

# Livsverden

John Mortensen

Mortensen, J. (unpub.). *Livsverden*. 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

## Livsverden

Denne tekst indgår som næstsidste afsnit i den fænomenologiske hoveddel af John Mortensens *Livsverden*-afhandling: *Beskrivelse af terrænet. Fænomenologi, livsverden, hverdagsliv*. De foregående afsnit er: *Bevidsthed; Perception, tid og rum* og *Intersubjektivitet*, det efterfølgende: *Erfaring*. – En videreudvikling af bestemmelsen af livsverdenen stod i centrum for John Mortensens fænomenologiske arbejde i 90'erne og 00'erne og dermed også for den revision af afhandlingen han var i gang med. I de to bøger med hans tekster jeg i 2013 har udgivet på Frydenlund – *Asubjektiv fænomenologi* og *Livsverden og fænomenologi i moderne sociologi* – kan man danne sig et indtryk af dette arbejde; især vil jeg henvise til den sidstnævnte af de to bøger med teksten *Livsverden* og mine kommentarer til den. Men hvad angår afhandlingsteksten, så havde han kun lige akkurat taget hul på at revidere dette afsnit, så det er stort set identisk med det oprindelige afsnit i afhandlingen fra 1992, bortset fra nogle få tilføjelser og udeladelsen af et enkelt mindre afsnit som han havde foretaget. – Teksten rummer et større afsnit om Marx' analyse af de såkaldte renevidenskabelige mystifikationer. Jeg har overvejet om jeg skulle korte det ned eller sammenfatte det, fordi det måske for en del læsere med en fortrinsvis fænomenologisk interesse i dag vil forekomme fremmedartet og vanskeligt i sin argumentationsform. Men i sig selv er det ikke vanskeligere end fænomenologiske tekster, og det spiller en vigtig rolle i John Mortensens diskussion af grænserne for livsverdenen og dermed også for fænomenologiens analyse- og udsigelseskraft, så jeg har medtaget det uændret. Litteraturhenvisningerne til de tekster der refereres til, findes i *Litteraturliste til John Mortensens tekster*. BSN

## Oversigt

### Den 'naturlige' indstilling

### Livsverden

### Ekskurs: Normalitet hos Husserl og von Gebattel

### De finitte meningsprovinser

### Den anden objektivitets fordrejninger

### Revenukildemystifikationerne

## **Revenukildeformerne**

### **Revenukildebevidsthedens kvalitet**

#### *Oversættelser af de fremmedsprogede citater*

I det følgende skal det handle om livsverdenen, verdenen hvorudfra livet leves. Den er det område, hvor bevidstheden ofte er opsuget, både koncentreret og adspredt. Med livsverdensbegrebet sammenfattes og udvides de tre tidligere afsnit. Først vil jeg undersøge den særlige livsverdenslige indstilling, som Husserl kalder den 'naturlige' indstilling, og derefter undersøger jeg livsverden som område. Endelig beskriver jeg livsverdenens immanente transcendenser, de finitte meningsprovinser. Til sidst undersøger jeg værdiformslogikken som den anden objektivitet. Jeg ser kort på den særegne tankefigur, hverdagsbevidstheden som Thomas Leithäuser kalder den, men selve undersøgelsen af forholdet mellem livsverdenen og kapitalen kommer først i næste afsnit, når jeg har bestemt erfaringsbegrebet.

## **Den 'naturlige' indstilling**

Den 'naturlige' indstilling er en intentionalitet, en rettethed. Den er ikke en vilkårlig rettethed, men en indstilling, en fokusering. Den er samtidig en fokusering, der glemmer sig selv: den har ikke sig selv på kornet, ser ikke sig selv som en indstilling. Ligeledes synes jeg at ignorere mig selv i den.

Indstilling vil sige en habituel fast stil af vor vilje i bestemte anviste retninger og styret af interesser. Indstillingen angiver det, jeg *tematisk* er rettet mod. Den er motiveret af vor socialisation og de handlingsmønstre, den har udfældet i os. Indstillingen har bevidste, før-bevidste og ubevidste rødder. Dertil kommer rødder i vor karakter, det ubevidste, der er stivnet som jegsyntont. Udkaste eller planlægge indstillingen kan jeg ikke, men den virker i mine udkasts og min planlægnings fuger. Den har en stadig relation til drifterne, men den er også habitualiseret. Når indstillingen kaldes naturlig, skyldes det, at den er en slags efterdannelse af naturen (Husserl 1987a, s. 176), noget der er dannet i naturens form. Når naturlig er sat i gåseøjne, skyldes det, at det kun tilsyneladende er rigtigt, at indstillingen er natur – hvad der afslører sig i den transcendentale indstilling. Den 'naturlige' indstilling er gennemtrængt af drift, men det er en drift, der altid allerede er samfundsmæssig. I den 'naturlige' indstilling er der også den engagerede bevidsthed og valgviljen, der transcenderer driftsgrundlaget, men som alligevel er sunket ned i en iterativitet, der imiterer libidoens og aggressionens stivnede former. Den 'naturlige' indstilling har således på den ene side sit grundlag i driften, og der, hvor den overskrider den, har den tendens til at imitere dens former. På

den anden side er den 'naturlige' indstilling ikke drift. Den fortaber sig undervejs, lader sig nøje med delmål, og jeg'et står ofte tilbage med en fad smag i munden. Den 'naturlige' indstilling glemmer sine driftsmål i praksis, i hverdagens gøremål og i alt det, der hele tiden kræver at blive gjort, 'ekspederet', 'bragt ud af verden'.

Den 'naturlige' indstillings rettethed er en kerne, der forhindrer sammenbrud. Vi forsøger hele tiden at skabe en sådan omkring os – det giver den imidlertid ikke, som Alfred Schütz og Thomas Luckmann (1979, s. 358) antager, et relativt uforanderligt 'omfang'. Så meget har vi ikke kontrol over de situationer, vi indgår i. Det er karakteristisk, at man inden for det offentlige behandlesystem forsøger at (gen)oprette en sådan 'naturlig' indstilling hos de psykisk syge og unge kriminelle, man har i behandling. Denne indstilling er forudsætningen for at holde anfaldene borte. Vi forsøger hele tiden at skabe denne æter omkring os, som sikrer os, at vi ikke hele tiden må danse på vulkaner. Den skal være det holdepunkt, som vi må have for at kunne give slip. I den er der også de jeg-autonome færdigheder. Vi går, fordi vi vil et sted hen, og vi behøver ikke at tænke på, hvordan man sætter fødderne, når vi skal bevæge os. Den 'naturlige' indstilling er det i os, der hele tiden er om os, og som stammer fra os, og det i den ydre verden, der hele tiden er i os, og som vi ikke har skabt – uden at vi behøver at tænke på det. Måske er denne rettethed ikke forbundet med de stærke affekter, men snarere med de sublimerede. Det er hverdagsbehovene, vi er rettede mod, ikke søndagsbehovene. Jeg er objekt, men også subjekt, og min kontakt med verden er fyldt med gøremål, men tillige med nærhed, tale og fingreb. Den 'naturlige' indstilling er vor måde at møde verden på, hvor vort 'naturligt'-praktiske interesseliv er det stadige felt for vore interesser, formål og handlen (Husserl 1993, s. 425).

Husserl kommer på sporet af den 'naturlige' indstilling på vejen tilbage til selve sagen. Bag om den verden, der er okkuperet af naturvidenskab, positivisme og instrumentel tanke, finder han et førvidenskabeligt liv og med det en særlig indstilling. Husserl går imidlertid videre og finder den transcendentale subjektivitet bag den 'naturlige' indstilling som ur-stedet for al meningsgivning (1930, s. 139). I den 'naturlige' indstilling er bevidstheden i verden og forefinder denne umiddelbart anskuelig. Hvad enten jeg agter på tingene eller ej, er de til stede for mig og konstituerer mit omgivende rum. Tiden er endeløst vordende og endeløst løbet bort (1913, s. 48). Den originært givne erfaring er perceptionen, og vi står på den forudgivne verdens grund. Vi lever her naivt, uden tanke på problematiseren. Verden, som den omgiver os, er vort livs- og virkefelt (1935, s. 338). Den er det universale felt for mine interesser. Der er en naiv absolutthed i min verdenslighed; verden er her hele tiden i sin værensgyldighed. Jeg er i verden, rettet mod genstande og objekter i min

omverden. Jeg lever livet her og forglemmer mig selv. Jeg udfører mine akter og varetager mine interesser, men tilkaster ikke deres legitimitet mange øjekast. Verden og min handlen i den er upåfaldende og uproblematiserede. Verden er tema og horisont for min bevidsthed – men i en passiv forstand. Jeg er overbevist om, at det samme gælder for dig, at du oplever verden som meningsfuld på samme måde, som jeg gør. I dette liv har vi praktiske mål, men deres horisont synes ikke bred; den indsnævrer sig til arbejdets udkast. Kun de daglige og hverdagslige gøremål findes i den. Verden drages ikke i tvivl, kun enkelte genstande og objekter i den. Dette kalder Husserl den 'naturlige' indstillings generaltese.

Schütz har resumeret, hvad der falder under denne: a) Jeg tvivler ikke på andre menneskers kropslige eksistens. b) Jeg tvivler ikke på, at de er udstyret med en egen bevidsthed, der principielt ligner min. c) Jeg tvivler ikke på, at tingene i min omverden og dem i mine medmenneskers har den samme betydning. d) Jeg tvivler ikke på, at jeg kan træde i en vi-relation med mine medmennesker. e) Jeg tvivler ikke på, at jeg kan nå til enighed gennem forståelse med dem. f) Jeg tvivler ikke på, at den stratificerede social- og kulturverden, som er den fælles referenceramme for mig og mine medmennesker, er forudgivet historisk, og at den lige som naturverdenen ikke drages i tvivl. g) Jeg tvivler ikke på, at min situation ikke kun skyldes og er skabt af mig (Schütz/Luckmann 1979, s. 27). Det er tvivlen på de ydre genstande og verden, der er sat i parentes: vi tror ikke, at verden grundlæggende kan være anderledes, end den fremtræder (s. 53). Verden efterprøves ikke på dens gyldighed. Vi forglemmer os i den, i dens genkommende begivenheder og dens genkendelige objekter. Til den 'naturlige' indstilling hører der altså en doxis: vi tror, vor omgivelse er virkelig; vi tvivler ikke på, at den er der i morgen. Det er denne doxis, der forbinder perceptionen med tankerne. Mange gange stopper vi ved perceptionen og doxis. Forbindelsen til tanken og begrebet er ikke nødvendig. Gøremålene foretages førbevidst. Den doxis, der her er tale om, er ikke klar og tydelig, men heller ikke approksimativ. Urdoxis, den 'naturlige' indstillings generalthesis, ligger før enhver konkret thesis: den er mysteriet om en verdensthesis før alle teser (Merleau-Ponty 1960d, s. 207). Det er for så vidt ligegyldigt, om jeg udsiger cogito'et eller ej, jeg lever i denne verdensthesis, og jeg er rettet aktuelt mod min omgivelse. Denne verden har stået sin prøve ind til videre, og derfor antager jeg også, at den vil blive ved med det. Vi er ikke interesseret i, om det, vi ser, kun skulle være skin, mere i håndteringen af genstandene. De erfaringer, jeg har gjort, og som indgår som anvisninger i min rettedhed i den 'naturlige' indstilling, er ikke nødvendigvis begrebsligt undersøgt for deres indbyrdes forenelighed. Den 'naturlige' indstilling er perception og doxis, før den er cogito, og derfor har den ikke nogen motivation til at bringe videnselementer i begrebslig og logisk

overensstemmelse. Det er imidlertid først cogito'et, der kan forvandle urdoxis vished til den plausibilitet, der er nødvendig i hverdagens små og store gøremål. Det er det, der giver den 'naturlige' indstilling dens pragmatisme.

I den 'naturlige' indstilling er *temaet* hverdagslivets gøremål og bekymringer. Dertil glæder og forventninger, håb og frygt. *Horisonten* er derimod utematisk. Der er en ubestemt horisont, der dog kan betvivles. Inderst er temaet – det man er rettet mod – derefter følger det medpræsente, og yderst er en dunkel ubemærket horisont af ubestemt virkelighed (Husserl 1913, s. 49). Sædvanligvis er den en tom tåge, hvori kun verdens 'form' er anvist (ss.). Det ubekendte danner således horisont for det bekendte. Det, jeg ikke er fortrolig med, for det fortrolige. For at gøre det ubestemte tematisk kræves der særlige motiver, og omstillingen er som regel kun midlertidig, bundet som den oftest er til løsningen af et praktisk problem. Horisonten er ubekendt, men tilgængelig. Vi er – hvad enten vi agter på det eller ej – bevidste om, at horisonten findes der, at der er noget hinsides andegården. Vi har en horisontvished, men den konkrete horisont må udlægges, hvis vi vil vide det, vi endnu ikke ved. Selve horisontvisheden er før det udlæggende cogito, der ankommer *post festum* i dette tilfælde. Horisonten for den 'naturlige' indstilling er hjemmets og det hjemliges omgivelse.

Temaet er struktureret omkring mine interesser. Disse kan være mange og forskellige. De kan være knyttet til en overordnet faglig eller politisk interesse. Den gør, at jeg retter min opmærksomhed mod genstanden på en særegen måde. Interessen kan imidlertid også være styret af affektioner, der er af mere eller mindre habituel karakter. Endelig kan der være en rå forstyrrelse, der affektivt tilegner sig temaets felt (1973, s. 54-5). Disse forskellige interesser kan ligge ved siden af hinanden i min intentionalitet, uden at jeg overhovedet reflekterer over, hvordan de forholder sig til hinanden. Og dog kan de alligevel godt danne en enhed. Interessen udpeger, hvad der bliver tematisk. Men interessen angiver også horisonten for mit blik. Som skuespiller har jeg måske hele tiden gebærderne og kropsholdningen hos de mennesker, jeg støder på, for øje. Denne horisont behøver ikke at være bevidst eller anskuelig, alligevel strukturerer den mit syn.

Jeg'et med dets interesser griber ind i omverdenen og med andre danner det en situation. Situationen udgør en syntetisk enhed med mig som subjekt. Jeg er altid i livsverdenen i situationer (Jean-Paul Sartre 1946, s. 72, *da* s. 37). Her forsøger jeg at tilfredsstille mine ønsker og at varetage mine interesser. Til Sartres bestemmelse er det nødvendigt at tilføje: Situationen består også af omstændigheder, der møder min frihed. Disse omstændigheder er ganske vist mine, men det er ikke mig, der har skabt dem (Gerd Brand 1971, s. 406). En situation har jeg ikke; jeg er i den. Situationen, menneskene, der er involveret i den, og de praktiske handlinger, vi udfører, danner

situationens mening, som altså ikke alene kommer fra min primordialitet. Situationens mening er bestemt af de andre, der er i den, men også af dens ramme, og den distribution af positioner, som denne angiver. Jeg kan handle i situationen, den kan med Heideggers ord blive *et øjeblik* for mig. Når jeg handler, gør jeg brug af mit livsverdenslige vidensforråd. Således kan jeg bemestre situationen. Det skyldes selvfølgelig først og fremmest, at der er en ensartethed i situationer, at situationer har en typik. Men de fleste situationer bliver aldrig til et øjeblik for mig. De er oftest forudstrukturerede på en måde, der ikke lader sig ændre fuldstændigt. Der er oftest i situationer både elementer, der kan ændres, og elementer, der ikke står til at ændre. At bemestre situationer er bl.a. at kende grænserne for, hvad der kan ændres, og hvad der ikke kan. Og så at være til stede – med sin nysgerrighed, så en lignende situation vil kunne bemestres endnu bedre end nu. Vi opløses imidlertid ikke i alle de situationer, vi indgår i, eller i de interesser, vi involverer i dem – sådan som rolleteoretikerne antager. Der er et jeg tilbage, der holder sig identisk gennem de forskellige situationer og interessevaretagelser.

I den 'naturlige' indstilling holder vi fast ved vor tro på livsverdenens virkelighed. Vi lever i livsverdenen, uden at den bliver tematisk som livsverden for os. Den er horisont for os, det selvfølgeliges univers (Werner Bergmann 1981, s. 59). Vi udfældes i livsverdenen. Den 'naturlige' indstilling har Husserl også kaldt den *psyko-fysiske* indstilling, og dermed mener han, at sjælen hele tiden er tilordnet kroppen, og at kroppen indtager en umiddelbar stilling i det objektive rum og i den objektive tid (Husserl 1910/11, s. 44). Vi er bestemt af vor omgivelse, uden at denne bestemmelse kommer os for øje. Vi har glemt os selv og tror, vi får fat på selve tingen (Merleau-Ponty 1942, s. 201 og 215) – der er ingen refleksioner indskudt. Vi gør fælles sag med vort blik og hengiver os til det skuespil, der foregår foran os. Først når vi får øje på, at vi ser, først da får vi øje på vort blik, først da ser vi os seende. Denne meta-indstilling svinger vi til, når vi tror os bedraget (1945, s. 262). Så bryder vi den magiske forbindelse mellem perciperet objekt og perception.

I manien er horisonten af ubestemmelighed forsvundet. Her er den 'naturlige' indstillings epoché mod tvivlen på livsverdenens tema bredt ud til horisonten. Det modsatte sker i melankolien og skizofrenien, ja i skizofrenien falder den 'naturlige' indstilling helt fra hinanden i stive alternativer, som subjektet skifter imellem. Melankolikeren derimod er fanget af et bestemt forhold, som han eller hun ikke kan komme fri af eller hæve sig op over, så han eller hun kan overskue det. Den 'naturlige' indstillings tema er blevet problematiseret; melankolikeren grubler.

Helt anderledes er 'problematiseringen' i den transcendentale indstilling. Den er den erfaring i emfatisk forstand, der ikke vil lykkes i melankolien. I den transcendentale indstilling

udkrystalliseres de væsensstrukturer, der ikke var synlige i den 'naturlige' indstilling. Vi når frem til det, der konstituerer verden ved at give slip på den, sætte den i parentes. Det kan enten være som en tilbagevenden til den originære erfaring eller som selvstændig meningsproduktion, der opstår i selve udtrykket (Jacques Taminiaux 1976, s. 100). Men under alle omstændigheder implicerer omstillingen fra den 'naturlige' indstilling til den transcendentale, at jeg må give slip på verden, og den har derfor noget smerteligt over sig lige som melankolien. Begge er radikale ændringer af den 'naturlige', verdenslige erfaring. Forskellen ligger i, at det transcendentale Ego opretholdes i den transcendentale indstilling; det gør det derimod ikke i melankolien. Hvad der sættes en stopper for, er den sædvanlige rettedhed i den 'naturlige' indstilling, den hengivenhed og opgåen i verden, der er karakteristisk for den. Vi renser verden for dens konkrete fylde, dens fakticitet og tildækkethed. Den bliver til fænomen, berøvet sin naive og uproblematiserede gyldighed. Vi giver afkald på domme om verdens rumlige og tidslige eksistens, sådan som den viser sig i den 'naturlige' indstilling. Jeg ser nu verden som en konstitueret dannelse, eller jeg konstituerer den som en kunstner. Den 'naturlige' indstillings genstande er komponenter i den transcendentale verden. I den transcendentale indstilling forvandles de fra at være selvfølgelige til at blive forståelige (Husserl 1936, s. 184). Omstillingen til den transcendentale indstilling ødelægger ikke verden, men bevarer den – nu med væsenets og grundens filigran indskrevet i sig. Og indstillingen, der vindes gennem reduktionen, ekspliciterer det, der var i forvejen. Reduktionen lærer os noget, vi allerede vidste på forhånd, men endnu ikke havde klart for os. Den ekspliciterer den skjulte viden, vi handlede ud fra. Den første objektive sandhed, der styrer interaktionen, opretholdes i den transcendentale indstilling. Denne objektive sandhed er knyttet til den menneskelige praksis behov. I den transcendentale indstilling anvises den sit subjektive korrelat i sin væsensbestemmelse (s. 179).

I den 'naturlige' indstilling har vi ikke blikket rettet mod det transcendentale filigran. Når vi bedriver videnskab og indtager en teoretisk indstilling, forlader vi den 'naturlige' indstilling. Den videnskabelige indstilling fordrer, at vi ikke lader andre domme gælde end dem, der er vundet gennem adækvation i forhold til selve sagen. Mens vi i den 'naturlige' indstilling kun ser efter, om det virkelig er sådan og stiller os tilfreds, når vi har erkendt det, så ved vi i den videnskabelige indstilling, at der er grader af klarhed, og at der findes bedragerisk evidens. I den videnskabelige indstilling udsætter vi konstant vore resultater for kritik og selv kritikken for kritik. Det gør vi ikke i den 'naturlige' indstilling (1929, s. 129-134). Hvad, der adskiller den transcendentale indstilling fra den teoretiske, er inddragelsen af subjektet: det bliver selv til tema (s. 39-40). Baggrund for begge indstillinger er imidlertid den 'naturlige' (1913, s. 51), der dog optræder i en forvirrende



mangfoldighed af bevidstheds måder: som jegaffektioner, som fornemmelsesdata, som meningsgivende opfattelser, i skiftende aspekter: skiftende mellem intuitive komponenter og komponenter af vag og tom ubestemthed, i forskellige opfattelses måder: perception, erindring, indføling, i forskellige tænke måder: temaet er bevidst gennem symbolsk tænke eller gennem anskuelig tænke (1987a, s. 145). Denne forvirring er elimineret i den teoretiske indstilling og bevidst gjort til tema i den transcendentale.

Den 'naturlige' indstilling er en rettethed mod verdens mangfoldighed. Først når den indsnævrer sig omkring 'middelværdien', når den bliver til gennemsnitlig hverdagslighed (Martin Heidegger 1927, s. 16), er den fremmedgørelse. Selv om der i den 'naturlige' indstilling er en blindhed over for erfaringen som proces (Paul Janssen 1964, s. 22), og selv om den 'naturlige' indstilling ikke søger grunden, væsenet, det transcendentale filigran og er optaget af såvel de store som de små ting, er den ikke fremmedgørelse. Det bliver der først tale om, når vejen til væsenet er skåret over. Fra den 'naturlige' indstilling via den eidetiske og transcendentale kan forbindelsen til væsenet og transcendenserne etableres; det kan den ikke i fremmedgørelsen. Den 'naturlige' indstilling må væves sammen med noget andet for at blive til fremmedgørelse. I sig selv forhindrer den heller ikke fremmedgørelsen. Den kan væves sammen med brutalitet og umenneskelighed, men også med deres modsætninger. Den er ikke i sig selv et fremmedgjort sted i os, ikke en ardannelse, der skaber dumhed, men vor barndoms erhvervelser, som hele tiden vender tilbage til os. Først og fremmest må den 'naturlige' indstilling væves sammen med værdiformslogikken for at blive til fremmedgørelse. Så bliver den til det, Thomas Leithäuser kalder *hverdagsbevidsthed*. Den har så skåret forbindelsen til sine driftskilder over og indtager en *naturalistisk* indstilling og er fuldstændig instrumentaliseret.

Vi oplever vore handlinger som meningsfulde og er overbeviste om, at også andre oplever deres handlinger som meningsfulde, lige som vi gør med vore. Men jeg oplever også, at meningen med mine handlinger undslipper mig på den vis, at der må andre til for at give dem mening. Vi må kunne udveksle perspektiver for, at vore handlinger kan blive meningsfulde. Den 'naturlige' indstilling er en æter, der strækker sig fra primordialitetens psykiske virkelighedszone og ud i det sociale liv. Den er først og fremmest ude blandt andre, men slipper aldrig sit tag i mig. Det primordiale udgør det, der er i stand til at holde på hemmeligheder. Lige som bierne ser de ultraviolette farver, som er usynlige for os, så er der et primordiale lag, som giver os et mere farvestrålende syn, som dog aldrig bliver offentligt. Det primordiale i den 'naturlige' indstilling er mine regibemærkninger – som jeg aldrig bliver afæsket. Der er altså en indfarvning fra primordialiteten, men ellers tager denne indstilling først og fremmest farve fra genstandene og personerne. De kaster et så stærkt lys, at det

har forledt mange til at kalde den 'naturlige' indstilling fremmedgjort.

Den 'naturlige' indstilling er vor rettedhed i verden, når vi lever livet i livsverdenen (Husserl 1973, s. 563).

## Livsverden

Livsverdetsbegrebet går tilbage til Husserl. Han starter med at udvikle begrebet 1922/23, men det erhverver først en central stilling i hans senfilosofi, især i de to *Krisis*-afhandlinger. Livsverdenen bebor vi.

Husserl har dog, inden livsverdensbegrebet indførtes, udkastet et begreb om verden. Senere, da livsverdensbegrebet indtager den centrale plads i hans overvejelser, indarbejdes verdensbegrebet i livsverdensbegrebet.

For Husserl er verden i første instans en tingsverden, men også en værdiverden og en praktisk verden, som vi handler i. Genstandene, der er i verden, har også denne værdi- og praksiskarakter (Husserl 1913, s. 50). Verden er "das Universum konkreter Dinge"<sup>i</sup> (1993, s. 140). Der er ikke en ren natur, men kun en natur formidlet af kultur; genstanden har en henvisthed til os som mennesker. Verden eksisterer imidlertid aldrig *an sich*, lige som jeg heller ikke eksisterer *für mich*. Der er en gyldighed ved verden, som den aldrig kan gribe uden mig, eller rettere: os. Denne gyldighed er ikke noget, vi kaster til den som et ben til en hund. Verden har gyldigheden altid allerede inden, jeg har tænkt den, altså før cogito'et. Efter tanken er verden derude, uden for bevidstheden, som ganske vist hele tiden er relateret til den – det noematiske korrelat – men som dog kan skille sig fra den. Inden tanken har ridset sin streg mellem mig og verden, var vi forbundne: uadskillelige; subjektet var ikke andet end et verdensudkast, og verden var ikke andet end, hvad subjektet udkastede (Merleau-Ponty 1945, s. 491). Verden var ikke adskilt fra vort hold i den. Subjekt og verden var oprindeligt inde i hinanden. Der er en kontakt mellem verden og os, der går forud for tankens adskillende præstation. Vi er allerede i verden, bebor den, inden vi vågner til bevidsthed om os selv og om verden (Niels Egebak 1964, s. 37). Der er et møde før adskillelsen mellem subjekt og objekt, en interferens: "ma perception est impact du monde sur moi et prise de mes gestes sur lui [...]"<sup>ii</sup> (Merleau-Ponty 1969, s. 191) Mødet med verden kommer i stand som kød mod kød. Det er min krop, der åbner mig mod verden, situerer mig, etablerer den levende forbindelse og giver mig min samhørighed med verden. Denne forbindelse er et bånd med verden, der må være knyttet, før jeg kan vinde friheden – lige som forudsætningen for barnets autonomi er, at det har fået lov til at knytte sig til sine forældre. Vi kan tale om verden med kroppens gestus, og

verden taler til os gennem kroppen. Selv om jeg lukker øjnene, vil min samhørighed med verden ikke udslukkes, og det skyldes, at jeg er krop. Mit jeg optræder altid i verden som legemliggjort. Dermed bliver det værende. Men så er det heller ikke kun *für mich* og verden *an sich*.

