

Perception, tid og rum i fænomenologien

John Mortensen

Mortensen, J. (unpub.). *Perception, tid og rum i fænomenologien*. Upubliceret kapitel fra afhandlingen *Livsverdenen, dens grænser og hinsides dem*. Publiceret på www.livsverden.dk/mortensen oktober 2013.

Denne publikation stammer fra 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 – 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

Perception, tid og rum i fænomenologien

Denne tekst udgør en af de mest omfattende dele af det fænomenologiske hovedafsnit i John Mortensens *Livsverden*-afhandling: *Beskrivelse af terrænet, fænomenologi, livsverden og hverdagsliv*. Det følger efter kapitlet om "Bevidsthed" (her på hjemmesiden: *Bevidsthed i fænomenologien*), og efterfølges af kapitler om *Intersubjektivitet, Livsverden* og *Erfaring*. Teksten her er – bortset fra enkelte tilføjelser – identisk med 1992-teksten. Den er altså ikke gennemarbejdet som led i John Mortensens arbejde med at revidere afhandlingen. Litteraturreferencerne kan findes i *Litteraturliste til John Mortensens tekster. BSN*

Oversigt

Perception

Fantasi

Jeg'et

Kroppen

Før-jeglig strømmen og det ubevidste

Rum og ting

Tid 1): Nu, retention, protention

Tid 2): Ekstaserne: fortid, fremtid, nutid

Tid 3): Den absolutte flod

Tid 4): Rumliggørelse

Tid 5): Tidsopfattelsens historie i Europa – i korte træk

Oversættelser af de fremmedsprogede citater

Perception

I det følgende vil jeg forsøge at udvikle et begreb for perceptionen. Det vil jeg gøre ved at se på begrebets placering og bestemmelse hos den unge Husserl, hvor det først og fremmest knyttes til bevidsthed, for derefter at lokalisere det skift, der finder sted i de efterladte manuskripter, hvor

perception forbindes med begær, legeme og urpraksis. Dette fører så over i en nærmere bestemmelse af begrebet, som det tematiseres hos Merleau-Ponty.

Perception er for Husserl *bevidsthed* om en genstand (1928, s. 89). Dermed hævdes der ikke, at bevidstheden sætter genstanden, men, som man kan se, er der heller ikke den uoverskuelige antinomi mellem bevidsthed og perception, som vi finder hos Sartre, der hævder, at bevidstheden ikke kan nå perceptionen, og perceptionen ikke kan gå ind i bevidstheden, er afskåret fra bevidsthed (Sartre 1943, s. 26). For Husserl er der en forbindelse mellem perception og bevidsthed.

I perceptionen møder der mig et kompleks af fornemmelsesindhold, som selv er konstituerede indhold i den oprindelige tidsflod (Husserl 1928, s. 91). For at kunne percipere må fornemmelsesdata'erne altså blive del af den oprindelige tidsflod, må de blive til opfattelse. Vi må gå ud fra, at tingene har en fremtræden; det, vi perciperer, er altså ikke farven, glatheden, men farveafskygningen, glathedsafskygningen, og disse er oplevelser, og som oplevelse har de ikke del i det rumlige – hvorimod det, der kaster skygge, tingene, kun er muligt som rumligt og ikke som oplevelse (1913, s. 75). Der træder os umiddelbart en sanselig kerne i møde (1928, s. 111). Bevidstheden møder den med sin strukturerende organisation, der gør den til en *opfattelsesenhed* og videre til en *syntese* af *identifikation*. Jeg ser først den rene synsting, det synlige af tingen, og det er i første omgang dens overflade. Jeg kan se tingen fra først den ene side, så fra den anden osv. Derved danner der sig på overfladen en syntese, der er den bevidsthedsmæssige fremstillingsform af den. Det er fornemmelsesdata'erne, der er det afgørende kriterium for Husserl for at skille perception fra fantasi. Begge kondenserer sig i opfattelse, men materialet for dem er forskelligt. Mens perceptionen som sagt beror på fornemmelsesdata, hyletisk materiale, beror fantasierne på fantasmer. De to opfattelsesformer har dermed også forskellig doxisk karakter. Der ligger – kunne man sige – en realitetsdom i perceptionen, som (midlertidigt, i hvert fald) er suspenderet i fantasien. (Det betyder: der er i perceptionen en realitetsdom, som selv stammer fra perceptionen, men det betyder ikke, at perceptionen er dom. Perceptionen går forud for dommene.) Jeg indegrænser ikke længere den omgivende verden i min opfattelse i fantasien. Når perceptionen af bevidstheden indordnes som oplevelse i tidsfloden og dermed under bevidsthedens syntetiserende organisation, så indordnes den også i en helhed, en 'horisont' af ikke aktuelle og alligevel medfunderende fremtrædelsesformer og gyldighedssynteser (1936, s. 162), altså apperceptioner. Derfor kan Husserl hævde, at perceptionen *alene* ikke er en fuldt objektiverende præstation. Den behøver apperceptionen; de gentagende og gentagede generindringer i habitualiseret form tages stiltiende med i betragtning (1929, s. 165). (Dette vender jeg tilbage til senere.) Perceptionen udgør, når den

organiseres af bevidstheden i en opfattelse, en før-prædikativ erfaring. Den udgør så første trin i en egentlig erkendelsesinteresse, der vil bringe den opfattede genstand alsidigt til eksistens. En egentlig erkendelsesinteresse har refleksionens form og fordrer en viljesmæssig deltagelse af jeg'et, der vil erkende genstanden. Den kan så blive anskuet i en prædikativ erfaring (cf. Thomas Leithäuser 1976, s. 191). Når vi perciperer, griber vi objektet, vi perciperer, ikke selve perceptionen; det gør vi først i refleksionen. I den er vi rettet mod selve perceptionsakten og dennes intentionalitet. Går vi et skridt videre til den reducerede perception, når vi frem til genstande som 'materielle ting', 'træ', 'traktor', som er sat i anførelsestegn (1913, s. 184). Genstandene har mistet deres verdensgyldighed. Vi går altså *fra* perceptionen af de empiriske genstande *over* genstanden som fænomen – her er der stadig tale om den virkelige genstand i et virkeligt rum og i en virkelig tid – *til* genstanden som potentiel i en absolut tidsløs bevidsthed. Vi når så frem til en væren, der er uden for erfaringen og uden for den bevidsthed, der aktuelt er rettet mod den. Hermed er vi nået til en væren *an sich* (1973, s. 23), den subjektive modus af 'det objektive'.

Men tilbage til perceptionen. Den er kendetegnet ved et særligt tidsligt forhold, nemlig af samtidigheden af perception og det perciperede (selv om der fra et objektivt tidsstandpunkt ikke behøver at være denne samtidighed, fx ved observation af stjernerne (1928, s. 109).) Perceptionen er endvidere sættelse af nu'et <Gegenwärtigung>, i modsætning til generindringen <Vergegenwärtigung>. Den konstituerende perceptionsakt bygger altså på den ene side på nu-bevidstheden med dens retention. Den konstituerer på den anden side også det rene nu. Perceptionen er *impression*; den er essentielt aktuel. I den konstitueres genstanden *oprindeligt*. Den er *urmodus* for genstandens selvgivelse, *urstiftelse* af genstanden og fremstiller denne stiftelse selv i nu'et, ja den forholder sig kun til nu'et. Den er opfattelsens urmodus.

Husserl knytter imidlertid også *retentionen* til nu'et; efterklngen hører med til perceptionen, skriver han (1928, s. 32). Han kalder også retentionen den primære erindring. I den konstituerer fortiden sig, men ikke repræsentativt som generindringen, men præsenterativt. Den anskues som det, der netop har været. Retentionen er den originære konstitution af det forgangne og det som perception af det, der netop har været og stadig hører med til nu'et. I generindringen sættes genstanden (og ikke perceptionen) og det i forhold til et nu, der er forskelligt fra det aktuelle. Forventning som protention er ikke perception, men det kan den blive, hvis den ikke længere blot er forventning, men opfyldt forventning. Men derved er forventningstilstanden også overstået; det, der før var fremtidigt, er blevet nutidigt. Går vi tilbage til perceptionen, så indeholder den også forventningen, men det som horisont, som intentionalitetshorisont, der viser hen på kommende

perceptionsrækker.

Intentionaliteten i perceptionen er ikke kun fremadrettet, men udadrettet som opfattelsesstråler. Intentionaliteten udgør forudsætningen for, at indhold kan dannes. Det er imidlertid ikke noget reelt, der tages tilbage i perceptionens intentionale stråler. Perceptionsgenstanden er ikke en reel del i perceptionen (1948a, s. 17). Tingen er transcendent (men samtidig inden for det Schütz kalder aktuel rækkevidde). Vi perciperer den kun ved, at den kaster skygge ind i perceptionens blikstråle, og når den i sin forvandlede skikkelse optræder for bevidstheden, er det som oplevelse. I modsætning til Bergson opfatter Husserl perceptionen som sat i differens til tingen. De har ikke nogen væsentlig fælles enhed. Enheden konstituerer sig derimod i selve oplevelsesstrømmen som dennes enhed. Oplevelse forbinder sig med oplevelse, skaber en typik og skaber genstanden i en oplevelsesform. Inde i denne oplevelsesstrøm underkastes oplevelsen af genstanden en polarisering med jeg'et. Og det netop for at sikre den mod at blive helt immanent. I forskellen til jeg'et sikres genstanden en realitetsdom, der gør den til ydre og forskellig fra fantasien. Den kaster skygge. I forhold til ydre objekter har vi altså 1) den ydre fremtræden, 2) den konstituerende bevidsthed, hvor den ydre fremtrædelse konstituerer sig immanent i oplevelsesstrømmen, 3) en intenderen, som består i at rette opmærksomheden mod det fremtrædende (1928, s. 95). Den ydre genstand er imidlertid ikke "*eine abgeschlossene Evidenz*"ⁱ (1929, s. 291) for perceptionen. Den er ikke fuldt konstitueret, når den dukker op for vore øjne, ører, smagsløg osv. For at få et greb om tingen i sin fylde – eller måske endda som art – må jeg tilkaste den flere blikke. Det identiske vil så være dens substans. (Her er der ikke tale om væsensskue.) Og det vil med Husserl sige "*das identische Substrat der Phantomwahrnehmung*"ⁱⁱ (1928, s. 125). Perceptionen kan imidlertid trække på en ring af baggrundsanskuelser, der, som Husserl skriver, yder en "*associative Vordeutung*"ⁱⁱⁱ (1973, s. 27). Den kompenserer for, at tingen er givet 'ensidigt', inadækvat. Ud over denne associative fortydning er der også en horisont af det, der på uegentlig og ubestemt vis er givet med genstanden. Genstanden perciperes aldrig rent, men altid med en horisont. De findes altså foruden de aktive momenter i perceptionen, der er originært konstituerende, passive momenter, der udgør baggrundsperceptionen. Perceptionen består derfor af det egentligt perciperede objekt, som jeg tilkaster min intentionalitet, eller som river mine intentionale blikstråler ud af mig, som var de et stykke metal, der rives væk af en magnet, og så af det medpræsent mente om genstanden. Det sidstnævnte er alt det, jeg kan eller kunne percipere, men da det er kendt for mig, forsvinder det ud af det egentlig perciperedes kreds. Det forbliver *ubestemt*, men *bestemmeligt* (s. 123-4). Den associative fortydning og horisonten, der begge optræder ubestemte, medkonstituerer objektets substans. Hvis jeg på Louisiana får øje på

billeder af Copragruppen, som jeg ikke før har set, vil deres placering i netop dette rum (associativ fortydning) og bestemte træk i penselstrøget, bestemte farvesammensætninger (baggrundshorisont) få mig til at bestemme dem som billeder af Jorn. Det, der betager mig og holder mit blik fangen ved dem, er imidlertid det, der gør dem forskellige fra andre billeder fra Copragruppen. Det er det, der konstituerer en ny genstand for mig og får mig til at se på dem i forskellig afstand, til at lægge vægt på detaljer osv.

Over for perceptionen af de ydre genstande sætter Husserl den immanente perception, fx af følelser. Disse kaster ikke skygge, som jeg kan se hen på; de har ikke nogen sider (1913, s. 81). Kendetegnet på den immanente perception er, at dens genstande ikke kan tydes transcendentalt. Genstandene hører selv med – helt fra starten – til den samme oplevelsesstrøm, som de udgør. Her sker der en kompliceret syntese inden i selve den indre tidsbevidsthed, der gør det sværere at udvikle polariteten mellem jeg og genstand, og det sker da også kun sin i knivskarphed i tilstande af depersonalisering (cf. Victor v. Gebattel 1937, s. 178).

Min pointe har været at demonstrere, at Husserl knytter perceptionen til bevidstheden. Det er bevidstheden, der præsterer meningsgivningen, der syntetiserer og kondenserer. Perceptionen derimod er urstiftelsen af genstanden. Det, jeg nu vil forsøge at indfange, er den anderledes tilknytning, Husserl giver perceptionen i de senere skrifter.

Han lægger i *Die Krisis...* vægt på sansningen af genstanden. Tingens kropslighed fremstiller sig kun i seen, høren, følen osv., og det skyldes, at vort legeme deltager i perceptionen med perceptionsorganer og med den jeglige bevægelighed, *kinæstesen* (1936, s. 108). Det er netop mit legemes perception, der gør det forskelligt fra andre kroppe. I de efterladte manuskripter skriver han, at det, der gør det ontiske univers til et univers i subjektiv gestalt, er, at det har et perceptionsfelt som centralsfære (1973, s. 59). Legemet er centrum i det ontiske univers og konstituerer verdens nutid. Perceptionsfeltet er det originære felt. Men hvad er så særegent ved denne tilknytning til legemet i stedet for til bevidstheden? Hvad er det – med Adornos ord (1940, s. 6) – der får Husserl til at opgive den statiske tænkning? Jo, hvis perceptionen knyttes til legemet, så forbindes den med begæret: I den levende perceptive nutids ursfære: her er det savnede, bevidstgørelsen om utilfredsheden og begæret, skriver han (Husserl 1973, s. 329). Han beskriver begærets mål således: det er det, der forbinder sig med et savnet gode, altså med noget, der allerede er erfaret som et gode, og hvor der samtidig gælder, at dette i sin gode-tilstand svinder bort (ss.). Legemet kan mangle noget, og det er dette, der grundlæggende bestemmer perceptionen og *den intentionalitet, der viser sig i den*. Han tilføjer dog i samme bevægelse, som han indfører savnet og begæret, "das

Bewußtwerden einer Ungenüge"^{iv}. Der må dog være en afstand mellem savnet og bevidstheden om savnet. Når han taler om savnet, så er det nutiden, der er tale om. Og når han taler om det, der allerede er erfaret som et gode, er det den tilfredsstillende fortid, han har i tankerne. Vejen tilbage til den tilfredse tilstand, som forudsætter viljen og intelligensen, er i langt højere grad end savnet og den fortidige tilfredse oplevelse, bevidst. Opnåelsen af den savnede genstand forudsætter praksis: praksis med at erhverve den, forarbejde den og endelig nydelse af den.

Her vil jeg foretage et lille sidespring til Hegels initialanalyse i *System der Sittlichkeit* (1913 [1802-3]). Han tager udgangspunkt i adskillelsen og dennes ophævelse. Adskillelsens følelse er behovet, og dens ophævelses følelse er nydelsen. Adskillelsen river subjekt og genstand fra hinanden og får jeg'et til at træde frem; adskillelsen sætter et indre og et ydre. Adskillelsen er *differens*. Hos Hegel har vi altså a) ophævelheden af det helt identiske, dvs. adskillelsen som følelse, behovet, b) differensen mod denne adskillelse, hvor behovets genstand er udenfor, dvs. arbejdet, og endelig c) ødelæggelsen af genstanden, identiteten af de to første momenter, dvs. nydelsen. Nydelsen er for Hegel den absolutte ødelæggelse af genstanden og samtidig gendannelsen af indifferensen (s. 18-19). I denne dialektiske bevægelse, der starter med behovet eller manglen, subjektets tomhed, der åbenbarer subjektet og skaber dets uro og bevægelse, er der tre faser, der konstituerer praksis, nemlig 1) subjektets forbinden sig med genstanden, *besiddelsestagningen*, 2) ødelæggelsen af genstandens form, *arbejdets virksomhed*, 3) ødelæggelsen af genstandens materie, *nydelsen* (s. 21).

I forhold til Hegels analyse kan man sige, at Husserl opdager en praksis før disse tre, nemlig perceptionen som urpraksis, genstandens selvvirkeliggørelse i subjektets aktivitet (1973, s. 434), intentionaliteten. Husserl benævner perceptionen, som den viser sig i jeg'ets praksis i verden, som urpraksis, dvs. som den praksis, der med-fungerer i alle andre former for praksis og før dem har fungeret (s. 328). Denne praksis er endvidere rettet mod legemet som krop, der er det 'urpraktiske objekt'. "Als Wahrnehmungsleib hat es [jeg'et] einen praktischen, einen Funktionssinn, der es als Ausgangspunkt aller Praxis und zunächst als Urstätte einer stets fundierenden Praxis charakterisiert, wobei alle weitere unmittelbar in die Körperwelt eingreifende Praxis in ihm mit neuen urpraktischen Schichten beheimatet ist."^v (ss.) Perceptionens urpraktiske lag knyttes altså til jeg'et. Forskellen mellem perceptionens urpraksis og andre praksisformer bestemmes af Husserl således: perceptionens urpraksis forandrer kun min krop, mens de andre praksisformer også forandrer den ydre natur og kan gribe ind i den fremmede primordialitet.

Husserl er godt klar over, at det ikke er hele værensmedningen, der perciperes, men kun en

delbestand. Inde i det synlige er der noget usynligt, som perceptionen ikke kan gribe i sin urpraksis. Det kan fx være den andens sjæleliv, hendes angst, hendes glæde. Dette den andens sjæleliv kan jeg kun anskueliggøre gennem nutidiggørelse, ikke gennem perception. Det, jeg nutidiggør, er ikke i mit perceptionsfelt (s. 106). Hvordan man kommer fra perceptionen til den værensmening, der ikke kan perciperes, er et af de store problemer i den ældre Husserls fænomenologi. Jeg skal diskutere det under kapitlet: *Intersubjektivitet*.

Husserl knyttede som sagt perceptionen til jeg'et. Det er klart, når det drejer sig om genstande, der kun er forståelige gennem et udtryk, fx værktøj med deres henvisende 'erindring' til mennesker, som har skabt dem til et formål, det, der gør et TV-apparat ikke kun til en kasse med en glasplade på forsiden, men til et fjernsyn. Genstanden indgår med Heideggers ord i en anvendelsessammenhæng. Men Husserl skriver også om den sanselige perception, der er rettet mod den rene kropslighed, og her mener jeg, at man må indsætte perceptionen mellem begæret og bevidstheden om begæret, altså perceptionen som en intentionalitet før jeg'et. Med en sådan fundering af perceptionen ville vi have rykket den endnu tættere, end Husserl vovede, til legemet. Og så er vi ovre ved Merleau-Pontys koncipering, som det følgende skal handle om.

Gennem hele Merleau-Pontys forfatterskab har perceptionen en forrang; konstitutionen findes ikke hos bevidstheden med dens intuition; bag hver erkendelsesakt ligger den nøgne fornemmelse af vor legemlige spænding (E. F. Kaelin 1970, s. 109). Merleau-Ponty bestemmer i forordet til *Phénoménologie de la perception* perceptionen i negative formuleringer: "La perception n'est pas une science du monde, ce n'est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux."^{vi} (1945, s. V) Perceptionen er ikke viden, ikke akt og før stillingtagen. Den er det transcendentale synspunkt, der er før og forudsætning for dem. På den vis er den nærmere Husserls passive syntese end den aktive (1947b, s. 48). Vi starter ikke med viden, men med perception, og det er først ud fra den, at vi kan forstå vidensniveauet. Først når perceptionen glemmer sig selv, og gør sig umærkelig, førbevidst, åbnes muligheden for at den kan se sig selv som akt, som aktiv syntese; men derved går den glip af den latente intentionalitet, der gør den til en væren-i (1964c, s. 266-7). Viden, erkendelsen, er en anstrengelse efter at genoptage, internalisere og på sand vis at besidde en mening i netop det øjeblik, den tager form i perceptionen (1969, s. 174). Det sted, hvor viden rodfæster sig, er dermed også det sted, hvor den adskiller sig fra sit grundlag, dvs. perceptionen. Perceptionen går forud for akten, den aktive syntese. Perceptionens intentionale moment er derfor ikke i jeg'ets besiddelse, men heller ikke identisk med genstandens reale momenter. Intentionaliteten udgår ikke fra jeg'et, men fra selve

mit perceptionsfelt. På det sted ramler verden med dens genstande sammen med mit syn. Det er stedet, hvor min centrifugale kraft støder ind i genstandens centripitale kraft. Perceptionen er imidlertid listig: den får os til at glemme sig selv "au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde."^{vii} (1945, s. 69) Når perceptionen glemmer sig selv, fremstår jeg'et på den ene side som skaber og genstanden på den anden side som uafhængig, selv om dette er en modsigelse, en kløft, der ikke kan kastes til. Perceptionen får mig til at glemme den, ved at den udsletter mig som krop foran genstanden (og dermed min lighed med den). Den masker sig og gør sig euklidisk, til imperception og ubemærkedhed. Derved kommer vi ikke på sporet af, at verden ikke er en genstand, som jeg skaber med bevidsthedens intuition, men "le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites."^{viii} (s. V) Verden er undergrunden og horisont for mine perceptioner. "[...] ma perception est impact du monde sur moi et prise de mes geste sur lui [...]"^{ix} (1969, s. 191). På den ene side er det, som om genstandene kun kan bekræfte deres eksistens ved at berøve mig min. Jeg må hemmeligt erkende, at der er andre ting i verden end dem, jeg perciperer. Når jeg bevæger mig rundt i verden, støder jeg på nye ting, som jeg føler var dér før mig. Der er en uendelig horisont af ting, jeg kan percipere, selv om jeg så aldrig når til dem. Det er, som om genstandene er ældre end mig. Og som om verden ikke var skabt for mig, og den ville være mere fuldstændig uden mig (1948, s. 127). Jeg er ikke mine genstandes demiurg, solen, i hvis lys verden stråler frem (1955, s. 291-2). Perceptionen lader verden eksistere, snarere end at sætte den; perceptionen er derfor en virksomhed, der tager pejling af konstellationer i verden. Merleau-Ponty karakteriserer perceptionen som en begivenhed, der åbner op til de perciperede ting, og hvori verdens forudgivne eksistens altid bekræftes. Det er, som om verden er konstitueret, og perceptionen kun kan genkonstituere den. Den reelle verden er perceptionens grund og dens motiv (Richard Rojcewicz 1984, s. 43). Men det er kun den ene kraft, der virker i perceptionen. Denne centrifugale kraft – og nu når vi til den anden side – mødes af en centripital kraft, der slynger verden og dens genstande og objekter den modsatte vej. De behøver et vidne for at være (Merleau-Ponty 1948, s. 127). Tingene behøver mig for at kunne eksistere (s. 51). Perceptionens subjekt er den krop, verden skaber for at få et livgivende ekko, der er hinsides dens eget indhold. Det betyder ikke, at jeg sætter verden som et transcendentalt Ego, men at jeg lader den eksistere og umærkeligt imiterer den. Når vi ser en person bevæge sig, imiterer vi i det små bevægelsen, når man som gammel fodboldspiller iagttager en fodboldkamp, deltager man med kroppen i det små i de mest dramatiske situationer. "Pouvons-nous regarder un hercule de foire soulever un poids à grand-peine sans répéter mentalement cet effort et le faire voir par les contractions de nos muscles ou de notre visage?"^x,

spørger Henri Bergson (1990, s. 71). Med Otto Fenichel kan vi bestemme denne perception som en arkaisk perception (1945c, s. 511) og som den, der skjult ligger til grund for al perceptionsvirksomhed. Fenichel bestemmer denne perception som bestående af to trin: a) en imitativ identificering med objektet, b) opnåelse af klarhed over forandringer i ens egen personlighed og gennem dette af den ydre verden. Det er sandsynligvis forkert at antage klart optegnede tidlige forløb; faserne bevæger sig snarere ind over hinanden. Pointen er, at i denne magiske perception, der i lille målestok gentager gestussens imiterende bevægelse, gør jeg mig til originær analogen af verden. I kraft af min egen intention mod verden forstår jeg den intention, der ligger til grund for verden (Klaus Petersen 1972, s. 121). I perceptionens mening, der er før sproget, adskilles det sanselige tegn ikke fra dets betydning. Fordi perceptionen er imitation af verden, urpraksis, og dermed en lille bevægelse i verden, er den ikke kun modtagelse af et indtryk, men også udtryk. Perceptionen er altså en afsøgning af det, der er mellem mig og tingene (og selvfølgelig en realitetsdom over de fantasier, der befinder sig der.) Perceptionen er bevægelse, ikke et afledt arbejde; den er den primære operation, der konstituerer tegn som tegn, indpoder en mening i det meningsløse (Merleau-Ponty 1969, s. 110). Perceptionen glider henover tingene uden at berøre dem, og tingene nærmer sig mig uden at berøre mig. I dette spændingsfelt er perceptionen oprettelsen af en ligevægtstilstand mellem den centrifugale og den centripitale kraft. Perceptionen er ikke simpelthen resultatet af de ydre tings aktion på vor krop, ej heller er bevidstheden autonom skaber af tingene (1962, s. 402). Tingen konstituerer sig i min omgang med den; den kan aldrig skilles fra den, der perciperer den. Den er derfor aldrig helt *an sich*, men altid også *für mich*. Derfor omtaler Merleau-Ponty perceptionen som kommunion, optagelse og udførelse af en fremmed intention i min, en parring af mit legeme med tingen. Denne kommunion synes også at have en opløsende indflydelse på mig: min perceptiv væren synes formet af tingen. Verden og jeg synes at omslutte hinanden. Perceptionen er denne spændingstilstand mellem subjektets og genstandens kraft, der opstår, fordi subjektet er forskelligt fra genstanden og dog identisk med den, eller snarere: analogt til det. Dette tematiserer Merleau-Ponty med begrebet kiasme, der i *Le visible et l'invisible* (1964c) erstatter begrebet om det prærefleksive cogito, der henviste til en opmærksomhed på grundlag af mit 'før-personale' legeme, min kødlige verden, hvor subjekt og genstand endnu ikke er skilt fra hinanden eller fra resten af verden. Kiasmen erkendes i forskellen mellem subjekt og genstand, men også mellem subjektets indre og dets ydre og mellem tingens indre og ydre struktur (cf. E. F. Kaelin 1970, s. 112). Perceptionen er ikke tetisk; den er før thesis, men også før subjekt og før genstand og før deres korrelation som sandhed. Perceptionen er differens, der adskiller subjekt og genstand fra

hinanden (Jacques Taminiaux 1978, s. 54-5). Perceptionen bebor verden, før den pinner dens genstande ned. Men i det færdige syn ser det ud som om verdens genstande på den ene side og subjektet på den anden eksisterede før perceptionen. Det skyldes perceptionens magiske evne til at glemme verdens kødelighed og sin egen kødelighed. Meningen svæver et sted mellem subjekt og genstand. Når jeg ser et menneske i det fjerne og alligevel kender dets højde, er der ikke tale om en mening, der er i mig, heller ikke i det jeg iagttager ved det. Den er mellem os, selv om jeg i det færdige syn putter den ind i dette menneske. Vi skaber ikke meningen, eller rettere: gør det kun i særegne tilfælde: når vi skaber kunst, når vi tænker nye tanker osv. Vi opdager snarere meningen i vores perception, griber den. Meningen er en skygge, som kastes på de operationer, som vi øver indflydelse på tingene med (1969, s. 174). Allerede perceptionen stiliserer; den er som udtryk en institutionalisering (Alphonso Lingis 1970, s. 410). Før den kan skabe, være meningsgivende, er den altså tradition, institution. Den invarsler en orden og derefter kan den skabe, give ny mening som brud. Perceptionen er derfor perception af former: strukturer, grupperinger, omrids eller konfigurationer. Dette udtrykker Merleau-Ponty ved at skrive, at perceptionen er en åbning mod gestaltningens felt. Her optræder der ikke kun ting, men elementer af verdens stråler (Merleau-Ponty 1964c, s. 243 og 271). Det er af disse gestalter, tingen træder frem, nærmest som signifikante rumspændinger. Meningen fæstnes, når gestalten lukkes. Gestalten er en perceptionssyntese, hvor subjektet bliver ugenomsigtigt, og det hele synes at foregå – men det er falsk – i genstanden, i verden og ikke i subjektet. Derved skulle perceptionen adskille sig fra refleksionen, der skulle være i subjektets besiddelse. Men denne antinomisering holder ikke. Tanken har ikke helt emanciperet sig fra verdens kød.

Med gestaltbegrebet kommer Merleau-Ponty tillige ud over Husserls antinomisering mellem hyle og noema. Gestalten befinder sig under denne forskel. Gestaltningen er opmærksomhed, der gør, at jeg ser noget andet og mere end tingens afskygning; den gør det præsent, der kun før eksisterede som ubestemt horisont. Gestalten er en helhed, der har mening, men den er ikke en ren idé (1942, s. 240-1). Den er en enhed af indre og ydre, af natur og idé. Derfor er den ikke intellektuel bevidsthed, men snarere den oplevelse, vi har, når vi træder ind i en lejlighed og danner os et indtryk af, hvad slags mennesker, der bor der, uden at vi kan retfærdiggøre dette indtryk med detaljer (s. 187). Den er den mening, der træder frem af det arrangement, det skuespil, der er foran vore øjne og ører, og som lader stoffet fremstå meningsfuldt, men endnu ikke begrebet. Spring, kriser, forskelle, diskontinuiteter lader den træde frem og det som forskellig fra realiteten og stoffet. Med den er vi situeret uden for subjekt-objekt forholdet; den befinder sig midt imellem hyles lag af

kaotiske fornemmelser og noemas rene mening. Gestalten tilhører ambivalensens mellemsfære (Bernhard Waldenfels 1976, s. 21). Den er spændingen, der eksisterer mellem forskellige dele af den sanselige ting (Garth Gillan 1973, s. 32), mellem stort og småt, farverne imellem, mellem genstand og baggrund, mellem rette linier og bløde kurver, mellem stilstand og bevægelse, mellem parallelle og brydende bevægelser, mellem det, der fremstår skarpt, og det, der fremstår sløret, mellem det belyste og det, der henligger i mørke, mellem smidige og klodsede bevægelser, mellem stilhed og lyde, mellem høje og dybe toner, mellem pianoets og oboens toner. Man kan netop mod Husserls perceptionsanalyse indvende, at den savner et gestaltbegreb. Uden det bliver – som Theodor W. Adorno bemærker (1924, s. 376 og 1973c, s. 32 og 73) – perceptionen til et vidunder, der til sin eksplikation fordrer en ren tingslig transcendentalitet. Væsensskuet undermineres med indføring af gestaltbegrebet, for – kan man hævde – rødheden nutidiggør mere end sig selv, ikke et empirisk moment, men et intentionalt (Maurice Merleau-Ponty 1945, s. 20).

Dette transcendentale væsen skiller Merleau-Ponty ikke som Husserl fra det empiriske subjekt. Intentionaliteten i væsensskuet er ikke et brud med den empiriske verden og det empiriske subjekt. Væsenet forudsætter, at et perciperende subjekt er trådt frem (1988², s. 410). Derfor tjener perceptionen for Merleau-Ponty som den grund, på hvilken indsigten i essensen bygges. Essensen kan ikke emancipere sig fra perceptionen, selv om den ikke er identisk med den. Den flyver ikke oppe i himlen, men står på et jordisk fundament. Væsensskuet er alment, omend aldrig løsnet fra enkeltheden. Der optræder imidlertid også en anden almenhed i perceptionen, der ikke direkte er knyttet til væsensskuet, men godt kan være det i enkelte tilfælde. Det drejer sig om det, jeg var inde på før med perceptionens udtryk som institution eller perceptionens stilisering. Merleau-Ponty tematiserer dette forhold ved at skrive, at enhver perception finder sted i en atmosfære af almenhed, og at der i den er et lag af anonymitet. Man perciperer i mig (1945, s. 249). I fornemmelsen er der en afpersonalisering. Det er lige, som om den ikke angår mig, men en anden, som jeg ikke har et klart billede af. Den anden overgiver sig til verden og synkroniserer sig med den (s. 250). Med Husserl kan vi sige, at der i perceptionen ligger en klassifikation før begrebet, en almenhed for den begrebslige fattelse (Husserl 1973, s. 96). Der ligger en oprindelig erhvervelse til grund for perceptionen, men denne erhvervelse drager jeg ikke i tvivl, og derved sniger det anonyme sig ind i perceptionen (Merleau-Ponty 1945, s. 275). På den vis fanges jeg ind i en institution, der stiliserer mit syn, min hørelse osv., der sedimenterer gestaltningens mening. Derfor er perceptionen ikke egentlig historie, men fornyelse af en forhistorie (s. 277). Perceptionen forudsætter troen på verden, verdensvisheden, en primordial doxitet på verden som horisont for alle vor erfaringer, den

perceptuelle tro herunder genstandens uafhængighed. Denne tro er bærer af perceptionsudtrykkets stiliseren, af det anonyme lag i perceptionen. Vi kan faktisk kun percipere verden, når den allerede er vore 'tanker' (s. 429). Perceptionen forudsætter en bestemt fortid hos os, for at vi overhovedet kan percipere. Forhistorien kryber ind i perceptionen og giver os "un certain point de stationnement"^{xi} (1955, s. 292). Det anonyme lag i perceptionen vedrører vor daglige væren i verden, og verden identificerer vi her blindt (1964c, s. 254). Vi overtager inderligt tingene, rekonstruerer dem. I den betydning er perceptionen imperception: den ikke-tematiserede mening (s. 244), verdens umærkelighed, min umærkelighed og perceptionens glemsel af sig selv som latent intentionalitet.

Mit legeme har et primordialt nutidsfelt og perceptionsområde. Det danner et felt for mig, der udstrækker sig i et her og der og som tidslig skaber fortid-nutid-fremtid (1945, s. 307). Mit legeme danner altså en rumlig og 'tidslig' horisont for, hvad der perciperes. Mit legemes kød har en lighed med verdens kød, og det er denne lighed, der får verden til at organisere sig foran mig og omkring mig. Det, jeg perciperer, er ikke min omgivelse – det er det, dyrene sanser (1947b, s. 99) – men verden, der er gennemtrængt af andre subjekters perspektiv, væsen og usynlige væren. Perceptionen er kun mulig gennem mit legeme; den er ikke ren bevidsthed, men *bevidsthed, der har gjort sig til kød* og derfor forstår verden, som også er kød. Men det er ikke kroppen *alene*, der perciperer; den kan højst forhindre mig i det. Det er lige, som om perceptionen dæmrer gennem kroppen (1964c, s. 24), men så er det, at kroppen glemmer sig selv, udsletter sig foran genstanden, sådan at det kommer til at se ud, som om vi har den rene (erkendende) bevidsthed på den ene side og den færdige genstand på den anden. I virkeligheden er væren og bevidsthed ét i perceptionen. At verden og mit legeme er af samme kød, er perceptionens immanens: den perciperede genstand er ikke fremmed for mig. Perceptionens transcendens giver sig af, at genstanden altid indeholder mere end, hvad der aktuelt er givet (1947b, s. 49). I perceptionen i dens primordialitet er der ingen adskillelse mellem berøring, syn, hørelse osv. I det færdige resultat fremtræder de adskilte. Når de kan det, skyldes det hele vor videnskabelige civilisationsproces og dens opdeling, adskillelse og euklidisering af sansningen (1948, s. 26), altså instrumentaliseringen af den sansemæssige fornuft.

Perceptionen er ensemblet af de komplementære opfattelsesevner, inden de bliver skilt fra hinanden (1960d, s. 234). Perceptionen foregår med hele min væren, og jeg griber en væren, der taler til alle mine sanser. Det er umuligt at dele den; helheden går før delene. Den er ikke-tetisk, før-objektiv og før-bevidst. Det gælder også, når jeg perciperer mit legeme. Når perceptionen er ikke-tetisk, så betyder det, at den ikke er i besiddelse af genstanden (der altså også kan være mit legeme) i dens fulde bestemthed. Den helhed, jeg vinder, får jeg *i* indskrænkningen af synet (og ikke kun

samtidig med den) (Rudolf Boehm 1965, s. IX), ved at det rummer et perspektiv og ikke er en total syntese af horisonter; den horisont, der optræder, kommer altid til syne sammen med genstanden og dermed fremstår helheden. Men horisonten er ikke genstand. Genstanden anskues altid i forhold til et niveau, som så ikke selv perciperes; perception er således hver gang genstanden, adskilt i forhold til et med-ment niveau eller en med-ment horisont, som ikke perciperes på samme tid (1964c, s. 243). For at kunne se må jeg indstille mit øje på en enkelt genstand; de andre må så danne horisont eller niveau for den. Perceptionen er derfor med Merleau-Ponty's ord "une certaine 'deformation cohérente' des liens permanents"^{xii} (1955, s. 290). Men ikke kun i forhold til horisontens genstande, men også i forhold til farve, til tid osv. er perceptionensgenstanden en kohærent deformation: den er en bestemt afvigelse i forhold til den norm (s. 290-1), der forener os med verden.

Perceptionsgenstanden mening består i en differens mellem to eller flere betydninger (s. 292). Perceptionen er et diakritisk, relativt, oppositionelt system (1964c, s. 267) (Her er inspirationen fra Ferdinand de Saussure helt tydelig.) Merleau-Ponty går derfor *fra* tingen som identitet (rumligt eller tidsligt) *til* tingen som forskel, som noget fx hinsides, langt væk, bagefter, foran. Dvs. tingen anskues ikke i nærvær med sig selv. Den perceptuelle mening ligger i adskillelsen. Det synlige er den topografi, det felt, der udfolder sig gennem differentiering. Perceptionen er først og fremmest differentiering; den påfølgende glemsel af sig selv er derimod indifferens. Men perceptionen er også identitet inden for denne differens, og det er den, der gør perceptionen til transcendens. Mens en af hovedpointerne for Husserl er, at en genstand principielt aldrig er givet for os i en adækvat perception – den kan kun ses fra den ene side, dvs. som fremtrædende – så hævder Merleau-Ponty, at vi også griber den usete side i perceptionen (1947b, s. 45). Ganske vist gælder det, at ingen side af en ting viser sig uden aktivt at skjule de andre, uden at undsige dem (1960d, s. 29), men selve tingen ser vi i perceptionen og det i sin helhed. Det ligger i den perceptuelle tro, at vi i den bekræftes i mere, end vi strengt taget ved, og dette mere er perceptionens transcendens og dens latente eksistens. Vi ser altså den fulde, konkrete ting og ikke kun en side, hvorefter vi dømmes frem til, at der er en ting bag fremtrædelsen (Rojcewicz 1988, s. 207). Ligeledes er dybden direkte synlig for os. Den er lokaliseret midt imellem tegn og årsag, idé og ting, mening og det ikke meningsfulde (1984, s. 33). Ikke tingene, men perspektivet tilhører den; på genstanden aftegner den sig ikke, men den viser dennes modstand, denne som kød bort om fremtrædelsen. Derved gør den sig også udtømmelig og anviser det usynlige, der huler sig ud bag de to andre dimensioner i synet.

Vor vej til sandhed og virkelighed går over den perceptuelle tro. Den er grundlaget for 'den

intellektuelle væren', refleksionen. I denne optræder perceptionen omformet og beriget og derfor ikke reducerbar til det perceptuelle udgangspunkt. Alligevel spiller perceptionen og dens realitetsrige ind i den kategoriale tanke, selv om denne ofte forsværger det (James M. Edie 1964, s. XVII). Refleksionen er grundlagt i perceptionen. Den forsøger at gribe genstanden og besidde, bestemme den som mulig og/eller nødvendig; men perceptionens enhed er ikke et teorems enhed, snarere en totalitet, åben til en horisont af et uendeligt antal perspektiviske syn, som blander sig med hinanden og det i følge en given stil (Merleau-Ponty 1947b, s. 49). Perceptionen får fat i meningen, refleksionen derimod i indholdet (cf. Rojcewicz 1988, s. 206). Perceptionen er en dyb operation, en organisation af oplevelsen af ydre begivenheder, men den besidder ikke refleksionens logiske eller prædikative aktivitet (Merleau-Ponty 1988², s. 275-8). I refleksionen udtrykkes ikke kun sandheden, men også vor kapacitet til at opnå den (1947b, s. 59). Forskellen mellem perception og refleksion kan udtrykkes ved at sige, at de har forskellige kondenseringspunkter – idet dog begge ikke kun er udtryk for en proces, men også en glemsel: refleksionens tanke synes at kondensere sig i jeg'et, i bevidstheden; den synes at være selvnærværende. Perceptionen kondenserer sig derimod ude blandt tingene; den er fravær af jeg'et som en central instans. (Det betyder ikke, at jeg'et de-centreres i perceptionen.) Intentionaliteten er perceptionsfeltet. Perceptionen åbner *det* op for sjælen, som denne ikke selv er, nemlig tingenes lykkelige verden og solen (deres Gud) (1961a, s. 83); den er en ældre omgang med verden end refleksionen, en forbundethed med verden, hvor jeg'et kan opleve glemslen af sig selv – et øjeblik. Perceptionen er altså ikke en tanke; hvis man alligevel ville kalde den 'en tanke', så måtte det være en, der var 'indskrevet' i verden (1964c, s. 249), en 'spørgende tanke', der lader verden eksistere, snarere end at sætte den (s. 138); der måtte være tale om en 'tanke', som var involveret med genstandene, 'en handlende tanke', en 'tanke', der fanger sig selv igen, og i denne bevægelse af frihed og tilfangetagelse erhverver et sandhedskriterium. Den egentlig kritiske tanke, refleksionen, sår en splid i min verdensforbundethed og synes at løsne mig fra perceptionen; den synes at bringe sine egne kriterier for sandhed til udfoldelse, men det kan kun ske ved at mørklægge den oprindelige forbundethed, perceptionens bidrag til sandheden, meningen. Refleksionen kan imidlertid kun gribe indholdet, *hvis* den kender meningen, dvs. hvis den til stadighed ihukommer den ureflekterede undergrund, som den forudsætter og nærer sig fra (1945, s. 283). Perceptionen har ikke monopol på sandhed. Hellere end at sige, at den er sandheden, må man sige, at den åbner for sandheden. Rationalitet, der var udgangspunktet for Husserls hele fænomenologi, bortset fra de sidste manuskripter, får hos Merleau-Ponty en mere afledt rolle: for ham er den perciperede verden fundamentet for al rationalitet og etik. Etik, fordi perceptionen af

andre placerer os i en fælles situation, hvorudfra vi kan danne kriterier for moral. Gennem de andres observationer ser vi et felt, der overskrider vort eget (1960d, s. 246), og som kan danne grundlag for en diskussion af regler for den gensidige adfærd og handlen.

Som undergrund for perceptionen ligger det, Hegel kalder *den sanselige vished*. Her er genstanden endnu ikke løstrevet fra os: den er endnu ikke blevet *Gegen-stand*. Den står ikke imod vor viden (Martin Heidegger 1980 [1930-1], s. 69). Man kan hverken finde det væsentlige i den sanselige vished i subjektet eller objektet: det væsentlige "liegt vielmehr im Ganzen seines [subjektets] Weltverhältnisses"^{xiii} (Wolfgang Wieland 1966, s. 76). Den sanselige vished, der går forud for og grundlægger perceptionen, er før, subjektet og genstanden træder frem som færdigkonstituerede. Perceptionen danner forskellen mellem subjekt og genstand (Alphonso Lingis 1973). I det færdige resultat har perceptionen skjult sin organiserende aktivitet, og både subjektet og genstanden fremtræder som uafhængige enheder. I George Edward Moores perceptionsteori er perceptionsprocessen forsvundet og dermed også den sanselige vished. Hos ham opløses perceptionen i hyletiske sansefornemmelser: siden på bogen bliver til mere eller mindre sorte mærker på en mer eller mindre hvid baggrund (1905-6, s. 55). Når vi perciperer det, der står på bogreolen, ser vi farverne, men ikke bøger (s. 68). Vi ser ikke en rød billiardkugle ramme en hvid, men en mer eller mindre rund rød plet bevæge sig mod en mer eller mindre hvid plet, og vi ser det grønne stykke mellem dem blive stadig mindre i størrelse (s. 68-9). Jeg ser heller ikke sofaen, men kun en del af dens overflade (1918-19, s. 230). Min perception af min perception giver så den rumlige afstand mellem de to 'rygge' på bøgerne i 'bogreolen'. (En persons vrede eller smerte er det umuligt at percipere (1905-6, s. 82), så vi ender i solipcismen.) At jeg så kan vide, at der er tale om en side i en bog, to bøger i reolen, to billiardkugler i et spil billiard og en sofa finder jeg gennem generalisering og induktion. – Her mangler virkelig noesis og gestalt; perceptionens udhævende og organiserende aktivitet forsvinder. Ligeledes synes nærhed og fjernhed, samt dybde ikke at ligge i selv perceptionen, men i en spaltende aktivitet, der er mellem perceptionens genstand og perceptionen af perceptionen. På trods af gestaltningen helt falder ud, og vi henvises til noget, der på en gang er hyletisk og gestaltet (rund, rødt osv.), så står vi kun med det færdige resultat. Vi har kun perceptionens færdige produkter: subjekt og genstand (Fraser Cowley 1966, s. 372). Men: "To percieve is *to percieve something as something*. Thus meaning and fact are inextricably bound together, though always distinguishable in reflection"^{xiv} (James M. Edie 1987, s. 61). Selve perceptionen som sømstedet mellem indtryk og udtryk, som et verdensforhold før subjekt og genstand, er forsvundet i Moores perceptionsanalyse. Perceptionen som det, der både er foran os og

rører os indefra (Maurice Merleau-Ponty 1953, s. 23), er elimineret. Vi ser det ved polerne stivnede, ikke "la conscience déjà à l'oeuvre, déjà située"^{xv} (1978², s. 29).

