

Kristoffer Willert:

En fænomenologisk helhedsforståelse af intersubjektiviteten – *som udlagt af Merleau-Ponty*

RESUMÉ

Denne artikel tager fat om Merleau-Pontys fænomenologiske udlægning af fænomenet intersubjektivitet. Det er helt afgørende for hans analyse, at relationen mellem flere bevidstheder ikke kan behandles som et isoleret filosofisk problem. Derfor vil jeg i artiklens første del udlægge Merleau-Pontys forståelse af begreberne "verden" og det "præ-objektive liv". Anden del fremstiller de grundlæggende temaer bag det epistemologiske problem ved erfaringen af andre bevidstheder. Tredje og sidste del undersøger Merleau-Pontys fremstilling af intersubjektivitetsproblemet og fæstner hans løsninger sammen med konklusionerne fra første del og andre centrale temaer fra hans tænkning – *kroppen, perceptionen, indstiftelsen, historien* – hvilket skal binde en knude om artiklens centrale tese: Merleau-Pontys udlægning af intersubjektiviteten bør ses i lyset af en samlet teori om forholdet mellem subjekt, verden og den anden, som alle peger på en fællesnævner – en allestedsnærværende ambiguitet.

ABSTRACT

This article deals with Merleau-Ponty's phenomenological account of intersubjectivity. It is central for his account that the relation between human conscious beings cannot be treated as an isolated philosophical problem. Therefore, the first part presents Merleau-Ponty's understanding of the concepts of the "world" and the "pre-objective life". The second part presents the basic ideas behind the epistemological problem of the experience of other human conscious beings. The third and last part investigates Merleau-Ponty's solutions to the problems and aims to link these to the thoughts in part one and other central themes from his thinking – *the body, perception, sense, history* – which is supposed to tie up the article's main thesis: Merleau-Ponty's account of intersubjectivity must be approached as a joint theory of the relations between the subject, the world and the other, that all point to a common denominator – a ubiquitous ambiguity.

EMNEORD

Merleau-Ponty, intersubjektivitet, fænomenologi, kroppen, historien

KEYWORDS

Merleau-Ponty, intersubjectivity, phenomenology, the body, history

Verden og det præ-objektive liv

"Dømt til verden"

For så vidt Merleau-Pontys udlægning af fænomenet intersubjektivitet er fænomenologisk, så vil det i første omgang være nyttigt at undersøge, hvad begrebet fænomenologi kan dække over. I sit forord til værket *Phénoménologie de la perception* (1945) forsøger Merleau-Ponty at besvare det spørgsmål. Merleau-Ponty forstår fænomenologi som det at udforme en distinkt, men udtømt, teoretisk forståelse af menneskets bevidsthed og verden og relationen herimellem (se Rømdenh-Romluc 2011, 16). Derfor kan fænomenologien forstås som en transcendentalfilosofi, da den undersøger erfaringens mulighedsbetingelser ved, som han skriver i sit forord, at drage "den naturlige indstillings påstande i tvivl for at forstå dem"¹ (Merleau-Ponty 2009, VII).

Den 'naturlige indstilling' – et centralt begreb i Husserls fænomenologi – betegner blandt andet et eksisterende netværk af fælleserfaredede grundantagelser i menneskets forhold til og forståelse af verden. F.eks. at der eksisterer en fysisk verden, som er rum-tidslig og både indeholder non-intentionelle genstande og intentionelle, dvs. genstandsrettede væsner. Den naturlige indstillings verden udgør et netværk af basale, nærmest usynlige, aksiomer for vores tilværelse. Uden disse aksiomer ville opretholdelsen af vores almindelige praksisser (videnskabelige, sociale, hverdags osv.) være yderst udfordret. Ville jeg bevæge mig ned for at købe mælk, hvis jeg ikke mente, at verden er omkring mig og tilgængelig? Som Husserl (1976, §27) skriver, så forudsætter disse praksisser, at verden er "med-nærværende" og "forhånden". Vi er altså altid allerede faktisk til stede i verden; fænomenerne i verden er tilgængelige for os på forskellige epistemiske niveauer – f.eks. via vores sanser (perceptuelt), forestillinger (imaginativt) og sproglige akter (signitvnt).

At verden er 'forhånden', betyder samtidig, at vi altid allerede er situeret i en bestemt indstilling i forhold til verden – f.eks. i forhold til videnskaben, politiske opfattelser og gastronomiske præferencer. Den faktiske eksistens er

¹ Merleau-Pontys tekster findes i adskillelige danske oversættelser, som jeg benytter. Dog er der f.eks. kun oversat en tredjedel af *Phénoménologie de la perception*. Når jeg citerer udover de danske oversættelser, er det mine egne oversættelser.

lokalt forankret. Vi tager altid afsæt i et bestemt og bestående verdensforhold, som omgrænses af en bestemt historisk, social eller biologisk kontekst. Følger man Husserl, er det op til fænomenologien at suspendere dette koordinatsæt af indstillinger med det formål at udforske, hvordan fænomenerne – naturlige, kulturelle, videnskabelige osv. – kommer bevidstheden direkte i møde, rensat for teoretiske og præ-tematiserede fordomme.

Selvom Merleau-Ponty afviser Husserls idé om, at fænomenologien skal eller kan videnskabeliggøre filosofien², så holder han fast i, at vi må tage udgangspunkt i det direkte møde med fænomenerne, da det fungerer som det basale skæringspunkt mellem subjektet og verden. Om fænomenologiens sigte skriver han, at den er en filosofi "for hvem verden altid 'allerede er der' forud for refleksionen, som et umisteligt nærvær, og hvis hele bestræbelse består i at genfinde denne naive kontakt med verden [...] (Merleau-Ponty 2009, VII)". Han hævder dermed, at relationen mellem os (subjekt) og verden uden for os (objekt) ikke indeholder to adskilte *relata*, der forenes igennem vores epistemiske tag på verden. Dikotomien mellem subjekt og objekt er en falsk dikotomi, fordi både subjekt og objekt konstitueres i en reciprok bevægelse. For det første vil fænomenernes fremtrædelse altid være en fremtrædelse *af* noget *for* nogen; verden er afhængig af en oplever, hvis den skal bestemmes *som* noget. For det andet er subjektiviteten bestandigt situeret et bestemt sted, i en bestemt tid, i en bestemt kontekst – der findes intet verdensløst subjekt. Vi befinder os altid allerede – her er Husserl og Merleau-Ponty igen enige – i verden igennem intentionelle akter, dvs. genstandsrettede bevidsthedsakter, for eksempel imaginative eller perceptuelle. Som Merleau-Ponty formulerer det i *Phénoménologie de la perception* (1945, 491-492), så er verden uadskillelig fra subjektet og subjektet uadskilleligt fra verden. Der findes intet stedløst, tidsløst eller metafysisk subjekt, kun "et subjekt, der er dømt til verden" (Merleau-Ponty 2009, XII).