Verden er et felt, hvor vi kan gøre erfaringer; den er "der Gesamteinbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung und Erfahrungsserkenntnis"<sup>iii</sup> (Husserl 1913, s. 8). Det, at verden er grundlag for vor erfaring, er den erfaring, der forbinder os alle og gør verden til én. Verden er for Husserl en evne til at kunne erfare systematisk og til at kunne bevare en identisk værensmening (Husserl 1973, s. 621). Verden er horisont for de værende ting (1993, s. 191), men altså ikke summen af genstande, snarere en latent erfaringshorisont, feltet hvor vi kan gøre erfaringer. Den er det universalfelt, som vi i vore akter er rettet imod – hvad enten vi arbejder, handler eller erfarer. Verden er "ursprünglichste Evidens der Wahrnehmung"<sup>iv</sup> (s. 327), men den er ikke kun det, der er inden for det aktuelle perceptionsfelt, heller ikke blot det medpræsente, men tillige en dunkel horisont af ubestemt virkelighed. Den er allerede til stede i det, jeg ikke kan nå. Og selv om jeg flytter mig hurtigt, vil jeg aldrig komme til at besidde den i sin helhed. Dette, at der er noget værende, der hele tiden er der som horisont, kalder Husserl *urværens gåde* (1973, s. 201).

Verden er ikke et objekt, men snarere et miljø for mine perceptioner og gestus. Den er stedet, hvor jeg kan kommunikere med andre genstande og objekter. Og den er den universale konfiguration af alle virkelige kroppe, altså en total form, der omfatter alle former (1936, s. 33). Men den findes ikke eksklusivt på genstandens side, men lige så meget på subjektets, eller rettere: før deres spaltning. Derfor er den ikke *an sich* eller *für mich*: den er universal mening i en levende homogen struktur med fylde og tomme pladser – en oprindelig sammenhæftethed, der giver mig en beboelse. Verden er ikke summen af genstande, men stedet for deres sammensættelighed. Den er en universal stil, en invariabel stil, som vi alle deltager i (Merleau-Ponty 1962, s. 404), og som alting møder os i. Denne stil gør verdens genstande til et system af ækvivalenser, der forårsager, at verden ikke hele tiden viser sig som fremmed. Jeg bliver bekendt med verden, fortrolig med dens genstande og objekter. Det kalder Heidegger omsigt (1927, s. 69). Omsigten henviser også genstandene til min kommunikation med dem: de indgår i en sammenhæng som brugsting. Selv om meningen hele tiden er i verden – ja at bebo verden er at være fordømt til mening – så åbenbarer den sig i ridset med verden (Karsten Hvidtfelt Nielsen 1974, s. 34). Den åbenbarer sig i det, der transcenderer verden, og som udgør dens struktur. Selv om verden befinder sig i en transcendental naivitet (Husserl 1993, s. 77), så har den "einen anonymen Horizont der Transzendentalität"<sup>v</sup> (s. 82). Meningen kommer fra det transcendentale liv, der er i verdens filigran. Denne transcendentale verden er uadskillelig fra

verden, selv om jeg ikke har den for øje. Verden henviser hele tiden til denne transcendens, der er dens struktur. Den optager mig imidlertid ikke, når jeg lever i verdens sedimenterede gyldighed. Men den er der som en *transcendental tillid*, der borger for verdens fortsatte eksistens. Denne tillid er vores vished om verden, der hele tiden er der som horisont. Set i lyset af transcendentaliteten bliver den psykologiske og indre erfaring til verdens erfaring. Og verdens erfaring bevæger sig omkring den konstituerede, men endnu ikke forståede genstandspol (Husserl 1936, s. 213). Verdens erfaring kalder Husserl (1973, s. 389) en transcendental forblændelse, men det er nok for stærkt et ord; ganske vist er den bundet til det forudgivnes horisont, til traditionen og dens tildækning af erfaringens kilder, men selv om der er områder af verden – *der* hvor værdiformslogikken driver sit spil – der er behersket af fordrejning, så gælder det ikke hele verden, selv om den kan være tildækket af praktiske gøremåls rutiner. Tildækningen kan afdækkes, retvendingen af fordrejningen kræver derimod langt større (videnskabelige) anstrengelser.

Verden er altid konstitueret i form af en mening, vi ikke har tildelt den – samtidig konstituerer vi den. Verden er mening, der aldrig lukker sig, der er åben. Verden bliver ustandseligt og til stadighed til i livets strøm (s. 202). Dens syntese går aldrig fuldstændigt op, og derfor er den et åbent system (Merleau-Ponty 1947a, s. 309). Om end dens form som transcendental tillid er givet, har den en åben horisont. Transcendentaliteten er usynlig, men vi kan ane den, og det er kun gennem verden, vi kan komme til den. Verden er det værendes univers – det værende, der bestandig er forhånden. Dets væren er forudsat, men usynligt til stede. Verden er *Sosein*, *Sein* er dens form, universale stil. Det reelle er altid *Sosein*, før det viser sig som *Sein*, men *Sein* er altid forudsat, er altid horisont for *Sosein*.

Verden er det, der bestandig er givet for mig – og det i en uproblematiseret eksistensvished. Vi lever her i habituelle interesser; vort blik er sanseligt anskuende. Verden er det, vi er i, men også det vi stræber hen imod, rejser hen til, tænker ind i, tilkaster vore vurderinger og omskaber med vore greb (cf. Husserl 1989, s. 194).

Verden møder sine menneskelige grænser ved jorden. "Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt [...] Die Welt trachtet in ihrem Aufruhen auf der Erde, diese zu überhohen. Sie duldet als das Sich-öffnende kein Verschlussenes. Die Erde aber neigt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten."<sup>vi</sup> (Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks* (1935), i: Heidegger: Holzwege, s. 50-1, citeret efter Karsten Hvidtfelt Nielsen 1974, s. 28) Verden er det menneskelige og menneskeligt skabte, der trækker sig over jorden. Med to begreber fra Dag Østerberg kan vi kalde verden for projektet i modsætning til fakticiteten, som

jorden udgør (Dag Østerberg 1988, s. 11). Verden er hjemstavn for al rationalitet. Denne rationalitet kan dog aldrig være kun min egen, men også de andres. Verden eksisterer gennem de andre for mig. Den er intersubjektiv, offentlig, selv om den nogle steder fordrejes af samfundsmæssigheden. På trods af at vi har hver vort forskellige 'sted', anser vi verden for at være én, vor muligt fælles verden. Selv om vi har flere 'indgange' til verden, så lader den sig ikke fordoble eller mangedoble. Min 'indgang' er min orientering, dvs. min inddeling af verden i nær og fjern, fra omverdenen til den fjerne verden, jeg aldrig har set. I verden indlejrer jeg mine ruter, overskuer jeg vidde og snæverhed. Men jeg må tillige hvile på andres ruter, andres erfaringer og dermed skabes en fælles verden nedefra. Rationalitet betyder dette: orientering i denne ene verden, som vi har pustet ud over jorden.

Livsverdenen er det, der er forudgivet (Husserl 1989, s. 188) som en betingelse for mening. Den er det transcendentale felt, der aldrig lader sig gribe i en oplevelse. Den er én (Richard Grathoff 1989, s. 342). Hverdagslivet med dets gøremål er derimod mangfoldigt og udviser en pluralitet af forskelligt liv og forskellige gøremål (s. 224). Livsverdenen er det, der kaster strukturerende typedannelser ind i det hverdagslige. Det, der er til stede i gøremålene, men tildækket af dem, er livsverdenen som transcendental struktur. Den er det, der er i tankerne, men som vi for det meste aldrig kaster en tanke på. Den er det, der i det selvfølgelige aldrig bliver selvfølgeligt. Livsverdenens ontologi udkrystalliserer de almene væsensformer, i hvilke den for os enstemmigt gældende verden i det relatives heraklitiske flod alligevel opnår en invariant struktur (Husserl 1993, s. 140).

Livsverdenen er før ethvert formål og enhver hensigt (Maurice Merleau-Ponty 1996, s. 82). I den hverdagslige livsudførelse fungerer livsverdenen kun i glemslens modus som bestandig forudsætning uden at kunne blive tematisk og selv blive til erfaring (Paul Janssen 1964, s. 171-2). Den er utematisk, fordi den er en forudliggende værenssfære. Den er der som grund og horisont for verden (Peter Kiwitz 1984, s. 112). Horisont og grund er hverken objekter, fysiske kroppe eller mit jeg. Man kan ikke anlægge et perspektiv på livsverdenen som grund og horisont, for de gives ikke i oplevelsen af verden, da de er konstitutive betingelser for den (Anthony J. Steinbock 1995, s. 103-4). Modsat tingene, genstandene og objekterne i verden, er livsverdenen som horisont ikke givet; horisonten er derimod betingelsen, for at disse kan vise sig. Som horisont trækker livsverdenen sig tilbage, for at tingene m.v. kan være til stede (s. 105). Derfor kan den ikke objektiveres eller gøres til tema, men den er betingelsen for at noget i verden kan gives som mening (s. 106). Horisonten er der hele tiden, men som det, der bevæger sig bort, når vi bevæger os mod den. Som horisont er livsverdenen åbenhed for verden. Som grund er livsverdenen ikke en fysisk krop eller den levede

krop i bevægelse; som grund kan livsverdenen ikke bevæge sig, men er betingelsen for bevægelse og meningsgivning af bevægelse (s. 118). Betingelserne, for at verden er givet, er livsverdenen som horisont og grund (Maurice Merleau-Ponty 1995, s. 123).

Livsverdenen er én, nemlig den meningsstruktur, der er trukket hen over jorden, men den består af forskellige felter, der overlejrer hinanden, overskærer hinanden, og som ikke lader sig ordne og organisere hierarkisk og teleologisk (Bernhard Waldenfels 1985, s. 27). Livsverdenen rummer flere organisationsmåder for erfaring og forskellige synsmåder og -vinkler (s. 50). Den består både af knudepunkter af tæthed, ensformige ørken- eller isområder og områder med en overvægt af fremmedhed. Den består af typiserede felter, men også af nogle, der ikke rigtig og ikke let lader sig typisere. Disse forskellige felter, der er i denne ene verden, har sine steder flydende overgange, men tillige bratte skift. Der er hurtige forbindelser og omstændelige. Der er områder, hvor vi hviler, hvor vi nyder, hvor vi blot passerer, eller hvor vi er undervejs. Der er mellemrum - sveller, døråbninger, tilskærmede områder og åbne, tilgængelige (s. 207-8).

I livsverdenen er der gentagelige handlinger, der følger fastlagte regler – det Waldenfels kalder reproduktiv handlen, og som han bestemmer som habitueliseringer, der stivner som livsform. Men bestandig brydes denne stivnen af nye gestalter, nye synsvinkler, ny teknik og ny sensibilitet (s. 45). Dette er den vilde væren som skaben. Her åbenbarer doxa sin egen særegne positive fornuft, der sprænger den transcendentale verden. Her udfoldes det konkret almene, der er sammenkædninger, sammenknytninger, imitationer, der går ud over sig selv og dermed også over den transcendentalitet, der lå som usynlig struktur i de tidligere folder. Livsverdenen geråder i forandring uden at kende det sted, den bevæger sig hen. "Das Außerordentliche wirkt als Gegengift gegen die Verfestigung der Doxa zu einer Ortho-doxie, die unseren Blick erstarren macht und unser Reden und Tun einfrieren läßt."<sup>vii</sup> (s. 54)

Vor *livs*verden er en orienteret verden, og den er orienteret af vore intentioner. Det er dem, der strukturerer den i nær og fjern. I vort hverdagsliv, som livsverdenen udgør den transcendentale betingelse for, har tingene, der omgiver os, en fortrolighed, hvor de og vor relation til dem ikke behøver at blive tematisk som *refleksion*. I hverdagslivet er der en fortrolighed med verden, hvor tingenes henvisning til deres brug ikke behøver at blive gjort eksplicit. Jeg er optaget af gøremål i hverdagen, og de er primært rumlige; jeg er optaget af at håndtere det, der er inden for gribelig rækkevidde og ikke af livets store problemer. De er i udkanten af synsfeltet, men ikke i temaet. De ting, jeg håndterer, når jeg er optaget af hverdagslige gøremål, er brugsting. De er karakteriseret ved at have en *for-at-relation* til mig (M. Heidegger 1927, s. 68). Ved tingene klæber en henvisning til

den brug, der kan gøres af dem. Tingene er først og fremmest *der*, for at vi kan bruge dem til noget. De er i en henvisningsrelation, som er med, når vi perciperer dem. Som Husserl bemærker: når barnet en gang har set, hvad en saks bruges til, ser det sakse som sakse og det uden at tænke tilbage på den første saks (Husserl 1973, s. 14). Vi forstår altid disse kulturgenstande med en henvisning til de menneskelige formål og med en henvisning til de mennesker, der har produceret dem – uden at vi måske ved præcist, hvordan de skal bruges, eller hvordan de er skabt. Vi forstår tingene i en subjektrelation, hvor tingen er og har været passiv, og et menneskeligt subjekt er og har været aktiv. Der er et subjektivt vartegn ved tingen (Merleau-Ponty 1945, s. 488). Resultatet af den menneskelige aktivitet kan enten være: a) *kendetegn*, hvor vi vil fastholde et bestemt videnselement og erindre os og andre om det, b) *værktøj*, der er ting, der selv anvendes til at håndtere andre livsverdenslige genstande og til at forandre livsverdenen, c) *kunstværker*, der ved deres tyding viser ud over det hverdagslige (Schütz/Luckmann 1979, s. 328-331).

Brugstingen åbenbarer sig ved at være inden for gribelig rækkevidde, men den fremtræder som *an sich* (Heidegger 1927, s. 68). Tingen er nær og på sin plads, og i min perception af den har jeg klæbet det, hvortil den skal anvendes, på den. Jeg kan tage tingen i hånden, hæve den, bevæge den efter den brug, der er indskrevet i den. Tingene er inden for den rækkevidde, inden for den zone, jeg virker. De er nutidige, her-og-nu. Jeg indgår i en 'samdrægtighed' med dem, når jeg tager dem op i hånden – og vel at mærke ved, hvad jeg skal bruge dem til. Denne 'samdrægtighed' har jeg med det tøj, jeg har på, og med de arbejdsgenstande, jeg håndterer. (Når jeg skriver 'håndterer', så betyder det ikke, at jeg *eksklusivt* bevæger dem med hånden. Det kan også være med andre dele af kroppen eller med kroppen som helhed. I de fleste tilfælde er hænderne imidlertid involveret.) 'Samdrægtighed' mellem mig og tingen gør den til en ekstension af mit legeme, men en ekstension, som jeg kan skille mig af med. Tingen bliver til mit ydre organ og i mange tilfælde helt nødvendig for min orientering. Det, der er inden for gribelig rækkevidde, er det, jeg kan percipere, men det er tillige det, jeg kan gribe handlende ind overfor, i eller på. Lidt uden for verden inden for gribelig rækkevidde befinder verden i potentiel rækkevidde sig. Her vil der gøre sig en tidsforskydning gældende. Her er der et arbejde, der må udføres, inden min håndtering af genstanden kan sætte ind. Men den rumlige afstand er overvindelig. Denne verden inden for gribelig rækkevidde har indtegnet mine orienteringskort i sig. Disse kort er prædikater, der nu klæber til tingene. Der er hæftet en mening til dem, og denne mening er deres fortrolige brug. Jeg bruger så tingene efter den mening, jeg og andre har indskrevet i dem, altså efter de henvisninger, der nu er vedhæftet dem. De er så genstande. Henvisningen er også indsnævring af dem. Jeg hæver ikke blikket fra røremaskinen for at se, om

den også er køn. Jeg bruger den til at blande farsens ingredienser. Gennem mit arbejde, min håndtering, ændres genstandene imidlertid også reelt; jeg omformer dem. De kan altså forandres på to måder: a) ved at de tilskrives nye prædikater, b) ved en reel manipulering af dem (Husserl 1987c, s. 326). Husserl hævder, at tingenes karakter af værktøj, som Heidegger fremhæver, kun kan bære for en ontisk analyse og ikke fører hen til ontologien (2002, s. 261).

Dag Østerberg skelner mellem materie og materiel. Materiellet bærer præg af handling; det gør materien ikke. Den er *kun* træg, masse. Materiellet derimod er signifikativt; vi lytter til dets kommunikation, der dog kan sedimenteres (Dag Østerberg 1982, s. 6-7). Gennem håndteringen af materien skriver jeg en mening ind i den. Med redskaber vender jeg materien mod den selv og overlister den (G. W. F. Hegel 1840<sup>2</sup>, s. 249). Det er dog ikke den eneste måde, jeg omgås med den. Jeg kan også bruge den som smykke, på mit legeme eller i min omgivelse (s. 250). Jeg indgår ikke blot i en funktionel sammenhæng med den, men også i en æstetisk, hvor jeg gør den til udtryk for mig.

Til hverdag er tingens brug klæbet som en mening over tingen. Den er tildækket af min brug og min prædicering af den. Når jeg anvender den, glemmer jeg mig selv, fortaber jeg mig i min håndtering, i tingen i dens anvendelse. Tingen skjuler sig som tingen *an sich*. Den unddrager sig problematisering og korrektur. Man kan godt, som Thomas Leithäuser (1976, s. 49) gør, kalde det *utilitaristisk praksis*, fordi man ikke reflekterer over gøremålene, men er fuldstændigt optaget af dem og ikke kan reflektere over denne håndterings grænser. Men der er endnu ikke tale om fremmedgørelse. Den indtræder først, når der spærres for afdækningen af det bagvedliggende, og når håndteringen indgår i et konglomerat med fremmedgørende forhold og derfor bliver helt refleksagtig. De hverdagslige gøremål og deres tildækning af de bagvedliggende sammenhænge er ikke fordrejning: det bliver de først, når det ikke længere er muligt at se sig selv seende og se tingen blive set, når vejen er spærret for et syn, der hæver sig over den utilitaristiske praksis, når tanken ikke kan ophæve sin subsumerede status under håndteringen.

Håndteringen af genstandene forudsætter perceptionen og apperceptionen af dem. Uden sidstnævnte kunne vi ikke gøre brug af dem. Det siger sig selv. Men der eksisterer også den modsatte relation, selv om den ikke er så tvingende. For at vi kan genkende tingen og opfatte den som en genstand, må vi have haft omgang med den, have brugt den eller brugt en lignende. Hvis vi ikke kommer til at stå i håndgribelig berøring med tingen, får den ikke de apperceptioner, der gør den til en genstand. Mangel på genkendelse forudsætter *a-praksis*.

I depressionen har genstanden mistet dette lag af meningstilskrivning (Hubert Tellenbach 1956,



s. 17), og selvet er kastet tilbage på jeg'ets uformåen. Der kan imidlertid også opstå en anden spaltning mellem subjekt og genstand, der skaber revner i genstandens tildækkethed. Vi kan erkende tingen. Behovet for dette opstår af en mangel. Derved bliver genstanden forhåndenværende. Martin Heidegger nævner tre måder, som genstanden kan vise sig som forhåndenværende: 1) Den kan være *påfaldende*, ubrugelig, og den må istandsættes. 2) Den kan vise sig som *påtrængende*. Den er ikke til stede, og jeg må lede efter den. 3) Den kan vise sig som *genstridig*. Den ligger i vejen, og jeg må forsøge at flytte den (1927, s. 73). Tingen bliver vidne – og det på håndfast vis – på, at der er noget galt. Tingen er uanvendelig *der*, hvor den er, men den vidner *om* den brugssammenhæng, der kunne være. Tingen ødelægger henvisningen til brugssammenhængen, men på den paradoksale vis, at den gør denne sammenhæng explicit. Der sker et brud, der lader den i hverdagen tildækkede brugssammenhæng træde frem (s. 74-5) og det som kategori – analogt til videnskabelige objektivering, hvor det, der er inden for gribelig rækkevidde, har mistet sin brugssammenhæng. Tingen er ikke på rette plads, og det gør pladsens område tilgængeligt. Jeg'et er ikke længere optaget af gøremålene og opdager sig selv, ser sig selv som seende. Anvendelsessammenhængen fremtræder som sammenhæng; den fremtræder som det originære. Den lader genstanden inden for gribelig rækkevidde fremtræde inden for sin sammenhæng - som en forstået sammenhæng. Denne sammenhæng optræder ganske vist anticiperet i vore handlingsudkast, men som regel tildækket af sedimenteringer. Der er klart en transcendens til stede i anvendelsessammenhængen, en oprindelse, der går tabt i selve håndteringen, der ikke spørger efter grund og begrundelse eller væsen, men derfra er der alligevel et spring, som jeg ikke vil vove, til – som Heidegger gør – at oplade begrebet ontologisk. Vi griber en situation, men væren? Det er slet ikke nødvendigt at ontologisere anvendelsessammenhængen. Behovet for at erkende anvendelsessammenhængen i sin kategoriale struktur opstår af en oplevelse af mangel, af nysgerrighed, af at der er noget i vejen, og af at det er umuligt for os at orientere os. Anvendelsessammenhængen er en af livsverdenens almene strukturer, der ikke er relativ, selv om den altid er bundet til det relative. De almene strukturer er dem, der holder sig invariante på trods af eidetiske reduktioner; de er ubetingede. Verdenslige er de, men også transcendentale. De er de grundstrukturer, der er fælles i alle individuelle livsverdener. Dermed er de også det, der gør en sammenligning mellem dem mulige – og min forståelse af din livsverden og omvendt. Disse strukturer er livsverdenens *logos* (Merleau-Ponty 1964c, s. 221), en stille og tavs verden, der er indeholdt i det støjende hverdagsliv, og som vi normalt ikke hører på grund af de mange lyde. Den er den orden og det kaos, hvis væsen oftest i den daglige trummerum er os ubekendte, men som vi alligevel orienterer vort syn og vor handlen efter. Den transcendentale

refleksion gør korrelationen mellem livsverden og erfaring i livsverden eksplicit. Et sted skriver Vladimir Propp om, hvordan vi opfatter eventyr, kategoriserer dem og indordner dem i en sammenhæng. Eventyr – skriver han – "possess a quite particular structure which is immediately felt and which determines their category, even though we may not be aware of it."<sup>viii</sup> (Vladimir Propp 1927, s. 6). Dette synspunkt, som Propp her fører ind i forhold til genstanden eventyr, gælder også helt åndelige ting som en bøn eller en besværgelse og selvfølgelig materielle genstande som en sav. Til daglig kategoriserer vi genstandene efter anvendelsessammenhængen, og vi gør det i passive synteser. Først når henvisningssammenhængen i den passive syntese bryder sammen, træder en aktiv i dennes sted, først da åbner vi os aktivt mod den tavse og stille, der er i filigranet.

Livsverdenen er en mellemverden mellem mig og tingene, mig og de andre, en forbindelse, der gør, at to blokke ikke står over for hinanden. Den er det, der gør historie og sandhed mulige. Den er mødet før adskillelsen. Samtidig er verdenen "den Urtypus unserer Realitätserfahrung"<sup>ix</sup> (Schütz/Luckmann 1979, s. 51). Men det er en realitetserfaring, der ikke ser rene ting, men genstandene i praksis og genstandene prædiceret værdier. Livsverdenen er det felt, der hele tiden er forhåndenværende for væren i verden, men ikke viser sig. Men livsverdenen glider ikke blot forbi mig. Jeg kan foretage en appræsentation af den – selv om denne appræsentation ikke nødvendigvis er kategorial og begrebslig. Appræsentationen er på den ene side før-bevidst, egentlig utematiseret; på den anden side er livsverdenen grundlaget for al vor praksis, også dens doxitet, der gør det muligt at handle uden først at have endevendt alt i tankerne. Livsverdenen er grund og horisont for vore udkast. Vor handlen i livsverdenen beror på appræsentationer, der udgør et forråd, som vi ser og hører med. Disse appræsentationer er samlet i enheder, der hver har en stil, der gør, at hver ting træder mig i møde som en type. Med hensyn til hver enkelt type gælder der det, at jeg kan komme i tvivl om den – den kan have bedraget mig – men selve livsverdenen drages ikke i tvivl – andet end i hallucinationer. Vi møder tingene, men også livsverdenen i sin helhed i en bestemt stil. Enhver ting perciperes som enkelt, men også som type, art osv. Og typiseringen foregår ud fra anvendelsessammenhængen, der gør tingen til genstand. Det er typiseringen, der gør træet *der* til en del af en skov eller til et æbletræ i en have. Genstandene og relationerne er præprædikative, men alligevel typiserede (Schütz 1971, s. 125). Genstandene har, som Husserl udtrykker det, deres 'vaner' (1936, s. 28); relationen mellem os og dem er analog i analoge situationer. Genstandene optræder i en bestemt typik af mulig erfaring og den mulige erfaring er givet af anvendelsessammenhængen. Anvendelsessammenhængen er relationen, der er givet mellem mig og genstanden i en situation. Denne involverer tillige levende subjekter, dvs. objekter i min repræsentantverden. Situationerne

giver sig også i en typik; der er noget ensartet over dem, der forårsager, at vi kan orientere os. Og horisonten for situationen er ikke noget, vi først kommer til gennem udlægning. Livsverdenen består af gentagelser af typiske situationer.