Perception er ikke dom. Den er ikke kategorial tænkning. Genstandens bagside slutter jeg mig ikke til; jeg perciperer den med som en fold i det kød, som tingen viser mig på sin synlige side. Vi har ikke sanseindtryk på den ene side og så en intellektuel dom på den anden, på den ene side stof, på den anden side form, men derimod *gestalt*, der er organisation *før* stof og form (1971 [1934], s. 25). Jeg skelner imidlertid perceptionen fra fantasi, når jeg perciperer. Jeg giver det, jeg perciperer en realitetsdom, og det kan jeg gøre, fordi jeg har lært at omgås med den perciperede verden og med fantasiens verden og kender forskel på dem. Denne forskel er en erhvervelse, som har kostet mange frustrationer, og som er den helt basale erhvervelse, der skiller ikke-psykotikere og psykotikere. Denne realitetsdom er inde i perceptionen, og den gør, at jeg ikke kun perciperer, men også holder det, jeg perciperer for virkeligt. Denne realitetsdom er ikke udskilt som dom eller tænkt som dom; den er i perceptionen – og ikke *post festum* som Arthur Kronfeld (1928, s. 363) antager. Vi perciperer ikke først for så derefter at erklære det perciperede for virkeligt. Vi holder det for virkeligt, fordi vi ved, at det er virkeligt. Og kun når vi for alvor rystes i vor grundvold, kan vi isolere realitetsdommen fra perceptionen. Denne realitetsdom udgør perceptionens *differentia specifica*, perceptionens særegne evidens; den umiddelbare tro på, at den perciperede ting virkelig er – og er nu (s. 370). Denne realitetsdom holder fantasierne i skak, så de ikke som skjulte magter overvælder mig (Merleau-Ponty 1964c, s. 24). Den er realindeks for de logiske betydninger (1942, s. 234-5). Realitetsdommen placerer også perceptionen i nu'et; den adskiller perceptionen fra generindringen og anticipationen. Den giver perceptionen dennes umiddelbarhed. Alt dette skyldes, at perceptionens evidens ikke kan føres tilbage til en anden oplevelses evidens.

Men hvad er grundlaget for perceptionens evidens? Det har Husserl besvaret med, at kun seende kan jeg finde ud af, hvad der egentlig foreligger i et syn (1929, s. 167). De kriterier, vi bruger i perceptionens realitetsdom, stammer altså fra selve perceptionen, ikke fra refleksionen eller den kategoriale tænkning, og dermed er realitetsdommen heller ikke en dom i sædvanlig betydning, men snarere et mærke af virkelighed og umiddelbarhed – en særlig toning, som vi giver perceptionen, når vi perciperer. Uden dette mærke er der blot tale om forestillinger, erindringer, fantasibilleder, hallucinationer. Dette mærke indicerer, at der er tale om en "un text originaire"^{xvi} (Merleau-Ponty 1945, s. 29). Dette mærke kan selvfølgelig også være falsk; der kan være tale om falsk perception, hvor genstande og processer opleves, som de eksisterer i den ydre verden, som virkelige naturobjekter (A. Kronfeld 1928, s. 374). Hallucinationer er ikke perception, men gælder for

virkelighed. Det skyldes, at den perciperede verden har tabt sin udtrykskraft, som hallucinationen har bemægtiget sig. Denne har sat sig i perceptionens sted og fremtræder virkeligere end perceptionen for psykotikeren. Når dette kan ske, så må hallucination og perception være modaliteter af en urfunktion, der ligger bag perceptionens urtekst, bag realitetsdommens virkeligheds- og umiddelbarheds mærke. Dette gælder også for den ikke psykotiske: gennem legemet er også den ikke psykotiske kendetegnet af gabende sår, gennem hvilke hallucinationerne finder deres indgange. I apperceptionens normalitet hersker hallucinationerne, men her som en common-sense-byggesten af det virkelige.

Når vi ser bort fra hallucinationerne, kan vi skelne mellem tre former for falsk perception: 1) *fiktioner*: spejlbilleder eller billeder slet og ret (Husserl 1973, s. 361), billeder på en skærm eller en stemme fra et bånd. Her er der tale om ægte perceptioner, men genstanden er falsk. 2) *illusioner*: her er der også tale om ægte perceptioner, men det sensoriske materiale er ikke tilstrækkeligt entydigt til at bestemme genstanden i sin intentionale kvalitet. Materialet er altså utilstrækkeligt og uklart, og perceptionen må gøre brug af reproduktionen og andre forudgivne gestaltningsmønstre. Forudbetningen, apperceptionen, som træder ind, fordi perceptionen er utilstrækkelig, bærer ansvaret for forfalskningen (A. Kronfeld 1928, s. 395-6). 3) *bedrag*: her er der ikke tale om ægte perceptioner; i genstandsoplevelsen ligger fejlen og forvrængningen, ikke hos genstandene, men i den oplevede rumlige relation mellem dem indbyrdes og mellem dem og det perciperende subjekt. Der kan være tale om bedrag med hensyn til afstand og størrelse. Endvidere kan der deltage sjælelige faktorer, som ikke tilhører perceptionsakten. Der kan være tale om, at sulten forvrænger blikket; der kan være tale om deleriske billeder, der kaster sig ud i det 'ydre' rum; der kan være tale om, at en bestemt stemning, fx angst, får én til at se noget, der ikke er i det 'ydre' rum. Bedraget kan dreje sig om jeg'et, tiden eller sammenhængen. Selv om der kan være tale om perceptive fiktioner, illusioner og bedrag, er det imidlertid kun perceptionen, der kan afsløre dem som falske perceptioner. Og det sker ved, at den falske perception taber sin evidens gennem en anden perceptions evidens. Derfor lærer perceptionen os objektivitetens sande betingelser at kende (Merleau-Ponty 1947b, s. 67). Den er erfaringens grundlag: Det er fra perceptionen, at vores erfaringer aller først danner sig. Og det er fra perceptioner, at de udvider og beriger sig. Og det er fra perceptionernes grund, at de kan gøre krav på gyldighed og rigtighed (cf. A. Kronfeld 1928, s. 365).

Perceptionen er urimpression, originær oplevelse. Den er det absolut originære, *kildepunktet*. Perceptionen er den fase, der konstituerer det rene nu. Derfor er den umodificeret, Urskabelse (Husserl 1928, s. 100), selv om den også trækker på forudsætninger og er partiel. Refleksion og

videnskab må danne sig ud fra perceptionen; denne kan ikke forklares ud fra disse (Ludwig Binswanger 1928, s. 64). Der er omkring perceptionen en ring af retentioner, der henviser til oplevelser lige før, og protentioner, der henviser til dem, der kommer om lidt. Et tidsobjekt perciperes så længe det endnu skaber sig i nye urimpressioner. Overgangen til retentionen er flydende, da retentionen, selv om den ikke befinder sig i kildepunktet, er aktuelt værende. Perceptionen nuancerer sig gennem retentionerne. Anderledes med reproduktionen og generindringen: her er der ikke længere tale om en aktuelt værende oplevelse, selv om de selvfølgelig har en relation til den originære tidbevidsthed, der er forudsætningen for, at de kan være forskellige fra perceptionen. Urfænomenale for Husserl er endvidere *mine* oplevelser i modsætning til andres – for mig vel at mærke. De andres oplevelser kan kun opleves af mig gennem indføling, gennem deres udtryk i en nutidiggørelse.

For Husserl er oplevelserne knyttet til bevidstheden; den danner sammen med sin genstand en enhed, og det er netop oplevelsen (1913, s. 68). Det samme gælder for Schütz: oplevelse er et strengt korrelat til bevidsthed. Oplevelse er, hvad der optræder eller har optrådt i bevidstheden (1932, s. 83). Oplevelserne udgør for Husserl en region i bevidsthedslivet, der dog ikke kan afgrænses over for andre regioner, fordi oplevelsernes domæne ikke er afsluttet i sig selv (Husserl 1913, s. 96). Husserl tænker sig oplevelserne uafhængige af verdenslig, naturmæssig væren. Denne er ikke nødvendig for oplevelsernes eksistens. Dermed løser han også oplevelsen fra perceptionen, der jo er kiasmen, der forbinder mig med verden gennem forskel. Det betyder imidlertid ikke, at Husserl binder oplevelsen til cogito'et. Han skriver, at der findes mere omfattende oplevelsessammenhænge, der går ud over cogito'et. Der findes rørelser, der ikke har cogito'ets jæg-vending (1913, s. 169), herunder de 'sensuelle oplevelser' og driftens udtryk. Disse rørelser har endnu ikke fået mening og intentionalitet (s. 172). Nu er det et spørgsmål om driftsrørelserne er uden intentionalitet. Det er de for Husserl og forøvrigt også for Adorno, der taler om "der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat"^{xvii} (Adorno 1951b, s. 66, *da* s. 42). (Enigheden hører imidlertid hurtigt op, for mens Husserl placerer utopien i den transcendentale bevidsthed, der har frigjort sig fra det før intentionale, så placerer Adorno utopien i den blinde intentionalitetsløse lyst.) Hos Merleau-Ponty er driftsrørelserne derimod intentionale. Mens Husserl binder intentionaliteten til cogito'et, til bevidstheden, finder Merleau-Ponty en intentionalitet under bevidstheden.

Hos Schütz er der et uovervindeligt skel mellem *res cogito* og *res extensae*, der ikke blot gør det psykiske til et særegent område, der ikke kan erfares som fremtrædende, men som tillige *efter* urimpressionen, der udgør en forbundethed med verden, indsætter en tankefigur, der trækker

oplevelsen tilbage i bevidstheden og sætter den i forbindelse med den indre tidsbevidsthed, men ikke med verdens gang. Dermed fjernes oplevelsen fra mit kød og verdens kød – på samme vis som Bergsons *durée*. Hos den 'unge' Husserl optræder der en tilsvarende tankefigurer – selv om der ikke er det skarpe skel mellem *res cogito* og *res extensae*. Hos ham er der en kvalitet ved oplevelserne, der gør dem egnede til at tjene som genstand for udforskningen af transcendentalt. Alle transcendentalt rensede oplevelser er nemlig irrealiteter, der er sat uden for en hvilken som helst indordning i verden. Her er der tale om en bevidsthed, hvor krop, sjæl, empirisk jeg-subjekt ikke længere konstituerer sig og har gyldighed. De ordningssammenhænge, der er i oplevelserne, er ægte immanenser (1928, s. 6), tilhører den rent immanente tidsstrøm, den immanente tidslighed. Her gribes og sættes noemaerne og noeserne i deres neutralitetsmodifikationer. I forhold til disse rent transcendentale oplevelser er de empiriske for Husserl relative, tilfældige.

Oplevelserne kan bestemmes som "ein nicht weiter ableitbares *Urphänomen*"^{xviii} (L. Binswanger 1928, s. 64). Her er oplevelsen knyttet til perceptionen. Men når vi med Husserl bestemmer oplevelserne som det, der forefindes i oplevelsesstrømmen (1913, s. 65), så knyttes de derimod til bevidstheden. I det førstnævnte tilfælde er de forbundne med verden – selv om forbindelsen måske ikke er adækvat begribelig. I sidstnævnte tilfælde mangler denne verdensforbundethed.

Det, der i forhold til oplevelsesstrømmen skiller to oplevelser, er deres tidssted; det er dette, der giver dem deres individualiserede moment (1928, s. 67) og gør dem til oprindelig skaben, selv om ingen oplevelse gælder som selvstændig. Den enkelte oplevelse er gennem oplevelsesstrømmen forbundet med andre. Den formår ikke i sig selv at associere andre oplevelser til sig. Det gør den først, når den bliver til erfaring. Det er i oplevelsesstrømmen, at oplevelserne vinder deres enhed, og det er den, der er årsag til, at vi kan skelne det, der kan perciperes, fra det, der er tabt for perceptionen (1913, s. 82). Det, der i denne forbindelse udgør forskellen mellem oplevelse og erfaring, er, at mens oplevelserne tildeles et tidssted i oplevelsesstrømmen, så er det indholdet, der integreres i erfaringen (W. Benjamin 1969, s. 614). En sådan skelnen findes også hos Alfred Schütz: han opfatter oplevelserne som præfænomenale; først når vi vender blikket mod dem – poly- eller monotetisk – bliver de fænomenale (1932, s. 100), dvs. meningsfulde. De indordnes så i erfaringens forudgivne samlede sammenhæng (s. 104). Når skellet imidlertid trækkes på denne vis, så bliver perceptionen eller oplevelsen helt 'singulær' (1981, s. 219), og erfaringen ikke til en dialektisk bevægelse.

Der er en stilisering helt nede i perceptionen; denne er institution og tradition, før den er skabende udtryk. Når dette er sandt, skyldes det, at der i perceptionen tillige er apperception. Når vi

apperciperer, forudsætter det, at en lignende genstand tidligere er blevet erfaret. Den genstand, vi ser på, har altså en horisont af det, der ligner. Denne horisont er den vanemæssige erindrings tilgang til virkeligheden. "C'est cette espèce d'hallucination, insérée dans un cadre réel, que nous nous donnons quand nous voyons la chose."^{xix} (Henri Bergson 1919, s. 99) Med apperceptionen trænger hallucinationerne ind i "la perception brute"^{xx} (s. 193/185). Denne horisont af hallucinationer er i den gammelkendte omgivelse, og den optræder her som *det normale*, der først muliggør, at jeg kan erfare noget lignende værende i følge det for mig allerede værende. Der er ikke tale om en slutning, en dom eller en tankeakt, men om perceptioner fra andre og tidligere indtagne vinkler, der blander sig. "La perception est la synthèse de toutes les perceptions possible."^{xxi} (Maurice Merleau-Ponty 1988², s. 542) Der er egentlig tale om et *novum*, men på grundlag af en analogiserende overføring af en tidligere urstiftende perception. Når et barn en gang er blevet konfronteret med en saks og dens anvendelsessammenhæng, så ser det sakse uden at tænke tilbage på den første saks (Husserl 1973, s. 14). Apperceptionen henviser til en tidligere urstiftelse i perception; samtidig er den den levende nutidssfære. Apperceptionen betyder imidlertid også, at jeg retter mig eksklusivt mod tingen og lærer den nærmere at kende (1962, s. 468). (Derved lærer jeg imidlertid også den anvendelsessammenhæng at kende, som den indgår i, og andre ting. Disse erkendes med i apperceptionen, klarsynet, på den ene ting.) Til perceptionens urstiftelse hører den 'apperceptive' eftervirkning: i analoge situationer apperciperes på lignende vis: Vi går ud fra, at lignende genstande optræder i lignende situationer.

Apperceptionen ligger altså til grund for typedannelser, og disse typedannelser vedrører både genstandene, der danner rummet, og mig selv. Det udelukker selvfølgelig ikke, at der sker nydannelser af typer ved hjælp af nye horisonter. Alligevel gælder det, at jeg'et, når det apperciperer, i de fleste tilfælde ser det nye i overensstemmelse med det gamle, assimilerer det nye til det gamle, hvis gyldighed oftest betragtes som sikker. Vi forstår forudgivne genstande med deres horisonter *uden videre*. Fx apperciperer vi den meget fjerne ting analogt til den nære, selv om vi måske slet ikke ser den. Også ubekendte ting er bekendte som type, således at der i enhver hverdagserfaring findes en analogiserende overføring af oprindeligt stiftet genstandsmæssig mening (1931, s. 141). Men apperceptionen er også den nye genstands forskel til tidligere genstande, der nu optræder som type, som almen. Apperceptionen er spændt ud i denne polaritet mellem enkelt og almen, og den bærer denne som konstituerende for sig. Når den bringer det enkelte og det almene sammen, formidler dem, træder det særegne frem, den nye genstand som enkelt og almen i ét. Det almene forbundet med denne nye genstand, der bevarer det, der skiller den ud og det enkelte forbundet med

sin type, som den ikke er helt ukendt og fremmed for, danner samlet apperceptionen. Reduceres det enkelte og det særegne bort i apperceptionen, så får vi det, som Thomas Leithäuser (1976) tematiserer som hverdagsbevidsthed, der er opstået af, at livsverdenens perception er amalgeret med fremmedgørende forhold, sådan som de træder frem i værdiformslogikken.

For at tingen kan blive apperciperet, må den hæve sig over at være aktuel oplevelse. Den må efterlade sig et spor i typiseringerne (Schütz/Luckmann 1984, s. 369). Dermed vinder den også en relation til den objektive tid, der netop konstituerer sig i de aktuelle oplevelsers 'nedfald' og ikke i fornemmelserne. Vi kan se hen på selve oplevelsesindholdet: vi kan gribe tidsstrømmen som en slags genstandsmæssighed foran vore øjne (Husserl 1928, s. 68).

Perceptionens kerne udgøres af *det præsenterede*. Det hører til de immanent transcendentale momenter i Husserls betydning og udgør oplevelsesstrømmen. *Det appræsenterede* hører ikke med til strømmen. Det kommer aldrig virkelig til præsens; det er nutidiggjort. Derfor hører det ikke med til den egentlige perception (1931, s. 142). Det appræsenterede er forbundet med den egentlige perception, men er ikke selv perception. Men i enhver perception er der appræsenterede momenter (1973, s. 124) som en særlig funktion af med-perception. For at vi kan appræsentrere noget, forudsætter det en kerne af præsentation. Det appræsenterede associerer sig til det præsenterede, sådan at de danner et funktionsfællesskab, og vi får en perception, der både præsenterer og appræsenterer, sådan at vi ikke kun ser den side, der træder frem mod os, men også de andre. Enhver enkeltting udsættes i vort syn på denne vis for en associativ fortydning, som så – om nødvendigt – kan bekræftes af den egentlige perception. I manien træder de appræsenterede momenter tilbage og derved forstyrres den tidslige objektivitet (Binswanger 1960, s. 80). Mens appræsentionen indgår i et ligevægtsforhold med præsentationen hos den sunde, så træder appræsentionen, som konstituerer vor livshistorie, bag den aktuelle eller momentane præsentation. Derved bliver den maniske uden historie (s. 92).

Husserl tematiserer den mytisk-religiøse indstilling som mytisk apperception. I den kan der selvfølgelig også indgå erkendelse af faktiske forhold (Husserl 1935, s. 330). Her har modsat det appræsenterede overvægten.

Når jeg 'ser' min krop, har appræsentionen også stor betydning. Når jeg fx kradser mig på ryggen, så 'ser' jeg min krop ud over at berøre den. Den er visuelt appræsenteret, selv om jeg ikke kan se den (1973, s. 245). Den anden jeg kender jeg tillige kun gennem appræsention, men hans/hendes sjæl perciperer jeg først, når hans/hendes krop er præsenteret. Den fysiske side af hans/hendes gebærder indicerer appræsenterende hans/hendes psyke (Binswanger 1960, s. 72). (Når

manikeren har besvær med appræsentationen, så betyder det også, at han/hun har svært ved indfølingen.) Det er imidlertid ikke altid, at den anden kan være fysisk tilstede. Husserl nævner som eksempel, når vi tænker tilbage på ildstedet et sted i antikken. Her vil det appræsenterede ikke være en nutidiggørelse af en virkelig perception, men af en *perceptionsmodifikation*. Denne appræsenterer først den indfølelse appræsentation af et fremmed liv og deri appræsentation af dette fremmede liv som en perciperet, erfaret verden. Der er tale om *som-om-perceptioner* (Husserl 1973, s. 244). (Jeg skal ikke her behandle konstitueringen af intersubjektivitet og samfundsmæssighed; de behandles i kapitlet *Intersubjektivitet*.) Det næste skridt fra som-om-perception er at gå til den transcendentale apperception. Ganske vist er verdensapperceptionen en transcendental præstation, men det ved vi ikke, mens vi foretager den. Vi kan først udlægge den rent efter den transcendentale reduktion, hvor vi – i følge Husserl – når til den absolutte bevidsthed. I den transcendentale apperception er der ikke længere tale om oplevelser, eller rettere: virkelige verdenslige oplevelser; her drejer det sig kun om verden som ment, forestillet, tænkt. Den kritik, som der her i skriftet blev rettet mod begreberne transcendentalt Ego og transcendental reduktion gælder også for den transcendentale apperception, der er det transcendentale Ego's syn efter reduktionen.

Den vanskelige dialektik i perceptionen mellem den centripitale og den centrifugale kraft giver sig af, at min krop er rodfæstet i den synlige verden; den har et sted, hvorfra den ser. Den er på den ene side en genstand i verden, på den anden side er der det særegne ved den, at jeg bebor den. Den er på min side, men alligevel ikke fremmed for tingene i deres lokale karakter, som Merleau-Ponty skriver (1960d, s. 210). Denne dialektik gør, at det synlige ikke får objektiv præsens. Verden og rummet kender kun sig selv i kraft af min krop. De er ikke *an sich*; det synlige er de hemmelige folder i vort kød. Men der gælder også det modsatte, nemlig at mit syn er den centrale hulhed i det synlige. De synlige ting i vor omgivelse synes at hvile i sig selv, og deres væren synes at omslutte deres perciperede væren, sådan at det synes, som om vor perception er formet af den (1964c, s. 163). Det er, som om vort syn opstod derude blandt tingene, ja som om tingene betragtede os. Det skyldes, at min krop ikke kun perciperer, men kan perciperes selv: "[...] celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé, s'il *en est*, si, par principe, selon ce qui est prescrit par articulation du regard et des choses, il est l'un des visibles, capable, par un singulier retournement, de les voir, lui qui est l'un d'eux."^{xxii} (s. 177-8) Jeg ser mig selv se; dermed er jeg aktiv – det kalder Merleau-Ponty den fundamentale narcissisme i ethvert syn. Men da tingene også ser mig, er der ikke kun tale om aktivitet, men også om passivitet. Denne passivitet kalder Merleau-Ponty narcissismens

anden og dybere mening.

Vi ses altså af det ydre, eksisterer i det, sådan at synligt og seende må gengælde hinanden, for at der kan opstå synlighed (s. 314-5) som bærer af anonymiteten i mig, dette fremmede syn, som er nødvendigt for, at jeg kan se mig selv se, og det vil sige se mig selv udefra, gennem et andet øje, mit ønskebestemte objektimago, der bærer min projicerede og projicerende narcissisme. Dette ønskebestemte objektimago bærer som utopi min forbundethed med verden, min fortrolighed med det, jeg ser; det udgør grundlaget for, at jeg som seende kan inkorporeres i det synlige. Derved kan jeg også bekræftes af det, jeg ser – jeg ser nemlig ikke fra intethedens dyb, men fra det synliges midte, som udgøres af min krop. Når jeg oplever, mærker jeg et nærvær med tingene; jeg bliver opmærksom på ligheden mellem dem og mig, det fælles stof, som dog samtidig transcenderer os. Jeg får øje på, at det synlige nærvær stopper mit syn, at der er noget skjult for mig. Det, jeg ser, er apperceptionelt besvangret med de visioner, jeg kan have af det og har fået gennem at se i fortiden, dog mærket af en fremmed afstand af tid. Men det er ikke kun denne afstand, der findes i synet – en afstand, der indskriver den subjektive historie i tingen – i selve synet er der en afstand, en adskillelse, mellem os og det, vi ser. Synet er ikke kun nærvær, men også afstand, forskel. Uden adskillelsen ville synet forsvinde i samme bevægelse, som det blev til. Der må være en vildskab under fortroligheden. Denne vilde væren, som udgør vor perceptive verden, beror på forskel, afstand, og dermed *er den negativitet*, og dog er den det almene stof, vi er gjort af. Dette stofs struktur er logos; denne vilde logos er ikke som Husserls eidetiske væsensenheder af positive idealiteter. Den er negativ og forbliver latent (Alphonso Lingis 1969, s. LII-LIII). Den vilde værens logos artikuleres i det synlige gennem forskel, graduering, modulation (s. XLV). Den manifesterer sig i linier, buer, lys, farver, relieffer, masser, tyngde (ss.). Den vilde væren er dimensionalitet, uden hvilken synet ville være umuligt. Det topologiske er altså grundlag, logos, for den vilde væren. Denne selv er før ånden, før ideen, før tanken, og det er dette forskud, der giver den dens ubemærkethed. Den er den latente intentionalitet. Dens vildskab eller råhed kommer af, at der er tale om en topografi, der endnu ikke er udforsket (s. XLVI), en ukultiveret sanselighed, der endnu ikke er udtryk eller sprogliggjort. Den vilde væren er forskel til det bestående – urpræsentation af noget endnu ikke præsenteret.

I den synlige verden placerer Merleau-Ponty det usynlige. Det usynlige udgøres af det, der kun eksisterer taktilt, og af det, der faktisk ikke er synligt, men kunne blive det, altså af de skjulte ting, der befinder sig uden for vort syns rækkevidde eller af de skjulte aspekter af den ellers synlige ting. Endelig består det usynlige af tankens eller talens univers (Merleau-Ponty 1969, s. 200), altså af

cogito'et. Pointen er blot, at dette usynlige ikke er uden horisontalitet, men vinder denne ved at støtte sig til den sanselige verdens kanoniserede strukturer (1964c, s. 28). Det er dér – som Merleau-Ponty bemærker – bag lyspletterne, bag tonerne, mellem dem. Det sidste, der indgår i det usynlige, er det, der ikke kan ses som ting, det synliges eksistentialer, dets ikke figurative indre ramme (s. 310-1). Det usynlige vinder Merleau-Ponty imidlertid ikke ved at sætte parentes om verden, selv om der i alle de fire former for usynlighed indgår en negativitetsreference til det synlige. Det usynlige er *en ikke-urpræsenterbarhed, som præsenteres* for mig uden for verden, selv om jeg ikke kan se det (s. 269). Det er det synliges sandhed (s. 30). Det usynlige har imidlertid ingen eksistens uden det synlige, selv om det usynlige ikke besidder et gram af det usynlige. Den sanselige ting er det sted, hvor det usynlige fanges ind i det synlige. Det usynlige på sin side tager det synlige i besiddelse og styrer det, som bytteværdien gør med brugsværdien. Det usynlige er omridset og dybden af det synlige (1960d, s. 29). Det *besvangrer* det synlige. Det er imidlertid ikke det synliges modsigelse; det er *i* det synlige: *in-visible*, en indre legemsbygning, der er krøbet ind i det synlige, og som kun træder frem i (og med) det synlige. Det er indskrevet i det synlige med sølv eller guldtråd (1964c, s. 269); det er filigrannet, der krydser rummet. I det synlige er det usynlige som runerne efter ånden (s. 234). Det er grænsen eller nulpunktet af det synlige, det sted hvor min forståelse og perceptionen ikke kan lukke sig (Jacques Derrida 1964, s. 238), det sted hvor mening er, transcendenten er – og det uden en ontisk maske.

Det synlige centrerer på den vis om en fraværende kerne (Merleau-Ponty 1964c, s. 283), der ikke er positivitet, men en negativ orden. Jeg stifter bekendtskab med det usynlige gennem den anden. Gennem ham eller hende lærer jeg det at kende, jeg aldrig selv kan være direkte vidne til. Det usynlige for mig kan således også være det sanseligt givne for den anden (s. 275). Den vilde væren er den synlige, perciperbare verden, inden den kultiveres, trækkes ind i den almene, sproglige normering. *Væren* derimod er det usynlige *par excellence* (E. F. Kaelin 1970, s. 112), dets mysterium, det transcendent. Når denne væren åbner sig, vil den blive til den opslugte vilde væren, der vender tilbage til sig selv; den vil være det sanselige, der huler sig selv ud.

Fantasi

Bretano har udkastet en teori om fantasien som tidens konstituent. Teorien bærer navnet *den oprindelige association*. Bretano ræsonnerer på følgende vis: det er en almen lov, at enhver forestilling knytter an til en kontinuerlig række af forestillinger. Derigennem reproducerer ethvert indhold det foregående, men på den vis, at det nye til stadighed påhæftes et moment af

forgangenhed. Det nye moment er tidsmomentet, og det er det, der gør fantasien produktiv: den er tidsforestillingens oprindelse. Man når frem til forestillingen om succession ved, at den tidligere fornemmelse forbliver uforandret, men modificeres og modificeres til stadighed ved nye momenter. Fantasien skubber momenternes indhold længere og længere tilbage. Disse modifikationer skyldes ikke længere fornemmelserne; de bevirkes ikke af pirringerne. Disse forårsager kun det nuværende fornemmelsesindhold. Forsvinder pirringerne, så forsvinder også fornemmelsen. Men nu viser fornemmelsen sig så skabende: den producerer en indholdsmæssig lig eller næsten lig fantasiforestilling, der er beriget med en tidslig karakter. Det er denne forestilling, som Bretano kalder den oprindelige association, og som han tillægger en skabende kraft, der bl.a. viser sig i dens anticipatoriske evne. Bretano hævder altså, at det er forkert at sige, at fantasien ikke formår at byde på noget nyt (refereret efter Husserl 1928, s. 11-14).

Mod denne teori retter Husserl flere indvendinger: Bretano skelner ikke mellem retentionen (nu'ets efterklangsbillede) og den egentlige generindring. Tidsbevidstheden konstitueres ikke i de retentionale modifikationer. Der må være en tidsform ved siden af tidsindholdet. Tidsmomentet skal knyttes til de opfattede objekter og de opfattende akter. Ved at knytte tidsopfattelsen til fantasien gør Bretano den irreal. For Husserl gælder det, at fantasien *alene* ikke har denne tidskonstituerende karakter. Der er noget irreelt over den, og den har ikke denne skabende og fremtidsafsøgende karakter som hos Bretano (s. 15-19). Det fremgår meget tydeligt i Husserls transcendentale analyse. Her knyttes fantasien til neutralitetsmodifikationen, og selv om der i denne udkastes en mulig virkelighed, så er den helt grå og ganske uden realitet. Fantasi er hos Husserl først og fremmest uvirkelighed. Det, der adskiller fantasien og generindringen, er, at mens der i generindringen sættes et reproduceret nu ("dengang da det erindrede foregik"), findes denne sættelse ikke i fantasien. Fantasien dækker ikke noget, der faktisk er foregået. Da der mangler denne sættelse af et nu i forestillingsindholdet, så mangler der også en tidsmæssig placering i forhold til urimpressionens nu (erindringens nu). Fantasien er derfor ikke en (bevidst) nutidiggørelse.

Fantasien er for Husserl en bevidsthed, der ikke kan give objektivitet som selvgivet. Den giver i det hele taget ikke noget selv (s. 45). Den er reproduktion. Merleau-Ponty skriver i *Le visible et l'invisible* (1964c, s. 24), at der mellem mig og tingene er skjulte magter, en hel vegetation af mulige fantasier, og at det er perceptionen, der holder dem i skak. Det er perceptionen selv, der er i stand til at forsyne sine egne perceptioner med realitetsdommens mærke og dermed holde fantasierne i skak. Den perciperede ting opleves som virkelig; det gør den fantaserede ting ikke (Kronfeld 1928, s. 386). Materialet er forskelligt: fantasien indeholder fantasmer, perceptionen fornemmelser.

Førstnævnte har en imaginær apparans, sidstnævnte en fornemmelsesapparans (Husserl 1928, s. 103). Merleau-Ponty taler om, at det imaginære er uden dybde; det svarer ikke på vore anstrengelser på at forandre vort synspunkt (1945, s. 374). Det udspiller sig på en helt anden scene end den perciperede verden. Det viser sig også i, at fantasierne – som Schütz og Luckmann bemærker – er svagt eller fragmentarisk socialiserede (1979, s. 147) – i særdeleshed når de optræder som hallucinationer, dvs. ufrivilligt. Hallucinationerne især mangler en indre fylde, der gør, at de ikke så godt kan vinde indpas i den intersubjektive verden. De har kun et sted i det individuelle 'landskab' (Merleau-Ponty 1945, s. 393-4). Fantasierne mangler 'pirringer', der kan udfylde deres intentioner og kan retfærdiggøre dem. Og helt modsat Bretano kan man hævde, at fantasierne slet ikke konstituerer tidsbevidstheden, men at de faktisk savner en konkret tilgang til tiden. Fantasien glider hen over tiden og verden. Dens nu er indbildt lige som dens genstande.

Ikke desto mindre har den lighed med perceptionen: som den er den en primordial operation, der organiserer forestillingsindhold. Den indeholder også sanselige gestalter. Forskellen mellem dem er altså ikke absolut: i perceptionen er tingen ikke virkeligt til at observere. Man er aldrig helt ved tingen selv, men ved dens afskygninger, som så bundfældes for os (1964c, s. 245). Der er nødvendigvis momenter af det imaginære i perceptionen (1961a, s. 59), nemlig apperceptionens hallucinative normalitet (cf. tidligere). Ligeledes er der momenter af realitet i det imaginære, dels fordi jeg er legeme og dermed i verden, og dels fordi det imaginære uden disse elementer ikke ville kunne få greb om mig. At skellet ikke er absolut, betyder imidlertid ikke, at vi ikke kan skelne. Det kan vi, men vi tager også ind i mellem fejl.

Fantasien konstituerer ikke, som Bretano antager, vor indre tidsbevidstheds form. Det forholder sig lige omvendt. Fantasien lægger sig på tværs af den indre tidsbevidsthed. Men den lægger sig også på tværs af den abstrakte objektive, lineære tid, der regulerer livet, hvor kapitalen hersker. Både i forhold til vor indre tidsbevidsthed og til den, der er bestemt af endosmosefænomenet, er fantasien omvendt bevidsthed (Oskar Negt/Alexander Kluge 1972, s. 67, *no* s. 31). Den er forskel til virkeligheden, og deri har den bevaret en relation til barnets leg. Netop distancen til virkeligheden udgør fantasiens spændingsfelt, og dette er forudsætningen for dens produktive præstationer.

Når vi fantasierer, så får vi noget fraværende til at komme til syne i nutiden; vi giver en magisk kvasi-præsens til en genstand, som ikke er til stede. For at kunne gøre dette, må vi – hævder Sartre – foretage nihiliseringsakter. I fantasien er genstanden enten fraværende, eksisterer et andet sted eller er neutraliseret (dvs. sat som ikke eksisterende). For at man kan foretage en sådan sættelse må bevidstheden udøve sin nihiliseringskraft. Da bevidstheden for Sartre altid er bevidsthed om en

genstand, så må den først *nihilere* de genstande, der er i bevidstheden. Når vi fantasierer, så sætter vi en verden, hvori genstandene ikke er til stede. Det er nødvendigt, for at vi kan forestille os en verden, hvor vor forestillede genstand er til stede. Vi nihilerer tillige den perciperbare verden. For nødvendigheden af dette ræsonnerer Sartre på følgende vis: jeg forestiller mig ikke et træ, så længe jeg faktisk ser det. Jeg må altså nihilere den faktiske verden for at kunne nå til den forestillede. Jeg sætter derfor en nihilerende tilbagetrækning fra verden i værk, før end at jeg kan sætte verden som en syntetisk totalitet i fantasiakten. Samtidig isoleres genstanden fra verden, placeres uden for dennes rækkevidde. Den teoretiske forudsætning for dette ræsonnement er, at bevidstheden er fri for al realitet; den imaginære genstand må endvidere være fuldstændigt uafhængigt af den perciperende bevidsthed (Hazel E. Barnes 1956, s. XV-XVI). At Sartres tankegang ikke kan have gyldighed for hallucinationerne, siger sig selv: de opleves netop (ufrivilligt) som virkelige. Derudover er det tvivlsomt, om fantasier generelt har denne tydelige aktkarakter, både som nihilering og forestilling. Det er i hvert fald ikke alle – selv når vi ser bort fra hallucinationerne – der har det. Det fornuftige i Sartres tankegang er, at han giver fantasien dens skabende og producerende karakter tilbage.

Victor v. Gebattel skelner mellem to former for fantasi. (Det er kun dette punkt hos Gebattel, jeg diskuterer. Senere vender jeg tilbage til hans katoliserede fænomenologi.) Han analyserer en dreng, der har udviklet stærke sadistiske fantasier, hvor jeg'et optræder som gerningsmanden, og den anden som den, der kommer til at lide, altså en bøddel-offer-konstellation. Disse fantasier kalder Gebattel *süchtige*, dvs. båret af en sygelig længsel. Han skriver, at fantasierne fremtræder som en egen verden, hvor jeg'et er herre. Ingen kan forlange noget af ham. Han har lukket sig af fra verden i sit eget private rum, der er faldet ud af de offentlige betydninger. Han har tætnet sig mod at blive bestemt af omverdenen, han har nihileret den, og gennem det skaffer han sig en eksklusivitet. I et *für sich sein* lever han, men uden at være *an sich*, dvs. han lever i en imaginær rum- og tidsbesiddelse (1932, s. 168). Denne *süchtige* fantasieren opstår gennem en isolering af personligheden fra verden og medverden og gennem en polarisering af forestillingsindholdet mellem dem, der bliver pint, og dem, der piner. En sådan fantasi er uden finale og har derfor retning mod det uendelige. Det giver den et sterilt, monotont, tungt og svulmende præg. En stadig kredsen om samme punkt – det egne jeg – uden fremgang, opstigning, løsning (s. 169). Gebattel fører nu broderen ind på bane. Om ham siges det, at han føjede sig lettere ind i familiens medverden (s. 175). Den fantasierende broder er derimod præget af afvisningens og revoltens ånd, der protesterer mod bindingen gennem det normative. Han er præget af det libidinøse indfalds eventyrlige ubundethed (s. 178). Det, der har forårsaget fantasien, er fornægtelsen af nøden (ss.). Vi får altså på den ene side

en sygelig fantasi, der bryder med realiteten, men også med de erotiske normer. Over for dette sætter Gebattel så en bøjning for nøden og en tilpasning til denne og et "echten, ursprünglichen Phantasieleben"^{xxiii}, der gælder som en indøvelse i værk- og kærlighedsgestaltningen (s. 168) Dette fantasiliv hænger sammen med menneskets skabende side og må i al væsentlighed forstås som indtrængen af virkelighedspotenser og livsmagter i sjælelivet. Det består af "einen idealisierenden Einschlag"^{xxiv} (s. 202) og er – så vidt jeg kan se – uden kropslighed. For at kunne diskutere Gebattels skelnen må jeg imidlertid en omvej over Sigmund Freud.

Hos ham er skellene ikke så skarpe, og de går andre steder. Freud ser fantasien som en erstatning for barnets leg. Fantasieren er før-bevidst. Det voksne menneske ophører med at lege, men den lystoplevelse, der lå i legen, vil det nødig give afkald på. Det begynder i stedet for at fantasere. Det bygger luftkasteller; det dagdrømmer. Det er noget, de fleste mennesker gør. Men da det voksne menneske skammer sig over at fantasere i modsætning til barnet over at lege, skjuler det fantasierne for andre, "hegt sie als seine eigensten Intimitäten, er würde in der Regel lieber seine Vergehungen eingestehen als seine Phantasien mitteilen."^{xxv} (1908b, s. 173, *da* s. 23). Det enkelte menneske tror måske, at det kun er ham eller hende, der fantasierer og bestyrkes dermed i sin opfattelse af fantasien som noget, der bør dølges. Når der kan være så stor forskel på legen og fantasien, selv om sidstnævnte blot er en erstatning for førstnævnte, skyldes det, at de har forskellige bevæggrunde: barnets leg er styret af ønsket om at være stor og voksen. Barnet efterligner i legen det, som det kender fra den voksne verden. Anderledes med den fantasierende voksne: Af ham eller hende kræves der, at han eller hun lægger det barnlige bag sig: at han eller hun viser sig handlekraftig (ss., *da* ss.) og underkaster sig realitetsprincippet. Mod denne skelnen kan man indvende, at det fremadrettede ønske, der ligger i legen, ikke blot fortrænges med oprettelsen af den indre struktur, der underkaster den voksne under realitetsprincippet, men også lever videre i de strukturer, der bærer jegidealet og dets forløbere: de ønskebestemte imagoer. I dem fremtræder ønsket om en bedre verden (jegidealet), ønsket om et bedre liv for mig personligt (det ønskebestemte selvimago), ønsket om at jeg må genkende mig i dig (det ønskebestemte objektimago) – vel at mærke som fantasier, som anticipation. Netop fordi jegidealet er den del af den psykiske struktur, der står nærmest legen, er det den, der har arvet den mest håndgribelige relation til realiteten og kroppen – samtidig med at den ikke fornægter sin forskel til dem. Lige som børn, der leger, ved, at legen ikke er virkeligheden, og at de endnu ikke er den voksne, de spiller, således ligger der hos fantasierne, der kommer fra jegidealet og dets forløbere, at fantasien endnu ikke er realiseret. Men disse fantasier er lige som legen knyttet til et praktisk håndgemæng med tingene og personerne i vor omgivelse. Eksperimentet er jegidealets

praktiske udformning. I enhver protestbevægelse er det jegidealet, der driver de protesterende ud over ønsket om at ophæve nøden, og i disse bevægelser opstår der det, som Schütz og Luckmann kaldte svært: fantasierne socialiseres, kommer frem fra de hemmelige gemmer og er ikke længere skambelagte. Og heller ikke længere fragmenterede.

Fantasierne har ikke deres udspring i en urimpression eller som generindringen i et nu (det erindrede nu) og dermed en tidsmæssig placering i forhold til oplevelsens nu (erindringens nu). De har ikke en indholdsmæssig tidslig placering. Men det betyder ikke, at de ikke har et tidsligt determinationspunkt, enten i fortiden eller i fremtiden. De fantasier, der er knyttet til jegidealet og dets forløbere, har alle determinationspunktet i fremtiden. Dem, der derimod er knyttede til overjæg'et og dets forløbere, i fortiden, i traditionens byrde, men også i det trykkende og det ubemestrede. Når fremtiden optræder i de fantasier, der er knyttet til overjæg'et og dets forløbere, drejer det sig om genoprettelse af en tidligere tilstand gennem bod, soning eller lignende, men også om revolte. Når fortiden optræder i de fantasier, der er knyttet til jegidealet, drejer det sig om det ubrugte, det ufuldbyrdede, det som er gået af brug, men endnu ikke har mistet sin gyldighed, det ikke-indfrie, "das gebrochene Versprechen eines Neuen"^{xxvi} (Adorno 1951b, s. 102, *da s.* 68), hvor bruddet ikke har fordømt det ikke-indfrie til fortrængning, men er som en forladt landsby, som vi sagde farvel til lokket af storbyen, men som rummer de rødder, vi ikke har revet op, et fællesskab, som vi dengang anede, og som vi ikke har kunnet finde i storbyens atomiserede liv, selv om vi ikke ønsker at skifte storbyen ud med dette i os bevarede liv. Det drejer sig om det, som "am Wege liegen blieb", de "blinden Stellen", det "Quere, Unduchsichtige, Unerfaßte"^{xxvii} (s. 170, *da s.* 116). På grund af sin nære relation til legen, der selv vokser ud af den gestiske adfærd, er de sanseligt umiddelbare symboler det foretrukne domæne for den fremadrettede fantasi. Og som Alfred Lorenzer gør opmærksom på, så betyder det også, at der er et stærkt moment af normnedbrydende tænken i den (1985, s. 30). Den er ikke nær så stærkt som den bagudrettede fantasi del af et forsvarssystem.

Fantasierne hænger for S. Freud sammen med ønskeopfyldelsen: "Wir wissen, daß der Mensch seine Phantasietätigkeit zur Befriedigung seiner von der Realität unbefriedigten Wünsche verwendet."^{xxviii} (1913, s. 190-1, *da s.* 40) Derfor er det de utilfredse, der fantasierer. Det er ud over nøden det samfundsmæssige realitetsprincip, der tvinger fantasierne frem. Fantasierne er en ikke længere tilladt eller ikke for øjeblikket opnåelig lystopfyldelses billede. Dermed giver der sig tillige en særlig tidsstruktur for fantasien: "Man darf sagen: eine Phantasie schwebt gleichsam zwischen drei Zeiten, den drei Zeitmomenten unseres Vorstellens. Die seelische Arbeit knüpft an einen

aktuellen Eindruck, einen Anlaß in der Gegenwart an, der imstande war, einen der großen Wünsche der Person zu wecken, greift von da aus auf die Erinnerung eines früheren, meist infantilen, Erlebnisses zurück, in dem jener Wunsch erfüllt war, und schafft nun eine auf die Zukunft bezogene Situation, welche sich als die Erfüllung jenes Wunsches darstellt, eben den Tagtraum oder die Phantasie, die nun die Spuren ihrer Herkunft vom Anlasse und von der Erinnerung an sich trägt."^{xxxix} (1908b, s. 174, *da* s. 25) Således konstitueres fantasiens tidsekstaser, men som Husserl indvender mod Brentano: dermed har vi ikke fået konstitueret tidsopfattelsens form. Endvidere: den fortidige oplevelse af lystopnåelse behøver ikke at være bevidst, eller kan være mer eller mindre bevidst. Den kan være fremkaldt af andet end jeg'et, og derfor angiver den ikke et tidssted, måske blot at der er tale om fortiden. I fantasien er fortiden og fremtiden med. De indgår i ønskets tidsstruktur. Det betyder imidlertid ikke, at der ikke kan være tale om et determinationspunkt, som enten kan ligge bagud i tiden (overjeg'et og dets forløbere) eller fremad i den (jegidealet og dets forløbere). Tiden sætter sit præg på fantasierne. De "schmiegen sich [...] den wechselnden Lebenseindrücken an, verändern sich mit jeder Schwankung der Lebenslage"^{xxx} (s. 174, *da* s. 24-5), og det giver dem et 'tidsmærke'.

S. Freud skriver endvidere om, at fantasierne kan vokse sig store og overmægtige (s. 175, *da* s. 25), og så er betingelserne til stede for neurose og psykose. Fantasierne er så nærmest sjælelige forstadier til sygdomssymptomerne. Hvis de underlægges gentagelsestvang og bliver ufrivillige, kan de blive til symptomer: "die Darstellung – Realisierung – einer Phantasie mit sexuellem Inhalt, also eine sexuelle Situation."^{xxxi} (1905c, s. 122, *da* s. 50). Det er vigtigt at pointere, at det ikke er fantasien, men *lidelsen*, der afgiver kriteriet for neurosen og psykosen. Det er det, at fantasien underkastes gentagelsestvang og bliver ufrivillig, der gør den til et forstadie til sygdomssymptomerne, ikke selve fantasien. S. Freud understreger meget kraftigt, at både sjæleligt syge og sunde mennesker fantasierer. Og fantasierer om seksuelle emner. Derfor er det også en forkert skelnen, som Gebattel indfører ved at ville sondre mellem seksuelle og perverse fantasier *og* fantasier, der består af idealiserede nedslag. Hvad der er sygt eller sundt kan ikke afgøres ud fra fantasiernes indhold, men kun ud fra lidelsen og det, den gør ved fantasierne, nemlig underkaster dem gentagelsestvang. Gebattel er på sporet af dette, når han taler om, at fantasierne har retning mod det uendelige. Fantasierne gentagelsestvang er imidlertid ikke før skelnen mellem sjælelig sygdom og sundhed, men et ledsagefænomen til neurosen eller psykosen. Og når Gebattel tilregner fantasier, som holder sig inden for realitetsprincippet, til det sunde, er det også problematisk. Fantasi kan selvfølgelig også anvendes af det samfundsmæssige realitetsprincip, men i så fald

kasernerer den, mister sin brod og kreativitet. Kreativitet fremhæver Gebattel som moment ved den sunde fantasi; kreativitet er rigtig nok et væsentligt moment ved fantasien, men den står ikke i modsætning til fantasiens udspring i seksuelle og ærgerrige emner. Uopfyldte ønsker er drivkraften i fantasierne, og man kan ikke rense dem for disse ønsker uden at udtørre dem. Fantasi er først og fremmest modstand mod en uudholdeligt realitet, og det er de, før de er skabende. At ville normere fantasiernes indhold, bruge nogle og kaste andre bort, er at tale gennem realitetsprincippet.