Den "objektive tanke"

Den "naive kontakt med verden" står for en før-videnskabelig sfære eller væremåde, som vi er fortrolige med og tager for givet. Subjektet er altid allerede indlejret i en situation på en måde, som går forud for refleksion og

² Se Husserl, E. 1911. "Philosophie als strenge Wissenschaft". *Logos* (1): 289-341.

objektivering. Vi har en art præ-teoretisk verdensforhold, som ikke underkastes samme rationalitetsprocesser som f.eks. videnskabelige undersøgelser. Den naturlige indstillings førømtalte aksiomer er en del af dette verdensforhold. Men det kan ligeså vel gælde moralske normer (f.eks. at det ikke er en god ting at torturere børn for sjov), religiøse eller politiske verdensbilleder, vores modersprog og perceptuelle erfaringer. Altså fænomener, som er umiddelbart indlejret i, eller ligefrem udgør, vores blik på verden.

Derfor hævder Merleau-Ponty i forordet (2009, VII), at fænomenologien går ud fra "en beskrivelse af vor oplevelse, som den er [...] uden hensyn til dens psykologiske tilblivelse og de kausale forklaringer, som forskeren, historikeren eller sociologen kan tilbyde". Det, som han kalder for "videnskabens univers" – rationalitetsgebetet, som idealiserer det objektive tredjepersons-perspektiv – hviler ifølge Merleau-Ponty på den præ-videnskabelige, levede verden: "Alt hvad jeg ved om verden, også fra videnskaben, ved jeg ud fra mit eget synspunkt eller ud fra en oplevelse af verden, uden hvilken videnskabens symboler ikke ville have nogen mening. Hele videnskabens univers bygger på den levede verden [...]" (Merleau-Ponty 2009, IX). Fænomenologien genhævder det erfarende subjekts førstepersons-perspektiv og dets fundamentale rolle i relationen til fænomenerne. Meningen er ikke, at verden skal eller kan reduceres til vores personlige indtryk af den. Men 'vor oplevelse som den er' er en uomgængelig forudsætning i forståelsen af andre begreber og fænomener, såsom sprog, videnskab, kunst og historie. Det er ifølge Merleau-Ponty umuligt at tilgå og afdække verden på fuldkommen objektiv vis, uafhængigt af en oplever. Den "objektive tanke" (Merleau-Ponty 2009, 1) – forestillingen om, at verden er noget, der i absolut forstand er løsrevet fra subjektiviteten, forståelsen og historisk forankrede kontekster – har førstepersonsperspektivet som permanent forudsætning. Enhver objektiv eller videnskabelig beskrivelse af verden hviler nemlig på før-videnskabelige betingelser (f.eks. socialt bestemte praksisser, økonomiske incitament, traditionsoverleveret information) og udføres ikke mindst af konkrete subjekter med interesser, ønsker, følelser og forestillinger.

Merleau-Ponty retter altså opmærksomheden mod det, der går forud for den "objektive tænkning", som han kalder for det "præ-objektive" liv (Merleau-Ponty 1999, 183). Det handler om at undersøge den måde, som verden

fremtræder "for os forud for enhver tematisering" (Merleau-Ponty 2009, XVIII), altså den måde, som verden "kommer til syne i vore ønsker, vore vurderinger, vort landskab på en tydeligere måde end i den objektive erkendelse, og som leverer den tekst, som vore erkendelser søger at være en eksakt sproglig oversættelse af" (ibid., XXI). Den objektive tanke kommer altid *efter* og er "afhængig" (ibid., X) af den levede forståelse af verden, som den forsøger at rekonstruere. En by er f.eks. noget andet og mere end de forskellige teorier, skitser og modeller, som vi kan give af den. Byen er et sted, hvor disse ting som inddeles allerede er. Skitserne forsøger at *oversætte* vores erfaringer af byen, og optræder som abstrakte og sekundære til den levede, praktiske og vurderede verden: min brug af sporvognen, mine oplevelser af pladsen, mit cafébesøg osv.

Sammenfatning af verdensbegrebet

Verden eksisterer. Denne umiddelbart banale antagelse skal ikke bare forstås sådan, at der findes en rum-tidslig virkelighed, i hvilken der findes subjekter, som refererer til det, der findes heri. At verden eksisterer, betyder tværtimod, at der er noget forud for erkendelsen og at subjektet står i et bestandigt afhængighedsforhold til dette noget: "Verden er der før enhver analyse, jeg kan foretage af den" (ibid., XI).

Dette begreb om verden skal forstås i sammenhæng med det, som Merleau-Ponty kalder for et "felt af nærvær". Det kan forstås som en intim forbindelse mellem os og tingene, som "kaster subjektet ud i den naturlige og kulturelle verden" (Merleau-Ponty 1945, 515). Anderledes formuleret: at blive født, går ud på at blive kastet ind i en ufrivillig og betinget proces; at træde ud i en allerede eksisterende kontekst, som man ikke selv har valgt.

Verden skal dermed forstås som en permanent baggrund for vores liv: "[...] verden klæber til mig som en Nessos-kåbe" (Merleau-Ponty 1999, 42). Den er noget, der findes i alle vores erfaringer. Men ikke som en bestemt entitet, snarere som en ubestemmelig baggrund eller scene, der ledsager alle vores erfaringer. Som Komarine Romdenh-Romluc skriver, i forbindelse med Merleau-Pontys verdensbegreb, så erfarer vi verden som "the background as continuing indefinitely beyond one's field of vision [...] one's awareness of the furthest region of the background is simply the experience of a vast presence" (Romluc 2011, 126). Denne erfaring ledsages af en konstitutiv ambiguitet, som

ikke tilskrives nogle kvaliteter i sig selv. Fakticiteten – at noget altid allerede er til stede og møder os i en *med-nærværende verden* – er således primær i både temporal og logisk forstand: "Der er en verden' eller snarere 'der er verden'; denne konstante tese i mit liv kan jeg aldrig gøre fuldstændig rede for. Det er denne verdens fakticitet [...]" (Merleau-Ponty 2009, XX).

Intersubjektivitet

Problemet med andre bevidstheder

Inden for dette 'massive nærvær', hvilket Merleau-Ponty også beskriver som "feltet for alle mine tanker og alle mine eksplicite perceptioner" (ibid., XII), findes forskellige fænomener – biologiske processer, kulturprodukter, perceptioner, og også intersubjektive relationer. Merleau-Ponty bestræber sig på at beskrive subjektet, verden og intersubjektiviteten i deres uomgængelige, men komplekse sammenhæng.

