det, ligesom hun eller han forsvinder hver gang, jeg vender ansigtet bort, eller han eller hun forlader mit perceptionsfelt. Jeg må hele tiden forsikre mig om den andens eksistens, hele tiden opbygge hende eller ham på ny som barnet i det første præambivalente stadium. Det underlige i ræsonnementet er, at dette ikke gælder jeg og selv. De er hele tiden til stede, også i de mest udvendige former som de selvkritiske jeg- og overjegsfunktioner. Vi har altså en indre verden, der er befolket af jeg og selv og så en ydre verden befolket af flygtige objekter. Indenfor har vi jeg og selv og udenfor har vi samfundet. Men jeg'et er også udenfor og samfundet indenfor.

Samfundet i subjektet er det, Edith Jacobson (1954d, 1964) tematiserer som den indre

repræsentantverden, og her er der også objektrepræsentanter. De indre objektrepræsentanter bliver tilbage, når realobjekterne forsvinder ud af blikket og hørevidden. Efter at socialisationsprocessen er fuldendt ved udgangen af ødipuskomplekset, er der en indre repræsentantverden i faste gestalter – for så vidt socialisationsprocessen er forløbet uden alt for mange dybe sår. Denne indre repræsentantverden består af typiseringer af gestalter, som langt fra er rationelle, men mere eller mindre faste. Subjekter, der senere træder ind på vor scene og indgår i situationer med os, forstås vi gennem disse gestalter, når vi først har lugtet til dem og smagt på deres ord. Selv om de gennem underfundige mekanismer forstås i forhold til de tidligere gestaltninger, så opleves de som selvstændige personer med helt deres egen profil. Vi bevarer dem som disse selvstændige personer i vort indre, også selv om de ikke er til stede eller har flyttet deres centrum bort fra selvet. Selv om de ikke er inden for mit perceptionsfelt, kan jeg bekymre mig om dem. Ja, selv de døde (eller fiktive) kan spille en rolle for os, der river os bort fra vort selv. Når jeg perciperer den anden, hans eller hendes gebærder og sjælstilstande i ét, griber jeg tilbage til mine billeder af ham eller hende (der som nævnt er indfarvet af tidligere gestalter i mit liv). Jeg forstår derfor i første omgang hans eller hendes kærtegn gennem den måde, jeg har erfaret, at han eller hun kærtegner på, hans eller hendes spydige, ironiske vrede gennem den måde, jeg har erfaret ham eller hende spydigt, ironisk vred på. Hvis jeg ikke har et stort kendskab til personen, så har jeg måske set kropsholdningen, gebærden, sindstilstanden hos en anden, i teatret eller læst en roman, hvor den kom til udtryk. I andre situationer optræder der andre i helt institutionaliserede roller som fx postbude, fodboldspillere eller ekspedienter. For at forstå dem griber jeg tilbage til mine billeder af postbude, fodboldspillere og ekspedienter. Sådanne billeder har jeg, uden at jeg selv behøver at være eller have været postbud, fodboldspiller eller ekspedient. Det samme gælder for de personer, der optræder som subjekter mere end som institutionaliserede roller, dvs. prædicerede. Realobjekterne relaterer sig mere til mine indre objekter end til mit selv. I den almindelige hverdagslige interaktion med andre forbinder jeg ikke realobjekterne med billeder af selvet, men med billeder af de korresponderende objekter. Det er kun, når der er et nyt objekt, der ikke passer ind i mine gestalttypiseringer, eller en stærkt affektivt ladet situation, at jeg griber tilbage til selvets imagoer og identificerende føler mig ind i den andens position og sjælstilstand. Så smittes selvet, og jeg'et græder med personen, der gøres til krøbling, begejstret af oratoren, sådan at den andens ulykke eller begejstring også bliver min.

## De andre, objektivitet og samfundsmæssighed

Vort jeg er konstitueret som del af en objektiv verden, og det deltager i denne objektive verden. Det skyldes, at jeg'et er funderet i legemet (Husserl 1952b, s. 115). Objektivitet må som fundament have legemets objektivitet. Før end der kan være objektiv ånd og tanke, må der være objektivt legeme.

Det er konstitueret før alt andet objektivt, der dog hele tiden objektiviteres *med* legemet.

Objektivitet forudsætter desuden perception – de andre omformer og fortsætter denne, synkroniserer denne med deres egen perception. For mig må objektiviteten altså altid have en forbindelse tilbage til dens originære kilder: legemet og perceptionen. Disse er objektivitetens betingelser, selv om den synes at ignorere dem. Der, hvor den synes at være sluppet fri af sine kilder, melder der sig en tvivl og en følelse af fremmedhed, der så kan modsvares af den rene subjektivitet, der danner modpol til fremmedheden. Objektiviteten behøver subjektets sandhed, og subjektet behøver objektiviteten for at undgå irrationalismen. Det, der er det centrale her at slå fast, er, at der i første omgang ikke gives nogen objektiv meningsenhed, som ikke må være frembragt subjektivt først for at kunne vinde sin objektivitet.

Men objektivitet kan ikke føres tilbage til egologien. Før der kan være objektivitet, må der være en anden. Den første fremmede er forudsætningen for, at vi kan nå til det endelige område, der dannes af den objektive natur og den objektive verden, dvs. verden af ikke-jeg. Al objektivitet er konstitueret som tilbage-relateret til dette første jeg-fremmede, 'det andet jeg' (1929, s. 248), der er et alter-ego. De ting, som min krop støder på og mit legeme perciperer, bliver først virkeligt værende ved, at en anden (eller andre) støder på dem. Først da vinder tingene autarki og synes at eksistere *an sich*, og først da danner de en omverden. Samtidig erkender jeg modsat, at mit syn kun er legemliggjort i et særegent perspektiv, og at grundlaget for objektivitet derfor må være tilstedeværelsen af andre perspektiver og andres perspektiver i mit nutidsfelt (Richard C. McCleary 1964, s. XVII).

Den anden er det livsverdenslige primat for en objektiv meningskonstitution. Denne beror på mit nærvær med et anden subjekts nærvær (Jacques Derrida 1962, s. 82). Men for at objektiviteten kan bringes i stand, må den anden skifte rolle til et du, som jeg står i relation til. Jeg orienterer mig da mod den andens oplevelser og bevidsthed. Schütz kalder denne orientering for *du-indstilling*. Den er kendetegnet som en fremtrædelsesform for et særegent du, som er givet mig kropsligt. Dette er *face-to-face*-situationen med dens tidslige og rumlige umiddelbarhed. Denne du-indstilling kan for mig blive til en stadig berigelse, jo mere jeg lærer dig at kende. Selv om du forandrer rolle fra en anden til du, betyder det ikke, at jeg nu kan kaste mit blik på alle dine oplevelser. Selv i den mest

intime relation får jeg dig aldrig helt. Det betyder imidlertid ikke, at der ikke er 'to-somme' oplevelser af kropslig, musikalsk og sproglig art. De kan være før-prædikative, men også prædikative.

For at vi kan kommunikere må du-indstillingen imidlertid være gensidig, og så bliver den til en *vi-indstilling*. I den gensidige indføling lægges kimen til en fælles verden. Jeg fastslår nu ikke kun særlige bevidsthedsoplevelser hos dig; du gør det samme hos mig, og jeg ser din indføling af mig, ligesom du ser min af dig. Vores relation fyldes med indhold og er ikke længere blot et tilfældigt møde i en snusket restaurant. De vidensforudsætninger og fordomme, som jeg medbragte, var knyttet til din funktion i situationen. De modificeres nu, kastes bort – eller forstærkes. Hvis de ikke kort tid efter, at vi har vendt hinanden ryggen eller har sagt hinanden farvel, glider bort fra min erindring, så er de typiseringsskemaer, jeg mødte dig med, blevet forandret. Opretholdes relationen i længere tid, er det muligt, at min erfaring af dig udvides og beriges, sådan som Schütz antager (1932, s. 284), men det modsatte kan nu også være tilfældet: erfaringen stivner. Det gamle ægtepar, der ikke længere kan se, hvorfor de forelskede sig i hinanden.

For at vi kan nå til objektiviteten, er det imidlertid ikke nok, at vi gensidigt indføler os i hinanden. Endnu er vi ikke nået til en social enighed, til kommunikation med sprogets navngivning. I indfølingen mangler endnu meddelelsens karakteristiske akt og viljen til meddelelse. En social relation indgår vi først i, når jeg har til hensigt at motivere dig til at udføre visse akter, og jeg meddeler dig dem gennem sproget. Og det tilsvarende også gælder for dig. Først da kan vi forstå vor situation som fælles. Det er indfølingen ikke nok til. For at vi kan danne en social relation, må vi altså tiltale hinanden og høre på hinanden og som enkeltsubjekter være i stand til at skifte mellem disse komplementære former. Endvidere må vi kunne blive enige om, hvad vi forstår ved ordene, og hvad de implicerer. Vores ord og deres implikationer må – som Husserl udtrykker det (1973, s. 475) – kunne bringes til dækning. Når jeg taler til dig og du tilkendegiver, at du forstår mig, har vi etableret en første enighed. Så har vi forenet os, gjort os til en fælles enhed. (Det betyder imidlertid ikke nødvendigvis, at jeg overtager dine ønsker og gør min vilje til at opfylde dem identisk med dem (s. 476).) Sproget bruges først og fremmest til at opnå enighed, gensidighed og reciproke relationer. Navngivningen eller den repræsentative funktion indgår i dette spil, men er ikke den eneste funktion i sprogbrugen. Ved opnåelsen af enighed er min oplevelse ikke længere kun min, men også din; den udgør vores offentlighed *in nuce*. Med ordets indførelse er der ikke længere nogen oplevelse, der forbliver i min primordialitetssfære. Sproget er hverken mig, min tanke (som Descartes antog) eller en autark ting. Det er en operation, der giver de private fænomener en

intersubjektiv status, som Husserl udtrykker det (citeret efter Merleau-Ponty 1960d, s. 106). Gennem sproget når du ind i mig og jeg ind i dig. Det betyder imidlertid ikke, at det ønske, der måtte være i din tale, vil blive honoreret af mig, kun at jeg har forstået, at du har dette ønske. Også afvisningen har som forudsætning forståelsen af ønsket. Der sker en dækning, før jeg foretager afvisningen. Har vi først etableret overensstemmelsen, den forstående enighed, kan vi også danne bruddet på den: forstillelsen, løgnen, overdrivelsen, manipulationen, bondefangeriet, den falske smigren osv. – Sproget er forudsætningen for, at vi kan danne en objektiv verden (Husserl 1939, s. 370).

For at vi kan nå til objektivitet, behøver vi konsensusdannelse, en opnåelse af forståelse gennem enighed, dvs. gensidighed. Så rækker den del af min erfaringsverden, der er aktuelt manifesteret, sig ind i din tilsvarende. Og begge beriges (måske) med et erfaringsoverskud. Vi identificerer tingene, vore følelser, ønsker, intentioner. Min sjæl kryber ud af sit indelukke og nærmer sig objektiviteten. Det, der har realitet for mig, har nu gennem din mellemkomst mulighed for at få objektiv realitet (Husserl 1952b, s. 112). Og mit jeg kan erfare en intersubjektiv identificering og objektivisering. Men så har jeg også forladt min eksistens *für mich* og afprøvet jeg'ets og overjeg'ets selvkritiske funktioner i de ord, du kaster tilbage til mig. Her bliver selvet tilgængeligt gennem en objektivisering i den intersubjektive verden, som vores relation danner. Derved bliver selvet også empirisk. Her vinder vi tillige en anden tid, ikke den objektive, men den transeunte, hvor vores immanente tid bliver vores fælles tid. Det er en tid, vi begge kan gribe gennem, at vi gensidigt når til en enig forståelse af den (s. 115). Vi gør her første skridt til at vinde et fælles rum, en fælles tid og en fælles natur. Det er den første (og spæde) objektivitet, der – som det ses – er middelbart konstitueret. Ved den gensidige forståelse bliver den erfaring, jeg har forskellig fra dig, forståelig for dig, ligesom den erfaring, du har, der er forskellig fra min, bliver forståelig for mig. Den enhedsliggøres, selv om den til stadighed fremstiller sig forskelligt for os. Mine indre og ydre objekter tilføjes derved nye dimensioner. Det samme gør dine. Overensstemmelsen er den fælles akse, der dog ikke ødelægger det primordialt særegne. Den situation kan opstå, hvor overensstemmelsen ikke opnås. Der kommer så ikke en overgribende fælles bevidsthed til syne. Diskrepanserne kan være så store, at de ikke lader sig opløse gennem erfaringsudvidelse; de kan bunde i interesser. Men situationen kan også være den, at vi er enige om, hvad vi er uenige om. Endelig kan vi komme ud for at måtte tydeliggøre vore meningsgestalter, dvs. gå fra en passiv til en aktiv meningsgestalt – det Habermas kalder at føre diskurs. Den fællesskabsførelse, der så kommer ud af den opnåede overensstemmelse, er en originær evidens, der har overskredet enkeltmonaderne.