Jeg skrev tidligere om, at selv om fantasien – i modsætning til perceptionen og generindringen – ikke indholdsmæssigt havde en tidsmæssig placering, så kunne den have sit determinationspunkt enten i fortiden eller i fremtiden. En sådan skelnen ligger til grund for Ernst Blochs tanker om fantasierne. Han skelner mellem natdrømmen og dagdrømmen. Det fælles for dem er, at de bevæges af ønsker, og at de søger at opfylde dem. De adskiller sig ved, at jeg'et opretholdes i dagdrømmen, men ikke i natdrømmen. Jeg'et er den instans, der bevidst udmaler for sig tilstanden, billedet, af en ønsket situation, et bedre liv ud i fremtiden. Dagdrømmen – skriver Bloch – foretager ikke som natdrømmen en rejse tilbage i de fortrængte oplevelser og deres forklædninger. De bevæger sig i uhæmmet fart fremad. Det er derfor ikke det ikke-mere-bevidstes billeder, der træder frem, men det endnu-ikke-bevidstes (1970, s. 92). Dagdrømmen er "Wahrheit auf dem Marsch"^{xxxii} (1969, s. 423), det nyes fødsel (s. 614) i før-bevidst tilstand. For Bloch er der et før-bevidst til begge sider. Det er indredes før-bevidste og de forsvævende anticipationers. (Den fantasi, der er determineret af fortiden, er, som det tidligere er udredt, ikke identisk med generindringen, der har en indholdsmæssig tidsplacering, hvad fantasien ganske savner. At bringe generindringen på tale i forbindelse med fantasien, sådan som Bloch gør her, overser forskellen mellem dem.) I sidstnævnte er fremtiden disponibel. Anticipationens før-bevidste ligger ikke som det bagudrettede før-bevidste i natdrømmen under en tærskel, men snarere bag en dør, som vi går hen til. Han taler om en lysdrift i modsætning til det ikke-mere-bevidstes arkaiske kælder (s. 119). Dette endnu-ikke-bevidste ligger ved bevidsthedens front; det er aurorisk førbevidst. Der kommer et indhold til udtryk, som ikke før var manifest, men kun latent. Og der er en fantasi, der ikke er henvist til det givne stof, som det så kombinerer til en ny sammenstilling. Der kommer et *novum* til syne. Dagdrømmen manifesterer sig i eventyrene (overflod uden arbejde), i de sociale utopier (en menneskelig mulig lykke) og i religionen (ønskebilleder vendt mod døden). Det ikke-mere-bevidste synes derimod at sætte bom for sig selv: fortrængningen. Når Bloch imidlertid kritiserer S. Freud for i sin udredning at lade dagdrømmen falde sammen med natdrømmen, for at tænke den som et forstadie til natdrømmen (s. 110), er det helt forkert. Det har jeg forsøgt at argumentere for i det foregående. Dagdrømmens

fantasier kan for S. Freud både have deres determinationspunkt i fortiden og i fremtiden.

Som hos Freud er ønsket hos Bloch i centrum for betragtningerne over fantasierne. Eller mere præcist: savnet og det endda i sin mest utålmodige form som sult og tørst. Den bogstaveligt hungrende og tørstende er hul, har en tom mave. Maven er derfor det første for Bloch. Driften bag fantasierne går på noget, vi mangler og et andet fremtidigt møt nu end det, vi lever i.

Udgangspunktet er altså en ikke-haven, der bestemmes af haven. Når ikke-haven er bestemt af haven, bliver den til endnu-ikke-haven. Den bliver til et *Intet*, der har retning mod *Noget*. Fantasien angiver billedet af haven og sammen med tanken angiver de retningslinierne til at finde frem til haven. Fantasiens skikkelse er længslen, "die einzige ehrliche Eigenschaft aller Menschen"^{xxxiii} (s. 144). Ønsket udvikler Bloch som en ontologisk kategori. Han taler om det endnu-ikke-værendes ontologi. *Intet* er manglen på *Noget* og flugten fra denne mangel; det er driften efter det, der mangler (1970, s. 218). Der skabes en uro i mig, der driver mig væk fra mig selv. Som *Endnu-ikke* går *Intet* ud over sig selv, fremad på vejen, forudgestaltende *Haven*, og det som utopi, det ufærdiges realgestalt. *Intet's* nu kalder Bloch fronten: den tid, hvor det gamle ikke længere kan fortsætte, som det gør, og hvor den efterfølgende tilstand står på spring (s. 228).

Bloch's betragtninger må imidlertid her nuanceres. I ønskets oprindelse i den tomme mave kommer mennesket til syne som det, Bernhard Waldenfels benævner som et mangelvæsen (1990, s. 169 og 143). Men i jegidealet og dets forløbere træder mennesket tillige frem som et kropsligt overflodsvæsen. Dets *udgangssituation* er ikke sulten, elendigheden, men den kropslige lyst, ikke ikke-haven, men endnu-ikke-fuldstændig-væren. Længslens begreb må altså differentieres. Tilbage til Bloch.

Over for længslens ontologi udvikler Bloch så den sygelige længsels ontologi, *Suchtens* ontologi, som han også kalder *Intethedens* ontologi, og som er et billede på psykosen. *Intetheden* forholder sig fremmed over for *Noget*. Den er den tærende, sygelige længsel, der er ufri og fremmedgjort. Den er rettet mod det ødelæggende, det adspredte, det ravende og svimle derude, det onde amokløb. Det er fantasier, der ikke længere er jeg-syntone, men nedbryder selv og jeg. *Intetheden* er en længsel, der er kommet ud af kurs, lidenskab som ren lidelse (s. 252). Det, der driver os i savnet, har her tingsliggjort sig til en tærende lidelse. Dens årsag ser Bloch i den forlængede overspænding i ikke-haven. Denne overspænding slider ønsket op, så længslen besættes af sig selv, vokser ud over det hoved, som den ikke længere har. Den forløber sig, farer vild, bliver til en dæmonisk stivnen, der har mistet relationen til *Haven*, til *Noget*, til genstanden og objektet. Ikke-havens urintenderen tingsliggøres og vender sig mod sig selv, slår bom for sig selv, gør sig

historieløs. Subjektet drives af angst, frygt, fortvivelse, men når Bloch dertil føjer magtstræben og liderlighed (s. 254), så placerer han sig på linie med Gebattel. Forskellen er, at mens Gebattel tilregner sundheden til den af Gud indstiftede, forhåndenværende verden, så tillægges sundheden hos Bloch det fremtidige socialistiske fællesskab. Mod Bloch kan man indvende, at selv om der er en forskel mellem ikke-psykotiske og psykotiske fantasier, så er dette skel ikke absolut og da slet ikke ontologisk. På grundlag af indholdet kan man ikke skelne mellem sygeligt og normalt, men måske nok, som Bloch også gør, på om fantasierne opretholder deres intentionalitet eller taber den gennem gentagelsestvangen. Endelig: Selv om Bloch taler om en lysdrift, så vil den også have noget af driftens beskidthed over sig. Hvis den fornægter dette udspring, nemlig ønskets sanselighed, så rammes den af dette udsprings hævn: Hvad Adorno skriver om tankens forhold til sine kilder, gælder endnu mere for den forudilende fantasiers forhold til sine kilder: "Sind [...] die Triebe nicht im Gedanken, der solchem Bann sich entwindet, zugleich aufgehoben, so kommt es zur Erkenntnis überhaupt nicht mehr [...]"^{xxxiv} (1951b, s. 136-7, *da* s. 92)

Analytisk kan man inddele fantasien i fem former.

1) *Den apperciperende*. Det er den fantasi, der holder os på plads i livsverdenen og den anden objektivitet. Den giver os vor uproblematiserede orientering. Den føjer det til, der kan holde tvivlen og spørgsmålene borte. Således er den den normalitet, der kryber ind i den vilde perception som en hallucinatorisk tilføjelse. Den er umærkelig, anonym, og den skjuler sig.

2) *Den kasererede*. Det er den fantasi, der er inddraget under herredømmeinteresserne, fx den fantasi, der er beskæftiget med at opfinde de mest effektive midler til hurtigst muligt at slippe af med ligene i tilintetgørelseslejrene. Det er en realistisk fantasi, fantasi underkastet disciplin. Vi træffer den også i de store forskningscentre, fx i Silicone Valley. Her er fantasien drivhusagtigt drevet frem på et enkelt område, men det har også gjort, at den har tabt sin egensindighed og sin særegne produktionsmåde, der består i dens differens til realiteten. Mennesker, hvis fantasi drives frem på denne måde, hvor den mister sit fundament i driftens nysgerrighed, brænder hurtigt ud.

3) *Den bagudrettede*. Her optræder en fantasi som kit for samfundets opretholdelse. Den giver traditionen dens aura. Men når samfundet bringer sig i modsætning til de basale livsinteresser, truer livsverdenens stabilitet, så viser den bagudrettede fantasi sig i sin modsatte skikkelse, nemlig som revolte.

4) *Den, der bærer en sygelig længsel*. Her bliver fantasien et ledsagefænomen til psykosen. Det narkotiserede ved fantasien kan man imidlertid ikke se på dens resultater, men kun på den gentagelsestvang, der gør, at den ikke længere kan vende sig mod realiteten som kritik. Den sikrer

ikke længere mod forstyrrelser i den driftsøkonomiske ligevægt; den er ikke længere kompensation for fremmedgørelsen, fornedrelsen, ensomheden og underkuetheden. Den har mistet sin intentionalitet mod verden, og det er ikke længere muligt for subjektet at udarbejde afhængighedsforholdet mellem fantasi og verden. Nihileringen har uopretteligt skåret fantasiens bånd over til verden.

5) *Den fremadrettede*. Her bliver fantasien bærer af utopi; den udkaster en bedre verden, og det gør den på grund af sin sanselige nærhed til den virkelige verden ved at aflæse tendenser mod en bedre verden i denne. Den gør brug af det ubrugte i denne verden, samtidig med at den anvender sin differens til den empiriske verden til at overdrive, til at sigte over målet for at ramme det.

I den sygelige længsel er der et stykke uvirkelighed, der ikke blot er differens til verden, men stivnet uvirkelighed hos subjektet. Men det er ikke kun hos subjektet, der er uvirkelighed. Der er en objektiv uvirkelighed, der skyldes værdiformslogikken, hvis ødelæggende skikkelse viser sig i den væren, der tilkommer det fremmedgjorte arbejde, hvor "der von ihr geschaffne Reichtum als fremder Reichtum, ihre eigne Produktivkraft als Produktivkraft ihres Produkts, ihre Bereicherung als Selbstverarmung, ihre gesellschaftliche Macht als Macht der Gesellschaft über sie gegenübertritt."^{xxxv} (Karl Marx 1905-10, III, s. 255, *da* s. 322) Der sker en forbytning i relationen mellem arbejde og arbejdsbetingelser: de vendes på hovedet, "so daß nicht der Arbeiter die Arbeitsbedingungen, sondern die Bedingungen den Arbeiter anwenden"^{xxxvi} (s. 271, *da* s. 343). Resultatet er, at "die Arbeitsbedingungen in immer riesenhafter Gestalt, immer mehr als soziale Mächte dem einzelnen Arbeiter sich gegenüber auftürmen"^{xxxvii} (s. 345, *da* s. 438). At føre dette fantastiske, fremmedgjorte forhold, hvor tingene får et eget liv og vender sig truende mod arbejderne, og som ligger i det selv og ikke i arbejderens mangel på vilje til at se tingene, som de er, tilbage til sit oversanselige væsen, kræver fantasiens intervention. At blotlægge, hvordan det kunne være anderledes, og hvordan mulighederne for dette allerede er til stede, kræver også fantasiens medvirken. Uden denne produktivkraft underlægges vi helt den objektive uvirkelighed.

Jeg'et

Jeg har tidligere skrevet om det transcendentale Ego; nu må jeg som dets modpol beskrive det verdenslige jeg. Jeg'et er det identiske, der lever i alle bevidsthedsoplevelser og er relateret til genstandspolen. Dette centraliserede jeg er ikke en tom identitetspol; det vinder nye og blivende egenheder med enhver akt, der udstråler fra det (Husserl 1931, s. 100 og 1948a, s. 26). Jeg'et er det *hvem*, der holder sig identisk i oplevelsernes og adfærdenes skiften og dermed er i stand til at

relatere sig til en mangfoldighed (Martin Heidegger 1927, s. 114). Jeg'et er det, der altid er til stede, det, der forbliver (Hugh J. Silverman 1976a, s. 28). Jeg'et er dannet i socialisationsskridt; det har en genesis, men når det er dannet, er det skabt som en struktur, en meningsgivende, noetisk struktur. Dette identiske jeg bærer symbolfunktionen. Det er den instans, der fuldfører de forskellige *cogitata*. Alle bevidste intentionaliteter relateres således til en identisk, aktudførende pol. Her sammenknyttes de enkelte impulser teleologisk og meningsgivende. Jeg'et er et "identisches Substrat"^{xxxviii} (Husserl 1931, s. 101) af blivende jeg-egeheder; det er endvidere et personligt jeg, dvs. et noematisk selv, der står over for genstandsverdenens og objektverdenens mangfoldighed. Bevidstheden og kun den er "un état où la personne se distingue, se sépare"^{xxxix} (Henri Bergson 1990, s. 96) i et noematisk selv og et noetisk jeg. På den vis kan man tale om, at, mens selvet hele tiden befinder sig som modpol til de noematiske genstande, så befinder jeg'et sig både i selv og rumverdenen. Det har sig også i et uden-for-selvet. Selv om jeg'et skifter overbevisninger, så har det i sådanne forandringer en blivende stil, men også en gennemgående identitetsenhed, altså en personlig karakter (Husserl 1931, s. 101). Selv om jeg'et kan korrigere sig selv i sin erfarende stillingtagen, så vedbliver det med at være identisk; det opretholder sig selv bestandig. Det er en syntetisk enhed. Det betyder endvidere, at mit fortidige og mit nutidige jeg ikke har nogen afstand. Der er ingen tidsstrækning mellem dem – helt i modsætning til tingene, som har en ekstensiv tidslighed (1973, s. 577). Jeg'et er kontinuerligt nutid og kontinuerlig fortid, og i denne kontinuitet er det identisk. Det er både vordende og ikke-længere-værende. Det betyder ikke, at jeg'et er en absolut subjektivitet, men at det er sammenhængende og udeleligt af tidens strøm (Merleau-Ponty 1945, s. 254). Jeg'et har selvfølgelig en 'immanent' udstrækning i den indre tidsbevidstheds flod. Men selvet som pol varer ikke. Jeg'et er den samme i livets ekstensive kontinuitet – når det engang er blevet dannet som kerne, centreret. Vi kan tale om identitet i forhold til det noetiske jeg. I forhold til det noematiske selv kan der være tale om kontinuitet: I »Jeg har altid støttet dyrenes værn« forsøger det udsigende subjekt at give udtryk en sådan kontinuitet. Til disse to følger sig den jeksyntone karakter: dvs. jeg'et som "Substrat von Habitualitäten"^{xl} (Husserl 1931, s. 102). Vanerne kan ændre sig, men oftest følger de en bane skabt af tidligere vaner, dvs. de nye viderefører et identisk eller modsat moment af de tidligere vaner. Til sammen og sammen med Ego'et danner jeg og selv monaden: hele det virkelige og potentielle bevidsthedsliv. (Hos den unge Henri Bergson møder vi det samme vedvarende og uforanderlige jeg, der holder sig som det samme gennem alle modifikationer. Jeg'et er for ham det identiske, det der ikke kan deles, men også det, der handler og bærer bevidsthedens finalitet (1990, s. 97-103).)

Selv om jeg'et eksisterer som identisk, kan subjektet godt forandre de noematiske indhold, strege dem over. Forestillinger, beslutninger eller handlinger kan streges over, korrigeres. Derved ændres jeg'et som praktisk subjekt; dets formåen ændres. Men det forandrer også tilstande og stemninger: jeg er rask eller syg, jeg tager mig sammen eller giver slip på mig selv, jeg knuger mig sammen eller folder mig ud. Men det flytter ikke på, at jeg har min egenart, min karakter, og at jeg i al forandring er en individuel identitet som person. Denne identitet er, som Husserl skriver, friheden til at gribe ind (1973, s. 212). Bag ved jeg'et findes der ganske vist også et ubevidst, det som jeg'et aldrig vinder et fuldstændigt herredømme over, og som er transcendent for jeg'et, og hvis derivater det kun kan forholde sig til. Jeg'et kan være mere eller mindre stærkt i forhold til det ubevidste og den ydre verden – om det er stærkt eller svagt afhænger af socialisationsskridtene. I de senkapitalistiske samfund synes jeg'et svækket. Subjektet synes at kunne klare sig med et indskrumpet jeg, fordi samfundet har overtaget stadig flere koordineringsfunktioner (Max Horkheimer 1985a [1946], s. 115). Verden synes at svække erfaringsmulighederne og derved desintegrere jeg'et (Theodor W. Adorno 1973b, s. 205); det mister sin dømmekraft, sin fasthed. Det har sat noget af sin frihed til at gribe ind til; det er ikke længere så uafhængigt af de situationer, det træder ind i eller tvinges ind i. Det kan ikke længere så produktivt bruge sine højere noetiske præstationer.

Det noetiske jeg perciperer bl.a. Det gøres ved, at jeg'et udsender en stråle, som dog på intet tidspunkt skiller sig fra jeg'et. Objektet rammes så og bliver sat i forhold til jeg'et. Dette noetiske jeg bærer samtidig en 'stillingtagen' til objekter, genstande, i sig. Denne 'stillingtagen' er del af jeg'ets meningsgivende akt. Denne meningsgiver indeholder en bestemt affektivitet: jeg'et lider, synker sammen, glædes, er opstemt osv. Jeg'et lever kort sagt i sine akter og ser sig selv i sit ledsagende noematiske selv. Når subjektet afficeres af tingen, som det berører, så er der tale om en jeg-lig modus (Husserl 1973, s. 305). (Der er dog også det ubevidste, den rene associations sfære, som Husserl kalder det, der er jegløst, men affektivt rammer subjektet. Og der er en gestisk mening før jeg'ets præstation og symbolet.)

Nu over til den noematiske genstandspol. Bag eller før noemaet er hyle. De hyletiske enheder er jegfremmede, men de kan alligevel ikke adskilles konkret fra jeg'et, da de optræder i bevidsthedslivet og hører til dets fulde konkretisering (s. 128). Ved jeg'ets noetiske aktivitet bliver de hyletiske enheder til jeglige noematiske momenter ved genstandspolen. De kommer dermed ikke til at indgå i det noematiske selv; de vedbliver med at være verdenslige genstande eller verdenslige objekter – for så vidt subjektet er i stand til at opretholde realitetsdommene og sin indre

repræsentantverden, sådan at selv ikke smelter sammen med objekter og genstande. Men genstandene og objekterne forbliver relaterede til det noetiske jeg, der er ur-originalt meningsgivende kilde til den noematiske mening, som indfanges i mine oplevelsers net. Hvad, der er, er skabt af mig; alt andet er utænkeligt, skriver Husserl (s. 369). (Her må den indre tidsflod undtages - den konstituerer sig selv. Desuden er der det ubevidste.) Inden for det noematiske skelner vi altså mellem en subjekt-orienteret side, selvet, og en objektorienteret side, genstandene og (de levende) objekter. Og mens jeg som noesis og selvet som noema – omend i mindre udstrækning end jeg'et – centrerer sig, så opviser genstandspolen en mangfoldighed af genstande (1948a, s. 28). Jeg'et bliver subjekt, når det beskæftiger sig med og er rettet mod genstande/objekter. Det er i livsverden fuldstændigt hengiven til genstandspolen, helt bundet til de interesser og opgaver, som livsverden består af (1936, s. 209), selv om jeg'et måske ikke altid til fulde forstår genstandspolen. Men rettet mod den er jeg'et for det meste. Det er, som om tingene er hos os og ikke omvendt, og når jeg'et vender sig mod selvet, er det, som om denne genstandsmæssighed ikke vil forlade det, lade det ene med selvet. At jeg'et er ude ved tingene og personerne, gør dog ikke, at jeg vil følge Merleau-Ponty og pga. dette forhold tale om "ce germe de dépersonnalisation"^{xlii} (1969, s. 28).

Tingene og personerne møder vi ikke kun som enkeltstående, men i en bestemt typik, med en bestemt stil. De typiserede genstande har så relationer til andre genstande, og således forbundne danner de en 'verden'. Denne 'verden' er altså karakteriseret ved en bestemt stil – det, der er fælles for genstandene, er jegrelateringen. Stilen gør den dannede verden til en "anonymen Bewußtseinserlebnis"^{xliii} (Husserl 1973, s. 350). I denne verden er der også andre øjne og ører end mine egne, der har sneget sig ind og dermed indfanget mig i en intersubjektiv verden, hvor jeg dog forsøger at gøre den anden lig mig, gennem en identifikation af en fælles primordial verden (s. 166).

Jeg'et er også selvopretholdelsens instans: "Ich bin nicht erst und erhalte mich hinterher, Sein ist Selbsterhaltung."^{xliiii} (s. 367), skriver Husserl indirekte polemisk mod fundamentalontologien. (Væren er dog også mere end selvopretholdelsen, kunne man indvende mod Husserl.) Det er den, der tillige gør jeg'et til en handlende instans. Gennem handlingen ophæves – modsat refleksionen – kiasmen mellem indre og ydre. Jeg'et styrer sig ud af den indre repræsentantverden. Jeg'et er ved overfladen af legemet – det er legemligt, men det er også huddannelse mod yderverdenen, et pirringsskjold. Jeg'et er formidlet over legemet og dets originalitet (s. 567) i originær forbindelse med tingene. Her er min krop ikke et objekt, men en organisation, der styrer mit samkvem med verden (Merleau-Ponty 1965, s. 261) gennem, at jeg handler i den, bevæger mig i den, indskriver min mening i den.

Kroppen

Det område, som kroppen virker i, er realiteten. Den er karakteriseret ved at eksistere uafhængigt af vore ønsker. Vore bevægelser støder her på hindringer, der ikke kan overvindes ved ønsketænkning (Lenelis Kruse/Carl F. Graumann 1978, s. 193). Realiteten er det, der i de ønskebestemte imagoer muliggør dannelsen af kriterier, der kan adskille håb fra illusion. Mens vi i vore drømme kan springe alle de ligegyldige og uvilkårlige delhandlinger over, så er de nødvendige elementer i vor omgang med realiteten i vor livsverden, hvor naturen og samfundet yder modstand (Schütz/Luckmann 1979, s. 76). Realiteten dikterer en bestemt rækkefølge, at noget skal gøres færdigt, inden vi kan begynde på noget nyt, at vi må vente. Tingenes og samfundets modstand viser sig altså i tidsstrukturen. Denne erfaring af modstand er det imidlertid nødvendigt for os at erhverve; den giver os realitetens grundtest (s. 69). Det er gennem modstand, at vi lærer verdens realitet at kende. Realiteten er ikke blot et billede foran os; den har en dybde og tæthed; tingene er kød, der yder modstand. Realitetens modstand er en slags inertie (Merleau-Ponty 1960d, s. 304), der rettes mod vore ønsker. Det gælder også for vore medmennesker; de er ikke kun skygger, gøglebilleder, spejlbilleder. De andres kroppe kan modstå mig; det hører til deres bevægelighed. På den vis er mit eget legemes bevægelighed forbundet med de andre kroppes modstand, med deres modstandskraft (Husserl 1973, s. 652).

Det er gennem sansningen, at vi orienterer os i realiteten, bliver bekendt med den, fortrolig med den. Sansningen står i orienteringens og forståelsens tjeneste. "Voir, c'est cette sorte de pensée qui n'a pas besoin de penser pour posséder le *Wesen*"^{xliv} (Merleau-Ponty 1964c, s. 301). Sansningen perciperer ikke kun den enkelte ting, og det som enkeltstående, men perciperer elementer, dvs. helheder før dele (H. C. Wind 1974, s. 37). Der er en typik i sansningen, og det er den, der sikrer os orienteringen. Samtidig med at realiteten lærer mig tingenes modstand, gør den også, at jeg ikke flyder ud; den lærer mig mine grænser, især når jeg tvinges til at bruge min følesans til at orientere mig. Følesansen er en 'virtuel bevægelse', hvor de pirrede steder træder ud af deres anonymitet og tillæmper sig en handlingsformåen (Merleau-Ponty 1945, s. 126). De forskellige sensoriske områder (følesansen, hørelsen, smagen, synet osv.), der er involveret i sansningen, præsenterer sig ikke for mig som absolut adskilte regioner. Der er en gestisk mening, en stil, som er organiseret omkring et bevægelsesudkast. Dette udkast gør, at sanserne – selv om de udgør en region for sig, en udskilt kommunikation med verden – kan åbne sig mod hinanden, kan oversætte sig til hinanden uden tankens eller ideens intervention. Motorikken og perceptionen har bag deres adskillelse en ur-

forbindelse, sådan som den oprindelig var i den tidlige barndom, som aktualiseres i bevægelsen. Sanserne indbyrdes og sansningen og bevægelsen er besvangret med hinanden – og det er de, fordi vi er krop. Ja, perception kan kun forstås gennem dens relation til kroppen, til kødet, til den vilde væren. I perceptionen er den sanselige ting transcendent, men ikke *sat* som transcendent. Den er usynlig. Den bliver evident i stilhed, forstås implicit og er uden positivitet (1964c, s. 267). I dette transcendent er der imidlertid også indridset betydning, dér hvor der er en forhøjning, en fordybning, en streg, en farvechangeren osv.

Lad os se på forholdet mellem krop og sjæl hos Descartes. Enheden mellem dem findes i den 'naturlige' indstilling; den forsvinder derimod i cogito'et, når vi begynder at meditere og studere ting, der ophidser forestillingsevnen (Merleau-Ponty 1978², s. 11 og 15). Herefter fungerer alternativprincippet, der deler verden i to sfærer: inderligheden og den ydre kropslighed. Descartes sætter kropsligheden lig med udstrækningen og med målelighed (Richard Grathoff 1972, s. 386, 399). Naturen er for Descartes kun tilgængelig i denne dimension. Det betyder, at alle ikke udstrakte kvaliteter ved den levede og oplevede natur enten opfattes mekanisk eller overføres i målelige data. Derimod hører jeg'et til inderligheden. *Res cogitans* indskrænkes til jeg'ets omfang (s. 386) og er det, der redder kvaliteterne fra deres restløse mekanisering. Når *res extensae* optræder, kan det kun være gennem fremtrædelser. De kropsegenskaber, der ikke lader sig måle, tillægges inderligheden og forstås som fornemmelser. De er mig; hvad der er ud over mig, kan jeg ikke gribe. Det, der er givet for mig, er givet i mig (s. 387).

En lignende antinomisering findes hos den unge Bergson. Han skelner mellem de fysiologiske og psykologiske kendsgerninger. Sidstnævnte har ingen udstrækning, og de optager ikke nogen plads i den menneskelige krop (1990, s. 26). De er ikke i rummet, men i *durée*. Derfor kan de ikke opfattes af sanserne, men tilhører bevidstheden (s. 28-9), der er en evne til indre observation. Da de ikke tilhører rummet, kan de ikke måles, selv om de har en intensitet. I modsætning til den fysiologiske verden, hvor der er et skel mellem væsen og fremtræden, er der i bevidstheden et sammenfald mellem dem (s. 36). Væren og fremtræden er identisk for bevidstheden. Den unge Bergson radikaliserer altså den cartesianske antinomisering.

Anderledes med Husserl, der formidler mellem de to poler med legemsbegrebet og intentionalitetsbegrebet. Han lægger ganske vist cartesiansk ud. Som krop er det levende ved mig. Den gør mig til del af en omgivelse, gør mig til en del af naturen i en ikke objektiv betydning (1929, s. 247). Den skaffer mig den almene kropslighed i et alment rum. Den placerer mig i en homogen, altforbundet helhed, der er indesluttet i det homogene rum, der er opdelt i enkelte dele, der er lig

hinanden som *res extensae* (1935, s. 340). Disse andre kroppe har hver sin egen verden (1936, s. 33), der er det universale underlag. Dette underlag er naturen, en i sig selv tilsyneladende aflukket kropsverden. Den rumlige kropsverden er naturen *par excellence*.

Over for dette står det psykiske. Det er fænomen og ikke natur (1910/11, s. 35). Det har ikke en blivende væren og ikke som kroppene en forskel mellem fremtræden og væsen, for det træder ikke frem, kaster ikke skygge; det er oplevelse, og det sker gennem sig selv i en absolut flod, hvor det kommer og går, vorder og synker tilbage i en haven været (s. 36). Den genstandsmæssighed, der optræder i det psykiske, er rent immanent (s. 38). Mens kroppen indordnes i naturens althed, så indordnes alt det psykiske i bevidsthedens 'monadiske' enhed, der slet ikke har noget med rum, tid og substantialitet og kausalitet at gøre. Monaden har ingen vinduer og står kun i *commercium* med andre gennem indføling.

Vi får her krop og sjæl skilt fra hinanden på cartesiansk vis. Men hvad Descartes adskiller, samler Husserl tillige. Han søger det sted, hvor *res extensae* og *res cogitans* ikke kan adskilles og finder stedet i bevidsthedens intentionalitet. Bevidsthed "[...] ist in sich, eigenwesentlich, bezogen auf Gegenständliches, es ist Bewußtsein von etwas [...]"^{xlv} (1987b, 320). Her falder verden ikke fra hinanden i to sfærer, der ikke kan forbindes: "Das cartesianische Problem der 'Anpassung' oder 'Verknüpfung' von Erlebnissen der *res cogitans* mit ihren realen Gegenständen der *res extensa* wird von Husserl als eine Problemverstellung zurückgewiesen. Jedes Erleben ist immer bereits 'Bewußtsein von etwas' und hat seinen Erlebnisgegenstand mit dem Akt des Erlebens stets in eins. [...] der cartesianische Käfig wird gesprengt durch den Übergang von der Abgeschlossenheit individuellen Bewußtseins zur Mannigfaltigkeit der intentionalen Erlebnisse."^{xlvi} (Richard Grathoff 1972, s. 400). Hos Husserl er der imidlertid også en anden formidling. Allerede i de tidlige skrifter er han klar over, at det psykiske ikke er en verden for sig, men bundet til fysiske ting, til kroppe (Edmund Husserl 1910/11, s. 18). Han søger en formidlingsmidte mellem dem, og det er *legemet*. I min verden er der kun et legeme, der kan være konstitueret og konstituerende. Ellers måtte jeg have en dobbeltgænger (1973, s. 294). Dette legeme er givet originært; jeg bevæger det originært, og det forbliver for mig i alle bevægelser originært givet. Det er selvgivet. Alle andre ting er formidlet over mit legeme og dets originaritet, er formidlet over dets originære kinæsteses, som jeg sætter i spil, når jeg ser, hører osv. (s. 367). Samtidig er det min tilgang til verden. I legemet røgter jeg'et, mit sjælelige jeg; det udøver sine psykofysiske funktioner og besjæler min krop (1929, s. 247). Gennem legemet bliver jeg udvendig. Jeg'et bliver til et menneske-jeg ved at blive kropsliggjort, ved at være i et kropsligt legeme. Først som kropsligt legeme er jeg'et lokaliseret og træder tingene frem for det,

bliver det rumligt ekstensivt og relateret til verden. Det menneskelige jeg bevæger praktisk legemet (1973, s. 328), og det gør det originært. Jeg'et og legemet er fastforbundne (s. 637). Men det betyder også, at jeg'et er pålagt den fysiske kropslighed. Bevidstheden kan kun blive menneskelig ved at være forbundet med kroppen; først gennem sin forbundethed med den vinder den en stilling i naturens rum og tid (1913, s. 103). Jeg'et er altså funderet i kroppen som legeme og får derigennem en tingslig fremtræden. Legemet deltager med perceptionsorganer, der arbejder sammen med den jeg-lige bevægelighed (1936, s. 108). Det er et optisk forside-korrelat i den virkelige perception (1973, s. 310). Al forandringsaktivitet er urpraktisk formidlet af legemsbevægelsen. Legemet er endvidere følsomhedens sted, hvor affekterne kan lokalisere sig, nærmest ekstendere sig (s. 324). Gennem kroppen sættes sjælen i verden. Kaffen indvirker, som Husserl skriver, på mine domsakter gennem af have indflydelse på legemet (1952b, s. 113). Den sjælelige aktivitet er funderet i den legemlige materie og ikke omvendt. Ånden er altså bundet til naturen som materiel natur. Kroppen er ikke et objekt blandt andre, men som legeme selve betingelsen for, at der kan være genstande for bevidstheden (Fraser Cowley 1966, s. 361).

I nogle tilfælde kan jeg og krop indtræde i et fremmedgørelsesforhold, hvor jeg'ets regulering forsvinder. En egentlig svækkelse af jeg'et, sammen med dets fremmedgørelse fra kroppen, opleves i den fysiske smerte, der samtidig er en oplevelse af jeg'ets afmagt (Victor v. Gebattel 1932, s. 173-4). I kvalmen opleves denne smerte fx. Ellers opretholdes forbindelsen mellem jeg og krop i legemet.

Vi kan karakterisere forskellen mellem legeme og krop på flg. vis: Legemet er den eneste krop, der kan percipere for mig. Det er kun mit legeme, der kan perciperes i sin legemlighed; de andre kroppe kan kun perciperes i deres kropslighed. Kun i legemet er der en jeg-lig fungeren og perception. Mit eget legeme er altså den eneste krop, der for mig ikke kun er krop eller objekt; kun legemet tilegner sig fornemmelser; kun i det råder jeg'et; kun dets organer er mine egne; kun det har en psyko-fysisk væren for mig. Legemet set fra jeg'et, legemet som noema, er realselvet; realselvet er legemet, når det arbejder og hviler i sin kunnen, *samtidig med* at det er tilkastet bevidsthed. Det er den ene pol i iagttagelsen af legemet. Den anden pol viser sig, når vi erfarer legemet som krop, dels når jeg'et rives fra kroppen, dels når jeg betragter legemet som en ydre ting, fx når jeg iagttager mig bevæge mig. Jeg erfarer endvidere legemet som krop, når jeg støder på tingenes modstand. De støder mig, og min krop støder imod dem. Legemet bliver så for mig en ting, en naturgenstand, der står over for en anden ting, en naturgenstand (Husserl 1973, s. 271). Når vi er i stand til at genstandsgøre vort legeme til krop, skyldes det, at vi har gjort nogle bestemte erfaringer: Når vi

tager en genstand i hånden, forvandler den sig fra at være en ydre genstand til at blive en del af legemet og dets særlige kinæstese falder bort. Ved at vende denne proces om, bliver vi ikke kun i stand til at genstandsgøre den genstand, vi nu ikke længere oplever som havende i hånden, men som en del af legemet. Vi bliver endvidere i stand til at føre denne proces videre og også genstandsgøre og apperceptere dele af vort legeme, der så reduceres til krop (1973, s. 281), til ur-praktisk genstand (s. 328). Gennem en dobbelt bevægelse af perception og genstandsgørelse af mit legeme til krop bliver jeg i stand til også at konstituere de andre genstande som ting. Objektivitet har som forudsætning mit legemes genstandsmæssighed og mit legemes perception. Derfor er legemet før genstande som genstande. Kun gennem legemets funktioner som organer kan de ydre kroppe og min egen krop konstituere sig som rumligt værende (s. 300). Den meningsgivende instans for Husserl er jeg'et (og en ubevidst jegløs strømmen, som jeg vender tilbage til senere). Men dette jeg optræder ikke rent, men altid menneskeliggjort, altså kropsliggjort, dvs. i legemet og som legeme. Kroppen og jeg'et er samtidige. De har deres oprindelse i legemet.

Vi kan nu bestemme legemets konstitutive betydning i 12 punkter:

1) *Legemet er lokaliseringsfelt for fornemmelser, og gennem det placeres vi i verden.*

Legemet er 'pirreligt', men samtidig vinder det pirrede sted plads og tid i genstandsverdenen og den transeunte tid. Fornemmelserne 'projicerer' det pirrede sted og dermed tillige bevidstheden og sjælen ind i verden. Lokalisering tilkommer kun berøringsfornemmelser, temperaturfornemmelser, smagsfornemmelser, lugtefornemmelser. De kinæstetiske fornemmelser kan dog som en sekundær funktion tjene lokaliseringen. Det kan derimod ikke farve- og tonefornemmelser. Øjet lokaliserer ikke – det skulle så lige være for et skarpt lys, der blænder det.

2) *Legemet er bærer af jeg'et.*

3) *Legemet er viljesorgan.* Det kan bevæge noget og udføre præstationer i den materielle verden.

4) *Legemet er perceptionsorgan.* Det deltager med sine sanseorganer i perceptionen og giver dermed enhver erfaring et ikke reducerbart moment af kropslighed (1952b, s. 124).

5) *Legemet er orienteringscentrum, og derved skjuler det sig selv.*

6) *Legemets bevægelsesfornemmelser konstituerer en ekstensiv tingslighed.* De kinæstetiske forløb kan enten forløbe passivt eller spontant (s. 121). Legemet bruges til at bevæge sig hen mod objekter og genstande og til at overvinde deres modstand.

7) *Legemet har en privilegeret stilling som centrum for al handlen,* og som Husserl skriver: netop for subjektets umiddelbare intuitive handlen (s. 124). Legemet er centrum for arbejde med

andre objekter. Det er en permanent og global kraft, der er i stand til at realisere gestus, i hvilke der er investeret mening (Merleau-Ponty 1988², s. 34). Legemet er indgribende, forandrende og meningsgivende.

8) *Legemet er den subjektive genstand over for de genstande, der omgiver det.* Det er konstituerende af genstandsmæssighed og af prædiceringer.

9) *Legemet bærer lyster og har en seksualitet.* I seksualiteten smelter jeg og krop sammen, synker jeg'et ned i kroppen.

10) *Legemet bærer det posturale skema og dermed en før-prædikativ intersubjektivitet.* Gennem legemet identificerer og forstår jeg andre, inden jeg endnu har ord for det.

11) *Kroppen som posturalt skema bærer symbolske systemer, oftest af sexuel karakter.*

12) *Det verbalt talende legeme kan underløbes af kroppen, der åbenbarer det, det talende jeg vil holde tilbage, ikke vil tale om.*

Et sted i en artikel skriver Charlotte Bloch: "Både Schutz og Merleau-Ponty fremhæver betydningen af vore kropslige handlinger. Vi er, vi forholder os, vi er forbundet kropsligt med verdenen." (1988, s. 133) At lade de kropslige handlinger få samme betydning hos Schütz og Merleau-Ponty er noget af en tilsnigelse. De kropslige handlinger spiller en helt sekundær rolle hos Schütz i meningsgivningen, ja man skal faktisk helt tilbage til manuskripterne fra 20'erne (1924-28), der nu er udgivet som *Theorie der Lebensformen* (1981) for at finde en tematisering af den kropslige handlen. Disse manuskripter er meget tættere på Bergson end på Husserl – i modsætning til de senere, hvor det omvendte er tilfældet, selv om indflydelsen fra Bergson holder sig stærkt i hele Schütz' produktion. Programformuleringen i disse tidlige manuskripter er også meget stærkt Bergson-inspireret: Schütz angiver som undersøgelsens formål: at gennemlyse sprog- og begrebsskallen med røntgenstråler – ikke for at slå den i stykker, men for at vise, hvad der skjuler sig bag den, nemlig den mest primitive, oprindelige hengivenhed hos hver enkelt af os til vort eget, mest primitive liv (1981, s. 181 og 139). Han tager kritisk udgangspunkt i Bergsons antinomisering mellem *durée* og forstand. I denne antinomisering mangler for Schütz alle mellemstadierne (s. 334), og det er så dem, han forsøger at udarbejde. Det gør han ved at skelne mellem 6 livsformer, hvoraf de yderste to svarer til Bergsons to former. Livsform to lægger sig oven på livsform et og livsform tre lægger sig oven på livsform to osv. Når vi går fra en livsform til en højere, føjes der noget nyt til. De seks livsformer er: 1) *durée*, 2) hukommelse, 3) somatisk livsførelse, 4) vi-relation, 5) sprog, 6) logisk, begrebslig tænken.

Det er de tre første, der her har interesse. (Jeg skal senere vende tilbage til de tre sidste, der her kun skal berøres kort.)

Hver af livsformerne angiver hver for sig en særegen indstilling til verden hos jegbevidstheden. Schütz grundlægger ikke analysen på de 6 livsformer og deres meningssættelse på en transcendental apriorisk analyse som hos Husserl eller på intuition som hos Bergson – man kan slet ikke nå tilbage til *durée* gennem intuition, men kun til hukommelsen. Han opfatter derimod livsformerne som idealtypiske hjælpekonstruktioner i forlængelse af Max Weber, og grænserne for dem ligger i deres anvendelighed for erkendelsen (s. 182, 222). Oplevelsen forkastes som irrationel. Overgangen fra en livsform til en højere foregår gennem symbolet, idet den lavere livsform symboliseres i den højere. (Symbolbegrebet er her forskelligt fra Bergsons brug af det. Hos ham svarer symbol til begreb hos Schütz.) Jeg'ets enhed er det, der bevares, når vi går et trin op i livsformerne. Mens det symboliserede og det symboliserende er identisk på det lavere trin, så skilles de ad på det højere (s. 107 og 110). Når en oplevelse symboliseres, så berøves den karakteren af at være en højst personlig oplevelse, der tilhører et nu, og så låner den almen gyldighed. Symbolsættelsen er "die königliche Gebärde, mit der das Bewußtsein von den Erlebnissen Besitz ergreift"^{xlvii} (s. 141) og gør ethvert nu til et så; derved gøres det vordende til noget ikke længere værende, og først når det ikke længere er værende, lader det sig symbolisere (s. 195). I den lavere livsform perciperes der, i den højere reflekteres der over det, der perciperedes i den lavere. Forløbet selv er meningsløst; kun det, der ikke længere er, er udstyret med mening (s. 320) – en antinomisering, som vi også finder i resten af Schütz' forfatterskab (cf. *Mening og refleksion* [i: *Bevidsthed i fænomenologien*, BSN]). Enhver livsform er reductibel til en lavere, men tillige må der træde noget nyt til, som kun tilhører den højere, og som derfor overskrider reduktionen. Endvidere gælder det, at hver enkelt livsform har følgende særtræk: a) en særlig jegattitude over for verden, b) en særlig bevidsthedsholdning (hvor den højere funderes på den lavere) og c) særlige symbolstrukturer, der kan gøre oplevelser evidente (s. 336-7).

Lad os gå til den første skelnen, nemlig mellem livsform 1: *durée* og livsform 2: hukommelsen. Denne skelnen skyldes Schütz; hos Bergson er hukommelsen en del af *durée*. *Durée* hos Schütz: kontinuerlig kvalitetsskiftet, en primær hengivenhed, der til daglig er dækket af lag af tanke- og livsvaner. Når jeg lukker mig af for alle sanseindtryk og synker helt ned i mig selv, så får jeg øje på en bestandig, kontinuerlig forandring, en stadig overgang af kvaliteter, der kan lignedes med en melodi (s. 83). Her er der ikke noget statisk, ikke nogen tidslig struktur. Her er bevægelse som forløb; her hersker irreversibiliteten (s. 97). Endnu findes der ikke nogen mening, kun den rene

perception af kvaliteten af den *indre* opleven, men ikke perceptionens stivnen, ikke en fast tilstand. Dette er den første livsform. Da der i denne livsform kun er opleven, kan der ikke eksistere nogen symbolrelation, kun de skiftende perceptionsoplevelser, hvor nu afløser nu uden at blive fæstnet nu. Der er kun vorden. Der er identitet mellem kvalitetsbillederne. De udgør en kontinuerlig flod uden udskilte momenter, der kan sammenlignes. Der er heller ikke nogen oplevelse, som kan påkalde sig en særstilling. Oplevelserne glider ind i hinanden og ud af hinanden, men de fremstår ikke som udskilte. De er intenderede som system, kan ikke fremkaldes ved den rene vilje, men forudsætter en hengivenhed over for dem. Durée gribes ikke gennem refleksion; det er et grænsebegreb, som vi kun når på sjældent lykkelige tidspunkter. Det eneste, der er fælles for durées oplevelser, er for Schütz deres jegrelatering; det er det samme jeg, der oplever dem (s. 112); det er den eneste enhed, der optræder i durée, og som gør oplevelserne – når de formidles i de højere livsformer – singulære. Durée er rent intensiv og bærer intet kvantitativt træk. Intet i durées forløb lader mig slutte til et ydre, som jeg kan relatere oplevelser til, og som jeg afficeres af. Min oplevelse er helt inde i mig. Oplevelsen er et billede, der er lukket inde i durée (s. 187-8).