Men hvad skal vi forstå ved begrebet intersubjektivitet, og hvilke problemer opstår i forsøget på at udlede betingelserne eksistensen af andre subjekter som os selv? Et første problem er, at intersubjektiviteten er præget af det, man kan betegne som en epistemisk ufremkommelighed. Hvordan ved vi, at der eksisterer andre bevidstheder? Hvis vi på den ene side går ud fra vores egen bevidsthed som en erkendelseskilde, vi kun selv har direkte adgang til, og på den anden side verden uden for os som et domæne af forskellige genstande, så opstår der nemlig en utilgængelighed i forhold til andre bevidstheder. De fremtræder nemlig uden for os, på samme måde samme tingene gør. Problemet er, som Merleau-Ponty skriver, at min bevidsthed ikke 'konstituerer' andre bevidstheder:

Den andens status som en anden mig-selv er nemlig ikke mulig, hvis det er bevidstheden, der skal give ham denne status: at være bevidst er at konstituere, jeg kan altså ikke være den anden bevidst, eftersom det ville være at konstituere ham som konstituerende [...] (ibid., 124).

På alle epistemiske niveauer synes min bevidsthed at være en del af mig selv og dermed også på en eller anden måde at være 'konstitueret' af mig selv. Denne akt betegnes også ofte som selvbevidsthed: bevidstheden om min egen bevidsthed. At 'være den anden bevidst' vil altså kræve, at alle andre

bevidstheder findes på grund af min bevidsthed; at jeg så at sige har 'konstitueret', eller kan udføre, den selvbevidste akt med andre bevidstheder. Men det forekommer at være højest uplausibelt. Jeg lader ikke til at have en privilegeret adgang til andre bevidstheder end min egen. Hvordan kan jeg så være sikker på, at noget uden for mig samtidig er en selvstændig bevidsthed, der ikke er 'konstitueret' af mig? Problemet er altså, at den anden synes at være i besiddelse af en selvgivethed, som jeg ikke kan redegøre for, eller som ikke er direkte tilgængelig for min erkendelse. Den anden bevidsthed er kun synlig i det ydre, og det er i første omgang et problem for den "objektive tanke", der opretholder en skarp adskillelse mellem *subjektet herinde* og *verden derude*. Forstået således, at den går ud fra en problemfri relation mellem et subjekt med evnen til at fremstille sandhedsfunktionelle tanker på den ene side og et non-intentionelt domæne af fænomener, som disse tanker refererer til, på den anden side. Men hvordan redegør man så for relationen mellem to domæner for sandhedsfunktionel tænkning?

For at se, hvordan Merleau-Pontys fænomenologi kan gelejde os over denne ufremkommelighed, kan vi begynde med at tage fat i en specifik kritik af fænomenologiens stillingtagen til spørgsmålet, som Jürgen Habermas (1988, 88) har fremsat: hvis fænomenologien har førstepersonsperspektivet – altså antagelsen om, at fremtrædelser altid er fremtrædelser *for* nogen – som sit udgangspunkt, fremtvinger den en asymmetri mellem subjektet og den anden, og rammes indefra af truslen fra solipsisme – forestillingen om, at 'jeg' er den eneste eksisterende bevidsthed. Hvis en intersubjektiv teoris udgangspunkt er at fremvise en symmetri mellem erfaringen af mig selv og erfaringen af andre, altså at disse erfaringer skal være ens, er kritikken fra Habermas legitim: Jeg synes at erfare min egen bevidsthed igennem introspektion, men jeg kan ikke foretage samme handling med andre bevidstheder. Hvis jeg ikke kan være 'sikker' på, at der findes andre bevidstheder med den samme selvgivethed, som jeg selv lader til at have, så kan jeg foranlediges til at konkludere, at min bevidsthed er den eneste, der findes.

Forskellige løsninger på spørgsmålet om den "anden"

Lad os nu undersøge nogle løsningsforslag til dette problem. Ét er det såkaldte analogiargument. Jeg har en direkte oplevelse af min egen bevidsthed, der tager udgangspunkt i forholdet mellem min egen bevidsthed og kropslige

adfærd. Derudfra erfarer jeg en lighed mellem min kropslige adfærd og den andens kropslige adfærd, og udleder dernæst, at den andens kropslige adfærd må være forbundet med bevidstheden på samme måde som hos mig selv.

Analogiargumentet har en vis intuitiv kraft: smerte er hos mig selv forbundet med bestemte kropslige adfærdsmønstre, f.eks. skrig og gråd. Når jeg ser en anden udvise samme kropslige adfærd, slutter jeg, at de formentlig også føler smerte. Men ud fra en filosofisk betragtning, er argumentet svagt. For det første forudsætter det en svag induktiv slutning, der går fra ét tilfælde (min egen bevidsthed) til mange (alle andre bevidstheder), modsat en stærk induktiv slutning, der går fra mange til én.³ Analogiargumentet giver altså ingen ufejlbarlig viden om eksistensen af andre bevidstheder, da vi kun kan foretage en svag logisk udledning af deres eksistens. For det andet går det ud fra en kraftig dikotomi mellem indre og ydre – at der findes bevidsthedsfænomener (f.eks. smerte), der kun finder sted i vores indre, og at der findes en helt særlig interaktion mellem dette og vores kropslige adfærd. For det tredje kan man anfægte argumentets basale formål: at fremvise en symmetri mellem erfaringen af mig selv og erfaringen af andre, eller anderledes formuleret: at gøre den anden til mig selv.

Både Husserl og Merleau-Ponty kan afvise Habermas' kritik, eftersom de netop ikke argumenterer for, at det er en symmetri, der giver os viden om den anden, men at det derimod er en asymmetri, der konstituerer den anden som anden. Det leder videre til en anden løsning på problemet, som mener (1) at spørgsmålet om, hvordan vi kan erkende andre bevidstheder er forkert opstillet, og (2) at problemet omkring erfaringen af den anden bør integreres som selve løsningen på problemet. Både Husserl, Merleau-Ponty og Lévinas taler for denne løsning. Den anden er et mysterium, som vi aldrig kan forstå og redegøre eksplicit eller udtømmende for. Husserl (1959, 495) betegner det som "den fremmede subjektivitets transcendens". Argumentet er, at det netop ligger i begrebet om en "anden", at det er en anden eller fremmed, der er numerisk identisk fra os selv, og at der derfor implicit findes en asymmetri mellem os og den anden. Som Dan Zahavi (2007, 65) har formuleret det: "den

³ Se Priest (1998), s. 181, for en udlægning af problematikken mellem en stærk og en svag induktiv slutning i forhold til spørgsmålet om intersubjektivitet.

andens selvgivethed er altså utilgængelig for mig, men det er netop denne utilgængelighed eller grænse, som jeg kan erfare”.

