

## **MELLOM IDENTIFIKASJON OG NEGASJON**

**Ein analyse av Merleau-Pontys fenomenologi omkring intersubjektivitet i lys av Husserl sin transcendentale fenomenologi.**

**Hovudfagsoppgåve i filosofi  
Ane Aarø  
Universitetet i Bergen  
vår 2001**



## Innhald:

1. Innleiing. / 3
2. Maurice Merleau-Ponty sin eksistensielle fenomenologi. / 8
  - 2.1 Innleiande om Merleau-Ponty. / 9
  - 2.2 Problemet med verda. Utlekking av problemområde. / 11
3. Husserl og intersubjektivitet. / 16
  - 3.1 Den andre reduksjonen. / 18
  - 3.2 Den analogiske apperpsjonen. / 21
  - 3.3 Diskusjon. / 27
4. Ein del element frå Husserl sin *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. / 33
  - 4.1 Historisitet. / 34
  - 4.2 Livsverd. / 39
  - 4.3 Livsverda sin universelle struktur. / 44
  - 4.4 Livsverda frå *Krisis* sett i lys av eigensfæren frå *CM*. / 47
  - 4.5 Diskusjon. / 48
5. Merleau-Ponty sitt tilhøve til Husserl sin intersubjektivitet. / 54
  - 5.1 Essens og aktualitet. / 55
  - 5.2 Intersubjektivitet. / 59
  - 5.3 Cogito og refleksjon. / 66
  - 5.4 Den filosofiske interogasjonen. / 71
  - 5.5 Immanens og transcendens. / 73
6. Reversibilitetstesen, *la chair* og samanvevinga. / 80
  - 6.1 Reversibilitet. / 81
  - 6.2 *La chair* si ontologiske funksjon. / 83
  - 6.3 Det samanvevde, kiasmet. / 86
  - 6.4 Subjektivitet sett i høve til *la chair*. / 91
  - 6.5 Utrykket sin ontologiske status som aspekt av *la chair*. / 96
  - 6.6 Utrykksfenomenologien si utvikling frå *PP* til *VI*. / 103
7. Avsluttande diskusjon. / 107
  - Bibliografi / 114

“That the presence of the world is precisely the presence of its flesh to my flesh, that I “am of the world” and that I am not it, this is no sooner said than forgotten: metaphysics remains coincidence. That there is this thickness of flesh between us and the “hard core” of Being, this does not figure in the definition: this thickness is ascribed to me, it is the sheath of non-being that the subjectivity always carries about itself. Infinite distance or absolute proximity, negation or identification: our relationship with being is ignored in the same way in both cases.” (VI, s. 127-128.)

## 1. Innleiing.

Maurice Merleau-Ponty (1908-61) arbeider i sitt siste verk *Le visible et l'invisible* (VI) med å finna vegar i filosofien for å sjå på persepsjonen sitt tilhøve til verda som ivaretek den nære tilknytninga til verda me opplever. Han opplever filosofien slik at tesene omkring subjektivitet og persepsjon skapar motsetnader som det er vanskeleg å samanføra, og omgrepa våre omkring dette tilhøvet skapar dikotomiar han ikkje kan akseptera. Sitatet overfor syner at han ynskjer å finna ei opning for ein filosofi om vårt tilhøve til verden som omhandlar den *djupna* som eksisterer mellom oss og tinga. Dette ynskjer han å gjera utan å tilskriva subjektiviteten ein uendeleg avstand til verden, gjennom å negera verden, slik Jean-Paul Sartre sin eksistensialisme inneber. Heller ikkje ynskjer han å sjå djupna i persepsjonen som eit determinerbart lag av immanens, som står ope for oss til å analysera. Filosofi som ser persepsjonen som eit samanfall med verden er på same måte forfeila, for djupna i persepsjonen inneber noko som er skjult og uhandgripeleg, men som me likevel er i kontakt med. Denne oppgåva skal freista å analysera den nye tilnæringsmåten til persepsjonen som kjem til syne i Merleau-Ponty sin seine filosofi.

Erfaring av andre menneske syner særskilt godt kor avgjerande det er å nå fram til eit perspektiv på dette tilhøvet der kommunikasjon er mogleg. Det å kunna sjå det unike ved den andre si røynd inneber ein transcendens som utgjer kommunikasjonen sitt mysterium. I dette feltet er det Merleau-Ponty si innsikt syner seg å vera fruktbar ved å føreskriva ei revurdering av våre syn på subjektivitet, persepsjon og transcendens. Det fylgjande vil ta opp Merleau-

Ponty sine resultat frå undersøkjinga av uttrykk, språk og kommunikasjon, og den bestemte fortolkinga av Edmund Husserl sin fenomenologi han har gjort på bakgrunn av intersubjektivitetsproblematikken. Dei to filosofane sine forklaringar på erfaringa av det intersubjektive kvilar på fortolkinga av omgrep som 'den analogiske appersepsjonen', 'meining', 'historisitet' og 'livsverd', 'transcendens' og 'immanens'. Husserl sin transcendentale fenomenologi inneber at erfaringa av 'alter ego' må analyserast som eit subjektivt fenomen konstituert i ein sfære av immanens. Merleau-Ponty sin kritikk av dette transcendentale standpunktet resulterer i eit anna syn på erfaringa av den andre. Dette tilhøvet skal eg sjå nærare på, gjennom ein analyse av dei to posisjonane sitt nære slektskap og samstundes store ulikskapar. Det vil i høve til immanensproblematikken difor vera naudsynt med ei avklaring i relasjon til Husserl sin transcendentale fenomenologi. Merleau-Ponty har i VI teke opp Husserl sine tankar, fyrst og fremst har han tileigna seg dei siste skriftene til Husserl, *Méditations Cartésiennes*, (CM), 1931; *Ehrfahrung und Urteil*, 1939, der han festar seg ved omgrepet om det pre-predikative i erfaringa; og *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954)<sup>1</sup> sitt livsverdsomgrep med det pre-reflektive aspektet i naturleg erfaring. Men også tidlegare skrifter har stor relevans for Merleau-Ponty, blant anna *Ideen* (1913). Særleg *Ideen II* (1952) har influert Merleau-Ponty til den forståinga av kroppen han har tileigna seg, særskilt representert ved *Phénoménologie de la perception* (1945). Han gjev dette materialet ei fruktbar nyfortolking og nytenkjing, men har også formulert ein kritikk av Husserls *transcendentale reduksjon* frå dei seinare skriftene og hans syn på fenomenologien som ein studie av *essensar*. Denne kritikken kjem til uttrykk i VI og kan sammanstillast med Merleau-Ponty sin tidlegare oppfatning, blant anna frå *PP*.

Husserl sitt sentrale omgrep om 'refleksivitet' har påverka Merleau-Ponty til å utvikla teorien hans om reversibilitet. Difor skal eg gå relativt nær inn på *CM* sin femte meditasjon, der Husserl analyserer erfaringa av 'alter ego' ved hjelp av refleksivitetsomgrepet. Frå *Krisis* er det 'historisitet' og 'livsverd' som står sentralt, der desse nemningane representerer det transcendentale ego sin situerte eksistens i eit erfaringsfelt som er pre-reflektivt og funderande overfor meiningskonstitusjon. Desse omgrepa vil eg ta opp for å kunna gje ei analyse av korleis Merleau-Ponty nyttar dette materialet i eksplikasjonen av intersubjektivitet.

---

<sup>1</sup> Manuskriptet var tilgjengeleg i Husserlarkivet frå 1939, der MP fekk kjennskap til det.

Merleau-Ponty sitt grunnsyn er prega av oppfatninga av kommunikasjon som *eksistensial*, noko som er avgjerande for korleis intersubjektivitet og mening vert forstått i hans filosofi. Generelt står Merleau-Ponty for ein eksistensial fenomenologi, der han i *PP* viser til kropp og situasjon som fundamentalt tilstadeverande realitet. Ifylgje Merleau-Ponty befinn det handlande kroppssubjektet seg som persiperande i eit tilhøve av tett forbinding til verda og element i henne, og analysen av den umiddelbare og ureflekterte persepsjon av dette feltet synleggjer ei stille, uartikulert mening ibuande situasjonen som erfaringsfelt. Denne ikkje-språklege meninga er kommuniserbar som felles horisont. Persepsjon av andre er gjennomgåande handsama på bakgrunn av denne kommuniserbare meninga, som ei overlapping av perspektiv, eit møte *i verda* der erfaring foregår og persepsjonane kryssar kvarandre.

Slike spørsmål som subjekt/objekt skiljet, intersubjektivitet og naturen gjer det naudsynt å utvikla ein ontologi omkring den *rå veren* og det logos denne veren inneheld, seier Merleau-Ponty i *VI*.<sup>2</sup> Den 'ville', 'rå' veren er samanliknbart med Husserl sitt omgrep om det livsverdslege, som prereflektert, naturleg liv. Intersubjektivitetsspørsmålet krev ei ontologisk analyse av dette feltet, meiner Merleau-Ponty. Dette er ei følgje av ein motvilje mot framstillingar som inneheld abstraksjonar omkring rasjonalitet. Merleau-Ponty valde difor å følgja den materielle strukturen i erfaringa, slik den kan påvisast i den sansbare, synlege verda. Føremålet er å knytta logos opp mot den 'ville', uartikulerte veren framfor å sjå det som eit produkt av idealiserte abstraksjonar innanfor dualistiske teoriar der ein framhever det reflektive ved veren.

På grunnlag av behovet for å sette fokus på den 'ville' veren utarbeidde Merleau-Ponty i sitt siste verk nye ontologiske omgrep, som skal utdjupa relasjonen sinn – verd utover det som blei framlagt *i PP*. Dette er ei naturleg følgje av vektleggjinga av persepsjonen i tidlegare verk, som i *VI* dermed får den status som Merleau-Ponty hadde tenkt og som gjer hans tanker så radikale i høve til tradisjonell filosofi. Den filosofiske tydinga som kroppssubjektet fra *PP* har fått, kjem fyrst til sin rett gjennom den analysen *VI* gjev av det feltet der kroppssubjektet sine aktivitetar finn stad, *la chair*.

---

<sup>2</sup> VI,s.166.

I analysen av dette omgrepet vil spørsmålet bli reist om det finst rom for å forstå ikkje-språkleg, uartikulert meining i *la chair*, gjennom å undersøkje Merleau-Pontys syn på språk og meining på bakgrunn av dei nye omgrepa hans. Eg vel å nytta det franske omgrepet *la chair* i mangel på ei god omsetjing til norsk. Mikkel B. Tin overset *la chair* med 'verdens kjød' i *Øyet og Ånden*<sup>3</sup>, noko som har karakter av ein metafor i moderne norsk. Sidan filosofi som oftast er klarast utan bruk av metaforar, er det franske ordet vel så godt eigna til å namngje feltet Merleau-Ponty skriv om. *Materialitet* er stundom ei velegna oversetjing av omgrepet, sjølv om det finst antyda noko organisk i *chair* som ikkje vil vera tilstades i omgrepet *materialitet*. Likevel er det viktig å unngå ei naturalistisk fortolkning av omgrepet. Gjennom analysen av dette omgrepet vil det bli gjeve ei utfyllande utgreiing, slik at tydinga vil koma fram.

*La chair* er meint å omfatta eksistensfeltet, eller -elementet, der all handling finn stad. Dette er kjenneteikna ved *reversibilitet* i dei ulike verenselementa, det gjensidige i verenselementa, som gjer at det er mogleg å forstå den sjåande som også sett, det som rører ved som også rørt ved. Dette resiproke tilhøvet mellom subjektivitet – materialitet dannar ei kjerne i filosofien i *VI*.

Det er i dette tilhøvet opning for å sjå ei oppløysing av immanensproblematikken, som Merleau-Ponty har lagt stor vekt på å gje ei gjennomarbeidd løysing. Ei utlegging av immanensproblematikken slik Merleau-Ponty ser det i *VI*, vil syna oss eit spanande arbeidsfelt konstituert av dei originale nye perspektiva på veren som *la chair* representerer.

Ved å klargjera viktige omgrep som reversibilitet, *la chair*(materialitet), det sammenvevde, vert det mogleg å sjå kritisk på korleis det lukkast Merleau-Ponty å grunngje den oppløysinga av subjekt – objekt dualismen som han ynskjer å gjera med teorien om *la chair*. *La chair* er ein materialitet der verenselementa vert vevde saman i eit *kiasme*, som tyder at dei ulike elementa dannar eit heile, men der ulikskapane i uttrykk som er tilstades innanfor fenomenet er ivaretatt. Dette vert sett som opphavet til sanning, kunnskap og historie utfrå den 'rå', 'ville' veren med si uartikulerte meining. I dette kiasmet er det at ein genuin intersubjektivitet kan framtre, er Merleau-Ponty sin intensjon. Dette punktet er av avgjerande relevans og konstituerer hovedtesen i dette arbeidet. Kiasmet er det oppsiktsvekkjande nye ved *VI*, som blei utforma heilt på slutten av Merleau-Ponty sitt liv og aldri heilt ferdigskreven. *VI*

---

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Øyet og ånden*, oversatt og med etterord av Mikkel B. Tin, Artes, Pax Forlag, 2000.

blei utgjeve posthumt saman med arbeidsnotata til verket, som gjev oss eit innblikk i korleis Merleau-Ponty arbeidde med desse essensielle omgrepa. Det gjev oss likevel svært knapt materiale omkring dette nye som han introduserte heilt på slutten av sitt virke, og det krev mykje av oss som les det. Det vil vera fruktbart å gjera eit forsøk på å arbeida ut frå arbeidesnotata i *VI*, med eit fast haldepunkt i kapitlet om "The Intertwining – The Chiasm", og med det for auget å finna fram til Merleau-Ponty sin teori om intersubjektivitet.

*VI* var tenkt å vera eit verk om sanninga sitt opphav. Sanning (det usynlege) er eit element i den "rå og ville veren", som ligg til grunn for perseptuell tru, for alle idéar og all logikk.<sup>4</sup> M. C. Dillon argumenterer i *Merleau-Ponty's Ontology* for at Merleau-Ponty tenderte mot å tru at sanning er nærare forbunde med det ikkje-språklege enn det språklege, sjølv om han ikkje har forplikta seg til å dokumentera dette synet. Det er mi oppfatting av teksten at dette perspektivet på sanning er relativt artikulert. Eg vil støtta meg til Dillons framstilling til ein viss grad i arbeidet på dette feltet, samt til Richard L. Lanigan si *Speaking and Semiology*, i arbeidet med språk og mening. Ei oppfatting av talen som *eksistensial* og berar av meningsmaterialitet, som Lanigan har gripe fatt i, gjev ei opning i Merleau-Ponty sin språkfilosofi for original ikkje-lingvistisk mening, sjølv om den i så fall vert sett som ein del av den levde gesten framfor som sedimentære teiknsystem. Likevel er det målarkunsten som er best eigna til å formidla verens mening, fordi det er persepsjonen som er den viktigaste og primære inngangsporten til mening, og som krev sitt uttrykk gjennom biletet. Det finst i den ikkje-språklege, perseptuelle verda tyding som stiller målaren til ansvar for verens sitt uttrykk, avdi den gjennom samanvevinga hans med veren gjev han eit perspektiv på veren. Merleau-Ponty sin reversibilitetstese gjeld her som det som gjer målaren sitt perspektiv gyldig.

Eg skal freista å visa korleis Merleau-Ponty opnar eit erfaringsfelt, eit element der mediering og interaksjon mellom kropp og verd er mogleg ut frå reversibilitetstesen i *VI*. Det fundamentale spørsmålet om ontologien som tesen om *la chair* inneber reiser spørsmålet om differanse innan dette feltet: Dersom kvar og ein deltar i ein straum av materialitet der alt er ulike verenselement kjenneteikna ved *reversibilitet*, kan ein då seiast å ha oppnådd å seia noko essensielt om noko? Spørsmålet om dette endar i ein filosofi, ikkje om den absolutte ånd, men i motsetnaden, absolutt materialitet; ein organisk, altomfattande livsfilosofi, melder seg raskt

---

<sup>4</sup> *VI*, s. 129.

under lesinga av det sentrale kapitlet "The Intertwining – The Chiasm". Difor er det relevant å visa til refleksjonen sin plass i høve til det prerefleksive, endåtil det prepredikative, som står utanfor språk i det heile. Og i høve til Merleau-Ponty som eksistensialist er det interessant korleis Merleau-Ponty med *VI* skapar rom i filosofien for den eksistensielle røynda vår, det som vi allerede kjenner til i vår røyndom, det som vi rører ved i alle felt av det levde, og at dette representerer heilt nye tankar i høve til tradisjonell filosofi. Det velkjende må likefullt grunnjevast, og i "The Intertwining – The Chiasm" vert ei grunngeving for måten verden blir så fundamentalt knytta til verda gjeve, samstundes som det useielege ved dette tilhøvet er ivareteke.

Denne ontologiske grunngevinga skal takast opp i denne oppgåva og samanliknast med Husserl sin transcendentale fenomenologi, særleg med omsyn til spørsmålet om immanens i erfaringa av den andre. Intersubjektivitet får ei spanande løysing hjå Merleau-Ponty med samanvevinga av det synlege og det usynlege aspektet ved persepsjonen av den andre, noko som gjev det vanskelege spørsmålet om immanens og transcendens eit nytt perspektiv. Eg skal freista å gje ei analyse av desse elementa frå Merleau-Ponty og Husserl sine posisjonar, og visa nokre problematiske trekk ved den forpliktinga Husserl har overfor sin transcendentale filosofi.

## **2. Maurice Merleau-Ponty sin eksistensielle fenomenologi.**

Før me går inn på sjølve problemstillinga i *VI*, skal me sjå på nokre aspekt ved Merleau-Ponty sin filosofi før *VI* vart skriven, som viser den vedvarande interessa for spørsmålet om intersubjektivitet og som peikar fram mot reversibilitetstesen og tesen om det samanvevde i erfaringsfeltet.



## 2.1 Innleiande om Maurice Merleau-Ponty.

Maurice Merleau-Ponty tilhørde ein generasjon franske filosofar som vart prega av Husserl sine Paris-forelesningar i 1929. Ulike filosofar tileigna seg Husserl sine tankar etter dette og danna to straumar i fransk filosofi. Filosofar som Koyré, Bachelard, Cavaillès og Canguilhem retta seg mot forståinga av rasjonalitet og epistemologi, medan Sartre og Merleau-Ponty representerer eksistensialismen som konsentrerte seg om å utforska det kartesianske *cogito*, vidare karakterisert som ein erfaringsfilosofi med fokus på subjektivitet og mening. Dette var ei naturleg utvikling i Frankrike som allereie på attenhundretalet såg denne kontrasten mellom Maine de Biran sine skrifter om subjektivitet og kropp, og Comte sin *Cours de philosophie positive* (1830); fram mot nyare tid var denne tvedelinga representert ved Bergson som erfaringsfilosof og Poincaré som vitenskapsfilosof. Merleau-Ponty var influert av Bachelard, som underviste ved Sorbonne i tida 1940-54, og påverknaden er merkbar, ikkje minst som ein sensitivitet for poesien som kommunikasjon. Som filosofar med stor innverknad innan denne retninga i Frankrike må også nemnast Alexandre Kojève, som på 30-talet gav sine Hegelforelesningar, og Emmanuel Levinas, som introduserte tysk fenomenologi i Frankrike på 40-talet, og Gabriel Marcel. Martin Heidegger sitt arbeid innan fenomenologien i Tyskland veg sjølvstøtt tungt innan det feltet Merleau-Ponty omtalar.

*VI*, skriven i 1959-61, inneheld den uferdige planen Merleau-Ponty hadde for eit større verk om sanning og mening sin genealogi. I ”Notes de travail” i *VI* er det skissert korleis det skulle byggast opp og kva for element det skulle dreia seg om. Saman med *L’Œil et l’Esprit* (1960) og *La Prose du Monde* (1952)<sup>5</sup> representerer dette materialet den seine Merleau-Ponty, som tek opp att refleksjonen over subjektivitet i relasjon til persepsjon, og tydinga dette får for *cogitoet* slik det er karakterisert i fenomenologien. I ”An Unpublished Text by Maurice

---

<sup>5</sup> Claude Lefort tidfestar skrivinga av *La Prose du Monde* til 1951-52, før Merleau-Ponty la til side arbeidet med verket. Verket har store likskapar med temaet i *VI*. *The Prose of the World*, ed. Claude Lefort, Northwestern University Press, Evanston, 1973.

Merleau-Ponty: A Prospectus of His Work”<sup>6</sup> formulerer han prosjektet for dei siste arbeida sine slik:

“We are obliged to answer these questions first with a theory of truth and then with a theory of intersubjectivity, both of which I have touched upon in essays such as ”Le doute de Cézanne”, ”Le Roman et la métaphysique”, and, on the philosophy of history, in *Humanisme et terreur* [1947]. But the philosophical foundations of these essays are still to be rigorously elaborated. I am now working on two books dealing with a theory of truth.”<sup>7</sup>

Dei to arbeida han refererer til her er *La Prose du Monde*, eit verk om språk og uttrykk der tilhøvet mellom verd og eksistens er karakterisert ved hjelp av *det indirekte språket*, og *L’Origine de la vérité*.<sup>8</sup> I ”An Unpublished Text” lovar han vidare:

“For these studies on expression and truth approach, from the epistemological side, the general problem of human interrelations – which will be the major topic of my later studies. . . . Our inquiries should lead us finally to a reflection on this *transcendental man*, or this “natural light” common to all, which appears through the movement of history – to a reflection on this Logos which gives us the task of vocalizing a hitherto mute world. Finally, they should lead us to a study of the Logos of the perceived world which we encountered in the earliest studies in the evidence of things.”<sup>9</sup>

I erfaringa av synet si dobbelte verksemd i det å skape både nærleik og avstand til det sette, slik det kjem til uttrykk i ”Le doute de Cézanne”, 1948<sup>10</sup>, gror det fram nye tankar omkring persepsjon og subjektiviteten si situering i den persiperte verda. Analysen av sjølve persepsjonen, som i *Phénoménologie de la Perception*, (PP), 1945, utgjorde det primære fokuset, gav ikkje dei resultat han ynskte. Dette seier han i ”An unpublished Text”, der han no er overtydd om at uttrykksfenomenet er ein fruktbar stad å utforska intersubjektivitet, historie,

---

<sup>6</sup> “An Unpublished Text by Maurice Merleau-Ponty: A Prospectus of His Work”, *The Primacy of Perception*, ed. James M. Edie, Northwestern University Press, Evanston, 1964. Teksten er skriven til Professor Gueroult ved Collège de France i 1952.