Den næste livsform er den hukommelsesbaserede durée eller hukommelsen. Den opbevarer et fuldstændigt billede uden huller af vor durée. Den har del i durée og ændrer sig med durée. Disse virtuelle erindringsbilleder, dvs. repræsentanter, af tidligere momenter af vort jeg, kan kaldes frem. Det er dem, der gør durée til noget mangfoldigt. Erindringen er de fremkaldte hukommelsesrepræsentanter, der fremhæves af durées forløb. Først i erindringen opstår meningen og det som spænding mellem det vordende og det ikke længere værende. Hukommelsen, som den træder frem som erindring, er den første livsform, der er symbolbetinget. Først i den optræder symbolet – samtidig med at det rene (indre) perceptionsbillede forsvinder; det kan ikke længere opleves. Hukommelsen opbevarer kvalitetsoplevelsen og skaber af den meningsbilledet, der er en 'reproduktion' af et ikke længere værende kvalitetsbillede. I den første livsform var de identiske; det er de ikke længere. Vi søger nu det symboliserede, dvs. det ikke-længere-værende og det i en anden livsform, end det var (s. 122). Jeg'et i den anden livsform er den bestandige forholder sig til durées forløb; min hukommelse, min erindringsformåen er nu regulator af den uordnede fylde af oplevelser; den bringer orden, idet den bevarer og omformer (s. 210). Symbolrelationen består mellem det apperciperede perceptionsbillede (af noget indre) og det forestillingsbillede, som hukommelsen opbevarer af det. Men både durées og erindringens billeder er tids- og rumløse. De ruller kun frem for vort indre. Intet eksisterer i dem, da alt enten er i sin vorden (durées billeder) eller allerede har været (erindringens billeder). Her er der kun en række intensiteter. Hukommelsen

er den første tilforladeligt tilgængelige livsform (Ilja Scrubar 1981, s. 65). Det er først, når vi erindrer, at indtrykkene adskiller sig i skarpt udskilte og afgrænsede billeder (Schütz 1981, s. 79), og at vi kan gribe dem. I erindringen kan jeg anstille betragtninger over oplevelserne; jeg har forladt *durées* rene opleven. Jeg former så et billede af min indre 'tilstand', som hukommelsen så bevarer som repræsentant. Jeg kan så – hvis jeg drager den frem som billede – drage en sammenligning med andre billeder. Med hukommelsen fixerer jeg enkelte punkter i min indre oplevelse, men derved forlader jeg også *durées* rige, der har en irreversibilitet, som ophæves i erindringsbilledet. Hukommelsen registrerer ikke automatisk oplevelserne i *durée*, men bearbejder dem i en anden form, *tyder dem* (s. 100). *Dvs. den bevarer et symbol i stedet for oplevelsen, dvs. oplevelsens mening.* Oplevelsen bliver altså først meningsfuld, når den ikke længere er; først så kan den fortolkes – og bevares. Men dermed har den også tabt sin aktualitet; den er gået fra oplevelse til symbol. (Dette indgår selvfølgelig på ny i *durée* som kvalitetsoplevelse og er betingelsen for *durées* hemmelige eksistens.) Pointen i dette er at vise, at den meningsgivende instans for Schütz er den *durée*-baserede hukommelse. Det er den, der skaber meningsbilledet, symbolsættelsen. (Der er i denne livsform ingen adskillelse mellem symboltydning og symbolsættelse i symboliseringsakten.) Efter at symbolet er sat, indordnes det i en symbolrække, sådan at tydningen af allerede satte meningssammenhænge nu kan foregå uden en egentlig sættelse, men blot med en rekurrering til et punkt i symbolrækken. Denne symbolrække står højere end symbolet, idet den muliggør, at man bevidst kan vende sig mod den.

Først efter at denne symbolrække er dannet, optræder den tredje livsform, *den somatiske*. I denne livsform træder kroppen ind og det som formidler mellem det jeg, der er bundet til *durée*, og så den ydre verden. Hermed tilordnes der til ethvert øjeblik af *durée* et kvalitetsbillede af vor krop, der selv har en egenskab fælles med andre genstande i det ydre rum, nemlig udstrækningen. Kroppen er bærer af vort handlende jeg. For dette gælder problemet med det ydre og det indre ikke mere. Den somatiske livsform har både del i *durées* flydende indre tid og den ydre, der er forbundet med rum og materie. Hos dette handlende jeg findes der ikke nogen splittethed mellem den uudspændte rene *durée* og den udspændte rum-tidslighed. Bevægelse som forløb tilhører *durée*; bevægelse som tilbagelagt vej er et gennemmålt rum og derfor kvantificerbar (s. 93). Kroppen som sådan når vi frem til ved at glemme alt, hvad vi har erfaret om *durée* og hukommelsen, ved at komme fri af alle sanseindtryk, kvalitetsoplevelser og erindringsbilleder. Derfor lader vi al tænken, følen, alle vor krops vilkårlige bevægelser ude af betragtning. Tilbage efter denne cartesianske reduktion er bevidstheden om vort jeg: det åndedræt, der bliver, det hjerteslag, der tilhører mig (s.

147). Denne kropslige jeg-bevidsthed kalder Schütz *livsførelsen*, som altså ikke føres tilbage til et cogito, men til kroppens umiddelbare eksistens. *Det oplevende jeg* forener begge oplevelser: det rene durées og den rene somatiske livsførelses, *élan vital*. I den somatiske livsførelses bevidsthedsform oplever jeg'et sin krop kun i bevægelsen, dvs. i funktionssammenhæng. Den somatiske oplevelse af kroppen ledsages af en kvalitetsoplevelse, som gennem følesansen i det bevægende organ tilføres min durée (s. 162). Det handlende jeg oplever sin krop i funktionale sammenhænge, men aldrig *som* funktionale sammenhænge. Snarere omtyder det denne sammenhæng og sætter i dens sted et symbol: kroppen som udstrakt, kroppen som værende i rum (s. 164). Oplevelsen af bevægelsen omtydes *med nødvendighed og uden undtagelse* for den handlende til en rumoplevelse. Derfor indtager kroppen en privilegeret stilling i forhold til oplevelsen af rum, tid og tingene (ss.). Som handlende foretager jeg overgangen fra den ikke-dimensionale mangfoldighed af kvaliteter til diskontinuiteten ved det homogene rum, der er opfyldt af kvantiteter. Erfaringen af, at der findes et ydre, opleves, når det lykkes for mig at forandre kroppens grænser, dvs. bevæge mig. Først når jeg bevæger mig, oplever jeg min krop som udstrakt.

Det handlende jeks symbolfunktion, som består i en omtydning af bevægelsen i det rumlige, udstrakte, gør ikke holdt ved den bevægende krops billede, men projicerer dette billede i det ydre. Gennem symbolet omdanner det handlende jeg intensive størrelser til ekstensive gennem en projektion af durée. Symboltydningen består på den ene side i, at den forløbende kropsbevægelse, der eksklusivt tilhører den hukommelsesudstyrede durée, opleves som gennemmålt rum, dvs. som liggende 'udenfor', på den anden side i at kroppen selv nu tydes som udstrakt, omgrænset, som en ting, som gennem handlingen træder i relation til andre omgrænsede ting (s. 211). Der er intet rumligt i bevægelsen, mens jeg udfører den, hævder Schütz. Bevægelsen er, mens den foregår, restløst opløselig i hukommelsen. I denne er det gennemløbende rum identisk med den bevægelse, der er forløbet. Forskellen optræder først for det handlende jeg, der gør den forløbne bevægelse rumlig. Og det bliver den ved, at det handlende jeg omformer den til et gennemmålt rum, til en tilbagelagt vej.

Vi har altså som det symboliserede funktionssammenhængen og som symbol udspændtheden. Derved forandrer den somatiske livsførelses jeg sig samtidig til det handlende jeg. Omtydningsprocessen fra funktionssammenhængen til udstraktheden er blevet sådan en vane, at den næsten er selvfølgelig (s. 182). Ikke nok med at den ydre verden opstår som ekstensivitet; den stivner også og bliver substans som et produkt af den symbolske transformation, der udføres i den somatiske livsførelse. Endvidere opleves for første gang i netop denne livsform ligheden. Tingene

tilegner sig samtidig et 'autarki', hvorved de mister karakteren af mangfoldighed. De lukker sig om sig selv og konstituerer sig som en genstandsmæssighed uden for subjektiviteten, sådan at farvens og gestaltens eksistens fremtræder uafhængigt af mit øje. Dimension, gestalt, farve, tyngde tilhører nu den enkelte genstand *an sich* (s. 188). I tingenes rige består der ikke et kontinuum, intet ind-i-hinanden og ud-af-hinanden som i *durée*. Enhver ting er afgrænset for sig og forandrer sig uafhængigt af min *durée*.

Herefter vil jeg meget kort redegøre for de tre sidste livsformer: *Vi-relationen* er den fjerde. Dens grundlag er affektiviteten, der udløses af du'et. Hermed skabes muligheden for overpersonlig erfaring. Du'et konstitueres som hos Husserl egologisk. Forskellen mellem jeg og du udledes af forskellen i *durées* forløb: jeg kan først *post festum* blive mig *durées* forløb bevidst, mens du'ets *durée* præsenteres i sin aktualitet. Den 5. livsform er *sproget*. Herefter er der ikke nogen oplevelse, der kun tilhører mig. Ordet regerer nu verdenen gennem navngivningen af tingene (substantiver), egenskaberne (adjektiver), handlingerne (verberne) og relationerne (stedordene – borttset fra 'jeg', som eksisterede før). Symbolet spaltes i to personer: den talende med den mente mening, den hørende med den fortolkede mening. (Her er der ikke længere tale om symbolets identitet i den lavere livsform, men om symbolets adækvans.) Sproget er endnu bundet til subjekter, der bruger det. Denne binding forsvinder i den sidste livsform: *det begrebsligt tænkende jeks*. Den beror på objektiverende momenter. Ordet vinder som begreb en overtidlig, overrumlig og overindividuel eksistens. Samtidig vinder ordet som begreb en entydighed, det ikke havde i talen.

Meningen med denne lange fremstilling har været at klargøre, at Schütz udelukker kroppen fra de meningsgivende akter, som han tillægger hukommelsen. Som hos Bergson bidrager kroppen ikke til meningsbilledernes indhold og orden: Ligeledes er kropsligheden ikke basis for den originære jegidentitet; denne findes før, nemlig i *durée*. Kroppen kan ikke overtage rollen som jeg'ets identitetsbærer; det må først være rekonstrueret i den hukommelsesstyrede *durée*. Ligeledes konstitueres du'et i den egologiske sfære ikke gennem sin kropslighed – som forskellen mellem primordiale legeme og fremmed krop som hos Husserl – se senere i: *Intersubjektivitet* – men gennem usamtidigheden i de to *durées*. Kroppen spiller altså en alt andet end væsentlig rolle hos Schütz. Den er hverken originær som meningsgivende, som identitet eller som intersubjektivitetskonstituerende.

Helt anderledes hos Merleau-Ponty. Kroppen er her det transcendentale synspunkt slet og ret, vort synspunkt på verden, alle synspunkters synspunkt, som vi aldrig formår at forlade, og som vi til stadighed tvinges til at indtage (Rudolf Boehm 1965, s. V). Kroppen er rodfæstet i den synlige

verden, og dens magt hidrører fra, at den har et sted, hvorfra den smager, føler, hører osv. Den er en genstand, men en genstand, jeg bebor. Min krop er "le mesurant des choses"^{xlviii} (Merleau-Ponty 1964c, s. 199), den beror på sig selv. Tingene er ikke kun relateret til hinanden, men også til vor krop, der giver dem det centrale perspektiv. Kroppen er ikke kun et sted i forhold til andre positioner eller ydre koordinater, men førstekoordinaten. Der er figur; der er baggrund, men de er der kun, fordi vor krop er med-ment og med-tilstedeværende (1945, s. 117). Kroppen er vort middel til kommunikation med tid og rum. Den bevægelse mod verden, hvori den finder sit støttepunkt, er en oprindelig meningsgivende forbundethed. Kroppen placerer sig i forhold til omverdenen og orienterer denne i forhold til sig selv, gør den til en omverden for mig ved at give den mening (Niels Egebak 1967, s. 97). Der ville ikke være et rum for mig eller en tid for mig, havde jeg ikke en krop. Vi er som kroppe ikke i tiden eller rummet, vi bebor dem. Kroppen danner holdepunkt for vor orientering; jeg kommunikerer med genstanden gennem en gribeintention, der er før erkendelsesintentionen (Merleau-Ponty 1945, s. 121). At jeg har en krop, er "condition de possibilité de la chose"^{xlix} (1960d, s. 219). Rum og tid er hverken summen af punkter, der følger efter hinanden på en række, eller en uendelighed af relationer, hvis syntese bevidstheden fuldender. Rummet har ikke en naturlig geometri; det opstår først i en levende forbindelse med min krop. Oprindeligt er jeg hverken i rummet eller tiden eller tænker dem; jeg bebor dem, er i forbindelse med dem gennem min krop. Derfor er at være krop at være hæftet sammen med verden. Der er en primordial rumlighed, der er primordial netop, fordi den er forbundet med min krop. Kroppen er midlet til at have verden, omend den snarere end at være et middel for jeg'et er organisator. Tingene er korrelat til min krop, ligesom Husserl forestiller sig noema som korrelat til noesis, men samtidig er de mulighedsbetingelsen for, at jeg i deres enhed kan erkende min krops enhed og det i forskel til deres ved, at de fornægter min krop i deres stivnen som transcendens. Derved erkender jeg, at jeg er en del af verden, men også forskellig fra tingene, som jeg begærer og ønsker at nærme mig. Og når dette ønske opstår, så må det være, fordi jeg også kan genkende mig i tingen. På den vis bliver kroppen både på subjektets side og ude ved tingene, på genstandens side. Og når dette kan være tilfældet, må det skyldes, at både tingen og jeg har del i et alment kød, som er verden. Derfor kan jeg anvende tingen som en forlængelse af mig selv – som Husserl var inde på – og derfor forstår jeg den intention, der lå bag dens produktion. Derfor kan jeg integrere genstande i min krops virkefelt og samtidig gøre mine øjne, øre og hænder til værktøj. "Kroppen er det medium, gennem hvilket vi modtager alt; den er den kødelige del af os, vor yderside, som forener os med verdens kød." (Klaus Petersen 1972, s. 121). Mit kød adskiller sig fra resten af verdens kød ved, at jeg ikke ser mit eget

kød: jeg lever det – om end hele tiden i forbindelse med det omgivende kød. At leve mit kød vil sige at påtage sig det drama, som gennemstrømmer det og gør mig identisk med det (Merleau-Ponty 1945, s. 231). At jeg er kød, giver mig en massivitet og tyngde, jeg ikke kan rende fra; det giver mig også en anonymitet, som jeg ikke kan unddrage mig. Kødet er samtidig stedet, hvor subjekt og genstand bliver til, stivner, hvor jeg kan forstå de sanselige strukturer hos genstanden, ved at min krop deltager i konstitueringen af dem med sine perceptionsorganer.

Ved erkendelsen foregår der en fordobling; subjekt og genstand træder frem hver for sig. Før den lå kroppens samhørighed med verden, subjektets hjemstavn i rum og tid, vores oprindelige forbindelse i den intentionale bue. Denne forbindelse er ældre end tanken. Kroppen er i besiddelse af en slags selv-opmærksomhed, der ligger før den diskursive bevidsthed med dens adskillelse af *an sich* og *für sich* (Niels Egebak 1967, s. 100). Den sanselige verden har således en indre mening, der er før begrebet, der er før tanken om verden. Denne selv-opmærksomhed er anonym, kødets før-personlige liv, hvor kroppen både perciperer og åbner sig til selv at blive perciperet. Denne anonymitet har ikke noget fæstnet over sig, men en ambivalens, som erkendelsen skal have os til at 'glemme', fortrænge ved at konstituere stabile meningshorisonter med begreber med faste indhold. I begrebet har vi glemt det ikke reflekterede grundlag for refleksionen. Hvad der gælder for begrebet, gælder også for ordet og sproget. Det er således kroppen, der giver ordet mening. Talen har samme stil og oprindelse som kommunikationen mellem kroppe (Merleau-Ponty 1960d, s. 27). Talen viser tilbage til en pegen eller en gestus. Vor adfærd udtrykker sig således gestisk før ordet og kan samtidig udtrykke mere, end man bevidst lægger i gestussen. Der ligger på denne vis en gestuel mening indesluttet i ordet (Niels Egebak 1968, s. 84). Sproghandlingen er altså kun et særligt tilfælde af den kropslige intentionalitet (s. 96) på vej mod begrebet og dets objektivering. Bag den ligger kroppens tavse tale. Fordi kroppens tale er før begrebets adskillelse af subjekt og genstand, så 'taler' vor krop ikke kun om verdenen; verden 'taler' også (anonymt) gennem vor krop. At sproget og begrebet har udspring i kroppen, er ikke noget, der markerer en forskel mellem Merleau-Ponty og Schütz. Forskellen opdager vi, hvis vi går længere tilbage. Merleau-Ponty vægrer sig ved at lade kroppen afgive sin meningskonstitution til hukommelsen, sådan som Schütz gør.

På den ene side gælder, at kroppen med sine bevægelseserfaringer åbner en tilgangsmåde til verden og det uden først at måtte gå over forestillingerne og objektiveringer og over erindringens billeder, som Schütz antager. På den anden side gælder det, at bevægelsen, motiliteten, besidder en elementær meningsgivning, som ikke først skal hentes fra hukommelsen. Kroppen er alle udtryksrumms oprindelse, og bevægelsen er selve udtrykkelsen af det, som først kaster mening fra sig.

De erfaringer, som kroppen har gjort, giver os indblik i en form for meningsstiftelse, som kommer før bevidstheden. Kroppen er således en meningskerne; den udskiller en mening, som ikke kommer andet steds fra; den projicerer den ud på den materielle omverden og meddeler den til andre levende subjekter (Merleau-Ponty 1945, s. 230). Kroppen bliver på denne vis identisk med intentionen, knudepunktet af levende mening. Selv genstandene får deres mening fra den, ved at den vender sig mod dem. Den ydre verden konstitueres af kroppen. Denne formidler ikke kun efterretninger fra, hvad den passerer, men tildeler selv mening (s. 17). Kroppen er samtidig vort udtryk i verden, vore intentioners synlige form. Selv vore mest hemmelige affektive bevægelser deltager i formgivningen af perceptionen af tingene (1962, s. 403). For at være intention kan jeg ikke være tom eller ren ånd; intentionen er noget, må være forbundet eller identisk med en krop. Eksistensen er at bebo verden med sin krop (1945, s. 357). Denne kommer før bevidstheden. Kroppen er udtryk for hele eksistensen og ikke kun dennes ydre ledsagende fremtræden. Eksistensen realiserer sig i kroppen; kroppen symboliserer eksistensen som dennes aktuelle virkelighed. Eksistensen er den kropsliggjorte mening, fordi eksistens og krop forudsætter hinanden. Ingen af dem er først. De er samtidige, men kan ikke reduceres til hinanden. Kroppen er det sted, hvor eksistensen knyttes til væren.

Den krop, jeg her skriver om, er den fænomenale krop, ikke den af endosmosefænomenet fremmedgjorte og objektiverede. Det er den fænomenale krop, vi bevæger, ikke den objektive krop. Den fænomenale krop er den virkende krop, ikke et bundt funktioner eller et stykke af rummet. Det er ikke kroppen som sanselig, men som sansende. Den fænomenale krop er den primordiale krop, der er forbundet med den primordiale rumlighed. Jeg bevæger denne krop helt uden at have kendskab til, hvilke muskler, sener og nervebaner, som jeg gør brug af. Kroppen er her et oprindeligt udtryk, der indpoder en mening i det meningsløse, og som gør tegnene til tegn (1960d, s. 84), der skaber tid og rum for mig gennemsyrede af mening, men gør det, fordi jeg er krop og som krop har del i en kødelig verden. Som primordial krop kan jeg rette mig mod fortiden og fremtiden, og kan jeg forbinde mig med det fjerne og fraværende (Alphonso Lingis 1970, s. 411). Kroppen er ikke en transparent genstand, men en udtryksenhed, som vi kun lærer at kende ved at overtage den, gøre den til vor egen, leve den. Den er en oprindelig meningsproduktion, hvor det udtrykte ikke er skilt fra udtrykket, men hvor tegnet selv bærer meningen ud i det ydre, når kroppen bevæger sig. Derfor sammenligner Merleau-Ponty kroppen med et kunstværk. I et digt, et billede, et musikstykke kan udtryk og det udtrykte ikke skilles ad. Deres mening er kun tilgængelig i umiddelbar kontakt, hvor værket stråler sin mening ud, uden at forlade sit sted. Det samme gælder for kroppen (Merleau-

Ponty 1945, s. 177). "[...] nous devons reconnaître [...] que notre corps, en tant qu'il *vit* et se fait geste, ne s'appuie que sur son effort pour être au monde, tient debout parce que son penchant est vers le haut, que ses champs perceptifs le tirent vers cette position risquée [...]"¹ (1960d, s. 86).

Vi lærer den anden at kende på samme måde, som vi lærer vor krop at kende. Det er derfor, vi er i stand til at solidariser os. Jeg kan i og med min krop ligesom forudane den andens krop, ved at de to gøres ækvivalente i et nærvær (s. 222). Oplevelsen af den anden er noget, jeg lærer spontant med min krop. Kroppen er den eneste måde at vide på, at der findes andre kødelige kroppe. Den er den eneste, der gennem intentional overskridelse kan give mig viden om den anden (1988², s. 417). Det er også i kropsligheden, jeg opfatter den anden som et kønsligt, sexuel væsen. I den andens krop har jeg indskrevet et sexuel skema, og dette er ikke et cogito, der fuldender sig i en bevidsthed, men en begærets intentionalitet, der ikke er ren automatisme (1945, s. 183). Foden, hånden, blikket, kroppen i almindelighed, konstituerer et system af systemer, der er indrettede på inspektion af verden, der kan overskride afstande, forudgribe momenter af den fremtidige perception. Kroppen kan indridse hullheder og fremspring i væren, der selv er uden mening. Kroppen skaber meningen (1969, s. 110). Den er subjektet for perceptionen. Gennem perceptionen og bevægelsen skaber kroppen åbninger i sig, hvorigennem verdens kød kan trænge ind og åbner derved tingenes verden for jeg'et. Samtidig trænger jeg med min krops tyngde ind i tingene. Med perceptionen, urpraksis, og vore bevægelers gestusser frembringer og understreger vi en situation, sætter vi os i en situation.

Det, der gør en genstand til en genstand, er, at den kan iagttages og berøres af vore kroppe. Min krop unddrager sig for mig denne iagttagelse og berøring. Kroppen har jeg egentlig aldrig foran mig; den kan ikke udfolde sig for mit blik; den forbliver i randen af min perception; den er et optisk forsidekorrelat, som Husserl skrev. I det øjeblik, jeg perciperer, udsletter min krop sig foran ting, og det lykkes aldrig for mig at gribe kroppen i gang med perceptionsakten (1964c, s. 24). Jeg betragter genstandene med min krop, flytter dem med den, men min krop iagttager jeg aldrig selv perciperende og bevægende. Jeg ser tingen fra et sted, fra et perspektiv, men jeg ser aldrig stedet, som jeg ser fra, og perspektivet. Kroppen bliver aldrig helt genstand for mig, aldrig fuldstændig konstitueret af mig. Kroppen kan altså ikke reduceres til en genstand blandt de andre genstande; så ville den ikke være en organisation til kommunikation med verden. Kroppen er det synspunkt, jeg aldrig kan forlade. Min krop er ikke foran mig; jeg er i den, jeg er min krop. Men samtidig er min krop synlig for andres blikke; den er ikke transparent. At have en krop er ikke kun at kunne percipere og bevæge, men også at blive perciperet og bevæget. Kroppen er altså på en gang seende og synlig. Min krop er rodfæstet i den synlige verden. Hvis den er en genstand, så er den en af mig

beboet genstand, og så vil den ikke længere kun være på genstandens side, men på subjektets.

"Immergé dans le visible"^{li} (1961a, s. 19) åbner min krop sig mod verden, og jeg forstår mig selv som seende. Kroppen – forstår jeg – er et tosidet væsen: på den ene side en genstand blandt andre genstande, på den anden side et subjekt, der berører og perciperer genstande. Det sanselige er det synliges vendt tilbage til sig selv. Min egen sanselighed erkender sig først i den andens berøring og blik eller narcissistisk, når jeg ser mig i vandet, i spejlet eller på filmen. Her sker der en magisk overskridelse.

Vi må nu vende tilbage til Husserls tematisering af forholdet mellem jeg (sjæl) og krop, som han forbandt i legemet. Merleau-Ponty følger her Husserl (uden at bruge hans begreb: legeme): Krop og sjæl er samtidige; der er en reciprok relation mellem dem (1960d, s. 223), og den er indre og essentiel. Forholdet mellem beslutningen om at bevæge kroppen og så selve bevægelsen kalder Merleau-Ponty magisk. Det er ikke jeg'et, der beslutter, og så kroppen, der blot eksekverer beslutningen. Der er en enhed mellem jeg og krop, og det er ikke en ydre anordnet forbindelse mellem et subjekt og en genstand. Kroppen er også på subjektets side (lige som tanken er på genstandens). Forbindelsen ligger i selve eksistensen, og den fuldender sig hvert øjeblik (1945, s. 105). Der er en kiasme mellem dem: sjælen har en krop og kroppen en sjæl. Der er ingen underordningsrelation mellem dem. Kroppen er levende; den får ikke en kraft fra en sjæl, der er helt adskilt fra den. Sjælen er den mening, der indfinder sig med gestaltningen af kroppen. Derfor er kroppen ikke kun et instrument for en konstituerende bevidsthed; den er et 'jeg kan' (1964c, s. 309). "Ni fin ni moyen, toujours mêlé à des affaires qui le [kroppen] dépassant, toujours jaloux cependant de son autonomie, il est assez puissant pour s'opposer à toute fin qui ne serait que délibérée, mais il n'en a aucune à nous proposer si enfin nous nous tournons vers lui et le consultons."^{lii} (1960d, s. 104)

Min krop er givet mig ikke som et væld af fornemmelser, men gennem *et posturalt skema*. Dette skema er den selv-opmærksomhed, jeg har om min krop, dvs. perceptionen af min kropps position i forhold til den vertikale, horisontale og nogle andre akser af vigtige koordinater i kroppens omgivelse (1988², s. 311). Dette posturale skema er nødvendigt for, at jeg kan se dybde og dermed i det hele taget percipere. Alle mine kropslige situationer kender jeg gennem dette skema; det giver mig hvert øjeblik en praktisk, men implicit fornemmelse af forholdet mellem min krop og tingene, af min interaktion med dem, mit greb om dem. Det er dette skema, der gør mig vær på, hvordan verden ser ud her omkring. Det er også dette, der gør mig i stand til at gestalte kroppen i bestemte situationsbundne typiseringer. Denne samlede form af kvalitativt særlige rækker af på hinanden

følgende kropsbevægelser kalder Victor v. Gebattel *kropsgestalten*. Der kan fx være tale om en arbejdsgestalt, en kampgestalt, en dansegestalt, en kærlighedsgestalt, en samtalende kropsgestalt. Ved hver gestalt er kroppen behersket af nogle bestemte ordensregler, som kroppen ubeskadiget tilnærmer sig. Den individuelle udtryksevne indlejrer sig som en almen, anonym form for kropslig fremtoning, og kroppen assimileres til et typiseret bevægelseskema (Gebattel 1932, s. 190). Den typiserede form gør den opfattet af andre. Ved blot i 10 sekunder at have set på en fodboldkamp er ingen i tvivl om, at der spilles fodbold og ikke langbold. Gebattel hævder, at mennesket ikke blot består af en krop, men af et kontinuum af forvandlerende kroppe, kroppe i mange gestaltninger, som om mennesket var herre over mange kroppe (1952/53, s. 621).

Lad os se på nogle af gestalterne:

a) *Kampens kropsgestalt*: Her er min krop bundet til en modstanders nærvær, nemlig hans/hendes kæmpende adfærd. Det er således ofte (men ikke altid) en fremmeds kampgestalt, der først lokker min egen krops frem. Kroppens gestus er her rettet mod overvindelsen af modstanderens gestus, og de består af til stadighed skiftende – spontane eller beregnende – håndgreb og kneb. Man støder, trækker, puffer, trykker eller endda ødelægger modstanderen, som Ludwig Binswanger skriver (citeret efter Thomas Leithäuser 1976, s. 97).

b) *Dansens kropsgestalt*: Her dominerer det af kroppen, der ikke består af lemmer, altså det patetiske. Jeg'et synker ned i den del af kroppen, der ikke består af lemmer (Gebattel 1932, s. 189). Lemmerne accentuerer sig ikke mere. Den del af kroppen, der ikke er lemmerne, er ikke længere blot den undergrund, som de synker tilbage i, når de er færdige. Det er den del af kroppen, der ikke er lemmer, der udfører dansen, og bevægelserne af lemmerne står i dens tjeneste (Merleau-Ponty 1945, s. 333). Bevægelserne er cirkelformede, og kroppen flytter sig ikke fra et sted til et andet. Stedet er underordnet. Der er ikke nogen nyttige opgaver, der skal udføres, men kroppen skal udvise ynde (Erving Goffman 1974, s. 568). Bevægelserne er koordineret partnerne imellem i forhold til rytmiske ordensmønstre.

c) *Arbejdets kropsgestalt*: Her dominerer kroppens gnostisk-praktiske del, dvs. lemmerne. Bevægelserne er her målrettede, og jeg'et kan lokaliseres mellem øjnene, ved næseroden (Gebattel 1932, s. 189). Kroppen indtager forskellige stillinger, holdninger. Grebet er den fremherskende kommunikation med genstandene i omgivelsen; der kan være tale om fingreb, grove greb eller endog begreber alt efter arbejdets art.

d) *Kærlighedens kropsgestalt*: Her dominerer omfavnelsen, der ikke søger afstand, men nærhed og en opgang i et vi. I kærlighedens kropsgestalt virkeliggøres kønskroppen, og dermed ophæves

afstanden mellem jeg og krop og mellem de to elskende kroppe. Den består i en selvforglemmende sammensmeltning af ens egen krop med en fremmed krop, så de bliver en helhed. Kroppen er hengiven, dens grænser ophæves, bevidstheden trækkes tilbage (hvad der dog ikke lykkes i impotensen og frigiditeten). Det er en gestalt, der ofte føler sig skamfuld ved at have tøj på. Nøgenheden bliver en fordring (s. 191).

e) *Samtalens kropsgestalt*: Her dominerer ansigtets tale, og derfor afstemmes armenes bevægelser, stemmen og ansigtets folder efter den talendes og den lyttendes ord. Kroppene vendes mod hinanden, og de gensidige blikke sikrer kontaktens vedholden. Der er en stadig skiften af positioner mellem talen og lytten (turtagningen), samtidig med at afbrydelser af den talendes ord reciperes af ham/hende som bekræftelse. Samtalens gestalt forudsætter ansigtsarbejde: bevarelse af den talendes og den lyttendes positive ansigt (narcissismen) og negative ansigt (territoriet i bogstavelig og overført betydning). Kroppens spontanitet reguleres af høflighedskodekser.

Før-jeglig strømmen og det ubevidste

Affektion og følelse kan være jegsyntone eller ikke-jegsyntone. De kan være inde i livsverdens forgrund eller blot i baggrunden; de kan være involveret i aktiviteterne i livsverden, eller de kan blot indgå som dødt baggrundsklima. De kan være forbundne med den aktuelle interesse, fx bundet til en faglig interesse, eller de kan ligge i bevidsthedens baggård som ubehag eller en lille glæde, selv om de er fjernt fra det, jeg aktuelt er beskæftiget med, eller de kan eksplodere ind over mig som en forstyrrelse. Hvis jeg bliver opmærksom på affektionen som et forhold, der berører mig, så er affektionen allerede en jeglig modus. Denne affektion kan ramme ikke kun mit jeg, men også min krop, mit legeme. Det afficerende objekt rammer da min holdning: jeg bøjer mig sammen eller retter mig op. Legemet er følsomhedens sted, og affekterne kan lokaliseres forskellige steder på det, kvasi-ekstenderet, som Husserl skriver (1973, s. 324). Men affekten behøver ikke altid at være jegsynton: den kan være før viljen eller sætte viljen ud af kraft. Den kan overløste det noetiske jeg på grænsen til det meningsfulde. Den kan have en mening, der er gestuel, før-bevidst og før-sproglig. Den kan tilhøre det, som Husserl kalder den rene associations sfære, sfæren for jegløsheden (s. 305). Så er den lidenskab, en afficeret-bliven-draget, som der ligger i kønsfællesskabet, i modsætning til det viljemæssige ægteskab (s. 510).

En sådan afficeret-bliven-draget opfatter Husserl som uprædiceret, u-tænkt, u-tematisk (1913, s. 53). Der er tale om en før-prædikativ evidens (1929, s. 217). Derfor er der ikke tale om en akt, men om en aktrørelse, dvs. jeg'et lever ikke i denne affekt; det er ikke det fuldbyrdende subjekt (1913, s.

236). I de tidlige skrifter får en sådan affektion kun en randposition i Husserls tænkning. Det er næsten, som om han som Schütz (1932, s. 100) opfatter den som præfænomenal. Når Adorno kritisk skriver om Husserl, at det uforbundne, det ikke-integrerbare hos ham bliver en dødssynd (1956, s. 51), så er der noget om et sådant kritikpunkt, hvis man ser på de tidlige skrifter. Hvad Adorno imidlertid ikke ser, er, at der i den sene Husserls skrifter vokser en tilegnelse af en vild genese frem, og at denne bliver stadig mere omsiggribende og egentlig sætter en lunte under det tidlige aprioriske projekt (cf. Jacques Derrida 1964, s. 232). Paradoksalt nok stemmer Adorno overens med den unge Husserl i indskrænkningen af intentionaliteten til jeg'ets eller bevidsthedens område. Driften og det ubevidste er ikke intentionale. Det kritiserer han Freud for at hævde, og han karakteriserer Freuds standpunkt som idealistisk (Adorno i: Adorno/Horkheimer/Löwenthal m. fl. 1985, s. 389f). Freud, hævder Adorno, tænker driften og det ubevidste i jeg'ets og dets erkendens model: "Selbst eine Erektion erscheint bei ihm [Freud] gewissermaßen, Husserlisch gesprochen, unter dem Titel 'Intentionalität' wie eine Grünwahrnehmung."^{liii} (i: Adorno/Horkheimer 1985a, s. 449). I stedet for hævder han, at den somatiske lyst er blind og uden intentionalitet (1951b, s. 66, *da* s. 42). Problemet både hos Adorno og den unge Husserl er, at intentionalitetsbegrebet tænkes for snævert, og at der derved ikke ses den rettethed mod tilfredsstillelse, der ligger i driften, og den rettethed mod udladning, der ligger i det ubevidste. Både driften og det ubevidste mister deres kommunikerbarhed, socialiserbarhed og stil.

I stedet for bør man – som den ældre Husserl og Merleau-Ponty – udarbejde den intentionalitet, der findes i driften og det ubevidste. Husserl taler i 1929 om en før-jeglig intentionalitet, som vi møder i affektionerne, og som han kalder for en oprindelig passivitet (s. 29), og han regner den ikke for meningsgivende. Senere hen holder han også fast ved, at denne før-prædikative affekt er passiv, *men den bliver nu samtidig den undergrund, hvorpå de aktive jeglige præstationer bygger*. Han begynder at koncipere primordialiteten som et driftssystem, som en oprindelig strømmen (1973, s. 594). Han taler om, at hans strukturanalyse af den originære nutid først førte ham bag om analysen af jegstrukturen og til det før-jeglignes struktur: "Die Strukturanalyse der urtümliche Gegenwart (das stehen lebendige Strömen) führt uns auf die Ichstruktur und die sie fundierende ständige Unterschichte des ichlosen Strömens, das durch eine konsequente Rückfrage auf das, was auch die sedimentierte Aktivität möglich macht und voraussetzt, *auf das radikal Vor-Ichliche zurückleitet*."^{liiv} (s. 597) Han opstiller derfor to former for fænomenologi: 1) *den første fænomenologi*, der tager sig af jeg'ets og Ego'ets forudgivne verdenskonstitution; 2) *det dybere lag af fænomenologien*, der vedrører den aktive konstitueren af

det før-værende (s. 613). Her når vi så faktisk over til Merleau-Ponty, uden at Husserl har kendt Merleau-Pontys projekt, og uden at Merleau-Ponty har kendt til de skrifter, jeg citerede fra. Når to mennesker, der tænker inden for samme tradition uafhængigt af hinanden bevæger sig i samme retning, så må det også være, fordi der inden i teoribygningen, i dens modsigelser, er noget, der driver den i denne retning. Der må være en bestemt form for stivnen i den aprioriske og statiske analyse, der indtil videre har blokeret for indfangningen af transcendenten; der må være noget før fornuften, der ikke som hidtil antaget kan søges i en over-menneskelig, ikke-verdenslig sfære, men netop må søges i det menneskelige. I de sidste skrifter, som jeg har citeret fra, og som er skrevet kort før hans død, sprænger Husserl de sidste rester af statisk analyse i sin fænomenlogi og kommer på sporet af det, der også skulle gribes af Merleau-Ponty, nemlig den ikke-tetiske bevidsthed. Merleau-Ponty søger også efter værender, der endnu ikke er blevet genstande. Dette er jordens univers, oplevelsernes jordbund, som bevidstheden har visket ud. Jorden er vor oprindelige hjemstavn, det fælles fædreland, skriver han (Merleau-Ponty 1965, s. 265-6). Her er der åbne horisonter, en for-viden, en for-mening, eller som han også skriver: en stille mening (1964c, s. 232). Her er livet før-prædikativt, og her er der en ikke-tetisk, før-objektiv og før-bevidst erfaring, et præ-tetisk lag af opmærksomhed. Opmærksomheden er ikke i besiddelse af genstandenes fulde bestemthed; det er altså en opmærksomhed, der ikke er klar for sig selv, ikke har udfældet subjekt og genstand. Der er intet noema, hverken på genstandspolen eller selvpolen. Og der er heller ikke et jeg; det er sunket ned i anonymiteten, er blevet en latent intentionalitet.

Freud har – hævder Merleau-Ponty – ikke opdaget et helt andet reaktionslag neden under fremtrædelsen, men adskillelige signifikationslag hver med deres egen sandhed – der *er* i adfærden (1968, s. 71). Det ubevidste er en følelse, som vi ikke behøver at tænke for at erkende (s. 179). Det ubevidste er det, jeg ikke bemærker, men som er i min adfærd. Det er muligt, at der må et andet subjekt til for at fortælle mig om det, for at jeg kan erkende det i min adfærd (1978², s. 117). Enhver fase af følelsen har måske været bevidst, men den har ikke været en benævnt opfattelse. Merleau-Ponty argumenterer for, at det ubevidste ikke kan være fuldstændig ignoreret af mig, for, for at jeg kan fortrænge det, må jeg have en forkundskab om det. Det ubevidste er derfor for Merleau-Ponty det, der gestalter sig for bevidstheden, men som den nægter at give navn (ss.). Det ubevidste er det unavngivne, der er i horisonten, det af genstanden, der ikke er sat som genstand, haloen af det ikke kendte eller mindre kendte, det anonyme i mit syn, som jeg ikke har øje på, men er der (ss.). Det er også det, som mit syn ikke er herre over. Som man kan se, er Merleau-Pontys ubevidste dannet i billedet af Husserls passive syntese, der konciperes som modsætning til den aktive, jejlige syntese.

Det anonyme i mit syn, det umærkelige, svarer imidlertid til det, Freud (1923, s. 284, *da s. 164*) kalder "das latente, doch bewußtseinsfähige"^{lv}. Det er det deskriptive, men ikke dynamisk ubevidste. Freud kalder det *det førbevidste*.

Et af S. Freuds tidlige projekter var at føre dommen eller domsakten tilbage til dens kilder i vore kropserfaringer, fornemmelser og bevægelsesbilleder. Dommen, erkendelsens forstadium, fører han tilbage til en associationsproces mellem besætninger, der kommer udefra og fra vor egen krop (1950, s. 339, *da s. 81*). Merleau-Ponty søger også efter urdoxa, der går forud for refleksionen, "det dybeste, tavse betydningslag, hvori det menneskelige har sit udspring" (Niels Egebak 1967, s. 98). Urdoxa er kropserfaringer. Det er denne ureflekterede undergrund, som refleksionen nærer sig fra, og som den må ihukomme, hvis den skal begribe sin egen mening. Denne ureflekterede undergrund består af et erfaringsystem, hvor min krop og verden endnu ikke har sagt farvel til hinanden. Det er en tænkning, der er ældre end refleksion og dom, og som er helt nede i kroppens organer. Her er der en mening, som endnu ikke er blevet kerne og jegsynton. Det videnskabelige univers, hvor tanken institutionaliseres, forudsætter altså en oplevelsessfære, som det må øse af for overhovedet at få ideer, for ikke at være naiv. Denne oplevelsessfære er primordial, før subjekt og genstand stivner. Den er nedenunder dem som ikke-viden, som før-viden. Den er kropsligt fænomenal og før enhver genstandsgørelse. Den har tæthed og tyngde. Her er det præ-refleksive cogito, den æstetiske verdens logos (Merleau-Ponty 1945, s. 490-1), der er den fundamentale mening, der er ikke-viden. Det præ-refleksive cogito er en malstrøm, der bevæger det stivnede; det er meningens genese. Refleksionen må tage udgangspunkt i denne prærefleksive situation; den må vækkes til sin egen glemte situation, til udtrykket før tegnet.

Husserls koncipering af drift og af det ubevidste har ændret sig på samme vis som konciperingen af den før-jeglige strømmen. Driftens sensuelle momenter – skriver han – kan indgå som komponent i omfattende konkrete oplevelser. De udgør et "phänomenologisches Residuum"^{lvi} (1913, s. 173). I sig selv har de ikke nogen intentionalitet; de tilhører de hyletiske data og er i sig selv ikke meningsgivende. Oven over dem ligger der et lag, der kan hive dem op til meningen; i sig selv har de ikke denne kraft til meningsgivning (s. 172-3). På lignende vis med det ubevidste: Han skriver, at det er en uting at tale om et ubevidst indhold, der først senere bliver bevidst. Bevidstheden må nødvendigvis være bevidsthed i enhver fase (1928, s. 119). Han skriver, at det ubevidste er et fænomenologisk intet (1929, s. 318). (Endnu mere voldsomt forkaster Sartre det ubevidste. Mennesket er helt igennem bevidsthed. Husserl var dog aldrig i tvivl om, at der fandtes et ubevidste. Det faldt blot uden for undersøgelsen.) Adorno har fuldstændig ret, når han kritiserer den

tidlige Husserl for at stræbe efter det begærsløse, passive fænomenologiske blikks renhed (1956, s. 202). Drifterne skal bortmanende holdes på afstand gennem fænomenologiske excersitser (s. 216). (Når Adorno derimod senere skriver, at den transcendentale subjektivitet minder om Freuds ubevidste: de er begge udifferentierede, uplastiske, historieløse og monotone (1973b, s. 180-1), så kommer han ikke ganske tæt på sandheden. Ganske vist er begge riger transcendentale for jeg'et, men til hver sin side: det ene rige mangler fuldstændig fornuft, det andet er fornuft.) I 1936, i *Die Krisis...*, anerkender Husserl derimod psykoanalysen og dens analyse af fortrængte affekter af kærlighed, fornedrelse og ressentiment, og han anerkender, at der findes ubevidste intentionaliteter (1936, s. 240). Dette uddybes så i de efterladte manuskripter.

For at indkredse driften skelner han mellem et begærs mål og en praktisk handlings mål. I den praktiske handling er målet bevidst som en vej, der er til at virkeliggøre. Begærets mål relaterer sig derimod til et savnet gode, der allerede er erfaret som et gode, og som ikke er til stede i nu'et (1973, s. 329). Begærets mål er transcendentalt, fremmed for jeg'et. Det har sit eget mål i primordialiteten. Begæret er udtryk for, at vi affektivt bliver draget, uden at bevidstheden og viljen kan styre denne magiske kraft, fx i den seksuelle tiltrækning. Her er driften i ur-modussen; den er 'hensynsløs', umodaliseret – før verdenskonstitutionen. Det er dette træk ved begæret, der får Victor v. Gebattel til at forbande det. Kønndriften er, når den ikke forbliver inden for ægteskabet, i en "entarteten Form"^{lvii} (1925, s. 304). Den bliver her til "reinen Begattungsvorgang, zu dem, was Paulus die »Fleischeslust« nennt"^{lviii} (s. 305), og så er den udtryk for personlighedens forfald. Så bliver den til libido. Og er så det modsatte af selverkendelse, der fordrer "der Überwindung des »schwachen Fleisches«"^{lix} (1928a, s. 102).

Et sådant krav om at skippe sexualiteten og driften eller domesticere den ligger Husserl fjernt, der godt ved, at menneskets højere præstationer øser af disse lavere kilder. Ganske vist er driften uforståelig (Husserl 1973, s. 183), men den er samtidig kilden til, at vi kan forstå. Driften og det ubevidste bærer urintentionaliteten som noget endnu ikke differentieret (Iso Kern 1973, s. XXXIX). Her foregår alt gennem association, dvs. gennem præontologiske enhedsdannelser af sammensmeltning og adskillelse. Denne sfære kalder Husserl den passive sfære, fordi jeg'et ikke kan regulere den. Men mennesket stiger også op over denne sfære, skaber højere værdier (Husserl 1973, s. 405). Oven over de irrationelle drifter skaber mennesket de rationelle: dunkel anticipation, erhvervede vaner osv. (s. 610). Tilsvarende skaber det højere og lavere goder. De lavere goder er de fundamentale forbedringer for højere menneskelig eksistens (s. 600). Oven over den sanselige drift vokser en viljeshorisont, der er personlig, frem. I den ligger der en forsorg for fremtiden, for

fremskaffelsen af goder, der skal bruges i fremtiden. Dette forudsætter selvfølgelig en viden om hungeren, erfaringen af hungersnøden. Det er først, når subjektet hæver sig over begæret og bliver forsørgende, at det bliver egentligt menneske, person. Begæret er nemlig anonymt.

Kønskærligheden er netop en instinktiv drift, der ikke er en personlig viljesakt, men anonym (s. 599). Alligevel er den dog grundlaget for, at viljesakter kan vokse frem. Og tilfredsstillen den basale hunger ikke, bliver den excessiv, til kval og så udvikler den sig til sin modsætning, angst (s. 597). Selv de højeste værdier kan ikke helt emancipere sig fra deres driftsgrundlag, for som Husserl bemærker: Iblandet enhver salighed er en sanselig følelse (s. 407)

Merleau-Ponty starter med at anerkende Freuds libidobegreb. Der må findes en libido, der giver de ydre pirringer deres seksuelle gyldighed og mening, og som anviser subjektet, hvad det skal gøre med sin objektive krop (1945, s. 182). Libidoen er det, der skaber sexualiteten som mening. Denne mening er et (individuel) seksualskema, der lægges oven over det posturale skema og indskrives i den seksual mening ind i det. Dette er endnu mindre end det posturale skema et cogito; det fuldender sig ikke i bevidstheden, forstår ikke under en idé. Det seksuelle begær tilegner sig en forståelse, som på blind vis forbinder en krop med en anden. Men der er heller ikke tale om automatisme, derimod om intentionalitet, om kropslig mening. Hvis der blot var tale om automatisme, så ville sexualitet være uforståelig, som Adorno antager; det er den imidlertid ikke, selv om den for tanken er en ubestemt kraft (1947a, s. 281). På den vis både er libidoen, og er den ikke.