Hvad der optræder for mig, er altid situationelt indbundet, og denne indbinding bestemmer, hvad der er horisont og tema. Situationerne optræder altid i en bestemt stil. Husserl opregner tre stile i den forbindelse: a) *bekendthedsstil*: der er noget forudgivent, noget allerede bekendt til stede. Det er det, der giver genstande, personer og situation deres karakter af fortrolighed. b) *gentagelsesstil*: det, der udvikler sig, hører til en forudgiven typisering, som vi har erfaring med. Tingene, personerne og situationerne er gentagelser og udvidelser i forhold til disse gentagelser. c) *horisontstil*: ting, personer og situationer ses i forhold til noget fremtidigt. Typiseringerne i horisontstilen bruges til induktioner og til at gøre forudsigelser (Husserl 1973, s. 196), også præprædikative i passagen. Grundlaget for disse typiseringer er livsverdenen, der er "le style de tous les styles"<sup>x</sup> (Merleau-Ponty 1945, s. 381). Vi har altså ting og personer i en stil, indbundet i situationer, der selv optræder i en stil og er indbundne, nemlig i livsverdenen, der selv optræder i en stil. Det medium, der bruges til typiseringen, er hverdags sproget med dets grammatik, semantik og pragmatik. Men det er også med til at skabe typiseringerne. Og til at muliggøre forudsigelserne i horisontstilen. Det indgår i vort forudsyn, hvor det udgør det prædikative lag, som vi dækker tingene til med, og de omverdensmæssige 'kendsgerninger', der ligger forud for vore handlinger. Det er det, der forårsager, at ting, personer og situationer altid fremtræder som ældre end mig. Omverdenen har allerede en betydning for mig, før jeg træder ind i den og det på trods af, at betydningen stammer fra mig. Denne betydning behøver ikke længere at være prædikation.

Min livsverden er fra starten ikke min private verden, men en intersubjektiv livsverden. Livsverdenen er den verden, hvor vi står i kommunikation med andre, ansigt til ansigt. Selv om vore fremtrædelser og perspektiver ikke er identiske, kan vi som oftest gøre os forståelige over for hinanden. Vi befinder os inden for en fælles erfarbar livsverden, livsomverdenen. Denne omverden indeholder altså også andre, og den er dannet i min omgang med andre. De er forudgivne og medskabende. Vi kommunikerer med hinanden og handler sammen i denne omverden. Og vi når frem til en fælles gyldighed: det, der gælder for mig, er jeg vis på også gælder for dig og de andre i vor fælles livsomverden. Vi har en vi-relation. Du-indstillingerne er gensidige. Og vi har en umiddelbar oplevelsesnærhed af hinanden. Vi kan stille spørgsmål til hinanden og på den vis korrigere vore erfaringer og opfattelser. Vi kan nå til forståelse gennem enighed, til en fælles orientering. Denne forståelse gennem enighed er det, der gør livsverdenen til et felt for vore fælles

interesser og til vor fælles praktiske livsomverden, som vi må tage livtag med. Vi'et bliver et indgribende subjekt. Der konstitueres derved forskellige konkrete livsomverdener ved siden af hinanden, hvori udskilte fællesskaber lever, nogle gange lider personerne i dem, andre gange er de lykkelige og som oftest midt imellem.

Livsverdenen er for alle, omverdenen for os. Omverdenen er den relative del af livsverdenen. Den er som bekendthedernes verden (Husserl 1993, s. 63) den almene grund for vore formål (s. 372). Den er det, vi kender, men som andre ikke kender. Omverdenen er det, der kan være konkret erfarbar, men ikke som enkeltstående, snarere er den den totale situation, der omfatter alle særlige situationer (s. 385). Vi fødes ind i en omverden. Husserl bruger et eksempel med en kineser, der kommer til Europa for at bo her. For at han kan blive europæer, er det ikke nok, at han kommer hertil; han må også bygge sig op som europæer; han må finde de historiske forudsætninger, som konstituerer et europæisk jeg; han må lære at se med en europæers øjne. En selvomdannelse er, hvad han må foretage (1989, s. 163), skabe en ny omverden.

Livsverdenen som konkret omverden er historisk og endelig. Den er "nicht anders [...] als die historische Welt"<sup>xi</sup> (1993, s. 426). Dermed er nye også mulige. Selv om livsverdenen er stilenes stil, er den samtidig historisk og bestandig i udvikling. Selv om subjekterne i livsverdenen konstant stræber mod at sedimentere den, så er den også i forandring, forårsaget af både ydre og indre forhold. Der er et uudrydeligt subjektivt moment i livsverdenen, der giver den dens historiskhed. Den er "stedet for verdens historie om mennesket og menneskets historie om verden" (Per Aage Brandt 1969, s. 8). De såkaldt primitive kulturer kan i den forbindelse spille en vigtig rolle i forklaringen af livsverdenen, indrømmer Husserl (citeret efter Merleau-Ponty 1960d, s. 173). Uden dem ville vi forblive infiltrerede i vore forudfattede meninger. Gennem studiet af det, der afviger fra vor egen livsverden, vil vi kunne erkende dens mening. Livsverdenen består af momenter, som er kollektivt ikke-bevidste: "Mais qu'est-ce que l'inconscient collectif? Sans doute vaudrait-il mieux dire le non-conscient collectif. Collectif: commun à toute une société à un certain moment. Non-conscient: mal ou pas du tout aperçu par les contemporains, parce que allant de soi, faisant partie des données immuable de la nature, idées reçues ou idées en l'air, lieux communs, codes de convenance et de morale, conformismes ou interdits, expressions admises, imposées og exclues des sentiments et des fantasmes."<sup>xii</sup> (Philippe Ariès 1978, s. 423, *da* s. 54-55) Dette ikke-bevidste er det umærkelige, det før-bevidste, som man må have andres, dvs. udenforståendes, blikke til at se. Det er dette lag, der til hverdag ikke problematiseres, drages i tvivl; det er det lag, hvor tvivlen på dets gyldighed er sat i parentes. Den begribelse, der er her, er en forståelse ud fra det, subjektet plejer at

foretage sig, når det er optaget af sine (frivillige eller påtvungne) gøremål. Det er en forståelse, der er rettet mod det, der er inden for gribelig rækkevidde, og som kun gennembyrdes af chokoplevelser eller erfaringer i empatisk forstand. Livsverdenen og de genstande og personer, der konstituerer den, er doxisk selvfølgelige og deres gyldighed betvivles ikke. Der er en naiv, ureflektet livsfølelse. Livsverdenen fremtræder som området for det traditionelle, det relative og det selvfølgelige – et område, der er passivt, et område, der ikke gør sig selv til tema. Vi lever inde i livsverdenens verdenshorisont og herindefra taber mange ting, forhold og personer deres synlighed. De kan ikke problematiseres, uden at vi gør en anstrengelse. Hverdagen forløber i den passive syntese. Ting, personer og forhold er der – uden at vi ved noget grundlæggende om dem. Vi taler i telefon uden at vide, hvordan apparatet er konstrueret. Vi hører om, hvor stort betalingsbalanceunderskuddet er uden at vide, hvad betalingsbalance er. Sådan er livsverdenen en skueplads, hvor vi indtager naive orienterings- og tolkningsindstillinger.

Det er på en gang en fragmenteret og en konglomeratsviden, vi gør brug af. "[...] the knowledge of man who acts and thinks within the world of his daily life is not homogeneous; it is (1) incoherent, (2) only partially clear, and (3) not at all free from contradictions."<sup>xiii</sup> (Schütz 1944a, s. 93, *da s.* 133). Den hverdagslige viden er fuld af huller. Den danner ikke et sammenhængende system. Der er mange mørke felter, som aldrig er blevet oplyst, og som nu er tildækkede. Det gør ikke den viden, der er til stede, usand; den er blot ikke fyldestgørende, om end den er tilstrækkelig for sine formål. Da vi modtager forskellige prædiceringer fra de sammenhænge, vi indgår i, og da hver af disse prædiceringer danner et samlet univers, der er konstitueret ud fra deres egen logik, kan prædiceringerne være i modstrid med hinanden, men vi lægger ikke nødvendigvis mærke til dette, da vi oftest ikke forsøger at bringe dem i harmoni med hinanden, hvis de ikke skærer for meget ind i hinanden. Vi opdager, at de gør dette, når affekt dæmmer sig op i ridserne, hvor de er sømmet sammen. Så begynder vi at tænke på sammenhængen. Ellers lader vi os nøje med den brugsanvisningsviden, vi har inden for de forskellige prædiceringer. De fleste af vore dagligdagsaktiviteter "are performed by following recipes reduced to automatic habits or unquestioned platitudes."<sup>xiv</sup> (1943, s. 74, *da s.* 115). Samtidig gør vi brug af idealiseringen: *og så videre* (Husserl 1929, s. 196). Vi går ud fra som givet, at vi kan gentage vore handlinger, at andre vil reagere på vore handlinger, som de plejer at gøre, og at tingene fungerer i deres anvendelsessammenhæng, som de plejer at gøre. Vi forventer det samme under de samme omstændigheder (1973, s. 223). Og stiller ikke spørgsmål, før det ikke længere er sådan. Alle disse standardiserede rutinehandlinger, som vi ikke stiller spørgsmålstejn til, træder slet ikke ind som

tema, hvad deres væsen angår. Det kan dels være udtryk for en mystifikation og det, hvis vejen til væsenet ikke kun er tildækket, men også spærret af fordrejning; dels være udtryk for et stykke jegautonomi: jeg har trukket driftsenergi bort fra gøremålet, besætter det kun med ringe investering, så jeg kan bruge den tiloversblevne energi andre steder. Alt det, vi gør rutinemæssigt, bemærker vi slet ikke, at det er i det tematiske felt. Virksomheden er standardiseret og automatiseret. Det gælder også relationen mellem mål og middel. Rutinevirksomheden kan udføres med et minimum af opmærksomhed og driftsbesætning. Den bliver ikke tematisk i sin erfaringskerne. Det vidensforråd, jeg gør brug af, når jeg skal udføre rutinehandlingerne, består ikke af et logisk system, men af mine sedimenterede situationsbetingede udlægninger, der er vundet først og fremmest gennem *trial and error*. Vidensforrådet er nærmest "ein routinemäßiges Verhaltensschema"<sup>xv</sup> (Schütz/Luckmann 1979, s. 290). Det er situationsbundet; hvad der gøres brug af, skifter fra situation til situation. Som forråd udgør det et system af common-sense-viden, men områderne eller elementerne er ikke afstemt efter hinanden og er ikke umiddelbart til at problematisere. Elementerne er sedimenterede og bekræftede i deres rigtighed gennem gentagelser. Forrådet tjener helt pragmatiske formål og skal anvendes til løsning af praktiske problemer, sådan som de optræder i livsverdenen. Vor dagligdagsviden "embraces the most heterogeneous kinds of knowledge in a very incoherent and confused state. Clear and distinct experiences are intermingled with vague conjectures; suppositions and prejudices cross well-proven evidences motives, means and ends, as well as causes and effects, are strung together without clear understanding of their real connections. There are everywhere gaps, intermissions, discontinuities. [...] the rules we apply are rules of thumb and their validity has never been verified."<sup>xvi</sup> (Schütz 1943, s. 72-3, *da* s. 114) Vor rutinerede hverdagsviden har status af brugsanvisninger. Og de praktiske resultater, vi når frem til gennem brugen af denne viden, bekræfter samtidig deres rigtighed. Efter at være blevet bekræftet nogle gange fremtræder denne viden som *en receipt*. Schütz sammenligner denne viden med en kokebogsviden: "The cook-book has recipes, lists of ingredients, formulae for mixing them, and directions for finishing off."<sup>xvii</sup> (s. 73, *da* s. 115) Det er en brugsviden, der angiver en relation mellem mål og midler, som måske en gang har kunnet stille sig som problem, men ikke længere gør det, efter at den er blevet habitueret. Til denne rutineviden hører også færdigheder, dvs. habitueret funktionen af kroppen og kropsbevægelserne. Denne viden udgør nogle af vore indre orienteringskort. Man må imidlertid ikke tro – hvad man let kunne få indtryk af ved at læse Schütz – at den habituerede viden er uden virtuositet, at den allerede er et stykke fremmedgørelse. Det er ikke rigtigt. Den består også af fingreb: højere madlavning, æstetisk boligindretning osv. Der indgår et element af kunst i

den, hverdagskunst ganske vist, men immervæk. Der er ikke kun tale om gråhed, mindstemål og gennemsnit. Selv om det er en viden, der er orienteret mod de næste skridt, er det også en viden, der er ornamenteret, der har plads til overfloden og det ikke-funktionelle.

Hverdagsforståelsen er tilstrækkelig, når jeg er i den 'naturlige' indstillings aktuelle rettethed. Jeg søger ikke efter grund og væsen, før verden inden for gribelig rækkevidde ikke længere er, som jeg forventer den at være. Schütz taler om en utilitaristisk praksis, der er bestemt af et helt pragmatisk motiv. Der hersker en pragmatisk relevans, både hvad angår form og indhold. *Formen*, fordi denne relevans bestemmer spændingen af vor hukommelse og spændvidden af vore forventninger. *Indholdet*, fordi alle vore aktuelle oplevelser modificeres af vore udkast og arbejdet med at udføre dem (Schütz/Luckmann 1979, s. 52). Vi slår os til tåls med brugsanvisninger, der viser, hvordan typiske resultater frembringes i typiske situationer ved hjælp af typiske midler. "By following the prescription as if it were a ritual, the desired result can be attained without questioning why the single procedural steps have to be taken and taken exactly in the sequence prescribed. This knowledge in all its vagueness is still *sufficiently* precise for the practical purpose at hand."<sup>xviii</sup> (Schütz 1946, s. 122). Selv det ubekendte har som regel en bekendthedens struktur; det kendes som type, måske som 'afvigende' type (Husserl 1973, s. 157), *men ikke altid*, hvad jeg skal vende tilbage til under erfaringsbegrebet. Ting, personer og situationer føres tilbage til deres bekendte type. Den mening, der oprindeligt er stiftet til typen, overføres til nye eksempler. Det nye assimileres til det, hvis gyldighed anses for sikker. Det får derved en horisont af det, der ligner. Det er imidlertid kun den ene side af sagen, og hvis den stod alene, ville der – som Merleau-Ponty (1988<sup>2</sup>, s. 305) ser – være tale om en autoritær struktur. Selv om forståelsen retter sig mod det gamle, så retter erkendelsen sig mod det nye (E. Tranekjær Rasmussen 1956, s. 194). Jeg fører ikke kun det nye tilbage til det gammelkendte; jeg ser også, hvordan det nye adskiller sig fra det gammelkendte, ser, hvad der er det særegne ved den nye genstand. Hvis jeg støder på en ny kaffemaskine, så nøjes jeg ikke med at konstatere, at der er tale om en kaffemaskine, som jeg kender. Jeg ser også i samme blik, hvordan den adskiller sig æstetisk, geometrisk og funktionelt fra andre, fra typen. Det gælder også personer og situationer. I mit blik er både identiteten og forskellen og deres formidling: det almene, det enkelte og det særegne.

I livsverdenen er den første objektivitet og den transeunte tid gennemgående; den anden objektivitet og den objektive tid er fremherskende, hvor stat og kapital har herredømmet. Der er selvfølgelig også enklaver af den første objektivitet og den transeunte tid inden for deres områder og den anden objektivitet, og den objektive tid er trængt ind i livsverdenen og det i stigende grad. I

livsverdenen er vi i en objektiv verden og en subjektiv. Vi forefinder rum og tid, og vi skaber selv deres konstituent. Rum og tid er fyldt med historie; det er i dem, vi ældes, og vi gestalter dem som den modsatte bevægelse. Livsverdenen er punktet, hvor natur og samfund viser sig så totalt sammenfiltrede, at man ikke kan sige, hvad der er det ene, og hvad der er det andet. Formidlingen er kraftigst her i livsverdenen.

Livsverdenen er ikke kun feltet for vore passive synteser. Den er også vort praktiske felt, området hvor vi foretager udkast og handler. Så er den målområde og ikke kun skueplads. Og så er der tale om aktive præstationer, der både kan være af prædikativ og omgestaltende karakter. Som subjekter navngiver og former vi vor omverden. Vi genstandsgør os i praktiske præstationer. Livsverdenen er handlingens, navngivningens og praksis' område. Og den angiver vor særlige rettedhed: Med ord og kropsbevægelser griber vi ind i omverdenen. Omverdenen gør imidlertid også modstand på sine steder: Den består både af uovervindelige modstande og af skranker, vi fejer til side med grovgreb eller omgestalter med fingreb. I livsverdenen foregår tillige alle disse ligegyldige småhandlinger, vi ikke kan springe over. Og der er en bestemt rækkefølge i handlingerne, vi må følge: det Schütz og Luckmann kalder *first things first* (1979, s. 77). Der er altså modstande og tvang i livsverdenen. Og de forårsager, at hverdagstiden er fyldt med huller: venten. Der er en sætten på plads, oprydning, rengøring – gøremål som stort set ingen mennesker forbinder med lyst. Livsverdenen har sine perioder, dels bundet til den biologiske cyklicitet, dels til den masseproducerede pseudocyklicitet, med arbejdstid, fjernsynstid osv. Det er den del af livsverdenen, der er inden for gribevidde, der udgør midtpunktet for vore umiddelbare interesser. Selvfølgelig har vi en viden om livsverdenens transcendent som mederfaring hele tiden og det som en ubestemt, men bestemmelig horisont, ikke som tema. Livsverden som erfaringsfelt (Jacques Taminiaux 1976, s. 104) er først og fremmest rettet mod vor nære omgivelse, som vi kan gribe ind i. Vi bebor livsverdenen, og den er i os, i vor indre repræsentantverden. Vi er ved tingene, og vi opfatter dem direkte – om end typiseret. Livsverdenen og vi er i samhørighed. Vi er af samme kød. Det er en naivitet, men en sådan, der får lov til at forblive uanfægtet for det meste. Det er en forrang, vi tildeler livsverdenen frem for andre regioner. Livsverdenen eksisterer for mig som vågen, og vågenheden giver mig en særlig rettedhed, nemlig *attention à la vie*, der forhindrer mig i at synke ned i den absolutte flods strøm. Der er en bevidsthedsspænding og en libidinøs besætning af den ydre verden. Denne spænding er ikke højspænding, og besætningen er kun minimal, men tilstrækkelig til, at vi kan besørge vore gøremål. Den tanke, der kan trives under disse spændingsforhold, er pragmatisk; det er ikke den reflektive, engagerede bevidsthed. I den 'naturlige'



indstilling er tvivlen på verdens eksistens sat i parentes. Der er en form for anspændt anstrengelse i livsverdenen, når vi er rettet mod et arbejde, der har vores interesse, og en form for afspænding, når vi synker ned i passiv adspredelse. Men der er grænser, som denne anspændthed bevæger sig indenfor. Og der er et stykke vej til den engagerede bevidstheds højspænding. I livsverdenen gør vi både brug af aktive og passive synteser, og vi gør brug af både objektiv og før-objektiv kausalitet.

Livsverdenen er en materiel realitet, men samtidig et åndeligt billede. Den er det sted, hvor disse realiteter formidles. Det felt, der bærer vor krop, og som er orienteret i forhold til den, er omverdenen (Niels Egebak 1967, s. 97). Tingene er i den ikke kun ting, men genstande. Livs- og virkefeltet, der breder sig ud foran os, er omverdenen. Det er det, der er angivet med 'om', der endvidere henviser til rummet, der er i nutid, dvs. det aktuelle og konkrete rum, hvori min virksomhed udfoldes. Genstande kan forsvinde ud af den, og de kan som fremmede ting dukke op i den. Men omverdenen er ikke noget, jeg tager med mig. Jeg har struktureret min verden i omverden, medverden og ukendte dele af verden. Omverdenen er den fortrolige del af verden. Den er ikke en ydre verden, men nok en verden, hvor vi også kan være objekt for os selv, samtidig med at vi er subjekter. Den er en del af verden, nemlig den del, hvor vi har hjemme. Det drejer sig ikke kun om en bestemt plads, hvor vi fødtes, hjemstavnen, men også om denne fortrolighed, der ligger i at have hjemme. Der, hvor jeg har hjemme, er befolket med mine nærmeste andre, som deler hjem med mig. Dem står jeg gennem hverdags sproget i en umiddelbar erfaringsudveksling med. Uden om hjemmet med sengen som centrum kan folde sig haver, marker, veje, gårde, parker, butikker og uden om dem så byen. Jo længere jeg kommer ud, jo mere må jeg støtte mig på syntetiske tilføjelser til min erfaring, dvs. til sekundær erfaring (Husserl 1973, s. 222).

Før kapitalismen var hjemmeverdenen organiseret omkring et forbund, som så var sluttet sammen i et forbund af forbund, og yderst var så nationen. Med kapitalismen og dens mobilitet, som viser sig tydeligt i storbyerne, brydes denne hierarkiske struktur op. Det betyder imidlertid ikke, at rummet for os mister sin orientering fra det fortrolige ud til det fjerne. Hjemmeverdenen er det umiddelbare område, hvor jeg kropsligt bevæger mig i fortrolige omgivelser. Denne omgivelse transcenderer enkeltsituationernes logik. Her er jeg sammen med medmennesker langvarigt, mange gange over år. Her orienterer vi os i forhold til hinandens temperament, stemningsskift, overbevisninger. Her udvikler vi en fælles kode, som er særegen for os, og her investerer vi libidinøs energi i forskellige rum og ting. Personerne i hjemmeverdenen står jeg i længerevarende indfølelseskonneks med. Det er ikke en verden, der er holdt fri for herre-træl-dialektikker, men det er alligevel en verden, der kan yde en vis beskyttelse mod deres hårdhed. Min verden er altså orienteret fra det

nære til det fjerne og mere anonyme, der danner en åben horisont. Uden for omverdenen er medverdenen, hvis grundpiller er stat og værdiform, og hvor den anden objektivitet er fremherskende. Staten befinder sig også i nærheden som apparat, og dens love rækker helt ind i livsverdenen. Værdiformslogikken rækker endvidere ind i livsverdenen i form af marked og lønarbejde. Livsverdensbegrebet suggererer – som Jürgen Habermas antyder (1981 II, s. 224) – kulturens uafhængighed af ydre former for tvang. Det er der selvfølgelig ikke tale om: tvangen er allerede trængt ind i livsverdenen, men den er ikke massiv. Livsverdenen er subjektivt set et beskyttelsesområde mod den samfundsmæssige tvang, men også et område, hvor man er gået på kompromis med den. Der er et patriarkalsk herredømme i livsverdenen, som stammer fra feudalismen, og som overtages af kapitalismen i familien. Med kapitalismen systematiseres tvang i form af statsapparatet og værdiformslogik. Familie og livsverden skal så være de tvangsfrie områder. Dermed bliver livsverdenen til et beskyttelsesområde, men samtidig til et område, der gennemstruktureret af patriarkalsk herredømme. Resultatet er, at tvangen i livsverdenen usynliggør sig.

Fikseres det at have hjemme til et stationært område, får vi et territorium. Med det sættes hjemmeverdenen i forhold til en anden polaritet: den fremmede verden. Når vi er hjemstavnsbundne, erfarer vi de andre som fremmede med en fremmed hjemstav, forskellig fra vores. De har deres eget territorium, med mindre de er jaget i diaspora. Der konstituerer sig en fremmed menneskelighed som et fremmed folk. Og dermed konstitueres vores fællesskab som forskelligt fra det, vort fællesskab som en særskilt menneskelighed. Denne polaritet mellem os og de fremmede konstitueret i forhold til territorier udgør grundkategorien – sammen med stat og livsverden som dennes modsætning – for historieskrivningen. Til prædiceringen af de andre som fremmede hører, at jeg ikke helt forstår dem. Vi opfatter vor kultur som primordial. Jeg tror, mens de andre er overtroiske (Husserl 1973, s. 217). Hvis de fremmede er drevne i diaspora og derfor ikke har et territorium med faste grænser, de kan trække sig tilbage til, vil de – hvis de ikke lader sig assimilere i de fremmede kulturer – være objekter for forfølgelse.

Livsverdenen udgør rammen om hverdagslivet. Dette er det rutinerede livsområde, i modsætning til de usædvanlige, ikke-rutinerede samfundsområder. Livsverdenen er sfæren for den naturlige, spontane, ureflekterede og sande opleven og tænken – i modsætning til den videnskabelige opleven og tænken (cf. Norbert Elias 1978, s. 26). Livsverdenen står i modsætning til institutioner og til særverdner, hvor der gælder særlige logikker (Werner Bergmann 1981, s. 54-5). Livsverdenen står i modsætning til den herskende videnskabelighed, der har skåret forbindelsen

over til sin grund i livsverdenen. Kritik består derfor i – som Adorno skriver (1956, s. 158) – at konfrontere den videnskabelige dom med dens formidling til livsverdenen. Ved at bringe videnskaben i spænding med livsverdenen, sådan som den er, kan man kritisere de videnskabelige abstraktioner, der må føres tilbage til de livsverdenslige før-prædikative erfaringer; først formidlet af disse erfaringer får de videnskabelige abstraktioner deres fulde mening, først da vinder de deres originære evidenser. Videnskaben må erkende sit slægtskab med den livsverdenslige erkendelse. Livsverdenen som riget af oprindelige evidenser (Husserl 1936, s. 130) er den grund, som videnskaben ikke kan være foruden. "Die schlichte Erfahrung, in welcher die Lebenswelt gegeben ist, ist die letzte Grundlage aller objektiven Erkenntnis."<sup>xix</sup> (s. 229). Samfundsvidenskabelig forskning må gribe tilbage til kendskabet til livsverdenens betingelse for meningssammenhæng for overhovedet at kunne beskrive eller fortolke menneskers opførsel og adfærd. Ellers får videnskaben ikke fat i de intersubjektive betydninger, der styrer subjekternes interaktion (Jürgen Krambech/Alfred Lorenzer 1974, s. 153). Vi må gå bag om den anden objektivitet for at kunne forstå dens grænser og for at give verden dens fulde fysiognomi tilbage (Merleau-Ponty 1945, s. 69). For Husserl kan livsverdenen gøres tematisk på to måder: dels gennem den transcendentale reduktion og dels inden for den 'naturlige' indstilling (Husserl 1936, s. 146). Som man kan se, er livsverdensbegrebet hos Husserl et emphatisk begreb, på trods af at magt og herredømme også befinder sig i den. Det emphatiske ligger i den første del af begrebet, der dermed knyttes til hele livsfilosofien. Som Husserl anvender jeg også livsverdensbegrebet i denne emphatiske betydning. Dte placerer begrebet i modsætning til Heideggers *Das Man* og til Leithäusers hverdagsbevidsthed. Jeg skal senere vende tilbage til sandhedsværdien i disse begreber. Her er det vigtigt for mig at pointere den kritikbasis, der ligger i livsverdensbegrebet.