Vi er nu nået frem til *et vedblivende vi*: enkeltpersonerne er erfaret af hinanden og holder sig inden for en fælles erfarbar verdenssfære. Denne bliver til deres fælles livsverden. Der er ikke kun tale om gensidig indføling og overensstemmelse, men om *at-være-i-forbindelse-med-hinanden* (Husserl 1973, s. 138). Vor omgivelse er vor medverdenslige sociale relation; vi lever som *et indholdsfuldt vi* – uden dog konstant at måtte reflektere over det (Alfred Schütz 1932, s. 240). Vi har en oplevelsesnærhed, hvor vi foretager mindre justeringer af oplevelsen af hinanden. Jeg antager, at du forstår livsverdenen på samme vis som jeg og omvendt. I hvert fald om store dele af livsverdenen har vi dannet en konsensus om den som tildækket og tilgængelig. I livsverdenen arbejder vi imidlertid også og *det* sammen. Og med arbejdet kommer der også en fælles motivationssammenhæng. Livsverden bliver således til skueplads og målområde for vor gensidige og fælles handlen (Schütz/Luckmann 1979, s. 28). Vi har ikke længere kun et fællesskab af væren, følen og talen, men også af virken. Vi lever i den samme verden, bekymrer os om den samme verden og bearbejder den samme verden. Vi'et er subjekt for den, griber ind i den, handler i den.

Vi lever imidlertid ikke uforstyrret i vor tosomhed. Vi kan ikke som to bedsteveninder lukke verden omkring os. Både du og jeg foreligger kun medieret af *andre*. Som Kain, brændemærket af mordet på sin broder, må vi søge ud i verden og *der* med dens beboere konstituere en fælles verden, med et fælles rum og en fælles tid. Hverken et isoleret jeg, du eller vi gives. Der er en medværen, der bestemmer os, selv når der ikke er andre til stede end os. Derfor er vores verden fra starten befolket med andre end os: den er intersubjektiv.

Viljemæssigt – med en væsensvilje – kan flere mennesker skabe en blivende socialitet. Vi sætter os et fælles mål og forfølger det gennem vore viljeshandlinger og praktiske handlinger. Dette er en fællesskabsgørelse, der også vinder indpas i hverdagen og ikke blot er hverdagens ekstase og derfor kan betegnes som et kollektiv. Schütz antager, at kollektiver er høj anonyme og ikke reelle væsensenheder (Schütz/Luckmann 1984, s. 364). Det er ikke altid rigtigt. I dannelsen af kollektivet, gruppen hos Sartre (1960), er det forkert. Rigtig bliver påstanden først, når kollektivet forfalder, og medlemmerne ikke længere kan kende sig selv i det, når en ledelse eller repræsentation må legitimere sine handlinger over for medlemmerne, når organisationens vilje bliver forskellig fra medlemmernes vilje, når paragrafrytteriet og skjulte dagsordner har vundet indpas, når medlemmerne er blevet serialiseret og udgør et manipuleret kollektiv. Jürgen Habermas' kritik (1981 II, s. 211) af Schütz for ikke at betragte individets tilhørshold til kollektiver rammer rigtigt. Gennem et metodisk greb, hvorigennem Schütz indskrænker betragtningen af kollektiver til situationer, hvor de ikke længere har en integrerende kraft, men viser sig som udvendige i forhold til



subjektet, har han udelukket sig selv fra at få den fulde bestemmelse af dem.

*Det organiserede kollektiv* adskiller sig fra *flokken*, som er en enhed i forsvar og angreb, i angst og lidenskab. Flokken er mennesker set fra dyret (Husserl 1973, s. 602). I flokken er der ikke enighed, og målene er ikke sat diskursivt. Ligeledes adskiller det organiserede kollektiv sig fra *mængden*, hvis forbindelser er endnu mere yderliggjorte end flokkens, og som blot er en konkret ansamling af individer, der forbliver abstrakte i deres isolerede privatinteresser (Walter Benjamin 1969, s. 565). Her sker der en ren massering af de private interesser, der dog kan tematiseres diskursivt i modsætning til interesserne i flokken, men aldrig når til at blive organiseret i et fælles virke. Flokken og mængden er det, Husserl kalder fællesskaber uden hoved (1989, s. 22). Det organiserede fællesskab er derimod et fællesskab med hoved.

I det organiserede kollektiv etableres der personlige relationer mellem de mennesker, der indgår i det. Det beror på overensstemmelse og fælles interesser og interessevaretagelse. Dette er forbund, der opstår fra livsverdenen, når denne er truet. Til fællesskabet knytter der sig valg og udkast, strategisk tænkning om man vil, i forhold til andre kollektiver, og da fungerer det enkelte kollektiv analogt med enkeltpersonen i kollektivet: det har både akter, der rækker ud over det og helt 'private' akter (Husserl 1973, s. 58). Kollektiverne udvider som regel deres 'mandat' og vinder som tendens en politisk form. Så har de hævet sig fra blot at være en form til at leve sammen i og fra at øse af sine driftsmæssige kilder og fra stemtheden til at blive fællesskaber af stiftende personer. Den blotte følelse for den fælles situation skaber i sig selv ikke en fællesskabsfølelse. Denne forudsætter en orientering og dannelse af sociale relationer (Max Weber 1922, s. 22). Fællesskabsfølelsen bliver til et forbund, når den udadtil regulerer de sociale relationer, og når den opstiller regler for adfærd, der skal sikre opnåelsen af de fastlagte mål (s. 26). Her er sproget af overordentlig vigtig betydning, for det er igennem det, at der muliggøres en koordination af en fælles handlen, og at der kan aflejres en intersubjektiv arv af vore handlinger (Merleau-Ponty 1945, s. 221). Denne arv placerer os i historien. Hvis forbundet rækker længere tilbage end mig, vil det have medlemmer, jeg aldrig har mødt, og som jeg derfor kun kan nærme mig gennem idealtyper. Fortiden ligger imidlertid fast, og vi vil ikke kunne rette forventninger til den (bortset fra at få det afdækket i den, som er tildækket, måske af legitimationsinteresser). Dette perspektiv tilbage giver organisationen dens eminent historiske betydning, der jo på den ene side transcenderer mig, men på den anden side placerer mig som del i en bevægelse. Den giver mig vingesus. Jeg kan imidlertid risikere, at min autonomi indsnævres af organisationen. Der dannes så en normalitet i organisationen, en 'sædelighed'. Hvis denne er stram og ikke tåler afvigelser og udsving, hvis den kræver uniformitet, vil den indsnævre

min autonomi, kvæle min frihed og i sidste instans løsne min ansvarlighed i forhold til organisationens mål. Den vil så være på vej til at blive et totalitært forbund, en autoritær sekt med indre kontrol og pligtmoral (cf. John Mortensen 1990).

Husserl skelner mellem to former for fællesskaber af højorganiseret art: den imperiale og den kommunistiske. I den imperiale, der har den katolske kirke som billede, er de enkelte viljessubjekter trukket ind i en viljeskoncentration. Fællesskabet er organiseret af herre-trælrelationer, og hver enkelt er pålagt at udfylde sin funktion og har kun frihed inden for nøje foreskrevne grænser (1989, s. 57). Denne organisation svarer til Bergsons samfund med lukket moral. Organisationen bruger sin autoritative stilling i den offentlige bevidsthed til at sætte sin vilje igennem (Husserl 1989, s. 90). Over for dette som modpol sætter Husserl så det kommunistiske fællesskab. Billedet er her de diskuterende filosoffer. Her er der ganske vist et fælles mål, et fælles gode, der ønskes fremmet (s. 53), men her er de enkelte frie og båret af en transcendental intersubjektivitets fornuft. Jeg vender tilbage til dette fællesskab, der for Husserl bærer de utopiske forestillinger. Blot må jeg fremhæve, at det kommunistiske fællesskab slet ikke har nogen lighed med Bergsons samfund med åben moral. Det er ikke de paradisiske, uskyldige mennesker, der ledes af en mystisk guru, Husserl tænker på, men et fællesskab, der beror på fornuft – transcendental fornuft – og konsensus og demokrati. Alt er synligt eller skal gøres synligt.

Et sted bemærker Husserl (1987a, s. 136), at der i den klassiske græske filosofi er to betydninger af objektiv sandhed: 1) Objektiv sandhed er en sandhed, der gælder *an sich*. 2) Objektiv sandhed er en sandhed, der gælder det 'objektive', dvs. vedrører genstande uden for det subjektive. Han afviser den anden betydning af objektiv sandhed. Den skærer formidlingen endegyldigt over mellem det subjektive og det objektive. Vi skal holde fast på den første betydning og så opsøge formidlingen til det subjektive i den betydning, at objektiv sandhed må være relateret til immanente, subjektive bestandigheder. Det objektive giver sig af, at tanken erkendende forsøger at gribe sin indsigt som slet og ret gyldig og det, der negerer den, som slet og ret ugyldigt erkendt. Denne tanke vinder imidlertid ulig højere betydning, når den ikke længere blot udkastes hos enkeltsubjektet, men på den samfundsmæssige erfarings trin, dvs. når den indgår i et kollektivs differentierede og afprøvende tankevirksomhed.

Den intersubjektive verden, som vi konstituerer gennem fællesskabsførelsen, og som vi efter vore afprøvninger tillægger objektiv sandhed, er bestandig på march. Ganske vist udfælder den sig i kulturen, der står som monumenter, men monumenter forvitrer, grupper hentærer og stivner. Der dannes en fælles livsverden, men den er aldrig færdigdannet, men til stadighed i ombrud. Det

habituelle forbund kan være af tidsligt begrænset karakter; et mål inden for rækkevidde realiseres, og fællesskabet opløses derefter. Men det kan også være af mere permanent karakter og strække sig gennem det meste af livet, ja endda transcendere mit liv, som fx arbejderbevægelser gør. Her inkluderer det fællesskabsgjorte 'vi' fortidige og fremtidige andre.

Vi er alle monader, enkeltsubjekter, men vi er det kun gennem abstraktion fra de sammenhænge, vi indgår i og de funktionelle prædikater, vi forlenes med fra disse sammenhænge. De habituelle forbund er *subjekt-forbindelser*, altså enheder af højere orden, der optræder i hverdagen. Jeg er fungerende medlem af sådanne forbund. Disses eksistens forudsætter ikke blot, at vi som enkelte subjekter indføler os i hinanden og forstår hinanden. Det, der bestemmer forbundet som netop dette bestemte forbund, er de specifikke sociale akter og praktiske handlinger hos enkeltsubjekterne i det (1987c, s. 327). Der er specifikke måder at henvende sig på og at tiltale hinanden på; der er en bestemt opførsel, som jeg forventer af andre og de af mig. Der er et stykke af vores identitet involveret, dertil kommer vore overbevisninger, vurderinger, begær og viljesbeslutninger (ss.), der er relateret til forbundets mål. Disse er internaliserede, næsten permanent indforlivet. Fælles overbevisninger skaber imidlertid ikke i sig selv et forbund; dertil kræves akter og praktiske handlinger, som danner forbundet, og andre, som er karakteristiske for dets videre arbejde, dels som forbund og dels internt medlemmerne imellem, sådan at disse bibringes en følelse og forståelse af at høre til (s. 328). Endelig er der en række sidegevinster i selve organiseringens socialitet.

Som subjekter er vi konstitueret som monader og dermed adskilt fra andre. Vi er uden for hinanden; selv i det tætteste forbund vil der ikke være en kontinuerlig forbindelse, hvor vi flyder ind i hinanden. Det mærker vi også: i os er der noget, der er foreningsmedlem, og noget, vi tager med os hjem, når vi forlader forbundet. I den fællesskabsgjorte eksistens bliver jeg blot til den enkeltsubjektive fremtræden af dennes objektivitet, hvor min eksistens er ligestillet med andres, hvor vi gensidigt er for hinanden. For mig selv, alene, udgør jeg en monadisk enhed, en fakticitet, der synes at stå for sig selv. Sådan abstraherer jeg ikke blot fra mine funktionelle prædikater, men også fra det forbund, som jeg af egen fri vilje deltager i. En sådan tilstand kan på den ene side være smertefuld, og det er det, der giver primordialiteten dens karakter af privation: jeg er nået til det, der ikke længere kan deles. Der er ikke noget, jeg kan give bort til de andre. Det er en nøgen eksistens. På den anden side sikrer primordialiteten mig mod at blive opslugt; den sørger for, at jeg ikke blander mine egne tanker og følelser sammen med andres. Det gjorde jeg ganske vist i det første præambivalente stadium; nu som voksen kender jeg grænserne og kan sætte dem, når det er nødvendigt. Jeg kan også overskride dem i kærligheden, sympatien og i jegidealets

fællesskabsgørelse og det såvel i tanke som i praksis. Jeg gør det imidlertid ikke ved at kaste adskillelserne overbord. I så fald vil det have skæbnesvangre følger. Det vil være den skizofrene synkretisme.