<sup>7</sup> “An Unpublished Text”, s. 6-7.

<sup>8</sup> Ikkje utgjeve som eige verk; kjend som *L’Œil et l’Esprit*.

<sup>9</sup> “An Unpublished Text”, s. 9-10.

<sup>10</sup> *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1948.

natur og kultur. "To establish this wonder would be metaphysics itself and would at the same time give us the principle of an ethics."<sup>11</sup>

Prosjektet i *VI* kan framstillast som i fyrste rekkje ei vidareføring av dualismekritikken i tidlegare verk, særleg i *PP*, men også eit prosjekt som i stor grad kvilar på fundamentet som er lagt i *PP*. Der er kritikken blitt formulert og ei positiv utleggjing av persepsjonen er gjeven. No kan denne positive utleggjinga støtta opp under ein ontologisk vidareføring av denne teorien. Han ynskjer å visa korleis *PP* implisitt er ein ontologi.<sup>12</sup> Persepsjonsfenomenologien i *PP* syner nettopp det at verda ikkje eksisterer som objekt, slik vitskapen handsamar henne. Vitskap er ein del av det objektiverte og er ein motsetnad til det udeterminerte ved persepsjon av omverda.

Imidlertid vender Merleau-Ponty attende til persepsjonen, men med dei nye tankane om uttrykket med seg inn i dette feltet; no som ein filosof som ynskjer å komma med ei grunngeving for persepsjonen si metafysiske tyding. Arbeidet med dei to verka, *La Prose du Monde* og *L'Origine de la vérité*, vart lagd til side i 1959 til fordel for *VI*, som mest eksplisitt representerer Merleau-Ponty si filosofiske grunngeving for tesane om sanning og intersubjektivitet.

## 2.2 Problemet med verda.

Subjektiviteten, *cogito*, frå *PP* vert reformulert i *VI* gjennom bearbeidinga av dei nye elementa i dette verket. *Medvitet* som han omtala i *PP* ser han no med andre augo. Det nye blikket Merleau-Ponty rettar mot persepsjonen avdekkjer ei alvorleg krise i filosofien, som botnar i ei fokusering på objektiv filosofi med trua på medvitet si sjølvstendige rolle som reflekterande entitet. Dette er utgangspunktet når han føreskriv ein tilbakegang til ontologi, den ontologiske spørjinga og følgjene av det. Kva er det den ontologiske spørjinga skal gje svar på? I arbeidsnotatene i *VI* seier han at han ynskjer å tilverka ein ontologi over verden etter modell av topologisk rom, det vil seia at verden sin *stad* som vedvarande struktur er det

---

<sup>11</sup> "An Unpublished Text", *The Primacy of Perception*, s. 11.

<sup>12</sup> *VI*, s. 176.

avgjerande.<sup>13</sup> Ontologisynet viser til fundering i eit prinsipp, 'logos' eller vilkår; og reflekterer det materielle (synlege og romlege) sin funksjon i det å strukturera subjektivitet og persepsjon. Den ontologiske utspørjinga er for Merleau-Ponty å utforska dei naudsynte trekk ved vår eksistens og prinsipp for erfaring av subjektivitet, intersubjektivitet og verd. Desse spørsmåla er 'kva' og 'korleis', og rettar seg mot verda slik ho vert erfart, men det synlege skjular også noko som ligg bak fenomenet, under persepsjonen, og det er her han går til persepsjonen si *tyding* og *funksjon*, snarare enn til innhaldet etter svar.

"It is encountered not only at the level of the physical world, but again it is constitutive of life, and finally it founds the *wild* principle of Logos - - It is this wild or brute being that intervenes at all levels to overcome the problems of classical ontology (mechanism, finalism, in every case: artificialism) - . . ." <sup>14</sup>

Merleau-Ponty sin ontologi er difor ontologi i klassisk tyding av omgrepet; den vender seg kritisk til tidlegare ontologiske utleggjingar og skiljer seg radikalt frå klassisk ontologi - slik at om vi ser på Descartes ontologi basert på skiljet mellom *res cogitans* og *res extensa* finn vi at Merleau-Ponty sin ontologi står i sterk kontrast til denne dualismen over subjekt og verd. Den ontologiske utspørjinga er for Merleau-Ponty å utforska det nære slektskapet med verda og den tydinga dette får for subjektivitet og intersubjektivitet.

Kva syner persepsjonen? "Perceptual faith and its obscurities" i *VI* innleier den viktige problematikken som den nye ontologien skal løysast innanfor, med omsyn til det 'ville' Logos, med element som intersubjektivitet, kultur og historie i fokus. Kva tyder det at verda *er*; det er det essensielle spørsmålet. Verda kan ikkje sjåast som 'i-seg veren' eller som representasjonar for eit medvit. Verda er det som vert persipert, men med identiteten som opplevest til tinga oppstår det eit vanskeleg tilhøve:.

"The world is what I perceive, but as soon as we examine and express its absolute proximity, it also becomes, inexplicably, irremediable distance."<sup>15</sup>

Kva om ein vurderer, ikkje berre mitt eige syn på meg sjølv og verda, men også den andre sitt syn på verda og på meg, spør Merleau-Ponty tidleg i *VI*. Den andre sitt *syn* må inkluderast i analysen for å kunna greie ut om intersubjektivitetsspørsmålet.

---

<sup>13</sup> *VI*, s. 210.

<sup>14</sup> *VI*, s. 211. Referansar er til engelsk utgåve *The Visible and the Invisible*, Northwestern Univ. Press, Evanston, 1968.

<sup>15</sup> *VI*, s.8.

“If it is already difficult to say that my perception, such as I live it, goes unto the things themselves, it is indeed impossible to grant access to the world to the others’ perception; and, by a sort of backlash, they also refuse me this access which I deny them.”

Dette er eit paradoks som kjem av trua på persepsjon som inngang til eit privat univers, med ein kropp som heimstamn for tingen. Det tyder at noko må gjerast for å kunna kommunisera andre sitt perspektiv, og at spørsmålet om intersubjektivitet har sin rette plass innan problemet med verda. Men det tyder også at noko er gale med forståinga av persepsjon generelt.

Dette ’Problemet med verda’ som Merleau-Ponty tenkjer på er ikkje tilstrekkeleg gjennomarbeida i tradisjonell filosofi, og det krevst ei kritisk analyse av konsekvensane dei ulike oppfatningane har for synet på persepsjon og intersubjektivitet. I kapitlet ”Reflection and Interrogation” vert Kant, Descartes og Husserl sine respektive ståstader analysert, under nemninga refleksjonsfilosofi. I kapitlet ”Interrogation and Dialectic” vert Sartre sin posisjon tilbakevist. Sartre går inn for ein uendeleg avstand til verda gjennom omgrepet om negasjon. Dette løyser ikkje problemet med verda eller intersubjektivitetsproblematikken, seier Merleau-Ponty. Som fenomenolog er det for Merleau-Ponty sjølsagt at intensjonalitet pregar persepsjonen i alle aspekt av denne. Denne grunnleggjande tesen, med opphav i Brentano si verksemd (1874-80), og som Husserl tok opp i fenomenologien, gjer greie for medvitet sin aktivitet som ei retting mot ulike typar gjenstandar, inkludert psykiske gjenstandar. Som hjå Husserl og Sartre er persepsjonen alltid intensjonal hjå Merleau-Ponty, men Sartre sitt skilje mellom for-seg og i-seg verer kan då ikkje oppretthaldast. Ingenting kan vera ein ting i seg, og ingen persepsjon foregår utan det fenomenale feltet som det vert retta mot, slik ein for stor avstand, eller negasjon vil innebera. Subjekt og objekt står ikkje i eit for-seg/i-seg tilhøve til kvarandre, men det grunnleggjande i verdstillhøvet framstår som samspelet mellom kropp og verd. For det indre og det ytre er ikkje åtskilte storleikar, men vert oppløyst i praksis, ved kropp og persepsjon som del av det persiperte. Berre når en freistar å setja opp teser omkring dette forholdet oppstår eit kunstig, konstruert skilje.

Innleingsvis i VI vert ’La Philosophie Rêflexive’ introdusert. Dette er ein metode som inneber å gjentekja og følgja refleksjonsfilosofien si rute på ein kritisk måte. Målet er å få auge på dei grunnleggjande vanskanane med dette ’problemet med verda’. Problemstillinga er relatert til det tradisjonelle realisme/idealismespørsmålet, men får hos Merleau-Ponty ein grunnleggjande ontologi som legg dette spørsmålet bak seg og ser eksistensen med nye augo. Verda er korkje i-seg verer eller ein representasjon ’i’ medvitet. Difor kan vi heller ikkje føresetja at problemet med verda, eller

den tradisjonelle sinn/verd problematikken, må løysast innanfor rammene av dette anten/eller skjemaet. Denne filosofien inneber at vi må finna persepsjonen sin ontologiske funksjon og tyding 'over' persepsjonen sjølv. Det er i utviklinga av teser at denne refleksjonen fører til forvirring, meiner Merleau-Ponty. Det er ein skilnad mellom tematisk og utematisk medvit, men i praksis er det tematiske/reflekterte og det ureflekterte mogleg å forbinda. Problema med det tematiske har likevel store konsekvensar for vår opning for å utforska dette feltet. Heidegger sin filosofi kunne vore interessant å ta opp i høve til VI, med det omgrepet om 'Offenheit' han nyttar om tilhøvet til veran, i relasjon til det usynlege sin dimensjon i VI. Innverknaden frå Heidegger kjem til syne gjennom enkelte omgrep han nyttar om problemet med verda, der tjukkelsen som eksisterer mellom den sjåande og verda er i fokus som ein indre/ytre horisont som er ein del av vår eksistensielle veran. Det vert imidlertid eit for stort emne å gå inn på.

Merleau-Ponty konsentrerer seg i VI om dei ontologiske implikasjonane synet han utviklar på persepsjonen har. Kva må finnast for at persepsjon er mogleg? Kva er den mest fundamentale strukturen i persepsjon av verda? Dette inneber det viktige spørsmålet om subjektivitet. Merleau-Ponty polemiserer mot oppfatningar om verd og 'den andre' som aspekt av representasjonar i eit medvit som er på avstand frå verda. I tilkjennegevinga av subjektiviteten sin ståstad i *la chair* oppløyser han både synet på subjektivitet som eit cogito som artikulerer seg gjennom å vera tanke om verda og på avstand frå verda, og oppfatninga av at persepsjonen er identisk, eller symmetrisk, med verda, eit samanfall som krev at 1) refleksjonen syner det verkeleg persiperte og 2) at både verd og subjektivitet vert objektivert til fordel for refleksjonen som utgjer det 'eigentliche' eg. Den andre vert objektivert innanfor dette skjemaet med anten identifikasjon eller negasjon, som i-seg veran; noko Merleau-Ponty har eit heilt anna alternativ til gjennom det perspektivet på persepsjon han tilbyr.

Dette 'problemet med verda' er svært omfattande. Kva krevst for å analysera og forklara subjektet sitt perspektiv på verda som gyldig og inkluderande andre sitt perspektiv, utan å havne i ein relativisme, eller idealisme, eller realisme for den saks skuld? Transcendentalitet vert forkasta i "Reflection and Interrogation". Ein 'direkte tilgang', som er framtreddande i debatten innan anglo-amerikansk empirisme,<sup>16</sup> er problematisk også for Merleau-Ponty. Men det verkar ikkje som Merleau-Ponty problematiserer det prereflektive i persepsjonen. Det er det det er. Draum skiljer seg

frå vaken persepsjon, og problemet med illusjon er ikkje eit substansielt tema, slik ein ofte ser innan denne tradisjonen. Det er tesane som vert danna rundt persepsjonen han vil til livs, fordi han ser det slik at dei vanskeleggjer og set opp motsetnader det er uråd å samanbinda. Til dømes postulerer realismen ein observerande subjektivitet overfor objektet sin determinerbare i-seg verande karakter, der objektet kan gjennomlysast til fulle på ein nøytral måte. Merleau-Ponty utviklar på bakgrunn av sin persepsjonsfenomenologi ein tese om subjektivitet som inneber at subjektet aldri har denne observatørstatusen, men befinn seg tvert om i eit heilskapleg felt, i suksessiv kontakt med omverda. I denne kontakten oppstår ein felles konstitusjon av ting og subjekt.

Intersubjektivitetsproblematikken spring ut frå dette landskapet, med perspektivet på immanens og transcendens i forbinding med subjektivitet, verd og refleksjon. Husserl sin klassiske tekst, den femte meditasjonen i *CM*, gjev ei analyse av erfaringa av den andre som 'Einfühlung', ein analogisk appersepsjon, fundert på erfaringa av kropp og subjektivitet, gjennom den transcendentale reduksjonen. Erfaringa av den levde kroppen, samt livsverdsomgrepet frå *Krisis*, står særleg i fokus i denne oppgåva, med tanke på å analysere erfaringa i høve til språk og refleksjon, slik Merleau-Ponty vektlegg. Er då erfaringa av den andre eit spørsmål om *kunnskap*, eit spørsmål om kva ein legitimt kan seia om tilhøvet refleksjon, sjølv, den andre og verda? Problemet med verda er presentert slik at spørsmålet om kunnskap er mindre relevant. Han fokuserer snarare på persepsjon som kjennande og fornemmande av ei meining skult i fenomenet 'den andre', ei meining som ikkje er synleg og direkte gjeven, men som representerer 'noko' som er avgjerande i erfaringa av andre. Utelatinga av omgrepa 'medvit' og 'subjektivitet' i *VI* gjer at vi ikkje skal sjå på erfaringa av den andre som ei erfaring av den andre eg har som *subjekt*, men som med-menneske, med-present deltakar i eit felles rom. Og det er gjennom erfaringa av den levde kroppen at dette felles rommet kan koma til syne.

Når Merleau-Ponty så foreslår sitt perspektiv på persepsjonen av verda og den andre gjennom sin presentasjon av omgrepet *la chair* som kroppen og verda sin materialitet, som det eksistensielle feltet, eller den universelle horisonten, reiser det nye spørsmål om sjølv og transcendensen i persepsjonen, refleksjon og tanke. Dette er spørsmål som vi skal sjå nærare på. Kroppen si levde røynd er hjå Merleau-Ponty inspirert av Husserl si utlegging av kroppen sin refleksivitet i *CM* og livsverdsomgrepet frå *Krisis*, og desse aspekta ved kroppen vert av baa

---

<sup>16</sup> Sjå t.d. W. Sellars: "Empiricism and the Philosophy of Mind", der han kritiserer det han kallar 'myten om det

filosofane borne over i intersubjektivitetsproblematikken som særskilt relevante. Difor vender vi oss no til Husserl sin filosofi for å klargjera omgrepa om kropp og livsverd som universell horisont, fyrst i *CM* og deretter i *Krisis*.

### 3. Husserl og intersubjektivitet.

Det fylgjande vil gje ei deskriptiv framstilling av intersubjektivitet i *Cartesianische Meditationen*, (*CM*) og *Die Krisis der Euroäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, (*Krisis*), som skal danne grunnlag for ei drøfting av det Merleau-Ponty utviklar i *VI* ut frå Husserl sine tankar. Oppgåva vil avgrensast ved å ta opp nokre sentrale paragrafar i femte meditasjonen i *CM* og å greie ut om dei viktige omgrepa frå *Krisis*.

I *CM* er den femte meditasjonen dreiepunktet for intersubjektive perspektiv på den transcendentale idealismen til Husserl. Verket representerer Husserls transcendental-fenomenologiske metode. Der vert hans tilknytning til Descartes sin subjektivisme understreka og den fenomenologiske metoden med den transcendentale reduksjon framlagt. Han skriv sjølv i §8 at:

*“At this point, following Descartes, we make the great reversal that, if made in the right manner, leads to transcendental subjectivity: the turn to the ego cogito as the ultimate and apodictically certain basis for judgements, the basis on which any radical philosophy must be grounded.”*<sup>17</sup>

Sjølv om Husserl anerkjenner Descartes subjektivisme I *Meditationes de prima philosophia* tek han atterhald om ein del av dei førestetnadane som Descartes brakte med seg vidare i filosofien.<sup>18</sup> Reduksjonen, *det fenomenologiske Epoché*, som er ei tilsidesetjing av eksistensdommar omkring verda slik vi erfarer den, samt all kunnskap, kultur og vitskap er meint å forsikra oss mot å videreføra naturlege føresetnader i den påfylgjande refleksjonen. Då framtrer *ego cogito som transcendental subjektivitet* og den erfarte verda saman med dei ulike perspektiv som *eit univers av fenomen*.

---

gjevne’. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol I, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956.

<sup>17</sup> Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology, Kluwer Academic Publishers, 1991, §8, s.18.

<sup>18</sup> Trua på matematikken som idealvitskap og ynskjet om å nytta matematikken som deduktivt ideal i oppbygginga av sin teori om subjektet si erfaring av verda, er noko Husserl er kritisk til, og tek utgangspunkt i når han sjølv tek fatt på *CM*.



Den idealismen den transcendentale fenomenologien representerer inneber eit egologisk standpunkt i høve til å analysere erfaring. Det vil seia at erfaring av all mening må ha sitt opphav i subjektet si meningskonstituering. Denne meningskonstitueringa skal utforskast i oppgåva. Innanfor rammene av den solipsismen *CM* så langt står for, er det ei utfordring å opna for andre subjektivitetar, som transcendent mening. Dette vert såleis eit hovudfokus i oppgåva.

I den femte meditasjonen analyserer Husserl korleis det framande, den andre (*alter ego*) kan konstituerast innanfor rammene av denne egologien, og han viser at det gjennom ei analyse av det eigne si mening er mogleg å sjå erfaringa av den andre som ei overføring av denne meninga i analogi til sjølv. Det er ikkje eit føremål å gje ei grunngjeving av andre sin eksistens eller innsikt i andre sine tankar. Den femte meditasjonen har som mål å analysere meningsinnhaldet i vår vanlege og aktuelle erfaring av andre. Løysinga er omstridd og det vil vera nyttig å bringa inn ulike syn på den femte meditasjonen for å framstilla problemet sitt omfang så godt som mogleg. Gjennom Paul Ricoeur og F. A. Elliston sine kommentarar vert det mogleg å gje ein diskusjon over løysinga frå fleire synsvinklar og med den nyanserikdomen som dette materialet krev. M. Merleau-Ponty sitt perspektiv vil verta diskutert i eit eige kapittel.

I *Krisis* vert relasjonen ego – verd ytterlegare utdjupa med det omgrepet som Merleau-Ponty seinare tek opp, *livsverd*. Med tilverkinga av eit omgrep om dei grunnleggjande faktorane i omgjevnadene, kultur og historie er det fenomenologiske subjektet knytt nærare opp til og er situert i større grad til den røynda som vert erfart. Dette kan oppfattast som eit uttrykk for dei ulike målsetnadane i *CM* og *Krisis*.<sup>19</sup> Desse faktorane er i *Krisis* integrert i subjektet si forståing av røynda som implisitt meningsmaterialitet for dei intensjonale syntesene, eller, den retta medvitsaktiviteten som erfaringa består av.

Spørsmålet som naturleg oppstår her er korleis denne tesen om livsverdslege grunnar for erfaringa er innordna i den metoden Husserl har føreskrive, med det *reine* transcendentale ego som autonomt senter for all meningskonstituering. *CM* tek opp tråden etter Descartes sitt *cogito*, men går vidare i den forstand at *cogito* vert gjort transcendentalt for å unngå overflødig mening. For *CM* og *Krisis* gjeld det å utforska kor 'reint' det transcendentale ego er meint å

vera, og korleis det sentrale i *Krisis*, det livsverdslege, står i relasjon til det transcendentale. I høve til dette spørsmålet vil David Carr sine kommentarar i innleiinga til *Krisis* verta tekne opp.

### 3.1 Den andre reduksjonen.

I den femte meditasjonen i *CM* føretekk Husserl en ny reduksjon, utover den transcendentale reduksjonen som gjev oss ego som subjektivitetsspol for alle medvitsakter. Denne analysen skal syna korleis ego står i høve til andre subjektivitetar og korleis persepsjon av andre i det konkrete er fundert.

Denne andre reduksjonen utgjer ei utelukking av alt framant, som ikkje tilhøyrrer ego sjølv, andre subjekt eller teikn på andre subjekt, slik som kulturuttrykk, kunnskap, og teori. Ved å redusera bort det framande framstår det fullstendig eigne, eit ibuande intelligibelt meiningslag, *eigensfæren*, der eit fundamentalt tilhøve mellom ego, eigen kropp (*Leib*) og den omkringliggjande naturen tek form. Natur er her ikkje den objektive, fysiske røynda, men det elementet den eigne kroppen lever og handlar i, for framleis ligg analysen innanfor rammene av ego sitt doméne. Den eigne kroppen er i eigensfæren forstått som den einaste konkrete, autonome psykofysiske organismen der ego held stand ('Walten').

Eigensfæren er ein abstraksjon vunne fram ved hjelp av reduksjon, men let seg oppretthalda fordi: "When we thus abstract, we retain a unitarily coherent stratum of the phenomenon world, a stratum of the phenomenon that is the correlate of continuously harmonious, continuing world experience."<sup>20</sup> Sjølv om reduksjonen til eigensfæren er ein abstraksjon, sluttproduktet for ei 'foredling' eller 'Reinigung', er ei verdserfaring framleis mogleg som fenomen i korrelasjon til den intensjonale konstitusjonen. Det er det intersubjektivt konstituerte, som er felles i vanleg tyding av *objektivt*, som er utelukka. Det er ingen kontradiksjon i *CM* at ego har ei slik forbinding til ei utside – kroppen og den primære naturen. Det kan forståast slik at ego sine strukturar som er beskrivne så langt i *CM*, er ei utleggjing av prosessar som er abstrahert ut frå ein større heilskap, der

---

<sup>19</sup> I *CM* er den transcendentalfenomenologiske metoden hovudmålsetnaden, medan *Krisis* utdjuper det subjektive konstitusjonsarbeidet.

<sup>20</sup> *Cartesian Meditations*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, §44, s. 96.

korrelasjonen vert synleggjort mellom det *noetiske*, ‘mein-inga’, og det *noematiske*, det som er konstituert som objekt. Analyse av erfaringa avdekkjer like fullt det verdslege ego som transcendental erfaring; det at ego har ei utside som er ufråvikeleg si eiga, og som er naudsynt for dette som er indre.

