

# Maurice Merleau-Ponty og fænomenologien

Niels Egebak

Egebak, N. (1964). Maurice Merleau-Ponty og fænomenologien. *Perspektiv*, vol. 12, no. 3, pp. 34-37.

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

*Forum for eksistentiel fænomenologi*

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

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

**English:**

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

Niels Egebak

# MAURICE MERLEAU-PONTY OG FÆNOMENOLOGIEN

Ved sin pludselige død i foråret 1961 var den franske filosof Maurice Merleau-Ponty midt i udarbejdelsen af et nyt værk, som skulle tage de spørgsmål, han havde behandlet og ført frem til et foreløbigt svar i sine tidligere bøger, op på ny for at fordybe indsigten i dem og dermed stille dem endnu en gang på en mere radikal måde. Dette er karakteristisk for hele Merleau-Pontys indsats som tænker og et udtryk, ikke blot for redeligheden og konsekvensen i hans tanke, men også for det væsentligste træk i den filosofiske metode, han havde gjort til sin: fænomenologien. At fænomenologien ikke er en filosofisk skole eller en doktrin men netop en *metode*, var noget, Merleau-Ponty gang på gang understregede; og netop fordi den er en metode må den til stadighed tage sit eget grundlag op til fornyet vurdering, den må være en stadig begyndelse, et aldrig standset opbrud fra sine resultater: som metode er den bestemt ved sin radikalitet og sin stillen spørgsmål — til vor erkendelses gyldighed som erkendelse, til gyldigheden af videnskabernes grundlag, til den sociale og politiske praksis i dens forhold til den menneskelighed og medmenneskelighed, den er udtryk for — og denne radikalitet må nødvendigvis føre den til hele tiden at stille spørgsmål også til sin egen gyldighed som metode. Eller som Merleau-Ponty selv udtrykker det i essayet »Hvad er fænomenologi?«: den må stille de samme spørgsmål til sig selv, som den stiller til al slags erkendelse, den må være en uendelig meditation, den må ikke holde noget af det, menneskene eller videnskabsmændene tror at vide, for vedtaget, derfor må den heller ikke holde sig selv for vedtaget, den må være »en stadigt fornyet erfaring om sin egen begyndelse«.

Dette essay blev første gang trykt som forord til det, der skulle blive Merleau-Pontys hovedværk: bogen om opfattelsens fænomenologi, »Phénoménologie de la perception«, der udkom i 1945, to år efter Jean-Paul Sartres »L'Être et le Néant«, den

franske eksistentialismes første kildeskrift, som den er et væsentlig korrektiv til. Sartre havde kaldt sin afhandling for et essay i fænomenologisk ontologi, altså et forsøg på at beskrive det værende efter en fænomenologisk metode. Udgangspunktet for denne beskrivelse var opfattelsen af den menneskelige bevidsthed som en transcendental bevidsthed, eller som »intentionalitet«, det vil sige som rettet mod noget uden for den selv: ifølge denne opfattelse er bevidstheden aldrig noget i sig selv — den er i Sartres terminologi et »intet« — men altid bevidsthed *om* noget, ikke en substans men en stadig bevægelse ud mod tingene, en stadig projektion ud over sig selv ud mod omverdenen, som den på den anden side aldrig kan optage i sig, fordi den er væsensforskellig fra enhver omverden. Men Sartres egne ord: »At være, det er at springe ind i verden, det er at gå ud fra en verdens og en bevidstheds ikke-væren for med ét at bryde-frem-som-bevidsthed-i-verden«. (»Situationer« s. 17).