Opretholder vi hver vores primordialitet, betyder det ikke, at vi blot lever i hver vor verden; vi danner en fælles og samme objektive virkelighed, en fælles bevidsthed for vore jeg'er (1913, s. 279). Den erfaring, jeg gør, forbliver ikke min alene, men spilles ud og korrigeres af de erfaringer, som andre subjekter i forbundet har gjort. På den vis dannes der – i hvert fald et stykke ad vejen – en fælles verden, som vi alle har tilgang til. Den er den samme, selv om vi kaster forskellige perspektiver ind i den. Kollektivet, forbundet, er et centralt vi, der som jegidealets ånd danner den æter, vi lever i, og som gør, at vi kan føle en kollektiv glæde og manifestere en kollektiv vilje. Dette kan være offentlige følelser og viljesytringer, der ikke er lukket om vort forbund, og som ikke bliver mindre virkelige af at føles og manifesteres af mange. Her erhverver vi også en fælles tid, der kan lægge sig på tværs af den objektive, selv om den deler irreversibiliteten med denne. Det er den transeunte tid. Objektiviteten bliver tilgængelig for mig i samme øjeblik, jeg træder ind i den intersubjektive verden og afprøver min erfaring *der*, og jeg er i stand til at etablere en harmoni med mine medmonader gennem argumenter.

Vi kan nu trække nogle sondringer mellem subjektivt og objektivt. Først mellem subjektive og objektive *udtryk*. I et subjektivt udtryk er den talende person og hans eller hendes situation væsentlig. Det er han eller hun derimod ikke i de objektive udtryk. Her er det ikke nødvendigt at kaste et blik på den person, der ytrer sig og vedkommendes omstændigheder. Kun på tegnene (Schütz 1932, s. 44). Det fører over i en anden sondring, nemlig mellem subjektiv og objektiv *mening*. Ved den subjektive mening ser jeg gennem ordene og hen til den konstituerende proces i et fornuftsvæsens levende bevidsthed. Vi har altså frembringelsens meningssammenhæng for øje i den betydning, at vor interesse er kastet på frembringelsens oplevelse hos ham eller hende. Vi kaster vor opmærksomhed på den sættende bevidsthed. Som forudsætning for at kunne dette må vi have kendskab til den anden; han eller hun må for mig være et særligt du, som jeg har en forudgående viden om. Den objektive mening er derimod løsgjort fra den meningsgivende bevidstheds konstitutionsprocesser. Hvordan meningen er fremkommet, interesserer os ikke. Meningen bliver ikke set som et vidne for en særlig oplevelse hos et særligt du; den er løsgjort fra enhver individuel oplevelsesstrøm. Den er blevet anonym og upersonlig og foregår inden for en uoplevelig tid (s. 48-9, 187-190) og ignorerer oplevelsens og udtrykkets subjekt. Den objektive mening er overpersonlig i den betydning, at den har udvasket det konkrete subjekt, ikke i betydningen at vi tror, den er

frembragt af en ikke-kropslig ånd. Men som *konkret* subjekt er der kun det modtagende mig. Meningen har løsgjort sig fra den originære oplevelsessituation. Men det betyder også, at den kan forstås uafhængigt af sin oplevelsessituation, og at den ikke skifter med denne – som personen Hænge Natterdal i Svend Age Madsens roman *Liget og lysten* (1968). Schütz skelner endvidere mellem subjektiv og objektiv *chance*. Det er begreber, der relaterer sig til handlinger og forløb. Subjektiv chance vedrører den subjektive meningssammenhæng. Den er lig med de forventninger, der kan prædiceres til et udkast, og de protentioner, som det udkastende subjekt har rettet mod handlingsmålet. Det drejer sig om handlingens *for-at-motiver*. Den objektive chance bestemmer derimod processen eller handlingen uafhængigt af de forventninger, som det udførende subjekt måtte have haft. Hans eller hendes bevidsthedsoplevelse er sat i parentes (s. 333-4).

Hermed er vi så nået frem til det, Schütz kalder *gensidig middelbar handlen*. Her har vi en handlingstype, hvor den anden eller de andres bevidsthed ikke er begribelig i levende fremtrædelsesform; vi ser kun det stivnede resultat af hans eller hendes virke (s. 123). Et eksempel kunne være værdiens fremtræden på markedet som bytteværdi. I værdien, men også i andre middelbare gensidige handlinger, er den anden eller de andre mig ligegyldige. De mennesker, der er involveret, befinder sig i min *medverden*, ikke i min *omverden*. De er idealtyper, inden de er personer. Den sociale relation er her hypotetisk. Den anden er anonym for mig, lige som jeg er anonym for hende eller ham. Jo tættere hun eller han rykker ind i min omverden, desto mindre er hun eller han anonym. Jeg interesserer mig ikke for hendes eller hans bevidsthedsoplevelser; jeg lever mig ikke ind i hendes eller hans bevidsthedsstrøm, når hun eller han er i medverdenen. Den bevidsthed, hun eller han af mig udstyres med, er en pendant til hans eller hendes funktioner, idealtypen. Denne bevidsthed er tænkt, før den er oplevet. Denne menneskelige forbindelse uden indføling kalder Husserl *samkvem* (1973, s. 606). Her møder jeg en atmosfære af 'socialitet', som ikke er min. Her er der en mening, jeg ikke konstituerer (Merleau-Ponty 1945, s. 512). Her oplever jeg min sammenfiltrering med verden, samtidig med at jeg forstår, at verden ikke er min skabelse. Selv mine egne handlinger kan jeg ikke give mening: "[...] det [...] går [ikke] an at forestille sig os selv og vore handlinger, som om vi skulle være verdensløse individer i stand til ligeså verdensløse handlinger. På den tætteste måde er vi forviklet med verden." (K. E. Løgstrup 1964a, s. 183). Og verden har her overvægt. Her kan jeg ikke længere opretholde illusionen om, at det er mig, der giver verden og mine handlinger i den deres mening. Det er en illusion også i omverdenen, at intention og mening er identiske. I medverden kan jeg ikke længere opretholde den.

Medverden står vi først og fremmest over for i de institutionelle virkeligheder. Når vi indgår i en

sådan institutionel virkelighed, må vi, før vi kan handle, nærmest krybe ind i en idealtypen og i hvert fald delvist identificere os med de socialt objektiverede adfærdstypiseringer, der er knyttet til den rolle, vi tildeles i den institutionelle virkelighed. Der er angivet en handlingsstil, som kan være udformet helt ned i forskellige gestus. Min krop og tale påtvinges en postural besvængning af institutionen. Denne posturale besvængning af kroppen og formaliseringen af talen er ikke afhængig af, om handlingerne er gensidige. De optræder også i ensidige handlinger. Det væsentlige er, at disse handlinger er middelbare, foregår i idealtypen. Nu om stunder med udvikling af massemedier, centralisering af statsmagten og rationalisering af produktionsprocesserne har medverdenen bredt sig ud over det meste af det samfundsmæssige liv med sin anonymisering af de sociale relationer (Schütz/Luckmann 1984, s. 133-4). I medverdenen er de andre som samtidig indflettet i samme institutionelle scene. Mødes vi på gaden senere, er det ikke sikkert, at vi hilser på hinanden. I den institutionelle virkelighed er vi typer; som personer er vi ligegyldige, udskiftelige. Vi er element i en anonym sammenhæng. Selv om den anden eller de andre er konkret foran mig, så er de for mig kun de bestemte funktioner, der er prædiceret til dem. De er prædikative, før de er før-prædikative. Det er ikke en vi-relation, men en *de-relation*, vi indgår i. De andre er kun referencepunkt for typiske egenskaber og kendetegn (1979, s. 110). Der er selvfølgelig tale om grader og ikke om absolutte skel. Købmanden, som jeg har handlet hos i 10 år, er ikke kun købmand, men købmand med nogle særlige træk, der ikke kun viser ham som købmand, men også som forskellig fra det. Han er blevet en person, og idealtypen har fået en personlig udfyldning. Selve den medverdenslige virkelighed med de institutionaliserede situationsforløb kan selvfølgelig af de involverede subjekter følges mere eller mindre. Desto mere man følger det standardiserede handlingsmønster, desto større er konformiteten, og jo mindre må man give af sig selv (1984, s. 291). I denne generalitet fuldringes formidlingen af væren-for-sig og væren-for-andre, men det er en væren, der udstreger min individualitet. Denne generalitet er forudsætningen for, at jeg på et andet tidspunkt kan lukke mig inde i omverdenen og afskærme mig fra medverdenen.

*Institutioner* er for mig i min oplevelse elementer af en vis varighed. Oplevelserne af dem danner en serie. Institutioner er symbolske systemer, som jeg overtager eller indoptager som en funktionsstil (Schütz 1953, s. 56), uden at tænke over reglerne bag denne stil. Kun når jeg støder på dens grænser, gør jeg mig reglerne bevidst. Institutionen består af typiseret adfærd. Over den lægges der fra dem, der besidder magten i den, eller fra dem, der nyder godt af den eller har deres lønarbejde i den, en legitimationshimmel. Der er en magtstruktur, der gennemtrænger institutionen, men over den findes legitimeringerne af denne magtstruktur og af institutionen i det hele taget. Jo

mere upopulær institutionen er, desto mere stiger behovet for legitimeringer.

Modbilledet til den institutionelle virkeligheds påtvungne situationer er det, Johan Asplund kalder *responsorier*. Disse er situationer eller begivenheder, hvor der oftest ikke er opgjorte regler, og hvis der er regler, så er der tale om nogle, der let kan kastes over borde. Responsorier har en umiddelbar karakter, og personerne improviserer i situationen (1987, s. 52). Personerne kan udgøre det, han kalder et elementært fællesskab, dvs. være mennesker, der kommer i flygtig eller kortvarig berøring (s. 229). Et eksempel på dette kan være mennesker, der sammen sidder fast i en elevator i et stormagasin. Men der kan også være tale om mennesker, der kender hinanden flygtigt, men som bringes i intensiv kontakt, som det fx kan ske under en strejke. Endelig kan der også være tale om personer, der kender hinanden godt, men oplever noget nyt sammen, fx en sydeuropæisk familie, der konfronteres med Grønlands dyreliv.

I nogle tidligere afsnit om *Perception og Før-jeglig strømmen og det ubevidste* mødte vi et andet anonymitets- og stilbegreb. Jeg skrev om, at perceptionen og oplevelserne af de enkelte ting optrådte i en identisk væsensstil, og at de blev anskuet i en bestemt typik. Helt ned i den absolutte flod herskede der en typisering. Allerede perceptionen stiliserer, som Merleau-Ponty bemærker (1969, s. 79). Det i perceptionen, der bærer det stiliserende, er det, der gør mig til et anonymt subjekt, dvs. det, der gør mig til noget ekstra end jeg'et, og det, der forhindrer min centrering. Man perciperer i mig; der er instanser, som skjuler sig for jeg'et, og som er afpersonaliserede, men som alligevel deltager i perceptionen. Disse er forbundet med vor krop, som aldrig løsgør sig fra anonymiteten. Det er kødet, som vi begge har del i, der muliggør, at vi perciperer det samme. Det er dette *man* i kødet, vi skrumper ind til, når noget drømmer i os. Det er dette *man*, vi er som køn og seksuelt væsen. Den anden, som kan være min nærmeste, kender jeg på stilen, fordi det er en stil, der er fælles for os; det, at vi kan gøre os forståelige for hinanden, beror på en fælles stil, som er bag bevidstheden og helt nede i ubemærkede drifts- og affektytringer. Men jeg perciperer også i en bestemt stil, fordi jeg overtager en verden, som jeg ikke selv har kreeret, og som jeg ikke selv kan give mening til, selv om jeg måske lider af den illusion, at jeg gør det.