Merleau-Ponty har teke opp eit sentralt omgrep frå *CM*. Omgrepet *refleksivitet* vert introdusert i §44 som ein karakteristikk av tilhøvet mellom ego, eigen kropp og natur. Refleksiviteten består i ein gjensidig påverknad av desse egologiske faktorane og representerer bindeleddet mellom dei. Likevel, immanent i eigensfæren si meining er også erfaringa av kroppen som *objekt* for ego sine intensjonale akter.

“As *perceptively active*, I *experience* (or can experience) *all of nature*, including my own animate organism, which therefore in the process is reflexively related to itself. That becomes possible because I “can” perceive on hand “by means of” the other, an eye by means of a hand, and so forth – a procedure in which *the functioning organ must become an Object and the Object a functioning organ*. And it is the same in my generally possible *dealing* with nature and with my animate organism itself, by means of this organism – which therefore is reflexively related to itself *also in practice*.”<sup>21</sup>

Dette sitatet viser den eigne kroppen sin relasjon til omgjevnadene, den primære naturen og seg sjølv. Ikkje berre i det abstrakte, men også i praksis er fornemminga av rørslene, ‘kinestesi’, refleksive, avdi det er mogleg å retta seg kinestetisk mot eigen kropp og kroppserfaring. Når ein kjenner si eiga hand er kroppen både subjekt og objekt for seg, og oppløyser i praksis dette skiljet. Då er den kinestetiske veren ikkje differensiert skarpt frå den omkringliggjande naturen, med dei fysiske, spatiotemporale gjenstandar som vert erfart.

“Meanwhile, the *kinesthesias* pertaining to the organs flow in the mode “I am doing”, and are subject to my “I can”; furthermore, by calling these kinesthesias into play, I can push, thrust, and so forth, and can thereby “*act*” *somatically – immediately, and then mediately*.”<sup>22</sup>

Dette ‘eg kan’ er noko som er karakteristisk for subjektivitetserfaringa, meiner Merleau-Ponty.

Hjå Husserl er likevel ikkje denne sfæren noko verdsleg – men eit fenomen i den egologiske tydinga som reduksjonen har medført. Den spatiotemporale forma eksisterer likevel i reduksjonen som korrelat til den *konkrete* heilskapen dei fysiske objekta og det psykofysiske ego konstituerer.

---

<sup>21</sup> *CM*, §44, s. 97.

<sup>22</sup> *CM*, § 44, s. 97.

“Accordingly the members we distinguish in this, my peculiarly own world-phenomenon, are *concretely* united, as is further shown by the fact that the *spatiotemporal form* – as reduced, however, to the form included in my ownness – also goes into this reduced world. Hence the reduced “Objects” – the “physical things”, the “psychophysical Ego” – are likewise *outside one another*.”<sup>23</sup>

I reduksjonen framstår dei intensjonale objekta som motståande ego. Sjølv om den spatiotemporale forma er duplisert i det eigne, som er eit redusert verdsfenomen, og einskapen vi opplever blant tinga er *i* den fysiske røynda, så vert dei intensjonale objektene differensiert frå erfaringa av det spesifikke eigne ego; berrre ego er heilt upåverka av reduksjonen avdi det framleis eksisterer ei heilskapeleg erfaring av sjølvet. Ego er slik konstituert som ein medlem av den *ytre* verda med gjenstander rundt seg som tilhøyrrer det, ved hjelp av refleksiviteten i erfaringa av den kinestesiske verden, men er differensierte frå det ytre ved å omslutte desse gjenstandene som konsitutivt senter.

Merleau-Ponty si reversibilitetstese byggjer på denne passasjen i *CM*, kor Husserl eksplikerer subjektivitet, kropp og omgjevnader i relasjon til kvarandre. Som det kjem fram finst der ein opposisjon i denne utleggjinga til det som hjå Descartes vert rekna som det ytre, ‘*res extensa*’, og at det i sitatet overfor er vist korleis subjektivitet er av same kategori som det felt der rørslele finn stad. Husserl presiserer likevel at han vél å sjå desse erfaringane som *fenomen*, som oppløyser skiljet mellom det indre og det ytre og gjer alt til subjektivt (og indre forsåvidt). Merleau-Ponty tek opp denne refleksiviteten og vidareutviklar den i retning av *sin* hovudintensjon; å leggja grunnlaget for det *materielle* sin struktur.

I den femte meditasjonen ser vi korleis analysen av eigensfæren avdekkjer ei heilskapeleg erfaring av ego, eigen kropp som psykofysisk organisme (*leib*) og den nære naturen. Dette er det opprinnelege og primære feltet som tilhøyrrer det transcendentale ego som naudsynt fundament for ei verdserfaring.<sup>24</sup>

I dette feltet opplevest den eigne, levande kroppen som det som skil seg ut som “...the only Object “in” which I “*rule and govern*” *immediately*, governing particularly in each of its “organs”.”<sup>25</sup> Dette er det som viser seg i analysen av eigensfæren si meining, som er ego sin essens og er utenkjeleg annleis og som Husserl kallar *sjølv-appersepsjon*.

---

<sup>23</sup> *CM*, § 44, s. 98.

<sup>24</sup> *CM*, s. 96.

<sup>25</sup> *CM*, s. 97.

3.2 Den analogiske appersepsjonen: Overføringa av meining frå eigensfæren til erfaring av andre subjekt.

Den transcendentale reduksjonen har allereie vore verksam i det å redusera verdserfaringa til *fenomen* som er *subjektivt konstituerte*. Den andre reduksjonen er såleis underordna den transcendentale reduksjonen. Hensikten med den andre reduksjonen er ikkje så mykje å redusera det framande som å få auge på det gjennom ei eksplisering av det eigne. Det transcendentale ego konstituerer det eigne si meining innanfor subjektiviteten. Den aktive utelatinga av det framande er difor ei handling som er sekundær i høve til verdsfenomenet, på den måten at det eksplikerer sjølve meiningsgenereringa i fenomenet. På bakgrunn av det reduserte ved erfaringa av det eigne (alt ytre er abstrahert bort) framstår det eigne si meining som *sjølv-appersepsjon*. Med andre ord er sjølv-appersepsjon ikkje ei direkte, umiddelbar erfaring, men ei erfaring som er mediert via det transcendentale ego si utlegging av denne meininga. Ut frå dette grunnlaget er det mogleg å overføra meininga i eigensfæren til det andre ego ('alter ego') gjennom den subjektive konstitusjonen. *Når det transcendentale ego sjølv konstituerer si meining gjennom sjølv-appersepsjon er det for Husserl mogleg at andre ego, i same tydinga, vert konstituert av det identiske transcendentale ego.*

Eigensfæren er det grunnleggjande for meiningskonstitusjon i andre sfærar. Merleau-Ponty tek opp denne tanken då han freistar å utforska den primære, materielle persepsjonen si funderande rolle overfor forståinga av subjektivitet og cogitoet, medan det er eit hovudmål for Husserl å avdekkja grunnleggjande forutsetnader for at objektivitet er mogleg. Framande, objektive eller teoretiske innhald kvilar på eit fundament av meining, eigensfæren, som er primært, i logisk forstand (ikkje temporalt).

"Within and by means of this ownness the transcendental ego constitutes, however, the "Objective" world, as a universe of being that is other than himself – and constitutes, at the first level, the other in the mode: alter ego."<sup>26</sup>

Egoet er også ein *monade* (§47), der alle intensjonale objekt med dei korrelative subjektive prosessar er spesifikt egoet sitt eige univers. Dei intensjonale objekta tilhøyrer det konkrete monadiske ego ved å vera del av kvar subjektive prosess; den syntetiske heilskapen som

---

<sup>26</sup> CM, §45, s.100.

verdsfenomenet består av. Den ytre, transcendente verda tilhøyrer ego som monade idét ho vert tileigna i subjektive prosessar. Intensjonal konstitusjon eksplikerer verda eller seg sjølv; endåtil den utleggjande aktiviteten som sjølv-appersepsjonen er, fell inn under egoet sin monadiske essens. *Immanent transcendens* er omgrepet Husserl nyttar for å leggja grunnen for at transcendente objekter slik som andre ego kan verta inkorporert i meiningskonstitusjonen i dei eigne sfærane. I sin essens er ego knytt opp mot det ytre ved hjelp av immanent transcendens. Der det finst potensialitet for ukjende objekterfaringar allereie i dei subjektive prosessane som konstituerer mening i verda. I Husserls fenomenologi er dette eit sentralt punkt i høve til *mediering* mellom det eigne og det framande; det indre og det ytre. Det transcendente har sin plass i det konkrete ego som monade fordi det høyrer til ego sin essens å spørja ut sitt verdsfenomen og å eksplisere denne erfaringa gjennom sjølv-appersepsjonen, denne sjølv-mediinga som ego ustansleg er i aktivitet med. Dette vert eit sentralt punkt i denne oppgåva, som i stor grad fokuserer på transcendensen erfaringa av andre representerer. Difor skal eg gå litt i djupna av Husserl si forklaring her.

Tileigninga av verda med alle dei objektene som framtrer er det monadiske, konkrete ego si vidareføring av potensialitet i erfaringa. For der persepsjon er direkte og gjeven finst også alltid perspektiv som skjular seg og som utgjer ein intensjonal horisont for kva som er mogleg å avdekkja. Sjølv om persepsjonen ikkje viser alle perspektiv finst der potensielle horisontar for erfaringa som let seg undersøkja (i teorien, om ikkje i praksis). Her fyller ego om mogleg inn mening; det er *appresentert*. Denne transcendensen, grensene for den aktuelle persepsjonen, vert like fullt nytta i den syntetiserande konstitusjonen som det transcendentale ego si erfaring er. Dermed kan vi seia at også dette særtrekket, denne eigenskapen, er ein del av ego sin essens og at transcendens difor er immanent.

På dette stadiet byrjar det å bli klårt korleis Husserl sin analogiske appersepsjon vert utført (konstituert). Der er likevel eit viktig punkt omkring transcendens som må takast med i denne framstillinga. Ved å redusera til det eigne, i ein primær sfære av sjølvutleggjing, finn vi att den transcendente verda som ein del av det konkrete, monadiske ego. Her finst eit potensiale for å avdekkja det intenderte og å samanlikne andre erfaringar. Dette kallar Husserl den primære ('primordial') transcendente verda, fordi den er først konstituert gjennom det primære eigne. Likevel treng vi å kontrastera erfaringa av andre ego mot sjølv-appersepsjonen i den primære

eigensfæren og generelt sjølvmedvitet som medvitsmodus. For korleis skal vi forstå egoet si intendering av noko så framant som eksisterande andre sjølvmedvit?

“How can something actually existent for me – and, as that, not just somehow meant but undergoing harmonious verification in me – be anything else than, so to speak, a point of intersection belonging to to my constitutive synthesis?”<sup>27</sup>

Husserl spør seg i §48 om ei slik transcenderande erfaring kan vera del av det spesifikt eigne. Erfaring av det framande er problematisk om kvar erfaring skulle peika attende på tidlegare, liknande erfaring. Erfaringa av den primære transcendenten verda er immanent, såg vi. Der finst likevel eit høgare nivå der verda er eigentleg transcendent, *Objektiv transcendens*, der erfaringa si meiningsgjevande verksemd er statisk, framfor genetisk. Dette tyder at den verkeleg transcendenten verda vert konstituert, ikkje ut frå tidlegare objekterfaringar eller frå erfaring av at endra perspektiv kan verifisere det intenderte, men som umiddelbart akseptert. Den Objektive verda (den sekundære i konstitusjonen, eigentlege tydinga av omgrepet transcendent) er der kontinuerleg for egoet som noko allereie fullført, som noko sjølv sagt, med sin eigen essens som ikkje er del av det konkrete ego sin essens. Likevel får det si *meinung* frå ego si konstituering. Dette vert forklart i §49 i den femte meditasjonen, der Husserl legg, på bakgrunn av det som er etablert som eigensfæren og den intensjonale konstitusjon av røynda, grunnen for sitt syn på erfaringa av det intersubjektive fellesskapet og korleis medlemmane i dette fellesskapet framtrer som andre ego.

Andre ego fører med seg eit tillegg av *meinung* i relasjon til eigensfæren, *meinung* forstått som nøkkelen til eit heilt lag av perspektiv som opnar seg for egoet si konstituering av andre sfærar. Når ego i sin eigensfære konstituerer eit felleskap, kan verda konstituerast som ei og same for alle menneske, men menneske som 'reine ego'. Menneska framstår ikkje som isolerte entitetar i dette fellesskapet. Heller er det eit felleskap av ego med og for andre ego som vert konstituert i eigensfæren. Fellesskapet vert no sett i lys av det at verda er eit felles prosjekt og det er i denne verda at alle ego syner seg som heile, psykofysiske ego. Den Objektive verda er tilstades innanfor det intersubjektive sin essens som immanent transcendens, fordi det er i eigenskap av å vera eit monadisk felleskap at den Objektive verda kan konstituerast intersubjektivt. Her finst tydeleg ein dialektikk med omsyn til kva som bidreg med *meinung*/perspektiv overfor kva. Alt vert

transcendentalt konstituert, men ved hjelp av ein dialektikk med det ytre. Ricoeur kommenterer dette:

“Sunk into the midst of this nature, I experience myself as a “member of. . .” (Glieder) this totality of things “outside me” (CM, p. 129:36). From this dialectic of the “outside me” and the “in me”, which my body has instituted, proceeds the whole constitution of the alien “in” and “outside of” ownness.”<sup>28</sup>

Her vert eigensfæren jamført med Merleau-Ponty sitt 'flesh' som vert presentert i VI. Ricoeur snakkar om 'samanfall', “I coincide” med den primære verda, den reduserte. Dette viktige punktet går rett til kjerna av Merleau-Ponty sin filosofi og me skal koma attende til det seinare i oppgåva.

Kva for transcendental konstitusjon er det her snakk om? Tilhøvet mellom det transcendentale ego og eigensfæren som primær verd er prega av assymetri. Eigensfæren er ein abstraksjon innanfor det transcendentale ego der alt ytre er tilsidesett. Dette utgjer det primære lag av meining som det transcendentale omsluttar og som det relaterer all erfaring til. Konstitusjon av den Objektive verda er sekundær i den transcendentale konstitusjonen, fordi den er mediert av (spring ut frå) det primære lag av meining i eigensfæren, som gjev det monadiske, konkrete ego underlagt det absolutte, transcendentale ego. Såleis kan den abstrakte, utleggjande, sjølv-medierande eigensfæren vera opphav til desse andre meiningslaga. Det må vera ein føresetnad at sjølv-eksplikeringa avdekkjer det framande si *meinung* og er slik ein premiss for konstituering av det ikkje-identiske. For å unngå å nytte det framande som 'explanandum' i si eiga 'explanans' er det eksplikasjon av det *eigne* som må avdekkja det framande si meining. Analysen av det *eigne* opnar for meiningsfull erfaring av det framande, inkludert andre ego, på bakgrunn av intersubjektiviteten sine føringar for og relasjon til eigensfæren. Transcendensen i det intersubjektive feltet er oppfatta som immanent i eigensfæren som motsats til omgrepet 'sjølv'. Utover dette er også (den Objektive) verda slik intersubjektivt konstituert, via det same *eigne*, som felles for alle monadiske ego.

Men dette er ikkje alt om transcendensen i erfaringa av den andre. *Appresentasjon* er ein måte å gjera det intenderte med-present. Den andre sin essens, som hennar subjektive prosessar er del av, vert ikkje gjeven direkte i erfaringa, men ego sin essens er gjeven i analysen av eigensfæren; i

---

<sup>27</sup> CM, §48, s.105.



sjølv-appersepsjon. I slike tilfelle er ikkje persepsjonen berre midlertidig ufullstendig, men vil i fylgje saka si natur aldri verta fullenda. Difor må der, seier Husserl, finnast ei intensjonal mediering som utgår frå den funderande grunnen som den opprinnelege, primære sfæren er.

Ut frå sjølv-appersepsjonen av den primære sfæren, som gjev meining til eigne subjektive prosessar, til eigen levande kropp, som den einaste ego rår over og til den primære verda ego eksisterer i, vert denne meininga mediert intensjonalt ved persepsjon av andre til å danne ei appresentasjon av eit anna ego. Husserl kallar i § 50 dette ei *apperseptiv overføring av meining*. Det ufullenda, udeterminerte ved persepsjon av andre gjer at der kjem i stand ein appersepsjon i analogi til den meininga ego sjølv konstituerer for seg; noko som peikar tilbake på den opprinnelege innstiftinga av meining i den primære sfæren, slik at vi forstår den andre som 'liknande' det eigne ego, men med meininga 'alter ego'. Husserl understrekar at denne analogiske appersepsjonen ikkje er ei avleiing, som ei tankeakt – snarare er det ei statisk gjenkjenning av noko ut frå 'typar' i tidlegare erfaring, mediert av urmeininga i primærsfæren. Denne urmeininga vert sett på som opphavet som anna meining kan utviklast frå i dei vidare stega i meningskonstitusjonen. Når ny meining oppstår er det framleis ei genetisk danning ut frå primærsfæren som fundament.

“Ultimately we always get back to the *radical differentiation of apperceptions* into those that, according to their genesis, belong purely to the *primordial sphere* and those that present themselves *with the sense "alter ego"* and, upon this sense, have built a new one – thanks to a genesis at a higher level.”<sup>29</sup>

Det intensjonale objektet kjem til syne som det formeinte: ein levande kropp der borte, situert i tid og rom. Føremålet med denne analysen er å visa korleis det formeinte får nettopp denne meininga. “... the body over there, which is nevertheless apprehended as an animate organism, must have derived its sense by an apperceptive transfer from my animate organism, . . .”<sup>30</sup> Her må ein spørja: Er det problematisk å seia, før den fenomenologiske analysen, at den andre likevel er forstått som ein levande organisme? Kan ein gå ut frå at den andre først er forstått som levande kropp, for deretter å fjerne meininga frå spesifikt denne forståinga, slik Husserl gjer ved å vektleggja det eigne framfor det framande som fundering?

---

<sup>28</sup> Paul Ricoeur, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern Univ. Press, 1967, s. 123. (Ricoeur refererer til s.99 i eng. utg. av *CM*.)

<sup>29</sup> *CM*, §50, s.111.

<sup>30</sup> *CM*, s.110.

Husserl innstiftar igjen denne meininga, men utan det umiddelbare ved henne, no som mediert av sjølv-apperpsjonen. Denne opprinnelege meininga er alltid aktivt tilstades i danninga av den nye meininga *alter ego*, og er difor *institutiv*.<sup>31</sup>

For å vidare forklara korleis den analogiske apperpsjonen fungerer vert omgrepet *paring* introdusert i § 51. “. . . *ego* and *alter ego* are always and necessarily given in an original “*pairing*”.” Her finst ei utlegging av det vi vanlegvis forbind med assosiasjon i persepsjon. Hå Husserl er dette ein funksjon som verkar universelt i det transcendentale, ikkje spesielt ved konstitusjon av andre ego, og heng saman med det Husserl kallar *passiv syntese* i forståing som byggjer på internalisert former for framtreningar. Danning av konstallasjonar av opprinneleg meining saman med nye fenomen i par eller grupper på fleire typar fenomen som får meining ut frå den opprinnelege meininga som institutiv er beskrive som assosiativ paring. Eit kontrastivt par er til dømes ’ego’ og ’ego modifisert til alter ego’. Innan eit slikt par eller ei slik gruppe finn det stad ei overføring av meining, slik at ein apperpsjon av det eine fenomenet kan genererast ut frå meining som er konstituert i eit anna fenomen.

Ein slik *appresentasjon* kan aldri representera aktualitet i den forstand persepsjon av gjenstander gjer. I appresentasjonen er fenomenet berre delvis presenterbart og subjektet konstituerer meining ved hjelp av prinsipp som parvis eller gruppevis assosiasjon, ut frå ei opprinneleg institutiv meining, slik vi har sett at Husserl nytta ved erfaring av andre ego. Då er det ego sin eigensfære som representerer den institutive meininga som kan overførast. No spør Husserl i § 52: Denne nye meininga som fenomenet den andre har tileigna seg er ikkje gjeve i direkte og opprinneleg<sup>32</sup> persepsjon av fenomenet; korleis kan då apperpsjon av det andre ego, med sin psyke i tillegg til kroppen som viser seg, gje ei slik kjensle av eksistens? Appresentasjonen saman med det som vert persipert direkte og opprinneleg i fenomenet representerer ei *transcendent* erfaring av den andre. Verifikasjon av denne erfaringa vert bygd på kontinuerlege, harmoniske framtreningar av det heilskapelege fenomenet. (Her også den intensjonale horisonten som fenomenet inneber for subjektet for erfaringa.) Den andre er ikkje forstått av ego som noko analogt til seg sjølv, men den analogiske apperpsjonen skal kunne forklara korleis forståinga av den andre *er mogleg*.

Husserl tek også opp noko viktig om bindinga mellom dei ulike perspektiv på rommet, innad i ego sin primærsfære. Dette har vore sentralt for Merleau-Ponty sitt perspektiv. Ego si primærsfære

---

<sup>31</sup> CM, §51, s.112.

inkluderer moglege andre perspektiv.<sup>33</sup> Hjø Merleau-Ponty er det likevel ikkje det transcendentale meiningsinnhaldet i erfaringa av det eigne som syner dette aspektet, men tvert om den konkrete, levde røynda.

Intersubjektivitet hjå Husserl er også beskriven i vidare forstand enn det me har sett så langt i *CM*. Samanhengen mellom fleire ego står fram på bakgrunn av intensjonaliteten. Den andre strekkjer seg intensjonalt mot ego i si primærverd. Forbindinga gjer det transcendentalt mogleg at den felles verda finst.<sup>34</sup> Der finst implisitt i den primære monaden si meining ein gjensidig veren for einannan. Ego erfarer den andre, men erfarer også det at den andre erfarer sine andre, deriblant ego sjølv. Til det opne mangfaldet av menneske, som subjekt for moglege interrelasjonar, korresponderer det transcendentalt eit ope monadisk felleskap; den transcendentale intersubjektiviteten.