Denne opfattelse af bevidstheden har Sartre overtaget fra den tyske filosof Edmund Husserl, hvis refleksioner over den menneskelige erkendelses forudsætninger er en af de vigtigste impulser bag den franske eksistentialisme. Husserls problem var det samme som i sin tid Descartes': hvordan får jeg uigendrivelig vished for min egen og omverdens eksistens, og hvordan opnår jeg et ubetvivleligt grundlag for erkendelsen og dermed for videnskabens sandhed og gyldighed. Det er et problem, en stor del af den moderne videnskab til skade for sig selv hidtil enten har glemt, overset eller fuldstændigt ignoreret, først med atomforskningen har det atter meldt sig med et uomgængeligt krav om løsning, hvis videnskaben skal have objektiv gyldighed og ikke blive nødt til at erkende, at den hviler på et naivt og ikke-videnskabeligt grundlag. Som bekendt fandt Descartes det ubetvivlelige grundlag i erkendelsen af sig selv som tænkende væsen: jeg tænker altså er jeg, cogito ergo sum, eller rigtigere:

ego-cogito-cogitata qua cogitata, jeg tænker det tænkt som tænkt. Alt i verden kan jeg tvivle om, kun ikke om denne ene ting, at der er nogen, der tvivler, at jeg erkender denne nogen som mig selv, og at denne tvivl er en tankeakt, hvis udgangspunkt og mål er verden som tænkt af mig. I denne ubetvivlelige kendsgerning fandt Descartes det absolutte grundlag for erkendelse, videnskab og filosofi. Imidlertid viser det sig, at dette grundlag ikke er solidt nok, at Descartes' metodiske tvivl altså ikke har været radikal nok. For ganske vist er det ubetvivleligt, at jeg tænker verden som tænkt; men jeg kan ikke uden videre gå fra denne verden-som-tænkt, fra fænomenet verden, til verden-som-eksistens, jeg har ikke i kraft af den en uigendrivelig vished for, at verden også virkelig er til. Det eneste, jeg har vished for, er mit eget tænkende jeg.

Man kan betragte Husserls tænkning som et forsøg på en radikalisering af Descartes' metodiske tvivl, en radikalitet, hvis mål var at finde den kilde til den menneskelig erkendelse og menneskelig viden, som Descartes ikke fik udtrykt i sit *Cogito*. Hans fremgangsmåde er den samme som Descartes': han betvivler alt eksisterende — han reducerer det, eller sætter det i parentes, som det hedder i hans terminologi — det betyder ikke, at han benægter verdens eksistens, han lader den blot for en tid ude af betragtning for udelukkende at beskrive, hvad der viser sig for hans bevidsthed, selve tingen, eller fænomenet som sådant, uden at komme med forhastede hypoteser om forbindelsen mellem fænomenerne og den væren, de er fænomener af. Det gælder for ham at finde frem til og redegøre for det før-refleksive, det før-objektive, som erkendelsen og videnskaben hviler på, men som de straks får til at forsvinde, når de begynder at tale om det. Og i denne søgen er den empiriske videnskab, hvis metode hviler på de konkrete iagttagelser, man kan gøre — og gør — med de fem sanser, ikke tilstrækkelig, for det er ikke sanser-erfaringen alene, der er erkendelsens kilde, i det før-refleksive indgår lige så vel alle mulige andre perceptioner — erindringer, fantasier, forestillinger — og som objektivt gyldig videnskab forudsætter empirismen iøvrigt noget, som ikke viser sig for den umiddelbare sanser-erfaring: de enkelte sansedatas essens eller *ideos*. Det er f.eks. ikke den empiriske videnskab muligt alene på grundlag af sin egen metode at gå fra en perciperet gul farve til selve farven »gul«, altså til