Hvad vil jeg sige med dette? Jo. Subjektivt kommer typiseringen og det at percipere i idealtyper, perceptionens anonymitet, ikke først ind der, hvor vi støder på en objektiv anonymitet i medverdenen. Ja, typiseringen ligger før den begrebslige fattelse; vi perciperer fænomenerne typiseret, før vi navngiver dem. Stilen er altså en prækonceptuel generalitet, der er subjektiv, og som vi støder på, før vi møder objektive typiseringer. Omverdenen og selv det menneske, der står mig allernærmest, optræder for mig i en type. Der er tale om en anden type end funktionstypen, men

immervæk om en type. Selv der, hvor vi tror os at være mest individ, rene værender-for-sig, gør situationen os til typer for hinanden og for os selv. I situationen forstår vi gennem en stil, dvs. et typiseringsskema. Dette skema har vi erhvervet i tidligere erfaringer, og det er i mange tilfælde knyttet til et særligt problem og dets løsning. Typen er således et sedimenteret indre billede, som vi har erhvervet i tidligere situationer og ikke har fået afkræftet i senere. I situationer, der har en lighed med den oprindelige erhvervelsessituation, anvender jeg typiseringsskemaet. Når jeg har anvendt skemaet nogle gange, bliver det til en sædvanemæssigt viden, og anvendelsen sker automatisk (cf. Schütz/Luckmann 1979, s. 280). Hverdagssproget er et sådant typiseringsskema – blandt andet. Skemaet er en simplificering, ja nærmest en trivialisering af vor verdensopfattelse (Thomas Leithäuser 1976, s. 132), men det har en økonomisk betydning, der sparer tænke- og perceptionsanstrengelsen.

Både for fremtiden og fortiden gælder, at de kun kan tænkes i idealtyper og det af stærkt standardiseret karakter. Fantasierne om fremtiden må nødvendigvis have noget alment over sig – og lange passager af tomme pladser. Og det gælder meget mere nu omstunder, hvor de gamle (kristne) tolkningssystemer er brudt ned. Det har efterladt fremtiden med en uforudsigelighed (Klaus Heinemann/Peter Ludes 1978, s. 223). Fortiden har – bortset fra de scener, der er af identitetsskabende karakter, og som ikke er fortrængte – en tendens til at blive indlejret i objektiverede, sprogliggjorte betydningssammenhænge. Dette skyldes, at der bliver gnavet på fortiden i kommunikationssammenhænge i nutiden, og der ikke er noget svar fra fortiden. Den kommunikerer om ved hver tale om den, og der synes at være en tendens til, at jo mere der tales om den, desto mindre spændstig bliver den. Selv nutiden unddrager sig imidlertid ikke typiseringerne. I perceptionen kryber apperceptionen ind. Husserl er endda inde på, at de nye typer, vi danner, skabes af gamle (1973, s. 97). Selv bruddet har en normalstil (s. 410); vi har typiseringssystemer til at forstå brudsituationer. – Jeg skal senere komme tilbage til dette punkt (under *Erfaring*); her vil jeg blot pege på, at en sådan opfattelse udelukker erfaring i emfatisk forstand.

Gennem typiseringsskemaet indordnes oplevelser i en forudstruktureret meningssammenhæng. Det ubekendte reduceres til det bekendte. Oplevelsen kan trækkes ind i flere typiseringsskemaer, så derfor indeholder typiseringen også regler for indordningen i forhold til de forskellige skemaer. Både typiseringsskemaerne og reglerne for indordning i de forskellige typiseringsskemaer er implicite og internaliserede (Thomas Leithäuser/Birgit Volmerg 1977, s. 21). De kan være bevidste, før-bevidste eller ubevidste. Desuden er der tilknyttet nogle forsvarsregler, der harmoniserer, nivellerer og eksterioriserer truende og usikkerhedsskabende temaer (s. 63). Dette er



typiseringsskemaets bornerthed. Oplevelsen indordnes i et færdigkonstitueret skema, og det gør, at vi som subjekter ikke stiller spørgsmål til det, vi oplever. Vi drager heller ikke skemaet i tvivl (Schütz 1932, s. 109). Når man så betænker, at disse skemaer i produktionsoffentlighederne produceres industrielt og ikke kontrolleres af vor erfaring, men glider ind på grund af deres intensive, auratiske karakter, så bliver det synligt, hvor stærkt vor bevidsthed her i senkapitalismen styres udefra, af kapitalerne.

Selve subjektet, den anden, optræder typiseret. Jeg typiserer opfattelsen af mine medmennesker, og det gælder fra første øjeblik, jeg ser dem for mine øjne, ja måske endda stærkere i den situation, end når jeg har lært dem lidt bedre at kende. Med typiseringen går jeg forbi det hos den anden, der gør vedkommende til et individ, enestående og uerstatteligt (Schütz 1957b, s. 234). Når jeg typiserer den andens adfærd, typiserer jeg samtidig min egen, i et komplementært forhold (1953, s. 34). Når han eller hun indgår som handlende person i en institutionel virkelighed, tillægges han eller hun nogle objektive prædikatalag, som vokser til ham eller hende fra de subjekter, der befinder sig i hans eller hendes omkreds. Det er gennem disse prædikater, at han eller hun apperciperes (Husserl 1987c, s. 326). Dette lag kan være soldat, ekspedient, konduktør, sanger eller tjener. Subjekterne apperciperes her "sozosagen in ihrer dauernden geistigen Livree"<sup>x</sup> (s. 327). Jo bedre man kender positionerne i den institutionelle virkelighed, desto større chance har man for at handle adækvat. Nogle subjekter falder helt sammen med prædikater, andre tydeligvis ikke, hvad der afslører sig i deres krop, gestikulationer eller intonation. I førstnævnte tilfælde bliver livreen båret som karakter, i sidstnævnte tilfælde som spændetrøje. I førstnævnte tilfælde har jeg også den åndelige livree på, når jeg skal hente cigaretter til mig selv hos købmanden, i sidstnævnte tilfælde finder jeg en anden hjertelighed frem. Det er imidlertid ikke kun subjekterne, der typiseres i den institutionelle virkelighed: det gør også de handlingsforløb, de udfører. Deres akter tillægges betydningsprædikater (cf. Heine Andersen 1988, s. 177); disse prædikater foreskriver en bestemt kommunikation og en bestemt rækkefølge i akterne. Prædikater tillægges her ikke subjektet, men dets handlinger, og dermed er der sket yderligere en tømning af det konkrete subjekts subjektivitet. I omverdenen optræder der også typer, men de prædikater, jeg tillægger dig, er mere individualiserede. De er knyttet til din person, til din karakter og kaldes derfor *karaktertyper*, eller – svarende til handlingsforløbstyperne i medverden – til de handlinger, du udfører, fordi du er dig. Under alle omstændigheder gør jeg brug af idealtyper, hvori der indgår abstraktioner og formaliseringer. Forskellene består i, om jeg typiserer handlingerne eller subjekterne. Kategoriserer jeg handlingerne kan der enten være tale om en funktionel forløbstype eller en personlig forløbstype (når du bliver

fuld, ender det altid med, at du skal slås). Kategoriserer jeg subjektet, så prædicerer jeg funktioner til hende eller ham (som i den institutionelle virkelighed) eller psykisk habitus, karakter osv. (som i den omverdenslige virkelighed).

I den institutionelle virkelighed indgår jeg ikke i en *vi-indstilling*, derimod i en *de-indstilling*. Den anden eller de andre ses kun som type, anonymiseret, som bærer af en åndelig livree. Min viden om de andre er objektiv, før den er subjektiv. Jeg interesserer mig ikke for deres bevidsthed, men for den funktion, de udøver. Hvis jeg tilskriver dem oplevelser, vil det kun være typiserede og homogene, og jeg kan så gentage dem hver gang, jeg støder på de samme funktionsbærere. En form for fordrejning opstår, når jeg i min omverden erstatter du-indstillingen med den objektiverede de-indstilling fra medverdenen. Det er en form for fremmed hverdagslighed, det Thomas Leithäuser kalder hverdagsbevidthed. Denne fordrejningsmekanisme er aktiv i enhver form for diskriminering og racisme. Her sker der en overflytning af en de-relation til en karaktertype. Det diskriminerende subjekt tager et etnisk træk eller et kønstræk som institutionelt og ødelægger dermed muligheden for at se den anden eller de andre som karaktertyper, som individer. De etniske træk m. v., som opleves som en del af en institutionel virkelighed fæstner sig så og forhindrer erfaring, ja muligheden for erfaring lukkes der af for af stereotypien. Racismen har dybe ubevidste træk, der må analyseres konkret i forhold til hvem, der bliver syndebuk. At de ubevidste træk på forhånd har angrebet perceptionen, gør, at det ikke er muligt at korrigere den gennem et virkeligt blik. Racismen er en stivnet fordrejet typedannelse, hvor ofrene typiseres mod deres vilje, og hvor typiseringen retter sig mod hele deres personlighed. Allerede dette ville afsløre dens udspring fra de ubevidste kilder. En sådan tankegang tænker konkretistisk, er uden dybde og tilordner kun subjekterne til visse klasser gennem deres ydre kendetegn. Ofret oplever både en interpretation og et ringeagtende blik fra de andre og subjektivt en fremmedgørelse af sig selv ved at være reduceret til de etniske eller kønslige træk (Schütz 1957b, s. 261).

Vi har indtil videre bestemt den objektivitet, der fremgik af fællesskabsgørelsen. Samtidig har vi set en anden form for objektivitet, der ikke var konstitueret gennem intersubjektiv overensstemmelse: medverden i den institutionelle virkelighed. Denne objektivitet skal vi nu forfølge gennem Husserls analyse af staten. Husserl gør staten til et apparat, der er relateret til statslove. Staten hører til det almene; den er det, der omspænder borgernes fællesskab (Husserl 1973, s. 408). Omkring livsverdenen og i livsverdenen findes der et fællesskabsgørende og fællesskabsgjort liv. Der findes hjemmet, familiebesiddelsen, nabohjælp, venskabelige forbindelser, private aftaler, udveksling af goder – uden at de involverede tænker på statslove, statslige påbud og

forbud (s. 409). Omgivende dette område finder vi så staten, der implicerer strid og udglatning af strid, lovbestemmelser for handel og vandel. Dertil er der et apparat til at håndhæve disse. Statsapparatet har tillige som opgave at sikre fællesskaberne over for de ydre stater. Staten er for Husserl en imperial magtorganisation (1989, s. 58). Staten er det, der sammenkitter et nationalt rum, en national kulturverden (s. 187) over for de andre nationer. I vor tid udsættes vi for en "nationaler Verhimmelung, nationaler Markt- und Machtware"<sup>xi</sup> (s. 122). Der er her tale om en egoistisk magtidé, der har ramt nationerne (s. 121). Husserl taler om "eines des völlig entarteten Nationalismus", fællesbegreber "mit dunklen Horizonten"<sup>xii</sup> (s. 5). Og han gør sig et stille håb om et fremskridt i den etiske udvikling, der kan føre til en tilsvarende demontering af den statslige magtorganisation (s. 58).

Staten er en enhed, der sætter alle i relation til regeringen, og det er en relation, der rækker ud over hjemmesfæren. Den er et magtapparat. Magt findes imidlertid ikke kun koncentreret i den, men også i livsverdenen: "Staat ist eine Einheit durch Macht, durch Herrschaft. Sie finden wir schon in der Familie."<sup>xiii</sup> (1973, s. 412-3) Ud af familien som det sociale vævs celle skiller herredømmefunktionæren sig, dvs. faderen som hersker. Det gør moderen også inden for sit husmoderlige herredømmeområde. Dertil kommer, at staten også trænger ind i livsverdenen: i den er der statslige funktionærer: betjentene, embedsmændene, socialrådgivere, lærere osv. (s. 413). Disse funktionærer er kun underordnede udøvere af det altovergribende statslige herredømme. Husserl kommer i den forbindelse ind på, hvordan statsfunktionærernes liv 'spaltes'. På den ene side lever funktionærerne et almindeligt hverdagsliv. På den anden side har de et 'funktionærliv', der adskiller sig fra den normale 'borgers'. I samfundsmæssighedens udvikling har funktionærdelen indskrænket hverdagslivsdelen for funktionærerne. Og det er et forhold, der gør sig gældende i stadig stigende grad. Adskillelsen mellem det statslige og det private (som det statsliges negation) går ned gennem samfundet og deler befolkningen i to grupper: 1) mennesker der lever og går op i hverdagsligheden, 2) de statsligt ansatte, statsfunktionærerne, der udvikler en anden form for normalitet og 'hverdagslighed' i livsinteresserne og livsbeskæftigelserne (ss.). For dem bliver det oprindeligt hverdagslige sekundært, eller som Husserl skriver: måske endda anormalt. Det hverdagslige ses som det, der tages bort fra funktionærernes liv. Det danner fællesskaber og fælles kultur, som er uden for hans eller hendes liv. I dette ikke-statslige fællesskab mangler helt hans eller hendes levevis (ss.). Det private optræder som det, der er overladt til den individuelle frihed og til fællesskaber.