Rekkja av konstitusjonslag i *CM* kulminerer i konstitusjon av dei høgare formene for sosialitet og det er eit mål å gjera sosialitet transcendentalt intelligibelt. Det særskilt menneskelege ved omgjevnadene, det historiske, kulturelle og sosiale, med menneskeleg meining, skal attvinnast frå reduksjonen ved hjelp av analysen av ego si immanente verd som ein refleksjon, 'rückfrage', der gradvis tilsynekomande konstallasjonar av intensjonal meining viser ego sin konkrete eksistens som ein fullstendig, personleg og historisk eksistens. Eksistensen er deltakar i ei objektiv ånd med menneskelege spor, meining som ego har tilgang til og som er integrert i ego sine *cogitationes* omkring verda:

“As a system of mutual externalities, this stream [of subjective processes] is given in an orientation around the primordially contituted living present, from which everything else outside it (but belonging to immanent temporality) is accessible.”<sup>35</sup>

Den transcendentale verda sitt meiningsinnhald er, i det konkrete, *ego si livsverd*, kjem han så til ved slutten av *CM*, dette som står så sentralt i *Krisis*. Det transcendentale viser til og korresponderer med strukturar i det levde. Nøkkelregelen er at transcendental analyse ikkje viser til ei esoterisk, mystisk verd av indre løyndomar, men synleggjer den noetisk-noematiske korrelasjonen i medvitsakter.

---

<sup>32</sup> *CM*, §52, s.114.

<sup>33</sup> *CM*, §53, s. 117.

<sup>34</sup> *CM*, §56, s. 129.

<sup>35</sup> *CM* §58, s.134.



### 3.3 Diskusjon

Det interessante i vår samanheng er kva sjølv-appersepsjonen, slik er framstilt i den andre reduksjonen, syner, og korleis erfaringa av den andre kan utleiast frå den. Kva for funksjon kan vi då seia at det transcendentale får hjå Husserl? Dette skal takast opp i denne delen.

F. A. Elliston vel i *Husserl, Expositions and Appraisals* å kalla den analogiske appersepsjonen *empati*, avdi han ser Husserl si analyse som ei utdjuping av naturleg menneskeleg erfaring av kvarandre:

“I could not relate to others either directly or indirectly except insofar as I have the sensory experiences Husserl has just described. Hence the sphere of ownness is logically prior to empathy and all higher forms of social consciousness.”<sup>36</sup>

Er det på denne måten Husserl ynskjer å utleggja erfaringa av andre? Den analogiske appersepsjonen er 'empati' på den måten at der finst ei evne til å sjå den andre sine omstende på lik linje med den eigne situasjonen og setje seg i den andre sin stad. Mot slutten av *CM* vitnar framstillinga om denne nærast etiske dimensjonen. Men i analysen som Husserl føretek i femte meditasjonen er det transcendentale, betingande føresetnader som er viktige, snarare enn naturleg erfaring av den andre. Omgrepet om empati er problematisk i vår samanheng, fordi det berre syner til analogiaspektet ved erfaringa av den andre, og utelet det spesifikke framande ved den andre. Det er dette framande me ynskjer å retta merksemda mot. Spørsmålet om emosjonell erfaring av den andre må snarare grunnast i intensjonalitet, er mi oppfatning.

Metoden som vert nytta treng nokre merknader: Først abstraherer Husserl bort det som den transcendentale konstitusjonen gjev som 'anna'. Deretter nyttar han det som vert att til å konstituere ein premiss, føresetnad, for å danne meining i det andre. “...we retain a unitarily coherent stratum of the phenomenon world. . . we can go on continuously in our experiencing intuition, . . .”<sup>37</sup> Husserl seier i § 58 at subjektet nok er ufullstendig etter denne reduksjonen, men den konstitusjonelle analysen gjev oss den intensjonale motivasjonen som er innehalden i primærsfæren. Utgangspunktet er dette apodiktiske ego, som så det objektive skal gjenoppdagast ut frå. Det heile tida eit mål å gjenvinne det heile subjektet. For eksistensialistane har det representert eit problem at

---

<sup>36</sup> Frederick A Elliston, *Husserl, Expositions and Appraisals*, Ed. Elliston & McCormick, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1977, s, 221.

<sup>37</sup> *CM* § 44, s.96.

Husserl byggjer ein intersubjektivitet på eit abstrakt omgrep om det eigne, det identiske. Ricoeur er oppteken av at ego si primærverd ikkje let seg forstå som heile subjektiviteten. Det er likevel ei slags erfaring som er tenkjeleg. Husserl let også dette perspektivet framtre i § 58, der 'livsverda' vert gjeve denne rollen med å bidra til det eksistensielle. Som Ricoeur påpeikar er det i Husserl sitt omgrep om cogito også særskild viktig å ta omsyn til eksistensen og etablera det i høve til 'sum'.

Sjølv solipsismen som det transcendentale ego representerer; det at kun eins eige cogito viser apodiktisitet, framstår som metodisk. For korleis forstå objektivitet? spør Husserl i *CM*. Det er gjennom ei utleggjing av korleis ego sine subjektive prosessar fungerer når det konstituerer mening i det som finst rundt det, at det objektive kan forståast. Føremålet med den andre reduksjonen er difor å avgrensa det eigne for å la det framande stå fram. Slik skapar Husserl ein motstand (kanskje teoretisk) mellom det same (identiske) og det andre (differanse). Ricoeur kallar dette 'transgresser', det at den andre står overfor subjektet. 'Übergreifen' og 'überschreiten' er Husserl sine nemningar.<sup>38</sup> Som vi har sett er primærverda vitne om eit univers av monader, som er den transcendentale intersubjektiviteten. Dette må gjerast forståeleg som ei konstituert mening. Ego cogito er i det heile gjennomsyra av 'sum', som gjer konstitusjon av det intersubjektive mogleg, i fylgje Husserl.

Problemstillinga er korleis mening i erfaringa av andre vert generert ut frå den fundamentale urmeninga, samstundes som ego som monade speglar omgjevnadene med alt som er felles, også transcendentalt. Sekundært spør vi om den status eigensfæren er gjeven som fundamental primærmening er essensiell og fri for ytre faktorar, og såleis kan nyttast til dette føremålet, slik Husserl er avhengig av. Paul Ricoeur seier i *Husserl – An Analysis of His Phenomenology* at ein tungtvegande innvending mot det som vert gjort med den andre reduksjonen er om det er mogleg å tenkja seg ein slik sfære.

"The reader is sure to wonder whether this abstraction is possible, that is, whether anything remains that merits being called "ownness sphere." Actually, if one considers that everything in my experience bespeaks Others, that the world is a world of culture, that the least object is loaded with all the glances which are brought to bear upon it, then one can wonder whether there is an owned world (*un monde propre*) deserving to be termed a world prior to intersubjectivity. Do only my ego and the intensive processes of meaning belonging to my own being make up a world?"<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> 'Übergreifen' er oversatt med 'encroach on' i *Husserl – An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967, s.119n.

<sup>39</sup> Op. Cit., s.119.

Ricoeur understrekar at det ikkje må oppfattast slik at erfaringa av sjølvet er kronologisk før erfaringa av andre. Det er heller slik at innhaldet i erfaringa av andre får transcendental meining fordi det er noko som er eige, og ikkje slik at det eigne får meining på bakgrunn av det framande, ikkje-identiske. Vidare seier han:

“Then to constitute the Other as Other, in and through myself, is to show how the sense “ego”, born with reflective coming to awareness of my existence as an entry way for all sense, is communicated to these Others and permits me to say that those Others over there are also selves, egos.”<sup>40</sup>

Denne refleksjonen der det transcendentale ego vert merksam på sin fundamentale eksistens som meiningsgrunn, er ei foredling av ei erfaring som vert eksplisert. Den er ikkje umiddelbar, det er heller ein abstraksjon som vert utlagt av det reflekterande ego. Det er like fullt ei tenkjeleg erfaring hjå Husserl, presiserer Ricoeur, som er positiv til reduksjonen. Den opnar for ei heilskapeleg forståing av ego, fordi den avdekkjer ego som verdsleg, naturleg ego.

Ricoeur kallar primærsfæren sitt potensiale for meining ’superabundant’ i sin analyse.

“This endless coming to awareness of the “owned” penetrates a life whose wealth exceeds reflection. Thus, the reduction to the ownness sphere, far from impoverishing experience, leads it from the cogito to the *sum* and fulfills the promise, expressed in the Fourth Meditation, of an egology which would set up the ego as a monad. By way of an astonishing detour, the transcendental, once reduced, reveals being (*être*) as superabundant.”<sup>41</sup>

Me har sett at Husserl forbind ego med transcendensen i verda på ein kompleks og interessant måte i *CM*. Reduksjonen gjev ei lekamleggjering i omgjevaden som gir ego ei heil verd attende gjennom å opna for ein dialektikk mellom ego si indre verd og kroppen med si utside mot andre lekamlege gjenstandar. Denne lekamleggjeringa er samanliknbar med Merleau-Ponty sitt omgrep om ’flesh’, meiner Ricoeur.<sup>42</sup> Han ser utkomet av reduksjonen som fyrst og fremst denne utvekslinga av det indre og det ytre; det eigne si innside og utside i eit samspel. Det er den *Verweltlichende Selbstapperzeption* som gjer det mogleg at den andre vert konstituert som *leib*, levande kropp. Forklaringa ivaretek dei fenomenologiske føresetnadene om å beskriva direkte erfaring og å late *all transcendens verte konstituert innanfor ego sin immanens*, seier han.

Er det mogleg å foredra erfaringa av subjektivitet slik at det framstår som reint i høve til erfaring av omgjevningane? I femte meditasjonen er ikkje språket si rolle via noko større merksemd. Det er mogleg å tenkja seg at sjølve språket som vi tenkjer dette eigne i, ber vitne om andre si deltaking. Språket er fyrst og fremst intersubjektiv meining, der kultur og felleskap vil verta trekt

---

<sup>40</sup> Op. Cit., s.120.

<sup>41</sup> Paul Ricoeur, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern Univ. Press, 1967, s. 122.

med. Reduksjonen let seg ikkje utføra utanfor språket, som ber heile refleksjonen. Kva for ståstad eit erfarande subjekt som er reinska for erfaring, frå meining i samhandling med andre og frå alt det ytre som språket vitnar om, er ikkje uproblematisk å definera. Intuitivt kan det vera like sannsynleg at ein primærsfære består i ein altomfattande eksistens der ein går i eitt med omgjevnaden, utan tanke for subjektivitet.

Nettopp det er det Merleau-Ponty si analyse i “The Child’s Relations with Others”<sup>43</sup> syner at kjem forut for ein klar erfaring av subjektivitet. Spedbarnet si erfaring av verda inkluderer ikkje eit klårt differensiert subjekt, seg sjølv, men erfarest som ein ‘synkretisk sosialitet’. Den synkretiske sosialiteten differensierer ikkje mellom sjølv og andre, men er eit univers av gjensidig, prerefleksiv samhandling. I utviklinga av barnet sine relasjonar til andre vert det generert ei evne til å mime andre sine gestar, som til slutt resulterer i ei overføring av lekamleg skjema, og sjølvmedvitet, som i hovudsak er narsisistisk, i høve til den andre sitt blikk. Dette er tydeleg influert av Sartre sin teori om det objektivierende, konfliktfylte møte mellom subjekt og *objekt*. Er det slik at den andre sitt blikk genererer sjølvmedvitet? Ved møte med den andre sitt blikk retta mot ein sjølv, kjem medvitet om ein sjølv sett av den andre. Det er mogleg å sjå dette som ei føregriping av omgrepet om *la chair*, men det må analyserast grundig i høve til livsverdsomgrepet frå *Krisis* seinare.

No skal me sjå ein gong til kva Husserl gjer i den analogiske appersepsjonen. “Let us assume that another man enters our perceptual sphere”, seier han i § 50. “Primordially reduced, that signifies: In the perceptual sphere *pertaining to my primordial Nature*, a body is presented, which, as primordial, is of course only a determining part of myself: an “immanent transcendence”.” (Mi utheving.) Vi går her ut frå at den reduserte eigensfæren *har* eit persepsjonsfelt; at det er ein ståstad der det transcendentale ego verkeleg kan persipera noko, medan ein kan få inntrykk av at det ikkje er meininga at denne primærsfæren skal stå fram som eit persepsjonsmodus. I det vidare heiter det:

“Since in this Nature and this world, my animate organism is the only body that is or can be constituted originally as an animate organism (a functioning organ), the body over there, which is nevertheless apprehended as an animate organism, must have derived this sense by an *apperceptive transfer from my animate organism*, and done so in a

---

<sup>42</sup> Op. Cit., s.123.

<sup>43</sup> I *The Primacy of Perception*, Northwestern Univ. Press, Evanston, 1964.



manner that excludes an actually direct, and hence primordial, showing of the predicates belonging to an animate organism specifically, a showing of them in perception proper.”<sup>44</sup>

Ei direkte oppfatting av den andre som levande kropp, 'leib', er utelukka, fordi det framande må forklarast som immanent transcendens. Noko 'eigentleg' ved den andre, som ein 'an sich' karakter, er sjølvstøtt utelukka frå den fenomenologiske analysen. Difor er det subjektive aspektet ved erfaring av andre essensielt. Nett dette verkar i strid med Merleau-Ponty sine merknader om persepsjonen, der me skal sjå at det transcendente, framande, er sett som tilstadeverande i fenomenet på ein annan måte, slik at persepsjonen finn stad i ei samanveving med det transcendente.

Det ein vinn ved reduksjonen er det noetiske; essensielle strukturar i medvitnet sine funksjonar. Erfaringsinnhaldet, det noematiske, er det same som (vert sett i korrelasjon til) livsverda sitt relative innhald. Ei verdserfaring er framleis mogleg ut frå dette perspektivet, meiner Husserl. Kvifor denne omvegen om ein eigensfære viss livsverdsleg erfaring som peikar mot det som er felles, likevel er inkludert i det transcendente sin meiningskonstitusjon? (Dette føregrip ei handsaming av *Krisis*.) Det som er felles er inkludert i ego som 'monade', men eksisterer som ikkje-identisk, 'alter', som er det viktige poenget. For korleis kan vi ha eit felleskap med dette som står overfor, i kontrast til, det eigne, identiske, transcendente ego?

Det er mogleg å sjå eigensfæren i *CM* som tom, meiningslaus, utan kraft til å danne fundament for kognisjon, på bakgrunn av at subjektiviteten sine forutsetnader for å persipere kan sjåast som ufullstendige. Det er Merleau-Ponty si oppfatning av det fundamentale tilhøve til verda og den andre, at dette må søkjast i den nære, umiddelbare kontakten me har til verda i persepsjonen. For der finst mening og sanning. Samstundes er hans perspektiv nær opp til Husserl i synet på refleksivitet og bindinga i kroppen av andre perspektiv.

Leitinga etter det opprinnelege i meiningskonstitusjonen i erfaringa av den andre reiser spørsmålet om det er mogleg å skilja ut opprinneleg mening anna enn reint analytisk. For Husserl er det denne meininga som opnar for det monadiske fellesskapet. Ego er monadisk fordi den levande kroppen er seten i høve til gjenstandar i omgjevnadene, og er ein del av omgjevnadene, ikkje berre som subjekt, men som eit objekt i naturen. Husserl føretek ei regressive analyse av kva som skjer når den andre likevel er forstått som 'Leib'. Slik fenomenet presenterer seg i direkte

---

<sup>44</sup> *CM*, s. 110.

erfaring er den andre forstått som 'Leib'. Vi ser at forklaringa kvilar på refleksjonen, denne 'rückfragen', si evne og moglegheit til å visa erfaringa sin essens.

#### 4. Ein del element frå Husserls *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*.<sup>45</sup>

*Krisis* er det siste verket til Husserl og har hatt mest å seia for Merleau-Ponty si tolking av fenomenologien i *Visible et l'Invisible*. Husserl utdjupa i dette verket omgrepet *livsverd* og gav det ein transcendental funksjon i danninga av tyding. Frå desse utleggjingane er det at Merleau-Ponty har henta materiale for ein ontologi over livsverda, som han på slutten av sitt liv var oppteken av å gje ei så utfyllande handsaming som mogleg. Merleau-Ponty reiste i 1939 til Husserlarkivet i Louvain og var under dette besøket særleg interessert i *Ideen II; Umsturz der kopernikanischen Lehre* (urkonstitusjonen) og del III av *Krisis*-verket.<sup>46</sup> Då *PP* vart utgjeven i 1945 var fleire av Husserl sine verk siterte, inkludert avskrivningar av desse tre stenografiske manuskripta, ikkje enno publiserte i 1939. Del III av *Krisis* har hatt stor innverknad på Merleau-Ponty si oppfatning av fenomenologien, med det sentrale og komplekse omgrepet om *livsverd* som han arbeidde med heile sitt filosofiske virke og som vert eit eksplisitt tema i hans siste, uferdige verk *VI*. Difor er det relevant å gje ei framstilling av livsverdsomgrepet frå *Krisis*, med det historisitetaspektet som Husserl meiner er tilstades i erfaring av meiningsfylte, livsverdslege fenomen. Eg skal ikkje gje ei fullstendig utleggjing av *Krisis*-verket, men berre presentera nokre hovudlinjer som har relevans for forståinga av *VI*, saman med ein diskusjon av korleis historisitet kan sjåast i samheng med transcendentalitet hjå Husserl.

---

<sup>45</sup> Heretter referert til som *Krisis*, referansar er til eng. utg. *Crisis*. Del I og II blei utgjeven i 1936 i *Philosophia*, ei internasjonal årbok redigert av Arthur Liebert i Beograd. Del III blei halden tilbake av Husserl for omarbeiding og vart verande uferdig frå Husserl si hand til han døde i 1938. Frå 1939 var alle tre delane tilgjengelege i Husserlarkivet i Louvain, del III som uredigert avskrift frå stenografisk manuskript. I den posthume utgåva som Walter Biemel redigerte i 1954 er del III teken med saman med rettingar gjort av Husserl og assistenten hans, Eugen Fink, samt manuskriptet til Wienerforedraget som Husserl ga i Wien i 1935, og Finks forslag til ei avslutting av *Krisis*.

## 4.1 Historisitet

*Krisis* er eit vitnesbyrd om den mørke historiske situasjonen i Europa før andre verdskrigen braut ut. Det mest alvorlege i vår sivilisasjon, seier Husserl, er den krisen i mennesket si forståing av si samtid og kultur, slik det kjem til uttrykk med framvoksteren av degenererte syn på menneske og samfunn, slik som nazismen representerer. Han reagerer også på straumar i filosofien, representert av Heidegger og Jasper sin eksistensialisme, noko som framsto som irrasjonalisme for Husserl. Verket er i stor grad ein kritikk av objektivismen i dei naturalistiske vitenskapane som Husserl meiner innber ei djup krise, og som den transcendentale fenomenologien skal overvinna. Krisa gjev seg utslag i stadig meir omfattande studier og resultat frå omgripande vitenskaplege aktivitetar – utan eksplisering av dei grunnar som denne aktiviteten kvilar på. Kva er det som trengs for å koma ut av den kritiske situasjonen som vitenskapane og filosofien er komen i, spør Husserl i *Krisis*. Dei historisk-teleologiske utleggjingane i *Krisis* finst i del I og II, medan del III er ein veg inn i fenomenologien, først gjennom ei utleggjing av livsverda i del III A, så av tilhøvet mellom psykologi og den transcendentale fenomenologien i del III B.

*Historisitet* er ei nemning for den bestemte menneskelege historisk situerte eksistensen, representert via ei rådande haldning, ei orientering. Haldning er forstått som ein vedvarande ‘habitus’ av interesse og vilje, bestemt ut frå mål og normer i kultur og historie, som våre individuelle liv fylgjer som norm, skriv han i Wienerforedraget.

“Humanity (or a closed community such as a nation, tribe, etc.), in its historical situation, always lives under some attitude or other. Its life always has its norm-style and, in reference to this, a constant historicity or development.”<sup>47</sup>

Denne vedvarande haldninga kallar Husserl *historisitet*; eit omgrep som skildrar tilhøvet mellom mennesket som kroppsleg levande, og kultur og historie. Det omfattar meiningsberande og dermed rasjonale element i ego si personlege historie og psykologi, internaliserte samfunnsnormer og sosio-kulturelle situasjon. Desse meiningsberande elementa har ei historie, ein genealogi, delvis som internaliserbare på det individuelle og personlege plan der det inngår i synteser med anna subjektiv meining og dannar grunnlag for nye konstellasjonar, men også ein genealogi på det intersubjektive planet, der skiftande tider har nytta ulike rasjonale element på ulike måtar. Omgrepet

---

<sup>46</sup> H. L. van Breda, “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl á Louvain,” *Revue de métaphysique et de morale*, LXVII, 1962, s.410-30.

<sup>47</sup> *Crisis*, s.280.

skiljer seg i Husserl sin terminologi frå den bruken hermeneutisk filosofi gjer av det ved å vera ein transcendentalfenomenologisk meiningsteori om subjektiv konstitusjon av meining i erfaring av verdsfenomenet.<sup>48</sup>

*Krisis* er eit historisk-teleologisk verk som har som tema utviklinga av idear og den innverknaden historisk sedimentering har på konstitusjon av meining. Husserl sitt mål med verket er å undersøkje kritisk den historiske utviklinga i filosofien frå antikken og fram til den samtid han opplevde, for å setja lys på hovudlinjene denne utviklinga inneber. Han meiner at eit ‘telos’ oppsto med dei tidlege greske filosofane si avliving av mytar og gudeverd, samt ei fjerning frå den tekniske, instrumentelle (techne) haldninga til dei umiddelbare omgjevnadene, og byrja ei reint filosofisk (rasjonell) tilnærming til røynda. Her kom det til ei reorientering som førte til danninga av teori, etablering av kunnskap basert på epistemologisk teori. Sjølv om det er tvilsamt i våre augo om dette var unikt ved byrjinga av gresk filosofi, med tanke på austen sin fleire tusenårige tradisjon for filosofi, representerer denne perioden for Husserl eit markant skilje i haldning fordi det for fyrste gong blei danna eit teoretisk felleskap av filosofar og vitskapsmenn som delte den universelle kunnskapen som felles oppgåve. Han fastset skilnaden mellom orientalsk filosofi og den vestlege i “The Vienna Lecture” i *Krisis* som det mytologisk-praktiske i kontrast til ei reint teoretiske haldning.<sup>49</sup> Det *telos* som den teoretiske utviklinga frå antikken ber er vår vestlege verd si rasjonelle kontinuerlege eksplikasjon av menneskelege vilkår og filosofien si oppgåve. Det er filosofen si plikt overfor menneskeslekta å føra dette teloset til ei fullending, sjølv om det inneber eit uendeleg arbeid. Dette synet byggjer på ei oppfatning av meiningssedimentering i filosofihistoria, der idear og tankar hjå tidlegare tenkarar krev nytenking og ‘sluttstifting’. Denne oppfatninga kan ein sjå i samanheng med den generering av meining vi såg at *CM* handsama, men her (i *Krisis*) ser vi at meiningssedimenteringa overstig subjektet sin konstitusjon på den måten at den er intersubjektivt og historisk bestemt. Konstitusjonen er hjå Husserl framleis subjektiv, men med sterkare vekt på *transcendensen* i det immanente. Tankane våre og tidlegare tenkarar sine idear kryssar kvarandre

---

<sup>48</sup> ‘*Geschichtlichkeit*’, som er Husserls si nemning, tyder rett nok ofte ei historisk utvikling i teksten, og synest å vera eit meir generelt omgrep om historie og mennesket si situering i ein historisk erkjeningssamheng. Stundom er ‘*Geschichtlichkeit*’ best omsett med historisitet, slik vi nyttar det her som ei nemning for det særskilt erkjeningsteoretiske ved sedimentering av meining i ego sitt medvit om verda. Jmr. oversetjar sine notar i *Crisis*, s. 15 og 270.