den gule farves essens; men vil den have objektiv gyldighed, og vil den undgå at ende i skepticisme, bliver den nødt til at tage dette skridt, som den ikke kan begrunde empirisk. Ved hjælp af det, Husserl kalder »den eidetiske reduktion« kan fænomenologien derimod beskrive og begrunde denne essens gennem en fri imaginær variation af det iagttagne, hvormed man i fantasien prøver at borttænke de enkelte elementer, der udgør det, for at fastslå, hvad der er uundværligt, for at der overhovedet kan blive tale om en iagttagelse — en farve kan f.eks., ikke iagttages uafhængigt af den overflade den dækker, udstrækningen er altså essentiel for objektet farve, det hører til objektet »farve«s essens at have udstrækning. I kraft af den eidetiske reduktion viser fænomenologien sig da at være en mere radikal og derfor bedre grundet metode end den empiriske. For den er i modsætning til den i stand til at redegøre for, hvad der ikke viser sig for de fem sanser, men ikke desto mindre erfares direkte ved perceptionen som det, uden hvilket, perceptionen ikke er mulig: essenserne har altså ikke metafysisk karakter, de viser sig i en levet intuition som tilhørende selve fænomenerne, ikke som deres forudsætning, men — netop — som deres væsen.

Imidlertid nøjes Husserl ikke med at sætte parentes om verdens eksistens, han sætter også parentes om den iagttagende eksistens for udelukkende at iagttage den rene bevidsthed og dens måde at opfatte fænomenerne på. Dette sker gennem den »fænomenologiske« reduktion, hvorved det empiriske jeg, som Descartes' metodiske tvivl standsede ved, et øjeblik lades ude af betragtning, Hvad finder man efter denne reduktion? Efter Husserls opfattelse et absolut subjekt, for hvilket verden viser sig og antager betydning, og som er forudsætningen for, at den kan antage betydning, et »transcendentalt ego«, de er »den indre transcendentale og fænomenologiske erfarings domæne«, som det hedder i »Méditations cartésiennes« (s. 22) Det synes at fremgå af Husserls redegørelse for dette transcendentale ego, at det står uden for verden og derfor kan være den absolutte kilde til erfaring om verden, at det altså også står uden for bevidstheden som bevidsthed om verden og derfor kan være den uinteresserede tilskuer til bevidsthedens funktion som intentionalitet; egentlig er det en slags overjeg, som opfattes som centrum for alle

menneskeånders muligheder. Hermed synes Husserl at være endt i en transcendentale idealisme — han taler selv flere steder om den »fænomenologiske idealisme« — og skønt han gang på gang vendte tilbage til problemet omkring den fænomenologiske reduktion, øjensynligt utilfreds med dens idealistiske resultat, lykkedes det ham ikke at løse det. Teorien om det transcendentale ego har da også været udsat for skarp kritik af senere fænomenologer, især fra de franske fænomenologer. Sartre påviste i sit essay »La Transcendance de l'égo« — der kan betragtes som den første manifestation af hans eksistentia- lisme — at ikke blot er denne teori ikke nødvendig for at forklare og begrunde bevidsthedens væsen og funktion som intentionalitet, den er fænomenologi- ens selvmord. Også Merleau-Ponty afviser den, men han forsøger samtidig at følge de tankebaner, der førte Husserl til antagelsen af det transcendentale ego, for at klargøre, ikke hvad Husserl sagde, men hvad han var på sporet af i det, han sagde. Denne forskel i Sartres og Merleau-Pontys holdning til Husserl forklarer samtidig forskellen mellem de to tænkeres udformninger af eksistentialismen.

Den franske eksistentialisme er en videreførelse af Husserls fænomenologi, eller rettere af et af dens aspekter, som Husserl først i sine sidste år selv for alvor begyndte at inddrage i sine refleksioner: meditationen over den levede erfaring, som i hans udgivne skrifter står i skyggen af hans forsøg på at begrunde filosofien som »en streng videnskab« og gøre den til det metodiske grundlag for al anden videnskab, selvom denne levede erfaring naturligvis hele tiden var det egentlige udgangspunkt for hans filosofi, der jo netop er karakteriseret ved sin radikale søgen efter en modsigelsesfri og ubetvivlelig erfaring om verden og væren. Ved en sær ironi endte Husserl, med sine forsøg på at beskrive det før-refleksive, just i det dilemma, han så skarpsindigt havde påvist som videnskabens dilemma: at den straks får det før-refleksive den hviler på til at forsvinde, når den begynder at tale om det. Det er dette den franske eksistentialisme søger at råde bod på ved at koncentrere sine beskrivelser om den menneskelige eksistens og den måde hvorpå den giver mening til omverdenen, gør omverdenen til en omverdenen for menneskene i stedet for en verden slet og ret: ved altså at beskrive den »Lebenswelt«, som hele tiden var forudsat i Husserls refleksioner over erkendelsens betingelser, med Merleau-Pontys