Vi ser i Husserls analyse en klar adskillelse mellem fællesskaber, som udspringer af

livsverdenen, og som konstituerer en objektiv sandhed gennem enighed, der vindes gennem gensidig forståelse og gennem fælles virke, og så en samfundsmæssighed, der er bundet til staten. Funktionærerne i statsapparatet adskiller sig tillige fra de mennesker, der lever i livsverdenen, ved en særlig *Staatsgesinnung* og en særlig hverdagslighed, der ikke kan komme fri af staten. Vi har altså en objektivitet, vi selv konstituerer gennem overensstemmelse, konsensus og fælles virke, og så en objektivitet, der ligger uden for vor vilje, og som bestemmer os. I denne anden objektivitet finder vi også en anden tid, nemlig den objektive, der ikke udgår fra os, men rammer os. Her i analysen sprænger Husserl sin egen fænomenologi, for analysen af staten kan ikke udgå fra subjektet. Vi får en anden historieskrivning, som udgår fra denne anden objektivitet. Det er Husserl selv klar over: Et sted skriver han, at staten er det første tema for den universale historieskrivning (s. 409), og at staten er det nødvendigt første og ledende for historieskrivningen (s. 407). Et sted kritiserer Max Horkheimer Martin Heidegger for at ville skrive historien ud fra individet og for kun at ville lade de mangesidige strukturer, der overgriber det, være noget sekundært (1932b, s. 160). Som man kan se, gælder denne kritik ikke Husserl. Men Husserls åbning mod den anden objektivitet får konsekvenser for det fænomenologiske projekt, for dermed har vi fået indstiftet en strukturerende logik bag ved de agerende subjekter. Samme position som Husserl indtager Merleau-Ponty, når han skriver: "Les sujets qui vivent dans une société n'ont pas nécessairement la connaissance du principe d'échange qui les régit [...]"<sup>xiv</sup> (1960d, s. 147). Der er altså en mening, der som et indre princip har en objektivitet, som vi ikke kan gribe ud fra subjekterne og deres handlinger. I statens skikkelse er den synlig, hvor staten viser sig som umiddelbar repressiv, mindre synlig i de ikke umiddelbart repressive statsopgaver som biblioteksvæsen, sundhedsvæsen osv. Og helt skjult er den i værdiformens logik.

Selv om denne anden objektive verden udgør en åben utematisk horisont, der ikke er tematisk, fordi der er dele af denne objektivitet, jeg ikke har stiftet bekendtskab med, så udgør den alligevel for mig en verden, der uafledigt allerede er færdig. Og det ikke kun, fordi jeg medbringer et vidensforråd med typiseringer til at forstå den, men også fordi den ikke er konstitueret af os, og fordi det ligger uden for vor umiddelbare mulighed at forandre den. Vi henvises til sanseting og sammenhænge bag dem, der allerede er konstituerede. I forhold til denne objektivitet er vi ikke andet end ensemblet af samfundsmæssige forhold. Vi er et trafikknudepunkt for tendenser i denne anden objektivitet. Her erfarer ikke kun legemet, men også den anden indirekte en indfatning i en rumliggjort objektivitet, og her erfarer vor sjæl en konstruktion efter eksakte naturvidenskabelige love (Husserl 1987b, s. 318); her må vor vilje bøje sig under en fremmed.

I den anden form for objektivitet viser objektiviteten sig umiddelbart i statsapparatets vold og for arbejderen, når han eller hun forlader cirkulationssfærens frihed og lighed og begiver sig inden for fabriksporten, i kapitalens herredømme. Men objektiviteten, som det der ikke *umiddelbart* er relateret til subjektiviteten, træder også frem i totalsammenhængens irrationalitet, sådan som Karl Marx har analyseret den i III. bind af *Das Kapital* (1894). Det grundlæggende ræsonnement er her, at kun det levende arbejde skaber mere værdi, end det selv er værd. Når enkeltkapitalisten med helt rationelle midler forfølger værdiøgningsimperativet og erstatter den variable kapital med konstant for at få ekstraprofitter, underminerer han eller hun selve grundlaget for merværdiproduktionen. Når alle kapitalerne har forhøjet den organiske sammensætning af kapitalen, har de – alt andet lige – tillige indsnævret marginen for at få merværdi. Profitraten, som er den samlede merværdi delt med totalkapitalen, vil falde, og det vil skabe en krise, hvor det ikke længere kan betale sig at investere den værdi og merværdi, der forefindes i pengeform, på ny. Kapitalen vil være overakkumuleret. Her ser vi, at der er nogle ikke intenderede konsekvenser for enkeltkapitalisten af hans eller hendes intenderede handlinger. Totalsammenhængen sætter sig igennem bag om ryggen på ham eller hende. Her er der en objektivitet, der er *formidlet* af de subjektive handlinger, samtidig med at forbindelsen er skåret over. Objektiviteten, væsenet, er ikke synligt som sig selv i subjekternes handlinger og opfattelse. En nok så minutiøs beskrivelse af enkeltkapitalistens handlinger vil aldrig kunne nå til at bestemme og gribe væsensforholdet, der fordrejer sig undervejs. Hvorfor krisen opstår, kan man ikke bestemme ud fra subjektet. Den algebraiske sum af enkeltsubjekternes handlinger, som selv følger en logik, som subjekterne ikke er herre over, viser sig at være forskellig fra enkelthandlingerne. Der er en logik, der driver gæk med kapitalisten, og som han eller hun ikke kan tyde fra sit eget standpunkt. Derfor ville det være helt utilstrækkeligt kun at tage udgangspunkt i den første intersubjektivt konstituerede objektivitet. Det vil ikke kun være forkert; det vil være skæbnesvangert.

*Schütz' analyse af vor tid*

Vor tid er kendetegnet ved en omfattende anonymisering, ved at den anden objektivitet vinder frem på bekostning af den første. Det betyder, at vi mindre og mindre i vore sociale situationer bestemmes af relationer med individuelle partnere, som befinder sig inden for vor umiddelbare eller middelbare rækkevidde og mere og mere bestemmes af anonyme typer (Schütz 1946, s. 129). Vi bliver

også i stadig mindre grad i stand til at vælge vore partnere inden for den sociale verden. "We are, so to speak, potentially subject to everybody's remote control."<sup>xv</sup> (ss.) Og det gælder hele kloden: "[...] very soon every place in this world will be the potential target of destructive weapons released at any other place."<sup>xvi</sup> (ss.) Samtidig med at vor rumopfattelse med TV, video osv. er blevet modificeret: vi trænger ind i alle de rum, en kameramand eller -kvinde kan trænge ind i, ja vi kan følge en sædcelles færd op i gennem skeden til æggestokken, så gælder så sandelig også det modsatte: kontrollen trænger ind bag de mure, der før sikrede os mod udefrakommende: det absolut irrelevante kan afsløre sig som de anonyme magters hjem. Magten bliver desuden usynlig: vi opdager den ikke: bedrageriet, den politiske propaganda og reklamen har det tilfælles, at de kun kan opnå en effekt, hvis adressaterne ikke opdager hvilke handlinger, der i disse kommunikationsformer rettes mod dem (Schütz/Luckmann 1984, s. 129). Desuden stuves vi sammen i den anden objektivitet, uden at vi kender formålet: "[...] an anonymous Other, whose goals are unknown to us because of his anonymity, may bring us together with our system of interests and relevances *within his control*."<sup>xvii</sup> (Schütz 1946, s. 129, min udh.)

Jeg har bestemt de to former for objektivitet. Den ene, der opstår ud fra subjekternes aktive forbindelse, og hvis tid er transeunt. Den anden, der er færdig og før subjekterne, og hvis tid er den objektive. Jeg vil nu sammenligne disse to former for objektivitet med Ferdinand Tönnies begreber om fællesskab og samfund. Først en præsentation af hans begreber.

*Fællesskabet.* Fællesskabet er en relation, der af Tönnies begribes som organisk eller real. Det er et samliv, der udgår fra hjemmet. Man fødes ind i det. Fællesskabets rødder emanerer fra familierelationerne 1) mellem moder og barn, 2) mellem mand og kvinde som ægtefolk, 3) mellem søskende (1935<sup>8</sup> [1887], s. 8). Endelig er der 4) relationen mellem fader og barn. Den første forbindelse i familien mellem moder og barn er først legemlig, senere hen også åndelig. Det er en umiddelbar gensidig relation, der også rækker ud mod genstandene: luften, vanen og, når vi er blevet voksne, knyttes til erindringer om steder og omgivelser. I det andet forhold indgår seksualinstinktet, men det konstituerer ikke relationen, allerhøjst kvindernes underkastelse og ufrihed. I den tredje relation mellem søskende er der ikke en umiddelbar venlighed eller tiltrækning, snarere tværtimod. De er noget, der først erhverves. I den fjerde relation grundlægges herredømmet,

der implicerer større nydelse til den stærke end til den svage. Den svage må præstere lydighed for at blive beskyttet og ført. Faderen bærer autoriteten, og i kraft af den får han tre former for værdighed: alderens, styrkens og visdommens. Pointen er så for Tönnies, at andre og fjernere fællesskabsrelationer dannes i disse 4 familierelationers billede. Disse fire relationer er: 1) slægtskabet, 2) naboskabet, 3) venskabet og så 4) herredømmet, der gennemtrænger hele fællesvæsenet. *Slægtskabet* har *huset* som sit sted og legeme. Her lever man sammen under et beskyttende tag; her er der fælles besiddelse, og nydelse af de gode sager; her sidder man ved samme bord, og her ærer man de døde som usynlige ånder. Max Weber, der helt følger Tönnies inddeling, karakteriserer husfællesskabet på følgende vis: "Hausgemeinschaft bedeutet ökonomisch und persönlich in ihrer 'reinen' [...] Ausprägung: Solidarität nach außen und kommunistische Gebrauchs- und Verbrauchsgemeinschaft der Alltagsgüter (Hauskommunismus) nach innen in ungebrochener Einheit auf der Basis einer streng persönlichen Pietätsbeziehung."<sup>xviii</sup> (1922, s. 214) *Naboskabet* danner grundlaget for samlivet i landsbyen. Arbejdet i marken skaber talrige berøringsflader gårdene imellem; man må indstille sig på hinanden og nogle gange hjælpe hinanden. Naboskabet er dannet i ægtefolkenes billede. *Venskabet* derimod i søskenderelationens. Det er mere bundet til byen og til lighed i erhverv og lav. Dette fællesskab er i højere grad end de to foregående åndeligt, fx religiøst, og det har den højeste frihedsgrad af dem. Det betyder ikke, at det ikke kan være gennemtrængt af autoritet, men i så fald *mesterens* autoritet. Endelig er hele fællesvæsenet gennemsyret af magt, der emanerer fra faderen: fyrstens, præstens, herremandens og mesters magt, "der überlegene Hand, der [...] natürlichen Autorität"<sup>xix</sup> (Ferdinand Tönnies 1935<sup>8</sup>, s. 220). Og ulighed hersker – om end inden for visse grænser (s. 19).

I fællesskabet er der et gensidigt forbindende sindelag, der bygger på forståelse gennem enighed, på konsensus. Her er der en tydelig overensstemmelse med, hvad jeg tidligere skrev. Konsensus'en er den sociale kraft og sympati, der holder menneskene sammen i fællesskabet. Denne forståelse gennem enighed har sit grundlag i, at enhver har et intimt kendskab til de andre. Man deler hinandens glæder og sorger. Selv fjendskabet har som sit grundlag en eller anden enighed (s. 21). Bag fællesskabet ligger som dets drivkraft en fælles vilje, der er blevet lige så naturlig som sproget. Fællesskabet har i sig *samdrægtighedsnormer*. Der er en stiltiende indforståelse om pligter og rettigheder, om hvad der er godt og ondt. Men det er ikke en kontrakt. Det er en indforståelse, der bygger på selvfølgelighed og tradition. Overensstemmelsens organ er sproget. Gennem lyd og gebærder meddeler vi os til hinanden. Konsensus'ens indhold er imidlertid ikke sprogligt eksplicit, men tavst: det er uudsigeligt, uendeligt og ikke begrebsligt. Konsensus'en og den overensstemmelse,

der ligger i den, opfordrer til at tale og til bekræftelse; dens indhold kan derimod ikke drages i tvivl. Det, der ligger før indholdet, kan ikke bringes i tale. Man kan heller ikke indgå en kontrakt om det; det er der før konsensus'en og uproblematiseret.

Fællesskabsliv er gensidig besiddelse og nydelse af fælles goder. Besiddelsen og goderne, der skal nydes, skal forsvares og beskyttes (s. 23). Besiddelsen og goderne befinder sig i og omkring huset. Selve huset består af tre sfærer. Den inderste udgøres af husbond og hustru. Derefter børnenes sfære og yderst tjenestefolkene: karlene og pigerne. Huset er husholdningsenheden, fællesskabet i arbejde og nydelse – centreret omkring ilden. Husene er så forbundne i vasalforhold eller som klaner. Øverst i hierarkiet står feudalherrn.