<sup>49</sup> *Crisis*, “The Vienna Lecture”, s. 283.

gjennom tida. Slutføringa vil setje ideane i eit kvalitativt nytt lys i kraft av det telos som tvingar seg fram.

Historisiteten i meiningsdanning er forklart på fleire måtar av Husserl, ein stad som det Kant oversåg i sine refleksjonar over subjektiviteten si forutsetnadsause forming av erfaringa; dei subjektive fenomen som han (H) meiner må eksplikerast dersom filosofien skal vera den universelle vitenskapen –

*“It is a realm of something subjective which is completely closed off within itself, existing in its own way, functioning in all experiencing, all thinking, all life, thus everywhere inseparably involved; yet it has never been held in view, never been grasped and understood.”*

Dette vert deretter tydeleg relatert til meiningsdannande funksjonar i medvitet:

*“- they are mental [geistige] processes which, as such, exercises with essential necessity the function of constituting forms of meaning [sinnesgestalten]. But they constitute them in each case out of mental “material” which [itself] proves in turn, with essential necessity, to be mental form, i.e., to be constituted; just as any newly developed form [of meaning] is destined to become material, namely, to function in the constitution of [some new] form.”<sup>50</sup>*

I samband med generering av mening i *CM* såg vi at meiningskonstitusjonen føregjekk i ein vekselverknad med det ytre, intersubjektive, via det monadologiske som speglar andre ego og deira verd. I problematikken rundt immanens og transcendens i ego si erfaring av meningsfylte fenomen er dette punktet, saman med desse elementa frå *Krisis*, avgjerande for forståinga av Husserl sin posisjon. I sitatet over, henta frå *Krisis*, vert det tydeleggjort korleis konstitutive funksjonar nyttar erfarte meningsinnhald som basis for nye syntesar av mening, som igjen kan danne basis for vidare erfaring og konstitusjon av nytt materiale. Dette er i tråd med den progressive konstitusjon ut frå konstallasjonar av mening i *CM*, som er greidd ut om i førre kapittel, og som gjer meiningskonstitusjon i *Krisis* forståeleg som intersubjektiv historisitet. Dette forstår eg i samanheng med det Ricoeur seier om konstitusjon som *intensjonal*, meir enn skapande ut frå immanent mening, avdi den inkluderer det ytre som intensjonalt objekt; tileignar seg det ved hjelp av

---

<sup>50</sup> *Crisis*, §29, s.112.

meningskonstitusjon. I dette landskapet er det vi kan få auge på byrjinga på løysinga av immanensproblematikken i det transcendentale, meiner Ricoeur.<sup>51</sup>

Immanensproblematikken er eit tema i dette arbeidet, saman med Merleau-Ponty sitt forsøk på å opne opp den fastlagde, tradisjonelle dikotomien som eksisterer i dualismen mellom subjektet og objektet for erfaring. Med bakgrunn i arbeidet med Husserl sine tankar om meining vil vi seinare kunne ta opp dette perspektivet i høve til VI. Midt i dette problemkomplekset står Husserl sitt utgangspunkt om meining som flyt mellom dei individuelle ego, som finn sin klangbotn i seg for erkjening av intersubjektiv meining, noko som er essensielt for forståinga av Merleau-Ponty sitt arbeid med 'flesh' og intersubjektivitet i VI.

I *Krisis* er den teleologiske utviklinga i filosofien skildra i sterke og optimistiske ordelag. I Wienerforedraget skriv han om ein 'entelechi'<sup>52</sup> i den filosofiske verksemda, som utgjer ein heilskap og harmoni i historia, og det er Husserl sitt mål å koma til ei fullstendig overskuande forståing av dette. Men dette inneber også for filosofen ein sjølv-refleksjon. I §7 i har Husserl kalla denne utforskinga '*historischer und kritischer Rückbesinnungen*'. I sjølv-refleksjonen set han fokus på sine føresetnader for å filosofere og meiningssedimentasjonen han sjølv er avhengig av å kunna nytta. Og seinare seier han:

"If he is to be one who thinks for himself [*Selbstdenker*], an autonomous philosopher with the will to liberate himself from all prejudices, he must have the insight that all the things he takes for granted *are* prejudices, that all prejudices are obscurities arising out of a sedimentation of tradition – not merely judgements whose truth is as yet undecided<sup>53</sup> – and that this is true even of the great task and idea which is called "philosophy." All judgements which count as philosophical are related back to this task, this idea."<sup>54</sup>

Den tyske idealismen etter Kant oppnådde aldri det den ville fordi ein ikkje skilde mellom det psykologiske, empiriske ego og det transcendentale ego. Ved Kant si vending til det transcendentale kan det subjektive aspektet ved erfaring utdjupast, men utan den transcendentale reduksjonen vil det vera eit psykologisk, empirisk ego med all den meiningssedimentasjon som nett

---

<sup>51</sup> Paul Ricoeur, *Husserl – An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1967, s.173.

<sup>52</sup> *Crisis*, s. 275. 'Entelechi,' av gresk *en*, i, *telos*, mål, og *echein*, ha; målretta prosess. Popper sin kritikk av historisime i *Historicism and the Enemies of Society* synest nærliggjande i denne samanhengen. Det er også nærliggjande å kontrastere denne idéen med postmodernismen si oppløysing av heilskapleg historie, filosofi. Det vert likevel for omfattande å ta opp dette i denne oppgåve. Husserl sitt hovudmål i *Krisis* er å få i stand ein tilbakeskuande utforsking av meining i tradisjonen; noko som skal gjera oss medvitne om denne meininga og gjera oss i stand til å gripa inn i prosessen, heller enn å underkaste oss ein determinert *entelechi*.

<sup>53</sup> Husserl sin note: I.e., pre-judices (Vor-Urteile) in the literal sense.

er forklart, som føretek analysen av det subjektivt konstituerte. Difor brakte ein med seg føresetnader frå det psykologiske ego sin historiske eksistens inn i analysen av ego. Problemet er ikkje å sjå subjektet som historisk situert eksistens, men å forstå korleis objektiv kunnskap kan byggjast på det, som “The Origin of Geometry” omhandlar som eit intensjonal-historisk problem. Den tradisjonsgjevne meinings sedimentasjonen vert tilsidesett gjennom den transcendentale reduksjonen nettopp for å kasta lys over vår primære relasjon til verda, den *livsverda* vi eksisterer i og som yter evidens, ifylgje meiningsdanning og sedimentasjon som inngår i syntesar. Berre ved å innta den transcendentale haldninga framtrer korrelasjonstilhøvet mellom verd og medvit om verd, der ulike former for gyldiggjering av det livsverdslege kan eksplikerast, seier Husserl.

I høve til Merleau-Ponty sin filosofi er dette svært sentralt. Kva er tilhøvet mellom persepsjon av verda og vår historiske eksistens? Kva me kan seia om dette tilhøvet determinerer kva me kan seia om vårt tilhøve til den andre, for den andre sin ståstad inneber eit perspektiv med sin eigen historisitet, såvel som elementer som er felles. Som me skal sjå er dette ein stor del av problematikken i *VI*, om enn innfallsvinkelen er ulik.

Vidare seier Husserl at den intensjonale historisiteten er ein føresetnad for subjektiviteten si gyldiggjering av verdserfaringa, fordi våre mål og prosjekt formar verdshorisonen og verda sin aktualitet og realitet vert konstituert innanfor målet. Det som er sant i relasjon til målet vert realitet, men som ei passiv erkjenning, fordi vår livsverd som interessehorisont er i det naturlege livet utematisk for oss og determinerande for meiningskonstitusjon. Reduksjon er å gjera medviten om verdstilhøvet og kritisk sjå på korleis evidens opptrer i direkte erfaring.

Denne djupna i den intensjonale horisonten tek Merleau-Ponty opp i *VI*, der dette skjulte alltid er tilstades saman med det presente i persepsjonen. Dette *pre-reflektive* representerer på eitt vis ‘vertikaliteten’ i fenomenet i *VI*, sjølv om me inntil vidare skal vera varsame med ei jamføring av desse omgrepa.

Den teoretiske haldninga som Husserl meinte hadde sitt opphav i antikken markerer ei endring i høve til ei primær, før-teoretisk haldning som er prega av direkte og umiddelbar erfaring. Den naturlege haldninga er skildra i “The Vienna Lecture” som “...naïvely, straightforwardly directed at the world, the world being always in a certain sense consciously present as a universal

---

<sup>54</sup> *Crisis*, s. 72.

horizon, without, however, being thematic as such.”<sup>55</sup> Den naturlege haldninga er ei haldning til omverda som ikkje kjenner til teori, kunnskap (anna enn til praktiske mål), som handlar ut frå det verande framfor å setja seg føre kva som kunne ha vore, og som ikkje set spørsmålsteikn ved eksistens. Dette er ein tilstand av prerefleksivt, naturleg liv. Ego er fullstendig gjeve over til objekt-polane i den naturlege haldninga.<sup>56</sup> I den naturlege haldninga finst der ei retting mot mål og interesser, men når ein vert merksam på sjølve relasjonen til verda vert verdstilhøvet tematisk. I § 59 heiter det om det naive, verdsleg retta livet: “...[there is nothing but] the constituted object-poles – though they are not understood *as that*.”<sup>57</sup> Tematisk medvit er forbunde med den teoretiske haldninga. Ut frå denne tematiske motivasjonen og faktorar i den konkrete situasjonen, kan mennesket reorientera seg i den teoretiske haldninga, slik som gresk filosofi markerer byrjinga på. Det er det naturlege livet, den naturlege og den teoretiske haldninga sine meiningsberande funksjonar og utvikling, Husserl ynskjer å analysera kritisk. Dette er livsverda, saman med det fysiske nærveret med ein romleg og lekamleg karakter bygd på eigensfæren i *CM*, ført vidare i *Krisis*.

Føremålet med utleggjinga av den naturlege og den teoretiske haldninga er å gjera greie for livsverda sin historisitet. Omgrepet livsverd spring ut frå ein kritikk av Kant sitt formale perspektiv på den 'reine' fornuften. Husserl meinte at det ligg eit heilt lag av meining i det konkrete ego sine persepsjonar av omgjevnadene, som er element i den intersubjektive og historiske situasjonen egoet fungerer i. Vår personlege historie, sosiokulturelle situasjon og normer dannar ein 'habitus' for erkjening. Men historisitetensomgrepet Husserl nyttar i *Krisis* har føringar for kva for transcendentale intersubjektivitet som vert framsett som styrande overfor denne prosessen, for meining er også intersubjektivt konstituert, som tradisjon og sedimentasjon, i det historisk-teleologiske perspektivet vi vert presentert for i dette verket. I §58 i *CM* såg vi at ego var ufullstendig utan perspektivet med konkrete omgjevnadar, med ei livsverd. I *Krisis* er livsverdsomgrepet utdjupa med historisitetensaspektet som gjer at ein reduksjon er enno meir prekær. Gjennom den transcendentale reduksjonen kan ein få auga på verdsrelasjonen som primært ein

---

<sup>55</sup> *Crisis*, s. 281.

<sup>56</sup> *Crisis*, s. 205.

<sup>57</sup> *Crisis*, s. 209.



korrelasjon mellom verd og medvit om verd. Det er naudsynt å innta eit perspektiv *over* ego si erfaring for at dette tilhøvet kan framtre.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Reduksjon er i *Krisis* framstilt som ein stegvis tilsidesetjing av dommar; fyrst som det fenomenologiske époquee, det å setja parentes om eksistensdommar i det primært gjevne i livsverda og om den objektivitet som er førande i vitenskapleg aktivitet. Gjennom ulike nivå leier dette fram mot den transcendentale reduksjonen. Eg vel å nytta nemninga 'reduksjon' og 'transcendental reduksjon' gjennomgåande av omsyn til omfanget av temaet, ikkje utan å sjå det problematiske i å forenkle omgrepet slik. 'Reduksjon' må likevel aldri forståast som ei forminsking eller frårøving av fenomenet, heller som ei foredling og ei frigjering frå det føre-gjevne som framlagd i § 41 *Krisis*.

## 4.2 Livsverd

Det sentrale omgrepet *livsverd* er presentert i Del III A av *Krisis* hovudsakleg. Her vert den positive utleggjinga understøtta av ein kritikk av Kant og av objektivismen i vitenskapane.

I historisitetssomgrepet ligg det, utover ei altomfattande betinging av tradisjon, historie, mål og interesser, også ein idé om det primære i dei nære omgjevnadene med kropp og natur, der ego sine persepsjonar, rørsler og handlingar finn stad. Dette er ego si livsverd, som forsåvidt er kjent frå tidlegare skrifter, men som har ei meir fullstendig utforming i *Krisis* og som Del III A positivt omhandlar. Det som karakteriserer det livsverdslege er først og fremst at det inneber ein opprinneleg evidens i det allereie gjevne; deretter at det er *den naturlege haldninga* sin horisont, som umiddelbart og prereflektivt gjeven utan forankring i kunnskap eller teori. I den naturlege haldninga er livsverda det universelle feltet som alle våre handlingar er retta mot og alt medvit dreier seg om. Det gjevne er like fullt gjeve innanfor subjektiviteten, gjennom ulike framtreddingsformer. Det livsverdslege er vår universale horisont, ein stad, eit element der alle våre persepsjonar, mål og interesser utfoldar seg, det einaste elementet der naturleg liv kan verke. Merleau-Ponty seier i VI at dette inneber ei *perseptuell tru*.

Det er i samanheng med dette feltet Merleau-Ponty freistar å utarbeida eit *lebenswelt logos* i VI. Der Husserl legg vekt på den transcendentale konsitusjonen sine tilhøve i ein samanheng som er ufråvikeleg i samband med (i korrelasjon til) strukturar i verda, står Merleau-Ponty for det ontologiske perspektivet på erfaring som eit felt der persepsjonar byrjar og meining har tilhald.

§ 38 syner kva Husserl sitt prosjekt i hovudsak er med ein teori om ei livsverd. I naturleg liv er ein direkte retta mot planar og mål i det konkrete. Dette gjev seg på førehand, det opplevest som allereie der, og er vår universale horisont. For å tematisera livsverda, gjera dette feltet til filosofi, treng ein å reflektera over *korleis* livsverda og livsverdslege objekt gjev seg subjektivt. Ei vedvarande reflektiv haldning overfor korleis erfaringar av det verande med ulike framtreddingsformer gjev seg i det subjektive vil resultera i innsikt i det subjektive sin eigenart. Til dette føremålet treng ein å transcendera livsverda som konkret tilstadesverande realitet, med sin fundamentale grunngeevande karakter, gjennom den transcendentale reduksjonen av alt det den naturlege haldninga gjev som eksisterande. §41 forklarar korleis verdstilhøvet endrar seg i den

transcendentale haldninga, etter den transcendentale reduksjonen av det føregjevne ved livsverda. Livsverda er ego sin universale horisont, men let seg på denne måten tematisere som grunn, 'Boden', for all kognisjon og kunnskap.

"All natural interests are put out of play. But the world, exactly as it was for me earlier and still is, as my world, our world, humanity's world, having validity in its various subjective ways, has not disappeared; it is just that, during the consistently carried-out epoché, it is under our gaze purely as the correlate of the subjectivity which gives it ontic meaning, through whose validities<sup>59</sup> the world "is" at all. This is not a "view", an "interpretation" bestowed upon the world. Every view about ..., every opinion about "the" world, has its ground in the pre-given world. It is from this very ground that I have freed myself through the epoché; I stand *above* the world, which has now become for me, in a quite peculiar sense, a *phenomenon*."<sup>60</sup>

Det livsverdsleg erfarte er behalde under reduksjonen, og eg skal seinare utdjupa kva for konsekvensar det får for heile det transcendentale perspektivet som reduksjonen representerer. Den transcendentale haldninga vil seia at ein vel å sjå verda som eit korrelasjonstilhøve mellom tankar eller utsagn om verda og verda som intensjonalt subjektivt-relativt innhald. Men dette føreset at ein kan snakka om ei intersubjektiv verd der felleskap og horisontar for meining kan delast. Dette vert tileigna att frå den verdskonstituerande subjektiviteten ved Husserl sine utleggjingar om det intersubjektive, som står sentralt i *Krisis*, særskilt §§ 54-57 er viktig i samband med det. Denne delen tek opp eit paradoks ved reduksjonen i det at andre ego er sett som fenomen konstituert av subjektet, som er etterlaten i ei solipsistisk einsemd. Det skal me koma attende til.

Grunngjevinga for å tilverka omgrepet om livsverda finst i *Krisis* som ein eksplisitt kritikk av Kant sin transcendentalitet. Spørsmålet om Kant sin transcendentalitet reiser nye spørsmål om naturen sin eksistensstatus, seier Husserl.<sup>61</sup> Ei tru på den gjevne verda sin objektive eksistens er

---

<sup>59</sup> Reading *Geltungen* for *Gelten*. (Oversetjar sin note.)

<sup>60</sup> *Crisis*, § 41, s. 152.

<sup>61</sup> *Crisis*, § 28, s. 104. (Eksistensstatus her i tydinga ontisk meining i det subjektiv-relative.) Husserl seier noko om Kant sitt tilhøve transcendentaltet – naturen sin eksistensstatus i denne paragrafen. Teoriar omkring sensibiliteten sin transcendentale funksjon, det å bidra til at intensjonaliteten rettar seg mot det erfarte på meir enn ein reint passivt mottakande måte, og subjektet sin transcendentale appersepsjon, skulle løysa problemet med kunnskap grunna i vitenskap og rein matematikk. Men teoriane leidde til nye tankar omkring naturen si ontiske meining som erfarbar og erkjennbar verd og difor også til nytenkjing omkring vitenskapane sin status i høve til dette. Problemet består i å legitimere den gjevne verda, ei sanseverd, og dei utsagn om denne verda som vert produsert. Den gjevne verda er hjå Kant teken som eksisterande uavhengig av erfaringa av henne. Dette krev ei kritisk analyse av Kant sine føresetnader i *Kritikk av den Rene Fornuft*. Her ligg skulte antakelsar som pregar sjølve spørsmåla Kant stiller: Kant spør på ein måte som antar eksistensen av ei verd som omgjev oss, 'noumenal' røynd, der vi er objekt blant andre objekt, på same tid som vi er subjekt som pregar innhaldet i verdserfaringa,

problematisk i eit epistemologisk perspektiv, men det er også determinerande for måten vi oppfattar subjektivitet. Fenomenologien står i stor gjeld til Kant, sjølv sagt, og til den tyske idealismen etter Kant, men er også ein motreaksjon til Kant sin transcendentalitet og subjektivitet.<sup>62</sup> Sentralt i høve til dette står Kant sitt omgrep om ein sensibilitet og ein reseptivitet, som er passive funksjonar, men med ein intensjonalitet som har ein transcendental funksjon i det å retta medvitsaktiviteten ifylgje ein spontanitet, som representerer fridom i erkjenninga. Det å begrunne våre vurderingar av omverda er eit omfattande filosofisk problem som vi ikkje skal ta opp i sin fulle breidde her. For Husserl er dette eit spørsmål om den transcendentale subjektiviteten si rolle i verdserfaringa på grunnlag av temporalitet og intensjonalitet. Det kan framstå som ei gåte korleis det gjevne er i kontakt med subjektet og korleis det skal relaterast til subjektive oppfatningar utan å beskriva dette subjektive aspektet, meiner Husserl.

På bakgrunn av dette tilverkar han eit omgrep om ei livsverd, som eit felt der subjektiviteten er sterkt forbunde med det den erfarer utan å gje ei ytre verd uavhengig eksistens. Feltet er alltid tilstades, er den universale horisont, og inneber subjektiviteten sin aktive utfoldande persepsjon gjennom ei situering i den konkrete situasjonen. Kroppen som levande utøvande persiperande 'Leib' utgjer ein kapasitet og ei mediering mellom intensjonalitet og livsverdstilhøvet.

Perspektivet skissert i høve til intensjonaliteten som fungerer gjennom 'Leib' er eit uttrykk for livsverda sin avgjerande funksjon og status hjå Husserl. Med livsverdsomgrepet er Husserl sin objektivismekritikk fullstendig. Persepsjon og meiningskonstitusjon innan livsverda gjer det mogleg å sjå subjektivitet utanfor ein kropp/sinn dualisme. Det subjektive er (sjølv sagt) erfarbart, noko som det teoretiske i prinsippet ikkje er. Den objektiviteten ein i vitenskapane vernar om er ein teoretisk-logisk underbygning som skal sikre dei vitenskaplege utsegna. Innanfor objektivitetsspørsmålet hevar Husserl persepsjonen sin status som det primære (grunnleggjande) framfor vitenskaplege forklaringar; ikkje som gjevne sansedata, slik empirisismen ser erfaring som kausalt påverka av ytre stimuli, men

---

medan verda består som det eine og det same, varierende berre i innhald ettersom det subjektive verkar dømmande (*Crisis*, s.105). Vi som subjekt for erfaringa bringer med oss validitet som ein eigenskap vi har i kraft av tidlegare erfaring. Innhaldsendringa i det erfarte objektet er forstått som ein kvalitet ved objektet sjølv, differensiert frå endringar i framtreidingsformer, som har med perspektiv å gjere, men som det objektive sjølv presenterer seg gjennom som direkte tilstadeverande. Fordi ei sanseverd er sett som eksisterande uavhengig av erfaring, er ytre, statisk og determinerbar ifylgje vår kontinuerlege utforsking og forbetring av måtar å utseie dommar, er det eit problem å sjå korleis vi har tilgang til verda og korleis sakstilhøve i det 'objektive' vert mediert til subjektet for erfaringa.

som heilskapleg, intensjonal persepsjon av omgjevnadene. Kvant vitskaplege, teoretiske utsagn er ei omskriving av preteoretiske, subjektiv-relative dommar. Dette subjektiv-relative sett som felt, ein sfære av vedvarande persepsjon og kognisjon representerer livsverda, som objektivitet er predeterminert av.