ord »at formulere en oplevelse af verden, en kontakt med verden, som går forud for enhver tænkning om verden« (Sens et Non-sens, s. 55).

Husserls egentlige problem var til det sidste, hvordan han filosofisk skulle begrunde verdens og erkendelsens objektivitet. Hvis det eneste, hvorm jeg ikke kan tvivle, er min egen eksistens som tænkende eller tvivlende, hvordan kan jeg da begrunde min umiddelbare oplevelse af verdens og mit medmenneskes eksistens, hvordan kan jeg bevise, at verden og medmennesket ikke bare er noget, jeg drømmer, eller noget, jeg tænker mig til? Fører den fænomenologiske reduktion ikke nødvendigvis til erkendelsen af, at jeg alene er, og at jeg alene skaber verden, fører den ikke til, at jeg må anerkende solipsismen som en kendsgerning? Husserl anerkendte aldrig denne konsekvens, men han nåede heller aldrig at afvise den modsigelsesfrit. Det er heller ikke endnu lykkedes Sartre at gøre det, selvom han forkastede Husserls teori om det transcendentale ego og i stedet hævdede, at bevidstheden om verden er den sidste grænse, hvortil vor refleksion kan trænge frem: Ved at gøre bevidstheden til det egentlige centrum for menneskets forbindelse med omverdenen, og ved, som det sker i »L'Être et le Néant« at hævde, at der er en absolut og uoverstigelig afgrund mellem på den ene side tingsverdenens væren-i-sig-selv og på den anden bevidsthedens væren-for-sig-selv, således at de nok, på bevidsthedens initiativ, kan træde i forbindelse med hinanden, men aldrig optages i hinanden, forhindrer han sig selv i at redegøre for den umiddelbare, før-refleksive oplevelse af mig selv som værende i verden, han bliver ude af stand til at forklare, hvordan min opfattelse af verden i det hele taget kommer i stand, og han har end ikke det transcendentale ego, som det, der sikrer forbindelsen, at ty til! Det bliver ham heller ikke muligt at løse spørgsmålet om medmenneskets eksistens dets væren-for-sig-selv i forhold til mig som væren-for-mig-selv: han kan kun beskrive det som en stadig kamp mellem bevidstheder, der gensidigt ønsker at tilintetgøre hinanden ved at gøre den anden til en ting blandt andre ting. Man bør iøvrigt hele tiden holde sig for øje, at dette er en konsekvens af Sartres *tænkning*, og at hans ustandselige krav til sig selv og andre om socialt og politisk engagement må ses på denne baggrund: det er øjensynligt udtryk for en oprindelig solidaritetsfølelse, en levet

solidaritetsfølelse kunne man fristes til at kalde det, som han hidtil ikke har kunnet bringe sin tænkning i overensstemmelse med, sandsynligvis fordi den ikke har været tilstrækkelig radikal i sit udgangspunkt. Derfor kan man også iagttagende, hvordan han i årene siden udgivelsen af »L'Être et le Néant« har forsøgt at revidere og forny denne tænkning. Til en sådan revision og fornyelse kunne han have hentet adskillig inspiration hos ungdomsvennen Merleau-Ponty.