Merleau-Ponty skriver, at Freud fra starten sprænger instinktbegrebet (automatisme). Der er ikke noget seksualinstinkt; driften skabes efter "une histoire individuelle difficile"^{lx} (1960d, s. 288). Freud søgte ikke blot efter en automatisme, men en mening, kroppen som udtryk og udtrykkende. For Merleau-Ponty er den fænomenologi, som stiger ned i undergrunden, en videnskab, der ofte konvergerer med den freudianske psykoanalyse, og som indirekte kritiserer sine egne postulater om intentionaliteten som forbindelse med ideale objekter. Selv hos den unge Husserl – når han tager på ekskursioner i forhold til sit program – kommer fragmenter af væren for en dag, der bringer hans problematik fra koncepterne, fx når han tænker legemet som et 'subjekt-objekt', og som ikke lader sig føre tilbage til bevidsthedsanalysen, analysen af noesis og noema. I disse ekskursioner hos den unge Husserl og hos den ældre generelt viser der sig en overensstemmelse med Freuds psykoanalyse. Freud og i disse tilfælde Husserl – hævder Merleau-Ponty (1960a, s. 66) – beskriver mennesket som en oplagringsplads, en arbejdsplads, en bedding ved nedenunder jeg'et og dets akter, nedenunder noesis og noema at opdage de forbindelser, som bevidstheden ikke kan bære oppe, nemlig på den ene side vor forbindelse med vore oprindelser og på den anden side vor

forbindelse med vore modeller, ønskebestemte imagoer. Her bevæger de sig begge mod samme latens.

Lad os til slut se på, hvordan andre fænomenologer anskuer psykoanalysen. Det er kun Merleau-Ponty, der inddrager den i sit eget system. Alle de andre – især psykologerne – placerer psykoanalysen som en konkurrerende videnskab. Binswanger fører sondringen mellem krop og sjæl ind. Og skriver derefter, at mens kropsmedicinen kan støtte sig på biologien, så er den videnskab, som sjælsmedicinen kan støtte sig på, den husserl'ske videnskab (1960, 140). Dermed er det også givet, at der ikke er plads til psykoanalysen, og at fænomenologien afskæres fra at have med noget kropsligt at gøre. Den bliver rent bevidsthedsmæssig. Binswanger kritiserer psykoanalysen for at være kvantitativ. Han starter: "Und es ist merkwürdig genug, konstatieren zu müssen, daß die intensivste wissenschaftliche Vertiefung in die innere Lebensgeschichte des Menschen, die systematischste und geduldigste historische und psychologisch-hermeneutische Interpretation desselben, die Psychoanalyse *Freuds*, zugleich auch den geschlossensten, wenn auch gewaltsamsten Versuch der dynamisch-funktionalen Umdeutung der inneren Lebensgeschichte darstellt."^{lxi} (1928, s. 70) Han kritiserer derefter Freud for at lægge overdreven vægt på rent *kvantitative* forhold i organismens libidohusholdning. Dertil indvender han: Men et kvantitativt moment kan aldrig og ingen steder alene afgøre, om de momenter, der på indre vis fordrer en mening, slutter sig sammen. I stedet for slår han til lyd for en hermeneutisk metode i betydningen udforskning, udlægning og rekonstruktion af den indre livshistorie. Når psykoanalysen endvidere har lagt vægt på de dynamisk-funktionelle livsprocesser, har den samtidig bundet sig til biologien, naturvidenskaben, og der hører den ikke hjemme (s. 75). Den unge Merleau-Ponty kritiserer parallelt hermed Freud for de kausale begreber (1942, s. 192). En lignende indvending retter Arthur Kronfeld: Freud har givet sin driftslære en ren naturteoretisk formulering, der omtyder den genetiske betragtningsmåde til biologi. Den dynamiske kvantificering er ikke i overensstemmelse med 'det hele menneskes' personlige væren (1932, s. 303). Gebattel indvender mod Freud, at han tænkte på at åbne den menneskelige sjæl op for naturvidenskabelig metodik (1964, s. 63). Over for dette stiller han så Victor Frankl, der i stedet for underlægger krop-sjæl-enheden under ånden og udkaster en logoterapi, hvor vilje, ansvarsbevidsthed og beslutning igen bliver indsat i sine rettigheder. Endelig kritiserer Peter L. Berger og Thomas Luckmann psykoanalysen for at operere med en menneskelig natur (1966, s. 195-6, n. 7, *da* s. 228, n. 7).

Det sidste punkt med den menneskelige natur er lidt svært at håndtere. Det er meget muligt, at der hos Freud og hans efterfølgere har ligget nogle forestillinger om menneskelig natur. Det var

imidlertid ikke det, som Freud og hans efterfølgere beskæftigede sig med, men med socialisationsprocesser, hvor resultatet ikke var givet på forhånd. Det er selvfølgelig rigtig, at der for Freud i mennesket indgår et stykke natur, der ikke kan bøjes uendeligt, uden at det sætter sig spor i form af ar og sårddannelser – han ville sikkert ikke kunne skrive under på Bergers og Luckmanns formulering: "Man does have drives, of course. But these drives are highly unspecialized and undirected."^{lxii} (s. 48, *da* s. 66) – men der findes for ham ikke en ren natur, altid kun en natur, der er formidlet med samfundsmæssigheden. Det er i formidlingsmidten, han tager sit udgangspunkt, ikke ved den ene pol, natur.

Det andet kritikpunkt, som Jürgen Habermas senere (1973²) har kaldt Freuds scientistiske misforståelse, drejer sig om hans ønske om at gøre psykoanalysen til naturvidenskab. Der har kritikerne selvfølgelig ret: den er en hermeneutisk videnskab. I Freuds egne analyser spiller det hermeneutiske hovedrollen. Den ønskede tilknytning til naturvidenskaben kan ses som Freuds behov for at legitimere den videnskab, han var ved at skabe over for lægevidenskaben. Der er imidlertid også en sandhed skjult i Freuds scientistiske misforståelse: nemlig hans insisteren på symptomet's kropslige og seksuelle betydning, på dets uløselige forbindelse med kroppen: "Indem Freud an der naturwissenschaftlichen Ausrichtung unnachsiglich festhielt, hob er auf eine lautlose, aber folgenreiche Weise die Grenze zwischen Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften auf, stiftete er das neue Paradigma einer Wissenschaft, die man mit dem Titel einer 'Hermeneutik des Leibes' versehen kann. Die beiden nicht aufeinander reduzierbaren Erkenntnisperspektiven, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, überschneiden sich in den metapsychologischen Begriffen."^{lxiii} (Alfred Lorenzer 1986, s. 1059-60) Netop naturvidenskaben gør, at Freud ikke anlægger sin hermeneutik som rent sjælelig – sådan som Binswanger ønsker det. Freud viger ikke bort fra det standpunkt, at: "Es bedurfte der insistenten Ausrichtung auf Körperprozesse, um die Beziehungsproblematik auf leibliche Erfahrungen zentriert formulieren zu können."^{lxiv} (s. 1060) Hans intention har altså været at vise, at "der Leib eine soziale Struktur, ein Sinnsystem bildet."^{lxv} (s. 1061) Selv om der ligger en objektivering i naturvidenskaben, der er fremmed for den fænomenale krop, er det nødvendigt at fastholde en retning mod naturvidenskaben, hvis det, at vi er krop, ikke skal reduceres til et epifænomen. Fallos er, som Merleau-Ponty bemærker, ikke kun imaginær eller symbolsk, men også del af den brugte, funktionelle, prosaiske mandlige krop (1960a, s. 63).

Det første punkt vedrører kvantiteten. Her må det først indvendes mod Binswanger, at Freud aldrig alene lader et kvantitativt moment være udslagsgivende for, om der dannes mening. Men når

Freud insisterer på de kvantitative momenter, er det for at vise, at der er glidende kvantitative overgange mellem det syge og det sunde, og at de ikke er to verdner, der er helt adskilte fra hinanden. Og deri ligger også noget af psykoanalysens farlighed og vilje til ikke at ville lade sig tilpasse og skubbe alt det ubehagelige hen i en syg verden for at rense den sunde for alt det, som ordentlige mennesker ikke behøver at beskæftige sig med.

Den anden emnekreds vedrører moralske værdier. Vi har allerede været lidt inde på det i modstillingen af psykoanalyse og logoterapi. Karl Jaspers skriver, at marxisme, psykoanalyse og raceteori er de mest udbredte tilsløringer af mennesker i dag. De har ødelæggende egenskaber. Ligesom marxismen mener at kunne afsløre al åndelig eksistens som overbygning, så mener psykoanalysen at kunne afsløre samme som sublimering af fortrængte drifter. Alle tre retninger er opsatte på at ødelægge alt det, som synes at have værdi for menneskene (Jaspers: *Die gestige Situation der Zeit* (1931, 5. opl. 1947, s. 142f), citeret efter Adorno 1967b, s. 36). Victor v. Gebtsattel taler på lignende vis om et hæterisk menneskebillede (1964, s. 78), der består i fornægtelsen af samvittigheden, værdihierarkiet og det transcendentale (Gud). Noget af det hæteriske hos Freud er hans påstand om barnesexualiteten (1932, s. 210). Freud analyserer – hævder A. Kronfeld (1932, s. 210) – åndens kultur og de værdier, den indeholder, som en uegentlig kultur og som selvbedragende værdier. For ham er det åndelige kun en skintilfredsstillelse. Sædeligheden er for psykoanalysen en angstforårsaget fiktiv autosadisme. Der er en tone i psykoanalysen, der taler nedsættende om den sædelige orden og om den bevidste ånd, især om det dannelsesprincip, som siden kristendommens gennemslag har været styrende i den occidentale verden. Dette bringer Freud på linie med Nietzsche (s. 305-6).

Der er det rigtig i påstandene, at Freud og andre psykoanalytikere ønskede at afsløre det løgnagtige i meget af den åndelige kultur, dens selvforherligelse. Desuden ønskede de at vise, hvilke savn, forsagelser, der indgik i dannelsen. Åndens kultur beror på driftsundertrykkelse og fortrængning. Den har en byrde, som viser sig ved for stærke afsavn: neurosen og psykosen. Freuds analyse gik ikke ud på at afskaffe kulturen og erstatte den med barbariet, men på at ihukomme dens kilder for at kunne afveje fremskridtet med de omkostninger, der måtte bødes for det.

Den sidste emnekreds vedrører terapien. Sartre kritiserer psykoanalysen for at operere med det ubevidste. På lignende vis skriver Peter L. Berger og Thomas Luckmann: "We can never apprehend some putative substratum of consciousness as such, only consciousness of something or other."^{lxvi} (1966, s. 20, *da* s. 34) Det er næsten som hos den unge Bergson, der om den psykologiske kendsgerning skriver: "dire qu'il est inconscient, c'est dire qu'il n'est pas."^{lxvii} (1990, s. 94) Kronfeld

indvender, at Freuds opløsning af det centrale jeg i et dynamisk grænsebegræb mellem det'et og overjeg'et ikke er i overensstemmelse med fænomenets intentionalitet, dets måder, strukturer og jegrelaterethed (1932, s. 304). Jeg har argumenteret for, at der findes et ubevidste, og at det må indgå i undersøgelsen. Endvidere for, at opløsningen af den ensidige forbindelse af jeg og intentionalitet er helt i overensstemmelse med Husserls seneste teoretiske udkast. Det er nødvendigt at inddrage ikke jagsyntone og kropslige intentionaliteter i undersøgelsen.

Kritikken af det ubevidste er imidlertid kun første skridt hos Berger/Luckmann i dadlen af den psykoanalytiske terapi. Selv om de anerkender, at der findes "the structurally given potentiality for unsuccessful socialization"^{lxviii} (s. 168, *da* s. 194), og at det er det, de terapeutiske mekanismer sættes ind overfor, så skriver de alligevel om terapien, at den anvendes "to ensure that actual or potential deviants stay within the institutional definitions of reality"^{lxix} (s. 113, *da* s. 133).

Psykoanalysens terapi hører således til den sociale kontrol. Her synes de at glemme, at psykoanalysen er frivillig og kan forlades, når subjektet ønsker det. Det er subjektets jeg, der arbejdes med at styrke og ikke tilpasning til den officielle virkelighed. Dens mål er ikke adfærdsregulering, men afhjælpning af lidelse. Den arbejder ikke ved hjælp af indoktrinering, hvilket viser sig i analytikerens neutralitet. Subjektets jeg har hele vejen kontrol over processen, og det er det, som analysen forsøger at styrke. (I øvrigt var og er Freuds metapsykologi selv en afvigelse fra de officielle virkelighedsdefinitioner, cf. sidste emnekreds.)

Det er faktisk det stik modsatte, Arthur Kronfeld kritiserer psykoanalysen for. Han skriver, at analytikerens indoptages i den lidendes række af 'overjegsdannelser' og smelter sammen med den livshistorisk givne overjagsstruktur. Idet analytikerens ikke gør nogen aktiv brug af sin position, formår han eller hun at mildne overjagsvirkningens rigorisme. Derved kan analytikerens løse den lidendes skyldfølelser og angstrørelser (1932, s. 313). Og derved styrkes virkeligheds- og selvbevidstheden hos den lidende. Så vidt så godt. Men, indvender Kronfeld, udvidelse og fordybelse i selvforståelsen er ikke tilstrækkelige til indre befrielse. Der findes situationer, hvor hjælpen må være aktiv og ikke passiv, sådan som den er i psykoanalysen, hvor analytikerens opretholder sin neutralitet (ss.) Netop det, at subjektet skal kontrollere processen, og at det er med det rationelle jeg, der samarbejdes, kritiseres Freud for. Han burde – da han har udforsket det irrationelle ubevidste – være indforstået med, at der blev udviklet analysemåder, der gik på en mere af jeg'et løst selvforståelse og selvfrigørelse, og som terapeutisk praktiseredes med irrationelle midler, fx gennem en oplevelsesmæssig fremstilling af en sammensmeltning af subjekt og analytiker i en irrationel overbevisningsvished om at være stærkere, mere voksen, om modet til

realitet, dens afprøvelse og bemestring (s. 314). – Mod dette må klart indvendes, at så forvandler psykoanalysen sig til den form for manipulation, som Berger og Luckmann beskylder den for at være, men som den rent faktisk ikke er på grund af analytikerens neutralitet og subjektets kontrol med, hvor langt han eller hun vil gå.

Gebsattel fremhæver, at det er psykoanalysens store fortjeneste at have opdaget et område, der ligger før den personlige frihed: området for drifts- og affektlivets apersonlige mekanismer (1964, s. 84). Han kritiserer så psykoanalysen for ikke at afstemme sit apersonlige syn med den højere sjælsførings personlige syn (1950, s. 335). Derved forsvinder frihed, overvejslen, beslutningen (1964, s. 20). Her overser Gebsattel imidlertid den helt centrale pointe hos Freud. Den lidende skal ikke have ændret sine normer, have en bedre (og kristelig) adfærd. Psykoanalysen er ikke indoktrinering. Når psykoanalysen beskæftiger sig med det driftsmæssige, så skyldes det, at subjektet lider på grund af sine drifter. De forhindrer det i at kunne beslutte sig og leve frit. Og det er netop med den instans, som bærer frihedens mulighed og gør subjektet til et individ, at psykoanalysen allierer sig: jeg'et. Horkheimer: "Ohne Ich gibt es kein Individuum."^{lxx} (1985b [1940-49], s. 314)

Rum og ting

Tingen – i modsætning til vore immanente oplevelser – kaster skygge. Den er givet os ensidigt – den kan ikke perciperes af et subjekt fra alle siderne samtidig. Den fremtræder derfor inadækvat, relativt, tilfældigt og aldrig absolut. Hvis jeg vil forsøge at gribe hele tingen, må jeg til stadighed skifte orienteringen. Tingen bliver givet os som enhed af mangfoldige sanselige fremtrædelser, og bevidstheden bringer perceptionerne sammen til en opfattelsesenhed og videre til synteser af identikationer. Vi har en perceptionsfornemmelse, men først når vi fra denne enkeltstående fornemmelse har bevæget os til en identitetsbevidsthed af tingen, er den givet for os som erfaring. Og dette er sket i kontinuerlige og diskrete synteser, hvor nye sider lokkes frem (Husserl 1929, s. 173). Dette, hævder Husserl, skyldes bevidsthedens syntetiserende intentionale præstation. Selv negeringer, uforeneligheder, modsigelser er for ham syntesedannelser af bevidstheden (1931, s. 80). Tingen griber jeg som evident og som tilhørende en bestemt art. Tingen har jeg ikke som en ting, men kun og udelukkende som et bevidsthedskorrelat, dvs. som *cogitatum*. Jeg har den kun som korrelat af en intentional oplevelse, som noematisk kerne, som genstand. Den er altså 'psykologiseret' (1929, s. 177). Hermed negeres den som ting og bliver til subjektiv oplevelse.

Alle genstande står som konstituerede i en værensrelation til immanente genstande, til

immanente evidenser. Med dem er tillige konstitueret perspektiver, fornemmelsesdata, som opfattes objektivt som farver, toner osv. (s. 294). De sidste konstitueres dog først sekundært; først afficeres vi af tingen og så derefter af perspektivet, tyngden osv. Når genstanden gennem bevidstheden er givet i sin helhed, dvs. i en opfattelsesform, er den givet adækvat. Denne adækvathed er anvist som idé i genstanden (1913, s. 297). Dette skyldes, at der udover det perciperede er givet det apperciperede: det jeg kan eller kunne percipere, men som jeg ikke ulejliger mig med at percipere, da jeg allerede tidligere har perciperet det. Det apperciperede er de medmente hallucinationer. Men ud over det apperciperede er der med i den intentionale ting tingens bagside, som vi ikke har konstitueret og måske aldrig kommer til at konstituere. Så selv om bagsiden skjuler sig for mig, når jeg må indstille mine øjne på forsiden, for at synet af en enkelt genstand eller en del af den skal blive mulig, altså når jeg indskrænker synet for at se, så opfatter jeg alligevel hele genstanden i en opfattelsesform.

Tingsverdenen er transcendent. For os eksisterer tingene derimod ikke *an sich*, som en empirisk objektiv orden, men som fænomenalt rum, som oplevet rum og dermed også som immanent moment. Tingsverdenen er ikke på samme vis som selve jeg'et og dets oplevelser absolut virkelighed, givet i en uophævelig sættelse, der ikke kan drages i tvivl (s. 86). Tingsverdenen fremtræder kun som en præsumtiv virkelighed for Husserl, i modsætning til jeg'ets nødvendige virkelighed. I en sådan formulering ses der imidlertid bort fra, at jeg'et også er kropsligt, og at jeg'et kun eksisterer i en uopløselig forbundethed med verden, og det vil sige genstandene og objekterne.

Hvis tingene gives os som oplevelse, så adskiller oplevelsen af tingene, dvs. genstandene, sig fra jeg'ets immanente oplevelser ved at have en vis fremtræden. De er ikke – i første omgang i hvert fald – tegn eller billede. De er givet i en bestemt fremtræden, i en bestemt 'livagtighed' (s. 79).

De ting, vi perciperer og oplever, ved vi, har grænser, forgrund og baggrund, og vi ved, at de er omsluttet af andre ting (Martin Heidegger 1927, s. 101). Det betyder imidlertid ikke, at de er indordnet i et abstrakt rum, som optræder som anskuelsesform. Rum er ikke en apriorisk forestilling, som ligger til grund for ydre fremtrædelse; det er tingene indbyrdes og min krop, der konstituerer rummet. Rummet er altså ikke andet end en ordning for tingenes eksistens i forhold til min krop (Leibniz). Rummet er et orienteret rum, et system af relationer og henvisninger mellem mit legeme og tingene. Det er ikke en æter, som tingene bader i, et miljø for tingene, men relationen mellem mit legeme og tingene, altså en universal formåen til at knytte dem sammen (Merleau-Ponty 1945, s. 287). Mine formål konstituerer rummet. Et rent rum, som ikke er andet end en tanke, ville være uden retning, uden ydre og indre (s. 236). Selv om bevidstheden ikke primært er hos sig selv,

men ude ved tingene (Lenelis Kruse/Carl F. Graumann 1978, s. 187), så synes tingsverdenen og bevidstheden at være skilt fra hinanden, at være to adskilte regioner, som Sartre antager.

Tingsverdenen selv er massiv, passiv og uigennemtrængelig. Tingen slet og ret er transcendent (Husserl 1913, s. 77). Den skiller sig ud som en væren *an sich* – den unddrager sig sammenfaldet med min oplevelse (og skaber derved mulighed for, at jeg kan erkende den som forskellig fra mit selv). Tingen *an sich* unddrager sig at blive opløst i bevidstheden. Alligevel kan jeg optage den i min immanens ved at negere den som ting og derved skabe en genstand og en forbindelse med verden. Den kan af den grund aldrig være helt *an sich*, unddrage sig den, der perciperer den. Den behøver os som vidner, selv om den ignorerer os *qua* ting og hviler i sig selv og for os fremtræder som fremmed og fjendtlig, som et lukket tavst andet (Merleau-Ponty 1945, s. 372). Vi erkender ikke os selv i tingen, men netop vor forskel til den og derved tingen som ting uafhængig af vor bevidsthed. Jeg forstår, at det bevidsthedsmæssige, det psykiske er af en anden natur end tingenes natur (Husserl 1910/11, s. 33), ja måske endda ikke natur, men fænomen (s. 35). Og jeg erkender, at der i den fysiske natur er en massivitet, kødelighed, der gør, at jeg ikke kan trænge igennem den og udtrække dens væren. Endvidere forstår jeg, at jeg aldrig helt går op i det menneskelige rum, der omgiver mig. Jeg forbliver rodfæstet i en 'naturlig' og ikke menneskelig verden. Denne 'naturlige' verden er fundamentet for den menneskelige, men endnu ikke funktionaliseret og geometriseret af mennesket. Jeg forstår, at der er noget bagved min forståelse, som jeg ikke forstår.

Vi kan resummere Husserls analyse af tingen i 3 punkter: a) tingen giver sig som *res temporalis*, dvs. i tidens nødvendige form, b) tingen giver sig som *res extensa* og kan forandre form og sted, c) tingen giver sig som *res materialis*, som en substantiel enhed af kausaliteter (Husserl 1913, s. 312-3). Der er i tingens enhed indtegnet egenskaber og med dem kausale forudindtegnede forandringsmuligheder. Så langt når den unge Husserls analyse. Den må imidlertid stoppe ved differensen mellem bevidsthed og ting. Husserl erkender i disse skrifter ikke fællesskabet mellem ting og jeg, da hans filosofi er bevidsthedsfilosofi og ikke en undersøgelse af det, der ligger under jeg'et, og af jeg'ets kropslighed. Han erkender ikke, at jeg har en kødelighed, der forbinder mig med verdens og tingenes kødelighed. Han erkender ikke, at jeg, fordi jeg er legemlig, også er krop og derfor en mulig konkretisering af verdens grundstruktur, at jeg som *res temporalis* er endelig, og at jeg har fylde og tyngde og udstrækning (*res extensa*) og er en enhed af kausaliteter (*res materialis*).

I de efterladte manuskripter erkender Husserl imidlertid kroppens betydning: Al værensmening af den ydre ting er tilbagerelateret til den orienterede berøring og griben i nærsfæren og til praksis i betydningen skubben, støden, kasten osv. Tingenes værensmening er altså tilbagerelateret til mit

berørende og perciperende legeme (1973, s. 309). Jeg møder tingen i den modstand, der tilhører den, og som den yder mod mit legeme (s. 322). Tingene tvinger mig til at indrette min adfærd på en særlig måde og til at afstemme den til dem. Derved kan den indskrænke min handlemulighed, men så sandelig også befordre den (som redskab). Denne tråd kan man også se hos Merleau-Ponty. Mens Heidegger gør tidsligheden/historiciteten til første instans og derved detroniserer bevidstheden (K. E. Løgstrup 1974, s. 58-9), er det hos Merleau-Ponty kroppen og perceptionen, der går tilbage til. For ham er den synlige ting en flerhed af rumlige enkeltgenstande, der forbindes og kombineres af en bevidsthed (Alphonso Lingis 1968, s. L). Men det er ikke i første omgang bevidstheden, men kroppen, der udsender de stråler af rumlighed, der konstituerer tingene. Det er vor krop og dens perceptionsorganer, der gør tingen til genstand for os. Genstandene konstituerer sig således i vore kroppers tilgang til dem. Dermed overvindes modsætningen i genstanden mellem genstanden som ting og genstanden som ment genstand. Tingene er ikke først for tanken eller bevidstheden, men umiddelbart forhåndenværende og tilgængelig for kropslig afprøvning. Kun gennem organisation af dens sanselige aspekter bliver en ting til en genstand. Kroppen og dens sanser er på den vis genstandenes mulighedsbetingelse. Fordi min krop er massivitet, kan den trænge ind i tingene. I sig forbliver kroppen en dunkel masse; den hæver sig kun over meningsløsheden ved at blive forbundet med tingenes kød, ved at dens organer hæves ud af indifferensen og bliver til værktøj for gribsen af tingene. Derved ophæver jeg forskellen til tingene, på den ene side gør mig selv til det sansede og på den anden side tingen til en dublet af mig (Merleau-Ponty 1964c, s. 153). De genstande, jeg perciperer og håndterer, er nu i praksis' landskab. Her afgrænser genstandene sig over for hinanden – og over for mig. Her træder den enkelte genstand frem ved at lade andre træde i baggrunden. At genstanden er formidlet over kroppen viser sig ved, at jeg har lært at håndtere og percipere den i en bestemt stil af andre mennesker. Til håndteringen hører ikke kun erhvervelsen af sensomotoriske færdigheder, så som at gribe og at føre ind i munden, men også tilegnede overbevisninger og kulturelle vurderinger (Kruse/Graumann 1978, s. 184). De er ikke givet apriorisk i bevidstheden.

Genstanden er en felt-væren, en dimensional kendsgerning, der altid er forenet i en stils enhed. Den er ikke udsat i en præeksisterende lokus i rummet, men organiserer selv rummet som planer og felter omkring sig (Alphonso Lingis 1968, s. XLVIII). Genstanden er altså noget, der er dimensionalt, og i modsætning til, hvad Husserl hævder, nemlig at eidos er en ny genstand (Husserl 1913, s. 10), så er genstanden allerede besvangret med stilen, ja den kommer til stede netop gennem stilen og det som genstand. Tingene er selv åbne, men vi griber dem i stilen (Merleau-Ponty 1962, s. 404). Tingen er altså for os svanger med de visioner, vi kan have af den. Disse visioner opstår

gennem differentiering i synet ved, at genstanden råder over oppositionelle relationer.

Visionerne angiver bl.a. genstandenes opfordringskarakter: genstandene opfordrer os i vores egenskab som handlende til bestemte handlinger (Kruse/ Graumann 1978, s. 187). Positiv opfordringskarakter har genstandene, hvor de retter lokomotionen et sted hen; negativ, hvor de retter den væk fra et sted. Vi oplever det sådan, at tingene pirrer os, opfordrer os, forfører os, tynger os, stemmer os rituel, maner os, men i virkeligheden findes denne affektivitet ikke i tingene, men mellem dem og os, dvs. i dem som genstande.

Der eksisterer ikke et rent rum, som tingene er placeret i. I stedet for ved vi, at der bag den genstand, vi ser, findes andre genstande – som latens. Vi ved, at noget er nært på og andet er fjernt herfra. Hvad der er fjernt og tæt på afgøres imidlertid ikke ved en geometrisk betragtning, anstillet af tanken. Det, der er nærmest, er det, vi lettest kan gribe med hånden eller med øjnene (Martin Heidegger 1927, s. 106). Nærhed og fjernhed afgøres af vor krop og dens sanser, før de opmåles af tanken og dens instrumenter. Det rum, der konstitueres af de omgivende genstande og levende objekter, er givet mig i en gribeintention, før det er givet mig i en erkendelsesintention. Der er en bevægelsesmæssig sanselig kommunikation med verden før tanken om den. Jeg danner mig således et bevægelseskort for mine stedforandringer og et synskort for mit blikks rækkevidde, hvor jeg indtegner, hvad jeg kan nå henholdsvis med hånden og med blikket (Merleau-Ponty 1961a, s. 17). Disse kort angiver min rettedhed i rummet og derved konstitueres højre, venstre, oppe, nede, fremme, tilbage, men også en masse skæve og snoede veje gennem genstandenes virvar. Jeg er ikke blot til stede i rummet som genstandene; jeg indtager og afdækker det og falder ikke tilbage i det som ting. Det gør jeg kun for tanken. Det rum, der konstituerer sig omkring mig, har jeg dannet gennem at handle og percipere. Rummet danner sig i oplevelsen og gribelsen af tingene som genstande. Dette rum er ikke kun fysisk, men også socialt. Det er befolket med ånder. Rummet består, når det er konstitueret, af genstanden og så af baggrunden, horisonten. Men der er altid et tredje moment i rummets struktur, nemlig min krop. Uden krop ingen dybde. Kroppen angiver det centrale perspektiv. Den krop, der danner rummet, er selvfølgelig ikke den objektive krop, men den fænomenale, selv om den måske søger skjul bag den objektive. Den fænomenale krop, der altid er med i konstitueringen af rummet, indtager en anden rumlighed end genstandene i det. Kroppens rumlighed er en situationsrumlighed; den er første koordinat; genstandenes rumlighed er derimod positionel (1945, s. 116).

Bevægelsen er kropslig, og det er på det niveau, der kan etableres en forbindelse mellem bevægelse og krop. Bevægelsen er ikke kun en åndelig beslutning, der sættes i værk.

Forudsætningen for bevægelsen er forankringen, selv om den selvfølgelig kan variere. Desuden forudsætter bevægelsen noget bevægeligt, der kan udgøre bevægelsens enhed. Det kan være min krop, men det kan også være noget andet, som mit legeme sætter i bevægelse. Bevægelse er en positionsforandring hos et legeme eller en genstand, der er forbundet med legemet, i forhold til et felt, der omgiver subjektet. Spillerummet for bevægelsen kan være variabelt, og modstanden kan både skyldes genstande og andre subjekter og mit eget indre (blokering) (L. Kruse/C. F. Graumann 1978, s. 192). Motorikken er en intentionalitet, og derfor er bevægelsen også en udtrykshandling uden altid at være en viljeshandling. Bevægelsen er lige så oprindelig som perceptionen. Den er den oprindelige modulering af livsverdenens omgivende miljø. Den bringer os ud over subjektiviteten og giver os grundlaget for verden. Gennem bevægelsen lykkes det for mig at opleve kroppens grænser og dens udstrækning. Samtidig lærer bevægelsen mig verdens udstrakthed. Fra den konkrete bevægelse, som er bestemt af mine opgaver, kan jeg løse motorikken og gøre den abstrakt, uafhængig af enhver påtrængende opgave. Så kan jeg vilkårligt lege med kroppen. Men som oftest er legemets bevægelse rettet mod genstandene eller objekterne. Kun børn, dansende, fulde og sindsyge har ikke denne rettedhed i bevægelserne. Børnene zigzag'er og springer. De dansende bevæger sig i kreds. De fuldes og sindsyges bevægelser er derimod uforudsigelige. I nogle tilfælde skal bevægelserne være langsomme, fx ved sakrale handlinger, i andre tilfælde hurtige, fx ved samlebandet på slagterierne. Bevægelserne kan være enkeltpersoners eller de kan være kollektive. Og som kollektive kan de være mer eller mindre organiseret; mest: et marcherende kompani soldater, mindst: *the mob*. Bevægelserne kan være frie, egenbestemte eller bestemte af andre som i lønarbejdet. Og i det må man skelne mellem selve underlæggelsen under herredømmeformen og så selve bevægelsens euklidisering i den reelle subsumtion.

Jeg indtager og erobrer rummet, men i denne bevægelse støder jeg på tingenes modstand. I stor udstrækning må de alligevel vige for vore manipulationer; vi humaniserer rummet. Lenelis Kruse og Carl F. Graumann angiver 9 modaliteter, som denne tilegnelse af rummet kan foregå i:

1) Markering, benævnelse, kategorisering, definering af rum som tilegnede eller ikke-tilegnede, som tagne i besiddelse eller ej.

2) Bevægelse i og gennem rummet i udforskende øjemed = ordning af rummet gennem bevægelser i naturen, dvs. vi bevæger os ved at vandre, rejse, flyve, sejle, cykle osv.

3) Brug af naturen til livsunderhold.

4) Brug af naturen som råstof.

5) Tilegnelse af naturen gennem tæmning af dyr.

6) Tilegnelse gennem erobring og underkastelse af andre mennesker og folk.

7) Tilegnelse gennem menneskeskabte strukturer: a) gennem ting, skabt af mennesker, b) gennem huse, gader, kanaler, besættelser.

8) Tilegnelse gennem kunstnerisk og videnskabelig fremstilling af rum.

9) Tilegnelse gennem kommunikation, hvorved distancer overvindes (s. 186).

Dertil kommer:

10) Kapitalistisk tilegnelse gennem lønarbejde.

Desuden opdeler de rumtilegnelsen efter det psykologiske perspektiv:

1) Retningsbestemt bevægelse: a) at berøre og gribe, hvor den egne krop er urrummet, b) kravle, sidde, stå oprejst, springe, kaste, ride, køre, sejle, cykle, flyve.

2) Udforskning af rummet vha. sanserne (lugte, se, høre).

3) Manipulering af rummet: produktion, udvikling og destruktion af ting.

4) Kognitiv-sproglig beherskelse af rummet: optegne, afbilde, benævne

5) Brug af rummet som kommunikationsmiddel.

6) Besiddelsestagnation og råden over naturen, af rum, domæner, bygninger og objekter: a) midlertidigt eller permanent, b) gennem besættelse, beslaglæggelse, *sit-ins*, c) gennem indhegning eller *enclosure*, d) gennem garanti fra love og forordninger, e) gennem hærgen (afbrændt jord), f) gennem køb, salg, leje, udlejning eller leasing, g) gennem arv.

7) Personalisering af rum: møblering af rum, dekorering, udsmykning med planter, ommøblering, farvelægning (ss.).

Hertil kan man føje:

8) Bearbejdning af natur og rum gennem fremmed arbejdskraft, udbytning

Mit legeme er givet som det centrale *her*, enhver anden krop har modussen *der*. Det er her, jeg lever; mit legeme udgør centrummet for den primordiale verden, der er orienteret omkring mig. Dette centrum har også tidskoordinatmæssigt punktet nu: her hersker den absolutte nutid. Andre ting skifter, bliver fjerne, kommer nær, kun er mit legeme altid her (Husserl 1973, s. 266). Det er nulkroppen, der udgør verdens centrum og "einen unzerbrechlichen Kernbestand in meinem leiblich-personalen Sein"^{lxxi} (s. 401).

Selv om jeg organiserer mit liv omkring et bestemt, ikke-bevægeligt centrum: hjemmet, nærmere bestemt: sengen (Lenelis Kruse/Carl F. Graumann 1967, s. 189), så har jeg også en anden forankring, nemlig i mit legeme, der ikke er stedsbundet på samme vis, men bevæger sig. Legemet er første koordinaten slet og ret; derved forankres det aktive legeme i en genstand og situation med

nogle opgaver (Merleau-Ponty 1945, s. 117) Legemet er tyngdepunktet, og jeg er først og fremmest interesseret i den sektor af livsverdenen, der er inden for rækkevidde og centreret omkring mig (Schütz/Luckmann 1984, s. 377). Mit legeme er det, der nødvendigvis altid er til stede, er den krop, jeg altid har med mig. *Der Leib ist immer da*, som Husserl skriver (1973, s. 303). Fra dette sted og med dette legeme perciperer og måler jeg de andre. Herfra udgår dimensionaliteten. Når jeg bevæger mig, drejer min krop, eller flytter mit blik, opstår der et nyt, originært perceptionsfelt. Derved skifter genstandene i optræden; nogle nye genstande åbner sig, andre genstande træder tilbage som baggrund. Genstande klæbes op på akser, tappe, dimensionaliseres, mens andre bliver det, der udgør dimensionerne, akserne, tappene.

Betragter jeg mit legeme som krop, kan jeg i begrænset omfang erfare det som en ydre ting. Men hele kroppen vil ikke ind i perspektivet. Legemet lader sig ikke dimensionalisere i 'nær' og 'fjern'. Mit legeme kan ikke nærme sig eller fjerne sig. Det er absolut nærhed (1973, s. 507), og det er fra det som udgangspunkt, at 'nærhed' og 'fjernhed' konstituerer sig. Mit legeme er således den eneste genstand, der ikke lader sig perspektivere frit (s. 662). Legemet er hverken i ro eller i bevægelse som andre objekter, selv om det har sin apparans i sin ekstension og i det indre. Dette muliggør orienteringen (s. 269).

Husserl kommer imidlertid – uden at han selv ser det – til at udfolde en anden mulighed i intersubjektivitetsanalysen. Han skriver her, at jeg ikke blot apperciperer den anden som et dublikat af mig selv med et her og et selv som centrum. Den andens her opfatter jeg sådan, som jeg ville have det, hvis jeg gik derhen og var derhenne (1931, s. 146). Altså når jeg apperciperer den anden, så er jeg derhenne, hvor han/hun er, altså har jeg ikke mit legeme som centrum. Merleau-Ponty mener, at denne evne til at være et andet sted opstår hos barnet ved bemestringen af jalousi (1988², s. 308), og han kalder det decentrering. Dette begreb foretrækker jeg at bruge om en tilstand af legemlig adspredthed, hvor intet fæstner sig, men glider forbi i en tåge. Når jeg iagttager en fodboldkamp og endda uden at kunne beherske mig mimer bevægelserne hos de spillere, som jeg identificerer mig med, er jeg slet ikke decentreret, men koncentreret; centrummet ligger bare et andet sted end i mit legeme. Når jeg bekymrer mig om et andet menneske, hvad enten det lider eller nyder, så er centrum forskudt bort fra mig og måske endda helt ud af min livsverden. Især i situationer, hvor vi er afmægtige og ikke kan gribe ind, opstår denne koncentrering af centrum uden for vort legeme. Dette centrum kan jeg måske selv se som i tilfældet med fodboldkampen, men det kan også være forestillet (min ven indespærret i en lomme i en mineskakt) eller helt fiktivt, som når jeg identificerer mig med en person i en roman eller med en stemning i et digt.

Enhver ting er givet os inden for en horisont. Til enhver genstand hører der på grund af dybden en horisont. Når vi bevæger os, åbner horisonten sig for os og åbenbarer nye ting. Enhver genstand har en indre og en ydre horisont. Den indre ser vi, når vi skiller perceptionsobjektet i detaljer, fokuserer på de to drenge, der slås i baggrunden på Breugels billede. Den indre horisont vedrører alt, hvad der er indeholdt i genstanden, dens forskellige elementer og dens samlede sammenhæng (Schütz/Luckmann 1979, s. 237), alle de henvisninger og detaljer, som noema fører med sig. Den ydre horisont vedrører konteksten, genstandens relation til andre genstande og processer, dertil de rumlige, tidslige og kausale strukturer, som den typisk fremtræder i (s. 187): det, den er identisk med og forskellig fra. Begge horisonter kan imidlertid være mere eller mindre tomme. Der kan være tale om en baggrund, som netop angår det, jeg beskæftiger mig med, eller det, der pirrer mig, eller der kan være tale om en død baggrund. Det, der er i horisonten – både den indre og den ydre – er det ubestemte, det mer eller mindre bekendte, som kunne træffes sammen med det aktuelt perciperede, men ikke perciperes. Horisonten udgøres af det uegentligt medgivne (Husserl 1913, s. 80). Den danner det medmente, som meningen slæber med sig som ubestemt, men måske tidligere udlagt. Nu er horisonten ubestemt, men ikke ubestemmelig. Der er tale om en potentielt bevidst, men ikke bestemt virkelighed, en bestembar ubestemthed. En undergrund af dunkle, men reaktiverbare gyldigheder, som jeg kan kalde frem, består horisonten af. Jeg drager ikke horisontens genstande og deres egenskaber i tvivl. Jeg har en gang bestemt dem, og siden har de ikke vist sig anderledes. Nu er horisontens genstande blot anonyme og har mistet min interesse. Ud over denne én gang apperciperede horisont er der den, jeg endnu ikke har undersøgt, men som jeg kunne undersøge, hvis jeg ville give mig i kast med det.

Horisonten består af tre lag: a) verden som bestående af 'ting', vore beskæftigelser i den og vore interesser for dem, b) de mennesker, der omgiver os, c) de andre medmennesker, som jeg principielt kan komme i indfølelseskontakt med, som jeg måske kan nå til gensidig forståelse med og indgå i et fællesskab med, men som jeg endnu ikke har mødt (1939, s. 369).

Den forudgivne verden er den horisont, der omgiver vores mål. I vores normale ikke-brudte enhedsliv kender vi ikke nogen mål, der rækker ud over den forudgivne verden, ja vi har ikke engang nogen forestillinger om, at der kunne findes andre mål, skriver Husserl (1936, s. 147). Her finder jeg allerede de forudgivne meningsbilleder af verden (1973, s. 201). Det er imidlertid højst problematisk at antage, at kun den forudgivne verden er horisonten. Det er selvfølgelig rigtig, at vi som horisont har nutiden, at den udgør urstiftelsen af horisonten. Men ud over den er der tillige som ekstaser: fortiden og fremtiden. I disse ekstaser som horisont er der også givet retninger. Som

horisont har vi også vor frygt og ønsker for fremtiden, og som forklaring på, hvorfor verden ser ud, som den gør, har vi endvidere fortiden som horisont (M. Heidegger 1927, s. 365). Ellers ville verden være helt aflukket, og vi ville være uden intentionalitet og ønsker. Vi ville være historieløse. I stedet for må vi antage, at vor primordiale sfære altid er bevægelse, og at der er en åben konstitution af horisonten, hvor åbenhed ikke blot er tomhed, men tendens. Samtidig er horisonten også grænse, således at horisonten ikke kun åbner os for den mulige verden, som den nuværende er svanger med, men også indskrænker forandringsmuligheden.

Alt har horisont, og intet kan unddrage sig horisontagtigheden. Denne horisontagtighed er verden som latens, og det er den, der leder os i vore perceptioner og tanker. Den udgør også en vished for os, som overhovedet gør tanken mulig. Og det gør den, fordi de forskellige horisonter hver har deres stil, hvor enheden går forud for mangfoldigheden.

Det rum, der omgiver os som vor livsverden, er det hodologiske rum. Det er perceptionsrummet, der breder sig ud for mig – helt til horisonten. Det rum, der har et oppe og et nede, et tæt på (i gribeafstand) og et langt derude, et venstre og et højre, et her, der og deromme bagved, steder hvor jeg føler tryk, og steder jeg ikke opholder mig længere end højst nødvendigt, steder for søvn, afslappelse, anspændelse, sex og arbejde. Dette rum er diskontinuert, med forskellige affektioner og kvaliteter indskrevet. Lenelis Kruse og Carl F. Graumann (1978) kalder det *anisotrop*: det, der krystalliserer sig for mig, har forskellige egenskaber i de forskellige retninger (s. 178). Dette hodologiske rum er et endeligt struktureret rum, sammensat af bestemte enheder og regioner. Retning og distance er defineret af de 'udvalgte' veje, man kan tage igennem det. Jeg bærer det med mig som et landkort over perceptionen og bevægelsen. Det er gennemløjet af mine veje, gyder, hvor lyst og ulyst er indtegnet med farvekridt. Der er lange stræk, som jeg har passeret forbi i hast, mens andre er blevet minutiøst undersøgt, som når man undersøger den geologiske struktur for olie. Det hodologiske rum rummer endvidere steder, hvor jeg bruger værktøj, og steder, jeg pynter, altså steder, jeg har indskrevet min mening i. Her måler jeg ikke rummet, indtegner ikke de objektive positioner, ja mange gange kan man ikke give en præcis beskrivelse af det, når man ikke er der, derimod kan man færdes i det med bind for øjnene uden at komme til at støde sig. Det hodologiske rum er rummet for vore gestus, eller rettere vore gestus organiserer materien, talen og det sociale liv som rum. Det hodologiske rum er det primordiale rum, det præsentative rum. Lige når vi vågner op på et hotel i en fremmed by, er det første, vi registrerer som et lille chok eller ubehag, det hodologiske rums fravær. Endvidere: Det hodologiske rum er et menneskeligt rum: det er fyldt med mine betydninger, men samtidig er det et sedimenteret rum. Det er stivnet som min naturs projektion eller

arret fra min naturs kamp mod de ikke helt betvingelige elementer. Hvis jeg anser det for et naturrum, skyldes det min egen forbistrede narcissisme. Denne lader mig også føle et trodsigt vemod, når de hodologiske rum, jeg har forladt, ikke længere er, som de var, da jeg forlod dem.

Det hodologiske rum er ikke først tankens rum, men den ikke-refleksive perceptions og gestussens. De bevæger sig her let på tå, for genstandene er udforskede og behøver kun at apperciperes.

Over dette rum er bygget det objektive rum. Det hodologiske rum er ældre end dette, er et perceptionsmæssigt residuum, som Merleau-Ponty (1964c, s. 264) bemærker. Det objektive rum udgør ikke en anden verden ved siden af det hodologiske rum, et system uden for livsverdenen, der truer sidstnævnte. Det objektive rum står i det hodologiske rums ruiner. Det er, som Husserl bemærker, en idé (1973, s. 67), en fix idé, der har vundet materiel gestalt. Det er perceptionen selv, der masker sig og bliver euklidisk. Rummet bliver ikke længere vor omverden, men til rene dimensioner, der ikke længere er afhængige af mig som arbejdende og som lystkrop. Det er et *isotrop* og *isomorft* rum, et homogent, ensartet rum, et geometrisk rum, der ikke tager hensyn til mine smut- og omveje. Det er måske et intersubjektivt rum, men så en seriel intersubjektivitets rum. Det er et rent formalt anskuet rum, der ikke længere er struktureret efter min anvendelsessammenhæng. Her bliver verden til en kvasi naturverden, der rumliggøres til en sammenhæng af kun forhåndenværende udstrakte ting, hvori jeg ikke kan genkende mig selv (M. Heidegger 1927, s. 112). Den bærer ikke længere mit ønskebestemte objektimago. Det objektive rums bygninger er en '*Entweltlichung*', neutraliseret for verdenslig betydning. Hvad der er nært og fjernt, afgøres nu med målebånd og ikke af min krop. Verdens væsen bliver rent tingsligt. Og dog er det objektive rum ikke andet end en idé, men en idé, der udtømmer verdens betydninger. Denne idé er hverken rum eller tid, men på magisk vis får den rummet tidsliggjort og tiden rumliggjort. Samtidig masker den sig som det modsatte af, hvad den er, nemlig som natur og dermed fremtræder den uforanderlig. Hvad det objektive rum eliminerer, er mit sted i verden, mit perspektiv, dybden. Og dermed eliminerer den et stykke natur, nemlig min krop. Min krop bliver det sted, hvor det objektive rum hænger mest voldsomt. Det indfører døde steder i kroppen, et stykke uorganisk natur i min levende natur. Det objektive rum er mit legeme som fremmedgjort og dermed opløsningen af den verdensforbundethed, som adskilte den fra andre kroppe og gjorde den til meningskonstituerende og udtryk; legemet bliver udskifteligt og udbytligt.