## **Ekskurs: Normalitet hos Husserl og von Gebattel**

For Husserl er det at leve i livsverdenen forbundet med normalitet. Normalitet har på den ene side *hverdaglig* karakter. I hverdagslivet står mit liv under normer, ikke kun bevidst, men også viljemæssigt (Husserl 1973, s. 422). Når vor vilje udvider normaliteten, så udvides samtidig det område, vi kan regne med. Normaliteten er i nogen udstrækning beherskelig, og derfor kan den regulerede adfærd udbredes. Hverdagligt brydes normaliteten dog: søndagen som hverdagens brud (s. 210). Det normale liv har et praktisk felt, hvor vi kan gøre forudsigelser. Her har søndagen som

brud også sin egen fastlagte stil, der bare afviger fra hverdagens. Men der kan tillige opstå uforudsigelige brud: enkelte ting stemmer ikke mere overens; begivenhederne forløber ikke som forventet. Som regel kan vi dog indkapsle afvigelsen, sådan at totalsystemet af den praktiske omverden ikke forstyrres. Anderledes når et 'svært skæbneslag' rammer, fx et barns død. Så forvandles interessehorisonten, livsmodussen og hele formålssystemet hos forældrene (s. 211).

Normalitet har for Husserl på den anden side også *psykisk* karakter: For Husserl optræder den normale som udgangspunktet, som det første, og det unormale som en intentional modifikation af den normale (s. 166). For de unormale fremtræder deres unormalitet ikke som unormalitet, og dog kan de normale se, at de unormale ikke erfarer på normal vis – selv om de også erfarer verden. Der er bestemte lag hos dem, der er anormale (s. 157). Anormaliteten kan optræde i dimensionerne intelligens, moral, vilje, følelsesliv og drifts- og behovsliv (s. 159). Med hverdagspsykologien er vi – følger Husserl til – ikke i stand til at forstå og rekonstruere det anormalt sjælelige. Til det behøves fænomenologien, om end den endnu ikke er i stand til det (s. 160). Der er ganske vist parallelitet mellem de normale og de unormale: begge grupper har et legeme med sanseorganer, men de adskiller sig med hensyn til, hvad de erfarer, og her er gruppen af normale normen. Denne idealisering mener Husserl er nødvendig for hans teori. Hos dem, som idealiseres som normale, kan der godt optræde perioder af anormalitet, pauser i normaliteten (s. 155). De normale tilskriver Husserl fuld modenhed og fuld 'fornuft', og han gør dem til korrelat til den virkeligt værende verden. De unormale er så en modifikation af indholdet i denne tilskrivning. For at der kan eksistere en verden, subjekter, tal, væsenssandheder, så må der eksistere en normal subjektivitet (s. 36). De normale har en typik, som den praktiske handlen er beregnet på. Denne besidder de unormale ikke i fuldt omfang. Anormalitet er altså ikke kun en stil, man udefra kan beskrive mennesker med, men en indre enhed i personen. Til konstitutionen af det normale hører det anormale som mulighed (s. 155). Lakmusprøven på normalitet og anormalitet er perspektivskiftet. Den unormale vil i den normales sted ikke se det samme (s. 157). Inden for normaliteten findes *de undernormale* (midlertidigt eller permanent), *de overnormale* og *undtagelsesmennesker* (s. 231). Og endelig *gennemsnitsmennesker*, der svarer til menneskets erfaringsverden i gennemsnitlighed. Hvad der er gennemsnitligt er historisk betinget, og grundlaget for dette er blevet forhøjet med den almene skolegang (s. 629). Hvordan man skal bestemme det overnormale osv., giver Husserl ingen anvisninger på. Det er vel ikke fænomenologiske bestemmelser, men helt positivistiske.

Den første normalitet udgøres af den transcendentale intersubjektivitet (s. 155). Men det gør desværre samtidigt dette utopiske udkast totalitært: det beror på udskillelse af det, der kan stemples

som ikke normalt. Det bliver ikke en mangfoldig verden med forskellighed, men en verden, der har udskilt det, den ikke bryder sig om. Også den verdenslige subjektivitet beror på disse udskillelser. Her opererer Husserl med en normal fællesskabsverden i en normal sædelighed, statsordningens normalitet, den fælles erfaringsgrunds normalitet, den fælles traditions grundlag, en fælles doms- og vurderingsmåde, forudsigelige reaktionsmåder i enhver typisk situation. Her erfarer enhver sig selv og de andre som normale, for så vidt de bekræfter sædeligheden (s. 143-4). Hvem er så udskilt? Jo: a) *Dyrene*: der er konstitutivt anormale (1931, s. 154). De har ikke en generativ historisk verden og heller ikke tid, rum og et univers af realier med ontisk struktur. De er ikke medbærere af verden (1973, s. 160-1) og kan ikke korrigerer den. b) *De primitive*: De er ikke oprindeligt konstituerende for civilisationen og historien (s. 167). c) *De kropsligt syge* (s. 178), d) *Idioter* (s. 231), e) *De sindssyge* (1939, s. 365), f) *De gamle*, for så vidt de er emeriteret (dvs. trådt tilbage fra produktivt arbejde) (1973, s. 178). g) *Børnene*, som han sammenligner med ubegavede mennesker (s. 231). Alle disse grupper kan ikke regnes fuldt med til normaliteten. For at man kan tænke det anormale, det udskilte, det forrykte, må man have det normale, min normale væren, skriver Husserl (s. 34). Jeg må forstå, at en mulig anormalitet er konstitueret som mulighed i selve normaliteten, der er fornuftens væsensstruktur (s. 35), og som går forud for det anormale. De udskilte grupper er ikke subjekt for verden (s. 563); de hører til den verden, der skal behandles (s. 141). Det, Husserl skildrer filosofisk, er det, der sker i den kapitalistiske hverdag: den spaltes i to virkeligheder (Oskar Negt 1984). På den ene side står de produktive, dem med arbejde, dem der kan klare de stadigt mere opskruede krav, på den anden side står alle de udskilte. De udgør ikke en samlet gruppe, men er som serie udskilte. De behandles, udgør ikke 'fornuften'. Husserls filosofiske tankefigur reproducerer i sine kategorier denne samfundsmæssige spaltning.

At leve et normalt liv er for Husserl endvidere at leve i overensstemmelse med normen, dvs. et sædeligt liv, følgende de bud, der er givet for, hvordan livet skal leves. Når et menneske egoistisk overskrider disse bud, bliver det straffet. Sædelighed og anstændighed, samt skik og brug, er indstiftet ved bestemte foranledninger i fortiden. Til sædeligheden og anstændigheden hører, at man ærer forældrene, fortidens 'store' mænd og den måde, de har levet på (Husserl 1973, s. 144-5). Det samfund, Husserl her tegner, er et feudalt samfund. Der er der ikke demokrati, ligestilling mellem kønnene og frihed. Det er et fællesskab i Tönnies' betydning.

Lad os se på de værdier, der knyttes til fællesskabet. Alle objektive værdier, der er knyttet til det, har relation til absolutte fordringer, som kan stilles fra fællesskabet side til hin enkelte. Husserl skelner i den forbindelse mellem hedonistiske værdier og sande værdier. De første har deres

udspring i begæret og i sidste instans i de sanselige følelser. De virkeliggør sig i nydelsen. De sande værdier udspringer af helt andre kilder, nemlig dem, der har deres rod i kærligheden. Kærlighed vil sige at fortabe sig i andre, at leve i andre, at forene sig med andre. Kærlighed er ikke hedonistisk; i den ligger højagtelsen og saligheden. Resultatet af kærligheden kan man se i værker af højere kunst. Dog indrømmer Husserl, at der i al salighed er iblandet en sanselig følelse (s. 406-7).

Denne tendens til hierarkisere åndelige værdier højere end kropslige – som også kommer til udtryk i Arthurs Kronfelds kritik af Freud for at se bort fra åndens rolle i mennesket (1932, s. 309) – er dog ikke eneherkende: Merleau-Ponty lægger vægten i sin fænomenologi på kroppen : "L'âme est dans le corps comme la signification est dans le signe"<sup>xx</sup>, som hans fortolker Jean Racette (1966, s. 349) skriver. Derfor går hele Merleau-Pontys projekt ud på at holde ånden i forbindelse med kroppen. Ingen åndelige værdi undslipper sit udspring. Merleau-Ponty er den af fænomenologerne, der står nærmest Freud.

Helt modsat placeret er Victor von Gebattel, der kritiserer vor tids åndelige normløshed. Der har udviklet sig en nihilisme, der har kastet de normer, ideer og idealer, som den enkelte må orientere sig efter for at blive menneske, bort. Menneskets målgivende normbillede er gået tabt og dermed forbliver mennesket kastet ud i sin rene individeksistens. Forvirring og kaos er brudt ud, og menneskets substans er ved at opløse sig. Det er menneskets øverste værdier, der er gået tabt, og mennesket falder nu ud af sin fællesskabelige sammenhæng og finder kun meningsløshed og værdiusikkerhed (Gebattel 1964, s. 37-39). At de højere værdier har stået for fald, skyldes, at politikken har overtaget kirkens rolle som udgangspunkt for alle højere vurderinger, overbevisninger og normer. Det viser sig i forhold til seksualiteten: denne mister sin symbolværdi ved, at udøvelsen af seksualiteten ikke virkeliggør et kærlighedsforhold. Den stiller sig i modsætning til ægteskabet, og det fører til en ateistisk anskuelse. Ægteskabet er blevet borgerliggjort. Misèren tager sin begyndelse for katolikken Gebattel med Luther, der sækulariserer ægteskabet og dermed afklæder det dets oververdenslige, sakramentale karakter. Dermed styrtes ægteskabet i grus, dens åndelige form sønderbrydes, og dets religiøse begrundelse bliver til hjertets tomme fordring. Ægteskabet kan ikke længere binde menneskenes kærlighedskraft og tilfredsstillende dybere erotiske behov. Med Luther adskilles ægteskab og kærlighed, og den individuelle person skiller sig ud fra fællesskabet og når til en umiddelbar og direkte selvbevidsthed. Dette fører til den erotiske individualisme (1925, s. 299-301), og ægteskabet mister det, der konstituerer det: kærligheden. Dette forfald, mener Gebattel, er årsagen til den stigning i infantile adfærdsformer, som psykiaterne kan iagttage (1952-53, s. 619). Den erotiske samvittighed skrumper ind, og dermed

gives der frit slag for de før-personlige mekanismers overherredømme i hele kønslivet. Angstneurose og Don-Juanisme er resultater af denne normløshed. Lidelsen er for Gebattel forårsaget af bortvendingen fra de normative eksistensmuligheder. *Sucht* og perversion er afvisninger af nødens værende og af normens værens-skullen (1932, s. 178). Når man fornægter nøden, åbnes døren på klem til fantasien, der så forgifter forestillingslivet. "Der geheime Sinn dieses abwegigen Verhaltens ist nur zu verstehen als Ausdruck einer Wendung der Persönlichkeit gegen den Sinn, gegen die Aufbaugesetze und die natürliche Ordnung der erotischen Wirklichkeit. Im Angehen gegen diese Ordnung bewährt sich die phantastisch gewordene Freiheit des Menschen in ihrer mehr oder minder dämonischen Willkür"<sup>xxi</sup> (ss.). Perversion og *Sucht* er protester mod bindingen gennem det normative, og de optræder, fordi det libidinøse indfald er blevet sat fri. På scenen kan vi nu iagttage det hæmningsløse og fordærvede, der stræber efter at føre mennesket fra 'kyskheden' til 'lasten' (ss.). Kødet bliver svagt. Alternativet er for Gebattel ægteskabet med dets frivillige offer, hvor begge elskende – for den anden og for sig selv – drives til at opgive det betonede i sin personlige særeksistens til fordel for fællesskabets lov og de overpersonlige væsensbilleder. Dette er den kærlighedsvirkelighed, der er i overensstemmelse med de højere værdier og normer. Men det er i sandhed også *Sein zum Tode*. Lad os se på den terapi, som Gebattel foreslår i forlængelse af disse betragtninger. Han kritiserer psykoanalysen for at indtage en passiv holdning: Rytteren, der ikke vil springe, må optændes til at vove springet (1964, s. 160). Patienten skal med terapien bringes til at finde midtpunktet, dvs. menneskeværens idé og norm (1928b, s. 95). Sygdommen består i tabet af midtpunkt. Først når patienten indordnes i helheden af personlig, kulturel og kosmisk art strømmer der kræfter til hende eller ham. En åbning over for Gud, menneskehed og verden (s. 97) er nødvendig for patienten. Helbredelsen består i at bringe personen tilbage til normen. Som man kan se, er forbindelsen til heksebrænding og inkquisition tydelig. Det er en helbredelse gennem vold og indoktrinering, ja gennem det, der nu om stunder hedder hjernevask.

## **De finitte meningsprovinser**

I det følgende skal jeg beskæftige mig med områder i livsverdenen, der både tilhører den og ligger hinsides den. De tilhører den for så vidt, at de er bundet uløseligt sammen med den i en komplementær relation; livsverdenen og de finitte meningsprovinser behøver hinanden. Men disse områder bruger ikke samme sprog, og bevidsthedsspændingen er anderledes end i livsverdenens vågne liv. De finitte meningsprovinser er transcenders inden for den transcendentale struktur: livsverdenen, men de er *immanente* transcenders.

Enhver genstand i vor verden har en bestemt typus. Dette udtrykker Husserl ved at skrive, at genstanden tilhører en bestemt region i væren (1987a, s. 146). Regionen er et omgrænset område, der ikke kan almengøres mere (s. 161). Den er den højeste artsenhed, der hører til et konkretum. For disse 'områder' af livsverdenen gælder, at de hører til en region. Men det er langt fra nok til at bestemme dem i deres fylde.

Disse regioner består af erfaringer, der er indbyrdes forenelige, og de opviser en særlig oplevelses- og erkendelsesstil. Det er denne stil, der giver erfaringerne inden for regionen deres forenelighed (Alfred Schütz/Thomas Luckmann 1979, s. 49). Stilen er regionens helt egne. Det er dette forhold, der adskiller regionerne og ikke objekternes ontologiske status. Schütz karakteriserer regionen i seks punkter. Den har 1) en særlig bevidsthedsspænding, 2) et særligt epoché, 3) en fremherskende form for spontanitet og en særlig realitetsaccent, 4) en særlig form for selverfaring, 5) en særlig form for socialitet, 6) et særligt tidsperspektiv (Schütz/Luckmann 1984, s. 354). Som endnu et punkt kunne man tilføje: en særlig indstilling. Regionen er lukket omkring sig selv; man kan ikke sådan uden videre bevæge sig fra en region til en anden. Af regionerne tildeler Schütz/Luckmann den vågne livsverden en forrang, og det begrundes med, at den er urtypen på realitetserfaringen. De andre regioner er så modifikationer af denne (1979, s. 51). Den vågne livsverden, hvor vi er optaget af de daglige gøremål, er den overordnede virkelighed. Dette kan man udtrykke i en topografisk metafor. Livsverdenen er meningsmetropolet, de andre er finitte meningsprovinser.

Vi forbliver ikke i livsverdenens 'naturlige' indstilling. Den synes at pege ud over sig selv, og den synes i sin egen organisation at afsløre det objektive anderledes gennem antydning og indikationer på, at der er andet at opleve og andre måder at opleve på (Jorge García-Gómez 1990, s. 68). Livsverdenen er hele tiden på vej til at transcendere sig selv. Selv om den prøver at lukke sig om sig selv, holde grænserne i beredskab mod fremmede agenter, så trænger de hele tiden ind i den. Den er også afhængig af beretninger fra de urolige og ikke så let kontrollerbare provinser. Ja, indbyggerne i livsverdenen kan ikke opretholde deres arbejdsomme eksistens, hvis de ikke hele tiden får lov til at gøre afstikkere til de sumpede eller bjergfyldte provinsområder. Mellem de forskellige finitte meningsprovinser og mellem dem og metropolet er der enklaver, som man må krydse. Genstandene i livsverdenen står i en metonymisk relation til hinanden, der er bestemt af anvendelsessammenhængen. Til genstande i provinserne står de livsverdenslige genstande derimod i en metaforisk relation, der beror på lighed, forskel, omvending osv. For at komme fra livsverdenen til en provins og tilbage igen må man foretage en krydsning; sammenhængen er ikke givet som i en



metonymisk relation; der er tale om transcendens. Selve krydsningen foregår i spring, og med dette mener Schütz en radikal ændring af bevidsthedsspændingen (Schütz/Luckmann 1984, s. 387). I enklaven ligger der ikke nogen instruks om springets udførelse; der er ikke nogen regel for transformeringen fra den ene regions indstilling til den anden. Der er ikke nogen oversættelse. Man kan altså ikke tilbageføre erfaringer fra en provins over i en anden ved hjælp af en oversættelses- eller forvandlingsformel. Overgangen kan kun foregå i et spring, hvor man udskifter den ene oplevelsesstil med en anden. Springet er ledsaget af en chokoplevelse som det subjektive korrelat. Denne oplevelse skyldes den radikale forandring af bevidsthedsspændingen (1979, s. 50). Går vi fra den vågne livsverden til en af provinserne, så gennembrydes livsverdenens 'naturlige' indstillings rettedhed. Går jeg derimod fra fx drømmens eller fantasiens provins til den vågne livsverden, så drømmer eller fantaserer jeg ikke længere. Jeg kan kun fortælle eller gengive for mig selv drømmen eller fantasien, når jeg ikke længere drømmer eller fantaserer. Passage og mulighed for tilbagevenden er det, der konstituerer provinserne som provinser.

Overgangen sker gennem symbolet. Det bevares i stedet for oplevelsen (Schütz 1981, s. 103). Symbolet er et tema, der omspænder to finitte meningsprovinser eller en finit meningsprovins og livsverdenens vågne 'naturlige' indstilling. Her i dette skrift er også brugt et andet symbolbegreb, nemlig Alfred Lorenzers. Det angiver den vellykkede indoptagelse i sprogets almene bestydningsstruktur af gestiske, før-sproglige interaktionsformer. Det har altså en mere indsnævret betydning, selv om det også omspænder to virkelighedszoner. Hvad der imidlertid inden for Schütz' emnekreds kan være et symbol, nemlig det neurotiske symptom, er det absolut ikke i Lorenzers betydning: symptomet er netop en sprofigurs desymbolisering, dets tab af prædikativ betydning, dets fortrængning (og forvanskede tilbagevenden). Når jeg bruger symbolbegrebet i Lorenzers betydning, angiver jeg, at det er i hans betydning. En sådan løsning foretrækker jeg frem for at finde et nyt ord for det ene af de to symbolbegreber.

Men tilbage til symbolbegrebet i den fænomenologiske diskurs. Schütz citerer Karl Jaspers definition<sup>\*</sup>: "Das Symbol stiftet Gemeinschaft ohne Kommunikation"<sup>xxii</sup> (Schütz/Luckmann 1984, s. 359) Heri angives en forbindelse: "stifter fællesskab" og en mangel på forbindelse: "uden kommunikation". Denne dobbelthed må vi holde fast på: symbolet substituerer for ting og begivenheder i en anden verden, men i og med at det optræder, sættes en relation. Det symboliserede opleves inden for en provins og kan kun opleves her. Når det oplevede tages med

<sup>\*</sup> Karl Jaspers: *Philosophie* bd. III (1956), s. 25.

over grænsen, kan det kun ske i en substitueret form, nemlig gennem symbolet. At spørge symbolet om det symboliserede er at spørge om oplevelsen i det ikke længere oplevelige. Med symbolet kikker vi ud over livsverdenens grænser. Når vi henter oplevelsen tilbage til den vågne livsverden, kan vi ikke længere angive den, som den var. Forbløffet må vi konstatere, at den nu er blevet noget andet. Oplevelsen er i en hemmelig kode, vi ikke formår at bryde. Symbolet danner så broen mellem de to gensidige anderledesheder, men forvansker i samme bevægelse. Symbolet må være en "indirecte Meddelelse" (Søren Kierkegaard 1850, s. 131); det fra den første sfære optræder i den anden "i Ukjendelighed" (s. 132). Symbolet skaber kun adækvans i den anden sfære ved at chifrere oplevelsen fra den første sfære. Symbolet kan godt samle sig i rækker eller materialisere sig inden for livsverdenen, bestøve dens ting. Det rører ikke ved, at det symboliserede er chifreret. Symbolet danner – for nu at tale i den topologiske metafor – en enklave mellem provinserne eller mellem provins og metropol. Oplevelserne må passere gennem denne enklave for at komme over i den anden finitte meningsprovins. Enklaven sikrer den *indirekte* interaktion; det er dens væsen at sørge for passage og tilbagevenden (Jorge García-Gómes 1990, s. 75). Enklaven består ikke af genstande, men af en formidlende funktion.

Lad os se på nogle af disse finitte meningsprovinser.

Først: *Fantasien*. Den har ikke som den 'naturlige' indstilling i livsverdenen mulighed for at vinde en position hverken i den transeunte eller den objektive tid. Den fantaserende kan eliminere alle de to tiders træk, men ikke den absolutte flods irreversibilitet. Fantasien nihiliserer objekter i verden og perceptionen, der forsyner perceptionsoplevelser med et realitetsmærke. Selv om fantasien ophæver den 'naturlige' indstillings pragmatiske motiver og de daglige gøremåls påtrængenhed – og dermed min præstationstvang – selv om den ophæver dagligdagens for-at-motiver og tilsyneladende kan bevæge sig frit, så implicerer dette forhold ikke, at vi må udelukke, at der kan optræde rutinisering og gentagelsestvang i den. I så fald gør fordi-motiver sig gældende. I forhold til drømmen og neurosen er jeg'et imidlertid meget frit: jeg præsenterer mig for en verden, som jeg selv har kontrol over. At mine udkast kan være begrænsede og blot gentager den samme skabelon pga. min socialisationshistorie, er en anden historie. Det sidste forhold vedrører jeg'ets forhold til hele den psykiske struktur, det første vedrører det fantaserende jeks forhold til verden og selvet. Selvet forvandler sig også til det ønskebestemte selvimgo, der ikke længere har realselvet til at korrigere sig. *Savnet* er det hul, der skaber fantasiens finitte meningsprovins. Det er savnet, der skaber det tomrum i livsverdenen, hvor fantasien kan danne sig som provins. Og det er savnet, der skaber grænserne mellem fantasien og livsverdenen. I fantasien genererer savnet ønsker. Savnet

skaber også symbolerne i enklaven mellem de to til hinanden stødende områder. Går vi fra livsverdenen til fantasien, så chifrerer savnet, livsverdenens mangeltilstand, sig som ønskeopfyldelse. Går vi fra fantasien til livsverdenen, så chifrerer savnet ønskeopfyldelsen til udkast.

*Drømmen.* Drømmeren henter sit materiale i fortiden, men drømmen er samtidig "eine verkappte Erfüllung verdrängter Wünsche"<sup>xxiii</sup> (Sigmund Freud 1910a, s. 35, da s. 53). Det ønske, der i livsverdenens hverdag er uopfyldt, fremstilles i drømmen som opfyldt: drømmen viser ønsket som allerede opfyldt i en scenisk fremstilling i nutid – den er en tanke, der står i ønskemåde (1901a, s. 660, da s. 99). Ganske vist er alle drømme ikke lige klare, og vi kan oftest ikke kende vort ønske igen i drømmen, når den bliver hentet tilbage til livsverdenen. Det skyldes drømmearbejdet, der gennem forskydning, fortætning og scenisk fremstilling maskerer ønskerne, så de kan komme gennem drømmecensuren. Den færdige drøm er derfor et kompromis mellem ønske og det vågne hverdagsliv, der har behov for søvnen: "Der Traum schafft eine Art von psychischer Erledigung für den unterdrückten oder mit Hilfe des Verdrängten geformten Wunsch, indem er ihn als erfüllt hinstellt; er genügt aber auch der anderen Instanz, indem er die Fortsetzung des Schlafes gestattet."<sup>xxiv</sup> (s. 693, da s. 136) Drømmeren synker ned i sig selv og bliver virkelig monaden uden vinduer. Hun eller han har vendt sig fra det vågne liv med dets "pragmatisch bedingte Interesse, seine verworrenen Perzeptionen in Klarheit und Deutlichkeit zu überführen, das heißt, sie in Apperzeptionen zu verwandeln."<sup>xxv</sup> (Schütz/Luckmann 1979, s. 59) Her er der ingen projekter, der skal virkeliggøres; her er der ikke nogen vilje; det er *begæret* (og måske angsten), der situerer os og angiver retningen i drømmen og dens relation til det vågne hverdagsliv. Som drømmer er vi dog stadig i verden og anvender dens genstande i maskeret form som rekvisitter og som strukturgivende elementer. Og alligevel er der noget uarticuleret i drømmen, en før-personlig relation til verden (Merleau-Ponty 1968, s. 67-8). Vi er ligesom taget til fange i drømmen – og det som *Das Man*. Vi iagttager noget, vi ikke har frihed til at gribe ind i og overfor. Vi bliver en passiv iagttager af noget, vi ikke kan ændre på. Jeg absorberes af det skuespil, der foregår foran mig (Jorge García-Gómez 1990, s. 70). Der er kun denne eneste verden, som jeg bliver iagttager af, og så spiller jeg endda som oftest hovedrollen. Mit iagttagende jeg er passiv tilskuer til begivenhederne; samtidig optræder jeg selv på scenen i begivenhederne – mange gange som objekt, der udsættes for noget. Disse to jeg'er inde i drømmen er imidlertid forbundet med det tredje jeg, det vågne, livsverdenslige jeg, der optræder, når jeg vågner op og i givet fald forvandler drømmens to jeg'er til noematiske selv'er. Det vågne jeg kan huske, genfortælle og fortolke drømmen. Båndet, der knytter det vågne jeg og de to

jeg'er i drømmen sammen, er begæret. Det er begæret, der har fået os til at drømme og drømme netop den drøm, vi drømmer. Begæret er den identiske tilstedeværelse i både provins og metropol, og det er begæret, der tjener som kilde og motiv for etableringen af den enklave mellem dem, der tillader passage og tilbagevenden. Begæret skaber også symbolerne i enklaven, får os til at drømme og til at vågne op. Begæret skaber adækvansen, men også modsætningen mellem metropol og provins, der muliggør erfaringen af begæret. Der er en korrelation mellem drøm og vågent hverdagsliv. Drømmen sigter imod – i maskeret form for at omgå drømmecensuren – at imødekomme de ønsker, der ikke er blevet tilfredsstillet eller kan tilfredsstilles i det vågne hverdagsliv. Der er en kerne af mening fælles, men den optræder altid, når den krydser grænsen mellem de to områder, i en forvansket chifreret form som symbol. Det utilfredsstillende hverdagsliv får i sig et tomrum, en ledig plads, hvor det uopfyldte begær skulle være. Her er symbolets plads. Når vi bevæger os fra livsverdenens 'naturlige' indstilling til drømmeverdenen, finder det utilfredsstillende begær i drømmens gestaltninger udtryk i maskeret form. Går vi den anden vej, så kan man sige, at drømmen kan 'bestøve' ting, begivenheder, træk i dagligdagen. Hvis disse på førprædikativ måde tilskrives symbolsk betydning, har denne 'bestøvning' fundet sted, og så er drømmens symboler blevet integreret i livsverdenen og udfylder noget af det opståede tomrum.