Merleau-Ponty (1945, 351) beskriver i tråd hermed den anden som et 'spor': "[...] jeg har kun sporet af en bevidsthed, som unddrager mig i sin aktualitet". Der er noget transcendent ved den anden, noget som overskrider det, vi kan vide om den anden. Ethvert subjekt er så at sige konfronteret med en permanent tvetydighed i forhold til afkodningen af den andens bevidsthedsindhold. Men dette er netop en betingelse for intersubjektiviteten. Der er selvfølgelig noget i vores naturlige indstilling over for verden, som går imod denne radikale asymmetri eller fremmedhed: Vi lader til ofte at *vide*, hvad andre oplever. Men samtidig kan vi ikke, som Merleau-Ponty (1999, 124) understreger, se bort fra asymmetrien: "[...] eller rettere (hvis det nemlig ignorerede modsigelsen, ville det ikke længere være den anden, det havde at gøre med), at det er i stand til at leve med denne modsigelse som selve definitionen af den andens nærvær”.

For at binde denne teori, om den andens utilgængelighed som selve betingelsen for erfaringen af den anden, sammen med konklusionen fra første del, kunne man sige følgende: at være forankret i verden handler blandt andet om at 'leve med den modsigelse', det er, ikke at kunne trænge igennem den anden, på samme måde som vi ikke kan trænge igennem til betydningen af den tvetydige fakticitet, som er verdens måde at komme til syne på.

Kroppen, den anden og historien

Selv fremmedgjorthed

Selvom Merleau-Pontys opfattelse af intersubjektivitetens status er blevet berørt, vil jeg nu analysere hans forskellige udlægninger nærmere. For det første giver han et argument for, hvorfor det enkelte subjekt er i stand til at erfare den anden som en radikal fremmedhed: fordi vi genkender en fremmedhed, som vi erfarer i os selv. Det er muligt at erfare den anden som anden, fordi jeg kan erfare mig selv som en anden på et andet niveau. De problemer som traditionelle teorier står over for, skyldes ifølge Merleau-Ponty, at de går ud fra forestillingen om, at jeg har en ufejlbarlig viden om mit eget bevidsthedsindhold, og at det modsatte er tilfældet med andre bevidstheder.

Denne forestilling afviser Merleau-Ponty. Han fremhæver, at vores egne tidligere bevidsthedstilstande kan være lige så utilgængelige som andres: "Jeg kan aldrig være sikker på at opnå en mere komplet forståelse af min fortid, end den [fortiden] havde af sig selv på det tidspunkt, jeg gennemlevede den" (Merleau-Ponty 1945, 346). Forestillingen om subjektet som værende absolut selvbevidst med hensyn til sit eget bevidsthedsindhold, fordrer en idé om selvnærvær, som Merleau-Ponty er afvisende overfor, idet han hævder, at også indholdet af ens nuværende erfaring ikke er fuldkommen gennemsigtigt:

Jeg vil aldrig formå at begribe nutiden, som jeg lever i, med apodiktisk sikkerhed, og eftersom det levede således aldrig er fuldkommen forståeligt, så passer det, som jeg forstår, aldrig helt med min levede erfaring, kort sagt: Jeg er aldrig helt på højde med mig selv (ibid., 347)

Det kan forstås således, at min bevidsthed om mig selv aldrig er numerisk identisk med mig selv som genstand for den bevidsthed. Jeg er f.eks. i stand til at ændre mit syn på politik eller min opfattelse af andre personer, over tid – og sommetider ved jeg endda ikke, hvad jeg synes eller har lyst til. Eller tænk på fænomenet glemsomhed: når jeg glemmer noget, betyder det, at noget som har været nærværende for min bevidsthed, er blevet fraværende. Jeg synes at være den samme bevidsthed, selvom jeg glemmer, men jeg er ikke numerisk identisk med, hvad den tidligere var. Vores bevidsthed er altså fragmentarisk og struktureret ud fra en indre fremmedhed, som foregriber, således Merleau-Ponty, mødet med den anden som noget fremmed for vores bevidsthed.

Det kropslige subjekt

Mulighedsbetingelsen for denne selv fremmedgørelse udleder Merleau-Ponty igennem sin tematisering af kroppen. Subjektet er, understreger han, først og fremmest et kropsligt, eller hvad han også kalder for et "inkarneret" subjekt (Merleau-Ponty 1999, 42). Det betyder, at vores aktiviteter i verden altid er kropsligt forankret, hvilket i første omgang kan forstås således, at de fleste fænomener ⁴ (genstande, andre subjekter osv.) fremtræder rumligt, dvs. fremtræder på en særlig afstand af og vinkel for subjektet, og at det erfarende subjekt må være situeret i en bestemt rumlig relation til det, som fremtræder,

⁴ Jeg ser her bort fra spørgsmålet om det imaginære, som ikke umiddelbart fremtræder rumligt for bevidstheden.

hvis en erfaring overhovedet skal finde sted. Denne rumlige forbindelse til fænomenerne sker igennem vores kropslighed. Merleau-Ponty fremhæver dette tema i forlængelse af Husserl, der også opfattede det intentionelt rettede subjekt som kropsligt forankret. Kroppen er det punkt eller center, som fænomenerne fremtræder i forhold til. Kroppen står således for et 'her', for det referencepunkt, som aldrig kan blive en genstand uden for subjektet, da det udgør den rumlige mulighedsbetingelse for enhver erfaring (Husserl 1962, 220).

Som Husserl gør det klart, må denne kropslighed ikke forveksles med kroppen i videnskabelig (f.eks. medicinsk eller biologisk) forstand, hvor kroppen forstås som en genstand, der kan undersøges fra et tredjepersonsperspektiv. Denne objektiverede krop kalder han for *Leibkörper*, mens han kalder kroppen som subjektivt eller levet referencepunkt for *Leib*, eller den "fungerende krop" (Husserl 1973, 57). I den anden betydning er kroppen ikke noget, vi beskriver og forstår, men noget vi *er* og *lever som*.

Kroppen er, med Merleau-Pontys ord (2009, 90), en "genstand, som ikke forlader mig": vi er aldrig adskilt fra vores krop. Men samtidig kan vi ikke selv betragte den objektivt: "jeg iagttager [...] de ydre genstande med min krop, jeg håndterer dem, inspicerer dem, vender og drejer dem, men min krop selv iagttager jeg ikke" (Merleau-Ponty 2009, 33). Min krop er ikke genstandslig for mig i samme forstand som bordet eller græsset. Disse genstande kan, i modsætning til "egenkroppen" (ibid., 31) (Husserls *Leib*), fjernes fra vores perspektiv. Kroppen tilhører altså både '*objektets orden*' og '*subjektets orden*': "Vi siger derfor, at vor krop er en tosidet væren, på den ene side en ting blandt ting og på den anden side den, der ser dem og berører dem" (Merleau-Ponty 1999, 227). Kroppen, som både objektiv og subjektiv, fungerer således som et "led, mellem mig og tingene" (ibid.). Den er ikke bare en materiel sammensætning, som kan reduceres til en række endegyldige årsager, men "bærer af, holdepunkt og svinghjul for vor tilværelse [...]" (Merleau-Ponty 1999, 201).