Tid 1: Nu, retention, protention

I nu'et begynder det immanente tidsgenstand at være. Nu'et er for at bruge en rumlig metafor: kildepunktet (Edmund Husserl 1928, s. 28). Kildepunktet er en urimpression i mit perceptionsfelt. Dette nu er virkeligt et fænomenologisk absolut: det levende nærvær, jeg aldrig kan forlade uden også at forlade livet; urimpressionen er i den levende strømmen og *der* ikke kun som jeglig, men også som jegløs (1973, s. 598). Perceptionen er sættelsen af et nu: *Gegenwärtigung*, er den bevidstheds- (eller før-bevidstheds)fase, der konstituerer det rene nu. Til perceptionen hører også efterklangen og efterbilledet. Perceptionen er præsentation. Til nu'et hører endvidere intertidsligheden, den tid vi oplever fælles.

Efter perceptionen kommer retentionen. I den har vi bevidsthed om (eller rettere: er førbevidste om) det umiddelbart bortstrømmende. Af retentionen bliver der så retentionens retention. Genstanden ændrer i sin tilbagesynken tilsyneladende til stadighed sit tidssted, og dog skal den i denne tilbagesynken bevare sit tidssted. Det rigtige er, at objektet ikke ændrer sit tidssted, derimod sin afstand til det aktuelle nu (1928, s. 64). Retentionen er det, der lige har været, men ikke er mere. Den er nu'et, der er skubbet væk af et andet nu, men alligevel er aktuelt værende. Retentionerne udgør nu'ets grænse, og de henter deres evidens fra nu'et og viser selv tilbage til en urimpression. Retentionen er med Husserls ord en komethale, der slutter sig til den givne perception (1928, s. 35), en genstandsmæssig intention, der ikke er forandret. Retentionen modificeres til stadighed, og det reale bliver irrealt. Genstanden trækker sig sammen og bliver endvidere dunkel, svækkes og glider bort i den almene undergrund, som Husserl kalder 'det ubevidste' og opfatter – i modsætning til Freud, men på linie med den unge Henri Bergson – som et fænomenologisk intet (1929, s. 318), 'en tomhed'. Denne svækkelse er dog ikke absolut gældende: der findes retentioner, der ikke glemmes, selv om de er fjerne. (Cf. Merleau-Pontys indvending 1964c, s. 248).

Retentionen er en af mulighedsbetingelserne for at få bevidsthed om det, der lige flød forbi. (En anden, som jeg vender tilbage til senere, er generindringen.) Selv om retentionen ikke længere er levende, skabende og besjælet fra et nu, selv om den er i en sekundær sanseligheds form og dermed i en passiv form (Husserl 1929, s. 319), og selv om den som oftest synker hen i det dunkle, så kan den dog vækkes til live igen. Retentionen udgik ikke fra et centralt jeg: den er – sammen med protentionen – den tidslige forankring af mig i omgivelsen. I sig selv kan retentionen ikke konstituere en bevidsthed om tidsgenstanden eller en tidsopfattelse. Men oplevelsen af den passive intentionalitet, der er i retentionen, er forudsætningen for disses konstitution, men retentionen er endnu ikke med Schütz' ord en velomskreven oplevelse. Det bliver den først, når jeg'et tilkaster den

en meningsstråle, når den bliver appræsentation og hæves frem fra den momentane præsentation. (Det er imidlertid ikke sådan for Husserl – i modsætning til Schütz – at oplevelsen skal være modificeret som retention, for at jeg'et kan kaste sin blikstråle på den. For Husserl kan blikstrålen gribe det momentant-tidslige (1929, s. 82).) Den tidligere urimpression går ikke tabt i retentionen, men bliver holdt fast, dvs. retineret. På grund af denne retinering bliver et tilbageblik muligt, men retentionen er ikke selve dette tilbageblik. Når oplevelsen er retineret, når jeg holder fast på den, så kan jeg rette blikket mod den i en akt, enten som refleksion (nutiden som ekstase) eller som generindring (fortiden som ekstase). (Dette udelukker ikke, at jeg også kan reflektere over urimpressionen, samtidig med at jeg perciperer den.) Retentionen er ikke selv en akt, blot en momentan før-bevidsthed om den forløbne fase. Den er endnu ikke bevidsthed, men stille, præ-refleksiv. I sig selv skaber retentionen ikke en tidsopfattelse, gør ikke selve tidens strøm til en genstand. Den holder kun det skabte fast og præger 'ligefør' ind i det. Men retentionen er grunden til, at tidsstrømmen kan gøres til genstand for bevidstheden. I tilbagesynkningen fra urimpression til retention ligger roden til adskillelsen mellem det, der er, og det, der har været. Tidsopfattelsen konstituerer sig, når bevidstheden opstår – pga. oplevelsen af tilbagesynkningen – af noget, der var, men ikke er mere, ved at retentionerne hæves fra deres passivitet og får aktkarakter, men samtidig mister deres rumligt noematiske korrelat, sådan at processen reflekteres i sin immanens uden sine i situationen rumligt forbundne genstande. Men så oplever jeg'et sig i selv samme øjeblik, som det træder ind som refleksionens subjekt, som sat ud af kraft: bortstrømningen og dens tidsopfattelse er noget, der vederfares jeg'et, ikke dets virksomhed: bortstrømningen er et sår, fra hvilket vor kraft strømmer bort (Merleau-Ponty 1945, s. 100).

Nu'et har jeg fælles med den anden. I indfølingen finder jeg, at hans eller hendes nu og mit nu er ét. Jeg har det ene tidspunkt efter det andet fælles med ham eller hende (Husserl 1973, s. 331). Det er i nu'et, jeg lærer at forstå den andens nærvær i den samme verden; det er her, jeg fuldbringer formidlingen af væren-i-sig og væren-for-andre. Og det er gennem denne formidling, at mit nu ikke blot er noget, der glider bort, men også erhverver et identificerbart punkt i den objektive tid, der – som M. Heidegger (1927, s. 420) bemærker – er den tid, der kan tælles.

Tidsmæssigt modsat 'placeret' retentionerne er protentionerne: den umiddelbart forestående fremtid. Protentionerne er den umiddelbare forventning om det, der vil ske 'om lidt'. Ved overraskelsen og skuffelsen overstreges forventningen. Det blev ikke sådan, men anderledes (Ludwig Landgrebe 1967, s. 367). Al tænkning er, som Freud redegør for (S. Freud 1950, s. 374, *da* s. 147), udgået fra forventningstilstanden. Protentionerne er imidlertid endnu ikke et udkast, men

mer eller mindre tomme forestillinger. De udgør den ring af forventninger, der omkranser oplevelsen af den spontane aktivitet, men hvad der mere præcist vil ske, kan de ikke angive: der er noget uvist over dem (Schütz 1932, s. 119), og de er endnu ikke anskuelige. På samme vis som retentionerne er de en passiv intentionalitet, der ikke har erhvervet aktkarakter. Lige som retentionerne har en fremtidshorisont, har protentionerne en fortidshorisont. For Schütz, der ikke kan tænke ekstasen nutid, er det klart, at det refleksive blik først kan tilkastes protentionerne *post festum*. Deres ekstase er altså fortiden. Men lige som retentionerne ikke i sig selv konstituerer en tidsopfattelse med en fortid, således gælder det også, at protentionerne heller ikke konstituerer en tidsopfattelse med en fremtid, men kun muliggør den. For at en tidsopfattelse med en fremtid skal opstå, forudsætter det, at det refleksive blik tilkastes protentionerne, og at de tømmes for noematisk indhold. Urimpressionen med dens omgivelse af retentioner og protentioner danner nutidigheden. Det er denne omgivelse, tidslige horisont, til urimpressionen, der gør, at vi ikke kun hører en tone netop nu, men en melodi (Husserl 1928, s. 23). Urimpressionen med retentioner og protentioner udgør altså nutidigheden og er den originære tidssfære – for at bruge en rumlig metafor. Denne originære sfære deler vi med dyrene – ekstaserne adskiller os fra dem. Det, jeg i det følgende vil beskæftige mig med, er ekstaserne og passagerne fra nutidigheden til disse.

Tid 2: Ekstaserne: Fortid, nutid, fremtid

Jeg var tidligere inde på retentionen. Den tilhørte nu'et og var derfor præsentation. Generindringen derimod er *repræsentation, nutidiggørelse*, dvs. i generindringen har vi ikke et direkte skue eller en direkte høre af genstanden. Generindringen adskiller sig fra retentionen ved et signifikant træk: den har aktkarakter; den er en sættende nutidiggørelse: Overgangen fra retentionen til generindringen forudsætter altså en *passage* fra passivitet til aktivitet og dermed en strukturel kraft hos jeg'et (som dyret ikke besidder). Generindringen er en tidslig ekstase, hvor nu'et er ude-af-sig-selv i en centrifugal 'bevægelse', en knude på tidens flod, hvor nu'et forbinder sig med fortiden og kan stille spørgsmålet: hvorfra?, og besvarelsen udgør så fortidens horisont (cf. Martin Heidegger 1927, s. 365), min allerede-væren-i-verden (s. 5). Jeg projicerer her en udelt formåen. Fortiden er transcendens af nutidigheden (og af nutiden). (Der findes imidlertid også en tidslig ekstase, som ikke er jeglig, men passiv.)

Der foreligger ikke en erhvervelsessituation for generindringen. Erhvervelsessituationen var perceptionen. Lykkes det at knytte forbindelsen fra generindringen til det aktuelle nu, så stråler noget af perceptionens lys tilbage på generindringen (Husserl 1913, s. 294), selv om de tilbagelagte

strækninger – for igen at bruge en rumlig metafor – mellem generindringen og perceptionen er tabt for perceptionen. (Selvfølgelig er der også erindringer af det indre (følelse eller refleksion) og ikke kun af perceptionen, men når vi ser på konstitutionsbetingelserne, så er det perceptionerne, der er det interessante: de er ridset til virkeligheden.) Erindringen er en reproduktion af en tidligere perception, men perceptionen er ikke mere ment i erindringen: den har tabt sin assertion (A. Kronfeld 1928, s. 367); den har ikke længere mærket af realitetsdom. Tilbage er kun blevet noema med et tidsmærke, der placerer det i forhold til det aktuelle nu. Den oprindelige perceptions urtekst er blevet overlejet af nutidige kalklag, der kun lader det af den gamle urtekst træde frem, som passer med det billede, de maler nu. Generindringen har kun en uklar sekundær evidens, der dog tillader, at der opbygges en tidsstrømsgenstand, en identitet i tidens flod af genstanden. Det er kun som modus, at generindringen er ny. Ellers viser den hen til noget ikke længere nyt, samtidig med at den hæger sig fast på det, der er nu. Den er altså bundet til to tidspunkter og viser forskellen mellem dem gennem forandringer i og af genstandene. Fra det aktuelle nu finder den den mening, den må give til det, der gik forud. Den er netop nutidiggørelse, konstitueres originært i det aktuelle nu – men som generindring, dvs. uden realitetsdom, uden assertion. Nu er altså ikke selvgivet for generindringen. Der sættes imidlertid et andet nu i generindringen, nemlig: det erindrede nu; det er altså ikke kun noemaet, der sættes, men tillige dets tidshorisont fra dengang, den tidsring, der omgiver den daværende perception. I selve nutidiggørelsen – altså ikke i den erindrede tid, men i den erindrende tid – tillades der en frihed i forhold til den erindrede tid. Nutidiggørelsen kan udføres hurtigt eller langsomt, tydeligt og eksplicit eller uklart og vagt, lynsnart i et træk eller i artikulerede skridt. Lange perioder kan sammentrækkes, og korte tidsrum kan udstrækkes – for igen at bruge en rumlig metafor. Der kan være tale om sikker vished eller det modsatte, tvivl: hvordan så nu den person ud, der løb bort fra åstedet?

Det, som vi har skabt gennem spontane jegaktiviteter, kan synke ned i baggrunden, først i den retentionale klingen-af. Derfra synker det videre ned og opluges helt i den passive baggrund. Det kan imidlertid afficeres igen, fx gennem et indfald. I indfaldet vender vi os mod det, der tidligere skabtes af jeg'et. Det sker gennem association (cf. Husserl 1938, s. 336), der bringer noget frem uden jeg'ets deltagelse. Her er der tale om en passiv ekstase, der danner passage fra retentionen til generindringen.

Det er den erindrede tids fastsættelse, der adskiller den fra fantasien. Og så er det for så vidt ligeegyldigt, hvordan vi tidsmæssigt omgås den i nutidiggørelsen. Fantasien er billedbevidsthed, og som sådan behøver den ikke at vise tilbage til en urimpression. Det fantaserede nu er et forestillet nu

og giver ikke selv et nu. I fantasien er der ikke en sættelse af det reproducerede nu og ingen dækning med et fortidigt nu. Generindringen sætter derimod det reproducerede nu og giver det i sætningen et forhold til det aktuelle nu og til det originære tidsfelt (Husserl 1928, s. 51). I generindringen kan jeg 'endnu engang' bringe mig tilbage til det, som var, omend dette ikke implicerer, at jeg skal materialisere det i en bevidst billedlighed (maleri, buste osv.). Det kan jeg ikke i fantasien: den er ikke forpligtet på det, der var, og har desuden ikke generindringens tidslige indordningsintention, der skal gøre den tidslige baggrund bevidst. Både fantasien og generindringen er reproduktion, men de adskiller sig ved, at i generindringen har vi det reproducerede bevidst som havende været. Det har vi ikke i fantasien. Denne tidsmæssige indordning, som vi møder i generindringen, udelukker imidlertid ikke, at der kan snige sig noget ikke erindret ind i det erindrede. Det kan indeholde fantasmer: tilbagegribende fortolkninger og korrektioner, ubevidste erindringsforfalskninger, tilbagegribende apperceptioner ud fra det, der er nu (1973, s. 141), ja selv den erindrede tidsindordning kan være fiktiv. Men det er selve det, at vi kan indplacere generindringen tidsmæssigt, der gør, at vi kan skelne den fra fantasien. At vi kan komme til at anvise den et forkert sted, rører ikke ved dette forhold.

Generindringen udelukker den reelle immanens af de intentionale genstande: Vi hører ikke den koncert, vi erindrer. Den er ikke virkelig nutidig. Ligeledes er det for Husserl umuligt at bevare den anden person immanens originært, fordi den aldrig har været mig originært givet, men kun i denne parring af hans/hendes og mit. Det, der skaber *kontinuiteten* mellem erindret nu og aktuelt nu for Husserl, er jeg'et, der er den syntetiske enhed, der først muliggør forbindelsen af ekstaserne. Dette jeg må imidlertid også tænkes som dannet bl.a. gennem, at de sceniske generindringer og ufrivillige fantasier har mistet deres situationsbundethed og er stivnet som jeg-synton karakter (cf. Hermann Argelander 1970, s. 329-30).

Erindringen forudsætter glemslen, nemlig glemslen af de hverdagsmæssige gøremål og deres krav om blot at lade-stå-til (Martin Heidegger 1927, s. 345). Når vi glemmer hverdagen med dens gøremål, så kan fortiden åbne sig, og det implicerer, at vi hæver os ud af tidsflodens irreversibilitet. Tidens gang er ikke længere noget, der blot hænder os; vi strukturerer den. Men glemslen hænger også sammen med erindringen på en anden måde: vi er kun i stand til at glemme, fordi vi er i stand til at erindre. Vi kan kun slippe det, der var, fordi vi kan nutidiggøre det. Denne glemsel gør tingene til det, de blev, i stedet for til det, de var i begyndelsen (Merleau-Ponty 1960d, s. 222). Dermed trækker glemslen sammen og gør tidsfloden diskontinueret: den gør, at vi kan vende os bort uden at skulle erindre alt. Glemslen har imidlertid også en tredje relation til erindringen: Den er dens

modsatning. Den angiver de steder, hvor subjektiv mening er faldet ud, hvor endosmosefænomenet har efterladt blinde pletter i kroppen, hvor scener er blevet jegsyntone og er stivnet som karakter og ikke længere kan tale: "alle Verdinglichung [ist] ein Vergessen"^{lxxii} (Th. Adorno 1956, s. 222).

Kroppen forudsætter erindringen for at kunne orientere sig: i erindringen er indtegnet spor i de genstande, der danner rummet. Disse spor kan ekspliciteres, hvis nødvendigt. Kroppen gør brug af erhvervelser, hvis kode kan ligge i erindringen, men måske også kan være glemmt, sådan at det enten kun er erfaringens resultat, der huskes, eller gestussen udføres prærefleksivt uden nogen ekspliciterbar generindring.

Erindringerne kan være af flere slags:

a) Vi har de egentlige erindringer, som er vilde, og som har aktkarakter. De kan enten være monotetiske: en enkelt blikstråle på en scene i fortiden, eller polytetiske: opbygget i hele deres fylde. Disse generindringer kan så institutionaliseres, hvor institution forstås som "ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire."^{lxxiii} (Merleau-Ponty 1968, s. 61). Sådanne generindringer strukturerer og sedimenterer så andre generindringer og viser en bestemt retning ind i fremtiden.

b) Vi har erindringer, der er undergået en neutralitetsmodifikation, så de har mistet deres affektive register og er blevet til tegn i Lorenzers betydning. De har aktkarakter.

c) Der er erindringer, der ikke længere er erindringer i eksplicit betydning, dvs. som har tabt deres sceniske udtryksfuldhed og er blevet til jeg-syntone karakter.

d) Vi har endelig erindringer, som er ufrivillige og er underlagt gentagelsestvang. Og alligevel har de forklædt sig, så vi ikke længere kan placere dem i vor fortid. De er sceniske og virker ubevidst som motiv; de kan være symptomer.

e) Til sidst har vi erindringer, der holder sig på et prærefleksivt cogitos niveau og altså ikke har aktkarakter. Disse gør os i stand til at orientere os kropsligt, intersubjektivt og affektivt gennem projektion, identifikation og association. De er ekstatiske, men passive og før-jeglige. Disse udgør passagen mellem retentionerne og fortiden som ekstase.

Nutiden er uden for sig selv som anskueliggørelse. Den er en knude, hvor væren og bevidsthed er bundet sammen, men sammenbindingen er ikke i strikt forstand punktuel, men en omspænding (Merleau-Ponty 1964c, s. 249), en omgrænsning af en tidszone. Som transcendens kan den forbinde sig med de to andre transcendenser. Den er forbundet med fortiden, i og med at den må afløses af en

ny nutidsekstase, men da den samtidig gør krav på at være værens totalitet, og vi må se den svinde bort, efterlader den et sår, gennem hvilket vor kraft strømmer bort. Det er dette sår, der gør, at den aldrig får etableret sig som absolut nærvær, men altid peger ud mod de andre transcendenser. Nutiden er forbundet med fremtiden som ekstase på to måder. Den er forbundet med den fremtid, der var engang: I situationen, hvor der perciperedes, var der protentioner eller forventninger. Efter at den handling, som forventningerne var knyttet til, er udført, er disse enten blevet opfyldt eller ikke. Protentionerne og forventningerne har fundet deres opfyldelse eller skuffelse i perceptioner; de er så gået fra at være fremtidige i fortiden til at være fortidige og nutidige i nutidigheden. Når jeg derimod tænker på opfyldelsen, efter at den har fundet sted, oplever jeg en genopfyldelse. – Men den er også forbundet med den fremtid, der skal komme: på den vis er den intentional transcendens mod et andet fremtidigt nutidsfelt (Richard C. McCleary 1964, s. XIV). Den er forbundet med det frie eller tvungne udkast, den har i sig, af fremtiden: den træder *det* i møde, som vi er beredte til at gribe. Horisonten er *for-at*. Den er "en væren-ved-det-værende, vi møder i verden", som det udtrykkes i Keld B. Jessens fortolkning af Heidegger (1974, s. 5).

Den reflekterede spontanitet er nutiden som ekstase. Her er jeg'et til stede som tænkende og med adgang til motiliteten. Men under denne aktive syntese er der en passiv ekstase: kroppens selvopmærksomhed, fx når jeg går eller cykler. Jeg går uden om vandpytten og cykler uden om stenen, uden jeg'et først har intervenseret og fortalt mig, at mine sokker vil blive våde, hvis jeg fortsætter min lige gang, og at jeg vil falde af cyklen, hvis jeg ikke bevæger styret, så hjulene kommer ved siden af stenen. Denne passive ekstase danner passagen mellem nu og nutid.

Fremtiden som ekstase synes at have greb om vort nu. Hvad vi er i dette øjeblik, synes den at annullere; det er, som om vi er kastet mod noget, vi endnu ikke er. Sådant bliver tidsligheden ytret som fremtidshorisont for nu'et. Hvis denne bestemmelse af subjektets nu gennem fremtiden er villet, og hvis subjektet forsøger at virkeliggøre den udkastede tilstand, er der tale om handlen. I dette tilfælde handler subjektet intentionalt: det er et tænkende væsen, der forfølger mål og handler ud fra forestillinger om den endnu ikke tilblivne virkelighed, der kan realiseres gennem dets virksomhed. Der er en rettedhed, som ikke længere er drift, men vilje: der ligger en forsyng for fremtiden, for de fremtidige 'goder', der vil kunne tjene som opfyldelse af fremtidige behov (Husserl 1973, s. 599). I intentionen fastlægges målet; der opstår en forståelse, og hvis denne holder sig, mening: den strukturerede retning i udkastet (Heidegger 1927, s. 151). I udkastet foruddiskonterer subjektet en egen aktivitet og må derfor relatere sig til en kunnen hos sig. Udkastet er et anticiperet virke. Det er

også jeg'ets tankevirkosomhed: jeg foretager en indstillingsændring fra en utematisk indstilling til en tematisk (Werner Bergmann 1981, s. 67). Resultatet er forudbestemt i tanken, der målretter aktiviteten gennem i ånden at rette sig mod det værende, der endnu ikke er, mod det, der skal blive gennem jeg'ets aktivitet, mod det, der tilstræbes. For at kunne gøre dette må subjektet vælge mellem gældende muligheder. Udkastet er en plan over valg, der må foretages, og en fantasi over aktiviteter, der må sættes i værk. De forestillinger, der indgår i fantasien, er i modsætning til protentionerne anskuelige. Handlen er så virkeliggørelsen af den udkastede handling. Udkastet angiver orienteringen i handlen. Handlen er således final adfærd og dermed ikke længere blot adfærd. Den er bevidst motiveret af jeg'et, der intenderer opnåelse af en mål, det har udkastet. Jeg'et, der tænker og handler, sætter real-selvet i arbejde, der derved indfanges af realiteten og forbinder sig med omgivelserne. Arbejdet er en af jeg'et anviseret aktivitet. I de redskaber, vi griber, når vi handler, er den brug, vi skal gøre med dem, allerede indskrevet; de henviser til den. De er allerede bestemt af vore formål. De bærer altså en menneskelig mening i sig. I udkastet giver vi mening til genstande, og i selve handlen påtvinger vi genstandene mening gennem realselvets manipulationer. Handlen forudsætter absolut menneskeligt herredømme over genstandene. Vi fylder dem med ånd, relaterer dem til os, vinder dem for vor menneskelige verden. Vore formål flagrer rundt i deres materialitet. Denne ånd forlader tingene, når de slides ned, ruster eller forvitrer og mister deres menneskeliggjorte form eller forlader den menneskelige verden som et bilvrug på bunden af en forladt sø.

Når jeg handler, foretager jeg forandring i verden ved at påføre tingen min ånd. I udkastet foregår den første lille handling i benævnelsen af tingen og dens egenskaber. Jeg objektiverer mig i handlingen, yderliggør mig gennem real-selvets bevægelser og manipulationer. Netop udkastet med dets navngivning er det, der adskiller handlingen fra adfærden. Adfærden er også en kropslig bevægelse i rum og tid; hvad den mangler for at blive handling, er den forudgående tanke. Hvad der derimod adskiller tanken fra handlen er, at den endnu ikke er kropslig bevægelse. Tænkningen som sådan griber altså ikke ind i verden; det gør den først, når den bliver kropsliggjort, bliver til gribende hånd. Den velovervejede handling adskiller sig fra adfærden ved at være transcendent, dvs. sat af ekstaser: dels af fortiden i form af et udkast, dels af fremtiden: det mål, der lå i udkastet. Adfærden savner disse ekstaser. Det, at handlen sigter mod noget, der er fremtidigt i forhold til de arbejdsoperationer, real-selvet udfører, får den til at transcendere min krops sved. Derfor har handlen ingen mening i sig selv (Merleau-Ponty 1942, s. 176). Der er en tanke, der vejleder og retningsgiver kroppens bevægelser. "Was [...] von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der

besten Biene ausgezeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß. Und diese Unterordnung ist kein vereinzelter Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte genießt."^{lxxiv} (Karl Marx 1867, s. 193, *da* s. 303) Jo mere arbejdet fjerner sig fra legen og bliver opmærksomhedskrævende, desto mere fjerner tidsopfattelsen sig fra virkets indre tid og bliver ekstatiske, dvs. det modsatte af et successivt forløb af momenter: den brækker i 3 tider: tankens tid, arbejdets møjes tid og målets tid. Når jeg bruger begrebet arbejde, er det i den brede betydning, der findes i Oskar Negt/Alexander Kluge: *Geschichte und Eigensinn* (1981), der ud over det arbejde, der potentielt kan underkastes valorisering, også indeholder krigsarbejde, relationsarbejde, balancearbejde osv. Arbejdsbegrebet kommer derved til at ligge tæt op af handlingsbegrebet og kan slet ikke reduceres til instrumentalitet, adskilt fra kommunikation nærmest gennem en ontologisk differens. Arbejdet betyder endvidere indskydelse af brugsobjekter og kulturelle objekter og sprog mellem jeg og de fysio-kemiske stimuli (Merleau-Ponty 1942, s. 175). Arbejdet har en genstandsmæssig og kropslig realitet, og det hjælper mig med at transcendere og stige forbi genstandene (som også kan være andre kroppe) (s. 190). Arbejdet er endvidere – hvad jeg først vil komme uddybende tilbage til i næste afsnit – intersubjektiv praksis, et fællesskab af gøre. Men det afgørende for bestemmelsen af arbejdet og handlen er det tankemæssige, fantaserede udkast, der går forud for den kropslige aktivitet. (Dermed er ikke sagt, at udkastet er uden kropslig fundering: udkastet har som grundlag en magisk gestus, der peger tilbage på forventningens spændingstilstand.) I det, der adskiller handlingen og arbejdet fra adfærden, nemlig at der er tale om *udkastet adfærd*, ligger kimen til sønderrivning. Og med kapitalforholdet indtræder denne adskillelse. I kapitalforholdet skilles udkastet (åndens arbejde) fra udførelsen af udkastet (håndens arbejde). Kapitalforholdet under den formelle subsumtion er en tilegnelse af arbejdets resultat (målets tid). Under den reelle subsumtion skiller kapitalen tankens tid ud fra arbejdet og videnskabeliggør den ved at sønderrive den fra sine formidlingsammenhænge (Kurt Aagaard Nielsen 1976, s. 45) og fra arbejdets møjes tid. Åndsarbejdet bliver brugt til overvindelsen af

akkumulationsskranker gennem taylorisering af håndsarbejdet; det iagttages, kontrolleres, op-splittes, parcelleres og indholdstømmes for sine legende momenter. Håndsarbejdets tid kan på den vis – ved at blive underkastet en fremmed vilje – tilegnes og afbøjes væk fra den arbejdende krops tid. På denne vis vinder kapitalen kontrol over arbejdets tid. Først ved at skabe de tre ekstaser, og så siden tilegne sig dem, først målets tid, så tankens tid og endelig arbejdets møjes tid.

Handlen er meningsfuld adfærd, når den handlende forbinder en subjektiv mening med handlingen (Max Weber 1922, s. 1). Formålsrationel bliver den, når handlen er orienteret efter mål, middel og ledsagende følger, dvs. når der ikke handles affektivt, traditionelt eller værdirationelt (s. 13). Her forbinder to væsener sig med hinanden, nemlig det fornuftigt, erkendende væsen og det virksomme, bevægende, arbejdende. I den formålsrationelle handlen er mellemålene også kendte (Schütz 1932, s. 80). Altså både det øverste handlingsmål og alle delmålene er givet i eksplicit klarhed. Der vil så i følge Weber og Schütz være tale om et maximum af meningsadækvans. I hverdagen er det imidlertid ikke muligt at bedømme en fremtidig handlings fornuftighed ud fra et alvidende standpunkt (*economic man*), men kun ud fra den viden, som en handlende i en konkret historisk livssituation havde *kunnet* have (*administrative man*). I hverdagen træffer vi altså kun på en indskrænket fornuftig handlen (Schütz/Luckmann 1984, s. 84, 94). I den hersker der en uanfægtet og ubestemt ramme af typekonstruktioner med henblik på mål, middel og ledsagende følger, som vi ikke kan sætte os ud over og begynde at reflektere over. Dette indskrænker meningsadækvansen af handlingerne i hverdagslivet, og det selv om handlingerne er delhandlinger inden for et overordnet plansystem. Irrationelle handlinger, dvs. handlinger styret af affekt og drift, er der ikke tale om i den mål-middel-kalkule, vi finder ved den formålsrationelle handlen. Derfor behøves der ikke psykologi til at forstå handlingerne. Det er kun ved de irrationelle handlinger, at den forstående psykologi (Weber 1922, s. 9) eller psykoanalysen (Max Horkheimer 1932b, s. 168) træder ind. Den formålsrationelle handlen er båret af *for-at-motiver*, der giver handlingen dens formålsrettethed (Schütz 1932, s. 116). Ved den rationelle handlen er der sket en neutralitetsmodifikation, der har skraldet det affektive bort. Udkastet mangler således både handlingen: den er kun 'præstationens' spejlbillede (Schütz 1932, s. 90), og affektiviteten: den er tegn, der har skåret den affektive forbindelse til subjektet over. Denne forbindelse er blot en afvigelse fra den rationalitet, der tilstræbes.

For at min handlen skal give det ønskede resultat, må den rette sig mod det, der er, dvs. mod omkredsen af det, der allerede eksisterer for mig, altså til min virkeligt erfarede omverden og dens horisont af det, der ganske vist er ubekendt, men samtidig tilgængeligt for mig (Husserl 1973, s. 204). Hvis handlen ikke er styret af andre formål end mine egne, vil den være en

selvrigeliggørelse. Det hører imidlertid til de sjældne tilfælde. Alt det arbejde, der er underlagt kapitalen, er samtidig fremmedbestemt arbejde. Hvis vi taler om ikke fremmedgjort arbejde, så vil jeg'et være rettet mod real-selvets kunnen og formåen: Denne kunnen består i at forstå sig på at kunne beherske kropselementernes motorik, overvinde afstande gennem bevægelse og udførelse af forskellige typer af greb (Ludwig Landgrebe 1967, s. 368). Legemet er altså forudsætningen for handlen og navngivning og meningsgivning til genstandene. Dets bevægelser, afstandsovervindelser og greb åbner fremtiden for jeg'et. Men samtidig knytter disse jeg'et til fortiden: bevægelse, afstandsovervindelse og greb er lært gennem øvelse og vane. De er blevet jeg-syntone og dermed i modsætning til den fremtid, der udkastes, ikke ekstatiske. Jeg'et har ikke selve processen, hvor den jeksyntone kunnen er blevet erhvervet, i tankerne, når handlen foretages. I det formålsrationelle handlingsudkast er også *fordi-motiverne* udelukket, selv om de – på fordrejet vis – har været bestemmende for målet. Hvis *fordi-motivet* skulle indgå i udkastet til den formålsrationelle handlen, måtte det først tydes, sådan at det kunne forstås i en rationel kontekst.

Handlingens mening ligger udkastet i tanken af fantasien. Den er det velovervejede udkast. Så vidt så godt. Imidlertid hævder Schütz/Luckmann videre, at det, der udkastes, er handlingens mål, den fuldbyrdede handling (1984, s. 27). Denne tankeform er *modo futuri exacti*. Det er altså kun den fuldendte handling og ikke handlen, der anticiperes. Resultatet af handlen ser jeg i min blikstråle ud i fremtiden, men ikke selve arbejdet, aktiviteten. Arbejdet undslipper mit blik, kun det stivnede resultat kan jeg få ind på lystavlen. Selve aktiviteten kan jeg først se, efter at den er udført: Jeg kan enten leve i min igangværende handlingsproces rettet mod dens genstand og opleve min handling i nutid (*modo praesenti*) eller jeg kan så at sige træde ud af den strømmende flod og med et reflekterende blik se på de akter, der udførtes i de foregående processer i førnutid (*modo praeterito*) (s. 371). I dette ser vi hos Schütz – som jeg har været inde på tidligere – tankeforbudet mod nutiden som ekstase, men yderligere nedblændes der for det fremadskuende blik på processen. Når vi handler, er vi for Schütz i *durées* immanens, mens vi transcenderer handlen, når den er fuldbragt i handlingen. Før handlingen udføres, kan vi ikke krybe ind i aktiviteten som *anticipation*; mens vi udfører den, er den immanent; først bagefter kan vi gribe den i det refleksive blik. Handlingsudkastet har meningen; i udkastets væsen ligger – hævder Schütz – at kun målet for handlingen kan være i det, ikke den skridtvise handlen (1932, s. 78). Det menende blik kan kun gælde handlingen, ikke handlen. I for-erindringens refleksion kan kun gribes den fantaserede handling, ikke en fantaseret handlen.

Hvad er det, der forsvinder ud af betragtningen her hos Schütz? Det er arbejdet som proces,

arbejdet som anstrengelse eller arbejdet som leg, under hvilken vore legemlige og åndelige kræfter udfolder sig. Men dermed forsvinder arbejdet som kropslig og tankemæssig aktivitet. Det er altså legemet og dets affekter, både lidelsen og lysten, der forsvinder ud af Schütz' konception. Det er kun skyggen af det arbejdende menneske, vi finder hos ham og hans elever (Berger og Luckmann). Den spontane aktivitets forventninger er *an sich* tomme og uanskuelige. Tilbage i anticipationen er kun de ikke-kropslige og affektløse tegn, den instrumentelle handling. (Var det for øvrigt blot sådan, som Schütz antog, da var taylorismen ontologisk umulig. Men den gik, som alle ved, sin sejrsgang et par årtier, før Schütz skrev sine værker.)

Men selv den instrumentelle handlen kan ikke skippe sit kropslige grundlag. Under udkastet er der en magisk gestus, der har evnen til anticipation af fremtiden (Otto Fenichel 1945c, s. 511). Denne magiske gestus er jeg'ets kropslige forudgriben af ønskets opfyldelse. Denne magisk forudgribende gestus, som er i forventningstilstandens alt andet end tydelige billeder, udgør passagen mellem protention og den egentlig ekstatiske fremtid. Forventningstilstanden, der er al tænkningens udgangspunkt (S. Freud 1950, s. 374, *da* s. 147), hører med til handlingen og til konstitueringen af fremtiden som ekstase. Og forventningstilstanden er en kropslig tilstand, hvor driftsspændinger ophobes i kroppen uden endnu at kunne udlades. Denne tilstand er ekstatisk, men endnu ikke jeglig. (Den er tidsflodens fremtidsekstase.) I handlen er forventningstilstanden skudt ud, men ikke forsvundet. Forventningstilstanden er telos for handlingen og optræder også under handlen som en magisk gestus, der er kropsligt funderet i telos. Forventningstilstanden og ønsket fører tilbage til savnet og den problematiske situation, som de opstod i. Handlen kommer fra savnet og ønsket om at ophæve det. Situationen er den, at subjektet ved, at ønsket ikke tilfredsstilles af sig selv, og at subjektet må arbejde for at opnå tilfredsstillelsen. Derved adskiller ønsket sig fra hangen og trangen. I hangen har jeg tabt tilfredsstillelsessituationen af syne. Jeg ser den ikke for mit blik. I trangen overvælder savnet mig: Så selv om jeg kan se tilfredsstillelsessituationen for mit anticiperende blik, er savnet så voldsomt, at min tankeaktivitet, der kan angive vejen for mig til tilfredsstillelsen, er blokeret, hæmmet (cf. Heidegger 1927, s. 195-6). I ønsket forudiler jeg, men det er ikke i mørket af *Sein zum Tode*. Døden er ganske vist fremtidsekstase, men det er ikke den, der driver handlingen frem. Det er ikke intetheden (s. 330), men derimod fylden. Det er kun for melankolikeren, at fremtiden er *Sein zum Tode* (cf. Victor v. Gebattel 1928a, s. 284). Livet er ikke stemthed i dødens skygge, men optagethed af verden, der for et øjeblik får os til at glemme døden. Ikke fordi vor hverdag er fyldt op med ting, der hele tiden skal ekspederes, ikke fordi vi er underlagt en mission, men fordi vi er her nu og fylder verden op og fyldes af den, og fordi vi har et håb om en

bedre fremtid. Ikke *Sein zum Tode*, men håbet konstituerer fremtiden som ekstase og det ikke som ofring af nutiden. Merleau-Ponty citerer M. Bachelard: Tid er tøven (1953, s. 21). Det er denne tøven, der får fortiden, nutiden og fremtiden til at dukke frem, i lyset af håbet og vor kunnen. Fremtiden rager med håbet ind i nutiden, i hvert fald med en hårsbred.

Bærere af håbet er jegidealet og dets forløbere: det ønskebestemte selv- og det ønskebestemte objektimago. De er de strukturer, der er mest sanseligt forankrede i vor krop, men samtidigt forbundne med realiteten. De er ikke hallucinatorisk ønskeopfyldelse. Realiteten er skudt ind mellem ønsket og dets opfyldelse, og realiteten er netop det, der muliggør fremtiden som ekstase for jegidealet og dets forløbere. Handlingen er den eneste vej, der går fra ønske til ønskeopfyldelse. Omvendt er det faktisk tillige dannelsen af disse ønskebestemt imagoer, der muliggør fremtiden som ekstase. Som komplementær størrelse har disse imagoer jeg og real-selv: tanke og kropslig håndteren af verden. Dette indskud af virkelighed mellem ønske og ønskeopfyldelse, der konstituerer håbet, betyder ikke, at vi behøver at godtage den unge Sartres teori om, at håbet må strande. Mennesket når aldrig det, det stræber efter; der er altid tale om et nederlag, hævdede han (refereret i Sartre 1980 I, *da* I). I så fald ville håbet blot være illusion og vore bestræbelser på at forandre verden blot være tragik. En sådan pessimistisk nihilisme, der annullerer håbet, fører paradoksalt nok til tilpasning, fører ind i hverdagens overopfyldte trummerum, der som bekendt kan give kvalme. Hos den unge Sartre er realiteten en for stærk modstander. Det betyder ikke, at man skal fornægte dens kraft, men realiteten kan forandres, og til dette må vi kunne se, hvad dens usynlige latens gemmer af lykkemuligheder. Til dette behøves transcendens af nu'et, men ikke ofring af det, og erkendelse (men ikke anerkendelse) af realiteten. Dermed bliver realitetens latens også synlig i dens hudfolder. Det betyder ikke, at vi kan percipere den: den er ikke originært givet. Jeg'et må aflæse, hvad der er muligt i det faktiske; jeg må – med Victor v. Gebtsattels ord (1939, s. 138) – indleve mig, før jeg kan opleve.

Vore forestillinger om fremtiden er typiserede forestillinger. Jeg kan ikke anvende individualiserede typer på beskrivelsen af eftertiden (Schütz/Lückmann 1979, s. 124). Handlen foregår også typiseret: I arbejdet underkastes kroppen bestemte ordensregler, der gør dens individuelle udtryksevne til en almen form for kropslig fremtoning (Gebtsattel 1932, s. 190). Disse ordensregler er bestemt af udkastet, men også af jegsyntone vaner og habitualiteter. Praxis forudsætter derfor verdenserfaring, erfaring af verdensligt værende (Husserl 1973, s. 441). Men dertil at slutte, at den fremtidige erfaring af det nye baseres på analogi med det gammelkendte (s. 221), og at fantasien finder fremtiden ved at følge de bekendte forhold og former (1928, s. 13), er

der alligevel et stykke vej. Hvis det var rigtigt, at fremtidsstilen blot var analogien til det kendte, da var fremtidsekstasen blot den forlængede nutid og fortid. I sådanne formuleringer hos Husserl (men endnu tydeligere hos Bergson) er der med Adornos ord (1973b, s. 194) et tabu mod utopi. Men fremtiden som ekstase, håbet, har en dobbelthed af nyt og gammelkendt. Joseph Conrad bruger ankeret som sindbillede på håbet. Det bærer "emblems of hope"^{lxxv} (1906, s. 15, *da* s. 21). Ankeret kan forbinde os med landjorden og dermed give os tryghed, men skriver Conrad: "[...] the sense of security, even the most warranted, is a bad counsellor. It is the sense which, like that exaggerated feeling of well-being ominous of the coming on of madness, precedes the swift fall of disaster."^{lxxvi} (s. 18, *da* s. 24) Trygheden i det gammelkendte kan ikke bære håbet: det vil forandre sig til sin modsætning. Vi kan slet ikke anticipere fremtiden, hvis vi blot ser den gennem det gammelkendte og tryghedsgivende. Håbets andet aspekt må med: Når vi hæver ankeret, reklamerer vi også en anden og forskellig tilstand: "The getting of your anchor was a noisy operation on board a merchant ship of yesterday – an inspiring, joyous noise, as if, with the emblem of hope, the ship's company expected to drag up out of the depths, each man all his personal hopes into the reach of a securing hand – the hope of home, the hope of rest, of liberty, of dissipation, of hard pleasure, following the hard endurance of many days between sky and water."^{lxxvii} (s. 21-2, *da* s. 28) Dette håb om noget anderledes kan, som det ses, være vendt bagud: hvile, hjemkomst – mod hjemstavnen, men også fremad: mod frihed, udsvævelser, væren-ude-af-sig-selv, sprængning af (skibets) grænser, måske endda tillige af jeg'ets. Forventninger er selvfølgelig afhængige af subjektets erfaringsreservoir, der enten er jeg-syntont eller opbevares i hukommelsen. Til dette hører rutinisering og habitualisering af handlingsforløb, genstandens egenskaber og personers adfærd (Klaus Heinemann/Peter Ludes 1978, s. 233). Men selv om det forventende subjekt er et socialt subjekt og dermed bestemt i sine ønsker af samfundet, kan forventningerne ikke reduceres til det, der er eller var. De er også rettet mod det, jeg endnu ikke har, og som ønskebestemt selvimage mod det, jeg endnu ikke er.

Anticipationen af fremtiden er karakteriseret ved åbenhed (i modsætning til generindringen af fortiden), der dog er karakteriseret af en forventningshorisont. For de fleste mennesker gælder det, at "Die Gegenwart geht der Zukunft entgegen, mit offenen Armen."^{lxxviii} (Husserl 1973, s. 349) Vi griber ind i fremtiden med vor handlen; vi kan imidlertid ikke være sikre på, at vi når de mål, vi har opstillet. Realiteten spænder endvidere ofte ben for os. Derfor kan vi kun sige, at fremtiden er sandsynlig (Merleau-Ponty 1947a, s. 195). Når vore handlinger ikke opnår det ønskede resultat, optræder der ikke kun en mangel på tilfredsstillelse eller opfyldelse; samtidig går et stykke af min relation til fremtiden tabt (Klaus Heinemann/Peter Ludes 1978, s. 234). Dertil kommer, at den reale

verden er givet med dobbelt mulighedsmening: dels som fremtid af mine handlinger, dels givet af sig selv, sådan at jeg ikke kan gribe ind i den (Husserl 1973, s. 468). Der er noget i verden som unddrager sig mine tilgreb.

Disse tre forhold: a) at vi ikke når de mål, vi stiller os, b) at realiteten spænder ben for vore udkast, c) at realiteten ikke lader sig forandre gennem vor handlen, kan føre til, at håbet kuldkastes, til håbløshed og fortvivlelse. Her udsættes livsbevægelsen for et grundskud, så rettetheden mod fremtiden falder bort. Dette kan sætte sig som depression, hvis aflukningen vender sig indad og forhindrer udvikling af selvet og dermed forventninger, intentioner, mål og projekter i forhold til fremtiden. Derved taber den kropslige omgang med genstandene sin livs- og virkelighedsmening, sansningen forfalder til fragmenter og subjektet mister sin kunnen. Verdensforbundetheden bliver til kval. Depressionen er en narcissistisk tilstand: subjektet er kastet *tilbage på sig selv*. Det har mistet kontakten med de ydre objekter, der er krøbet ind i selvet og martrer det, så det må kappe forbindelsen med en håbefuld fremtid; det er tilbage i fortiden. Den depressive er den dødsdømte (L. Binswanger 1960, s. 39), ikke den vilde *Sein zum Tode*. I de fleste tilfælde i hverdagen er vi rettet fremad, ikke kun mod gøremål, der skal forrettes, men også i form af håb og frygt for fremtiden. Denne fremtid er ekstatisk, men kun for så vidt den kan hente støtte og bærekraft fra fortiden. Ellers taber den sin åbenhed (Erwin Straus 1928, s. 646). For den depressive har fremtiden imidlertid tabt sin åbenhed; den står i katastrofens tegn: Her bærer og støtter fortiden ikke; den determinerer og fastlåser, så subjektet ikke kan fuldende sine gøremål og indfri sine håb. Ja, håbet er endegyldigt slukket; vejen ind i fremtiden afspærret, og subjektet lever under fortidens herredømme. Subjektet forsøger at ændre det, der ikke står til at ændre, nemlig fortiden (Victor v. Gebattel 1939, s. 141).

Tid 3: Den absolutte flod og den objektive tid

Indtil videre har jeg beskæftiget mig med nu'et og dets omgivelse af protentioner og retentioner og med de tre ekstaser fremtid, nutid og fortid. Jeg vil nu se på deres konstitution i den absolutte flod og dennes modsætning, den objektive tid.