*Ekstasen.* Alle finite meningsprovinser er ekstatiske i forhold til livsverdenen med dens 'naturlige' indstilling. Det gælder selvfølgelig også for ekstasen i sædvanlig betydning. "Ich erlebe mich als eine Einheit von Innen und Außen, aber als eine Einheit, die unter bestimmten Umständen auseinanderfallen kann."<sup>xxvi</sup> (Schütz/Luckmann 1984, s. 155). Det gør den i ekstasen. En anden relation, der falder fra hinanden, er den mellem krop og sjæl. Max Weber går endda så vidt som til at hævde, at adskillelsen mellem krop og sjæl skyldes ekstatiske oplevelser, der (via symboler) er hentet ind i livsverdenen: "Auf Grund der Erfahrungen an den Zuständlichkeiten bei Orgien [...] vollzieht sich die Entwicklung des Denkens zunächst zu der Vorstellung von der 'Seele' als eines vom Körper verschiedenen Wesens, welches hinter, bei oder in den Naturobjekten in ähnlicher Art vorhanden sei, wie im menschlichen Körper etwas steckt, was ihn im Traum, in Ohnmacht und Ekstase, im Tod verläßt."<sup>xxvii</sup> (Max Weber 1922, s. 246) I modsætning til fantasien og drømmen er ekstasen kollektiv. Den forudsætter flere subjekter. I ekstasen elimineres hos det oplevende subjekt jeg'ets selvkritiske funktioner. Endvidere forsvinder jeg'ets pragmatiske rettedhed. De andres jeg'er skraldes bort i min oplevelse af dem. De er først og fremmest krop. Kollektivet er en flok, en

sammenbinding, som vi også træffer blandt dyr<sup>\*</sup>, og adskiller sig fra andre kollektive dannelser ved sin uberegnelighed. Det, der forbinder livsverdenen med ekstasen, er *driften*. I livsverdenen er den målhæmmet, i ekstasen har den sluppet sine tøjler. Det kan være aggressionen som i bersærkergangen, det kan være libidoen i det seksuelle orgie. Endvidere findes der druk- og spiseorgier og blandingsformer. Det er målhæmningen, der skaber det tomrum i livsverdenen, der gør ekstasen mulig, giver den dens ledige plads. Går jeg fra livsverdenen til ekstasen, ophæver jeg målhæmningen, og symbolerne er så kropslige som muligt. Går jeg derimod fra ekstasen til livsverdenen, slipper jeg alle de ånder ind i den, som var blevet stående i enklaven, og nu befolker de – både som gode og onde – genstandsverdenen og det, der transcenderer kroppen i det hele taget. Samfundets magthavere kan også gøre brug af de ekstatiske tilstande, på trods af at de er brud på den hverdagslighed, som behøves for at opretholde magten. Det gøres ved at kasernere de ekstatiske tilstande i indelukker (tidsligt og rumligt) og dermed harmløsgøre dem. De bruges så til at lette trykket, der er opstået gennem målhæmning og fortrængning.

*Neurosen*. De neurotiske er ikke længere i fuld udstrækning subjekter for den verden, der intersubjektivt kan afprøves for sine meninger. I neurosen sammenbygges et privatområde af brudstykker fra den intersubjektive, offentlige verden. Neurosen er en tilstand, hvor den neurotiske kastes tilbage på sig selv. I hysteriet kan den dog antage en offentlig form som en kollektiv epidemi. Overgangen mellem den 'naturlige' indstilling i livsverdenen og så neurosen sker i symptomet. Det er *lidelsen*, der etablerer forbindelsen mellem de to og samtidig giver symbolet sin særegne karakter som symptom. Lidelsen skaber et tomrum inden for livsverdenen. En del af livsverdenen fortrænges, uvirkeliggøres. "Die Neurose vertritt in unserer Zeit das Kloster, in welches sich all die Personen zurückziehen pflegten, die das Leben enttäuscht hatte, oder die sich für das Leben zu schwach fühlten."<sup>xxviii</sup> (S. Freud 1910a, s. 54, *da* s. 72) Symptomet er et fremmedlegeme, der rager ind i den normale bevidsthedstilstand (s. 15, *da* s. 32). Det er forskelligt fra andre noematiske størrelser i livsverdenen; alligevel har chiffreringen lighedspunkter med det, der ekskommunikeres fra livsverdenen gennem fortrængningen. "An dem Symptom ist neben den Anzeichen der Entstellung ein Rest von irgenwie vermittelter Ähnlichkeit."<sup>xxix</sup> (s. 25, *da* s. 42) Bevæger vi os fra livsverdenen til neurosen, så skaffer lidelsen os traumet og afprædiceringen; bevæger vi os fra neurosen til livsverdenen, skaffer lidelsen os symptomet. I psykosen er der ikke tale om en

\* I andre kollektive former, nemlig dem, der beror på konsensusdannelse og ikke implicerer en svækkelse af jeg'et, er jegidealets symboler det, der binder kollektivets medlemmer sammen. Et flag, en farve, en specifik udklædning, et kropsligt tegn kan være emblem for jegidealet.

udskillelse af en provins i livsverdenen, men selve dennes kløvning og ødelæggelse, samt opløsningen af grænserne i den indre strukturdannelse. Dette finder vi ikke i neurosen.

*Videnskaben.* Videnskaben er en dømmende tænkning: den er formet, ordnet, forbundet efter fornuftens formålsideer (Husserl 1929, s. 30). Den skal tjene orienteringen. Videnskaben ser ikke på de sanselige fænomener, men gennem dem til det mente. Fornuften er forbundet med evidens. Som videnskabsudøver ved vi, at evidens har grader af klarhed, at den 'naturlige' indstilling implicerer tildækning. Vi ved, at evidensen endda kan være bedragerisk, hvor der foregår en fordrejning. Som videnskabsudøver skelner vi mellem formodentlig evidens og ægte evidens (s. 130). Sidstnævnte er en basal struktur i et emphatisk begreb om objektiv sandhed. Videnskaben er en sammenhængende tænkning, en mangfoldighed af forbundne sandheder. Husserl konciperer videnskabens idé som overtidslig: den er for ham titel for absolutte tidløse værdier. Han skriver, at videnskaben søger sandheder, der er gyldige for alle og til alle tider (1931, s. 52-3). Den afdækker en absolut 'kendsgerning' (1973, s. 403). Den er en uendelig værdi – i modsætning til den endelige verdensanskuelse. Dette er en alt for voldsom emfase. Godtog vi den, ville vi ikke være i stand til at kritisere videnskaben, som det også er Husserls program at gøre.

Der er et eller andet i livsverdenen, der ikke kan forklares og forstås. Det skaber et tomrum i den. Der er noget, der ikke vil blive tematisk og ikke lader sig gribe i ægte evidens. Tomrummet kan ikke erfares i den 'naturlige' indstilling. Vi er nødt til at foretage et spring og en indstillingsændring, hvor vi gør den formodede evidens til tema. Vi må oprette en kritisk provins, som endda kan blive til kritik af sig selv. Kritik bliver i denne provins til den skabende konstitution af genstandsmæssigheden (1929, s. 188), hvor de videnskabelige resultater opnår gyldighed ved at være i adækvation i forhold til sagerne selv og ved at kunne udsættes for kritik. Og kritikken må selv udsættes for kritik. Resultatet vil være sandhed – eller falskhed. Omstillingen til den teoretiske indstilling er midlertidig og kan være lige så vanemæssig som det at drømme. Men i modsætning til andre indstillinger er den viljesmæssig. I forhold til livsverdenens 'naturlige' indstilling er den upraktisk – også når den samtidig drives som et erhverv. Jeg har heller ikke et publikum for øje i forskningsprocessen – de andre optræder i første omgang ikke som subjekter. Objektet har forrang; det bliver tema for min overvejelse. Mit blik er indsnævret til det. Jeg bliver til en teoretisk tilskuer af objektet. Og de domme, jeg vil nå frem til, er ikke bestemt af mine affektioner og moralske anskuelser. Jeg afmytologiserer objektet, befrier det fra tildækninger og fordrejninger. Symbolet, der giver overgangen, er *begrebet* og det, der etablerer forbindelsen, er *undren*. (Undren kan imidlertid også fare vild og så bliver den til grublen, der fx hærger i den melankolske tanke, der har lukket sig

om sig selv.) Chokoplevelsen, når man går fra livsverdenen til videnskaben, er tabet af hverdagslig gyldighed. Den modsatte vej er det synet af den afdækkede og afmytologiserede genstand som begreb – tænk blot på Darwins og Freuds opdagelser. Videnskaben *dechifrerer* meningen i det livsverdensligt dannede genstands islæt. Processen er retroaktiv (Jacques Derrida 1962, s. 53). Videnskaben læser vandmærker og skjulte mønstre. Når det af videnskaben livsverdensligt dechifrerede vender tilbage til livsverdenen, chifrerer det i begrebet og er alligevel nøgent. Begrebet ser gennem det tildækkede og fordrejede. Det er afdækning og retvending, udretning. På trods af chokvirkningen kan videnskaben være vejleder for orienteringen i livsverdenen. Den kan indpræge den en viljesretning; den kan give anvisende former. Den kan – som Husserl skriver – opstille stakitter, som det vil være fornuftsstridigt at springe over (1929, s. 10). Videnskaben skal vende tilbage til livsverdenen og indpasse sig i dennes pragmatiske relevanssystem. Det er imidlertid ikke sikkert, at den gør det. Den kan forblive i en ensidighed som specialisering og bliver så ikke til vejleder. Videnskaben kan altså kaldes tilbage som livsverdenens tjener; den kan forbinde sig med praksis. Men den kan også blive dens modstander, når den optræder specialiseret.

Videnskaben er en finit meningsprovins med særlige horisonter, der kræver udlægning. Men hvordan placerer fænomenologien sig i forhold til denne bestemmelse? Husserl opfatter fænomenologien som den første erkendelseskritik. Den er videnskaben om den sande begyndelse, en radikal videnskab, som også er radikal i sin fremgangsmåde (1910/11, s. 71). Fænomenologien er videnskaben om 'oprindelser' (1913, s. 108). Med dette menes, at fænomenologien beskriver det transcendentale ur-rige, der er rensat for verdensligt stof. Den beskriver de principper, som de andre videnskaber må rekvirere til for i sidste instans at blive begrundet. De samme spørgsmål, som den stiller til andre videnskaber, må den imidlertid også stille til sig selv. Den er ikke placeret i et område, der unddrager sig erkendelseskritik. Som videnskab er den i ét en skaffet dannelse og en kreativ nyskabelse. Dens erkendelse vindes gennem reduktioner, der er noget andet end blotte abstraktioner. Reduktionen vil sige en tilbagevenden til den immanente mening i gribelsen af det konstituerende transcendentale rige. Andet skridt består i beskrivelsen af det, der er tilbage, når epocheet har suspenderet den 'naturlige' indstilling. Transcendenserne sættes ud af spillet, bortset fra den rene bevidstheds transcendenser. Først renses erfaringshorisonten for alt fremmed, inklusive de videnskabelige erhvervelser, derefter ryger kulturen, de sanselige ting, de almindelige begrebers normale betydning – alle abstraktioner – og det empiriske jeg, og tilbage står så det transcendentale Ego. Vi når til et rige, der set fra verden er en absolut hemmelighed, men som alligevel har sine tråde ind i verden. Som videnskabsudøver sætter fænomenologen også sig selv i parentes. Endvi-

dere falder ens egen verdenslige gyldighed for epocheet. Det er de transcenderser, der er i den rene bevidstheds immanens, som fænomenologien i følge Husserl skal beskrive. Det gøres ved at beskrive det rensede jags, dvs. det transcendentale Egos, oplevelser. Dette foretager rent immanent transcendentale sættelser. Det transcendentale Ego vedrører bevidsthedslivet, sådan som det perciperes direkte af mig, altså ikke selve verden. Ego'et er ikke længere for Husserl forviklet med verden; det bebor den ikke. Det er ikke forurennet af det empiriske, sanselige. Fænomenologien vil ikke kun beskrive verden (noema), men også subjektets præstation, anskuelse og syntesiser (noesis). Fænomenologien beskriver væsenssammenhænge af noematisk og noetisk karakter. Det er disse væsensstrukturer, der former verden, som fænomenologien vil blotlægge. Og det implicerer identitet og forskel i samme bevægelse. Husserl ønsker med fænomenologien at inddеле alle anskuelige individuelle værender efter værensregioner og så gå fra disse til et stadigt mere finmasket system. Dette opfattes af Husserl og senere af nogle af hans elever som en opgave, der helt skal gå for sig uden spekulation. Anti-hegelianismen er tydelig. Videnskaben kender ikke til dybsindighed – skriver Husserl (1910/11, s. 69). Dybsindigheden er udtryk for kaos; i stedet for skal der tilstræbes en simpel, fuldstændig klar afspændt orden. Den fuldkomne klarhed er målet (1913, s. 151).

Dette program om filosofien som streng videnskab holder sig helt til de allersidste år for Husserl. På sine gamle dage opstiller han en progressiv fænomenologi ved siden af de to, han opererede med indtil da: statisk og genetisk analyse. *Den statiske analyse* går fra den formodede genstand og stræber efter at nå genstanden i fuldstændig klarhed. I den statiske analyse ligger først og fremmest den intentionale udlægning af den klare betydning (Husserl 1929, s. 315-6). Dette er en undersøgelse af de enkelte typer og en ordnende systematisering af dem (1931, s. 110).

Verdensgyldighedens universale struktur er dens tema. Endvidere foretager den en systematisering af de tilsvarende noeser, af min subjektivitet. *Den genetiske analyse* er derimod rettet mod hele den konkrete sammenhæng, som bevidstheden og dens intentionale genstand som sådan står i (1929, s. 316). Her åbnes der op for en intentional historie. Det er også i den genetiske analyse, vi finder de andre og intersubjektiviteten og kunne man sige: intertekstualiteten. Her udlægges den tidslige sammenhæng (s. 318). Vi følger her enheden i floden, bevægelsen, forløbene, i hvilke en sådan enhed opstår; vi følger komponenter, sider, reale egenskaber hos den (1952b, s. 129). Dette er en immanent teleologisk betragtning. På sine – i bogstaveligste forstand – sidste dage følger Husserl via Eugen Fink en tredje analyse til: den progressive og sammenfatter de to andre i den regressive. *Den regressive analyse* består i en strukturudlægning af det egologiske verdensfænomen. Den er et korrelat til den forudgivne verden; det er en nedbrydningsanalyse, der henviser til urstiftelsen og



habitualiteten. *Den progressive analyse* er derimod en opbygningsanalyse, der hverken henviser til fundering og habitualitet. De genetiske spørgsmål kan være af interesse for den progressive analyse. Denne forudsætter imidlertid ikke som de to andre *den immanente tid*. Det er ikke verdensforestillingens, rumforestillingens eller tidsforestillingens oprindelse, der skal udlægges i den progressive fænomenologi, men selv verdens, rummets og tidens oprindelse. Denne analyse implicerer altså en beskrivelse af det, der går forud for den immanente tid. Vi når ned til drifterne, urintentionaliteten, det ubevidste (refereret hos Iso Kern 1973, s. XXXVIII-XXXIX). Vi når til sammensmeltnings- og adskillelsesfænomener i den urpassive sfære. Dette program, som Husserl af gode grunde aldrig fik indløst, ligger så tæt på, hvad Merleau-Ponty – helt uafhængigt af disse formuleringer, som han aldrig nåede at kende til – udkaster som sin fænomenologi. Her er der en fænomenologi, der ikke på forhånd ved, hvor den bevæger sig hen. Her er der ikke længere et jeg, der behersker sin intentionalitet pga. tiden, et jeg, der er den absolutte urskaber af verden; snarere et før-personligt jeg (Cf. Merleau-Ponty 1945, s. 320). Her forsøger fænomenologien at erkende de momenter af livsverden, der eksisterer før de cartesianske adskillelser, at erkende den sammenvævning af horisonter, der er tildækket af livsverdenens praksis og pragmatik. Det er en verden før alle teser, som fænomenologien vil opspore (Merleau-Ponty 1965, s. 259), de før-tetiske oplevelser, som skjules af hverdagslivet og forsvinder i det øjeblik, vi begynder at tænke på dem. Her er videnskaben en form for dechifrerings, som alligevel åbenbarer grund og væsen, der – må man fremhæve – ikke som hos den tidlige Husserl har undsluppet kroppen. Det er ikke en 'over'-bevidsthed, men en før-bevidsthed.

Husserl konciperer fænomenologien som videnskaberens videnskab. Den er et bundt principper, som alle andre videnskaber må rekruttere til for at kunne begrundes. De andre, verdenslige videnskaber vil, i fald de har denne transcendentale begrundelse, være at opfatte som særegne videnskaber, der dog kun har status af uselvstændige led. Fænomenologien er konstitutionen af mulige verdner, urregionen, som alle de andre verdner, som udforskes af de særegne videnskaber, har rod i og er afhængig af. Fænomenologien er undersøgelsen af transcendenten. Den vil gøre den forståelig. Den er det modsatte af positivismen. Den er ikke verdenslig og orienteret mod den færdige, konstituerede verden. Den har tabt verden for at genvinde den i selvbesindelsen. For at de andre videnskaber kan konstitueres som ægte, må de være begrundet igennem den fænomenologiske selvbesindelse. Fænomenologien får derved normative funktioner i forhold til de andre videnskaber (Husserl 1929, s. 34). Disse normer stammer fra den rene fornufts principper, som er vundet gennem de fænomenologiske reduktioner. Fænomenologien adskiller sig imidlertid også på en

anden vis fra de andre videnskaber, nemlig: tematisk. Mens de andre videnskaber kæmper for at udelukke den subjektive tematik, så drejer det sig for fænomenologien om bevidst at gøre den til tema (s. 40).

Lad os se på, hvordan Schütz konciperer sociologien inden for den fænomenologiske ramme. Han har eksplicit lagt de transcendentale reduktioner bag sig: sociologien er ikke en transcendental videnskab, men mange af den transcendentale reduktions 'præmisser' og 'operationer' opretholdes. Schütz løser spørgsmålet om transcendens kontra verden ved at flytte sociologiens genstand ud i *medverdenen*. Her er det eneste sted, sociologien kan bedrive sine studier. Derved har vi fået placeret sociologien uden for livsverdenen, men ikke i den immanente transcendens. Desuden ophæver han den gensidighed, der er både i livsverdenen og medverdenen. Sociologien er i sin iagttagelse ensidig (Schütz 1932, s. 240) Vi kan slet ikke spørge et du. Videnskabsudøveren har som forskende ikke del i en omverden; forskningens erfaringer må være strengt medverdenslige. Jeg har som sociolog ikke et levende nærvær, konstitueret af mine kropsbevægelser: "das teoretisierende Ich ist einsam; es hat keine gesellschaftliche Umwelt; es steht außerhalb aller sozialen Beziehungen."<sup>xxx</sup> (Schütz/Luckmann 1984, s. 402). Han eller hun opgiver sine omverdenslige interesser, sætter ikke sig selv i centrum. Livsverdenens orienteringssystem af nær og fjern sættes ud af kraft, og det gælder også alle dens praktiske relevanser. Altså: sociologen er kun iagttager, han eller hun står uden for den livsverdenslige situation, og han eller hun bringer ikke sin livshistorie og dens relevanser ind i forskningen. Det er fundamentet for objektivitet. Man kan så med Jürgen Habermas spørge om, hvordan man kan beskrive det, man iagttager. Vores tyding er da bundet til vor samfundsmæssige kontekst, til den verden, som både forsker og respondent har del i (Jürgen Habermas 1981 I, s. 160 og 182). Forskeren indtager efter Schütz en medverdenslig indstilling, men afholder sig fra at handle i den, men han eller hun må kende dens relevanser for at forstå den. Et menneske, for hvem fodbold er den mest ligegyldige ting, kan ikke forstå tilskuernes ophidselse. Det betyder selvfølgelig ikke, at man skal gøre sig selv til tilskuer. Som forsker må der være en afstand, en afstand af objektivitet – og dermed også et tab af nærvær. Men afstanden må aldrig være fuldstændig.

Sociologien er en objektiv meningssammenhæng af subjektive meningssammenhænge. Vort kendskab, som vi gør brug af som sociolog, går tilbage til virkensrelationer, vi har indgået i. Sociologien er en eksplicitering af virkensrelationen – uden for den. Når vi forsker, må vi træde ud af den og eksplicitere den i en form for selvfortolkning. Sociologien anvender idealtyper. Den er en konstruktion af 2. grad, en konstruktion oven på den 'naturlige' indstillings konstitutioner. Schütz

skriver, at disse må være kausal- og meningsadækvate. Med kausaladækvat mener Schütz, at når sociologien studerer forløb, må der være en chance for, at de til stadighed forløber på samme vis. Processen må svare til erfaringen, og erfaringer må have en enstemmighed (1932, s. 326).

Kausaladækvathed opstår, når vi kan sandsynliggøre, at der handles på en måde, der svarer til vore idealtypiske konstruktioner. Vi må altså kunne godtgøre, at handlingstypen gentages og gentages netop i det tilfælde, vi undersøger. På grund af kravet om kausaladækvathed foretrækker Schütz de rationelle handlinger, hvad enten der er tale om formålsrationel eller værdirationel handlen i Webers betydning. Så kan der etableres en korrelation mellem rationel handlen og rationel tolkning (1943, s. 69, *da s.* 111).

Med meningsadækvat udtrykker Schütz, at den udkastede idealtypiske konstruktion for den handlende, som den gælder, skal være meningsfuld (1932, s. 332). Derved sikres det, at den konstruerede idealtipe er i overensstemmelse med vore erfaringer, både for forskningens subjekt og objekt.

Det er Schütz' ønske at skabe en forstående sociologi, der beror på en "ordnenden Betrachtung"<sup>xxxii</sup> (s. 18). Sociologien skal bringe de sociale fænomeners forvirrede domsindhold i den 'naturlige' indstilling til eksplicit klarhed, og til dette anvender den den formale logik – og ikke intuition, der benævnes som en vag og uklar indføling. De eksplicite domsfældelser, idealtyperne, er ideelle genstandsmæssigheder, tankerresultater, aldrig før-prædikative begribelser (s. 316). De tydningskemaer, som sociologien anvender, må imidlertid, hævder Schütz, være i overensstemmelse ikke med en transcendental logik, men med den samlede sammenhæng af videnskabelig verdenserfaring (s. 317). Sociologien anvender altså de metoder, der indtil videre har stået deres prøve, og sociologen gør det uden at bekymre sig om metodologiske problemer! (1943, s. 87, *da s.* 128). Her problematiseres de forskellige videnskaber ikke længere af fænomenologien; den er blevet til hverdagsbevidsthed, som har tilsløret sit væsen.

Som sociolog må jeg spalte mit jeg og vinke farvel til mit verdenslige jeg. Min verdenslige socialitet er kun er forstyrrende faktor – hævder Schütz. Ligeledes må jeg sige farvel til de levende mennesker, der omgiver mig, og som jeg omgås i livsverdenen. De mennesker, der optræder i min sociologiske objektivering, er ikke mere levende, men kun en type homunculi uden biografi og historie, helt bestemt af mig som sociolog. Sociologien "has created these puppets or homunculi to manipulate them for his purpose."<sup>xxxiii</sup> (Schütz 1953b, s. 41, *da s.* 53) Homunculussen "has no hopes and no fears; he does not know anxiety as the chief motif of all his deeds."<sup>xxxiii</sup> (s. 41, *da s.* 54) Den er ikke i stand til at foregribe andres handlinger og er heller ikke i stand til at foretage

selvtypiseringer. Homunculi bringes nu sammen og sættes i gensidige relationer. – Det er mig en gåde at forstå, hvordan man med disse skal kunne forstå menneskelige handlinger, med mindre verden er blevet til *Brave New World*. Selv i denne verden var der dog nogle mennesker, der brød ud. Objektiveringen er for voldsom, så voldsom at den helt ødelægger den verden, vi skal undersøge. At forskeren skulle kunne erhverve denne herredømmeposition, som ligner dem, vi træffer på i science fiction-romanens dystopier, er selvfølgelig ikke en helt usand erkendelse, men alligevel falsk: den instrumentelle fornufts herredømme er ikke et forskerblikkets herredømme, men et herredømme som også rammer det. Schütz formulering peger på den potentielle vold, der kan ligge i videnskabens objektiveringer. Der er ingen grund til nærmest at ontologisere dem. I stedet for den uovervindelige afstand mellem videnskab og livsverden må vi forstå, at videnskaben er en provins i livsverdenen, og selv om der er en enklave, vi må passere for at komme fra den ene til den anden og tilbage igen, og selv om det kræver et chifreringsarbejde at foretage denne overgang, så er det muligt uden vold. Først når videnskaben føres tilbage til livsverdenen, bliver den det, den burde være: en objektivering i livsverdenens tjeneste. Så er den heller ikke et enkelt subjekts præstation, men en præstation af mennesker, der er forbundne med hinanden i sociale akter (Husserl 1987c, s. 328).

Jeg har været inde på forskellige transcendenser. I bevidstheden var noemaet transcendent (cf. John D. Caputo 1979). Der er tale om en transcendens, der er immanent. Jeg'ets noetiske præstationer skaber noemaet, idet jeg'et kommer tingens former i møde. Gestalten er krydsningsstedet. Noemaet er immanent transcendent. I dette kapitel har jeg beskæftiget mig med livsverdenen og dens transcendenser. I drømmen, fantasien, ekstasen, neurosen og videnskaben er der også tale om transcendenser, der er immanente, men nu i forhold til livsverdenen som helhed. I det følgende kapitel skal det dreje sig om transcendenser, der ikke længere er immanente i forhold til livsverdenen, altså om transcendenser, der har skåret linen over til livsverdenen. Værdiformslogikken og staten er transcendent transcendenser. Jeg skal i det følgende afsnit om *Erfaring* se på interferensen af livsverdenen og disse transcendenser.