"Jeg kan"

Kroppen gør, at vi altid allerede er i verden, at vi ikke befinder os uden for verden. Vores krop er givet for os, og det er denne givethed, der gør os i stand

til at omgås tingene. Hvis man f.eks. rækker ud efter en kop, er det udtryk for, at vi "kaster os ud imod" noget i verden, "som vi allerede på forhånd er hos, som vi omgås" (Merleau-Ponty 2009, 92). Bevidstheden og kroppen er derfor ikke adskilte fænomener. Bevidstheden er derimod det "at være hos tingen ved hjælp af kroppen" (ibid.). Vores bevidsthed er rettet mod tingene – fysiske genstande, andre mennesker, kulturelle genstande osv. – og denne rettedhed kræver, at vi allerede igennem vores krop er ude ved tingene. Kroppen er den direkte omgang med og forståelse af verden, som ikke på forhånd kræver mentale repræsentationer, men selv lever med og forstår tingene: "min krop har sin verden, eller forstår verden, uden at skulle gå via 'repræsentationer', eller underordne sig en 'symbolfunktion' eller 'objektiverende funktion'" (ibid., 94).

Hvad vil det sige, at kroppen forstår verden? Er forståelse ikke forbundet med bevidstheden? Kroppen forstår verden "under erhvervelsen af en vane" (ibid., 100). Forståelse betyder her ikke en konceptuel bearbejdelse af noget givet, men derimod "at opleve overensstemmelse mellem det, vi ser, og det, der er givet, mellem intentionen og udførelsen" (ibid.). Forståelse er altså noget, der er indlejret i vores omgang med tingene, i et forhold mellem det, som vi intenderer at gøre og det, som vi gør. Når man f.eks. benytter et tastatur, er bevægelserne ikke noget, man objektivt reflekterer over, men er indlejret som en vane: skribersken "integrerer tastaturets rum i sit kropsrums" (ibid.). Kroppen er således en vedvarende formidler af de aktiviteter, normer og vaner, som vi udfører – den er "vores generelle måde at have en verden på" (ibid.). At skrive på maskine kræver ikke, at man har en objektiv viden om alle tasternes placering, men at det er indlejret i vores kropslige omgang med verden.

Men hvad skal man så forstå ved vanen? At vænne sig til noget, vil sige at lade en genstand (en hat, en bil, en stok) "få del i egenkroppens voluminøsitet. Vanen er udtryk for vor evne til at udvide vor væren-i-verden eller ændre eksistens ved at indlemme nye redskaber" (ibid., 99). At forstå et fænomen vil sige at integrere det i sin væremåde, i en viden, "som ligger i hænderne, og som kun melder sig ved en kropslig indsats og ikke kan tolkes objektivt" (ibid.). Forud for den bevidste refleksion over og objektivisering af tingene i verden, er der en anden intentionalitet, en udtalt, kropsliggjort intentionalitet, som forbinder os med tingene, forud for vores reflekterede aktiviteter: "oprindeligt er bevidstheden ikke et 'jeg tænker at', men 'jeg kan'" (ibid., 91). Hvad vi er,

lader sig kun sige ud fra, hvad vi *kan*. Og hvad vi *kan* viser sig ved vores kropslige indlejring i verden. Jeg erfarer, at verden omkring mig kræver eller inviterer mig til at udføre bestemte handlinger – f.eks. inviterer en fodbold til, at jeg sparkes til den, en stol, at jeg sidder på den, en sandwich, at jeg spiser den. Min krop og mit miljø skal således opfattes som to kommensurable dele af ét hele.

Kroppen, perceptionen og den anden

Denne kropslige inkarnation er med til at begrunde den fremmedgørelse, som vi allerede har erklæret som mulighedsbetingelse for erfaringen af den anden. Merleau-Ponty (ibid. 427) skriver: "Medmindre jeg lærer at genkende forbindelsen mellem *for sig* og *i sig* inde i mig selv, så vil ingen af de mekanismer, som kaldes andre kroppe, nogensinde blive levende; medmindre jeg har et udvortes, har de andre ikke et indvortes". Kroppen er, som vi har set, dobbeltsidet – både objektiv og subjektiv, både noget ydre (visuelt og taktilt fremtrædende) og noget indre (bevidst og intentionelt rettet). Merleau-Ponty illustrerer denne struktur igennem det at berøre sin venstre hånd med sin højre. I dette tilfælde er der en berørende aktør (højre hånd) og en berørt aktør (venstre hånd). Men den venstre hånd er ikke bare et objekt, som undersøges af den højre, for den føler selv berøringen. Det er *min* følelse. Forskellen mellem min egen krop som genstand og alle andre genstande er denne form for dobbelt-sansning. Kroppen er på én gang "konstituerende og konstitueret" (Merleau-Ponty 1945, 274). Og denne mulighed for dobbeltsansning åbner op for selv fremmedgørelsen – at jeg kan være uden for mig selv samtidig med, at jeg er inden i mig selv. Og det er denne indre andethed, der muliggør erfaringen af et andet subjekt: "Den anden kan være evident for mig, fordi jeg ikke er gennemsigtig for mig selv, og fordi min subjektivitet har sin krop i sit kølvand" (ibid., 405).

I forhold til citatet i begyndelsen af afsnittet skal *for sig* forstås som bevidsthedens rettedhed mod verden, mens *i sig* står for genstandene. Hvis vi ikke erfarede os selv som noget, der også står uden for sig selv, ville vi heller ikke erfare, at der er andre subjekter derude, som ikke er mig selv: "den andens mysterium er ikke forskelligt fra mysteriet om mig selv" (Merleau-Ponty 1999, 40). Dermed kan man sige, at Merleau-Ponty både fremstiller et argument ud fra en *assymetri* mellem mig og den anden – det er selve den andens

ufremkommelighed, der gør den anden til anden – og et argument ud fra en *symmetri* mellem mig og den anden – selve mødet med den anden minder mig om en fremmedhed, som jeg også er udsat for i mødet med mig selv.