Tradisjonelt er det subjektiv-relative forbunde med 'doxa', 'berre' formeining, førestellingar og framtreningar. Men her har det ein status som fundament for objektiv kunnskap, fordi vitskapane er eit av dei mange føretak innanfor livsverdsleg aktivitet. Difor meiner Husserl at det er naudsynt å sjå på dei føresetnadene vitskapsfolk gjer i arbeidet sitt og den bruken dei gjer av livsverdsleg tilgjengeleg intuitiv informasjon.<sup>63</sup> Her vert livsverda forbunde med historisitetssomgrepet frå tidlegare i *Krisis*. Vitskapeleg arbeid er eit kollektivt føretak som forutset same meiningshorisont i dei ulike deltakarane sitt arbeid. Det samarbeidet vitskapsfolk driv med er ein felles meiningshorisont, i § 33 er det formulert som 'den systematiske konteksten av predikative tankar og utsagn'. Livsverda som kjelde til persepsjonar i det konkrete, medrekna historisitetssaspektet ved meiningsdanning, er forskaren sitt grunnlag for erkjenning. Men på same tid som livsverda representerer fundamentet for dei objektive vitskapane, må ein spørje seg kva for ontisk mening livsverda har for menneska som lever innanfor henne. I samband med Merleau-Ponty sin filosofi vert dette eit hovudfelt å utforska. For Merleau-Ponty si ontologiske grunngjeving av verdstillhøvet er tett opp til denne utleggjinga av livsverd, men utan det transcendentale korrelat; det transcendentale ego.

Vi har sett at i den naturlege haldninga er livsverda føre-gjeven med den ontiske meininga *eksisterande* for oss, som omgrepet 'Vorgegebenheit' peikar på. Og som subjektivt-relativt felt leier dette til ego sjølv i erfaring som er 'rein' og før-logisk, utan omsyn til objektive, vitskaplege foklaringar.<sup>64</sup> Objektivitet er difor egologisk fundert. Dette skal ikkje oppfattast som ein deduksjon frå ego, for å sikre objektiviteten via ei rekkje avleiingar, men vitnar om den generativitet som finst i det før-logiske og som det logiske og idealiserte kvilar på.

---

<sup>62</sup> Det vert ikkje mogleg å gå inn på dette store området i denne omgangen. Det sentrale ved Kantkritikken i *Krisis* for mitt føremål er at livsverdsomgrepet vert presentert som eit resultat av misnøyen med Kant sin transcendentalitet.

<sup>63</sup> *Crisis*, § 33, s. 122.

<sup>64</sup> *Crisis*, § 34, s.124.

“The enigma is precisely the taken-for-grantedness in virtue of which the “world” constantly and prescientifically exists for us, “world” being a title for an infinity of what is taken for granted, what is indispensable for all objective sciences [. . .] as I inquire consistently on all sides into the *what* and the *how* of the manners of givenness and the modes of validity, and the manner of ego-centeredness, I become aware that this conscious life is through and through an intentionally accomplishing life through which the life-world, with all its changing representational contents [*Vorstellungsgelalten*], in part attains anew and in part has already attained its meaning and validity.”<sup>65</sup>

Verda har på ein måte allereie fått meining og gyldigheit. Dette er den opphavelige evidensen Husserl tillegg livsverda som subjektivt-relativt persepsjonsfelt. Innanfor problemstillinga omkring transcendensen i erfaringa, er dette som Husserl seier her svært viktig. *CM* talte for ein progressive konstitusjon av meining ut frå opphavelig meining i erfaringa av ego eller ut frå typar gjenstandserfaring. Er det dette Husserl meiner med dette at livsverda delvis får ny meining og på same tid allereie har fått meining og gyldigheit? Eg har ikkje diskutert evidensoppfatninga i den opphavelige meininga i *CM*. I avslutninga av handsaminga av *CM* seier eg at analysen av denne meininga kvilar på refleksjonen si rolle i det å kunna avdekkja erfaringa sin essens. Her synest det å kunna oppstå eit problem i relasjon til opphavelig meining i eigensfæren, gjort synleg ved refleksjon, og evidensen i det primært gjevne. Dette framstår som ulike typar erfaring, og det er ikkje sikkert det er mogleg å samanstille dei. Fenomenologen si oppgåve er samstundes å gjentaka reduksjonen av det mangearta gjevne i dei ulike framtreddingsformene, å stadig halde på å rette blikket kritisk mot det intensjonalt innholdsmessige i medvitet si meiningskonstitusjon. Det fører til ei vedvarande reformulering av refleksjonen sine grunnar og intensjonale vinningar, også i rettinga mot det opphavelige.

Reknar me livsverda som felles, også som same livsverda for alle, vert dette perspektivet pressa til det ytste, slik at kjernepunktet i framstillinga framtrer: Det egologiske perspektivet gjeld forståinga av korleis det gjevne presenterer seg og vert konstituert med evidens. Dette er ikkje ein objektivisme, der ein søker ei fastlagd og determinerbar meining i verda.

---

<sup>65</sup> *Crisis*, Del III B, s.204.

### 4.3 Livsverda sin universelle struktur.

Når me seier at livsverda er den same for alle, og på den måten får fram det universale perspektivet på vårt tilhøve til verda, kjem det til syne eit fellestrekk hjå Husserl og Merleau-Ponty: Livsverda har sitt *universale a priori*. Livsverda sitt a priori er noko Merleau-Ponty er særskilt oppteken av og tek opp i samanheng med sine refleksjonar omkring livsverda sitt *logos*. Dette fører for Merleau-Ponty sin del til at han i *VI* tilvirkar ein ontologi over det universale i erfaringsfeltet, som skal utdjupast i eit eige kapittel.

Struktur kan forståast som faste rammer som erfaringa kan finna stad innanfor, utan at det grip inn i eller påverker innhaldet i erfaringa. Sjølv om der finst mangfald og ulikskapar i gjenstandserfaring, med potensialitet for andre framtreddingsformer, saman med andre meiningskonstellasjonar, gjev det meining å snakke om at dette foregår innanfor ein a priori struktur der det er mogleg å avdekkja ein *essens*.

Den 'reine' livsverda har ein slik generell struktur, seier Husserl, trass i den subjektiv-relative karakteren ved henne. Strukturen inneheld til dømes det spatiotemporale og det kausale, som teoretiske idealiseringar er bygd på. Med omsyn til at den også er beskriven som innehaldande opphavelig evidens, vert no den grunnleggjande rolla overfor vitskapane tydeleg. Livsverda sin evidens er allereie gjeven, har forrang framfor og er føreseten av dei objektive vitskapane. Likefullt, i den transcendentale haldninga er det naudsynt å setje tilsides denne evidensen, kjem det fram i *Krisis*.<sup>66</sup>

Der den transcendentale reduksjonen vert verksam i det å avdekka det livsverdslege a priori, synest det å oppstå ein kontradiksjon fordi validiteten/det evidente ved livsverdsleg erfaring i den naturlege haldninga vert gjenstand for reduksjon. For objektiv a priori baserer seg på livsverda sitt apriori. Difor treng ein å dele opp desse universelle strukturrene i universell objektiv a priori og livsverda sitt a priori.<sup>67</sup>

Det førstnemnde vert grunngeve i subjektiv-relativ a priori i livsverda eller i evidensen i det livsverdsleg erfarte. Men det universelle livsverdslege a priori er primært i relasjon til all logikk, matematikk, idealitet. Innsikt i dette før-logiske a priori er viktig for Husserl sitt føremål, eit arbeid som skal leie til ein rein teori om livsverda sin *essens*. Subsidiært til det ligg det eksisterande, 'ta

---

<sup>66</sup> *Crisis*, § 35, s. 135, § 39, s. 148.

onta', den livsverdslege tingen , og det er her ein ontologi over livsverda kan ta form . Husserl gjer ikkje dette i *Krisis*, men indikerer at det er ei oppgåve for fenomenologien. Hovudinteressa hans kretsar rundt det a-prioriske strukturmessige som kan fortelje noko om verdstillhøvet sin essens. Det første steget i reduksjonen skiljer livsverda sitt universale a priori frå objektiv a priori, ved å setja i parentes det objektiv-vitskaplege eksisterande. I det transcendentale kjem så dei mest generelle strukturane i livsverda fram: som ting og verd på den eine sida, og ting-medvit på den andre sida. Det er som ulike former for korrelativt medvit at verdshorizonten sine objekter framtrer.

Ved å tematisera livsverda skiljer det naturlege liv med opphavelig evidens i det persiperte ('Vorgegebenheit') seg frå ei reflektiv, transcendental haldning overfor korleis det subjektive i det gjevne i livsverda arter seg. Kontradiksjonen i tilsidesetjinga av evidens i det livsverdsleg gjevne oppløyser seg då på bakgrunn av denne refleksjonen omkring det subjektive. Den transcendentale reduksjonen inneber at vi ikkje lenger lever som i den naturlege haldninga der ein kontinuerleg utfører ei gyldiggjering av den gjevne verda.<sup>68</sup> Det er naudsynt å tre ut av den naturlege haldninga for å kunna studere korleis subjektiviteten effektuerer gyldigheit i den gjevne verda.

'Vorgegebenheit' må difor forbindast med ego i det naturlege livet.

Merleau-Ponty meiner at ei slik tematisering er problematisk og at det er mogleg at den reiser fleire spørsmål enn den svarar på. Utspørjinga av faktisitet og aktualitet i den naturlege erfaringa har sine føringar på det tema den er meint å skulle belyse. Husserl var også merksam på det vanskelege tilhøvet konstitusjon – reduksjon, men held fast ved reduksjonen som metode.

Men det transcendentale ego kan ikkje for Husserl omtalast utan i samanheng med faktisiteten i det livsverdsleg erfarte. I dette spørsmålet fylgjer Husserl Hegel si oppfatning av den 'reine tenkjinga' som eit tomt omgrep, eit korrelat til 'rein veren', noko som er umogleg. Livsverda sin eidetiske typologi har difor avgjerande tyding for, og sett som korrelasjon til, det transcendentale sine eidetiske strukturar. I § 51 og utover vert det transcendentale knytta til det livsverdslege på ein eksplisitt måte. Her ser vi korleis det gjennom ei avdekkjing av livsverdslege a priori essensielle former framtrer korrelative former for framtreidingar og essensielle former i den noetisk-noematiske meiningskonstitusjonen. Derved vert det mogleg å snakke om eidetiske transcendentale former. Dette må fortolkast som ein metode, då det transcendentale ikkje kan beskrivast i isolasjon frå det persiperte, den naturlege, pågåande verdserfaringa. Kvar enkelte konstitusjon kan ikkje

---

<sup>67</sup> *Crisis*, § 36, s.140.



dokumenterast, men den eidetiske korrelasjonsmetoden kan avdekkja transcendental subjektivitet i det konkrete, og den transcendentale, intensjonale konstitusjonsakta i ulike typar av individuelle og intersubjektive typar av konstituert mening.<sup>69</sup> § 53 beskriv korleis dette transcendentale mogleggjer ein ståstad *over* subjekt-objekt skiljet i tradisjonell forstand og senterer seg rundt det *transcendentale* subjekt-objekt skiljet, fordi verda er sett som fenomen, eit intensjonalt tilhøve. Når den livsverdslege verdserfaringa likevel er beholden under den transcendentale reduksjonen er det naturlege livet ei bestemt transcendental haldning, med transcendental mening.<sup>70</sup>

#### 4.4 Livsverda frå Krisis sett i lys av eigensfæren fra *CM*.

Kan livsverda frå *Krisis* og eigensfæren frå *CM* sjåast som beslekta omgrep som er ei naturleg fylgje av *Krisis* si videreutvikling av subjektet si situering? §43 i *Krisis* omtalar *Ideen* og den for enkle, kartesianske vegen til den transcendentale reduksjonen. Ego framstår som innhaldstomt etter denne reduksjonen, meiner Husserl. I *Krisis* foregår det ei stadig bearbeiding av omgrep og løysingar, der eitt område er særskilt interessant og har relevans for temaet i denne oppgåva.

Problemet framstår på bakgrunn av det transcendentale ego frå *CM* (og *Ideen*), forstått med autonom konstitutiv kraft, der subjektiviteten rett nok er i verda, gjennom 'Leib' som reflektivt relaterer seg til omgjevnadene, men der alt og alle er reduserte til *fenomen* via reduksjonen. §54 i *Krisis* tek opp korleis dette undergrev eit felleskap med andre ego fordi reduksjonen gjev kun eitt transcendentalt ego, avskåre frå det som ein vanlegvis tenkjer på som fullstendig subjektivitet: det å vera eit 'eg' som har eit 'du' og eit 'vi'. Det primære ego, som utfører reduksjonen og som konstituerer det andre ego, må utleggjast vidare for å koma til ei forståing av korleis transcendental intersubjektivitet vert mogleg. I Del III i *Krisis* rekapitulerer Husserl den utleggjinga av 'Leib' som sto så sentralt i den femte meditasjonen i *CM*. I *Krisis* er dette materialet nytta til å beskriva livsverda som grunngeving for persepsjonen si mening.

På bakgrunn av det føregåande veit vi at Husserl meiner det finst begrensa moglegheiter til å legitimere ei sanseverd i vanleg tyding. Men som persepsjonsfelt, der ego held stand som 'Leib',

---

<sup>68</sup> *Crisis*, § 39.

<sup>69</sup> *Crisis*, § 52, s. 178.

<sup>70</sup> *Crisis*, § 58, s. 205.

den levande kroppen, ufråvikeleg knytt til den konkrete situasjonen, kan livsverd forsvareast som verd i fenomenologisk tyding. I den grad Husserl kan gå inn for ei sanseverd er den positivt utlagt som 'Leib' sitt element der 'Leib' er del av det persiperte sjølv, aldri fråverande frå det perseptuelle feltet, men deltakande og føresett i all erfaring av objekt. Denne eigenskapen er subjektet sin kapasitet til å erfara gjenstandar.

*CM* viser, som vi har omtala i avsnitta om den femte meditasjonen, korleis meining vert konstituert progressivt i fylgje ei ordning av erfaringstypar, i lagvis konstitusjon som ei syntese av fleire meiningsinnhald ut frå ei urmeining. Denne urmeininga er innehalden i erfaringa av eigensfæren til ego, som ei primær erfaring av ego som psykofysisk organisme, kropp i relasjon til den nære naturen. I *Krisis* er meining alltid primær i livsverda, i høve til idealitet, objektivitet og generalitet; dette i følgje ei aktiv eller passiv genese av meining ut frå livsverdsleg virke. Livsverda yter urmeininga som i *CM* vert gjeven institutiv kraft i høve til alle medvitsakter.

§ 54b. i *Krisis* gjentek tydinga som *eigensfæren* frå tidlegare har i konstitusjon av det andre ego som noko motståande (*Ent-Gegenwärtigung*) det primære eigne som med-present. Og § 55 understreker det transcendentale ego sin spesielle karakter av å vera autonomt konstituerande, men reformulerer reduksjonen til å vera kvart transcendentale ego si oppgåve med å utspørje seg sjølv og gjenskape forståinga av sin konstitusjon og verifikasjon av meining i verdsfenomenet. Slik kjem det 'stumme' ego frå den første reduksjonen til uttrykk. Berre gjennom denne utspørjinga kan den transcendentale intersubjektiviteten gje meining. Transcendental subjektivitet står ikkje i motsetnad til ein transcendental intersubjektivitet for Husserl.

Sjølvevidensen i erfaringa av andre menneske og sosialitet generelt er behalde gjennomgåande i den transcendentale analysen. Det gjer at erfaringa av ein sosialitet, der andre også er transcendentale ego som konstituerer verda der også 'eg' framtrer, ikkje treng å grunngjevast, men å forståast - som ei transcendental-fenomenologisk oppgåve.

#### 4.5 Diskusjon.

Omgrepet om *historisitet* i *Krisis* vert sett på av enkelte som uttrykk for eit skilje i Husserl sin filosofi i høve til den transcendentale idealisme frå tidlegare verk. *CM* vart utgjeve i Franrike i

1931, men halde tilbake for utgjeving i Tyskland av Husserl, på grunn av andre verdskrigen, avdi han ikkje var nøgd med innhaldet og det at han vart oppteken med arbeidet med *Krisis* frå 1934. Materialet frå *CM* har likefullt hatt stor innverknad på fransk filosofi etter at Husserl presenterte det i Paris i 1929.

Husserl sin fenomenologi får i *Krisis* ei større vektlegging på *livsverda* som forutsetnad for den transcendentale subjektiviteten si gyldiggjering av verdserfaringa. Der finst også innanfor dette verket ei spaning mellom sentrale omgrep som vekte Merleau-Ponty si interesse for viktige problemområde. Særleg strukturen i det livsverdslege har vore viktig for den seine filosofien hans. Den ontologien over livsverda som han ynskjer å tilvirke, spring ut frå tekstane i *Krisis*. På bakgrunn av at Husserl ikkje vart ferdig med denne del III av *Krisis* og aldri vart heilt nøgd med omgrepet *livsverd*, som han arbeidde med fram til sin død i 1938, var det Merleau-Pontys si oppfatning at verket såleis var uforsonleg med fenomenologien slik den var representert i *CM* og representerer eit brot med essensfilosofien:

*”It was in his last period that Husserl himself became fully conscious of what a return to the phenomenon meant and tacitly broke with the philosophy of essences.”<sup>71</sup>*

Likevel set Husserl seg føre, i §36 i *Krisis*, å innleie studiar til ein rein teori om livsverda sin essens – *”einer reinen Wesenslehre von der Lebenswelt”* – slik at her finst ein kontinuitet i spørsmålet om fenomenologi som studie av essens. Det livsverdslege ‘logos’ som VI omhandlar kan samstundes sjåast som ei slik *Wesenslehre von der Lebenswelt*. Det må ligga andre grunnar bak den forståinga av essensomgrepet som *PP* vitnar om. Livsverda sin apriori struktur peikar tydeleg på dette spørsmålet - §37 fastslår den formale strukturen ved livsverda som gjenstand og verd på den eine sida og gjenstandsmedvit på den andre sida. Ein analyse av former for subjektivt gjenstandsmedvit skal kunna gje essensielle strukturar ved livsverda som subjektivt felt, noko som kan sjåast som eit uttrykk for Husserls formalontologi. Merleau-Ponty sitt perspektiv går meir i retning det *materiale* aspektet ved livsverda, og utsagnet som er sitert ovanfor gjenspeglar truleg dette tilhøvet.

---

<sup>71</sup> *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945, Gallimard, s. 61 n.

Poul Lübcke nyttar i *Vår Tids Filosofi* eit omgrep om livsverda som *transcendental føresetnad* for erfaring, på bakgrunn av den a-prioriske karakteren i det livsverdslege sin eidetiske struktur.<sup>72</sup> Dette vitnar om ego si nære forbindelse til si livsverd med dei livsverdslege gjenstandane. I hovudsak er livsverda egologisk, subjektiv-relativ. Likevel har dette feltet som vi er i utveksling med i heilt ordinær erfaring og meiningskonstitusjon og som vitenskapane handsamar, eit a-priori, ein generalitet, som livsverda sin materiale typologi (persepsjonstypar, framtreddsformer) vitnar om. Men livsverda har også status som a-priori i eigenskap av å vera ein grunn, 'Boden', for erfaring. Ego sitt intensjonale medvit er naudsynleg temporalt retta mot dette feltet.

Når Paul Ricoeur tek opp problematikken rundt historisitet i høve til Husserls tidlegare skrifter, uttrykkjer han tilhøvet mellom transcendental fenomenologi og historisitet slik:

"How can a philosophy of the cogito, of the radical return to the ego as the founder of all being, become capable of a philosophy of history?"<sup>73</sup> "The philosophy of essence, which at the level of *Ideas I* continues the "logicism" of the *Logical Investigations*, confirms this mistrust of genetic explanations. The "eidetic reduction", which parenthesizes the individual case and retains only the sense (and the conceptual signification that it expresses), is in itself a reduction of history."<sup>74</sup>

Ricoeur viser til den femte meditasjonen i *CM* og appersepsjonen av den andre for ei mogleg forståing av historisitet. Transcendensen i dette inneber at konstitusjonen ikkje er fullstendig immanent, men ei intensjonal tileigning av objekt, ein prosess der medvitet transcenderer seg sjølv. Denne delen av *CM* er viktig for forståinga av sosialitet, kultur og historie, seier han, men spør samstundes om omgrepet om konstitusjon er adekvat til å beskriva oppfattinga av transcendens.<sup>75</sup>

Konstitusjonen er eit kompleks og nyanserikt omgrep hjå Husserl, og det vil vera fruktbart å halda spørsmålet om konstitusjonen sin karakter på bakgrunn av historisitetsaspektet ope for vidare fortolking.<sup>76</sup> Innanfor rammene av denne oppgåva vert det ikkje mogleg å gje ei fullstendig analyse av historisitetsomgrepet. Viktig er det likevel å plasere Merleau-Ponty si *VI* i ein diskurs der problematikken framtrer klårt, med overgangen til ein eksistensial fenomenologi i fokus. Livsverda er i stor grad eit eksistensielt omgrep slik det er utforma i *Krisis*, og Ricoeur påpeikar i *Husserl, An*

---

<sup>72</sup> *Vår Tids Filosofi – Engagement og Forståelse*, Politikens Forlag, København, 1982, s. 64.

<sup>73</sup> Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967, s. 145.

<sup>74</sup> *Ibid.*, s. 146.

<sup>75</sup> *Ibid.*, s. 174.

<sup>76</sup> Sjä Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, M. Nijhoff, The Hague, 1970.

*Analysis of His Phenomenology*, at det arbeidet som Husserl her gjer med situering av subjektet i verda er ei røyrsle mot ein større grad av eksistensialisme i vid forstand.<sup>77</sup> Tidlegare var Husserl sitt subjekt og tilhøve til verda prega av distanse og fråver, ved først og fremst å vera ein kapasitet for meiningsgjevande verksemd, meiner Ricoeur. I dei siste ti åra av sitt liv var han oppteken av medvitet si forbinding med det primære i persepsjonen, framfor strukturar i medvitsakter. No har persepsjon forrang fordi mennesket er sett i ein eksistensial, situert samanheng med det feltet som bidreg med grunngeving og evidens i samanheng med subjektet sin erfaring. Men det at erkjenning vert initiert gjennom direkte persepsjon meiner Ricoeur har konsekvensar for den typen idealisme Husserl kan seiast å stå for.