Transcendenserne må ikke forveksles med det transcendentale, der er "that center around which the world groups itself"<sup>xxxiv</sup> (s. 206). Det transcendentale er den verden, der er bagom livsverdenen og alligevel befinder sig i folderne af dens kød. Livsverdenen er *selv* den transcendentale struktur, der er *i* hverdagslivets gøremål. I hverdagslivet er vi "*absorberade deltagare*"<sup>xxxv</sup> (Johan Asplund 1987, s. 134), og vor absorbering *tildækker* livsverdenen som transcendentalitet. De finitte meningsprovinsers relation til livsverdenen er kendetegnet ved en *chifrer*ing. At forstå et område i

et andet kræver altså en dechifrering. Når vi går over til den anden objektivitet, er der imidlertid ikke kun tale om tildækning og chifrering, men om *fordrejning*. Her er det ikke nok med afdækning og dechifrering. Her kræves en særegen fordrejningsopløsende videnskab, der så *bagefter* kan forbinde sig med erfaring. Når den gør det, får vi erfaring i empatisk forstand.

## Den anden objektivitets fordrejninger

Det følgende skal handle om den anden objektivitet og dens fordrejninger. Det er en analyse af værdiformen som reвенukildebevidsthed, der er kapitalens mest yderliggjorte form, og som optræder på samfundets overflade som reguleringsform og distributionsform for de samfundsmæssige individer, der er sat serielt. Desuden skal afsnittet beskæftige sig med udviklingen af reвенukildebevidsthedens indhold frem til, at det svarer til sin form, dvs. udviklingen af dets begreb, så det bliver praktisk sandt. Dette fuldbyrdes i hverdagsbevidstheden, der samtidig indebærer opløsningen af denne sociale form inden for den selv.

Da Robinson Crusoe opdager et fodspor i sandet, der ikke kan være hans eget, men kun en udefrakommende menneskeæders, bliver han lamslået, som om han havde set et spøgelse, og han løber tilbage til sit tilflugtssted med en større rædsel i sin sjæl end den, en hare, der farer i skjul, eller en ræv, der styrter af sted til sin grav, oplever (Daniel Defoe 1719, s. 153-4, *da* s. 168-9) Noget lignende oplever vi, når vi fra den første objektivitet støder på den anden. Den anden har en håndgribelig eksistens; den afsætter sig spor i livsverdenen, men alligevel forekommer den at være af en anden, uvirkelig verden. Samtidig med at den gør os bange, drager denne transcendent transcendent verden os på en sær voldsom måde.

Væsentlige sider af dette kan vi klargøre os med Marx. Men inden da nogle bemærkninger om marxismen som kritisk videnskab i denne forbindelse. Jeg vil tage udgangspunkt i et citat fra Thomas Leithäuser, der præciserer den marxistiske teoris status i forhold til psykoanalyse og fænomenologi: "Die Marxsche und die marxistische Theorie vermag das Alltagsbewußtsein als verdinglichtes zu begreifen und seine Veränderung durch politische Praxis in konkreten Klassenkämpfen zu analysieren; sie vermag aber nicht, die Sedimentierung der verdinglichten Erfahrungsstrukturen in den Individuen selbst zu erfassen. Die Beschreibung der Sedimentierung leistet die Phänomenologie, ihre Erklärung die Psychoanalyse."<sup>xxxvi</sup> (Thomas Leithäuser 1976, s. 125) I citatet beskrives nogle områder, som marxistisk kritik endnu ikke fyldestgørende er trængt ind i. Når Leithäuser peger på, at inddragelsen af fænomenologi og psykoanalyse er nødvendig, hænger det sammen med, at den nuværende marxisme på disse områder går med krykker, fordi dens

refleksion endnu ikke er trængt ind i de genstandsområder, der udpeges af de to videnskaber. Den har på forhånd udgrænset sin refleksion fra disse områder. Det er nødvendigt at påbegynde – det er allerede sket i fx Frankfurterskolen – en undersøgelse på disse områder, der vedrører subjektivitetens dobbeltbestemmelse af konstitution og projektion (Hans-Jürgen Krahl 1971a, s. 356f), med en forskningsproces, der henter kraft og systematik fra Marx' kritik af den klassiske politiske økonomi og vulgærøkonomien, men samtidig respekterer genstandens særegenhed. Denne genstands særegenhed kræver også udfoldelse af fantasi mv. i omgangen med den. I beskæftigelsen med den anden objektivitet er Marx (og Hegel) umulige at komme uden om.

Med hensyn til de to videnskaber, fænomenologi og psykoanalyse, drejer det sig for Leithäuser om at udarbejde disse teories psyko-sociale erfaringsindhold på den vis, som angives af kritikbegrebet i den marx'ske fremstilling. Den marx'ske kritik i kritikken af den politiske økonomi vendes både mod den borgerlige videnskab som vidensproduktion, men også mod genstanden for den borgerlige videnskab (cf. Peter Olsén 1978, s. 13-4). Begge momenter fremstilles som bestemt af kapitalforholdet, der er et socialt forhold, der fremtræder som natur, som anden natur, og som viser sig i selvstændiggjorte former, der har slettet sporet af deres oprindelse. Kapitalforholdet som væsen er den anden objektivitet. Den marxistiske analyse vil vise, hvordan det, der tager sig ud som noget umiddelbart, er formidlet. Analysen af den første objektivitet udgår fra det umiddelbare og nærmer sig det formidlede; analysen den anden objektivitet går fra væsenet til den nødvendige fremtrædelse, fra formidlingsmidten til det empiriske. Men Marx' kritik indskrænker sig ikke til en tilbageføring af de former og de indhold, der er sat i formerne, til deres væsensmæssige udspring; han fremstiller også nødvendigheden af de forskellige formers bevægelser over i hinanden, deres indre struktur og de formunderlagte indholds udvikling, så de svarer til formens begreb. Kategorierne fremstilles, så de i deres positive forståelse af det bestående tillige rummer forståelsen af deres negation, deres historiske foranderlighed (Karl Marx 1867, s. 28, *da s. 106*).

Marx' omgang med den klassiske borgerlige økonomi – og vulgærøkonomien for den sags skyld – er ikke blot en påvisning af deres systematiske falskhed, men også *en uddragning af de erfaringsindhold, der fordrejet kommer til udtryk i dem*. Marx negerer ikke kun de kritiserede kategorier, men *retvender* dem tillige. Uden dette sidste moment i sin refleksion bliver marxismen en tankemåde, der blot "führt ihn [indholdet] auf irgend etwas Gewisses [...] zurück"<sup>xxxvii</sup> (G. W. F. Hegel 1807, s. 48). Den falder for gentagelsestvang og mister sin produktivitet. Som slutpunkt, som et hermetisk lukket system, vil den omgås ødelæggende med det særegne. Det, jeg plæderer for, er ikke, at man på efterskud skal forsøge at integrere enkeltvidenskaber, der har udviklet sig ud fra

egne erkendelsesinteresser. Det kritiserer Oskar Negt meget rigtigt (Oskar Negt 1976a, s. 20, *da s.* 36). De kritiserede videnskaber skal i samme bevægelse på den ene side kritiseres, og på den anden side skal de erfaringsindhold, der kommer fordrejet til udtryk, fremstilles som negative, dvs. som bestemmelser, der kræver deres ophævelse, men som samtidig også optræder som bebudere af noget andet.

Dette implicerer tillige, at, når kategorier ikke indoptages som ydre i den marxistiske kritik, men træder konstituerende ind i dens centrum, så lader de heller ikke de marxistiske kategorier uforandret, men ophæver disses udgrænsende effekter. "Die Theorie [...] hat die Dimensionen von Subjektivität zurückzuvermitteln zur Kritik der politischen Ökonomie."<sup>xxxviii</sup> (Helmut Reinicke 1973, s. 69).

Martin Luther kritiserer ågeren og ågerkarlen. Han kalder ågeren "ein groß ungeheuer Monstrum, wie ein Beerwolff, der alles wüestet."<sup>xxxix\*</sup> I den forbindelse bruger han et billede, som kan udstrækkes til at gælde hele kapitalen. Cacus har stjålet nogle okser: "Denn Cacus heißt ein Bösewicht, der ein frommer Wucherer ist, stilet, raubet, frißt alles. Und wills doch nicht gethan haben, und ihn soll ja Niemand finden, weil die Ochsen, rücklings in sein Loch gezogen, Schein und Fußtapfen geben, als seien sie herausgelassen. Also will der Wucherer auch die Welt effen, als nütze er und gebe er der Welt Ochsen, so er sie doch zu sich allein reißt und frißt."<sup>xl\*</sup>

Lad os se på citatet. Hele kapitalens væsen beror på, at den træder frem anderledes, end den i virkeligheden er. Det ser ud, som om den giver, men i virkeligheden tager den. Den stjæler, røver og fortærer. Det sidste må dog ikke forstås sådan, at kapitalisten fortærer den merværdi, han eller hun har udpresset af arbejdskraften, men sådan at arbejdsevnen forbruges, når merværdien udpresses. Det ser ud, som om kapitalen gør nytte – deraf dens fromme ansigt udadtil, men i virkeligheden er dens livsbetingelse tyveri af ubetalt arbejde. Det ser ud, som om den sætter noget fri, men i virkeligheden tilfangetager og binder den os til en livsform, som er dens og ikke vores. Den mørke hule, som den fører os, okserne, ind i, er de beskidte, mørke og livstruende fabrikslokaler, som de sultende arbejdere blev trukket ind i ved kapitalismens start. Rigdommen synes at udgå fra kapitalen; i virkeligheden har den trukket den til sig. En meget vigtig pointe i billedet er den omvending, som Luther antyder. I sporet, som vi kan se, er den virkelige bevægelse skjult, ja vendt

\* Martin Luther: *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen*, citeret efter Karl Marx 1905-10 III, s. 524, *da s.* 665.

\* Ss., citeret efter Marx 1905-10, s. 525, *da s.* 665.

om. I alt hvad kapitalen er, er der denne omvending, som ikke er synlig fra vor livsverdens perspektiv, og som derfor kræver, at vi hæver os op fra den et øjeblik, for i fodsporene kan vi ikke læse den virkelige bevægelse. I livsverdenen er der en transcendentalitet, der er *tildækket* af de dagligdags gøremål. Den kan vi finde frem til gennem reduktionerne. Det kan vi imidlertid ikke med kapitalens væsen, der ikke kun er skjult, men fremtræder som noget andet end sig selv, selv om der trods alt er et spor. Kapitalens væsen er ikke kun et usynligt billede, men et falsk, *fordrejet* og forskønnet billede. From ser kapitalen ud, men tyvagtig er den. Vi skal nu se den virkelige bevægelse, som var skjult for os i oksernes fodspor.

## Revenukildemystifikationerne

Revenukildemystifikationerne optræder på det kapitalistiske samfunds overflade som praktisk bevidsthed og som praktisk handlen i de områder, der er bestemt af dem. Praksis er i denne forbindelse "ikke blot [...] en forudsætning for formidlingen af den almene kapitallogik, men tværtimod [...] forudsat denne logik." (Niels Ole Finnemann 1974, s. 23) Disse bestemmelser forsøger at begribe det komplekse forhold mellem den samfundsmæssige væren og samfundsmæssig bevidsthed i den anden objektivitet på en anden og kategorialt mere gennemtrængende måde end basis-overbygnings--tankegangen. Denne opererer med en basis i det økonomiske, der i sidste instans bestemmer bevidstheden og dens former i ideologi, kunst, religion, jura mv. Hos Marx er der tale om en "tommelfingerregel til datidens idealistiske filosoffer" (Kurasje 1974, s. 3, n. 2). Der angives en relation, som hos de idealistiske filosoffer er benægtet eller vendt på hovedet. Der peges på, at forskellige forestillinger, der optræder selvbevægende, er formidlede, men i selve konstruktionen er formidlingens vej og form ikke analyseret. Basis-overbygnings-tankegangen er et program, der endnu ikke er udfyldt. Men når det, der er et program, fæstnes som et resultat, som endelige bestemmelser, så tenderer det til at blive metafysik (Peer E. Sørensen 1973, s. 47, n. 1), der indebærer, at teorien "ikke kan rekonstruere sit emnes genese specifikt" (s 30). I stedet for formidling sættes homologi (ss.).

Marx kategoriale bestemmelser i kritikken af den politiske økonomi er et forsøg på at udarbejde denne formidling mellem væren og bevidsthed, hvor kapitalens form hersker, kort sagt livet under den anden objektivitet. Marx præciserer, at "die Kategorie [i kritikken af den politiske økonomi] Daseinsformen, Existenzbestimmungen [...] ausdrücken"<sup>xli</sup> (1939/41, s. 26-7, *da* s. 25), og at subjektet for dem "wie in der Wirklichkeit, so im Kopf [...] gegeben ist"<sup>xlii</sup> (s. 26, *da* s. 25). Som tilværelsesformer sætter kategorierne de levende subjekter, deres relationer og praktiske handlinger i



deres umiddelbare væren, for så vidt den er underlagt kapitalen som form. Som kategorier griber de ind i livsverdenen og den subjektivt konstituerede verden. Kapitalen fordrejer sin formidling, så den fremtræder som originalitet, der delvist sætter sig på det sandes plads, som strontium gør på kalks plads ved radioaktiv bestråling af kroppen. I den umiddelbare væren bringes de forskellige momenter sammen i en reflekssammenhæng, der subjektivt sættes som en rationalisering mod irrationelle momenters opdukken, og som i de samfundsmæssige dimensioner implicerer eliminering af modsigelser. Men i selve kapitalens begreb ligger også, at det overgribende moment forudsætter denne yderliggørelse af væren og bevidsthed (cf. Marx 1905-10 III, s. 503-4, *da s.* 639 og Nils Bredsdorff/Jens Brinch/Leif Hansen 1979, s. 33-34). Først gennem udfoldelsen af disse bestemmelser kan det, der programmatisk er angivet i basis-overbygnings-tankegangen, udfoldes.

I det følgende afsnit udfolder jeg fremstillingen af reвенukildemystifikationen. Først gives en gennemgang af fremstillingsgangen i det Marx'ske system af reвенukilderne, derpå bestemmes det fordrejede i selve formerne og deres forskelle, og jeg forsøger at gøre en bestemmelse af bevidsthedens kvalitet i disse former.

## **Revenukildeformerne**

Marx starter sin analyse med varen og dennes optræden på markedet. Analysen af den fordrejning, der optræder i varens forhold, føres tilbage til, at varen, når den udveksles, kun kan måle sin værdi i en anden vares brugsværdi. Den anden vare (både den ideelle og den reelle) står som ækvivalentform for den første. Ud af det forhold, at varens værdi må fremtræde i en skikkelse, der er forskellig fra den selv, nemlig den anden vares brugsværdi, udleder Marx så ækvivalentformens fire ejendommeligheder, hvoraf varens fetichkarakter udgør den fjerde. Ud fra varens fordrejede form i værdiformen udledes så fordrejningerne af penge og kapital. Ved kapitalens fordrejning, dens fetichkarakter, kan den fordrejede form finde en situationsuafhængig og ikke skiftende personifikation. Jeg skal ikke fremstille hele forløbet, men indskrænke mig til, hvordan det ser ud på overfladen, hvor reвенukilderne optræder. Disse reвенukildemystifikationer "skjuler og indeholder [på en gang] [...] bestemmelserne af de samfundsmæssige forhold" (Bredsdorff/Brinch/Hansen 1979, s. 31). Disse former fremtræder som distributionsformer, og som sådan regulerer de (en del af) klassernes relationer. Og de bestemmer classesubjekternes praktiske handlen. Men det ville – som Marx skriver være tåbeligt at betragte dem som rene distributionsformer; de er lige så meget produktionsformer (Karl Marx 1905-10 III, s. 472, *da s.* 598).

Den første mystifikation stammer fra arbejdskraften eller – som det fetichistisk fremtræder – fra arbejdet. Arbejdskraftens brugsværdi bliver her fremtrædelsesform for arbejdskraftens bytteværdi. Lønnen fremtræder som det specifikke produkt af arbejdet, som arbejdets pris. "Die Form des Arbeitslohns löscht also jede Spur der Teilung des Arbeitstags in notwendige Arbeit und Mehrarbeit, in bezahlte und unbezahlte Arbeit aus. Alle Arbeit erscheint als bezahlte Arbeit."<sup>xliii</sup> (1867, s. 562, *da s. 762*) I arbejdets værdi er værdibegrebet "völlig ausgelöscht" og "in sein Gegenteil verkehrt"<sup>xliv</sup> (s. 559, *da s. 758*). "Nicht mehr die Arbeitskraft wird als verkäufliche [...] Ware erfaßt, sondern die Arbeit, die sie leistet."<sup>xlv</sup> (Sybille von Flatow/Freerk Huisken 1973, s. 101, *da II, s. 5*) Arbejde- arbejdsløn fremtræder som den mest rationelle form i den trinitariske formel. Men denne "Form [...] [er] die irrationalste und die Grundlage der beiden andren"<sup>xlvi</sup> (Karl Marx 1905-10 III, s. 472, *da 598*). Da lønnen fremtræder som ækvivalent for det arbejde, der ydes af arbejderen, fremtræder renten, driftsherrevinsten og jordrenten, som om de flyder fra andre kilder.

Der lægges et slør over merværdien og dens udspring fra merarbejdstiden. Alligevel er sagen simpel i den umiddelbare produktionsproces, for merværdien har endnu ikke antaget en særlig form: "Hier in diesem Embryozustand [er] das Verhältnis noch sehr begreiflich oder vielmehr gar nicht zu verkennen."<sup>xlvii</sup> (s. 473, *da s. 599*) Kapitalen fremstår her i forestillingerne som et instrument til at fange (fiske) fremmed arbejde (s. 446, *da s. 565*).

Cirkulationsprocessen forplumrer allerede denne sammenhæng: her fremtræder merværdien som opnået ved snyderi mv. Men stadigvæk ser den altså ud til at være et samfundsmæssigt forhold.

I den færdige kapitalens gestalt, som fremtræder som enheden af cirkulations- og produktionsproces, "existieren Produktionsprozeß und Zirkulationsprozeß nur noch als Erinnerung und als Momente, die gleichmäßig den Mehrwert bestimmen, womit seine einfache Natur verhüllt wird."<sup>xlviii</sup> (s. 473, *da s. 600*). Denne enkle natur er udpresningen af merarbejdet i produktionsprocessen.

Fremstillingen videreføres i profitformen: "Im Profit ist noch die störende Beziehung auf den Prozeß enthalten und die wahre Natur des Mehrwerts und der kapitalistischen Produktion [...] noch mehr oder minder erkennbar."<sup>xlix</sup> (s. 490, *da s. 622*) I profittens form lader profittens identitet med merværdien sig stadig erkende, men profittens form synes umiddelbart af modsige merværdiens form, da profitten ikke længere som merværdien sættes i relation til den variable kapital – det moment der producerer den – men til totalkapitalen.

Med overgangen fra profitformen til gennemsnitsprofitrateformen tildækkes erkendelsesmulighederne af merværdiens udspring yderligere, idet gennemsnitsprofitraten ikke kun

adskiller sig med hensyn til formen, og hvad den sættes i relation til, men også med hensyn til substansen. Men den afgørende fordrejning, der slører en mulig afdækning, sker med profittens deling i rente og driftsherrevinst. Merværdien fremstiller sig efter denne deling som noget, der er forskelligt fra sig selv; ikke blot er merværdiens natur fuldstændigt opløst, men endog fordrejet til sin modsætning. Marx skriver om overgangen fra profit til rente: "Nun ist es aber diese schon veräußerlichte, von ihrer einfachen Gestalt, worin sie noch die Nabelschnur der Geburt zeigt, verschiedene und keineswegs auf den ersten Blick wiedererkennbare Form des Mehrwerts, sein Dasein als Profit, worauf der Zins ruht. Er setzt den Profit - von dem er selbst bloß ein unter besondere Kategorie, Rubrik rangierter Teil ist - unmittelbar voraus, nicht den Mehrwert. In dem Zins ist also der Mehrwert wieder viel unerkennlicher als im Profit, da er sich direkt auf den Mehrwert nur in der Form des Profits bezieht."<sup>1</sup> (s. 451, *da* s. 572)

Renten viser sig i forholdet mellem kapitaludlåner og kapitallåner. For så vidt som den overhovedet udtrykker en social relation, gør den det *mellem* kapitalister, absolut ikke mellem kapital og arbejde. Renten er kun en del af profitten, der er fikseret under et særligt navn. Men den fremtræder som noget, der tilkommer kapitalen som sådan (s. 453, *da* s. 574). I den rentebærende kapitalens form P-P' ses det, at rentekapitalen har en dobbelt værdi, og denne dobbelte værdi får den ved at sætte sig i relation til sig selv. Bytteværdien sættes som noget, der er forskellig fra den selv, som dens pris. Samtidig ses det, at denne dobbelte værdi er opnået uden at usurpere en brugsværdi (s. 509, *da* s. 645-6). Renten fremtræder som en værdiskabelse, som kapitalen erhverver som på engang en ting og et aktivt subjekt, kapitalen som kapital (s. 480, *da* s. 609). I P-P' vender kapitalen tilbage til sin oprindelige form – men nu med oprindelsen fordrejet. I P-V-P' var formidlingen stadigvæk indeholdt. Med P-P' har vi nået den begrebsløse form af kapitalen (s. 454, *da* s. 575); her har fordrejningen for alvor strammet nettet om os, og de menneskelige relationer i produktionen er forstenede. Dette er den almene formel, "auf ein sinnloses Resumé zusammengezogen."<sup>li</sup> (s. 446, *da* s. 565).

Det særlige er ødelagt i denne formel. Pengekapitalen er ligegyldig over for den særlige anvendelse. Den har løsgjort sig fra enhver særlig stofflig binding. Her har kapitalen ingen særegen gestalt; hvilken produktionssfære eller cirkulationssfære, den er anlagt i, kan man ikke længere se på den. Her er kun den forskelsløse og identiske gestalt, der har selvstændiggjort sig fra det konkrete (s. 456, *da* s. 578).

Renten synes at være værdi, der strømmer fra den blotte ejendom af kapitalen. Grundlaget for dette er, at den juridiske ejendom er adskilt fra dens økonomiske anvendelse. Ejeren af kapitalen,

pengeudlåneren eller ågerkarlen, fremtræder nu som personifikation af kapitalen. Men dette får betydning for kapitalens relation til arbejdet: Kapitalen fremtræder *på den ene side* over for arbejderne som er herredømmeforhold, fordrejet som producerende produktionsmidler og i det hele taget som arbejdets produktivkraft: "Weil [...] die *gesellschaftliche Qualität* dieser Arbeit als kombinierte Massenarbeitskraft dem Kapital nichts kostet [...], erscheint sie als dem Kapital immanente, ihm von Natur aus zukommende Produktivkraft"<sup>lii</sup> (Niels Beckenbach m. fl. 1973, s. 125, *da* s. 123) Arbejdernes *tilegnede subjektivitet* fremtræder som kapitalens, som egenskaber uden for arbejderne selv. Denne tilegnede subjektivitet stiller sig over for dem selv som et herredømmeforhold: "Während, auf Basis der kapitalistischen Produktion, der Masse der unmittelbaren Produzenten der gesellschaftliche Charakter ihrer Produktion in der Form streng regelnder Autorität und eines als vollständige Hierarchie gegliederten, gesellschaftlichen Mechanismus des Arbeitsprozesses gegenübertritt - welche Autorität ihrer Trägern aber nur als Personifizierung der Arbeitsbedingungen gegenüber der Arbeit, nicht wie in früheren Produktionsformen als politischen und theokratischen Herrschern zukommt."<sup>liii</sup> (Karl Marx 1894, s. 888, *da* s. 1132) Herredømmeforholdet træder frem i produktionsprocessen, når den udvikles til en for kapitalen adækvat gestalt, når den indholdsmæssigt svarer til kapitalens begreb, dvs. når arbejdet indholdsmæssigt er blevet gjort abstrakt: "Herredømmeforholdet mellem kapitalist og arbejder forandres med udviklingen af den store industri fra at være et interaktionsforhold, der lå uden for selve arbejdsprocessen, ved købet af arbejdskraft [,] til at være et interaktionsforhold, der indbygges også i selve arbejdet, således at dette ved den systematiske anvendelse af arbejdsdeling og naturvidenskab foruden at være en teknisk proces også bliver et herredømmeforhold." (Vilhelm Borg 1973, s. 19) Dette radikaliserer også arbejdernes rebelskhed over for herredømmeforholdet: "[...] arbejdernes rebelskhed over for kapitalistens autoritet [...] kommer [nu også] til at omfatte en rebelskhed over for de produktionsmidler, i hvis skikkelse herredømmeforholdet garanteres. Produktionsmidlerne garanterer gennemsnitsintensiteten og den disciplinerende tilpasning til værdiøgningens principper." (Kurt Aagaard Nielsen 1983, s. 37-8) På den vis træder produktionsmidlerne og arbejdernes tilegnede subjektivitet op over for arbejderne som ting, der er forlenet med et fremmed og truende egetliv, som subjekt og selvstændige magter. Disse ting, som originært stammer fra arbejdernes arbejde, møder dem nu som en fremmed magt, en fremmed ejendom, som et subjekt, der trænger arbejderne ind i en objektposition. Dette er den anden objektivitet, som arbejderne ikke længere kan genkende deres meningsdannende, prædicerende og praktisk forandrende aktivitet i. I stedet for rammer den deres krop, tømmer legemet for vilje.

Men på den anden side fordrejes dette forholds mulige afdækning, når kapitalen fremtræder som rentebærende kapital. Arbejdsbetingelserne kan kun være kapital, for så vidt de fungerer over for arbejdet og arbejderne som dets eller deres ikke-ejendom. Det er netop disse betingelser som modpol til arbejderne, der gør deres bærere til kapitalister og betingelserne til kapital. Men hos den rentebærende kapital "besitzt das Kapital [...] nicht diesen gegensätzlichen Charakter, der es zum Kapital macht [...]. Die reale Formbestimmtheit, wodurch Geld und Ware Kapital wird, ist ausgelöscht."<sup>liv</sup> (Karl Marx 1905-10 III, s. 452, da s. 573) Renten fremtræder som adskilt fra, uafhængig af og uden for den kapitalistiske produktionsproces (s. 477, da s. 605). Dette gør fordrejningens retvending endnu mere umulig. Renten repræsenterer den rene kapitalejendom, der har frigjort sig fra enhver materiel gestalt. Den er et rent middel til at tilegne sig fremmed arbejde, og det er arbejde, den ikke behøver at vide af. Renten repræsenterer kapitalen, men uden relation til arbejdet, forbruget af den menneskelige krop. Kapital uden svedpletter er, hvad renten er. Den fremtræder som en relation mellem den ene kapitalist og den anden (s. 485, da s. 615). I P-V-P' var P-P' kun resultatet. Her på overfladen viser formlen sig at være bevægelsens subjekt. Renten er kun resultatet af produktionsprocessen efter nyværdiens deling i arbejds løn og merværdi (profit) og dennes deling i rente, driftsherrevinst (og jordrente); den fremtræder nu som *forudsætning*, som produktionsbetingelse, der som en selvstændig form indgår i produktionsprocessen og bestemmer dens resultat; profitten fremtræder som det, der bliver til overs, efter at renten har fået sin luns (s. 499, da s. 633).