Men det er ikke kun i forbindelse med selvberøring, at vi kan erfare en dobbeltsansning. Det samme gælder, når vi bliver "befølt" af et andet subjekt, dvs. når "jeg sanser, at jeg bliver sanset" (ibid., 39). Inspireret af Sartre henviser Merleau-Ponty til de andres "blikke" (ibid.) som er rettede mod os, hvorigennem der sker en genstandsiggørelse af mig selv, som "afsætter mig fra min centrale position" (ibid.). Det er afgørende, at det ligesom med håndeksemplet er et reciprok forhold. Der er ikke en logisk eller kronologisk følgeorden, som sætter den indre fremmedhed først og dermed gør os i stand til at erfare den anden. Den anden er også en del af denne fremmedgørelsesproces, ligesom den indre fremmedgørelse gør os i stand til at erfare den andens fremmedhed. At der er andre subjekter, er en umiddelbart givet karakteristik ved vores væren-i-verden. Kroppen er altså fællesnævneren i forhold til erfaringen af os selv og erfaringen af andre: "Konstitutionen af den anden er ikke sekundær i forhold til kroppens, den anden og min krop opstår i fællesskab [...]" (ibid., 185).

Den kropslige erfaring af den anden består ligeledes af en direkte erfaring af, at vi som kropslige subjekter deler, forstår og bruger den samme verden. Merleau-Ponty skriver:

Idet denne mand, som sad og sov blandt mine genstande, begynder at henvende sig til dem med sine bevægelser, at bruge dem, kan jeg ikke et øjeblik tvivle på, at den verden, han henvender sig til, virkelig er den samme som den, jeg selv perciperer (ibid., 40)

Erfaringen af den anden finder sted på baggrund af en umiddelbar kontekstbaseret eller praktisk forståelse: min perception af den andens krop oplyser min erfaring om den andens omgivelser, og min perception af deres omgivelser oplyser min erfaring om deres krop. Ved at percipere deres interaktion med verden, genkender jeg min egen praktiske og kropslige interaktion med verden. F.eks. ser jeg under en fodboldkamp, at bolden har retning mod målet og at målmanden forsøger at redde bolden. Jeg erfarer den anden ved at percipere, at verden kræver af den anden, at hun (ja, kvinder kan

også spille fodbold) praktiserer en bestemt adfærd. I målmandens praktiske omgang med verden genkender jeg min egen, og erfarer, at dette sker inden for én og samme verden. Der opstår en inter-kropslighed via vores praktiske engagement i verden.

Det, som synes at være problemet i erkendelsen af andre subjekter – at vi ikke har nogen direkte erfaring af deres bevidsthed, men kun af deres kropslige adfærd – forvandler Merleau-Ponty til selve løsningen. Men ikke på samme måde som analogiargumentet, da det netop ikke handler om at slutte fra noget kropsligt til noget bevidst, men at det kropslige derimod *er* det bevidste, at vores tanker og perceptioner er indlejret i os som kropslige subjekter. Han grunder erfaringen af andre subjekter i, at man direkte perciperer følelsen, tanken osv. i det kropslige. Vrede og kærlighed er ikke "psykiske kendsgerninger, som ligger skjult på bunden af den andens bevidsthed", men derimod offentligt tilgængelige "typer af adfærd eller måder at forholde sig på, som er synlige udefra. De eksisterer *på* dette ansigt eller *i* disse fagter og ikke skjult bag dem" (Merleau-Ponty 1996, 67). Selve det kropslige udtryk *er* vores bevidsthed, den kropslige adfærd er fyldt med betydning og intention, og dermed overskrides distinktionen mellem indre og ydre (jeg vender tilbage til, hvorfor det ikke er et argument for behaviorisme).

Det centrale begreb for denne direkte erfaring af den anden, samt grundlaget for vores umiddelbare væren-i-verden, er begrebet *perception*. Som Husserl skriver (1976, 90-91), er vores perception det, som præsenterer et fænomen direkte i "egen person". Vores direkte perception af verden udgør det allerede omtalte forhold, der går forud for vores tematiserede bearbejdning af verden. Perceptionen er således udtryk for den før-videnskabelige, direkte erfaring, som er det, der konstant situerer os i bestemte, erfarende situationer i verden. Alle andre – begrebslige, tematiserende eller talende – tilgange til verden bygger på den sansemæssige kropserfaring af verden. Det er igennem vores sanser, at vi *lever i* verdenen.

Hvis ikke vi blev bevendte med verden igennem perceptionen, igennem den måde som verden og kroppen smelter sammen på, ville vi ikke kunne mønstre nogle overbevisninger, teorier, værdier osv. Verden, som vi umiddelbart erfarer den, muliggør både common sense og videnskabelig tænkning: "perception er ikke en videnskab om verden, den er ikke engang en akt, en

velovervejete stillingtagen, den udgør det grundlag, hvorpå alle akter træder frem, og den forudsættes af dem" (Merleau-Ponty 2009, XII). Lad os sige, at jeg er kommet hjem fra en gåtur i byen, og min ven spørger, hvad jeg har oplevet. Jeg vil i det tilfælde aldrig sige, at jeg blandt andet så nogle vage skygger på afstand, nogle kroppe, der bevægede sig omkring mig, nogle reflekterende genstande. Jeg vil sige, at jeg så en statue, en masse mennesker og gik forbi nogle butiksruder. Det afgørende er, at vi for det meste betoner det, der udgår fra eller kommer efter den perceptuelle proces. Men den perceptuelle oplevelse er den første og umiddelbare. Igennem de perceptuelle oplevelser bevæger vi os fra at have en tvetydig eller ubestemt opfattelse af fænomenerne til at have en bestemt opfattelse af dem, hvor vi opfatter dem *som* noget (denne bevægelse vender jeg tilbage til).

I mødet med den anden perciperer jeg, i visse situationer, den andens bevidsthed direkte. Jeg slutter mig ikke til, at hun er vred, jeg perciperer vreden i hendes kropslige adfærd. Fordi jeg, i nogle tilfælde, perciperer følelsen, bevidsthedstilstanden, direkte, bliver inferens i forhold til problemet omkring andre bevidstheder overflødig. Merleau-Ponty står her i forlængelse af den tyske fænomenolog Max Scheler, der kalder denne direkte erfaring af den anden i de udtrykfulde fænomener for en type af "primær perception" (Scheler 1954, 10). Ifølge Merleau-Ponty er perceptionen af vreden det samme som vores viden om vreden – der er ikke nogen mellemtrin. Men kan man afholde sig fra at dømme, at den anden er vred, selvom ansigtsmimikken udviser bestemte træk? Uden tvivl – hvis du f.eks. befinder dig i teatret. Men i dette tilfælde udtrykker skuespilleren alligevel vreden. Uanset hvad vi ved, kan man ikke løbe fra, at skuespilleren 'ser vred ud'. Du perciperer vreden, hvilket ikke betyder, at man nødvendigvis dømmer, at personen er vred. I skuespillet ved jeg, at den anden ikke er vred, men det fjerner ikke perceptionen af vreden – vreden er ikke afhængig af en indre tilstand, den er allerede en del af verden.