Vi må gå ud fra, at nu'et befinder sig i en flod, der både i forhold til fortid og fremtid er ubegrænset. Denne flod er en fast tidslig ordning, hvor det gælder, at to forskellige tider ikke kan være samtidige, og at hvert tids'punkt' har en transivitet, dvs. at der til det hører et tidligere og et senere (Husserl 1928, s. 10). Hvad der derimod optræder samtidigt i nu'et, det forbliver sammen, når det løber bort (s. 77). Endvidere gælder, at flodens forestillinger knytter an til en kontinuerlig række af forestillinger på den vis, at ethvert indhold reproducerer det foregående, men sådan at

sidstnævnte påhæfter det nye et moment af fortid (s. 11). Nu'et rækker ud mod den verdenslige tid i perceptionen, men konstitueres også – og det er det, der har vores interesse – i den immanente tid. Det, vi her taler om, er de immanente genstande og de modifikationer, de undergår i tidsfloden, på den paradoksale måde at det netop er tidsgenstandene og deres succession, der danner det, der ligner noematiske indhold i tidsfloden. Tidsgenstandenes orden udgør det, Husserl har kaldt *successionsbevidsthed* (s. 42), hvor der til stadighed sker en modifikation af en tidsgenstand, når en ny træder i centrum. (Successionsbevidsthed: her overstreges bevidsthed i samme bevægelse, som den sættes.) Tidsgenstandene løber bort eller ud i floden. Tidsgenstanden konstitueres i en oplevelsesform. Eksemplet er melodien, hvor vi ikke kun hører enkelte toner. Selv om de er i bevidstheden efter hinanden, er de alligevel inden for en og samme opfattelsesakt (s. 21). I successionsbevidstheden er der en form for kontinuitet, men også udskilte genstande i en bestemt typik. Konstitutionen over for de enkelte genstande er som noesis over for noema. De udskilte tidsgenstande er ekstaserne, der dog på ingen vis er identiske med udskilte tidsenheder i den objektive tid. Tidsgenstanden har en udløbsmodus. Den kalder Husserl for 'den tidslige orienteringsmodus' (s. 27). I denne ligger der, at tidsgenstanden undergår en kontinuitet af stadige forvandlinger, som dog ikke forhindrer tidsgenstanden i at danne en uadskillelig enhed. Tidsgenstanden starter sit liv i kildepunktet. Selv de ekstatiske tidsgenstande er udsat for den tidslige orienteringsmodus. Tidsgenstandenes orden konstituerer så selv i deres relationer en kvasi-tidslig indordning i floden. De har hver 'nu'-punkter, aktualitetsfaser, før-aktuelle og efter-aktuelle faser. Dermed konstitueres der en præ-immanent tidslighed, der for at bruge en rumlig metafor er endimensional. Denne tid er mere noematisk end noetisk. I denne kvasi-tidslige indordning af tidsgenstandene med hver deres tidslighed danner vi os et første billede af flodens karakter. Men vi er endnu ikke nået hen til den. Det, jeg er nået til, er den strømmende oplevelsesnutid og nutidiggørelser og anticipationer af oplevelser, hvorved jeg bliver bevidst om min oplevelsestid. I denne kvasi-strøm er der alt, hvad jeg intentionalt er rettet mod i mine akter, samt alt det, der afficerer mig. Dertil min jeglige modus. I denne strøm er der også det verdenslige. Den er derfor endnu ikke rent immanent. I dens væsen ligger, at den er irreversibel, der gør, at jeg'et samtidig bliver ældre, som Schütz skriver (1932, s. 137). Dermed bliver tiden også grundlaget for kroppens, verdens og tingenes forgængelighed og, som Merleau-Ponty skriver, er "une blessure par où notre force s'écoule."^{lxxix} (1945, s. 100) Men tillige også det modsatte: grundlaget for vækst, projekter og deres realisering, samt håb.

Tidsfloden er en immanent tid, en tid som ikke kan måles med ure. Den kvasi-tidslige indordning kan ganske vist heller ikke måles med ure, men har som oplevelse skæringspunkter med

den ydre, verdenslige tid. Ved beskæftigelsen med floden må alle antagelser om den objektive tid og dennes transcenderende forudsætninger reduceres bort. Ved floden er der altså ikke tale om verdenstiden – en tid hvor der gøres erfaringer, men om bevidsthedsforløbets immanente tid. De ordningssammenhænge, vi er på sporet af, er ægte immanenser, der ikke mødes og føjer sig ind i den empiriske, objektive orden (Husserl 1928, s. 6). Jeg retter altså blikket ikke mod indholdet i tidsgenstanden og dennes modifikation, men mod det, der er intenderet i det felt, der udgøres af den kvasi-tidslige indordning.

Floden er enhed for den intentionale tidslige bevægelse (1910/11, s. 37). Den er ensligheden bag tidsgenstandenes mangfoldighed. Denne enhed er bevidsthedens enhed, ikke genstandenes. Selv om oplevelserne er indbyrdes fremmede, så indgår de altså i samme tidsstrøm. Paradoksalt nok er det netop denne enhed, der gør det muligt for bevidstheden at sætte transcendentale objekter uden for sig som flod (Sartre 1936, s. 22, *da* s. 18). Floden omspænder alle jeg'ets oplevelser. Den er en intentional syntesedannelse, en selvkonstitution af en levende nutid, fra hvilken alt uden for den selv bliver tilgængeligt (1931, s. 161). Den er uopfattelsen, som ikke selv er konstitueret. Den er absolut tidskonstituerende, ligger selv før al konstitution, og intet prædikat kan tilskrives den. Selv er den ikke genstand. Floden er noget, vi kalder den efter det, den har konstitueret. Den er absolut subjektivitet (1928, s. 75), en tidsløs bevidsthed, som ikke er blevet genstand. Selv er den ikke en tidsstrøm, for så ville den være varende varen. I den kan der ikke optræde et stykke ikke-flod. Forvandlingen af dens faser kan aldrig ophøre. Det, der forbliver, er dens formale struktur, en form, der til stadighed fyldes med 'indhold'. Dette indhold er ikke noget, der udefra kan bringes ind i formen, men er bestemt af denne. Denne formens bestemmelse af indholdet giver indholdet en udpræget typik (1948a, s. 20). Oplevelserne bliver på denne måde ikke til enkeltoplevelser, men til felter i en stil og typik. Formen holder dem sammen ved at holde dem ude fra hinanden, men i klumper. Formen består i, at et nu konstituerer sig, og at der til dette nu binder sig en hale af retentioner og en horisont af protentioner. Som en erkendsgerning bærer denne blivende form bevidstheden om stadig forandring (s. 114). Flodens tid er en præempirisk tid. Floden er som form meningsløs. Som indhold er den nuanceringskontinuitet, men ingen fase i den udbredes i en kontinuerlig følge; den er i stadig forandring, og hertil skriver Husserl, at denne forandring har det absurde ved sig, at den lige netop løber, som den gør, og at den ikke kan løbe hverken hurtige eller langsommere. *I* floden er der ingen genstand, der forandrer sig. Der er *intet*, der forandrer sig i den, men heller ikke noget, der varer ved (s. 74). Floden kan rette sig mod tidsgenstandene eller mod sig selv. Det kan den, fordi den ikke er substans. Når den træder frem for sig selv, fordrer det ikke en

anden flod. Men den ser sig kun uklart og ikke vedholdende, fordi forvandlingen af dens faser aldrig kan ophøre. At den træder frem for sig selv, er det, der muliggør, at vi kan danne os forestillinger om den: dermed bliver den ikke blot flod, men ved, at den er det (Merleau-Ponty 1945, s. 487). Den er imidlertid ikke absolut selv-berøring. I så fald ville den være en tæthed, der lukkede sig om sig selv. Tværtimod må den til stadighed fuldbringe sig selv uden for sig selv.

Hos den ældre Heidegger tænkes den absolutte flod som den egentlige tids fjerde dimension ved siden af nutid, fremtid og fortid, men det er den dimension, der er den primære. Den er det aktive nærvær. Den nærmer den tid, der kommer, den forgangne tid og nutiden til hinanden ved at fjerne dem fra hinanden (1969, s. 15-6). Den hindrer og holder igen. Denne tid *er* ikke, men gives, nærmest sendes som en skæbnens gave. Dette foregår på en paradoksal vis: den skjuler sig, idet den rækkes frem/rækker sig frem; derfor forbliver den ubestemt, gådefuld. Den fjerner sig, i og med at de tre andre træder frem. Den streger sig ud i samme bevægelse, som den gives/giver sig.

Lad os kort sammenligne Husserls tidsflod med Bergsons og Schütz' *durée*begreb. I *durée* er der kun kvalitetsoplevelser, og ingen af dem indtager en særstilling (Schütz 1981, s. 147). Oplevelserne har ikke karakter af lukkethed, lighed, homogenitet og autarki (s. 188). *Durée* er en strøm, der flyder uden at samle sig: Hvis vi tvinger vore oplevelser i former, har vi forladt *durée*. En prægende form står i modsætning til *durée*'s levende udvikling (s. 86). Der findes derfor heller ikke nogen udskilte tilstande i *durée*. Eller udskilte tidsgenstande, organiseret omkring et 'nu' som kildepunkt. *Durée* er udelelig og substantiel, en sammenhæng, hvor man umærkeligt glider fra en tilstand til en anden. Den er hverken udskilt mangfoldighed eller enhed. Både Husserl/Merleau-Ponty på den ene side og Bergson/Schütz på den anden side pointerer flodens kontinuerlighed. Forskellen opstår, hvor Bergson/Schütz bliver stående ved denne konstatering og derfor bliver ude af stand til at se, at tidsgenstandene udskilles i flodens løb som afgrænsede meningsenheder. *Durée* spreder sig, opløser sig i sit løb. Men floden samler sig også i udskilte (ikke-jeglige) enheder, der har stil og en typik. Uden stil og typik ingen mennesker, heste, huse, farver osv. i billederne. I floden finder Husserl/Merleau-Ponty også de ting, som Bergson/Schütz har forvist fra Edens have. Desuden er der i Bergsons/Schütz' *durée*begreb ingen tidslige ekstaser, men kun umærkelige overgange mellem nutid og fortid. Men det er netop i de ikke-jeglige ekstaser, at tidsligheden ytrer sig og skiller sig ud fra den objektive tids successivt lineære tid. Når ekstaserne mangler, bliver tiden enten til endosmosefænomenet eller ruller sig helt sammen i nutiden. De tre tidslige ekstaser, der er passive, er forudsætningerne for, at vi kan orientere os. Dem kan Bergson/Schütz ikke finde med *durée*begrebet, og det skyldes, at det er et indholdsbegreb med formens karakter. Indhold og form er

rodet sammen, og durée har nærmest mistet sin karakter af tid. Vi må opretholde denne adskillelse mellem indhold og form for ikke at opløse flodbegrebet i metafysik.

Kort før sin død fik Husserl Eugen Fink til at udkaste en progressiv fænomenologi ved siden af den allerede etablerede genetisk-regressive. I den regressive er den immanente tid universalhorisonten, og denne fænomenologi beskæftiger sig med den forudgivne verden. I den progressive skulle den immanente tid ikke forudsættes, og i stedet for skulle der udkastes en urintentionalitetens fænomenologi, drifternes fænomenologi (Iso Kern 1973, s. XXXIX). Husserl fik aldrig udarbejdet denne progressive fænomenologi. Han fik imidlertid foretaget nogle udfyldninger af sin tidsteori inden for den genetiske ramme. I de efterladte manuskripter finder vi en kritik af den gamle lære om den indre tidsbevidsthed: Jeg'et er slet ikke blevet behandlet (Husserl 1973, s. 594). I *Die pariser Vorträge* behandler han floden som det transcendentale Egos forudsætning. Floden er skyld i, at Ego'et ikke blot er, men er for sig som en overskuelig konkret enhed (1948a, s. 18). Mere interessant er belysningen den anden vej, nemlig: Hvordan konstituerer jeg'et den indre tidsbevidsthed? Her knytter han tidsbevidstheden til en oprindelig passivitet og til associationer (1929, s. 29). Han skriver, at den passive genesis' lovmæssighed omspænder hele bevidsthedssfæren, hvor den aktive bevidsthedsvirksomhed, der stråler ud fra jegpolen (s. 320), foregår. Den indre tidsbevidsthed muliggør den aktive syntese, som jeg'et præsterer, men er ikke selv meningsgivningen med et udskilt noema og noesis. Floden er altså før-jeglig, jegløs (1973, s. 594). Den er ren passivitet og derfor ikke konstitueret af jeg'et. Vi får altså nogle ikke jeglige ekstaser, og over dem danner der sig så med jeg'ets indgriben de aktive ekstaser: fortid, nutid, fremtid. Jeg'et må anses for den instans, der forbinder den indre tidsbevidsthed med den objektive tid, med habitualiteten og med de aktive transcendenser.

Det er altså ikke jeg'et, der som enhedsskabende instans intervenserer i tidsfloden og skaber tidsgenstande som enheder. Det er snarere tiden, der danner jeg'et som et opspring – gennem at konstituere sig selv og de ekstaser, som jeg'et kan transformere til fortid, nutid og fremtid. Floden befrier jeg'et og bevidstheden fra at være indelukket i nu'et (Merleau-Ponty 1945, s. 474). Det er kroppen og dens drifter, aggression og libido, der medkonstituerer tiden, selv om kroppens rytmer ikke er identiske med floden. Samtidig skriver tiden sig ind i kroppen. Kroppen deltager endvidere som neksus mellem tidsfloden og den objektive tid og som neksus mellem nu'et og dets omkreds af protentioner og retentioner og de tre jeglige tidsekstaser, altså fortid, nutid og fremtid ved at bære passagerne i de passive ekstaser, der netop ikke er bevidsthedsakter.

Ind til videre har vi beskæftiget os med *floden*: den absolut tidskonstituerende bevidsthedsflod,

uropfattelsen, der ikke er konstitueret *og* de immanente, men konstituerede tidsgenstande, de immanente enheder i en præempirisk tid. Vi har endvidere beskæftiget os med, hvordan floden rammer ind i den verdenslige tid gennem perceptionen i den kvasi-tidslige indordning. Jeg vil nu gå over til flodens modsætning: *den objektive tid*, der er i *verdenstiden*.

De virkelige ting, den virkelige verden, verdenstiden hører egentlig ikke til den fænomenologiske undersøgelse i følge Husserl (Husserl 1928, s. 4). Det er en tid, der transcenderer 'min' tid. Da perceptionen imidlertid hører til den fænomenologiske undersøgelse, og da denne bringer sig i berøring med verdenstiden, bør sidstnævnte ikke udelukkes fra undersøgelsen.

Verdenstiden er transcendens af min endelighed. Den fortsætter sit tik-tak efter min død. Den er en empirisk tid – i modsætning til flodens fænomenologiske tid. Den objektive tid, som er i verdenstiden kan i egentlig forstand ikke opleves, for der findes ikke i den ægte immanenser; de ligesom flyr den, kan ikke finde sig til rette i den. Perciperet tidslighed er den objektive tid, men indholdet i perceptionen er ikke selv den objektive tid, men et fænomenologisk datum, som relationen til den objektive tid konstituerer sig i (s. 7). Det perciperede indholds relation til objektiviteten konstituerer sig ikke i de enkelte perceptionsdata, men i opfattelseskarakteren, hvor fremtrædende tider og tidsforhold måles med hinanden og bringes ind i den objektive tid, hvorved de tildeles et bestemt 'tidssted', som kan bestemmes med et ur. Den objektive tid er ikke flydende, mest fast og inddelt i identiske tids'rum'. Der er noget vedholdende i den objektive tid, som ikke findes eller kan findes i flodens faser (s. 113). Den er lineær og synes at stille sig uden for den proces, der foregår. Den er uden ekstaser og hukommelse og er fordømt til evig nutid: den mangler ikke noget, søger ikke noget. Tidsgenstandene fremtræder som det, E. Tranekjær Rasmussen kalder 'tidselementer' (1956, s. 158): "tidspunkter ligesom får en mere isoleret og selvstændig karakter" (s. 164). Den objektive tid har løsgjort sig fra min immanente tid og kan ikke længere være oplevelse. Den har tabt sin fylde og er abstrakt, homogen, diskontinuert og kvantificerbar, består af stadige overgange af ensartede 'tidstykker'. Denne kvantitative inddeling skærer meningsindholdet i stykker, og det er på den måde, at tidsgenstande konstituerer sig i den objektive tid. Den objektive verden er uden perspektiver på den; derfor kan der kun findes nu'er i den, og disse bliver aldrig til nutider for nogen. Derfor har den objektive tid karakter af uvirkelighed. Den synes ikke længere at være tid, men kun den endeløse registrering, der viser en forgåen (Merleau-Ponty 1945, s. 474). Her foregår der intet, her sker der intet.

Tidsopfattelsen, der stammer fra den objektive tid, vil vi med Heidegger kalde den vulgære tidsopfattelse. I den er den ekstatiske karakter ved tidsligheden nivelleret til en ren rækkefølge af

nu'er (1927, s. 329). Her opstår tiden som horisont for vore daglige gøremål. Vi er helt opslugt af den. Nu følger på nu uafbrudt og uden huller. Tiden synker ned til et uerkendt fragment (s. 424), og vi er ikke længere i stand til at hæve os over dens linearitet. Den opfattelse er knyttet til hverdagsligheden og har her "*ihr natürliches Recht*"^{lxxx} (s. 426). Her fremtræder tiden som tvang og uigenkaldelighed (E. Tranekjær Rasmussen 1956, s. 158). *L'attention à la vie* forhindrer, at jeg lader mig synke ned i floden. Hverdagslivets tid er, som Schütz og Luckmann (1979, s. 78) gør opmærksom på, karakteriseret ved tre aspekter: a) den varer ved, samtidig med at jeg ældes og derfor oplever den som endelig og irreversibel; b) der er en tvangsmæssighed i den, som jeg oplever, når jeg må vente, samtidig med at opgaverne, jeg skal udføre, har en tidslig rækkefølge: '*first things first*'; c) min hverdag er historisk og betinget af historiske konstellationer af det virkelige, samtidig med at den er bundet til den aktuelle situation. (Det betyder, at hverdagsligheden ikke er uforanderlig, men at der er grænser for denne foranderlighed.)

Denne hverdagstid har dannet grundlag for datering og tidsregning. Dateringen sker inden for den kalenderiske tidsregning, der samtidig er en offentliggørelse af tiden. Først opdages forskellen og skiftet mellem nat og dag: man gør brug af lys og varme fra solen om dagen. Solen bestemmer altså den tid, der skal bruges til de daglige gøremål. Dagen begynder derefter at blive inddelt på grundlag af den vandrende sol. Man giver sig i kast med at regne med tiden, gør den til et offentligt mål, og man opfinder soluret. Senere opfinder man håndværksfremstillede ure og når frem til en objektiv tid, der selv kommer til at høre til verden. Og på grund af den kan man i dag gøre natten til dag (Heidegger 1927, s. 411-12). Denne tid er talt og tællende tid. Selv om det, som Erwin Straus bemærker (1928, s. 640), gælder, at målt med uret er den gode og den dårlige, den oplevelsesmættede og den kedelige dag lige lange – de har i den objektive tid ingen særlige, udsøgte tids'rum', intet raskt eller langsomt forløb – så er den daterbare tid imidlertid ikke helt forskelsløs: den bruges også til at angive og huske store begivenheder, nationens selvstændighed, kongens fødsel og død, store slag, men også de årligt genkommende store begivenheder, helligdagene m.v. Det rør selvfølgelig ikke ved, at oplevelserne kun registreres som ydre processer og i urtiden ikke kan fremstilles indefra, immanent. Oplevelserne er borte i den objektive tid.

Lad os se på overgangsfeltet mellem objektiv tid og flod. Jeg skrev om *den kvasi-tidslige indordning*, når vi bevægede os fra floden mod den objektive tid. Her har floden overvægten. Bevæger vi os derimod den modsatte vej og giver den objektive tid hovedvægten, vil vi med Schütz tale om *standardtiden*. I den sættes den objektive tid og den immanente tid i relation, men den objektive tids mål er fremherskende. Standardtiden er mødet mellem den objektive tid og flod, hvor

den objektive tid går af med sejren. Den er også det handlende jeks tid, for så vidt handlingen er indordnet i den objektive tid, for så vidt spontaniteten underkastes ydre formål. I standardtiden integreres tidsperspektiver i en homogen tidsdimension, som ikke kun er *min* tid for mine perspektiver, men fælles. Det, der trænger ind i den fra den immanente tid, er det aspekt, hvori jeg som lysvågen oplever mine arbejdsakter som del af min flod (Schütz/Luckmann 1984, s. 376).

Der er imidlertid en verdenslig tid, der ikke er objektiv, men livsverdenslig. Vi må spalte verdenstiden i en livsverdenslig tid og den objektive tid. Hin kommer vi på sporet af, når vi befolker verden med andre subjekter: Det tidslige fællesskab med andre subjekter gør os til et monadefællesskab. Gennem dette konstituerer vi en intersubjektiv tid. Der er kun en fælles verden, et monadefællesskab af sameksisterende monader, kun en eneste intersubjektiv verden, skriver Husserl (1931, s. 167). I den intersubjektive tid er der en immanent tidsform, der er universal (1973, s. 66), men som samtidig fremstiller sig i hvert subjekt. Det er en "temporalité préobjective"^{lxxxix} (Merleau-Ponty 1968, s. 120). Både for jeg'et og intersubjektivt viser denne tidslighed sig som horisont. Denne tid kalder Husserl *altiden* (s. 74). I den *er vi med hinanden*. Og i den får jeg – når det lykkes mig – kendskab til den andens og de andres tidsflod. Denne tid kan opleves, når man musicerer sammen: "Both [de musicerende] share not only the inner *durée* in which the content of the music played actualizes itself; each, simultaneously, shares in vivid present the Other's stream of consciousness in immediacy."^{lxxxix} (Schütz 1951, s. 176, *da* s. 171)* Denne intersubjektive, livsverdenslige tid vil jeg med Erwin Straus kalde for *den transeunte tid*. Den er den tid, vi har fælles med andre mennesker; den kan for så vidt tælles og sættes i relation til den objektive tid, men den er ikke identisk med den (1928, s. 642). Den er perciperbar tid, men ikke udlagt i den objektive tid. Netop fordi den er forbundet med min immanente tid og ikke sat i relation til de andres tid *gennem* den objektive tid, kan de andres tid garanteres "droits égaux avec les nôtres"^{lxxxiii} (Merleau-Ponty 1968, s. 121). I modsætning til Husserl foretrækker jeg at holde den som en regional tid, en tid, der kommer nedefra, som kan samle mange subjekter, men også kan spredes og opløses eller forsvinde i den objektive tid. Den er der ikke altid og hos alle som et næsten metafysisk underlag, men er helt afhængig af vore anstrengelser.

Det er imidlertid ikke den kropslige forbundethed og den transeunte tid, der danner udgangspunkt for tidskoordineringen, men derimod standardtiden. I den koordineres de individuelle

* I et andet skrift deler Schütz musikken mellem den objektive tid og *durée*. Melodien, harmonien og stemmeføringen lader han høre til *durée*, rytmen til den objektive tid. Rytmen tilhører den udstrakte krop og dermed rummet (1981, s. 295-6).

plansystemer til en samlet plan, der ikke længere kun er min, men også din, måske endda slet ikke vores, men en magts, som vi er underkastet. Denne koordination kan vi med Klaus Heinemann og Peter Ludes kalde for en *tidsordning*. En sådan kan være bundet til naturlige eller sociale begivenheder, men i de fremskredne kapitalistiske samfund er der tale om en abstrakt tidsorden (1978, s. 221), der er en lineær følge af tidspunkter, som i sig selv ikke længere er meningsbærende. Tidsordenen forbindes her med en afkropsliggørelse af tiden og med penge (ss.). Alt dette vender jeg tilbage til i det sidste tidsafsnit. Jeg vil blot her nævne den fare, der ligger i den stadig mere abstrakte tidsorden, nemlig endosmosefænomenet, hvor rum og tid reduceres til hinanden og bringes på samme form, og hvor kroppen fremmedgøres, og subjektet oplever uvirkelighedsfølelser ved ikke længere at være i en situation. Det er ikke objektiviteten og den objektive tid som sådan, der frembringer denne uvirkelighedsfølelse, men deres massive ødelæggelse af de subjektive, intersubjektive, genstandsmæssige, kropslige og tidslige strukturer, der er deres nødvendige underlag. Den rene subjektivitet uden underliggende fylde er fremmedgørelse og jegspaltning. Depression har lighedspunkter med denne stemning. Der sker også i den en ødelæggelse af den immanente tids flodkarakter. Floden lader sig ikke forbinde med andre subjekters flod, men lader sig heller ikke koordinere med den objektive tid. Den langsommeliggøres for til sidst slet ikke mere at flyde. Den løber ud i et delta, hvor den støder på den jord, den har opdæmmet. Tilbage bliver kun den objektive tid, der kan registreres abstrakt uden forbindelse til floden som forgåen og derfor uden subjektiv mening. Den umiddelbare, levede tid, der kunne give den mening, er holdt inde. Forskellen ligger i forhold til jeg'et: ganske vist er jeg'et svækket gennem sin spaltning i endosmosefænomenet, men det er ikke skrumpet ind som i depressionen.

Tid 4: Rumliggørelse

Ofte bruger Husserl rumlige begreber til at beskrive tidslige forhold: han taler om den tidslige orden som "eine zweidimensionale unendliche Reihe"^{lxxxiv} (1928, s. 10). Han skriver om tidslig ekstendering (s. 47). Lignende formuleringer findes hos E. Tranekjær Rasmussen, der bruger begreber som tidspunkt, den stadige strøm af tidselementer (1956, s. 157 og 160). Man kan sagtens finde flere eksempler. Husserl taler nogle gange om, at rum og tid opviser meget betydningsfulde analogier (1928, s. 5), fx: for rumtingen gælder, at den kan anskues som sig selv med forgrund og baggrund, men den kan også indordnes i det omfattende rum og i rumverdenen. For tidstingen gælder analogt, at den kan anskues med sig selv som orientering, men også i en indordning i en tidsform og en tidsverden (s. 55). Sådanne formuleringer kan med rette kritiseres for ikke at

udarbejde relationen mellem rum og tid og ligesom transplantere tiden i rummet (cf. Theodor W. Adorno 1956, s. 223). Gennem analogierne kan der ske en rumliggørelse af tidserfaringen, hvor den tidsmæssige følgen-efter-hinanden ordnes til en rumlig stillen-ved-siden-af-hinanden (Thomas Leithäuser/ Birgit Volmerg 1977, s. 55). Schütz svar på rumliggørelsen er for det første at kritisere den (Schütz/Luckmann 1979, s. 81), og for det andet at udarbejde overgangen fra tid til rum; han starter – cf. det tidligere afsnit: *Kroppen* – med *durée*, derefter hukommelsen og gennem indførelsen af kroppen finder han så et medium til omtydning af tid til rum, til projektion af det intensive til det ekstensive, og til sidst når han til tingenes autarki, dvs. deres udhævelse af *durée*, deres nedsætning i det ydre og deres viden eksistens *an sich* uden relation til mig.

I kritikken af tidens rumliggørelse og i konstruktionen af vejen fra tid til rum kommer der en oprindeligstænkning til syne, som ikke får angivet relationen korrekt. Desuden er der i denne bevægelse en nedvurdering af rummet og dermed også af sansningen, perceptionen og kroppen. Der er kun begreber for dem, der angiver dem som fremmedgjorte. Thomas Leithäuser er den, der mest vehement fremfører kritikken af rumliggørelsen af tiden. Det er en voldsom og kompromisløs bergsonianisme – uden at han kender og har læst Bergson. Men: tiden er ikke et begreb for oprindelse og rummet et af tiden afledt fænomen. Adskillelsen mellem rum og tid, der ligger til grund for denne betragtning, er selv en abstraktion. Inden abstraktionen var de forbundne i situationen og hinandens fylde. I adskillelsens begreber kan vi udtrykke det således: Rummets fylde er tiden, og tidens fylde er rummet. Tid udelukker ikke rum og rum ikke tid. Selv dybt i floden finder vi rum og genstandene. Deres forbundethed i situationen hænger sammen med, at vi er kød, krop, og verden er kød. Kroppen er ikke noget, der kommer efter tiden. De er lige oprindelige og altid allerede brugte. Adskillelsen mellem rum og tid er ikke tingsliggørelse og fremmedgørelse; selv efter adskillelsen er rum latent til stede i tiden og tid i rummet. Tid og rum bringes imidlertid sammen igen, men *udvendigt* i endosmosefænomenet, hvor tiden rumliggøres i det homogene rum og rummet tidsliggøres i den lineære tid. Endosmosefænomenet er fremmedgørelse, objektiv tid og objektivt rum det ikke.

Vi må besvare Hans-Jürgen Krahl's spørgsmål (1971a, s. 64): Hvordan forandrer objektivitetens struktur sig gennem tingsliggørelsens proces? For at objektiviteten kan blive til fremmedgørelse, må subjektet være sat i akkusativ, må det være tvunget ind i en indifferent sfære. Det er ikke det, at rummet optælles, eller at tiden optælles, der er noget i vejen med, men at de bringes på en fællesnævner i et homogent medium, der ikke længere har vor intentionalitet som formidlingsmidte. Oprindeligt er tid og rum forbundne, da vi er krop. I endosmosefænomenet

forbinder de sig igen, men yderligt, som en transcendental sammenhæng, som ikke vokser ud af vor immanens, men påtvinges os. At endosmosefænomenet overfører rum i tid og tid i rum, giver det en lighed med den oprindelige sammenhæng af rum og tid, som er kropslig. Endosmosefænomenet kan altså kropsliggøre sig som en anden natur; det kan optræde som naturidolatri, vævet ind i kroppens verdensforbundethed. Men så bliver kropsopfattelsen også til fremmedgørelse, og bag om ryggen viser den sig som mærker, som indskriver tiden som ulevet, usanseligt rum, glemsel og indskriver rummet uden tidslig fylde og hengivelse, kort sagt rum og tid som forskelsløs form. Dette er, som Krahl skriver, transcendentaliteten som "das verinnerlichte Leistungsprinzip"^{lxxxv} (s. 79), "die scheinbare Enthistorisierung der Zeit an sich selber"^{lxxxvi} (1971b, s. 150), den tilsyneladende tømning af rummet til en ren form, kort sagt kapitalforholdets undertrykkelse. Den afhistoriserede tid betyder tab af mangfoldighed af udtryk og indtryk: "Je komplizierter und feiner die gesellschaftliche, ökonomische und wissenschaftliche Apparatur, auf deren Bedienung das Produktionssystem den Leib längst abgestimmt hat, um so verarmter die Erlebnisse, deren er fähig ist."^{lxxxvii} (Theodor W. Adorno/Max Horkheimer 1944, s. 36, *da* s. 49)

Tid 5: Tidsopfattelsens historie i Europa - i korte træk

Jeg skrev tidligere om nu'et med dets ring af protentioner og retentioner. Endvidere om ekstaserne fortid, fremtid og nutid (den reflekterede spontanitet). Og jeg udpegede passagerne: 1) De passive, før-jeglige erindringer mellem retentioner og fortid, der orienterer os gennem projektion, identificering og association. 2) Kroppens passive selvopmærksomhed mellem nu og nutid. Og 3) den magiske gestus, der passivt anticiperer det kommende mellem protentionerne og fremtiden. For at bestemme tidsopfattelserne og deres forandringer er jeg nødt til at foretage yderligere et skel, nemlig mellem de små ekstaser: mine generindringer, min reflekterede spontanitet i mine daglige gøremål, mine handlingsudkast og de store: ekstaser der transcenderer mig og måske endda mit liv. Disse ekstaser konstituerer historien og opfattelsen af den, om den så måtte foregå oppe i de himmelske strøg. For fortiden og fremtiden er dette umiddelbart klart. For nutiden udgør den store ekstase de begivenheder, der udspilles foran mine øjne, og hvis betydning måske transcenderer mit liv. Det kan være en bevægelse, jeg selv deltager i, men også en, som løber forbi mig, sådan som det skete med den tyske revolution for Horkheimer, som måtte iagttage den fra et feltlazaret.

Lad os først se på samfund, der rækker bagud i forhold til den europæiske civilisation. Dem har vi ind til for nylig kunnet danne os et billede af gennem studiet af afsidesliggende samfund uden for de store civilisationer. Raymond Firth (1939) har undersøgt øen Tikopia i Polynesien, inden

befolkningen blev ødelagt af missionærer, dollars og lønarbejde. I et sådant samfund foregår der en simpel reproduktion, dvs. befolkningen forøger ikke produktionen for at forøge antallet af de genstande, de allerede har. Det betyder imidlertid ikke, at de ikke sparer op, fx til den kolde årstid, men at de ikke investerer (s. 274). Når de arbejder, og når de sparer op, så er det klart, at de tænker i den 'lille' ekstatiske fremtid. Og det er også givet, at samfundet lægger tidsplaner for arbejdets udførelse, planer der kan fordele mennesker på de forskellige arbejdsopgaver. Dermed har de også den 'lille' ekstatiske nutid. Da de endvidere også holder regnskab med deres forråd og med hvem, der udførte de forskellige opgaver, og som derfor har fri nu, findes den 'lille' ekstase af fortiden. Disse små ekstaser konstituerer hele samfundets økonomiske struktur: det tænker i dem. De er imidlertid indlejret i en anden sammenhæng, nemlig den cykliske tidsopfattelse. Denne er bundet til de brugsværdiorienterede aktiviteter, men er uden udvikling (Peter Olsén 1978, s. 23). Den er opgaveorienteret. Der er kun periodicitet: døgnets gang, årets gang, husdyrenes liv og menneskenes liv, årets og livets fester. Denne tid har sine intensive øjeblikke, men den er ikke hastig. Denne tid er fyldt med rum, bundet til konkrete situationer. Tiden har ikke en autonom karakter, der er frigjort fra ethvert erfaringsmateriale (Nanna Kildal 1986, s. 121). Det er en tid, der strækker sig til de små ekstaser. Hinsides dem kan bevidstheden kun opfatte vagt. Det er ikke en tid, der er udskilt. Det skyldes, at pengene som abstraktionen af de menneskelige relationer ikke strukturerer samfundet: "economic relationships are [...] explicitly social relationships."^{lxxxviii} (Raymond Firth 1939, s. 355) Denne tidsopfattelse er imidlertid ikke rensset for det oversanselige: "Dans la conscience des hommes de la société primitive, le temps apparaît non pas sous l'aspect de coordonnées neutres, mais sous celui d'une force puissante et mystérieuse régissant toutes les choses, la vie des hommes et celle des dieux. C'est pourquoi le temps est saturé de valeur affective: il peut être bon ou mauvais, favorable à certaines formes d'activité et néfaste à d'autre; il existe un temps sacré, celui de la fête, du sacrifice et de la reproduction de mythe lié au retour du temps 'originel' et qui met le temps profane 'hors circuit'."^{lxxxix} (A.Y. Gourevitch 1975, s. 259, *da* s. 92) Da tiden er cyklisk, vender det tilbage, som allerede var; derfor tolkes samfundet, som ikke tænkes løsrevet fra naturen, også ud fra mytiske kategorier: "Les actes humains répètent les faits accomplis autrefois par la divinité ou le 'héros culturel', les ancêtres renaissent dans les descendants. La conscience de l'homme primitif n'est pas orientée vers la perception des changements: elle est portée à trouver l'ancien dans le nouveau. C'est pourquoi l'avenir, pour elle, ne se différencie pas de ce qui a été."^{xc} (ss., *da* ss.) Fortiden hører ikke op, men sætter ind i nutiden og fremtiden. Forældrene lever videre i børnene, der æder deres marv. Fremtiden spiller også ind i nutiden: man kan betragte den og påvirke den gennem spådomme

og forkerte trin: Vi besidder en uigenkaldelig skæbne som et ar i nakken: det, der skal ske, er allerede indtrådt (s. 260, *da* s. 93). I festens ritualer forbindes de to tider: naturens materielle og samfundets på den ene side og det oversanseliges på den anden. Af dette kan man se, at de 'store' ekstaser ikke er adskilte: fremtiden har ikke løsnet sig fra fortiden og fortiden ikke fra fremtiden. Nutiden er gennemtrængt af fortiden og fremtiden. Derfor er der ikke historie og historieopfattelse. Der er ingen passager mellem de 'små' ekstaser og de 'store', for de tænkes ikke adskilte. I cykliciteten er de vævet sammen, overlejrer hinanden og har ikke selvstændig eksistens.

I det antikke Grækenland starter for alvor vor civilisation. Før Grækenland havde menneskene levet udelukkende i *doxa*, dvs. i "vage und relative Alltagsserkenntnis"^{xci} (Husserl 1936, s. 66). De havde levet i en 'naturlig' indstilling. Med indstillingen forstås en habituel fast stil af viljeslivet i anviste viljesretninger og interesser og dermed også i endemålene. Husserl hævder, at mennesket altid lever i en eller anden indstilling. Før Grækenland var den 'naturlige' indstilling eneherkende. Alle andre indstillinger, der måtte opstå, var tilbagerelateret til den. De var en omstilling af denne (1935, s. 326-7) naive, ligefremme henleven i verden. I Grækenland opstår der en ny indstilling til omverdenen, *den teoretiske*, og hermed filosofien som en universal videnskab om verdensaltet. Ved videnskabelige erhvervelser skabes der ikke det samme, men gentagelsen brydes ved, at materien indpustes ånd. Derfor producerer videnskaben ikke først og fremmest noget reelt, men idealt (s. 323). I Grækenland sker der det, at en lidenskab af verdensbetragtning og erkendelse griber nogle mennesker, som vender sig bort fra alle praktiske interesser og i lukkede kredse bruger deres tid og erkendelsesvirksomhed på *ren* teori (s. 331). I denne udskilte teoretiske indstilling opstår der forestillinger om en sandhed *an sich*, der adskiller sig fra den hverdagslige sandhed, en tro på menneskenes egen sande mening, som de må vinde i kamp om sandheden ved at gøre sig selv sande (1936, s. 11). Til dette skal bruges den nyligt konstituerede videnskab, hvis ideal er ideen om et rationelt uendeligt værensalt med en rationel videnskab, der systematisk behersker det (s. 19). Alt trækkes ind i denne idealiserings tryllekreds, i *espistémè*, der tænker ved uendelighedens pol og har den som fremtidshorisont. Uendeligheden opdages først i form af størrelsen, målet, tallet, polen, figurerne, de rette linier, fladerne. Naturen, rummet og tiden bliver idealiteter, der både kan udspændes i det uendelige og deles i det uendelige (1935, s. 340). Mens det åndelige i den 'naturlige' indstilling fremtæder som pålagt en kropslighed, som det ikke kan unddrage sig, træder det kropslige og naturen frem i den teoretiske indstilling med et idealt indeks, påklistret af målelighed. En første begyndende logificering af tiden optræder i denne teoretiske instilling.

De teoretisk tænkende udskiller sig sociologisk set, og der dannes foruden de andre sociologiske

skel – en spaltning mellem de dannede og de udannede. Førstnævnte vil ikke lade sig normere af naiv hverdagsempiri og tradition, men kun af objektiv sandhed, der tillægges en absolut værdi. Der vokser et nyt livserhverv frem og et nyt fællesskab af rent ideale interesser, en menneskelig holdning, der griber ud over det øvrige, praktiske liv (s. 334). Denne udskillelse og hævelse over traditionen gør filosofferne egnede til syndebukke, og allerede fra starten var filosofferne forfulgte mennesker.

Med denne teoretiske indstilling og dens rationalitet, som bag tiden og rummet placerer en abstrakt, ren tid og et abstrakt, rent rum, skal naturen, herunder også den menneskelige krop, bringes under menneskets herredømme. Affekterne skal kontrolleres som et dyr, der skal underkues (Theodor W. Adorno/Max Horkheimer 1944, s. 45, *da* s. 59). Mennesket må overlise naturen: den bringes ind under det svage menneske ved, at dette bevidst administrativt tilpasser sig naturen; sjælen tilpasser sig naturen og aflurer den dens hemmelighed (s. 53, *da* s. 68). Anderledes går det ikke med guderne: de logificeres, idealiseres matematisk, og mennesket gør sig til gudernes udtrykte billede (Edmund Husserl 1936, s. 67). Herefter kan guderne indordnes de menneskelige formåls overhøjhed, som menneskene vinder i de planmæssige offerhandlinger, der er tilbud, som guderne ikke kan undslå sig. Ofringerne er ækvivalenter. Med civilisationen bliver offerhandlingerne først og fremmest interioriseret: ofret trækkes ind i subjektet, der må give afkald på sin natur og sine affekter for et højere formåls tjeneste. (Om lidt vender jeg tilbage til dette afkald i kristendommen.)

Det, som denne videnskabelige tanke vinder, er et stykke frihed fra skæbnens uafvendelighed og dermed også fra den cykliske tids evige gentagelse. Denne tanke vinder den store ekstase af fremtiden. Den er i stand til at sætte sig mål, som endnu ikke er realiserede. Dette jegideal, der vokser frem, brydes i sit indre imidlertid af den matematisering af tanken, som den i sin overskridelse er behæftet med: den store ekstase af fremtiden er lineariseret, og den er vundet gennem afkald i nutiden.

Dette spæde kim til udvikling af fremtiden som ekstase var imidlertid ikke det fremherskende og slet ikke for flertallet af menneskene: "Chez les Grecs, les perceptions de la temporalité restaient très fortement influencées par une interprétation mythique de la réalité. Le monde était perçu et vécu par eux non plus selon les catégories du changement et de l'évolution [...]"^{xcii} (A. Y. Gourevitch 1975, s. 262, *da* s. 95). Men der er altså slået hul på den cykliske tid, og en lineær tidsopfattelse har vist sig i de udskilte cirkler blandt tænkerne. Dette hul gøres større hos romerne: "Les historiens romains seront beaucoup plus sensibles à l'écoulement linéaire du temps et ils interpréteront le cours de l'histoire non plus dans les catégories du mythe, mais en s'appuyant sur des moments déterminés

de l'histoire (fondation de Rome, etc.).^{"xciii} (s. 262, *da* s. 96)

I middelalderen med kristendommens dominans er det kirken, der bestemmer over tidsstrukturen. Selv om der vokser en historie frem, er det en, der er bundet til lokale forhold – på den ene side. Den er altså partikularistisk, og der eksisterer ikke en enhedsliggjort tidsskala, ingen kollektiv tid, der gør det muligt at sammenligne de forskellige lokale tider (Hans-Villy Hohn 1981, s. 98). På den anden side er den bundet til kosmologiske forhold: "Mit der neutestamentalen Endzeitvorstellung löst das Mittelalter die antike Idee des Kreislaufs, also den beständigen Rückkehr der Dinge zu eines Ausgangspunkt, ab zugunsten eines Zeitkonzepts, demzufolge alle Ereignisse zweckgerichtet im Reich Gottes münden."^{"xciv} (s. 95) I den cykliske tidsopfattelse tildeles tiden en vis selvstændighed; med Augustins tidslære gøres tiden til Guds. Gud selv er tidsløs og uforanderlig; han skabte verden ud af intet og bestemte dens begyndelse og ende. Vi får en dualitet mellem den jordiske og den evige guddommelige tid. Her underordnes den jordiske den evige: "Quant au temps terrestre, il est 'l'ombre de l'éternité', 'la succession des choses' (Honorius Augustodunensis [*De Imagine Mundi* II, 1-3])."^{"xcv} (A. Y. Gourevitch 1975, s. 263, *da* s. 97) Med Guds åbenbaring i Kristi kød og blod forbindes den guddommelige tid med den jordiske, og der indsættes et historieforløb i den jordiske. Den bliver eskatologisk: den går fra genesis til dommedag. I denne forestilling består den jordiske tid af seks epoker. De fem første skildret i det gamle testamente: 1) fra Adam til syndfloden, 2) fra Noah til Abraham, 3) fra Abraham til David, 4) fra David til det babylonske fangenskab. Den femte tid går frem til Kristi fødsel og det nye testamente. Og den sjette og sidste tid går så fra Kristi fødsel til det apokalyptiske 1000 års riges ende. Her ses det, at tiden ikke længere er cyklisk, men lineær, irreversibel, og at fremtiden optræder som den store ekstase: jordens undergang, men også for individet: døden som porten til helvede eller indgangen til himlen. Den store ekstatiske fortid er også klart udskilt i de fem forudgående historiske faser. "C'est précisément l'existence de ces points de référence dans le temps qui, avec une force extraordinaire, le 'redresse', 'l'étire' en ligne [...]"^{"xcvi} (s. 264, *da* s. 98) Men den store tid med de seks faser danner dog også selv en cyklus. Den jordiske linearitet er indskrevet i den guddommeliges cykliske. Som individ i historien er mulighedshorisonten for det fremtidige allerede afstukket og bestemt gennem enden: dramaet ved porten. Nutiden får derfor ikke en selvstændig betydning for individet, men ses kun i lyset af fremtiden: helvede/himmel. Men ikke kun fremtiden, også fortiden virker stærkt i nutiden: uheld og ulykke i nutiden kan tolkes som straffen for tidligere ugerninger (Hohn 1981, s. 97). På den anden side er menneskene klar over at have del i historien: den store ekstatiske nutid hersker over den lille: Vort liv her på jorden er en "arène où s'affrontent le

bien et le mal"^{xcvii} (Gourevitch 1975, s. 265, *da* s. 98). "ceux-ci ne sont pas des forces cosmiques impersonnelles; ils sont enracinés dans l'homme même et, pour le triomphe du bien dans son âme et dans l'histoire, le libre arbitre de l'homme est nécessaire."^{xcviii} (ss., *da* s. 98-99) Men som sagt den store ekstase af nutiden er underlagt de to andre store ekstaser: vort liv her på jorden er underordnet livet i Guds skød. Selv om der i denne tidsopfattelse er plads til udvikling og menneskelig indgriben, ja vor frelse afhænger af vore (gode) gerninger, så er historien ikke åben, men lukket, rettet som den er mod en grænse, der ikke er udstukket af os. Historiens indhold og udfald er bestemt uden for os, af Gud.