Dette viser sig endvidere i forholdet mellem gennemsnitsprofitraten og rentefoden. I den væsensmæssige retvending bestemmer gennemsnitsprofitraten rentefoden i akkumulationsbevægelsen, dog sådan at der ikke er en entydig sammenhæng. Den kan først udvikles i forbindelse med akkumulationsanalysen, den 'cykliske' bevægelse af kapitalen. På overfladen tager dette forhold sig anderledes ud. Her fremtræder rentefoden i modsætning til gennemsnitsprofitraten som *et håndgribeligt, fast faktum*, en urokkelig kendsgerning. Ved siden af rentefoden fortøner gennemsnitsprofitraten sig som "ein verschwimmendes Nebelbild"<sup>lv</sup> (s. 457, da s. 579).

Renten fremtræder som resultat af kapitalen som selvvirkende og selvskabende ting, og den ses uden forbindelse med processen. (s. 497, da s. 630). I renten forekommer kun resultatet. "Der Profit enthält immer noch Beziehungen auf das prozessierende Kapital, auf den Prozeß, worin der Mehrwert (er selbst) erzeugt wird. Im *zinstragenden Kapital* ist nicht, wie im *Profit*, die Gestalt des Mehrwerts entfremdet, fremartig geworden, ohne unmittelbar seine einfache Gestalt und damit seine

Substanz und seinen Entstehungsgrund erkennen zu lassen; im *Zins* ist vielmehr *ausdrücklich* diese entfremdete Form als das *Wesentliche* gesetzt, vorhanden, ausgesprochen."<sup>lvi</sup> (s. 480, *da* s. 608) I rentens form er alle formidlinger skåret over; de er ikke indbegrebet eller synlige ved afdækning. Renten fremtræder som given, forudsat, men i den absolutte yderliggørelses form. Alle dens bestemmelser er opløst. Den fremstår som den mest håndgribelige og blændende form, som noget der har tiltvunget sig materiel og tingslig form, som fremtræder med klare kendetegn. Den viser sig som rationel, selvgyldig og lokker med sin egenskab af at kunne forøge sig selv. De ydre fremtrædelser tæller her som kategorier. Men den rent håndgribelige form er tillige en begrebsløs form (s. 513, *da* s. 651), en indholdsløs form (s. 450, *da* s. 570), en tankeløs form (s. 458, *da* s. 580), et irrationelt udtryk (s. 508, *da* s. 645). Der er sket en forlægning af menneskers sociale relationer i en ensidig form, en objektivitet, der ligger helt uden for deres kontrol, i et ting der tilbedes og ofres til, i en fetich. Denne fetich optræder i sin mest forrykte forstand i renten, der synes at være en automatisk fetich: den bærer intet ar af sin oprindelse mere: "keine Pulsader [scheint] ihres [rentens og den industrielle profits] ursprünglichen Wesens mehr zu schlagen"<sup>lvii</sup> (s. 483, *da* s. 613). Men "insofern auch der Charakter und die Gestalt des Kapitals vollendet, als die Versubjektivierung der Sachen, die Versachlichung der Subjekte, die Verkehrung von Ursache und Wirkung, das religiöse Quidproquo, die reine Form des Kapitals G - G', sinnlos, ohne alle Vermittlung darstellt und ausgedrückt wird [så er] die Transsubstantiation, der Fetichismus [...] vollendet."<sup>lviii</sup> (s. 484-5, *da* s. 614)

Men dette, at resultatet fremtræder som subjekt, får også betydning for processen, der skaber resultatet. Den funktionerende kapitalist, driftsherren, forvandles til arbejder: På den ene side udtrykker den rentebærende kapital den nøgne modsætning til arbejdet ved at være rigdom, der synes at have løsnet sig fra slid og møje. Pengekapitalisten står slet ikke i relation til arbejderne, kun til en anden kapitalist, nemlig den industrielle eller kommercielle. På den anden side synes driftsherren at stå i modsætning til sig selv og den rentebærende kapital. Han eller hun fremtræder som arbejder ved siden af dem, han udpresser merværdi af. Profitten, der har antaget form af driftsherregevinst, "erscheint [...] als bloßes im Reproduktionsprozeß hinzukommendes Accessorium und Zutat"<sup>lix</sup> (1894, s. 405, *da* s. 508). Driftsherren står "sich selbst oder Dritten als bloßem, trägem Dasein des Kapitals gegenüber"<sup>lx</sup> (1905-10 III, s. 469, *da* s. 594). Han eller hun fremtræder som en lønarbejder, der blot er mere ansvarsfuld end de andre og derfor skal lønnes højere. Dette underbygges, når han lader en anden udføre arbejdet for sig, en manager. Men fordrejningen består her i, at det arbejde, der foranstalter udbytningen, bliver identificeret med det

arbejde, der bliver udbyttet.

Dette får også betydning for selve produktionsprocessens karakter af valoriseringsproces. Når kapitalens fremmedgjorte karakter forlægges hinsides udbytningsprocessen, når processens samfundsmæssige karakter af kapitalistisk tilegnelse placeres uden for den selv, kort sagt når den samfundsmæssige bestemthed er elimineret fra processen, så fremtræder den som arbejdsproces slet og ret. Dermed naturaliseres processen – gøres til instrumentel handlen – og kapitalens fremtræden i produktionsprocessen (produktionsmidler, Kooperation mv.) og dens personifikation i driftsherren.

Vi kan konkludere, at arbejderne på den ene side oplever kapitalen som et herredømmeforhold i den umiddelbare produktionsproces, og at der i dette herredømmes undertrykkelse konstitueres en rebelskhed, som sættes som et produceret ikke-identisk forhold, som modstand. Kraften til modstanden hentes fra den første objektivitet, fra fællesskaberne i livsverdenen. På den anden side flyttes den samfundsmæssige karakter af kapitalen uden for den umiddelbare produktionsproces, i renten, og der tingsliggøres, således at produktionsprocessen fremtræder som en naturlig proces, hvor naturens elementer mødes i interaktion, og hvor alle elementer er lige nødvendige og deres bærere derfor lige respektable.

Det sidste element, der optræder som produktionsfaktor, er *jorden*. Jordrenten fremtræder som en endnu mere mystisk form end renten. Men det irrationelle er ikke så gestaltet, at det udtrykker en relation, som kapitalen har til sig selv, hvor denne sætter sig lig med sig selv, idet den sætter sig forskellig fra sig selv. Det irrationelle ved jordrenten har sin grund i, at jordrenten fremtræder, som om den ikke havde noget med den kapitalistiske produktionsproces at gøre. Det fordrejede ligger i, at jorden skulle have en værdi, dvs. skulle kunne anskues som "vergegenständliche gesellschaftliche Arbeit"<sup>lxii</sup> (s. 471, *da* s. 597). I 'jordens pris' synes jorden forlenet med en dobbeltkarakter af brugsværdi/værdi, selv om den rent faktisk kun har brugsværdi og ingen samfundsmæssig bestemthed. Renten, som blot tilranes af den jordbesiddende kapitalist pga. monopoliet på jorden fra den industrielle kapitalist, føres ikke tilbage til den producerede nyværdi, men synes som en mystisk egenskab ved jorden at blomstre fra den. Hermed "ist die ganze Vermittlung abgeschnitten und ihre veräußerliche selbständige Gestalt vollendet. Selbständige Gestalt ist sie nur in dieser Veräußerlichung, in dem völligen Losgetrenntsein von ihrer Vermittlung. Quadratfüße Boden bringen soundsoviel Rente."<sup>lxiii</sup> (s. 475-6, *da* s. 603)

Vi kan nu se på den samlede formel: arbejde-arbejds løn, jord-jordrente, kapital-rente. Denne formel kalder Marx en "gleichmäßige und symmetrische Inkongruität"<sup>lxiii</sup> (1894, s. 832, *da* s. 1060). Nyværdien relateres til forskellige produktionselementer: natur, produkt (produktionsmiddel) og

arbejde. Den antager i denne formel særlige gestalter, som står ligegyldige og uafhængige over for hinanden, og som synes at være regulerede gennem særlige (og forskellige) love. De står uden at modsige hinanden, uden at være i et spændingsforhold til hinanden. Fra formelen vises der ikke tilbage til de tre momenters fælles enhed: det levende arbejdes genstandsgørelse. Tværtimod fordrejer formelen dette forhold til ukendelighed. Fordrejningen, der implicerer selvstændiggørelse af de særlige deles gestalter over for hinanden, fuldendes ved, at hver af de tre dele bliver reduceret til et særegent naturelement, som står som mål og kilde. Enhver del, både jordrenten, (kapital)renten og arbejdslønnen fremstiller sig nu som virkning af en særlig årsag, som accidens af en særlig substans.

Disse færdige forhold og former fremtræder på samfundets overflade inden for den anden objektivitet, men med realgyldighed, dvs. de bestemmer (om end ikke fuldstændigt) kapitalisternes virkelighed og handlinger: de optræder altså ikke blot som resultat, men også som forudsætning; de optræder som et samfundsmæssigt bevægende subjekt. De gestalter, som den kapitalistiske produktionsmåde frembringer, og som den bevæger sig igennem, optræder nu som bestemmende forudsætninger. Disse forudsætninger, der er sat og producerede, optræder som reproduktion af forholdene, men der er vel at mærke tale om en reproduktion, der ikke foregår bevidst, men implicerer menneskenes gentagne underkastelse under forholdene. I formelen fremtræder de forskellige dele som produceret af tings immanente egenskaber. De sociale relationer, som de konstituerer sig på overfladen, kommer til syne som tingslige magter, som tings sociale egenskaber. Når vi møder disse forhold i hverdagen, er deres væsen ikke kun tildækket, men fordrejet. At trænge ned til grunden og væsenet kræver ikke blot afdækning, men begrebslig gennemskuen af indicier. "Vermittlungen sind keine Dinge; man kann sie nicht unmittelbar in Augenschein nehmen. Sie lassen sich nicht sehen, hören, riechen, schmecken und tasten. Für sie gibt es allerdings Indizien: Dinge, an denen sie sich methodisch rekonstruieren lassen."<sup>lxiv</sup> (Thomas Leithäuser 1988, s. 96). I omgangen med andre subjekter inden for den første objektivitet må vi nogle gange anvende fortolkning, men som oftest ikke. I den anden objektivitet kommer vi som oftest ikke uden om det, hvis vi vil opnå en rigtig orientering, for her gælder: "The immediate is deceitful."<sup>lxv</sup> (Merleau-Ponty 1974-5, s. 52) Vi må se ridsene i subjekternes karaktermasker for at trænge frem til væsenet: den logik, der driver gæk med os.

De sociale relationer har antaget en irrationel gestalt, som vi ikke kan styre med vor vilje. Vi lever "in einer verzauberten Welt"<sup>lxvi</sup> (Marx 1905-10 III, s. 503, *da* s. 639); vores relationer fremtræder som tingslige, naturlige relationer, som produktionens stofflige elementer. Der er her



ikke tale om en blot og bar forblændelse som et religiøst fantasteri, der kan ophæves ved erkendelsen af forholdenes rette sammenhæng, men om et forhold, der på ny hver dag reproduceres, når der produceres produkter: "Als diese fixen Gestalten, personifiziert in selbständigen Persönlichkeiten, die zugleich als bloße Repräsentanten personifizierter Dinge erscheinen, treten sie in die Konkurrenz und den wirklichen Produktionprozeß ein. Die Konkurrenz setzt diese Veräußerlichung voraus. Sie sind die ihr naturgemäß, naturgeschichtlich vorhandnen Formen."<sup>lxvii</sup> (s. 504, *da* s. 639)

Marx sammenligner den trinitariske formel med religionen; han omtaler førstnævnte som "Religion des Alltagslebens"<sup>lxviii</sup> (1894, s. 838, *da* s. 1069). "Es ist dies eine Fiktionsweise ohne Phantasie, eine Religion des Vulgären."<sup>lxix</sup> (1905-10 III, s. 445, *da* s. 564) Ja, fetichismebegrebet er direkte hentet fra den religiøse verden. I den religiøse fetichisme sker der en dobbelt omvendning. Først selvstændiggøres de menneskelige artskræfter og forestillinger i en guddom – som et ekko af naturens overmagt over menneskene (cf. Theodor W. Adorno/Max Horkheimer 1944, s. 17, *da* s. 28), bagefter guddommeliggøres kroppe og ting. Det er netop denne dobbelthed, som Marx indfanger med begrebet. Sammenligningen er tillige rammende på et andet punkt: den trinitariske formel har det fælles med religionen, at den også er en *organisationsform* for de samfundsmæssige individer, som systematisk bygger på en fordrejning af deres indbyrdes relationer og deres forhold til naturen. Marx sammenligner den trinitariske formel med Gud-Fader, Gud-Søn og Gud-Helligånden (Marx 1905-10 III, s. 493, *da* s. 625) og med transsubstantiationen, altså med væsensforvandlingen til Kristi legeme og blod, som brødet og vinen efter den katolske lære undergår ved den hellige nadver (s. 485, *da* s. 614). I begge disse billeder anskues, at menneskets sociale relationer, dets relationer til dets egen natur og til den ydre natur antager en selvstændiggjort gestalt, der ligger uden for dets herredømme, ja tværtimod behersker det i organiserende former, og at disse omvendte forhold lader sig repræsentere via ritualer i kroppe og ting.

Sammenfattende bemærker Marx om formlen: "Wenn wir erstens das Disparate der drei Quellen betrachteten, so jetzt zweitens, daß dagegen ihre Produkte, ihre Abkömmlinge, die Revenuen, alle derselben Sphäre, der des Wert angehören."<sup>lxx</sup> (1894, s. 832, *da* s. 1060) Her adskiller de sig ikke længere kvalitativt, men kun kvantitativt. Kilderne fremtræder som rent stoflige, dvs. de fremtræder uden samfundsmæssige bestemmelser. I forhold til den trinitariske formel gør vulgærøkonomien (Say, Bastiat, den professorale form) ikke andet end at oversætte de forestillinger, der optræder på det borgerlige samfunds overflade hos dets bærere i deres motiver og hensigter, i et doktrinært sprog, anskuet fra kapitalens side (1905-10 III, s. 445, *da* s. 564). Den systematiserer og

rationaliserer disse forestillinger, bortabstraherer alle de forestillinger, der kunne pege på modsigelser. Den "tut nichts, als dies seinen Motiven und seinen Vorstellungen nach in der Erscheinung der kapitalistischen Produktionsweise befangene Bewußtsein in doktrinärer Form aussprechen."<sup>lxxi</sup> (s. 476-7, da s. 604) Den skaber en vis orden i disse forestillinger. Hvad vulgærøkonomien gør med merværdien, nemlig deler den op i iagttagelige faktorer, som de giver sig på samfundets overflade, og derefter udvendigt bringer dem sammen, har positiverne siden hen knæsat som videnskabelig metodologi. Jo nærmere vi kommer de sædvanlige forestillinger, desto mere svømmer vulgærøkonomien (og positivismen) i sit element. Vulgærøkonomerne anvender kun de former, hvori den indre sammenhæng er slettet: De føler sig fuldstændig hjemme i de fremmedgjorte former. De repræsenterer en "Entgeisterung"<sup>lxxii</sup> (s. 492, da s. 624) af tanken, der i deres gestalt kun kan tilnærme sig genstanden klassifikatorisk og under herredømmets synsvinkel. Vulgærøkonomien tenderer mod apologi for det bestående, allerede i sine systematiske redskaber.

## **Revenukildebevidsthedens kvalitet**

Jeg skal nu gå nærmere ind på at bestemme *kvaliteten* af revenukildebevidstheden. Til beskrivelsen af denne anvender Marx en "blomstrende sprogbrug" (Bredsdorff/Brinch/Hansen 1979, s. 30).

Denne blomstrende sprogbrug er imidlertid ikke koketteri, der står i en ydre forbindelse med analysen af kapitalen. (Ligeledes er Marx' mange moralske kritikker heller ikke ydre i forhold til begrebets anstrengelse, som han i analysen tager på sig, men ophævet i den. Adskillelsen mellem moral og refleksion er helt igennem det borgerlige samfunds, og Marx gør i sin kritik op med den. Så længe denne adskillelse, der følger rent positivistiske udgrænsninger, er fremherskende, kan der ikke udvikles et begreb om praksis, der implicerer en sammenfatning af autonomi og spontanitet.) Den blomstrende sprogbrug er nødvendig for at gribe genstanden i sin totalitet. Marx skriver eksplicit: "Solche Ausdrücke [...] für bloße licentia poetica zu erklären, zeigt nur die Ohnmacht der Analyse."<sup>lxxiii</sup> (Marx 1867, s. 559, n. 26, da s. 759) Uden denne blomstrende sprogbrug vil herredømmet gennemtrænge kategorierne, vil de lade sig indordne i blot et nyt system, der ganske vist godt kan udpege sammenhænge, men som har tabt sin dimension af kritik.

Marx anvender således ikke kun den gennemtrængende refleksion i sin kritik, men også fantasien, sådan at den tilsyneladende håndgribelige rationalitet kan fremstilles som rationalisering af irrationalitet.

Fem reaktionsmåder over for den anden objektivitet er i hvert fald mulige:

1) *Objektivering*. Den første reaktionsmåde er den videnskabelige objektivering, der trænger bag

om fordrejningen til væsenet og rekonstruerer det og dets nødvendige fremtræden. Kender den ikke til de andre reaktionsmåder, har oplevet dem – i hvert fald i små doseringer –, må den forblive i sit eget indelukke.

2) *Fascination og tilbedelse*. Den anden objektivitet er som fækalstokken, der skinner os glinsende i møde, overtrukket med guld eller sølv som den er. Den drager os, bevæger os til dans. Den ligner noget fra livsverdenens ornamentering og overflod, men det er simili, der glimrer som armbånd og brystnåle, der lokker os. Den synes at organisere verden for os, en livsverden ved siden af vores, men en mere skinnende, som vi kan kaste misundelige blikke på. Vore ønsker synes usurperede. Den anden objektivitet synes at kende alle vore ønsker hos os, og den ved at svare på dem. Den er en fremmed og fascinerende verden, og dog synes den altid at have været på tærsklen som før-bevidst. Den inkarnerer rigdom og magt – og så sparer den os for meget af det daglige besvær. Danser vi ikke rundt om den ude af stand til at se, at det er os selv, der hænger på totempælen, kaster vi os næsegrus i støvet. Efter et stykke tid melder savnet sig dog, og vi føler os taget ved næsen. Der udvikler sig en følelse af tomhed ved den; vi gribes så af en flovhed og skam – den epiméteuske skam – over, at vi ikke kunne se, at kejseren var uden klæder.

3) *Kalkulering og optælling*. Den anden objektivitets logik inderliggøres som karaktertræk eller i det mindste som adfærdstræk. Her er der igen en stærk anal indfarvning. Alt hvad der er af betydning kan bogføres i et skema. Den anden objektivitets skinnende overflade tiltrækker ikke, derimod dens pulsslæg, dens tal, hvad enten det er værdi eller magt, der opregnes. I den anden objektivitet kan alt gøres op i balancer af tal, og det vil sige penge eller magt. Indlevelse i den anden objektivitet er indoptagelse af endosmosefænomenets kategorier. Overtages dette skema og overflyttes det til livsverdenen, bliver alt opregnet i penge eller i magtforhold med deres oppe og nede. Når først endosmosefænomenet går i blodet, er der ingen nydelse af kvalitet; kun denne abstrakte nydelse, der aldrig har et mætningspunkt, der aldrig kender til særegenhed, og hvis tal er dødens nedtælling. Personen får mere at forrette, end han kan overkomme, og forretningerne vokser som en snebold; jo mere han driver den frem, desto større bliver den. Det giver den særlige stundesløshed. Det er blodets årer, der rammes. De bliver stive, forkalker. Denne reaktionsmåde implicerer stivhed og ødelæggelse af livsverdenens fint schatterede oplevelser.

4) *Forfølgelse og angst*. Mens 3) befinder sig i konstitutionens centrum, så er 4) bundet til projektionen. Her skaber den anden objektivitets fordrejning angst, som vi kan forsvare os mod gennem projektion af aggression. David Lynch har beskrevet denne reaktionsmåde fænomenologisk på følgende vis: "You know little by little, just by studying science, that certain things are hidden –

there are things you can't see. And your mind can begin to create many things to worry about. And then once you're exposed to fearful things, and you see that really and truly many, many, many things are wrong – and so many people are participating in strange and horrible things – you begin to worry that the peaceful, happy life could vanish or be threatened."<sup>lxxiv</sup> (1990, s. 60) Her implicerer reaktionsmåden tab af realitetsopfattelse og -prøvelse. Fordrejningen bliver til et mysterium, hvor onde kræfter driver deres spil. Onde ånder befolker nu verdenen. Den onde heks har kun et øje, men det er stærkt som en kikkert og kan se til alle sider. De onde ånders realitetsindhold kan imidlertid ikke blive til erfaring.

5) *Apati*. Denne reaktionsmåde er det, der tematiseres som hverdagsbevidsthed eller den sunde menneskeforstand. Den indoptager de andre i sin altoverskyggende gråhed. Den giver sig tilfreds med det tilmålte. Man lader sig viske ud af de mange hvidgrå billeder. Billeder ligger foran én som overskuelige kendsgerninger, men ikke gennemskuelige. Ingen ved rigtig mere. For at reaktionsmåden kan gøre dette, må bevidstheden have antaget en særlig kvalitet, rationaliseringens, der er karakteriseret ved, at den søger identitet, det forskelsløse. Den omgås ødelæggende med det særlige. Den fikserer sig til bestemte forhold, der fremtræder som punkter og ting, og anskuer dem som håndgribelige, faste og naturlige, men selve deres producerethed udsender subjektivitet – fordi subjektet skal agere praktisk i forhold til de forhold, der optræder med en tvingende objektivitet.

Den anden objektivitet synes at udstede erkendelsesforbud mod sig selv. De forhold, der er fikseret som ting, og som synes at bevæge sig selv, kan ikke anskues i deres tilblivelse og konstitution. De er verdensforhold, der ikke afsøger formidlingerne, men etablerer ydre forbindelser. Et eksempel kan tages fra Karl Arnd: "In dem natürlichen Gange der Gütererzeugung gibt es nur *eine* Erscheinung, welche – in ganz angebauten Ländern – den Zinsfuß einigermaßen zu regulieren bestimmt scheint; – es ist dies das Verhältnis, in welchem die Holzmassen der europäischen Wälder durch ihren jährlichen Nachwuchs zunehmen – dieser Nachwuchs folgt, ganz *unabhängig von ihrem Tauschwerte* in dem Verhältnisse von 3 bis 4 zu Hundert. – Hiernach wäre *also* ein Herabsinken unter den Stand, welchen er [rentefoden] gegenwärtig in den geldreichsten Ländern hat, nicht zu erwarten."<sup>lxxv</sup> Der etableres her helt ydre forbindelser, der binder samfundsmæssige forhold til naturlige. Samfundsmæssige forhold forklares ud fra naturlige. Denne tankegang tænker i umiddelbare og ydre forbindelser, nærmest kendetegn, ikke formidlinger. Disse forestillinger

\* Karl Arnd: *Die naturgemäße Volkswirtschaft, gegenüber dem Monopolieneigste und dem Communismus, mit einem Rückblicke auf die einschlagende Literatur* (1845), s. 124-5, citeret efter Karl Marx 1905-10 III, s. 494, da s. 626-7.

"bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganisierten Einbildungskraft zu Markte"<sup>lxxvi</sup> (G. W. F. Hegel 1807, s. 64). For denne bevidsthed antager de forskellige momenter i samfundet et eget liv og relaterer sig ikke til hinanden, men til ting, der er guddommeliggjorte.

Marx sammenligner eksplicit denne bevidsthed med den sunde menneskeforstand (1905-10 III, s. 446, *da s. 565*), som er en bevidsthed, der er det apatiske svar på den anden objektivitet. Den sunde menneskeforstand kalder Engels tillige en metafysisk tankeform: "Für den Metaphysiker sind die Dinge und ihre Gedankenabbilder, die Begriffe, vereinzelt, eins nach dem andern und ohne das andre zu betrachtende, feste, starre, ein für allemal gegebne Gegenstände der Untersuchung. [...] Diese Denkweise erscheint uns auf den ersten Blick deswegen äußerst einleuchtend, weil sie diejenige des sogenannten gesunden Menschenverstands ist. Allein der gesunde Menschenverstand, ein so respektabler Geselle er auch in dem hausbacknen Gebiet seiner vier Wände ist, erlebt ganz wunderbare Abenteuer, sobald er sich in die weite Welt der Forschung wagt; und die metaphysische Anschauungsweise, auf so weiten, je nach der Natur des Gegenstands ausgedehnten Gebieten sie auch berechtigt und sogar notwendig ist, stößt doch jedesmal früher oder später auf eine Schranke, jenseits welcher sie einseitig, borniert, abstrakt wird und sich in unlösliche Widersprüche verirrt, weil sie über den einzelnen Dingen deren Zusammenhang, über ihrem Sein ihr Werden und Vergehen, über ihrer Ruhe ihre Bewegung vergißt [...]"<sup>lxxvii</sup> (Friedrich Engels 1892, s. 204, *da s. 48-9*). Det, der adskiller denne bevidsthed fra den 'naturlige' indstilling i livsverdenen, er ikke det identiske moment: at det nye føres tilbage til det gammelkendte, men at forskellen, der også optræder i apperceptionen, elimineres. Og at brugsanvisningsvidenen overføres på forhold, hvor den ikke har hjemme. Den bruges til at kategorisere mennesker ved ydre (fx racemæssige) kendetegn. Den går fra tildækning til fordrejning.