Men hvorfor er dette ikke et forsvar for behaviorismen? Behaviorismen hævder kort sagt, at følelser og andre indre bevidsthedstilstande er identiske med observerbar og kropslig adfærd. Men problemet med at hævde en identitet er, at der jo kan forekomme tilfælde, hvor jeg har rynker i panden og river mig selv i håret, uden at være vred. Men Merleau-Ponty rammes netop ikke af denne kritik, da han hævder, at "sorg og vrede er varierende måder at tilhøre

verden på, udelt mellem kroppen og bevidstheden" (ibid.). Vreden er ikke identisk i logisk forstand med en bestemt kropslig adfærd, men derimod er vreden en måde at komme til udtryk på. Så når Merleau-Ponty hævder, at vreden *er* en kropslig adfærd, at den er 'på ansigtet', så identificerer han ikke vreden med ren og skær kropslig bevægelse. Han hævder derimod, at gestikken i dette tilfælde netop ikke bare er en kropslig bevægelse, men er noget, der går ud over det og får sin egen betydning.

Sproget og den anden

Kroppen er en konkret manifestation af betydning. Igennem kroppen – dens holdning, udtryk, gestik – er vi en del af verden og udsender betydning, som andre subjekter afkoder. Så snart vi er kropsligt forankrede subjekter, så er vi "*i betydning, i fylde*" (ibid., 516). Men den betydning – som vi f.eks. udtrykker igennem et smil, et blik, et klap, brugen af en hammer – er vel og mærke noget, der bliver til. Tingene – huset, mælkekartonen eller romanen – har ikke nogen fast eller forudgiven betydning, men *får* betydning. Det er derfor, at det kropslige subjekt ikke er et 'jeg tænker', men et 'jeg kan'. Vi *giver* tingene betydning. Det udtrykte og udtrykket er altså ikke to adskilte ting. Selve det udtrykte, betydningen eller intentionen, er iboende i det betydningsbærende udtryk.

Som betydningsbærer er kroppen et sprog – det første sprog, kunne man sige – eftersom sprog for Merleau-Ponty er lig med betydning som sådan. Om det talte sprog skriver han således: "Der gives altså en talens uigennemtrængelighed: intetsteds standser den for at give plads for en ren mening, den er altid kun begrænset af sprog og atter sprog, og mening fremtræder kun indfattet i ordene" (Merleau-Ponty 1999, 57). At der ikke findes nogen 'ren mening' kan forstås således, at der ikke findes nogen indre betydning eller ren tanke – f.eks. idéen om en stol – som de udtrykte ord efterfølgende repræsenterer. Selve ordene, ligesom de kropslige udtryk, skaber idéen, frem for at repræsentere idéen. Betydningen findes ikke uden for udtrykket, men 'fremtræder kun indfattet i ordene'. Talen og udtrykket er altså 'uigennemtrængelig' i den forstand, at der ikke er noget at trænge ind til.

Fordi sproget ikke er en eksakt repræsentation af idéer og tanker, fordi Merleau-Ponty ophæver den skarpe distinktion mellem indre og ydre, er

betydningsammenhænge altid under udarbejdelse, aldrig færdige. Des mere er de aldrig entydige, eftersom sproget rummer "altid latente, endnu uudviklede forandringer, det består aldrig kun af absolut entydig betydning, som fuldstændigt kan klarlægges for en klar, konstituerende bevidstheds blik" (ibid.). Sproget er karakteriseret ved tilbliven, en praktisk omgang med verden igennem permanent betydningsfornyelse, hvad Merleau-Ponty, med et begreb lånt fra Husserl, kalder for "indstiftelse" (Merleau-Ponty 1999, 78).

Denne betydningsfornyelse hænger også sammen med intersubjektiviteten: den anden kan nemlig også erfares *igennem verden*, dvs. igennem de kulturelle produkter, som henledes til andre, skabende subjekter. Rundt omkring mig kan jeg erfare biografer, veje, redskaber, byer, kirker osv. Alle disse fænomener bærer betydning og 'spor' af bevidst handlen. De kulturelle produkter er ikke bare døde genstande, men præget af menneskelig aktivitet, og udtrykker derfor, hvad Merleau-Ponty kalder for "Intermonde" [mellem-verden] (Merleau-Ponty 1955, 293). Det er en verden, der opstår mellem subjektet og tingene, og mellem subjekterne. Den verden, som jeg bevæger mig rundt i, er altid allerede tematiseret, forstået, formidlet, struktureret og udforsket af andre subjekter. Disse 'mellem-verdenslige' forståelsesformer, der er indlejret i traditionen, i produkterne eller institutionerne, bearbejdes igennem vores kropslige engagement, og gør os bevidste om andre subjekters tilstedevær.

Ligesom kropsligheden og vanen, er sproget ifølge Merleau-Ponty (ibid., 117) ikke først og fremmest baseret på morfologi, syntaks og leksikalske betydninger:

[...] disse kundskaber er hverken nødvendige eller tilstrækkelige for sprogindlæringen [...] De ord eller vendinger, der er nødvendige for at bringe min betydningsintention til udtryk, dukker ikke op for mig, når jeg taler, på anden måde end som, hvad Humboldt kaldte *innere Sprachform* (og som de moderne kalder *Wortbegriff*), det vil sige som en vis talestil [...].

For igen at bringe det i forbindelse med konklusionerne fra artiklens første del, så kan man sige, at sprogets præ-objektive væsen er den måde, det kommer os i møde på og bruges inden det videnskabeliggøres og tematiseres (eksempelvis af lingvistikken). Et sprog udtrykker først og fremmest en stil, en væremåde

eller 'naturlig' indlejring, som ikke kan behandles objektivt, men som udføres i praksis. Den objektive tænkning kommer altid *efter*.

Historien – en "åben totalitet"

Men hvor er betydningen? Merleau-Ponty (2009, XXIV) skriver, at den "skinner igennem i skæringspunktet mellem mine oplevelser og i skæringspunktet mellem mine oplevelser og den andens oplevelser i kraft af deres indbyrdes sammenspil". Det er i fællesverdenen, at den betydning, som vi er dømt til, finder sted: "Fordi vi er i verden, er vi *dømt til mening*, og vi kan intet gøre eller sige, som ikke antager et navn i historien" (Merleau-Ponty 2009, XXIII). Det intersubjektive kommer ikke blot, som vi allerede har set, til udtryk i det konkrete møde med en anden person. Det findes ligeledes i traditionen, i historien – altså er det intersubjektive ligeså meget et tidsligt fænomen, som det er et rumligt fænomen. Og fordi vores betydningsnetværk er historisk forankret, er det samtidig kendetegnet ved en åbenhed, en ukomplethed. Verden er, som Arne Grøn (1982, 338) har pointeret, i Merleau-Pontys optik ikke noget færdigt og afsluttet, eller "tout fait", som Merleau-Ponty selv skriver. Dette skyldes, at vi er kropsligt engagerede subjekter, der indgår i en intersubjektiv og endelig (historisk) kontekst, et sted for betydningsfornyelse - og indstiftelse, en "åben totalitet" (ibid.). For eksempel er politik, videnskab eller kunst ikke færdiglavede eller nødvendige størrelser. De er altid under udarbejdelse og i den forstand ukomplette.