“Thereafter it is clear that this progression toward an ever more originary original destroys every claim of constituting the world “in” consciousness or “beginning from” consciousness. The idealistic tendency of transcendental phenomenology is thus compensated for by the progressive discovery that one does not constitute the originary but only all that one can derive from it. The originary is just what could neither be constituted nor reduced.”<sup>78</sup>

’The originary’ må her tyde urmeininga i eigensfæren frå *CM*, fortolka over i *Krisis* til livsverda sitt umiddelbare og direkte gjevne i persepsjon. I *CM* er dette det som vert att etter den andre reduksjonen, det som skal syne det eigne sin eigenart. Kan dette reduserast vidare? I høve til *Krisis* er nett denne opphavelige evidensen i livsverda gjenstand for reduksjon. Kva tyder reduksjon i dette tilfellet? Her kunne det vera relevant å sjå reduksjonen som denne ’zurückverstehen’, ein tilbakeskodande refleksjon over korleis det gjevne er gjeve. Men *Ricoeur* meiner på same staden at dette inneber for Husserl sin fenomenologi at den vert meir *empirisk*. Husserl minnar stadig om at i det transcendentale finst kun fenomen, som korrelasjonar til vårt medvit om verda, sjølv om livsverdsleg, primær og direkte persepsjon er behalde som grunn. Refleksjon over livsverda skal ikkje vera ein ny teknikk i dei positive vitskapane si teneste. I *Krisis* er ei slik fortolking av livsverdsomgrepet eksplisitt avvist. ”Understood in this way, it was so happily criticized by the modern irrationalistic philosophers”, seier han i *Krisis*.<sup>79</sup> Å likestillast denne tematiseringa av livsverda med andre mål og interesser, slik som vanleg empirisk forskning, er ei trivialisering utan

---

<sup>77</sup>Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, s. 204.

<sup>78</sup> *Ibid.*, s. 205.

<sup>79</sup> *Crisis*, §35, s. 136.

omsyn til vesensforskjelen mellom vitenskapane og fenomenologien med livsverda som sitt universelle tema.

David Carr seier at omgrepet om livsverd presenterer Husserl sitt fenomenologiske program med to hovudvanskar, sjølv om Carr ikkje meiner at det er naudsynt at dette medfører eit brot i høve til dei tidlegare skriftene, slik enkelte kritikarar har hevda. Han meiner dei perspektiva som *Krisis* representerer let seg sameine med Husserls fenomenologi som ein heilskap.<sup>80</sup> Den eine vansken består i den *Vorgegebenheit*, det allereie gjevne som i hovudsak pregar livsverda. Dette trugar ifylgje Carr den idealismen Husserl tidlegare har stått for, avdi livsverda ser ut til å innehalde det materiale som medvitet ifylgje ideen om det transcendentale ego skal konstituere. Om livsverda dessutan vert underlagt den transcendentale konstitusjonen, mister ein det allereie gjevne ved den. Evidensen i det føregjevne i livsverda står i kontrast til reduksjonen, for Carr.

Dette er noko eg har nemt tidlegare i høve til den naturlege haldninga, der 'Vorgegebenheit' høyrer heime. Men Carr vel å relatere livsverd under eitt til *Vorgegebenheit* på denne måten: Om livsverda er gjennomsyra av betingande historisitetsperspektiv, som samstundes gjev seg for subjektet med evidens, korleis skal reduksjon kunne utførast utan å verte ein kontradiksjon til historisitetsomgrepet? Samstundes oppstår den andre vansken ved livsverda, det å kunna beskriva livsverda teoretisk innanfor fenomenologien, noko som er ein teoretisk aktivitet som sjølv skulle forutsetja strukturane i livsverda og den historisiteten ein er prega av. Då vert fenomenologien heller ikkje utan føresetnader for si verksemd. Kva er då særskild ved fenomenologien som stiller den utanfor dette rammeverket som det preteoretiske, betingande livsverdslege representerer? Om denne verksemda er tilstrekkeleg lausriven frå betingande historiske forutsetnader er det vanskeleg å sjå korleis det kan representere ei fullending av eit samanhengande *telos* sidan antikken utan forbinding med denne byrjinga, meiner Carr.

Også nyleg er dette temaet tilstadeverande i fenomenologisk forskning. I ein debatt i Norsk Filosofisk Tidsskrift i 1999 omkring historisitet i høve til det transcendentale står to oppfatningar omkring transcendentalfenomenologien mot kvarandre.<sup>81</sup> Jan Bengtson vel å fortolka *Krisis* slik at historisitet og livsverd står i kontrast til den transcendentale fenomenologien slik den var utforma tidlegare, mellom anna frå *CM*, på bakgrunn av forbindinga mellom historisitet og kognisjon. Dette

---

<sup>80</sup> *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970, Translator's Introduction, David Carr, s.xli-xlii.

<sup>81</sup> NFT nr. 1 1999 og nr. 34 1999.

spring ut frå ei grunnleggjande antaking om livsverd som eit empirisk felt, på same måte som Ricoeur nemner. Medan Konrad Rokstad, med bakgrunn i si dr.gradsavhandling *Forståelsens Historisitet*<sup>82</sup>, forsvarar historisitet og livsverd si forbinding med og korrelasjon til det transcendentale, og reduksjonen si evne til å gjera medviten om konstitusjon og intensjonalitet, som ein vedvarande refleksjon. Slik også Ludwig Landgrebe, Husserl sin medarbeidar, ser det når han argumenterer for ein *transcendental* teori om livsverd og historisitet i *The Life-world and the Historicity of Human Existence*.<sup>83</sup>

Husserl har utelukka fortolkinga av livsverd som noko empirisk felt, slik eg tidlegare har nemt, sjølv om han antyder opningar for ein ontologi over livsverda. Snarare framstår livsverd som 'arché', grobotn, men også den 'metafysiske' funksjonen den har overfor vår evne til å konstituere meining verkar som eit presserande poeng for Husserl. Det er eit arbeid som utdjupar dette aspektet Merleau-Ponty har gjort, med sitt eige perspektiv på ontologiomgrepet.

Men her er likevel to ulike spørsmål. Det eine går på kva Husserl sjølv meinte i *Krisis*; det andre er eit spørsmål om korleis vi som studerer tekstane hans trur det er mogleg å gjennomføra denne refleksjonen omkring livsverd og historisitet. Slik eg forstår *Krisis* er det avgjerande frå Husserl sin synsvinkel å halde på den transcendentale haldninga gjennom refleksjonen over livsverda og historisitet. Men kva er det transcendentale ego eigentleg for Husserl?

Forutan å fungere som ein identitetspol for medvitsakter, gjennom temporaliteten som forbind det konkrete ego sine medvitsakter, er det transcendentale ego utøveren av reduksjonen, som gjev ein ståstad utanfor det på førehånd gjevne, *Vorgegebenheit*. Samstundes beheld ego den livsverdslege erfaringa av evidens; det er naudsynt å leve gjennom den livsverdslege persepsjonen for å kunna gjera dette til eit transcendentalt tema i høve til *subjektiviteten* si intendering, seier Husserl i § 52. I denne paragrafen vert konstitusjonen beskrive som ein '*Heraklitische Fluß*', og vanskane med å beskriva dei enkelte prosessane i konstitusjonen er såleis openberre. Ved å fylgje den eidetiske strukturen i det livsverdslege apriori, gjennom å sjå dette som korrelat til det transcendentale konstitusjonsarbeidet, er det mogleg å gripe den eidetiske, transcendentale

---

<sup>82</sup> *Forståelsens Historisitet – Husserls transcendentale fenomenologi reflektert på livsverdens grunn. Fenomenologiske Undersøvelser*, K.Rokstad, Bergen 1998.

<sup>83</sup> L.Landgrebe, *The Life-world and the Historicity of Human Existence, Research in Phenomenology*, vol. XI, 1981, s.112.

aktiviteten på det subjektive og det intersubjektive planet. Dette er det avgjerande resultatet av analysen av livsverda sitt a priori.

Det er mi forståing av verket at transcendentalitet i *Krisis* gjerne er nettopp denne refleksjonen over meningskonstitusjonen. Det at ein livsverdsleg grunn for meningsinnhald er gjeve ei ny vekt med *Krisis* tyder ikkje at det transcendentale taper relevans; tvert om er det livsverdslege fenomenet grobotn for subjektiviteten sine transcendentale meningsdanningar. Det perspektivet som vert lagt fram i § 52 har avgjerande verknad for kva for type idealisme Husserl kan tilleggjast i *Krisis*. Med den tydinga livsverda har fått som grunn for meining i det transcendentale ego er det tydeleg at Husserl ikkje går inn for at meining i erfaringa vert utelukkande skapt av det transcendentale ego. Heller ikkje er det Husserl sin intensjon å framstilla verda sin eksistensrett som avhengig av ego. Ved å sjå verda som subjektivt-relativt fenomen, utan omsyn til eksistensstatus, er det erkjenninga av meningsfulle fenomen som framstår som tilhøyrande det transcendentale ego sin funksjon, ved at kvar forstår meining ut frå sin historisitet og dannar sine konstellasjonar, sjølv om meininga er intersubjektivt tilgjengeleg og allment gjenkjenneleg. Her ligg den eigentlege motsetnaden mellom transcendentalfenomenologi og objektivisme. Konstitusjon er difor både ei danning og ei gjenkjenning. Reduksjonen skal ikkje frårøva ego erfaringa; alt er ivareteke gjennom reduksjonen, for ego er fullstendig kun i det konkrete. Reduksjonen er heller ei erkjenning av det konstitutive aspektet ved subjektiviteten si erfaring. Idealismepørsmålet er omstridd i Husserlforskinga og det let seg ikkje gjera å handsama det utfyllande i denne oppgåva, sjølv om eg skal komme attende til den relaterte diskusjonen om immanens i “Immanens og transcendens”. Fenomenologi er i ein forstand korkje realisme eller idealisme, men stiller seg utanfor denne distinksjonen ved å analysera det som er *intensjonalt* present. I det vidare skal eg ta opp Merleau-Ponty sine tolkingar av dei elementa som er presenterte frå Husserl sin fenomenologi, særskilt dei intersubjektive perspektiva som Husserl opnar for i femte meditasjonen i *CM*. I nokon grad skal eg og diskutere *VI* i høve til *Krisis*, som den er eit resultat av og vendar seg til i stor grad.

## **5. Merleau-Ponty sitt tilhøve til Husserl sin intersubjektivitet.**



I det som er sagt framgår det at Husserl har gjeve komplekse og innhaldsrike skildringar av ego sin relasjon til felleskapet og livsverda si fundamentale djupn og historisitet. Merleau-Ponty sin filosofi står i eit nært samband til dette materiale, som eksisterer som ein underliggjande klangbunn i skriftene hans, ein implisitt 'historisitet' i teksten. Denne bakgrunnen for Merleau-Ponty sin tekst er ikkje alltid uttalt, men finst som ein usynleg struktur og motstand i stoffet. I det vidare vil eg trekkje med meg dette nære slektskapet mellom dei to filosofane, sjølv om eg i denne samanhengen vektlegg det som skiljer dei.

I avsnittet om intersubjektivitet vert tilhøvet mellom dei to filosofane noko meir avklara, med eit felles utgangspunkt i *refleksiviteten* som bind kroppen til verda og andre menneske i verda, saman med ein nyanseforskjell i synet på appersepsjon og transcendensen i djupna i erfaringa. Dette fører for Merleau-Ponty til ei reformulering av subjektivitet som impliserer eit nytt perspektiv på intersubjektivitet. *VI* representerer eit brot med tradisjonen rundt 'cogito', og dette tilhøvet må utdjupast noko.

Saman med oppløysinga av 'cogito' omgrepet, representerer Merleau-Ponty si forståing av transcendens det viktigaste nye ved *VI*, som vert teke opp i eit avsnitt som gjev nokre generelle merknader omkring transcendens og immanens motsetnaden, i samanheng med denne problemstillinga. Husserl si skildring av erfaringa av 'alter ego' som immanent meining, medan ego står i skjeringspunktet mellom indre og ytre gjennom 'Leib', vert gjeve eit interessant nytt perspektiv hjå Merleau-Ponty. Det at han går inn for meining som er korkje fullstendig immanent eller transcendent introduserer samstundes den nye ontologien hans – reversibilitetstesen, som vert tema i neste kapittel.

No skal me fyrst sjå på tilhøvet mellom essens og aktualitet. Husserl sin eidetiske tilmæringsmåte til meininggrunnen i erfaring er særskilt interessant i samband med intersubjektivitetsspørsmålet. Husserl freistar i reduksjonen å finna det eidetiske og funderande for ego si erfaring av den andre si meining. Og tesen om livsverda og Merleau-Ponty sin ontologi byggjer på universaliteten i dette feltet, slik at enkelte problem rundt dette å essensialisere erfaring må takast opp. I det neste punktet vert desse problema skissert og nokre begrensingar ved denne metoden antyda, slik det er framstilt i *VI*.

## 5.1 Essens og aktualitet.

Bakgrunnen for å ta opp omgrepet om essens er eigensfæren frå *CM* si tyding som essensiell for ego sin sjølvappersepsjon. Den transcendentale reduksjonen frå *Krisis* er også verksam i det å avdekkja essens. Husserl innførte *die Wesensschau* for å uttrykkja den eigenarta medvitsakta som rettar seg mot vesensnaudsynte trekk, eidos, ved den intensjonale gjenstanden, og korrelativt den eidetiske reduksjonen, som ei akt der tanken varierer eigenskapar ved gjenstanden for å kome fram til kjernen, det universale, ved gjenstanden. Dette inneber ein særskild ståstad for det erfarande subjektet og representerer ei opning mellom subjekt og gjenstand – ein ståstad som finn seg på avstand frå verda slik den er direkte gjeve, og som let medvitnet utføra ei 'rein' skoding av gjenstanden sitt vesen.<sup>84</sup>

Denne *Wesensschau* representerer for Merleau-Ponty den negasjonen av verda som han prøver å tilbakevise og å vise ei alternativ tilnærming, gjennom ei reformulering av subjektivitet og erkjenning, av *cogito*. I kapittelet "Interrogation and Intuition" i *VI* diskuterer han universalitet og idealitet i høve til intuisjon av essens, med fast forankring i 'problemet med verda'.

"In order to really reduce an experience to its essence, we should have to achieve a distance from it that would put it entirely under our gaze, with all the implications of sensoriality or thought that come into play in it, bring it and bring ourselves wholly to the transparency of the imaginary, think it without the support of any ground, in short, withdraw to the bottom of nothingness. Only then could we know what moments positively make up the being of this experience. But would this still be an experience, since I would be soaring over it? And if I tried to maintain a sort of adhesion to it in thought, is it properly speaking an essence that I would see?"<sup>85</sup>

Husserl seier at reduksjonen beheld den konkrete erfaringa og at reduksjonen representerer eit abstrakt 'verdsstratum'. Merleau-Ponty sitt faste haldepunkt er at all idealisering (essensialisering) tvert om vert forma i eksistensen, der tida og rommet konstituerer den verkelege erfaringa og som ein må venda attende til og realisere. Universalitet føreset den tidlege, vedvarande deltakinga i eksistensen, og må kommuniserast, uttrykkjast til den andre for å forbinda denne erfaringa med den andre sitt perspektiv. Å behalde ideen om

---

<sup>84</sup> Jmfr. det Husserl seier om reduksjonen: Det er naudsynt å innta denne posisjonen *over* erfaringa for at korrelasjonstilhøvet noesis – noema skal koma til syne.

<sup>85</sup> *VI*, s. 111.

essens i prinsippet vil leia til ein relativisme, seier Merleau-Ponty, fordi det moglege stillest i same rekkje som det aktuelle, berre som ulike variantar av essensen. Det aktuelle vert såleis tilfeldige avskuggingar utan noko primær forrang. Skiljet mellom fakta og essens genererer også tanken om eit parallelt univers der verda er strukturert og essensar bur. Ved å variere i tanken det aktuelle sine moglege eigenskapar, den eidetiske reduksjon, handsamar ein det aktuelle som berre ein av fleire moglege framtreidingar, medan vår temporale eksistens finn seg midt i veren og vår erfaring av veren vert forma *i* veren, ikkje frå ein annan stad der røynda kan dupliserast og strukturert i verensnivå med ein universal essens på eit privilegert nivå.

”Now would be the time to reject the myths of inductivity and of *Wesenschau*, which are transmitted, as points of honor, from generation to generation. It is nonetheless clear that Husserl himself never obtained one sole *Wesenschau* that he did not subsequently take up again and rework, not to disown it, but in order to make it say what at first it had not quite said.”<sup>86</sup>

Denne passasjen anerkjenner den vedvarande innsatsen Husserl la inn i å utvikla synet sitt på den eidetiske skodinga, der oppgåva sin ufullstendige karakter er ivareteken. Livsverda hjå Husserl framhevar nettopp det primære ved direkte erfaring og den grunnlagsgjevande funksjonen dette utøver i relasjon til idealisering, all vitskap og teori. Usemda i dette går i hovudsak på refleksjonen si rolle overfor erfaring. Korleis er refleksjon mogleg i Merleau-Ponty si framstilling? Dette leier fram mot ein teori om det *synlege* og dernest til tesen om *kiasmet i la chair*.

La oss fyrst sjå nærare på det synlege sin karakter i *VI*: det synlege ’no’ har eit underleggjande fundament av tid og rom, som ikkje berre utgjer augneblinken sine romlege og temporale kvalitetar, men som strekkjer seg utover det synlege og går i djupna av det. Eg er ein del av dette synlege i det at det også er min dimensjon, mitt element som sjåar.

Når det synlege fyller meg er det fordi eg også er synleg og står i same tid-rom element som det synlege. Det Merleau-Ponty meiner med djupn er truleg noko i retning ’botn’, noko som er samanliknbart med Husserl sitt ’Boden’ i livsverd, ein grobotn der mangfaldet av fenomen er fundert og oppretthalde. For det er viktig for Merleau-Ponty å utforska korleis refleksjon er relatert til denne situasjonen. Gjennom å analysere det synlege si djupn i det å representere eit grunnleggjande aspekt ved eksistens, eller situasjon, som óg er

---

<sup>86</sup> *VI*, s. 115-16.

grunnlagsgjevande for subjektivitet, ynskjer han å kunna beskriva subjektivitet på ein ny måte, og refleksjon må kunne utgreiast innanfor dette rammeverket. Då er det subjektiviteten sin ståstad som må avklarast.

”The visible can thus fill me and occupy me only because I who see it do not see it from the depths of nothingness, but from the midst of itself; I the seer am also visible.”<sup>87</sup>

Tinga sin spatiotemporalitet er av same stoff som sjåaren sin temporalitet og spatialitet. Det tyder at tinga ikkje er ’i-seg’ eller objekt som har sin stad og som eksisterer i si eiga tid; berre ved den temporalitet og spatialitet i djupna av sjåaren sin materialitet, *la chair*, eksisterer tinga. Dette er i tråd med Husserl sitt omgrep om livsverd. Men tingen sin soliditet kjennest frå innsida fordi me er i same element, snarare enn å verta erfart som ein gjenstand tanken svever over. Og måten subjektet tek del i tinga sin eksistens er ved å vera ein kjennande (’sentient’) veren som tinga kommuniserer gjennom. Kva impliserer dette siste?

Ståstaden til sjølvvet vert reformulert i høve til Husserl sin transcendentalitet, der refleksjon medierer den funderande livsverdslege erfaringa. *Meining* er ikkje immanent i det transcendentale, konstituerande subjektet, men vert forstått som pre-reflektiv, pre-predikativ generalitet i det intensjonale feltet. Dette er eit spørsmål om passiv syntese for Husserl sin del, for Husserl meinte heller ikkje at *meining* er reflektiv, tematisk, medviten. Kritikken av den eidetiske skodinga fører for Merleau-Ponty til at idealitet vert problematisk, og det krev ein analyse av refleksjonen. Dette punktet er av avgjerande relevans i denne samanhengen, avdi det medfører ein indirekte og førebels kritikk av den transcendentale reduksjonen som syner ego som konstituerande overfor si *meining* og *erfaringa av andre si mening*. Dermed er idealismen i Husserl sitt prosjekt sete under tvil med immanens i meningskonstitusjon som det inneber.<sup>88</sup>

På den andre sida er det gjennom ei serie reduksjonar Merleau-Ponty føreset seg å avdekkja djupna i persepsjonen – den ’ville’, vertikale verda. I arbeidsnotata til VI finst planen for tesen om refleksjonen si påverking av *physis*, (’*Besinnung*’, som viser til Husserl si

---

<sup>87</sup> VI, s. 113.

<sup>88</sup> PP er positiv til den eidetiske reduksjon. Sjå PP, s. xiv; Prose, s. xxvii.

historisk-teleologiske utspørjing i *Krisis*), som er ein påverknad av ontologisk karakter.<sup>89</sup>

Reduksjon må vera progressiv, ei stadig og pågåande utforsking av djupna i veran. Slik forstår Merleau-Ponty reduksjonen til transcendental immanens som eit filosofisk *tema*, metode. Vi må samstundes som vi reflekterer ha ei forståing av verda som 'stille', før den er artikulert og heva til Wesen. Han avklarar her sitt tilhøve til Husserl og immanens på denne måten:

”What will this silence be? As the reduction finally is not for Husserl a transcendental immanence, but the disclosing of the *Weltthesis*, this silence will *not be the contrary* of language.”<sup>90</sup>

Sirkulariteten i dette gjer tanken om ei direkte utleggjing av verensontologien umogleg. *Besinnung*, eller *historische Rückbesinnung* som *Krisis* talar for, inneber ein sirkularitet i det at det innleiande sagde determinerer det som fylgjer. Slik kan ei utleggjing av til dømes *Einfühlung*, erfaringa av den andre slik den er beskriven i *CM*, vera anten sann eller feilaktig – det som vidare vert utlagt frå dette utgangspunktet er determinert av det innleiingsvis sagde.<sup>91</sup>

Dette viser til utleggjinga av eigensfæren i *CM* sin femte meditasjon – eller meir generelt: til cogito i refleksjonen, denne *Rückfragen*, som søker urmeininga ved konstitusjon av meining i erfaringa av den andre. Dette krev ei tematisering av det språket som omtalar veran i denne refleksjonen, meiner Merleau-Ponty. Og det inneber at reduksjonen er ein progresjon, ein uavslutta prosess som eit vedvarande filosofiske tema. Den naturlege haldninga frå *Krisis*, den ureflekterte persepsjonen, som Merleau-Ponty vel å kalla det, representerer eit fundamentalt tilhøve som ikkje let seg omforme til artikulert kjennskap:

“In recognizing that every reflection is eidetic and, as such, leaves untouched the problem of unreflected being and that of the world, Husserl simply agrees to take up the problem which the reflective attitude ordinarily avoids – the discordance between its initial situation and its ends.”<sup>92</sup>

Kritikken mot refleksjonsfilosofi gjeld såleis Descartes og Kant i hovudsak, berre i mindre grad Husserl, som Merleau-Ponty deler syn med og viderfører.