*Hverdagsbevidstheden* eller *den sunde menneskeforstand* er den 'naturlige' indstilling, når denne har amalgeret med værdiformslogikken i sin yderliggjorte form som rene kilde. Mens den 'naturlige' indstilling er en rettethed, der beskytter os, er hverdagsbevidstheden som en salve, der forlænger lidelsen og gør os afhængig af den selv. Denne bevidsthed springer alle formidlinger over: den ser ikke de konstituerende bevægelser og holder ikke de enkelte momenter sammen i deres fælles enhed. Den anskuer de enkelte dele naturaliseret, skiller dem på forhånd ad og bringer dem sammen i en ydre forbindelse, der synes at forsoner delene, men som kun fjerner modsigelserne ved rationaliseringer. Stilen ser ikke gestalten, men kun de ydre kendetegn. Denne bevidsthed ser inden for det konstitueredes horisont: Når den tænker, forudsætter den noget som bekendt og stiller

sig tilfreds med det (G. W. F. Hegel 1807, s. 35). Derfor bliver den en bevidsthed, der bevæger sig frem og tilbage mellem enkelte punkter, der selv forbliver ubevægelige (ss.). Disse punkter angives af revenukilderne, men optræder endvidere i religiøse sammenhænge, nationale sammenhænge og i forbindelse med det i livsverdenen udskilte familieliv og i den ghettoiserede pædagogiske disciplin. Denne bevidsthed bruger sin energi til at føre modsigelser og det andet tilbage til det identiske og det kendte. På den vis okkuperes den af sindrige bevisførelser for alment anerkendte sandheder. Den betragter ikke blot erkendelsesgenstanden i dens hvilende gestalt, som Engels bemærkede, men bringer den tilbage til et bekendt hvilepunkt. Hegel skriver følgende om den sunde menneskeforstand: Den forholder sig til indholdet i udvortes bestemmelser. "Es führt ihm [indholdet] auf irgend etwas Gewisses, sei es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Überzeugung ist befriedigt, wenn sie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt ist."<sup>lxxviii</sup> (s. 48) Tanken løber således af sted i gamle forestillingsbaner (s. 56).

Hverdagsbevidstheden er en tankeform, der er båret af fiktion, men som ikke anvender den menneskelige produktivkraft, fantasien; denne kaseres og kan ikke blive realistisk. Derfor er resultatet også, som Hegel bemærker "triviale Prosa"<sup>lxxix</sup> (s. 64). "[...] im ruhigen Bette des gesunden Menschenverstandes fortfließend, gibt das natürliche Philosophieren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum besten."<sup>lxxx</sup> (ss.) Fikseringen til bestemte punkter, som antager en selvstændig, naturaliseret og ikke videre reducerbar karakter, angiver denne bevidstheds principielle erkendelsesskranke: den forsyner sine bestemmelser og identitetssættelser, som den, når den er relateret til genstandsverdenen og sig selv, må foretage, med absolutte fordringer og fader de relativitetsforhold ud, som identiteterne har fået mellem hinanden og til sig selv. Den sunde menneskeforstand forveksler erkendelse med anerkendelse, eller rettere: den sætter dem identisk: "Die Verwechslung zwischen dem Verfahren des Stoikers, das dem Philosophen das eigene Dasein leichter machen kann, und einer ethischen Forderung an den Leidenden, die Vermischung der Erkenntnis einer Tatsache und ihrer Anerkennung, diese Konfusion, die alle heutigen Begriffe von Realität, Notwendigkeit und Weltlauf verwirrt, ist ein Überbleibsel aller vergeblichen Versuche von Religion und Metaphysik, das Bestehende für sinnvoll zu halten, eine heuchlerische Unklarheit im Denken, die freilich zum Grundwesen des gesunden Menschenverstandes gehört, diesem Inbegriff der jeweils herrschenden Ideologie."<sup>lxxxii</sup> (Max Horkheimer 1985a [1935], s. 236)

Den sunde menneskeforstand har en dominans af forstandskategorier. Følelserne skubbes bort til sovekammeret, som Adorno og Horkheimer skriver (1944, s. 83, *da* s. 101). Dominansen af forstandsvirksomhed anvendes primært til kalkulation i forbindelse med revenukildeinteressen, som

den konstituerer sig på det borgerlige samfunds overflade.

Denne dominans af forstandsvirksomhed viser sig at være resultatet af rationaliseringer: Denne bevidsthed har stærkt patologiske træk: den er straks færdig med den, der tænker anderledes (Hegel 1807, s. 64). I samme bevægelse, som den konstitueres i sin færdige gestalt og bringer sig til hvile i det borgerlige samfunds opspaltede sfærer og punkter, udgrænser den det, der formidler dem og sætter den selv, og forfølger det udgrænsede. Det ikke-identiske, der ikke kan føres tilbage til konstitutionens hvilepunkter, forfølges som det dårlige og onde andet. Den sunde menneskeforstand hader spekulatoren, der søger formidlingen, og forfølger den, når den selv ikke befinder sig i sikkerhedens fuldkomne indifferens. Det, som hverdagsbevidstheden skiller sig fra, sætter den som absolut modsat. Denne bevidsthed kan ikke nå til indsigt i totalitetens karakter; den følger det kapitalistiske samfunds opsplitninger og opfatter dem som natur; den føler sig helt hjemme i den samfundsmæssige fremmedhed, og for så vidt den indre sammenhæng sætter sig igennem i denne bevidsthed, fremtræder den som en mystisk lovmæssighed (Marx 1905-10 III, s. 503, *da* s. 639), der sættes som det modsatte andet. Den systematiserende fornuft bruges til at fjerne de modsigelser, der peger på indre lovmæssighed. Men den arløse overflade får kun sit udseende gennem projektionens præstation: "Konstitution ist die erkenntnistheoretische Widerspiegelung des bürgerlichen Rechtszustandes. Konstitution als nicht empirische Kategorie ist Ausdruck der repressiv-abstraktiven Institutionalisierung von Rechtssubjektivität, des Moments nichtempirischer Reflexionskategorien, wie es sich verfestigt in der zweiten Natur des Rechts, der Kirche und des Staates."<sup>lxxxii</sup> (Hans-Jürgen Krahl 1971a, 356) I denne konstitution "gehen Momente der Genesis - das ist der Produktion - nicht ein, da die zirkulationsbegründete Konstitution, die Fortsetzung der Wertform der Ware, im Rechtssubjekt begründet ist, das sich aus der charaktermaskierten Gleichgültigkeit und deshalb dem gleichen Gelten der miteinander in feindseliger Konkurrenz friedlich verkehrenden Warenbesitzer ergibt."<sup>lxxxiii</sup> (s. 402) Over for dette står projektionen, der "als rein empirische sich die Umwelt aneignet, um die internalisierten Aggressionen auf andere zu projizieren und die derart angeeignete Umwelt sich zum absoluten Feind zu hypostasieren."<sup>lxxxiv</sup> (s. 356)

Konstitutionen nødvendiggør og nødvendiggøres af revenukildemystifikationerne. Den er den stivnede eksistensbestemmelse, der har sat sig igennem som *anden natur*. I dette sidste begreb sammentrækkes og mødes den objektive og den subjektive bestemmelse af den samfundsmæssige bevidsthed, som den er. På den ene side angiver begrebet, at de samfundsmæssige relationer i sig selv fordrejer sig til relationer, der fremtræder som naturlige og som underlagt naturtvang. Men på

den anden side angiver begrebet, at mennesker, idet de behersker naturen – både den indre og den ydre – samtidig reproducerer den i en form, der ligger uden for deres kontrol. Idet mennesket fornægter den i sig og behersker den i stedet for at forsones sig med den, sætter naturen sig igennem i irrationelle former – i betydningen det fortrængtes tilbagevendende. *Når denne bevidsthed rækker helt ind i livsverdenen, bliver den til hverdagsbevidsthed.* Her i livsverdenen kan den ganske vist ikke blive enerådende, men støder hele tiden på den første objektivitet og den transeunte tid, der begge er nødvendige for at gøre livsverdenens gøremål meningsfulde for subjekterne. Men det er kendetegnende for de moderne senkapitalistiske samfund, at hverdagsbevidstheden er blevet mere fremherskende. Det kommer jeg tilbage til senere.

## Oversættelser af de fremmedsprogede citater

- i. "universet af konkrete ting"
- ii. "min perception er verdens indvirkning på mig og mine gestus griber ud efter den [...]"
- iii. "det samlede indbegreb af genstande for mulige erfaring og erfaringserkendelse"
- iv. "perceptionens oprindeligste evidens"
- v. "en anonym horisont af transcendentaliteten"
- vi. "Verden grunder sig på jorden, og jorden gennemrager verden [...] Verden trakter i sin hvilen på jorden efter at overvinde denne. Den tåler, idet den er det, der åbner sig, ikke noget, der er aflukket. Men jorden stræber mod – idet den er det, der gemmer sig – at inddrage og tilbageholde verden."
- vii. "Det usædvanlige virker som en modgift mod, at doxa stivner til en orto-doxi, der lammer vort blik og lader vor tale og handlen fryse til."
- viii. "ejer en ganske særlig struktur, som fornemmes umiddelbart, og som bestemmer deres kategori, selv om vi måske ikke er klar over det."
- ix. "urtypen på vor realitetserfaring"
- x. "alle stiles stil"
- xi. "ikke andet [...] end den historiske verden"
- xii. *Mentalitetshistorie*: "Men hvad er det kollektivt ubevidste? Det er sikkert mere hensigtsmæssigt at tale om det kollektivt ikke-bevidste. 'Kollektivt' betyder det, som på et givet tidspunkt er fælles for et helt samfund. 'Ikke-bevidst' betyder det, som tidens mennesker dårligt opfatter eller slet ikke bemærker, fordi det giver sig selv, fordi det er en del af naturens urokkelige fakta – vedtagne forestillinger eller forestillinger, der blot 'ligger i luften' – banaliteter, sømmelighedsnormer og moralforeskrifter, det accepterede og det forbudte, udtryksformer, som anerkendes og påtvinges følelser og fantasier, eller som undertrykkes." (s. 54-5)
- xiii. *Den fremmede*: "[...] den viden, som mennesker, der handler og tænker i deres dagligdagsverden, har, [er] ikke [...] homogen; den er 1) usammenhængende, 2) kun delvis klar og 3) slet ikke fri for modsigelser." (s. 133)
- xiv. *Rationalitet i den sociale verden*: "udføres ved at følge opskrifter, der er reduceret til



automatiske vaner eller uanfægtede banaliteter." (s. 115)

xv. "et rutinemæssigt adfærdsskema"

xvi. *Rationalitet i den sociale verden*: "omfatter de mest forskelligartede former for viden i en yderst sammensat og konfus tilstand. Tydelige og præcise erfaringer er sammenblandet med vage fragmenter; antagelser og fordomme krydser veldokumenterede kendsgerninger; motiver, midler og mål såvel som årsager og virkninger spændes sammen uden klar forståelse af deres virkelige forbindelser. Alle vegne er der huller, udeladelser og afbrydelser. [...] de regler, vi anvender, er tommelfingerregler, og deres gyldighed er aldrig blevet verificeret." (s. 114)

xvii. *Ss.* "Kogebogen har opskrifter, lister og ingredienser, opskrifter på deres blanding og retningslinier for deres anretning." (s. 115)

xviii. "Ved at følge foreskriften, som om den var et ritual, kan det ønskede resultat opnås uden at spørge om, hvorfor de enkelte procedurale trin måtte gøres og gøres i præcis den foreskrevne rækkefølge. Denne viden er i al sin vaghed stadigvæk *tilstrækkeligt* præcis for det forhåndenværende praktiske formål."

xix. "Den ligefremme erfaring, i hvilken livsverdenen er givet, er den sidste grund for al objektiv erkendelse."

<sup>xx</sup> "Sjælen er i kroppen, som betydningen er i tegnet"

<sup>xxi</sup> "Den skjulte mening i denne afvigende adfærd kan kun forstås som udtryk for, at personen har vendt sig bort fra meningen med, opbygningslovene for og den naturlige orden i den erotiske virkelighed. I kampen mod denne orden viser den menneskelige frihed, der er blevet til fantasi, sig i sit mere eller mindre dæmoniske vilkår."

xxii. "Symbolet stifter fællesskab uden kommunikation."

xxiii. *Om Psykoanalyse*: "en *maskeret* Opfyldelse af *fortrængte* Ønsker" (s. 53)

xxiv. *Om Drømmen*: "Drømmen skaffer de undertrykte Ønsker en slags Tilfredsstillelse ved at fremstille dem som opfyldte; den tilfredsstiller imidlertid ogsaa den anden Instans, idet den sikrer Søvnnens Fortsættelse." (s. 136)

xxv. "pragmatisk betingede interesse i at forvandle sine uklare perceptioner i klarhed og tydelighed, dvs. i apperceptioner."

xxvi. "Jeg oplever mig som en enhed af indre og ydre, men som en enhed, der under bestemte omstændigheder kan falde fra hinanden."

xxvii. "På grundlag af erfaringer af tingenes tilstand under orgier [...] udvikler tanken sig i første omgang frem til forestillingen om 'sjælen' som et væsen, der er forskelligt fra kroppen, og som er til stede bagved, hos eller i naturobjekterne på samme måde, som der skjuler sig noget i kroppen, som forlader den i drømmen, i afmagten og ekstasen, i døden."

xxviii. *Om Psykoanalysen*: "Neurosen repræsenterer i vore Dage Klostreet, hvortil alle de Personer plejede at trække sig tilbage, som Livet havde skuffet eller følte sig for svage til at bære Livskampen." (s. 72)

xxix. *Ss.* "Symptomet viser ved Siden af Tegn paa Maskering altid en Rest af Lighed med den oprindelige, fortrængte Forestilling." (s. 42)

xxx. "det teoretiserende jeg er ensomt; det har intet socialt miljø; det står uden for sociale

relationer."

xxxii. "ordnende betragtning"

xxxiii. *Common-sensetolkning og videnskabelig tolkning af menneskelig handling*: "har skabt disse marionetter eller homunculi for at manipulere med dem til sit eget formål." (s. 53)

xxxiiii. *Ss.* "nærer hverken håb eller frygt; den kender ikke til angst som hovedmotiv for alle sine handlinger." (s. 54)

xxxv. "det centrum, omkring hvilket verden grupperer sig"

xxxvi. "absorberede deltagere"

xxxvii. "Den marx'ske og den marxistiske teori formår at begribe hverdagsbevidstheden som tingsliggjort og formår at analysere dens forandring gennem politisk praksis i konkrete klassekampe, men den formår ikke at gribe fat i sedimenteringen af tingsliggjorte strukturer i individet selv. Beskrivelsen af sedimenteringen yder fænomenologien, dens forklaring psykoanalysen."

xxxviii. "fører det [indholdet] tilbage til noget, der gælder for sikkert"

xxxix. "Teorien [...] må tilbageformidle subjektivitetens dimensioner til kritikken af den politiske økonomi."

xl. "et stort, monstrøst uhyre, som en varulv, der bortøder alt"

xli. "For Cacus er navnet på en skurk, som er en from ågerkarl, der stjæler, røver og æder alt. Og vil dog ikke have gjort noget, og ingen skal finde ham, fordi okserne, som er trukket baglæns ind i hans hule, giver tegn og fodspor, som om de var blevet lukket ud herfra. Således vil ågerkarlen også narre hele verden, som om han gør nytte og giver verden okser, mens han dog blot røver dem til sig og æder dem."

xlii. *Grundrids til kritikken af den politiske økonomi*: "kategorierne [i kritikken af den politiske økonomi] [...] udtrykker tilværelsesformer, eksistensbestemmelser" (s. 25)

xliii. *Ss.* "er givet i virkeligheden såvel som i hovedet" (ss.)

xliiii. *Kapitalen bd. I*: "Arbejdslønnens form udsletter altså ethvert spor af arbejdsdagens deling i nødvendigt arbejde og merarbejde, i betalt og ubetalt arbejde. Alt arbejde fremtræder som betalt arbejde." (s. 762)

xliiii. *Ss.* "fuldstændig udslettet" / "fordrejet til sin modsætning" (s. 758)

xliiii. *Den borgerlige stats afledningsproblem II*: "Det er ikke mere arbejdskraften, der opfattes som en vare, der sælges [...], men derimod det arbejde, som den yder." (s. 5)

xliiii. *Teorier om merværdien bd. III*: "form er den mest irrationelle og grundlaget for de to andre [...]" (s. 598)

xliiii. *Ss.* "Her i denne fostertilstand [er] forholdet endnu meget begribeligt, tværtimod slet ikke til at misforstå." (s. 599)

xliiii. *Ss.* "eksisterer produktionsprocessen og cirkulationsprocessen som erindring og som momenter, der ligeligt bestemmer merværdien, hvormed dens enkle natur bliver skjult." (s. 600)

xliiii. *Ss.* "I profittens form er den forstyrrende relation endnu bevaret til processen, og merværdiens og den kapitalistiske produktions sande natur [...] kan stadig mere eller mindre erkendes." (s. 622)

l. *Ss.* "Nu er det imidlertid på denne form af merværdien, renten bygger – en form, hvor merværdien allerede er gjort udvendig, som er forskellig fra merværdiens første simple skikkelse, hvor den

endnu viste navlesnoren fra fødslen, en form hvori merværdien på ingen måde kan genkendes ved første blik – altså på merværdiens eksistens som *profit*. Rentens umiddelbare forudsætning er ikke merværdien, men *profitten*, af hvilken den selv blot er en del, der er indrangeret under en særlig kategori eller rubrik. I renten er merværdien altså endnu meget sværere at erkende end i profitten, da den kun har en direkte forbindelse til merværdien i dennes form af profit." (s. 572)

li. Ss. "sammenfattet til et meningsløst resumé" (s. 565)

lii. *Teknik, Klasse og Klassebevidsthed*: "[...] fordi dette arbejdes *samfundsmæssige kvalitet* som kombineret massearbejdskraft ikke koster kapitalen noget, altså tilfalder den som en gratis gave [...], fremtræder den som en kapitalen immanent produktivkraft, der tilkommer den fra naturens side." (s. 123)

liii. *Kapitalen bd. III*: "På den kapitalistiske produktions grund stilles massen af umiddelbare producenter over for deres egen produktions samfundsmæssige karakter i form af en strengt reguleret autoritet og en samfundsmæssig mekanisme i arbejdsprocessen, struktureret som et fuldstændigt hierarki – en autoritet som umiddelbart kun tilkommer dens bærere som personifikation af arbejdsbetingelserne i forhold til arbejdet, ikke som i tidligere produktionsforhold som politiske og teokratiske herskere." (s. 1132)

liv. *Teorier om merværdien III*: "besidder kapitalen ikke denne modsætningskarakter, som gør den til kapital [...]. *Den reale formbestemthed, hvorigennem penge og varer bliver til kapital, er udsløttet.*" (s. 573)

lv. Ss. "et udflydende tågebillede" (s. 579)

lvi. Ss. "Profitten indeholder stadigvæk en forbindelse til kapitalen i sit procesforløb, med processen, hvor merværdien (den selv) bliver frembragt. I *den rentebærende kapital* er merværdiens skikkelse ikke, som i *profitten*, blevet fremmedgjort, fremmedartet, ophørt med umiddelbart at tillade erkendelsen af sin enkle gestalt og dermed sin substans og oprindelsesårsag; i *renten* er denne fremmedgjorte form tværtimod *udtrykkeligt* konstitueret som det *væsentlige*, er for hånden og udtalt som sådan." (s. 608)

lvii. Ss. "der [...] synes [ikke] at lyde pulsslæg fra en eneste åre af deres [rentens og den industrielle profits] oprindelige væsen" (s. 613)

lviii. Ss. "for så vidt som kapitalens karakter og gestalt også fuldendes, idet subjektivering af tingene, tingsliggørelsen af subjekterne, ombytningen af årsag og virkning, der religiøse *quidproquo*, kapitalens rene form P - P', bliver fremstillet og udtrykt meningsløst, uden al formidling, [så er] Transsubstantiationen, fetichismen, [...] fuldbyrdet." (s. 614)

lix. *Kapitalen bd. III*: "fremtræder som et simpelt vedhæng, et tillæg, der kommer til under reproduktionsprocessen." (s. 508)

lx. *Teorier om merværdien III*: "over for sig selv eller tredjepersoner som kapitalens blotte, træge eksistens" (s. 594)

lxi. Ss. "genstandsgjort samfundsmæssigt arbejde"

lxii. Ss. "er hele formidlingen skåret væk og dens udvendiggjorte, selvstændige gestalt er fuldendt. En selvstændig gestalt er den kun i denne udvendiggørelse, i dens fuldstændige løsrevethed fra sin formidling. En kvadratfod jord giver så og så megen jordrente." (s. 603)

- lxiii. *Kapitalen bd. III*: "ensartet og symmetrisk absurditet" (s. 1060)
- lxiv. "Formidlinger er ikke ting: man kan ikke tage dem umiddelbart i øjensyn: de lader sig ikke se, høre, lugte, smage, føle. Der findes rigtignok indicier på dem: ting, på hvilke de lader sig metodisk rekonstruere."
- lxv. "Det umiddelbare er bedragerisk."
- lxvi. *Teorier om merværdien III*: "i en fortryllet verden" (s. 639)
- lxvii. Ss. "Som disse fikserede gestalter, personificeret i selvstændige personligheder, der samtidig blot fremtræder som blotte repræsentanter for personificerede ting, træder de ind i konkurrencen og den virkelige produktionsproces. Konkurrencen forudsætter denne yderliggørelse. De er dennes naturagtige, naturhistoriske, forhåndenværende former." (ss.)
- lxviii. *Kapitalen bd. III*: "hverdagslivets religion" (s. 1069)
- lxix. *Teorier om merværdien III*: "Den er en fiktionsmåde uden fantasi, det vulgæres religion." (s. 564)
- lxx. *Kapitalen bd. III*: "Når vi for det første bemærkede, at de tre kilder er uensartede, så ser vi nu for det andet, at deres derivater, reventuerne, tværtimod alle tilhører den samme sfære, værdiens sfære." (s. 1060)
- lxxi. Ss. "gør ikke andet end at udtale disse motiver og forestillinger fra en bevidsthed, der er fanget i den kapitalistiske produktionsmådes fremtræden i doktrinær form." (s. 604)
- lxxii. Ss. "tab af ånd" (s. 624)
- lxxiii. *Kapitalen bd. I*: "Erklærer man [...] udtryk af denne art for blot at være *licentia poetica*, viser det kun analysens magtesløshed." (s. 759)
- lxxiv. "Blot ved at studere videnskab lærer du lidt efter lidt, at visse ting er skjulte - der er ting, du ikke kan se. Og din bevidsthed kan begynde at skabe mange ting at bekymre sig om. Og når du udsættes for frygtindgydende ting, og når de ser, at mange, mange, mange ting faktisk er forkerte - og at der virkelig er så mange mennesker, der har så mange mærkelige og grufulde ting for, så begynder du at bekymre dig for, at det fredfyldte, lykkelige liv kunne forsvinde og trues."
- lxxv. "I godeproduktionens naturlige gang giver der sig kun *en* fremtræden, som - i helt opdyrkede lande - nogenlunde synes at være bestemt til at regulere rentefoden; det er det forhold, i hvilket træmassen i de europæiske skove tiltager gennem den årlige tilvækst - denne tilvækst retter sig efter forholdet 3 til 4 på 100 - ganske *uafhængigt af dens bytteværdi*. Derfor er *altså* en nedsættelse under det niveau, som den [rentefoden] for tiden har i de pengerige lande, ikke at forvente."
- lxxvi. "bringer vilkårlige kombinationer af en indbildningskraft, som blot er bragt i uorden af tanken, på markedet"
- lxxvii. *Socialismens udvikling fra utopi til videnskab*: ""For metafysikeren er tingene og deres tankebilleder, begreberne, enkeltstående, faste, stive genstande, der er givet en gang for alle, og som skal betragtes den ene efter den anden. [...] Denne tankemåde forekommer os ved første øjekast yderst indlysende af den grund, at det er den såkaldte sunde menneskeforstands. Men den sunde menneskeforstand kan komme slemt op at køre, så snart den vover sig ud i forskningens vide verden, hvor respektabel en fyr den end er inden for sine fire vægges snævre område; og hvor berettiget, ja nødvendig den metafysiske betragtningsmåde end er på visse områder, alt efter

genstandens natur, så støder den dog altid før eller siden på en skranke, uden for hvilken den bliver ensidigt bornert, abstrakt og indvikler sig i uløselige modsigelser, fordi denne betragtningsmåde ser de enkelte ting, men glemmer deres sammenhæng, ser deres væren, men glemmer deres tilblivelse og undergang, ser deres hvile, men glemmer deres bevægelse [...]" (s. 48-9)

lxxviii. "Den fører det [indholdet] tilbage til noget, der gælder som sikkert, om det så blot er øjeblikkets fornemmelse. Og overbevisningen er tilfredsstillet, når den er nået til et bekendt hvilepunkt."

lxxix. "trivial prosa"

lxxx. "Når den naturlige filosoferen [...] flyder af sted i den sunde menneskeforstands rolige leje, giver den en retorik af trivielle sandheder til bedste."

lxxxi. "Forvekslingen mellem stoikerens fremgangsmåde, der kan gøre eksistensen lettere for filosofen, og så den etiske fordring til den lidende, sammenblandingen af erkendelsen af en kendsgerning med dens anerkendelse, denne konfusion, som forvirrer alle nutidige begreber om realitet, nødvendighed og verdens gang, er et levn fra alle forgæves forsøg på fra religionens og metafysikkens side at holde det bestående for meningsfuldt, en hyklerisk uklarhed i tanken, som ganske vist hører til grundvæsenet i den sunde menneskeforstand, dette indbegreb af den herskende ideologi."

lxxxii. "Konstitution er den erkendelsesteoretiske genspejling af den borgerlige retstilstand. Konstitution er som ikke-empirisk kategori udtryk for retssubjektivitetens repressiv-abstraktive institutionalisering, for det moment i de ikke-empiriske refleksionskategorier, som befæster sig i den anden natur - i rettens, i kirkens og i statens."

lxxxiii. "indgår ingen momenter af *genesis* - dvs. af produktion - da den cirkulationsbegrundede konstitution, fortsættelsen af varens værdiform, er begrundet i retssubjektet, som er resultatet af den karaktermaskerede ligegyldighed og således af den lige gyldighed af varebesiddere, som lever i et fredeligt samkvem af fjendtlig konkurrence."

lxxxiv. "tilegner sig omverdenen som noget rent empirisk for at kunne projicere de internaliserede aggressioner ud på andre og hypostasere den således tilegnede omverden til at være sin absolutte fjende."