I »Structure du comportement« og senere i »Phénoménologie de la perception« angriber Merleau-Ponty nemlig den samme problematik, men fra et mere radikalt udgangspunkt. Den sidste er, med hans egne ord, »et forsøg på en direkte beskrivelse af vore erfaringer om omverdenen«, og dens hovedtese er, at mennesket og verden står i en oprindelig og inderlig (i ordets etymologiske betydning) forbindelse med hinanden, før menneskets refleksion over sig selv og verden og sin og verdens forbindelse med hinanden overhovedet sætter ind. Det må efter hans opfattelse derfor være filosofiens opgave at genoprette og redegøre for denne oprindelige kontakt med verden, gøre den naturlige, naive holdning eksplicit, give den filosofisk status: det gælder om at »vende tilbage til den verden før erkendelsen, som erkendelsen *taler om*«, som det hedder i forordet. Gør man det, opdager man, at det ikke er bevidstheden, der er den menneskelige erkendelses centrum, men derimod dens før-bevidste eksistens, menneskets oprindelige kropslige forbindelse med en omverden, som allerede på dette stadium er en omverden-for-mig og ikke, sådan som Sartre hævder, en væren-i-sig-selv. Mennesket er allerede i verden, når det vågner til bevidsthed om sig selv og verden, det forbliver i verden, når det reflekterer over sin forbindelse med verden, derfor er den sidste reduktion, som skulle sætte det uden for verden og give det mulighed for at anskue forbindelsen udefra, urealisabel, og det transcendentale ego, i hvert fald i Husserls opfattelse af det, en kimære: »jeg kender kun mig selv i min uopløselige forbindelse med tiden og verden, det vil sige i tvetydigheden«, hedder det i »Phénoménologie de la perception«. Men denne tvetydighed er

samtidig min garanti, både for min omverdens eksistens og mit medmenneskes eksistens, den er en garanti for den indre kommunikation mellem mig og min omverden, mellem ego og alter ego, som det er filosofiens opgave, ikke at forklare, fordi en forklaring ikke er nødvendig, men at gøre eksplicit. Hermed er det lykkedes Merleau-Ponty at redegøre for den oprindelige enhed mellem subjekt og objekt, der forblev et problem for Husserl, og han har kunnet gøre det, fordi han har gennemført den »noematiske« refleksion, refleksionen over det, der er givet i bevidstheden — i modsætning til den »noetiske« analyse, der søger at beskrive bevidsthedens aktivitet — med en konsekvens, der har ophævet det kunstige skel mellem mennesket og verden, som tænkningen, i kraft af sit væsen som tænkning *om . . .*, har indført. Men dermed synes han også at have gjort teorien om det transcendentale ego unødvendig på den eneste måde, det med det givne udgangspunkt var muligt: ved at opfylde det behov, den var udtryk for, med en anden og mere acceptabel teori, teorien om menneskets før-bevidste rent kropslige forståelse af og forbindelse med verden som den absolutte kilde til erfaring om verden og centret for alle menneskeåndens muligheder, og det nødvendige udgangspunkt for enhver videnskab om mennesket som menneske.

Merleau-Pontys betydning for den fænomenologiske tænkning kan derfor næppe overvurderes. Han er den moderne tænker, der hidtil har opfyldt dens oprindelige krav om filosofisk radikalitet med størst konsekvens, og hans anvendelse af sine resultater — i den franske kulturdebat, i den sociale og den politiske debat, på lingvistiske, æstetiske og sociologiske problemer — har bidraget til forståelsen af den fænomenologiske metodes store muligheder og betydning. At denne filosofiske metode ikke er særlig udbredt her i landet — mens den f.eks. i Norge har vundet stærkt frem i de senere år — er beklageligt, fordi den efter alt at dømme ville kunne bidrage til det nødvendige opgør med de filosofiske fordomme, der hæmmer åndsvidenskaber som sociologi og psykologi, æstetik og litteraturforskning i Danmark.

Niels Egebak