Denne samling mennesker er ikke gennemtrængt af bytterelationer og kontrakter, men er begrundet i konsensus – og må man tilføje: umiddelbar magt. Den herskende sørger for undersåtterne, men befaler også over dem (s. 188). Fællesskabet i byen er centreret om huset, og værkstedet og vasalforholdet og klientilhørigheden er afløst af lavet. Fællesskabet synes at være den første objektivitet.

*Samfundet*, der derimod synes at ligne den anden objektivitet, er ikke båret af sådanne nære relationer: Her er der tale om en kreds af mennesker, som godt nok lever fredeligt ved siden af hinanden, men ikke væsentligt er forbundne med hinanden. Ja, faktisk er deres primære kendetegn deres adskillelse. Der er ikke nogen enhed, der sammenknytter dem; her er enhver sig selv og i et konstant spændingsforhold til alle andre. Den enkeltes virkezone er skarpt adskilt fra alle andres. Der er en generel fjendtlighed og negativitet over for andre mennesker, og ingen rører en finger for en anden uden at forvente at få noget til gengæld. Enhver nydelse og besiddelse beror her på *eksklusion* af den anden. Relationerne individerne imellem etableres gennem byttet, udvekslingen af varer og tjenesteydelser. Dette giver en gensidig afhængighed af hinanden. Du besidder den vare, som jeg skal bruge, men jeg ikke nødvendigvis den, du har brug for. Pengene skal løse dette problem. Samfundet er den abstrakte fornuft, der viser sig i pengene. Det er samme fornuft, Tönnies tillige finder i videnskaben og dens begreber. Begrebet er i videnskaben, hvad varen er i samfundet (s. 46). Samfundet er gennemsyret af kontraktforhold, og disse kan så være nutidige som i vareudvekslingen eller fremtidige som i kreditgivningen, hvor pengene skal erlægges ved bestemte terminer. I sidstnævnte tilfælde er det ordet, der gives, i stedet for tingen ved kontraktens indgåelse. Der gives et løfte. Genstanden kan imidlertid også substitueres med præstation, og det gør den, hvor arbejdsevne bliver til vare.

Mens fællesskabet beroede på konsensus, så bygger samfundet på konvention. Som man kan se,



udvikler Tönnies fællesskabet i det feudale samfunds billede, mens samfundet fremstilles i det borgerligt kapitalistiskes billede. Her tænker enhver kun på sin egen fordel, og derfor er samfundet i en latent krigstilstand, hvor der hele tiden må sluttes fred og indgås aftaler. Interaktionen er præget af konventionel selskabelighed: den er en udveksling af ord og høfligheder. Her er der ikke et blodets bånd, der holder sammen. Her er der ikke en binding til stedet, ansigtet og blikket vendes udad, mod det fjerne, mod det potentielle marked. Og fordi der er tale om, at bytteforhold gennemstrukturerer samfundet, er alle principielt lige. Tönnies skildrer nu, hvordan dette samfund - på trods af sin principielle lighed - skaber en fattig og uformående klasse: proletariatet. Man kan illustrere forskellen mellem fællesskab og samfund ved den måde, der gives almisser på. I fællesskabet gives almisserne ud fra en særlig eller almen medlidenhed, ud fra en særlig eller almen pligtfølelse, ud fra et hjælpende sindelag. I samfundet derimod enten ud fra kold beregning eller for at slippe for tiggerens ubehagelige blik på én eller af ren og skær konvention (s. 193-4)

Tönnies indfører nu en skelnen mellem to former for vilje: *væsensvilje* og *valgvilje*. Inden for fænomenologien er viljen hævet over driften, selv om driften er dens kilde. Viljen hører til det prædikative område. Den hører til jeg-akterne (Husserl 1913, s. 50) og til bevidstheden. Den forudsætter et mulighedsfelt (Merleau-Ponty 1945, s. 189) og dermed valg. Den er knyttet til overvejelsen af valgmuligheder og således til besindelsen (Husserl 1973, s. 174-5). Viljen er formålsrettet og praktisk. Dette begreb om vilje svarer til Tönnies andet viljesbegreb, valgviljen, som han entydigt forbinder med samfundet. Men under denne vilje finder han en anden, væsensviljen, som han opfatter som et psykologisk ækvivalent til det menneskelige legeme, livets enhedsprincip. I forhold til den virksomhed, legemet udøver, er den som kraften, der bevæger det i arbejdet. Derfor er væsensviljen altid med i enhver virksomhed, legemet udøver. Den er immanent i bevægelsen. I den indgår 1) *komplekset af organiske drifter, behaget*. Over dem ligger så 2) *vanen*, der er vilje, der er opstået af erfaringen; fx bliver oprindeligt indifferente eller ubehagelige fornemmelser gennem association med behagelige selv behagelige og går i blodet, som Tönnies skriver (s. 95). I vanen indgår øvelsen, der er en dannende virksomhed. Og til sidst er der 3) *hukommelsen*, hvor man lærer det gode og rigtige at kende. Hukommelsesbegrebet differentierer Tönnies i 3: a) reproduktionen af de umiddelbare ideer, b) gestaltningen af dem til selvstændige billeder, som antager et eget liv, c) deres navngivning i den bevidste erindring (s. 101). Vanen og erindringen er den stivnede henholdsvis anden og tredje natur oven på den første. Væsensviljen ytrer sig i forhold til andre mennesker som troskab, medlidenhed og deltagelse i deres glæde.

Valgviljen har derimod fjernet sig fra sit legemlige udspring og er en af tankens dannelser. Den

er fremtidsrettet, målrettet og går forud for virksomheden og forbliver uden for den. Mens væsensviljen er det prærefleksive cogito, så er valgviljen cogito'et, den engagerede bevidsthed, jeg'et som tænkende, jeg'et der med tanken forudgriber handlingens gang for at styre den, jeg'et som målende, jeg'et som mekanisk regulerende kroppen. Valgviljen forudsætter væsensviljen, ligesom cogito'et forudsætter det prærefleksive cogito. Tankekræfterne i valgviljen ordner sig i systemer. Et formål angiver tankeretningen, ja behersker den, og det underordner så delmål under sig i et hierarki. Enhver intellektuel akt er struktureret sådan (s. 107). Sjælen synes at have løsrevet sig fra kroppen. Parallelt med væsensviljen optræder valgviljen i tre gestalter: 1) Som *omtanke*. Omtanken måler – næsten helt bentham'sk – lysten og ulysten ved forskellige handlingsmuligheder og angiver hvilken handling, der vil bringe størst nytte. Efter dette adskiller den mellem mål og midler. 2) Som *habitualiseret tanke*. Denne udgår fra jeg'et og fører frem til beslutningen; her retter tanken sig efter forbilleder eller forskrifter. 3) Som *begreb*. Begrebet er udarbejdelse af enkle og konstante skemaer, som forskellige fremtrædelser kan relateres til. Omtankens system bærer stræben, habitualiserede tankers system bærer beregningen og begrebssystemet selvkklarheden. Centrum i valgviljen er forudsynet, anticipationen – i modsætning til væsensviljen, der er fortidsrettet (s. 129). Det er altså også i valgviljen, at vi finder forandringsbevidstheden, bevidstheden om det, der endnu ikke er. Væsensviljen synes i Tönnies optik kun at være rettet mod det, som er eller var, mod opretholdelsen af status quo eller genoprettelsen af en gammel tilstand.

Valgviljen er kendetegnet ved ønsker om magt, begær efter penge og efter opfyldelse af egennyttens, men også ved nydelsessyge, selskabelighed, havesyge, ambition og videbegær (s. 115-6). Den er endvidere karakteriseret ved at have et abstrakt subjekt, der måler, beregner og vejer op, altså et kausalt tænkende subjekt. Det er et hjerteløst forstandssubjekt i bergson'sk forstand, et subjekt der endvidere har mistet sin relation til genstanden. Den ses kun i sin gestalt ved endemålet; selve skønheden i genstanden er forsvundet. Tönnies drager nu en parallel mellem de to polariserede strukturer: de tankeforbindelser, der fremstiller væsensviljen, svarer til associationen i fællesskabet. Og tankeforbindelsen, der fremstiller valgviljen, svarer til associationen i samfundet. Men det er mere end en parallel, hævder Tönnies. Han finder forskellen mellem viljerne som en forskel mellem livet som *Beruf* og livet som *Geschäft* (s. 137). Det første liv er nærmest et kunstnerisk liv, det andet er et helt formålsbestemt liv, altså et organisk liv over for et mekanisk, der kan tælles op i penge.

Lige som fællesskab er positivt for Tönnies, er væsensviljen det. Og lige som samfund er negativt, er valgviljen det. Lad os se på, hvordan han placerer mænd og kvinder i forhold til polariseringen. Mænd lader sig lede af forstanden, kvinder af følelserne. Det er kun mænd, der er i

stand til at regne, til den rolige abstrakte tænken, til at overveje, kombinere og bruge den formale logik. Kvinderne bevæger sig kun mangelfuldt inden for dette område. De har ikke valgviljens væsentligste forudsætninger. Naturbeherskelsen gør valgviljen nødvendig. Men da mennesket er et pattedyr, og da det gælder for alle højerestående pattedyr, at hunnerne må vie en stor del af deres tid og omsorg til yngelpleje, er de udelukket fra det aktive liv med fødefremskaffelsen og kamparbejdet. Manden ses i Tönnies topik først og fremmest som jæger. Dette erhverv har gjort, at han har udviklet aktive og selvstændige sanseorganer, der er i stand til at percipere og appercipere fjerne ting. Endvidere gør det ham i stand til at sammenligne størrelse, tyngde, nyttighed og skønhed hos de enkelte ting. Han besidder den kausale tanke. Hos kvinder dominerer det nervøse system. Kvindens virksomhed bevæger sig i kreds og er passiv. Derfor er kvinder også almindeligvis mere modtagelige for de indtryk, der uventet kommer udefra. De har det umiddelbare forhold til tingene, der karakteriserer væsensviljen. De har en ejendommelig sanddruelighed, naivitet, umiddelbarhed og lidenskabelighed (s. 146-151). Forskellen mellem mænd og kvinder viser sig endvidere i deres forhold til religionen: mændene tror ikke på den, kvinderne gør (s. 159).

Kvindernes liv foregår først og fremmest inden for det fællesskabelige livs sfære; deres naturlige virke foregår i huset, ikke på markedet og på gaden. Derfor trives de ikke i storbyen: "Wir verstehen [...], wie sehr der Handel dem weiblichen Gemüte zuwider sein muß. Die Handelsfrau, eine schon im frühen Stadtleben nicht seltene Erscheinung, tritt auch dem Rechte nach aus ihrer natürlichen Sphäre heraus, sie ist die erste mündige oder emanzipierte Frau."<sup>xx</sup> (s. 162) Kapitalismens samfundsmæssighed har som konsekvens, at kvinderne når til samfundsmæssig selvstændighed og til civil emancipation. Derved flyder ægteskabet bort i borgerlig kontrakt, og den monogame indskrænkning bliver tilfældig. På denne vis rummer fremskridtet en desintegration, der ikke lader sig stoppe (s. 214).

Købmanden er indbegrebet af valgvilje og samfund. Han har en ubetinget vilje til at berige sig; han er hensynsløs og bruger kun andre mennesker som midler og værktøj for sine egne formål. I hans tale ytrer valgviljen sig umiddelbart. Ordene, han vælger, er kun beregnet på deres virkning. Derfor går sandheden let over i løggen, og i det hele taget er løggen et karakteristisk element i samfundet. Når kvinderne trænger ind i samfundet, bliver de oplyste og kolde om hjertet, selvklare. Intet er deres oprindelige natur – så kan den være nok så modificeret af forskellige erhvervelser – mere fremmedartet, ja gyselig. Den samfundsmæssige opløsning af fællesskaberne viser sig i sin væsentligste skikkelse i kvindernes lod (s. 166). Handelsmanden eller -kvinden, når hun gør manden rangen stridig, er hjemløs, en rejsende, der ikke har kærlighed og pietet for det sted, han eller hun

befinder sig. Handelsfolkene er revet op fra det fællesskab og den jord, de kan hente deres kræfter fra. De er tungefærdige, men også tvetungede. Kapitalismen, der er samfundet *per se*, er deres livsgrundlag.