Bønderne lever ikke kun i denne tid, men også i den cykliske, som de erhverver gennem deres arbejde med naturgrundlaget. Her foregår der ikke en udvidet reproduktion. Er der et år overskud, så kan der holdes et desto større høstgilde. De tænker altså ikke i en økonomisk kalkule, men hengiver sig til cyklussen. Ved at knytte fester og højtider til cyklussen kan kirken indprente sin tid i den cykliske og bringe dem i overensstemmelse: "Doch diese Gerichtetheit der religiösen Zeit stellt sich nicht in Widerspruch zu der Zyklizität der Zeiterfahrung, die aus der Auseinandersetzung mit der Natur entspringt; die religiöse Zeiterfahrung nimmt sie vielmehr auf, überhöht sie, zum Beispiel durch bestimmte Feste und verbindet so [...] Zyklizität und Gerichtetheit."^{xcix} (Rainer Zoll 1982, s. 105) Den hedenske kalender, der genspejler årets naturlige rytmer, tilpasses den kristelige liturgis behov (Hohn 1981, s. 102). Dette kompromis gør, at kirken får stadig større magt over hvilke dage, der skal arbejdes på, og hvilke, der skal festes på. Selv om den endnu ikke kan bestemme timeinddelinger, arbejdsintensitet m.v., så inddeler klokkeringen alligevel dagen og de gøremål, der anses for legitime på de forskellige tidspunkter. Men kirken har ikke interioriseret sin kontrollerede tid i subjekterne. Kirken prædiker afkald, naturbeherskelse, men den tillader afløb i de mange gilder, og det er ikke et inderliggjort offer.

Med protestantismen og de puritanske sekter forøges troens magt over sjælene. Gudsforholdet bliver nu et rent personligt, og syndige er ikke kun gerninger, men også tanker. Subjektet skal tilstræbe en metodisk livsførelse: I protestantismen lå på den ene side prædestinationslæren. På den anden side kunne subjektet ud af forskellige 'tegn' læse sin skæbne i negativ betydning: Hvis man var doven, liderlig, drikfældig – og derfor ikke havde fremgang i det verdslige liv – har man samtidig fortabt det evige liv i himlen. Der kræves derfor ydmyghed, underkastelse – man må være på vagt for svaghed, i alle døgnets timer (Peter Olsén 1978, s. 88).

Det, der især er vigtigt, er, hvordan man omgås med tiden – man bør ikke kaste den bort, men asketisk og rationelt anvende den på arbejdet. Derved kan man blive rig, men det er ikke

akkumulationen som sådan, der sikrer én det evige liv, men selve processen. "Neu investieren, das Kapital vergrößern, den Reichtum mehren und nicht ihn konsumieren ist die Devise." (Axel Ermert/Jürgen Rinderspacher 1981, s. 28, *da* s. 26) For at kunne dette, må man omgås rationelt med tiden: "Zeitverschwendung ist eine Beraubung Gottes und ein Diebstahl am Gemeinwesen; Diebstahl sind auch die Stunden, die der Lehrling nicht zum Nutzen des Meisters verwendet."^{ci} (Gerhard Dohrn-van Rossum 1981, s. 67-8). At kaste tiden bort på sanselige glæder er en forbrydelse, men også at læse utugtige bøger, at gå på værtshus og at besøge naboer. Hvis man skal redde sin sjæl, er en af de væsentligste betingelser, at man ordner sin tid: Bare det at bruge den til ingenting er at række djævelen en lillefinger: han er der straks med syndige tanker. Ved en rationel brug af tiden forhindrer man, at naturen kommer over én. Den kan kun holdes nede ved en metodisk livsførelse, der samtidig kan tjene til en koordination af de konkurrerende pligter, der må ordnes i et værdihierarki: Øverst og først pligterne over for Gud, derefter de verdslige: 'Mistiming' af de forskellige handlinger er også at kaste tiden bort (s. 69). Man må udkaste en dagsplan og med sit indre ur styre den prioriterede tid. Selv om det er i forkrøblede former, optræder der her for første gang massivt forestillinger om menneskelig udvikling: mennesket har en fri vilje til det onde og til det gode, og det svarer selv for konsekvenserne af sine handlinger. Den store fremtidsekstase behersker helt livet. Nutiden underkastes fremtiden. "Die Zeit geht jetzt in meine Handlungsrichtung. Die Zukunft bekommt die Wirkung einer verursachenden Gegenwart."^{cii} (Heinzgerd Friese 1981, s. 80-81). Deri ligger den fri vilje. Hvordan fremtiden tegner sig, er afhængigt af mine nutidige handlinger. Men disse handlinger er helt underordnet et mål, der ligger i fremtiden, og at hengive sig i nutiden, at fortabe sig i den, er at tabe dette mål. Derfor må fremtiden hele tiden være horisont for mine handlinger, og dermed bliver nutiden, både den lille og den store ekstase, egentlig blot til det, der går forud for fremtiden: "Die Gewißheit wandert von der Gegenwart in die Zukunft und verändert sich in 'Bestimmtheit'. Die Gegenwart andererseits wird dadurch kontingent. Sie ist nur sekundär bestimmt, nämlich als zukünftige Vergangenheit. [...] Erst nach der Vorstellung der möglichen Wirkung für die Zukunft und mit dem Beginn der auf diesen Zweck gerichteten Handlung wird Gegenwart bestimmt."^{ciii} (s. 81) Men også den lille fremtidsekstase underkastes den store: handlingen gøres ikke for dagliglivets reproduktion; den henter i hvert fald ikke deres mening derfra, men fra fremtiden i Guds skød. Nu har religionen grebet hele subjektets tid; det har ikke længere som i katolicismen tid, der står uden for fremtidsekstasens mening. Samtidig er subjektet i den metodiske livsførelse begyndt at kalkulere med tiden: den er for alvor blevet lineariseret og planlagt. Den bruges som et rationelt medium til

naturbeherskelse. Otthein Rammstedt har kaldt denne tidsopfattelse: *lineær tidsbevidsthed med fastlagt fremtid* (1975). Her er der tale om en opfattelse af tiden som et irreversibelt, progressivt forløb hen imod en telos. Her har fremtiden primat over nutiden, der kun opfattes som et middel til at opnå telos, der er det handlingerne synkroniseres efter.

Kontrollen med andre menneskers og ens egen tid og tidens kontrol med én sættes for alvor igennem med de mekaniske ure. Timeglassene, som eksisterede før, var nærmest et udtryk for tidens uundgåelige gang, tidens bortløben, melankolien. Tiden opfattedes her som den blodige tyrann, høstkarlen. De nye mekaniske standure anskaffes først i de protestantiske hjem; husmødrene klager over, at de vækker kødets lyst og placerer dem på pulterkammeret (E. P. Thomsen 1967, s. 57). Men snart begynder de og vægure at symbolisere herredømme over egne følelser og virksomhed (Dohrn-van Rossum 1981, s. 60). Fraværet af ure på værksteder og i hjem tyder på uorden og usædelighed. Brud med den daglige borgerlige tidsorden tilhører nu den kriminelle underverden. Urene kan angive, hvad man skal gøre på rette tid. Her ved indgangen til kapitalismen har urmageriet sin store blomstringstid. Men også lommetyvene. I Charles Dickens *Oliver Twist* (1837-8) er det mest værdifulde, som Fagins drengebande kan stjæle, lommeure. Erhvervelsen af lommeure giver også parvener mulighed for at spille gentlemen, og enhver lærlings ønske er at erhverve eller få et sådant. Lidt senere bliver det den obligatoriske konfirmationsgave for drenge fra borgerskabet.

De sociale rum styres i stigende grad af urene – som et af endosmosefænomenets udvekslinger. Det er en lineær tid, der konstituerer urets tid. Tiden bliver med uret til en lineær følge af tidspunkter, som ikke længere formidler mening. Den er ikke længere bundet til konkrete begivenheder (Klaus Heinemann/Peter Ludes 1978, s. 221). Urene vinder frem i kapitalismens manufakturperiode. For kapitalisterne betyder urene en vækst i evnen til at regne, der tillige viser sig i bogføringen. Abstraktionsevnen stiger og dermed evnen til distancering i forhold til ting og personer (s. 225). Dette skyldes, at for kapitalisten bliver tid og penge substituerbare med hinanden, som Klaus Laermann (1975, s. 93) udtrykker det. Pengene er ikke mere synlige og gribelige, stråler ikke mere. De sociale relationer og positioner begrundes og symboliseres heller ikke mere gennem kropsegenskaber. Dette fører med sig, at tiden heller ikke længere bindes til konkrete begivenheder, der kan give den dens mening (Heinemann/Ludes 1978, s. 225). Med urene mister tiden sin karakter af symbol: den tømmes for indhold; nu måles den og angiver grænsen for den borgerlige hverdag. Hvor uret ikke findes som regulator, er der uorden og syndighed.

På fabrikkerne er kontrollen med tiden et kampspørgsmål. Arbejderne må internalisere arbejdstiden. Ved manufakturens begyndelse har de ikke gjort det endnu: når arbejderne har tjent

nok ved ugens slutning, holder de fri. Hvis de stadigvæk har penge om mandagen, bliver de på værtshuset. De skifter mellem intenst arbejde og dovenskab (E. P. Thomsen 1967, s. 72-3). Denne holdning hersker i hele den engelske arbejderklasse – blandt mændene. Mandagen kan også bruges til indkøb og personlige forretninger. De kalkulerer altså ikke fremtiden, sparer ikke op, men holder op med at arbejde, når de har nok til forbrug – og det vil især sige: spiritus. Endvidere: De fester, de havde holdt på landet, bliver de ved med at holde ved, på trods af at protestantismen har afskaffet dem. Dette er fra arbejderens side en protest mod lønarbejdet, men protesten har også sine ofre, nemlig kvinderne og børnene. De levede i den gamle cykliske tidsorden. Den kræver jo også opsparing og henlæggelser (de små tidsekstaser). Men i mændenes protest mod lønarbejdet går de også fløjten.

Efterhånden som arbejdstidens normer internaliseres i tidsbevidstheden, kommer kampen til at stå om arbejdstiden. Nogle kapitalister forbyder arbejderne at have ure med på arbejde. Andre har ure, der går for langsomt. Nu foregår kampen på arbejdstidsnormens præmisser: "In the first stage, we find simple resistance. But, in the next stage, as the new time-discipline is imposed, so the workers begin to fight, not against time, but about it."^{civ} (s. 85) "They had accepted the categories of their employers and learned to fight back within them. They had learned their lesson, that time is money, only too well."^{cv} (s. 86)

Ved internaliseringen af arbejdstidens normer i tidsbevidstheden bliver den lineære tid hverdagslig; den bliver moment af en fremmedgjort bevidsthed, hverdagsbevidstheden. Den lineære tid hypotetiserer sig til almen transcendentalitet; arbejdstiden bliver til indbegrebet af det transcendentale (Hans-Jürgen Krahl 1971a, s. 73). Fremtiden som stor ekstase, frihedens rige, der nu med produktivkræfternes udvikling fremstår som konkret sanselig mulighed, kan ikke erkendes i den lineære tid. Denne tid forårsager også en erindringsløshed. Nu hvor historien netop er mulig, synes den at glide bort. Og det sker gennem ødelæggelse af ekstaserne. Alfred Koroza resumerer det i tre punkter: 1) Erindringen om en brugsværdiorienteret produktionsmåde og tidsstruktur udviskes (fortiden som ekstase). 2) Dannelsen af bevidsthed om merarbejdet og udbytningen forhindres (nutiden som ekstase). Og 3) tiden kan ikke længere tænkes som mulighed for kvalitativ forandring (fremtiden som ekstase) (Alfred Koroza 1974, s. 23-4, *da* s. 180). Arbejdstiden bliver til rum i endosmosefænomenet, til homogent, optælleligt rum; den bliver til naturlov: tiden subsumerer naturgroet menneskene, idet den selv koncentrerer sig til aritmetik, ren aritmetik.

Men også genstandene matematiseres. Matematikken 1) skaffer ideale genstande og 2) en ny erkendelse af tingene i den anskuelige, virkelige verden (Edmund Husserl 1936, s. 30). Den kan

bruges til en ny slags induktiv forudsigelse. Det er imidlertid kun gestalterne, der direkte kan matematiseres. De materielle fylder, dvs. de særlige sansekvaliteter, kan kun indirekte matematiseres; de kan ikke direkte gradmåles (s. 31-2). Genstandene har nogle rumlige gestalter; disse kan beherskes matematisk gennem konstruktion; genstandenes sansekvaliteter er imidlertid ikke analoge med de rumlige gestalter, kan – som Husserl skriver (s. 33) – ikke underordnes i deres verdensgestalt. De kan kun indirekte matematiseres, og det kun for så vidt, at de sanselige kvaliteter er inderligt forbundne med de gestalter, der hører til dem. Gennem denne matematisering af de sanselige fylder forføres man til at antage, at formelmeningen er genstandenes og naturens sande væren (s. 43). Problemet opstår for alvor, når der ikke spørges tilbage til de oprindelige præstationer, der frembringer de matematiske idealdannelser. Med matematiseringen begynder vi at måle livsverdenen gennem bestemte talindiceringer for de virkelige eller blot mulige fylder af livsverdenens konkret-ansuelige gestalter. Dermed vinder vi en forudsigelse (s. 51), som langt overstiger den hverdagslige forudsigelses præstation, men samtidig abstraherer vi også fra subjekterne, fra det personlige liv. Vi reducerer subjekterne til rent kropslige ting, ja selv sjælen behandles på samme måde som naturen, og psykologien kommer til at ligne biofysik (s. 64). Det sjælelige, der principielt ikke er rum, efter at det er blevet adskilt fra det i abstraktionen, og er heteronomt i forhold til det fysiske, rumliggøres og indsættes i naturtiden, dvs. "der Zeit, die im Raum und mit räumlichen Instrumenten und Maßen gemessen wird."^{cv} (1987b, s. 318). Hermed skaffer mennesket sig et stadig mere fuldkomment herredømme over omverdenen og de mennesker, der findes i den (1936, s. 67). Gennem denne fuldstændige objektivitet, som er naiv i sin tyrkertro, taber vi samtidig vor forbindelse med vort fælles sted, jorden, livsverdenen. Alt det subjektive skydes ud; også for det psykiske søges det objektivt sande. Hermed vender naturerkendelsen tilbage til det, der burde være dens grund, fordi livsverdenen alene er det, der kan give tankemetoderne mening (1935, s. 343), men hjemkommen har den forglemt, hvor den kom fra, hvorfor den rejste ud, og hvad den skulle nå, fordi den har forvansket sine spor. Og: Idet det blot subjektive bliver glemt, bliver også det arbejdende subjekt glemt, og videnskabsmanden og -kvinden kan ikke selv blive tematisk (ss.). Både med hensyn til tid og rum ser vi altså abstraktionsprocesser. Formålet med disse er herredømme over naturen. Den cykliske tidsopfattelse med de små ekstaser afkvalificeres: ligeledes afkvalificeres naturens rum ved at miste forbindelse til vor livsverden, ved at ikke kun gestalterne, men også de sanselige fylder matematiseres, ved at der installeres et rent rum, og ved at de rum, genstandene danner, homogeniseres. Før kapitalismen kunne man ikke tænke sig en forandring i rummets genstande uden en forandring i tiden og omvendt. Nu foregår der

abstraktionsprocesser, der først skiller dem ad og så derefter homogeniserer tiden og homogeniserer genstandenes rum (Klaus Laermann 1975, s. 92). Dermed kan de homogeniserede genstandes rum og den homogeniserede tid bringes på en fælles form i endosmosefænomenet, der er en ligegyldiggørelse over for den konkrete sanselighed og tidslige fylde.

Dette hænger sammen med det forhold, som Klaus Heinemann og Peter Ludes (1978) kalder *afkropsliggørelsen*: Den ekspressive kropskontrol tager til, ligesom kontrollen over de emotionelle rørelser, så som sorg, raseri, glæde, latter. Det betyder selvfølgelig ikke, at kroppen forsvinder, men at dens udtryk ikke i så høj grad får lov til at regulere den menneskelige omgang med genstande og dermed forlene dem med mening. I stedet for skriver den matematiserede og naturbeherskende ånd sig ind i den, fremmedgør den for dens udtryksfuldhed. Kroppen bliver stedet, hvor endosmosefænomenet udspiller sig.

Endosmosefænomenets fremtræden er det almene ækvivalent, pengene. Ækvivalentudvekslinger er ikke som i de før-kapitalistiske samfund bundet ind i sociale relationer (familie, klan m.v.) og afsikret gennem solidaritetsforpligtelser og normer om gensidighed. Nu indgås bytterelationerne mellem ubekendte fremmede, og tilliden overføres så til værdikonstansen af de bestemte materialer (s. 221-2). Disse materialer er så sidenhen blevet yderliggjort i seddelpenge, hvor værdikonstansen ikke er sikret. Bytteværdien bliver den rene ting *an sich*, uden nogen forbindelse med vores konkrete subjektivitet. Pengene som endosmosefænomenets fremtræden sætter i sin ene form, nemlig arbejdstidens rumliggørelse, arbejderen i lidelsesform. I produktionsprocessen kræves "*Synchronität, Homogenität und Gleichförmigkeit*"^{cvi} (Jürgen Rinderspacher 1982, s. 123). Der fordres punktlighed, eksakt selvdisciplineret tidskontrol. Her mister tiden ikke kun sine 'store' ekstaser, men også de små: Der bliver kun nu'et tilbage med dets ring af protentioner og retentioner. Dette kan der dispenseres for gennem fantasiens vandringer, men inden for arbejdsprocessen har de ekstaser, der måtte udfolde sig i den, ikke noget holdepunkt – andet end hvis de vil gribe produktionsprocessen i sin helhed.

Sådan er situationen imidlertid ikke for kapitalen. Da den havde brugt protestantismen som fødselshjælper for internaliseringen af arbejdstidens normer i tidsbevidstheden, kaster den den væk som en ikke længere nødvendig krykke. Men dermed forsvinder også det hinsidesliggende endemål og en ny tidsopfattelse breder sig, som vi med Otthein Rammstedt (1975, s. 61) vil kalde *en lineær tidsbevidsthed med åben fremtid*. Denne tidsopfattelse ser imidlertid ikke kun bort fra det religiøse endemål, men også fra subjekternes. Vor tid er kendetegnet ved en forstærket fremtidsorientering, ved at verden er i stadig forandring. Her er subjektets vaner en hindring: der fordres af det en stadig

forandring. Forandring og subjektets formbarhed skal internaliseres som en ny selvfølghed. Der kræves af subjektet – ikke hvad angår det konkrete indholdsmæssige arbejde, der nærmest er tømt for indhold – men hvad angår subjektet selv, forandringer af de 'små' ekstaser i hidtil uhørt format. Livet tidsliggøres i stigende omfang ved, at subjektet frigøres fra klassemæssige og stedlige bindinger og individualiseres (Martin Kohli 1986, s. 184-5). Livsforløbet orienteres om subjektet og de forandringer, det undergår. Arbejdet og ægteskabet er ikke for livstid mere. Subjektet bliver formbart. Og dets tid dermed lineariseret.

Den lineære tid synes at overgribe hele samfundet, men den kan dog – som Walter Benjamin gør opmærksom på (1969, s. 642) – ikke give afkald på at lade uensartede fragmenter fra den cykliske tid indgå, fx som festdage. Hvis ikke disse findes, så må de opfindes, fx fejring af årsdagen for et indkøbscenters eller bytorvs åbning. De findes også i livsforløbet, fx fødselsdage. Men cykliciteten har slet ikke den organiserende kraft, den havde i tiden før kapitalismen, der havde det pompøse, ornamentet, det stilfulde. Den kapitalistiske tid stræber efter funktionaliteten, det gnidningsløse. Det skyldes, at intet er i sig selv for den, kun som bærer af bytteværdi.

Kapitalismen kendes på sit høje tempo og på sin tidsacceleration. Det gælder først og fremmest produktionsprocesserne. Efter at arbejdstidsnormen er blevet internaliseret i tidsbevidstheden, gælder det om at fylde arbejdstidens porer. Arbejdet intensiveres til stadighed. De østeuropæere, der i disse dage kommer herover for at få del i velstanden, erfarer allerede fra første dag på arbejdet, at den har en pris, de ikke tidligere har kendt: et forfærdeligt opskruet tempo ved maskineriet. Denne tidsacceleration har måske sin grænse i den menneskelige tidserfaring og i kroppens biorytmer. I produktionsprocessen viser den sig i hurtig nedslidning, hjertesygdomme, vægning og psykiske sygdomme, frem for alt stress.

Men det er ikke kun i arbejdet, at der er sket en acceleration af tiden: "Für Festlegung und dann Beschleunigung eines Tempos sei [...] noch ein anderes [...] Phänomen genannt: der Militärmarsch, wie er sich im 18. Jahrhundert entwickelte, nachdem der Fürst Leopold I. von Anhalt-Dessau (1676-1747) für die im Rahmen der neuzeitlichen Taktik geschlossen marschierenden Formationen den Gleichschritt eingeführt hatte. // Hier gab es präzise Tempi, und zwar den 'Ordinaire-Schritt' mit 60, später aber 72 Schritten in der Minute, und den Déployier-Schritt (=frei Entfaltung der Schritte) mit 108 Schritten. Die Geschwindigkeitserhöhung beim Ordinaire-Schritt ist ebenso ein 'Zeit-Zeichen' wie zur Schritt der Befreiungskriege die Einführung des noch wesentlich schnelleren, des 'Geschwindmarsches' mit dem berühmten, noch heute gültigen Maß von 114 Schritten in der

Minute^{cviii*}

Samtidig er vi blevet narkotiseret af farten. Sammenlignet med nutidens aktionfilm forekommer Humfrey Bogard-filmene fra slutningen af 40'erne langsomme og sendrægtige. Ja, bare rockvideoer 4-5 år tilbage forekommer uprofessionelle i forhold til dem her i begyndelsen af 90'erne, der har langt flere hurtige *cuts*. Atletikken og gymnastikken med deres stadige overgåelse af tidligere rekorder er andre eksempler. Til at belyse, hvordan farten er gået i blodet, kan man sammenligne H. C. Andersens oplevelse af at køre med tog med den selvfølgelige oplevelse, der er ganske uden ophidselse, ja nærmest søvndyssende, som vi har, når vi tager med toget. H. C. Andersen (1942) taler om "Jernbane-Feber" (s. 23); han skriver om "det piilsnart flyvende Locomotiv" (s. 37) og det på trods af, at togen næppe har bevæget sig med en hastighed højere end 30 km. i timen. "Du seer ud af Vinduet og opdager, at Du jager afsted, som med Heste i Galop; det gaar endnu hurtigere, Du synes at flyve, men her er ingen Rysten, intet Luftryk, Intet af hvad Du tænke Dig ubehageligt!" (s. 24). Han føler sig kastet helt ud i verdensrummet: "man faaer en Ide om at staae uden for Jorden og see den dreie sig." (ss.) Ja selv hele den metafysiske verden kan ikke længere unddrage sig sammenligning: "[...] vi ere ved naturlige Midler i vor Tid lige saa stærke, som man i Middelalderen har troet, at kun Djævelen kunne være det! vi ere ved vor Kløgt komne paa Siden af ham, og før han selv veed det, ere vi ham forbi.//Jeg erindrer kun faa Gange i mit Liv, jeg saaledes har følt mig greben som her, saaledes med al min Tanke ligesom skuet Gud Ansigt til Ansigt." (s. 26)

Arbejdstidens intensitet synes at brede sig til resten af livet og har tendens til at generalisere sig over alle andre livsområder: dens logik bliver til livsanskuelse (Jürgen Rinderspacher 1982, s. 125). At foretage sig noget i langsomt tempo, der ikke er ren passivitet (søvn, kikken TV), er noget, som vi, i hvert fald mænd, har glemt. Vi har endda ofte så travlt, at vi må gøre flere ting på samme tid: lave mad, se fjernsyn, passe børn, ordne vasketøj. Tiden er blevet tid for præstationer. Den terroriserer os og går i kroppen som endosmosefænomenet. Tiden struktureres af tvange, der ligger uden for os, først og fremmest af arbejdstiden. Dens rationalitet gælder for stadig flere områder af livet, for stadig flere regioner i livsverdenen. Der opstår på trods af, men også som resultat af hastigheden en voldsom knaphed på tid og det, som Klaus Laermann kalder *terminstryk* med bestemte handlingspensa, der fordrer en optimal udnyttelse af tiden (1975, s. 98-100).

Terminstryk fordrer tidsplanlægning; man må beslutte tidsanvendelsen; man må strukturere tiden. Livet bryder sammen for én, hvis man ikke kan omgå instrumentalt-rationelt med tiden. At

* Rudolf Wendorff: *Zeit und Kultur*, citeret efter Arno Widmann 1981, s. 87.

omgås planlæggende med tiden for at skaffe sig tid, der ikke er underlagt terminstrykket, er en selvmodsigelse. Det er skemalægning, hvor første betingelse for at råde over tiden og kunne glemme den, burde være at kaste skemaet bort (Karin Borg 1986, s. 11). Tid bliver noget, der produceres, et gode, der kan købes. Den produceres gennem økonomisering, gennem opsparing, ved at man minimerer tiden til de forskellige handlingspena. Her er endosmosefænomenet blevet til indstilling.

Hvad er vejen ud af misèren? At vende tilbage til den cykliske tid? Det foreslår Beatrice Halsaa (1989, s. 18): "Man må skelne mellem den naturlige tid og urets tid. Naturlig tid er cyklisk og følger naturens og kulturens rytmer (ligesom forår, sommer, efterår, barndom, ungdom). Urets tid er mekanisk og lineær. Reproduktion og omsorgsrationaliteten følger den naturlige tid, mens nytterationaliteten følger urets tid. Tid er penge. // Meget ville være vundet, hvis Stortinget ville vedtage en lov, der gjorde den naturlige tid til gældende tid og urets tid til noget, der var uden for det normale." Det er da fuldstændig rigtig at forsøge at vinde noget af den cykliske tid tilbage, at finde det bånd, der binder os til vor krop og dens behov – bånd der er blevet flænset eller måske endda sprængt af kapitalismen – og at lære at lytte til naturens processer og at kunne indstille sig på dem, at kunne regrediere. Det vil give en smuk verden, en struktureret verden, en sund verden, men også en verden, hvor der er sat grænser, hvor håb må knuses, hvor vi må lære at resignere. Det er en verden uden frihed, uden demokrati: et klosterfællesskab, hvor vi kan høre til, men ikke overskride de grænser, der sikrer dets sammenhold. Her mangler den 'store' ekstatiske fremtid. Her kan vi ikke udvikle os, skabe nyt i empatisk forstand.

Vi kunne lade være med at underkaste os lønarbejdet. Men for de fleste af dem, der er kastet ud af lønarbejdet, tegner fremtiden ikke lys, ja fremtiden er ovre. Det er ikke muligt at strukturere tiden, at planlægge den: den bliver til et ustruktureret kontinuum uden særegenheder og uden skift og afveksling (Klaus Heinemann 1982, s. 90-1). Arbejdsløsheden kuldaster forventninger, ønsker, planer. Behovene forbliver utilfredsstillende, og tidshorizonten skrumper ind. Også her, men på en anden vis svigter fremtiden. Her er det ikke selvpålagt resignation, men en ydre påtvungen. Resultatet: kedsomhed, udfyldt tid (s. 92-4). Her oplever vi en af "fritidens tvangsformer" (Nanna Kildal 1986, s. 128).

Kunne vi så ikke bare leve i nu'et? Problemet vil så være, at vi fuldstændig underkaster os de tingsliggjorte former (Steen Visholm 1982, s. 78), og efter et stykke tid fader lysten ud, hvis den ikke støder på forhindringer, der kan drive den i vejret.

Vi kan ikke skille tiden ad på disse måder. Vi må vinde fortiden som ekstase: Vi må kunne

regrediere, knytte de iturevne bånd til vore kroppe og deres cykliske tid. Vi må kunne udvikle og forfine vor nydelse og lyst i nutiden, og samtidig forstå dem som en del af en bevægelse. Men vi må så sandelig også vinde fremtiden som håb. Netop på dette punkt kommer kapitalismen os i møde: Den har revet os ud af traditionerne, friset os. Vort liv har ikke en fastlagt løbebane mere: forandring er mulig, virkelighedshorisonten vokset. Derfor er vor tid også tiden for utopiske udkast. I den forbindelse skal vi ikke blot kaste den lineære tid bort: Det barn, der står på perronen og venter forgæves på sin far eller mor, der ikke ville lade sig diktere af urets tyranni og derfor først ankommer et par timer senere, tager skade på sin sjæl.

Oversættelser af de fremmedsprogede citater

- i. "en aflukket evidens"
- ii. "det identiske substrat af en fantomperception"
- iii. "associativ fortydning"
- iv. "bevidstgørelsen om utilfredsstillelsen og begæret"
- v. "Som perceptionslegeme har det [jeg'et] en praktisk, en funktionsmening, der karakteriserer det som udgangspunkt for al praksis og i første omgang som ursted for en til stadighed funderende praksis, hvorved al praksis, der umiddelbart griber ind i kropsverdenen, i det er givet et hjemsted med nye urpraktiske lag."
- vi. "Perceptionen er ikke en videnskab om verden, ikke engang en akt, en bevidst stillingtagen; den er den baggrund, mod hvilken alle akter skiller sig ud, og den er forudsætningen for dem."
- vii. "til gunst for de genstande, som den lader os møde, og til gunst for den rationelle tradition, som også har basis i den."
- viii. "det naturlige miljø og arbejdsfelt for alle mine tanker og alle mine eksplicite perceptioner."
- ix. "[...] min perception er verdens indvirkning på mig og mine gestus' griben ud efter den [...]"
- x. "Kan vi iagttage en stærk mand på markedspladsen med nød og næppe hæve en vægt uden sjæleligt at gentage denne anstrengelse og vise den i sammentrækningerne i vore muskler eller i vort ansigt?"
- xi. "et bestemt opholdssted"
- xii. "en bestemt 'kohærent deformation' af de vedvarende bånd"
- xiii. "ligger snarere i helheden af dets [subjektets] verdensforhold"
- xiv. "At percipere er at percipere noget som noget. Således er mening og kendsgerning bundet uløseligt sammen, selv om de altid kan udsondres [bagefter] i refleksionen."
- xv. "den bevidsthed, der allerede er i værk og allerede situeret"
- xvi. "en ur-tekst"
- xvii. *Minima moralia*: "den blinde somatiske lyst, som ingen intention har" (s. 42)
- xviii. "et ikke videre afledeligt urfænomen"
- xix. "Det er denne slags hallucinationer – indsat i en virkelig ramme – som vi giver os selv, når vi

ser tingen."

xx. "den rå perception"

xxi. "Perceptionen er syntesen af alle de perceptioner, der er mulige."

xxii. "[...] den, der ser, kan [kun] besidde det synlige, hvis han selv er besat af det, hvis han hører med til det synlige, hvis han principielt – i følge det, der er blikkets og tingens artikulation – er foreskrevet, er ét af de synlige fænomener, som ved en ejendommelig tilbagekobling er i stand til at se dem, skønt det tilhører dem."

xxiii. "ægte, oprindeligt fantasiliv"

xxiv. "et idealiserende islæt"

xxv. *Digteren og fantasierne*: "hæger om dem som de intimeste særheder og ville som regel hellere indrømme sine forseelser end fortælle om sine fantasier." (s. 23)

xxvi. *Minima moralia*: "det brudte løfte om noget nyt" (s. 68)

xxvii. Ss. "blev liggende på vejen" // "blinde steder" // "bizarre, ugenomsigtige, endnu ikke fattede" (s. 116)

xxviii. *Æskevalgsmotivet*: "Vi ved, at mennesket bruger fantasierne til at tilfredsstille de ønsker, som virkeligheden ikke imødekommer." (s. 40)

xxix. *Digteren og fantasierne*: "Man kan sige, at en fantasi ligesom hænger mellem tre tider, vor forestillings tre tidsmomenter. Det sjælelige arbejde knytter an til et aktuelt indtryk, en samtidig anledning, som har vakt et af den pågældende persons store ønsker, griber derfra tilbage til erindringen om en tidligere, hyppigt infantil, oplevelse, hvor dette ønske var opfyldt, og fremstiller så en situation i fremtiden, som viser ønskets opfyldelse; dette fremtidsbillede er netop dagdrømmen eller fantasien, der nu bærer spor af den anledning og den erindring, som den stammer fra." (s. 25)

xxx. Ss. "føjer sig [...] efter de vekslende livsindtryk, ændrer sig med enhver forandring i livsbetingelserne" (s. 24-5)

xxxi. *Dora. Brudstykke af en hysteri-analyse*: "fremstillingen – realiseringen – af en fantasi med seksuelt indhold, altså en seksuel situation." (s. 50)

xxxii. "sandheden, der er undervejs"

xxxiii. "den eneste ærlige egenskab hos alle mennesker"

xxxiv. *Minima Moralia*: "[...] hvis drifterne ikke samtidig er opbevaret i den tanke, der har frigjort sig fra deres herredømme, så kommer det overhovedet ikke til nogen erkendelse [...]" (s. 92)

xxxv. *Teorier om merværdien, bd. III*: "den rigdom, som arbejdet har skabt, kommer til at stå over for arbejdet som fremmedgjort rigdom, dets egen produktivkraft som produktivkraft ved dets produkt, dets berigelse som selvforarmelse, dets samfundsmæssige magt som samfundets magt over arbejdet." (s. 322)

xxxvi. Ss. "således, at det ikke er arbejderen, der anvender arbejdsbetingelserne, men arbejdsbetingelserne, der anvender arbejderen" (s. 343)

xxxvii. Ss. "arbejdsbetingelserne i stadig mere kæmpemæssig skikkelse, stadig mere som sociale magter tårner sig op foran den enkelte arbejder" (s. 438)

xxxviii. "identisk substrat"

xxxix. "en tilstand, hvor personen sætter adskillelser og splid i sig"

- xl. "substrat af habitualiteter"
- xli. "denne kim til depersonalisering"
- xlii. "anonym bevidsthedsoplevelse"
- xliii. "Jeg er ikke først og opretholder mig bagefter; væren er selvopholdelse."
- xliv. "At se, det er denne slags tanke, som ikke har behov for at tænke for at besidde væsenet."
- xlv. "er i sig, egenvæsentligt, relateret til genstandsmæssigt; den er bevidsthed om noget [...]"
- xlvi. "Det cartesianske problem med 'tilpasning' og 'tilknytning' af oplevelser af *res cogitans* til deres reale genstande af *res extensa* tilbagevises af Husserl som en fordrejning af problemet. Enhver oplevelse er allerede 'bevidsthed om noget' og har sin oplevelsesgenstand i ét med oplevelsesakten. [...] Det cartesianske bur bliver sprængt gennem overgangen fra den individuelle bevidstheds aflukkethed til den intentionale oplevelses mangfoldighed."
- xlvii. "den kongelige gebærde, med hvilken bevidstheden tager oplevelserne i besiddelse"
- xlviii. "tingenes norm"
- xlix. "genstandens mulighedsbetingelse"
- l. "[...] vi må indse [...], at vor krop, når den lever og bliver gestus, kun bygger på sin egen stræben for at være i verden, at den holder sig oprejst, fordi den stræber opad, at det er dens perceptionsfelter, der trækker den mod denne faretruende stilling [...]"
- li. "Neddypet i det synlige"
- lii. "Den [kroppen] er hverken mål eller middel, altid indblandet i sager, der overgår dens forstand, men altid skinsygt vågende over sin autonomi, altid stærk nok til at modsætte sig ethvert mål, som kun er villet i ånden, men uden nogen kraft til selv at stille forslag, hvis vi endelig spørger den."
- liii. "Selv en erektion fremtræder hos ham [Freud] på en vis måde – husserliansk talt – under titlen: 'intentionalitet' ligesom en perception af grønt."
- liv. "Strukturanalysen af den oprindelige nutid (den stående levende strømmen) fører os hen til jegstrukturen og de bestandige nedre lag, der funderer den, og som består af en jegløs strømmen, der gennem en konsekvent tilbagespørgen efter det, der tillige gør den sedimenterede aktivitet mulig og er dens forudsætning, fører tilbage til det radikalt før-jeglige."
- lv. *Jeg'et og det'et*: "det latente, der dog er i stand til at blive bevidst" (s. 164)
- lvi. "fænomenologisk residuum"
- lvii. "entartede form"
- lviii. "ren parringsproces, det Paulus kalder »kødets lyst«"
- lix. "overvindelsen af det »svage kød«"
- lx. "en lang og besværlig individuel historie"
- lxi. "Og det er nok så mærkeligt at måtte konstatere, at den mest intensive videnskabelige fordybelse i menneskets indre livshistorie, den mest systematiske og mest tålmodigt historiske og psykologisk-hermeneutiske fortolkning af samme, Freuds psykoanalyse, samtidig også betegner det mest lukkede, omend også mest voldsomme, forsøg på en dynamisk funktionel omtydning af den indre livshistorie."
- lxii. *Den samfundsskabte virkelighed*: "Mennesket har naturligvis drifter, men de er i høj grad uspecificerede og ubestemte." (s. 66)

- lxiii. "Idet Freud skånselsløst holdt fast på den naturvidenskabelige indstilling, ophævede han på en lydløs, men følgerigtig vis grænsen mellem naturvidenskaber og kulturvidenskaber, og stiftede han et nyt videnskabsparadigme, som man kan give titlen: 'kroppens hermeneutik'. De to erkendelsesperspektiver, der ikke lader sig reducere til hinanden, kulturvidenskab og naturvidenskab, skærer hinanden i de metapsykologiske begreber."
- lxiv. "Det er nødvendigt at blive ved med at insistere på at rette sig mod kropsprocesser for at kunne formulere relationsprocessen centreret om legemlige erfaringer."
- lxv. "kroppen danner en social struktur, et meningssystem."
- lxvi. *Den samfundsskabte virkelighed*: "Selv om vi antager, at der findes et underlag for bevidstheden, kan vi ikke opleve dette som sådan, kun bevidstheden om et eller andet." (s. 34)
- lxvii. "at sige, at den er ubevidst, er det samme som at sige, at den ikke eksisterer."
- lxviii. *Den samfundsskabte virkelighed*: "den strukturelt givne mulighed for mislykket socialisering" (s. 194)
- lxix. Ss. "for at sikre, at aktuelle og potentielle afvigere forbliver inden for de institutionaliserede virkelighedsdefinitioner" (s. 133)
- lxx. "Uden jeg findes der ikke et individ."
- lxxi. "en unedbrydelig kernebestand i min legemlig-personlige væren"
- lxxii. "al tingsliggørelse [er] en glemsel."
- lxxiii. "de begivenheder i oplevelsen, som udstyrer den med vedvarende dimensioner i relation til hvilke en hel række andre oplevelser vil få mening, vil danne en forståelig række eller en historie"
- lxxiv. *Kapitalen bd. 1*: "Hvad der [...] på forhånd udmærker den dårligste bygmester fremfor den bedste bi er, at han har bygget cellen op i tanken, før han bygger den i voks. Ved slutningen af arbejdsprocessen fremkommer et resultat, der allerede ved begyndelsen af processen eksisterede som en forestilling hos arbejderen, altså allerede var ideelt til stede. Han afstedkommer ikke blot en formændring af det materiale, han arbejder med, men samtidig virkeliggør han sit eget formål, der som ved en lov bestemmer hans handlemåde, og som hans vilje må underordne sig. Og denne underordning er ikke nogen forbigående akt. Under hele arbejdet kræver processen ikke blot en anstrengelse af de organer, der arbejder, men også at arbejderens vilje til stadighed er i samklang med hans mål. Dette betyder, at der kræves stor opmærksomhed. Jo mindre han føler sig tiltrukket af arbejdets natur og den måde, det udføres på, og jo mindre han derfor nyder det som en leg, under hvilken hans legemlige og åndelige kræfter udfolder sig, jo mere opmærksom er han nødt til at være." (s. 303)
- lxxv. *Havets Spejl*: "Haabets Emblemer" (s. 21)
- lxxvi. Ss. "[...] Tryghedsfølelsen, selv den mest berettigede, er en daarlig Raadgiver. Det er den Følelse, der lig hin overdrevne Følelse af Velvære, som truende varsler om kommende Vanvid, gaar forud for Ulykkens hastige Frembrud." (s. 24)
- lxxvii. Ss. "At faa Ankeret indenbords var en støjende Virksomhed om Bord i et Koffardiskib fra i Gaar - en begejstrende, frydefuld Støj, som om hver Mand af Skibets Besætning ventede sammen med Haabets Symbol at skulle hale alle sine personlige Forhaabninger op af Dybet og inden for en sikrende Haands Rækkevidde: Haabet om at vende hjem, Haabet om Hvile, Frihed og Udsvævelser,

- drøje Glæder over mange Dages drøje Lidelser mellem Himmel og Hav." (s. 28)
- lxxviii. "Nutiden går fremtiden i møde, med åbne arme."
- lxxix. "et sår, gennem hvilket vor kraft strømmer bort."
- lxxx. "sin naturlige ret"
- lxxxii. "præ-objektiv tidslighed"
- lxxxiii. *At spille musik sammen. Et studium i en social relation:* "De [musicerende] deler ikke blot den indre durée, hvori den spillede musiks indhold aktualiserer sig; hver af dem har samtidig i levende nærvær del i den Andens bevidsthedsstrøm umiddelbart." (s. 171)
- lxxxiv. "samme rettigheder som vores"
- lxxxv. "en todimensional uendelig række"
- lxxxvi. "det inderliggjorte præstationsprincip"
- lxxxvii. "den tilsyneladende afhistorisering af tiden på den selv"
- lxxxviii. *Oplysningens dialektik:* "Jo mere kompliceret og fint det samfundsmæssige, økonomiske og videnskabelige apparatur er, til hvis betjening produktionssystemet har afstemt kroppen, desto mere forarmede er de oplevelser, denne krop er i stand til at have." (s. 49)
- lxxxviii. "økonomiske relationer er [...] eksplicit sociale relationer."
- lxxxix. *Tiden som kulturhistorisk problem:* "Det primitive samfunds mennesker bliver sig ikke bevidst om tiden gennem neutrale koordinater; den kommer til syne som en magtfuld og mystisk kraft, der behersker alle ting, menneskenes og gudernes liv. Dér er tiden ladet med affektiv værdi: den være sig god eller ond, gunstig for visse handlinger og ugunstig for andre; der findes en hellig tid, hvor den 'oprindelige' tid vender tilbage og sætter den profane tid 'uden for kredsløbet'." (s. 92)
- xc. Ss. "De menneskelige handlinger gentager de bedrifter, som i sin tid blev udført af guddommen eller 'kulturhæroen', forfædrene genfødes i efterkommerne. Det primitive menneskes bevidsthed er ikke rettet mod iagttagelsen af forandringer: den er rettet mod genfindelsen af det nye i det gamle. Derfor adskiller fremtiden og fortiden sig ikke fra hinanden – for den." (ss.)
- xcii. "vag og relativ hverdagserkendelse"
- xciii. *Tiden som kulturhistorisk problem:* "Hos grækerne forblev tidsopfattelsen stærkt påvirket af en mytisk virkelighedstolkning. De oplevede og levede ikke verden ud fra kategorier som forandring og udvikling." (s. 95)
- xciv. Ss. "De romerske historikere er langt mere følsomme for tidens lineære forløb [end grækerne], og de tolker ikke længere historien i mytens kategorier, men støtter sig på bestemte historiske momenter (Roms grundlæggelse etc.)." (s. 96)
- xcv. "Med den nytestamentelige forestilling om tidens ende opløser middelalderen den antikke idé om kredsløbet, altså tingenes bestandige tilbagevenden til deres udgangspunkt til fordel for et tidskoncept, i følge hvilket alle begivenheder målrettet munder ud i Guds rige."
- xci. *Tiden som kulturhistorisk problem:* "Den jordiske tid er 'evighedens skygge', 'tingenes succession' (Honorius Augustodunensis [De Imagine Mundi II, 1-3])." (s. 97)
- xci. Ss. "Det er netop tilstedeværelsen af disse referencepunkter i tiden, som med usædvanlig kraft 'retter den' og 'strækker den ud' som en linje." (s. 98)
- xcvii. Ss. "arena, hvor det gode og det onde kæmper" (s. 98)

xcviii. Ss. "der er ikke tale om upersonlige kosmiske kræfter; de har rod i mennesket selv, og menneskets frie vilje er nødvendig, for at det gode kan triumfere i hans sjæl og i historien." (s. 98-9)

xcix. "Men denne rettedhed i den religiøse tid stiller sig ikke i modsigelse med tidserfaringens cyklicitet, der kommer fra menneskenes måde at forholde til naturen på; den religiøse tidserfaring tager den op, overdriver den, fx gennem bestemte fester og forbinder således [...] cyklicitet og rettedhed."

c. *Det er timingen det kommer an på:* "Devisen er: investér påny, lad kapitalen vokse, forøg rigdommen i stedet for at konsummere den." (s. 26)

ci. "At kaste tiden bort er at røve fra Gud og stjæle fra fællesvæsenet. Tyveri er også de timer, som lærlingen ikke bruger til nytte for mester."

cii. "Tiden går nu i min handlingsretning. Fremtiden bliver virkningen af en forårsagende nutid."

ciii. "Sikkerheden vandrer fra nutiden ind i fremtiden og forandrer sig i 'bestemthed'. Nutiden på sin side bliver derved kontingent. Den er kun sekundært bestemt, nemlig som fremtidig fortid. [...] Først efter forestillingen om den mulige virkning for fremtiden og med påbegyndelsen af de handlinger, der er rettet mod dette mål, bestemmes nutiden."

civ. "På det første trin finder vi simpel modstand. Men på det næste, hvor den nye tidsdisciplin er blevet påtvunget arbejderne, begynder de at kæmpe ikke mod tiden, men om den."

cv. "De havde accepteret deres arbejdsgivers kategorier og havde lært at slå fra sig inden for dem. De havde lært deres lektie, at tid er penge, men gjort det alt for godt."

cvi. "den tid, som bliver målt i rum og med rumlige instrumenter og mål"

cvii. "synkronitet, homogenitet og ensformighed"

cviii. "Til fastlæggelse og så acceleration af et tempo skal [...] nævnes et andet [...] fænomen: militærmarchen, sådan som den udviklede sig i 17-hundredetallet, efter at fyrst Leopold d. I af Anhalt-Dessau (1676-1747) inden for rammerne af den nye taktik havde indført trit i lukkede marcherende formationer. // Her opstod et præcist tempo med 'ordinær-skridt' på 60, men senere 72 skridt og déployer-skridt (fri udfoldelse af skridtene) på 108 skridt. Hastighedsforøgelse ved 'ordinær-skridt' er lige så meget et 'tids-tegn' som indførelsen på befælseskrigens tid af en væsentligt hurtigere march, nemlig 'den raske march' med det berømte mål på 114 skridt i minuttet, som gælder den dag i dag."