Det, som Merleau-Ponty (2009, 163) kalder for subjektets "transcendensakt", er den akt, "hvorigennem vi generobrer denne ufærdige verden" (ibid., XXIV). Og dette arbejde med den ufærdige verden finder sted igennem udvekslingen med og forholdet til den anden. Merleau-Ponty (ibid., XXII) skriver:

I enhver kultur drejer det sig om at genfinde *ideen* i hegeliansk forstand, dvs. ikke en lov at fysisk-matematisk type, som den objektive tanke har adgang til, men formlen for en unik adfærd over for den anden, *naturen*, tiden og døden, en særlig måde at give verden form på [...] Dette udgør historiens *dimensioner*.

Den 'objektive tanke' forsøger at se bort fra sin egen tilblivelse. Den går ud fra, at verden er et færdigt sted, som vi kan aflæse og tyde med et objektivt

tredjepersonsperspektiv. Men som vi har set, er refleksionen altid forsinket. Den er ikke primær, da vores umiddelbare, præobjektive forhold til verden går forud for enhver teoretisering af verden. Den objektive tanke ser bort fra transcendenzen: den overskridelse, der finder sted i enhver betydningsindstiftelse. Det, som ligger bag vores betydningsindstiftelse, det, som skaber betydninger og kommunikerer dem, er ikke noget, der kan indfanges i et rationelt og nødvendigt sprog, men er en "irrationel evne" (ibid., 158). Dette kommer især, pointerer Merleau-Ponty (ibid., 167-169), til udtryk i det talte sprog:

Den [talen] udgør ikke en ophobning af partikler, der hver især dvæler i sig selv, og heller ikke et fletværk af processer, der er defineret én gang for alle – det er ikke dér, den er, det er ikke dét, den er – eftersom vi ser, at den i sig selv udskiller en 'mening', som den ikke får nogen steder fra, projicerer den ud over sine materielle omgivelser og kommunikerer den til andre legemliggjorte subjekter.

Transcendens er det, at der altid allerede finder betydning sted, som ikke kan reduceres til fast definerede entiteter, idéer osv., som er 'defineret én gang for alle'. Betydning er en bevægelse, som hele tiden peger ud over faste og hidtidige betydningsammenhænge: "kulturen giver os altså aldrig absolut klare betydninger, betydningsdannelsen er aldrig afsluttet" (Merleau-Ponty 1999, 56). Som betydningsindstifter er det inkarnerede subjekt således en del af den 'åbne totalitet', som historien er.

Afrundende betragtninger

Vi kan altså nu konkludere, at Merleau-Pontys udlægning af intersubjektiviteten ikke kan betragtes isoleret, men er bundet sammen med en række andre grundtemaer. Subjektet, verden, den anden, kroppen, perceptionen, betydningen og historien er viklet ind i hinanden på komplekse måder. Vi kan f.eks. se, hvordan den aldrig afsluttede betydningsdannelse inkluderer det kropslige subjekt som et historisk subjekt: "subjektiviteten [...] er intet andet end tidsligheden" (Merleau-Ponty 1945, 276). Der findes intet subjekt, som er løsrevet fra verden eller historien. Subjektet findes altid allerede *i* verden. Og det er denne fakticitet, som kommer til udtryk igennem

givetheden at vores krop, givetheden af den anden og givetheden af verden, der går forud for vores objektive og tematiserende refleksioner.

Idealet om en apodiktisk redegørelse for intersubjektivitetens betingelser og idealet om en ufejlbarlig viden om andre bevidstheder er en illusion, som forsøger at fjerne det uigennemtrængelige aspekt ved menneskets liv, som vi både møder "verdens" massive nærvær, i kroppens og den andens ubegribelige fakticitet, i historien og kulturens ufærdighed, og i den vedvarende indstiftelse af betydning i processen fra det bestemte til det ubestemte, hvor det er muligt at erfare "verdens eller historiens mening i tilblivelsesøjeblikket" (Merleau-Ponty 2009, XXV). Det er intet tilfælde, at Merleau-Ponty samtidig anser denne gennemgribende åbenhed som et grundaspekt i den fænomenologiske praksis: "Det vigtigste, reduktionen lærer os, er umuligheden af en fuldstændig reduktion"⁵ (ibid., XVI).

Referencer

- Grøn, Arne. 1982. "Fransk Filosofi i det 20. Århundrede". I *Vor tids filosofi – Engagement og forståelse*, red. af Poul Lübcke. Politikens forlag: 280-396.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 2014. *Væren og Tid*. Klim.
- Husserl, E. 1911. "Philosophie als strenge Wissenschaft". *Logos* (1): 289-341.
- Husserl, E. 1949. *Husserliana, gesammelte Werke I*, red. af Martinus Nijhoff. Den Haag.
- Husserl, E. 1959. "Erste Philosophie II (1923-1924)". I *Husserliana, gesammelte Werke VIII*, red. af Martinus Nijhoff. Den Haag.
- Husserl, E. 1962. "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie". I *Husserliana, gesammelte Werke VI*, red. af Martinus Nijhoff. Den Haag.
- Husserl, E. 1973. "Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II". I *Husserliana, gesammelte Werke XIV*, red. af Martinus Nijhoff. Den Haag.
- Husserl, E. 1976. "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I". I *Husserliana, gesammelte Werke III*, red. af Martinus Nijhoff. Den Haag.

⁵ Den "fænomenologiske" eller "transcendentale" reduktion er Husserls udtryk for tematiseringen af forholdet mellem subjektivitet og verden, igennem hvilken det først og fremmest handler om at suspendere alle vores almindelige forestillinger, vores teoretiske og præ-tematiserede fordomme (se Zahavi 2007, 20-24).

- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1996. *Sense et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1999. *Om sprogets fænomenologi: udvalgte tekster*. København: Gyldendal.
- Merleau-Ponty, M. 2009. *Kroppens fænomenologi*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Priest, Stephen. 1998. *Merleau-Ponty*. London: Routledge.
- Romdenh-Romluc, K. 2011. *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Scheler, M. 1954. *The Nature of Sympathy*. London: Routledge.
- Zahavi, Dan. 2007. *Fænomenologi*. Roskilde Universitetsforlag.