Tönnies indfører nu en skelnen mellem *selv* og *person*. Selvet er en indre enhed og subjekt for væsensviljen. Personen derimod subjekt for valgviljen og enhed gennem ydre bestemmelser, en mekanisk enhed, ja egentlig en fiktion, konstrueret af den videnskabelige tanke. Personen sammensættes af tanken, der subsumerer forskellige akter under sig. Med denne skelnen kan Tönnies karakterisere forskellige typer af fællesskaber og samfund. Kernen i samfundet er pengene eller kapitalen - i modsætning til jorden i fællesskabet. Kontrakten er den centrale interaktionen i samfundet, mens det er status i fællesskabet. Kapitalismen har afskaffet slaverne og sat kontraktuelle forhold i stedet for; selv mandens og kvindens forhold i ægteskabet er blevet kontraktuelt (s. 185). Subjekterne er reducerede til personer i samfundet, dvs. til deres retslige former. Tönnies skelner mellem løse sociale enheder (forbund) og lukkede sociale enheder (forbindelser). Fællesskabet er først forbindelse: enheden er før mangfoldigheden; forbundet kommer senere som et særligt tilfælde, hvor enheden forbliver uudviklet. I samfundet kommer forbundet imidlertid først, forbindelsen bagefter. Fællesskabet stiger ned fra forbindelse til forbund. Samfundet hæver sig fra forbund til forbindelse (s. 196). Forbundet i fællesskabet møder vi i den tredje form, *venskabets pagt*. Den kirkelige menighed, gildet og lavet er snarere forbindelser, der er dannet i familiens billede. Urbilledet på et fællesskabeligt forbund ser Tönnies imidlertid i herre/træl-forholdet og i forholdet mellem mester og lærling. Alle forbindelser og forbund i fællesskabet beror på status. Hvis de bliver kontraktuelle, mister de deres organiske karakter. I byttet har menneskene tabt deres status og står over for hinanden som ligeberettigede.

*Samfundsmæssige* forbindelser dannes, når et mål kun kan nås gennem brug af fælles kræfter eller midler. De adskiller sig fra de fællesskabelige forbindelser ved at have kræfterne og midlerne uden for sig. Og fra de samfundsmæssige forbund ved, at der ikke er en retslig forpligtelse, en kontrakt, eller ved, at kontrakten nærmere har karakter af en ed, dvs. ikke kan opgøres i penge. De samfundsmæssige forbindelser kan være foreninger, hvor subjekterne ikke er personer i retslig forstand. *Forsamlingen* er et samfundsmæssigt forbund af enkeltpersoner og er selv en kunstig person. Den kan agere som valgviljens enhedslige subjekt, hvis den anerkendes af enkeltpersonerne. Anerkendelsen er dens konstitution. Her overdrager enkeltsubjekterne en del af deres frihed til den kunstige person. Forsamlingen beror endvidere på repræsentativitet. – Og det er en demokratisk institution. Som man kan se, knytter Tönnies demokrati entydigt til samfundet. Som eksempel på

forsamlingen tager Tönnies aktieselskabet, der er indrettet på at skabe profit. Arbejdernes organisationer beror derimod på fællesskabsrelationer medlemmerne imellem. Disse kan dog gå i forfald. Aktieselskabet som deres modpol er den mest fuldkomne typus af social retsdannelse, der er gjort mulig gennem valgvilje.

Der kan eksistere *fællesvæsner* omkring huset, landsbyen eller den mindre by. Jo mere byen vokser, desto mere forfalder den, først i Kooperationer, så i huse og til sidst i individer. Fællesvæsenet er fællesskabernes fuldkommengørelse (s. 223). Det optræder fx i skikkelse af *hæren*, centreret om hertugen, fyrsten eller kongen, hvad enten han nu er valgt eller har sit embede af herkomst, hvor den valgte kun kan være "eines Ersatzes bei mangelndem Herkommen"<sup>xxi</sup> (s. 224).

Tönnies skelner endvidere mellem kooperativer <Genossenschaften> og foreninger. Kooperativernes basis er enighed gennem forståelse, samdrægtighed. Som eksempel nævnes de religiøse menigheder, der som idé har det åndeligt-verdenslige universalrige. Foreningen derimod har som sit grundlag et kompleks af kontrakter, der er retslig fastlagt gennem statutter. Statutterne giver foreningen en vilje gennem udnævnelse af et repræsentantskab; de giver den et mål, som kontrahenterne er blevet enige om, samt midler til at forfølge dette mål. Tvangsmidlet over for personerne er kontrakten. Derfor må repræsentantskabet have rådighedsret over penge i tilstrækkeligt omfang. Foreningen udmønter forpligtelserne i bestemmelser og paragraffer.

*Staten* er for Tönnies på den ene side en almen samfundsmæssig forbindelse, der er oprettet og består med det formål at beskytte samfundets undersåtters frihed og ejendom og gyldigheden af kontrakter. En konstitueret forening er, hvad staten er, og dens forfatning er den orden, hvori den udtrykker sin vilje som gyldig. Men staten er også indbegrebet af magt. Den er indehaver og agent for al naturlig tvangsret. På den anden side – skriver Tönnies – er staten selve samfundet eller den sociale fornuft. Og dog er samfundet forskellig fra staten. Det har eller kan have sin egen almene vilje (s. 231-2). I vort samfund er staten en kapitalistisk institution (s. 233). Ved siden af stat og fællesvæsen finder Tönnies som en tredje fælles og forbindende vilje: *det åndelige forbund* eller *den åndelige forening*. Fællesskabeligt optræder den vilje for den enkelte som tro, i sin helhed som religion. Samfundsmæssigt for den enkelte som læresætninger, i sin helhed i den offentlige mening. Religionen stiller sig som en overbygning over fællesvæsenet, den offentlige mening over staten. Troen tilhører mængden, kvinderne og børnene, læresætningerne de kolde og fornemme individer, de lærde og mændene. Den offentlige mening er først og fremmest rettet mod samfundets og statens samkvemsformer. Den bedømmer disse formers korrekthed eller mangel på korrekthed. Den

offentlige mening deler sig endvidere i den politiske og den litterære offentlighed (s. 236-7).

Udviklingen de sidste par hundrede år har bevæget sig fra fællesskabets dominans til samfundets dominans, der kulminerer i storbyen. Samfundsmæssiggørelsen tenderer mod at forvandle hele verden til en storby, der helt beherskes af handelen og de kapitalistiske fabrikker. Dens modpol er familien og dens emanationer i landsbyen og byen. Det er da også kendetegnende for storbyen, at familien i den er i forfald. Dens medlemmer rives fra hinanden af allehånde gesjæft, interesse og fornøjelse. Sæderne erstattes af konvention, og penge synes at kunne regulere alle forhold.

Dette er i korte træk Tönnies analyse. Nu skal jeg forsøge at bringe den i forbindelse med det, jeg tidligere skrev om de to former for objektivitet. I forhold til disse udgør Tönnies teori en udvidelse, da den sætter fællesskab og samfund i relation til nogle samfundsmæssige områder: fællesskabet i relation til familie, naboskab og venskab og organiseringer, der vokser ud af dem, samfundet i relation til marked, kapital, stat og offentlighed. Jeg må imidlertid både problematisere denne inddeling og kritisere de værdier, der tillægges de forskellige sfærer. Først det sidste.

Tönnies analyse lægger sig i forlængelse af Marx kritik af kapitalen, men – kan man sige – den har ikke øje for det, som Marx tematiserer som "the great civilising influence of capital"<sup>xxii</sup> (1939-41, s. 313, *da* s. 294). Tönnies ønsker det landlige og byligt håndværksmæssige liv tilbage, som kapitalen river op med rode, ja det positive for ham er feudalismen, organiseret omkring monarken eller fyrsten. Bogen er i egentlig forstand en reaktionær bog, *Vormärz des Nazismus*. Der kan trækkes nogle konsekvenser af den: de naturgroede forholds kultus, *Blut und Boden*, racedyrkelse, som Tönnies aldrig selv havde drømt om (Adorno 1952b, s. 481). Den er led i den antidemokratiske linie, der i Tyskland strækker sig fra Hegel til Heidegger. Her prises monarken og – med Hegel som undtagelse – bondelivet og håndværkerlivet. Denne linie låner sin patos fra en sfære af mere eller mindre tilbageblevne agrare og småhåndværksmæssige forhold, der så kædes sammen med hjemstavnsideologi, der samtidig priser det provinsielle snævre liv (Adorno 1973b, s. 152). Det arkaiske identificeres lydløst med det ægte (1964, s. 45), og bussemanden bliver storbyens tøjløshed (s. 42). Dertil kommer en ode til soldaten. Når man læser Bent Fausings analyser af den nazistiske kunst (1977, s. 77 ff.) med denne idyllisering af bonde- og soldaterliv, så kan man se, hvordan nazismen tog denne tanke til sig.

Fællesskabet er hos Tönnies gennemtrængt af herredømme, patriarkalsk herredømme, og i skildringen af arbejdsdelingen kvinde og mand imellem, der føres helt tilbage til de højerestående pattedyr, henter det i hans fremstilling en legitimationsfacade af natur. Men feudalismen er ikke

natur. Den er en samfundsformation i menneskeslægtens udvikling. Og det patriarkalske herredømme er ikke nærmere naturen end menneskelig frihed og lighed.

Tönnies hævder, at fællesskabet er båret af konsensus og enighed gennem forståelse. Det kan godt være rigtig, hvad angår dagligdagens gøremål, men i hovedtrækkene kan det ikke være rigtig: konsensus og enighed gennem forståelse forudsætter frihed og lighed, dvs. myndige individer. Og kvinderne, tjenestefolkene i forhold til patriarken, vasalen i forhold til lensherren, fyrsten, er ikke myndige individer. Den samdrægtighed, der opstår, beror på, at den ene part på forhånd har bøjet sig. Hvis ikke, mærker han eller hun piskan. Familien i den form, Tönnies priser den, er en feudal rest, som, idet den optog kapitalistiske strukturelementer i sig, fik lov til at eksistere videre i det borgerlige samfund, der dog langsomt – gennem inderliggørelser af magtforholdet husbond og hustru imellem – fjerner grundlaget for det fysiske mandsherredømme og gør patriarken til en oppustet ballon.

De "uformelle, nære og overskuelige sociale relationer" i fællesskabet modstiller Tönnies de "formaliserede, overgribende og 'kolde' sociale strukturer" (Henrik Kaare Nielsen 1990, s. 117) i samfundet. Samfundets sociale relationer er anonyme i modsætning til fællesskabets personlige. Tönnies kritik af volden inden for samfundet er helt på sin plads. Det er derimod ikke hans entydige sammenknytning af samfund og valgvilje. Valgviljen kan ikke kun males med disse dystre farver. Den er en forudsætning for handlen, for forandring, for transcendens. Og selv om Tönnies ikke kan se det, gør menneskene i fællesskabet også brug af den, når de arbejder osv. Problemet i forhold til valgviljen, den engagerende bevidsthed, opstår, når den skærer forbindelsen over til væsensviljen, til sine kilder, dvs. når den bliver instrumentaliseret. Hvis der skal være konsensus inden for fællesskabet, må der også være valgvilje.

Problemet i Tönnies fremstilling er, at valgviljen så entydigt knyttes til bytte, kapital og stat. Ligeledes problematisk – og det er det væsentligste kritikpunkt – er sammenknytningen af offentlighed og stat og kapital. Offentligheden er ikke lig handel, og kvindeemancipation er ikke identisk med handelskvinder. Når kvinder i Tönnies fremstilling dyrker religion og tilsyneladende overlader offentligheden til mændene, skyldes det ikke et stærkere religiøst kvindeligt gemyt, men at de blev udelukket fra offentlighed – og dermed fra borgerlige rettigheder.

Offentligheden udgør det civile samfund, dvs. det ikke statsliggjorte samfund. Her kan der trives selvbarne processer; her kan der optræde en gensidighed af relationer (Torben Hviid Nielsen 1984); her kan den første objektivitet hente sin næring. Offentligheden er imidlertid allerede fra første åndedrag bestemt af stat, marked – og familie, der alle tre kiler sig ind som usynlige, ikke

tematiserbare adskillelser i den. Men offentligheden kan også være en kritik af staten, kapitalen og familien og de fællesskabsstrukturer, der emanerer fra sidstnævnte. At offentlighed – med frihed og lighed – skulle være identisk med kapitalens cirkulation, er en løgn, som borgerskabet har udbredt for at legitimere sine interesser. Den er der ingen grund til at hoppe på: demokrati og kapitalisme er ikke identiske. De friheds- og lighedsforestillinger – og med arbejderklassens indtog: solidaritetsforestillinger – der opstod med det borgerlige samfund, og som ikke lader sig reducere til kapitalens cirkulation, hører med til kapitalens store civiliserende indflydelse. Det betyder ikke, at der ikke også indgår et stykke knægtelse i dem – hvad Tönnies har meget godt blik for. Disse forestillinger har ikke ladet fællesskabsområdet uberørt. Forestillinger om frihed og lighed er også trængt ind her. Og det er ikke kun et forfald og en unaturlig tilstand, som Tönnies antager. Der er mulighed for at skabe lighed mellem kønnene, for at et familieforhold beror på fri, lige og myndige individer. Der er *mulighed* for det. Der er endvidere mulighed for, at de interesser, der stiger op lokalt, kan artikuleres demokratisk og ikke blot spændes for en akklamatorisk herredømmeinteresse. Det er en helt absurd forestilling, der ligger til grund for Tönnies ræsonnement, at fællesskab skal være gennemtrængt af herredømme. Frihed og lighed kan gennemtrænge fællesskaberne – uden at de egenskaber, som Tönnies lægger vægt på ved fællesskaberne: solidaritet og bekymring for næsten, forsvinder. Først når de bliver demokratiske og beror på konsensus mellem myndige individer, er der tale om egentlige fællesskaber.

I stedet for Tönnies to antagonistiske strukturer foreslår jeg en inddeling i fire strukturer:

1) *Familien, naboskabet, venskabet*. Denne struktur vil i al væsentlighed tilhøre den første objektivitet – forudsat at den ikke er gennemtrængt af feudalt eller patriarkalsk herredømme. Og det er familien i stor udstrækning den dag i dag.

2) *Offentligheden*. Denne struktur er det egentlige område for den første objektivitet, men den er hele tiden truet af en logik, der bag om ryggen driver gæk med de involverede subjekter. Gennem sine opspaltninger spænder den ben for den første objektivitet.

3) *Kapitalen*. I produktionsprocessen lever herre/træl-forholdene videre; her knægtes arbejderne af den anden objektivitet. Arbejderne udvikler dog på trods deraf et fællesskab mod kapitalen. I cirkulationen tror kapitalisten sig fri af den anden objektivitet, men kapitalen som sammenhæng af produktion og cirkulation sætter den anden objektivitet igennem som ikke intenderede konsekvenser af hans/hendes intenderede handlinger i form af kriser.

4) *Staten*. Her regeres gennem lovgivning og bureaukrati/forvaltning. Her hersker den anden objektivitet umiddelbart gennem det repressive statsapparat og formidlet gennem ideologi. Det



'generelle ækvivalent' er magt. Staten er dog ikke blot et magtapparat, men også et kampområde. Så derfor hersker den anden objektivitet ikke entydigt her. Anstalterne er ikke entydigt bestemt af magtinteressen; de kan – til en vis grad i hvert fald – demokratiseres.

Som man kan se, kan man ikke placere den ene objektivitet et sted og den anden et andet sted. Begge former for objektivitet findes i alle fire samfundsmæssige strukturer, den første dog mest i 1) og 2), den anden mest i 3) og 4). Men der er ikke to blokke: en autonom og en heteronom blok. Der er ikke den massivitet i det sociale liv, og det er det, der gør, at det kan forandres, både gennem små reformer og i store brud.

## **Transcendental intersubjektivitet**

Jeg skal nu til sidst beskæftige mig med intersubjektivitet – som utopi: den transcendentale intersubjektivitet som et monadefællesskab gennemtrukket af fornuft. Dette monadefællesskab er ét, og alle sameksisterende monader deltager i det. For det vil der kun være en eneste objektiv verden med en eneste objektiv tid og et eneste objektivt rum (Husserl 1931, s. 167), dvs. en eneste objektiv natur. Det er en fælles verden, vi alle vil have del af. Her griber min intentionalitet ind i din og din i hendes. Gennem overensstemmelseskridt når vi frem til en enstemmig bevidsthed om den samme, fælles verden med de samme ting, selv om vi kan have forskellige opfattelser (1936, s. 257). Denne fælles objektivitet, vi vinder, forudsætter transcendensen: vores fælles objektive væren har sin erkendelsesgrund i den transcendentale intersubjektivitet, der er syntetiserende og har en fælles enhedsstil. Men dermed er objektiviteten også frigjort fra sin afhængighed af den faktiske subjektivitet. Først hævet over denne kan den beskrive objekternes regelstruktur, *eidós*' rige. Denne intersubjektive transcendentale verden vinder vi i en transcendental reduktion. Her sætter vi – lige som ved den transcendentale reduktion til det transcendentale Ego – den værende verden i parentes. Men her skal vi ikke nå til et enkelt Ego, men intersubjektiviteten, der på forhånd må være *den* intersubjektive strøm, en fællesskabsførelse af alt egologisk. Problemet er jo, hvordan jeg skal komme fra Ego'et til intersubjektiviteten.

Det er et problem, der volder Husserl lige så store vanskeligheder, som det gør på verdensligt niveau eller på primordialt niveau. Oprindeligt ville han først gå til det reducerede Ego. Dette vindes gennem selvbesindelse, gennem besindelse på det, jeg'et kan finde i sig selv. Monadefællesskabet tænker han så analogt som en struktur i jeg'et (1931, s. 167). Jeg behøver altså ikke at gennembryde den 'første' transcendentale reduktion for at nå til intersubjektiviteten. I den

transcendentale sfære, jeg vinder i reduktionen, findes: gruppe, flertal monadefællesskab osv. (s. 142). Problemet er stadigvæk, at jeg ikke kan gribe den anden originært. Selv den transcendentale anden kommer aldrig rigtig til sin ret. Selv om jeg udlægger ham eller hende som en 'medfødt' konstitutiv mulighed i Ego'et (s. 180), er han eller hun kun et ribben fra Ego'et. I sine senere skrifter blotlægger Husserl selv dette som en tvetydighed i teorien: den anden må være samtidigt til stede – både i tid og rum – og kan ikke reduceres til Ego'et, skriver han (1973, s. 74). Det må stå fast. Vi kan ikke blot antage, at de transcendentalt andre er implicerede i Ego'et, men må gå ud fra en absolut vi-erkendelse. Vi må tage vort afsæt i, at Ego'ets egenværen 'implicerer' de andre på den vis, at det kun *er* i relation til dem (s. 194). Selvfremmedgørelsen må være et konstitutivt træk ved det monadiske univers. Udlægningen må starte *uden om* Ego'et med en bevidsthed, der hverken kan reduceres til Ego eller andre. Vi må starte med et fællesskabssubjekt. Det transcendentale felt må allerede fra starten være intersubjektivt (cf. Iso Kern 1973, s. XXXIII).

Lad os sige, at dette problem var løst eller i alt fald: kunne løses. Hvad ville det så være for en verden, denne transcendentalt intersubjektive verden? Det ville være en utopisk verden. Denne fordrer forandringer, en ny levevis, der implicerer "eine völlige Umstellung des gesamten Lebens"<sup>xxiii</sup> (1936, s. 153), der som resultat har "der radikalen Änderung des gesamten Menschentums"<sup>xxiv</sup> (s. 154), hvor vi går fra at være *auseinander* til at være *ineinander* (s. 259). Dette er et transcendentalt sjælerige, der er båret af "Einheitsstreben der 'Vervollkommnung'"<sup>xxv</sup> (1973, s. 404), der viser sig i en universal normalitet (s. 155). Dette rige har en helt messiansk stråleglans; ja, det er Guds rige. Den vilje, der kommer til udtryk i det konkrete alsubjekts individuelle konkrete væren, er den guddommelige vilje (s. 381), som – følger Husserl til – ganske vist forudsætter den samlede intersubjektivitet som et strukturelt lag, uden hvilken den ikke kan blive konkret. Dette transcendentale rige er ikke et overjordisk rige, men en struktur ved vort jordeliv, filigranet i det: den absolutte grund for vore gyldigheder *her*. Det transcendentale rige fungerer anonymt og ikke synligt uden den transcendentale reduktion. Det bestemmer os udefra som struktur af vor eksistens, som en anlagt mulighed i vor eksistens, som vi kan finde frem til, hvis vi besinder os. I verdenslig forstand tænker Husserl denne verden som præ-objektiv, selv om den rummer alle de objektive bestemmelser for verden.

Den transcendentalt intersubjektive verden består ikke af mennesker, der lever i en paradisisk uskyld (1989, s. 34). Dette ville være mennesker bestemt af instinkter, mennesker indsnøret til tilpassede dyr. Nej, det er selvbevidste mennesker, der har ladet naiviteten bag sig og ladet den etiske kamp om klarhed, sandhed og retfærdighed blive til 'anden natur' (s. 37). Det er et fællesskab, der er

båret af den ægte ratio, der kan hele skaderne af den dårlige (s. 239), og som kan skabe kultur. Det vil være et fællesskab i bevægelse, der stræber efter fornuften. For mennesket er ikke fornuftigt; det er noget, det bliver (s. 119). Det vil være grupper af mennesker, der vil være autonome, og som bygger deres fællesskab på en fri spontanitet, hvor enkeltindividerne ikke er den passive skueplads for motivkræfter, der kæmper med hinanden (s. 25). Her er der ikke tale om et kollektiv af enkelte subjekter, men om en transcendental intersubjektivitet, om "eine echte Vernunftgemeinschaft"<sup>xxvi</sup> (s. 54), der er reguleret frivilligt og fornuftigt. Fornuft er her fællesskabssubjektivitet (s. 107). Husserl kalder dette fællesskab for kommunistisk.

Denne tankegang er et radikalt opgør med positivismen. Ikke blot finder vi i reduktionen væsensstørrelser, men et helt utopisk rige. I stedet for at sætte de empiriske 'kendsgerninger' først, sætter han som det originære de transcendentale væsens- og værenskategorier. Men det er der også store problemer i. I stedet for burde det empiriske, verdenslige sættes lige så originært som de transcendentale, eller rettere: originaliteten hos dem begge burde streges over. Først da kan vi undersøge mulighedsbetingelserne for et sådant fællesskab her på jorden; først da kan vi bestemme vejene til det, som de ligger indskrevne i verden; først da kan vi bestemme transcendens gennem transcenderen. Men så vil det heller ikke være et monadefællesskab af sjæle, men af levende mennesker, med både sjæl og legeme.

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

- i. "Primordialiteten er et driftssystem. Når vi forstår den som oprindeligt stående strømmen, så ligger også deri den drift, der stræber ind i andre strømme og med evt. andre jegsubjekter."
- ii. "funktionsfællesskab"
- iii. "*tertiær* originalitet"
- iv. "En association danner sig [...] i vor ånd mellem disse fremtoninger eller fysiske udseender og de sjælstilstande, som ledsager dem, på en sådan måde, at vi, når vi apperciperer ansigtets særprægede rørelser eller tilstande, naturligt tænker på sjælens rørelser eller tilstande."
- v. "på grundlag af min tydning"
- vi. "forbudt zone"
- vii. "den kødelige generalitet"
- viii. "han og jeg er som organer på én og samme interkropslighed"
- ix. "overindividuelle væsenskerne" // "det overordnede tredje" // "kristus i os"
- x. "så at sige i deres vedvarende åndelige livree"
- xi. "national himmelgørelse, national markeds- og magtvare"
- xii. "en fuldstændig entarteten nationalisme" // "med dunkle horisonter"

- xiii. "Stat er enhed gennem magt, gennem herredømme. Dem finder vi allerede i familien."
- xiv. "Et samfunds deltagende subjekter har ikke nødvendigvis kendskab til det strukturelle princip, der styrer dem [...]"
- xv. "Vi er - så at sige - potentielt emne for enhvers fjerne kontrol."
- xvi. "[...] et hvilket som helst sted på jorden vil meget snart være det potentielle mål for destruktive våben affyret hvor som helst fra."
- xvii. "[...] en anonym Anden, hvis formål er ukendte for os på grund af hans anonymitet, vil måske bringe os sammen med vort system af interesser og relevanser *inden for hans kontrol*." (min. udh.)
- xviii. "Husfællesskabet betyder økonomisk og personligt i sin 'rene' [...] udmøntning: solidaritet udadtil og kommunistisk brugs- og forbrugsfællesskab af hverdagsgoder (huskommunisme) indadtil i en ubrudt enhed på grundlag af strengt personlige pietetsrelationer."
- xix. "den overlegne hånd, den [...] naturlige autoritet"
- xx. "Vi forstår [...], hvor meget handelen må stride mod det *kvindelige* gemyt. Handelskvinden, der allerede i det tidlige byliv ikke var sjælden at se, træder også retsligt ud af sin naturlige sfære; hun er den første myndige og emanciperede kvinde."
- xxi. "en erstatning ved manglende herkomst"
- xxii. *Grundrids til kritikken af den politiske økonomi*: "kapitalens store civiliserende indflydelse" (s. 294)
- xxiii. "en fuldstændig omstilling af hele livet"
- xxiv. "den radikale ændring af hele menneskeheden"
- xxv. "'fuldkommengørelsens' enhedsstræben"
- xxvi. "et ægte fornuffællesskab"