---

<sup>89</sup> VI, “Working Notes”, s. 177-79.

<sup>90</sup> Ibid., s. 179.

<sup>91</sup> VI, “Working Notes”, s. 178.

<sup>92</sup> VI, “Reflection and Interrogation”, s. 46.

## 5.2 Intersubjektivitet

Merleau-Ponty har arbeida tett med Husserl sine tekstar, i *VI* spesielt med *CM* og *Krisis*. Trass i den nære tilknytninga til Husserls fenomenologi og hans omgrep om *livsverd*, tok han avstand fra den transcendentale idealismen som Husserl stod for, nettopp på grunnlag av immanensproblematikken i den intensjonale konstitusjonen. I staden freistar han å tilverke eit omgrep om livsverd som gjev andre transcendentale konsekvensar. Det er på bakgrunn av dette viktig å avklare tilhøvet mellom dei to filosofane ved å trekkje nokre skillelinjer mellom sentrale omgrep.

I del III B av *Krisis* seier Husserl:

“... it is only absolute freedom from prejudice, [freedom] gained through the unsurpassable radicalism of the full transcendental epoché, that makes possible a true liberation from the traditional temptations; and this is to say that it is only by being in possession of the totality of the subjective sphere, in which man, the communities of men intentionally and internally bound together, and the world in which they live, are themselves included as intentional objects – it is only by being in possession of this totality that one becomes capable of seeing and systematically investigating what we characterized as the “*how* of manners of givenness”.”<sup>93</sup>

Denne framleggjinga var Merleau-Ponty framleis på 1950 talet i store trekk einig i, og vi ser i *Prose*, kor nær opp til *CM* Merleau-Ponty sitt syn på intersubjektiviteten er, som fundert på eit godt grep om subjektivitet som totaliteten i det fenomenologiske feltet og som *immanens*:

“The mystery of the other is nothing but the mystery of myself. A second spectator upon the world can be born from me. I make this possible myself if I take account at all of my own paradoxes. That which makes me unique, my fundamental capacity for *self*-feeling, tends paradoxically to diffuse itself. It is because I am a totality that I am capable of giving birth to another and of seeing myself limited by him. For the miracle of the perception of another lies first of all in that everything which qualifies as a being to my eyes does so only by coming, whether directly or not, within my range, by reckoning in my experience, entering my world. This means that everything which is true is mine and everything which is mine is true and claims for its witness not only myself within my limits but still another X, and at the limit an absolute spectator – supposing another or an absolute spectator were conceivable.”<sup>94</sup>

Immanensen i persepsjonen av den andre er her tilstadeverande, saman med anslag som peikar mot perspektivet i *VI*. Sjølvstet si evne til å kjenna seg sjølv (refleksivitet), sjølvappersepsjonen, ‘løyser seg opp’, noko som kjem av at alt som er eige peikar mot andre vitne, ikkje berre sjølv-evidens, men vitnemål frå ein annan. På eit vis minnar dette om vinklinga på

---

<sup>93</sup> *Crisis*, part III B, s. 263.

<sup>94</sup> *The Prose of the World*, “Dialogue and the Perception of the Other”, s.135; sjå også s. xxxiv.

historisitet, objektivitet og intersubjektivitet er i *CM* og *Krisis* og forklaringa frå *Prose* er nær opp til *CM* si forklaring av objektivitet som immanent transcendens.

Frå *PP* kjenner vi persepsjonen som tvetydig, transcendent, udestimerbar. Sjølv om ein del element er videreført til *VI*, til dømes generaliteten i persepsjonen, som i *PP* var eit fundament for intersubjektivitet gjennom omgrepet 'Das Man', den generelle persiperande, er det oppgjevinga av dette *grepet* om subjektiviteten i *VI* som fører til eit heilt anna syn på persepsjonen av den andre, meining og transcendens.

Slik er det synleg i *VI* at der finst ei opning for meining utanfor immanensperspektivet frå den transcendentale fenomenologien. Oppdaginga av ikkje-språkleg, pre-predikativ meining i transcendensen i det synlege feltet, opnar for all den persepsjonen som fell utanfor vår determinering og artikulering, blant anna erfaringa av andre personar, slik vi kjenner den i vår daglege røynd. Vi skal no sjå på korleis Merleau-Ponty nyttar og vidareutviklar Husserl sine tekstar i høve til erfaringa av sjølv og den andre.

Merleau-Ponty refererer frå *CM* like før han byrjar på det sentrale kapitlet om samanvevinga og kiasmet i *VI*:

"It is the experience . . . still mute which we are concerned with leading to the pure expression of its own meaning."<sup>95</sup>

Dette sitatet er tydingsfullt i vår samanheng, avdi det syner kor nært knytte dei to filosofane er til erfaringsfenomenet si meining, og korleis Merleau-Ponty deler prosjekt med Husserl, om enn han tek ei litt anna vending i synet på meining.

Husserl sin femte meditasjon i *CM* er ein klassisk tekst i intersubjektivitetsanalyser i fenomenologien. Merleau-Ponty forhold seg nær opp til denne teksten og relaterer sin filosofi til den og dei problema den reiser. Teksten har generert ei rekkje med fenomenologiske arbeid som på ulikt vis relaterer seg til dette temaet. Det let seg ikkje gjera å isolere intersubjektivitetsproblematikken frå det meir generelle spørsmålet om subjektivitet og *verda*, slik det vart påpeika i byrjinga av oppgåva. Problemet med verda vert sett i lys av at også den andre si erfaring av verda skal inkluderas i analysen. Slik er desse temaene samanvevde og må sjåast som aspekt av eit og same

---

<sup>95</sup> *CM*, s. 38-39. Sitert i *VI*, s. 129. Sitert også i *PP*, s. xiv-xv.

filosofiske problem, som all filosofi til slutt viser tilbake til – det metafysiske spørsmål om mennesket sin karakter innan verda sin struktur.

Likevel er det den særskilte tilnærminga til intersubjektivitet som er i fokus no. Merleau-Ponty si tolking av *CM* sin femte meditasjon og livsverdsomgrepet frå *Krisis* er i denne samanhengen sentral og konstituerer eit utgangspunkt for dei kvalitativt nye perspektiva han tilbyr oss på intersubjektivitet. Dette utgangspunktet, med den vidareutviklinga av Husserl sine idear Merleau-Ponty legg fram, dannar saman temaet for dette kapitlet.

Lat oss fyrst oppsummere dei ulike momenta i Husserl si framstilling i *CM* av den grunnleggjande ‘urerfaringa’ av kroppen, som verkar institutiv overfor vidare meiningsdanning. Analysen over erfaringa av det særskilt eigne, fri for alt framant som kan tenkjast utelete frå denne erfaringa, synte, som tidlegare nemnt, ein sfære som inneheld eit kroppsaspekt, *Leib*, der ego sin kropp er forstått som einaste levande psykofysiske organisme, med ein omkringliggjande natur. Vidare er kroppen sine rørsler ein kapasitet for persepsjon og handling og yter ei meining fri for andre subjektivitetar si meining – ‘bar’ natur – der sjølvst framstår som det einaste objektet sjølvst kan relatere sansefeltet til. Det at ego relaterer seg reflektivt til kropp og natur gjer at ego kan forståast som både subjekt og objekt. Samstundes inneber reduksjonen til det eigne at erfaringa av ego sitt romlege felt er abstrahert: “the sole Object within my abstract world-stratum to which I ascribe *fields of sensaton ... the only Object “in” which I “rule and govern” immediately, governing particularly in each of its “organs”.*”<sup>96</sup> Som vi likefullt såg under handsaminga av denne analysen, er den spatiotemporale forma som den reduserte erfaringa syner, også heilskapeleg presentert i det konkrete. Det er i dette spatiotemporale feltet ego relaterer seg til seg sjølv og gjenstandar i omgjevnaden og slik representerer refleksiviteten ego sin stad blant tinga og tilgangen til den andre.

Kva er føremålet med refleksiviteten<sup>97</sup> i ‘Leib’? Det er å relatera kroppen til verda; å innsetja kroppen som ein ting blant andre ting i verda; å opna for det å kunna sjå kroppen som både subjekt for sine handlingar, rørsler, og som objekt for seg og i verda.

Korleis har Merleau-Ponty nytta denne analysen av erfaringa av kroppen? Reversibilitetstesen spring direkte ut frå denne analysen, med omsyn til det at kroppen, med

---

<sup>96</sup> *CM*, § 44, s. 97.

<sup>97</sup> ‘Refleksivitet’ spring ut frå stammen ‘refleks’ og må ikkje forvekslast med refleksjon hjå Husserl, som stundom vert nemna som ‘reflexivity’. Sjå t.d. *The Prose of the World*, s. xxxviii, “Translator’s Introduction”, John O’Neill.



sanseorganene, i hovudsak hender Husserl sitt døme, kjenner både verda og seg sjølv. Der må finnast eit slektskap, eit prinsipielt tilhøve mellom mine rørsler og det eg rører ved, seier Merleau-Ponty i “The Intertwining – The Chiasm”, med implisitt referanse til *CM*. Dette tilhøvet kan berre eksistere om mi hand også er tilgjengeleg frå utsida, og er ein del av det rørbare i verda. Likevel får *synet* denne primære funksjonen å beskriva persepsjonen som reversibel i relasjon til alt synleg, som peikar attende til synet sjølv. Slik kan kroppen si sansing av seg sjølv og verda sjåast som aspekt av same grunnstrukturen.

’Sich bewegen’ som sentralt i eigensfæren må her nemnast som opphavet til den transitiviteten Merleau-Ponty finn i sjølv, som peikar på kroppen som ’the general sentient’ overfor ’the sensible in general’<sup>98</sup>. Dette må ikkje mistolkast som ei semantisk transitivisme, i det at ’eg rører meg’ har eit semantisk subjekt og eit objekt i ordet ’meg’, noko som ville vera ei overtolking av den semantiske samansetjinga av setninga. Det er ein transitivitet i fenomen; det at mi hand, som rører ved noko, også er rørbar, til dømes kan den andre røra ved mi hand. Transitiviteten eksisterer såleis mellom rørslene og det rørbare; mellom mi hand som kjennande og rørbar. Den andre sine rørsler er inkludert i denne transitiviteten.

Der finst her forskjellar mellom Husserl sin refleksivitet og Merleau-Ponty sin reversibilitet: 1) Kroppen sine to lag eller aspekt som vekselvis gjer seg gjeldande slik at kroppen er sjåande, men også synleg for seg og *den andre*. Mellom dei to laga er der ei forbinding som er usynleg, imminent; ein passivitet som gjer ein sjølvappersepsjon til eit vanskeleg felt.<sup>99</sup> 2) Synet vert ut frå reversibilitetstesens same materialiteten som det synlege representerer. Rørslene er inkludert i det universet som vert utforska ved å kjenna på, røra ved. Det tyder at verda og den andre er inkorporert i analysen av synet og representerer difor ikkje eit paradoks eller eit manglande ledd i overgangen frå syn til ting.

Materialiteten, eller *generaliteten i det synlege*, er ei utvikling av livsverdsomgrepet hjå Husserl, slik det framstår som universell horisont. Merleau-Ponty beskriv denne generaliteten som grunnstrukturen i det synlege: “The flesh as Sichtigkeit and generality”.<sup>100</sup> Generaliteten tyder her det at synleg – sjåande – sett er reversible fenomen, og aspekt av same grunnstruktur. Generalitet er difor eit sentralt punkt i Merleau-Ponty si framstilling i *VI*.

---

<sup>98</sup> *VI*, s. 142.

<sup>99</sup> (Sjå t.d. *VI*, s. 235 “The invisible as passivity, a fold in passivity”.)

<sup>100</sup> *VI*, s.131n.

Same kropp ser, rører ved, rører seg, og er difor same materialitet som det sette, berørte. Denne generaliteten, som det reversible ved persepsjonen sin (materialitet) genererer, opnar for ei tilverking av omgrepet om ein intersubjektivitet fundert på *synergi* mellom menneska, på same måte som det er ein synergi mellom mine hender, hørsla og synet mitt.<sup>101</sup> Også *Prose* snakkar om ei duplikering av den eigne kroppen, og *CRO* om ei ‘overføring av lekamleg skjema’.

“There is no problem of the *alter ego* because it is not I who sees, not *he* who sees, because an anonymous visibility inhabits both of us, a vision in general, in virtue of that primordial property that belongs to the flesh, being here and now, of radiating everywhere and forever, being an individual, of being also a dimension and a universal.”<sup>102</sup>

Denne grunnstrukturen, den anonyme synlegdomen, genererer det dobbelte synet – meg sjølv sett av andre. Vi ser at refleksiviteten hjå Husserl er vidareutvikla til å verte ein universell horisont, mykje lik den som *livsverda* frå *Krisis* representerer. Som sitatet overfor syner, er faktisitet behalde under det universale, slik livsverda er framstilt av Husserl å innehalde ein apriorisk, universell struktur.

Merleau-Ponty diskuterer grunnlaget for reduksjonen til eigensfæren på ein implisitt måte i kapitla ”Interrogation and Reflection” og ”Interrogation and Intuition”. Her skriv han om korleis refleksjon generelt møter problem for det første i 1) denne avstanden til verda som tilbaketrekkjinga representerer. Ein tanke som svevar over verda kan ikkje make å gripe fatt i den faktiske erfaringa. Og 2) korleis refleksjonsfilosofien (Descartes, Kant, i mindre grad Husserl) inneber eit syn på subjektivitet som han meiner er feil, ’intellektualistisk’ er eit omgrep frå PP, og 3) korleis refleksjonen, som reduksjon, er eidetisk, og syner svake bindeledd mellom aktualitet og essens. Siste punktet har føringar for sjølv språket som ber refleksjonen.

Slik den er beskriven inneber eigensfæren ein likskap mellom det transcendentale ego og ego som psykofysisk organisme. Om ein samstundes held fast ved eigensfæren som *essensiell* for ego, kjenneteikna altså som kropp som relaterer seg refleksivt til seg sjølv og omgjevnaden, då er ikkje avstand ein karakteristikk av tilhøvet mellom ego og verda. Snarare representerer refleksiviteten det nære tilhøvet mellom ego og verda. Ein kan seia at utan verda kunne ikkje denne refleksiviteten finnast. Sjølv eigensfæren er ein sjølvappersepsjon, ikkje

---

<sup>101</sup> I VI kjem desse omgrepa tett: s.142, *synergi*; s.143, *transitivitet*; s.144, *coupling*.

<sup>102</sup> VI, s. 142.

prereflektiv, men reflektert, tematisk og mediert. Det som representerer problemet med avstand er refleksjonen refleksiviteten er mediert av, som resulterer i eit essensielt ego. Det botnar i syn på tanken si evne, anten i det transcendentale eller i refleksjon omkring persepsjonen sin natur, til å finna att og bera vidare gjennom språket den primære og umiddelbare erfaringa av verda, samt den fundamentale strukturen i persepsjonsfenomenet.

Refleksjon må sjåast i samanheng med gapet som eksisterer mellom vår artikulasjon og tinga, i det usynlege lag av historisk og språkleg meining, og må løysast i denne vedvarande tilstanden av vertikalitet og historisitet i eksistensen. Dette aspektet frå *Krisis* har inspirert Merleau-Ponty til å ta opp dei problema han konsentrerer seg om i *VI*, og som fører til den nye ontologien hans. Men der er også usemje mellom dei to filosofane på dette punktet. Det prepredikative, prereflektive, utematiske inkluderer denne vertikaliteten, men som ikkje-posisjonert og passiv. Reduksjonen er ei posisjonering og støyter uunngåeleg på denne avstanden når den søker å avdekkja det som ligg til grunn for erfaringa. Såleis er det ifylgje *VI* mogleg at den transcendentale reduksjonen verkeleg kan koma så nær opp til tinga som det nokon gong vert mogleg, og at den evnar å gripe fatt i den primære strukturen i erfaringa av tinga, men at denne sanninga ville glippe ut av reduksjonen sitt grep i det same tanken freistar å halde fast ved sanninga, posisjonere den gjennom å artikulere den, og gjera den til tematisk medvite meiningsinnhald. For denne sanninga er ikkje forma i det posisjonerte, men i den uposisjonerte persepsjonen der aktualitet og faktisitet skyller over i ulike nye situasjonar, der augneblinken ikkje let seg isolere og tillet ikkje at ein trekkjer ut ein essens, men er forbunde med augneblinken før og etter, i skiftane konstellasjonar av persepsjonar. At dette alltid vil representere eit problem kjem klart fram i dette sitatet frå *VI*:

”One forgets that our openness, our fundamental relationship with being, that which makes it impossible for us to feign to not be, could not be formed in the order of the being-positing, since it is this openness precisely that teaches us that the beings-positing, whether true or false, are not nothing, that, whatever be the experience, an experience is always contiguous upon an experience, that our perceptions, our judgements, our whole knowledge of the world can be changed, crossed out, Husserl says, but not nullified, that, under the doubt that strikes them appear other perceptions, other judgements more true, because we are within Being and because there is something.”<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> *VI*, s. 127-128. Eg gjer merksam på at dette sitatet er fortsetjinga på det innleiande sitatet i byrjinga av oppgåve, og kan gjerne lesast i samanheng.

Det posisjonerte inngår difor i same aktualitet og har sin gyldige status som persepsjon, men har ikkje grunnstrukturen i seg liggjande ved overflata klare til å utleiast av oss, reflekterande filosofar, noko som skulle unndra oss bandet til aktualiteten sin stadige straum av erfaring. Difor er det ikkje i refleksjonen, men i det prerefleksive denne sanninga må søkjast. Det er svært vanskeleg, avdi ein heile tida fell inn i språket si verd og den påverknad den utøver overfor situasjonen. Som vi skal sjå er det i talen og uttrykket Merleau-Ponty freistar å løyse dette problemet, slik at verda med andre personar kan beskrivast som kommuniserbare fenomen.

Slik det for Husserl vart ei utfordring å beskriva erfaringa av 'alter ego' og gjera greie for andre subjektivitetar enn 'ego cogito', eins eigne reflekterande sjølvappersepsjon, og generalisere dette apodiktiske utsagnet til å gjelde fleire enn den som faktisk reflekterer, vert situasjonen for Merleau-Ponty omvendt i det å beskriva sjølvvet innan ein ontologi som oppløyser subjekt-objekt skiljet. Descartes, Kant og Husserl gjekk inn for ein sjølvappersepsjon, eit '*eg tenkjer* som kan fylgje med alle mine representasjonar'. Kvifor ynskjer ikkje Merleau-Ponty ein slik appersepsjon av sjølvvet eller av den andre? Appersepsjon har eit for stort preg av å vera ei utleiing frå noko anna, for Merleau-Ponty. For Husserl representerte ikkje dette eit problem, då han ikkje såg appersepsjonen som ei tankeakt, sekundær i høve til sin funderande grunn, eigensfæren. Appersepsjon for Husserl er snarare fundert på den skjulte djupna i fenomenet, det vi ikkje ser på overflata, men kjenner gjennom livsverdsleg omgang med omgjevnadene.

Denne skjulte djupna er det Merleau-Ponty kallar det usynlege, som er transcendens. Han kjem så fram til i dei siste åra at dette feltet ikkje kan vera immanent, og leier ut frå dette sin nye teori om *la chair* og samanvevinga av det synlege og det usynlege.

### 5.3 Cogito og refleksjon.

Merleau-Ponty ser det i den siste tida naudsynt å reformulere det 'stille cogito' fra *PP*. Cogito frå *PP* er 'stille' fordi det ikkje er eit kartesiansk 'ego cogito', reflektert og tematisk sjølvmedvit som artikulere seg. Omtalen av *medvit* i *PP* sprang ut frå omsynet til motstanden i persepsjonen, passiviteten i det å persipere. Subjektivitet og medvit i *PP* er difor formulert ut frå

kravet om ein referent for persepsjonen. Innanfor *PP* sitt rammeverk var oppløysinga av subjekt-objekt dualismen i kartesianismen påbyrja, men ikkje fullstendig. Det å erstatte tanken om eit artikulert, tematisk sjølvmedvit i ‘ego cogito’ med det stille kroppssubjektet var eit steg på vegen mot ei skildring av eksistensen som stiller seg på mange måtar utanfor den kartesianske tradisjonen omkring subjektivitet, sjølv om kritikken av cogitoforståinga rettar seg mot denne. Det kartesianske cogito er under kritikk frå to perspektiv gjennom utviklinga frå *PP* til *VI*: 1) Det reflekterte ved det posisjonerte, artikulerte ‘ego cogito’ vert avvist på grunnlag av tesen om det primære ved persepsjonen. Denne tesen utelukkar at sjølv et skulle vera tilgjengeleg og gjennomlysbar på den måten cogito impliserer. Sjølv et er ikkje ‘transparent’ for seg sjølv, heller ikkje er andre transparente for meg. Eg er ugjennomsiktig for meg, slik også andre er det for meg. 2) Sjølv et vert knyta til kroppen og eksistensen som eit heile, snarare enn til ein sfære av immanens, slik det reflektive cogito inneber. I *PP* seier han:

“If, reflecting on the essence of subjectivity, I find it bound up with that of the body and that of the world, this is because my existence as subjectivity is one with my existence as a body and with the existence of the world and, finally because the subject which I am, taken concretely, is inseparable from this body and this world.”<sup>104</sup>

Tradisjonen rundt ‘ego cogito’ er ansvarleg for sjølv et sin uendelige avstand til verda, eit syn som konstituerer den eine av dei to ytterkantane Merleau-Ponty freistar å styre mellom. Husserl sin transcendentale reduksjon fell inn under denne kritikken. Men Husserl sitt transcendentale ego er ikkje det kartesianske cogito. Merleau-Ponty beskriv sjølv et i *PP* på ein måte som utfordrar den kartesianske dualismen mellom ‘res cogitans’ og ‘res extensa’, ved at kroppssubjektet sitt ‘stille cogito’ tek det artikulerte cogito sin stad. Dette cogito er ureflektert og primært i høve til alt medvit, også sjølvmedvit. Dette cogitoet gjev han så opp med den nye ontologien i *VI*.

Også hovudverket *PP* inneheld anslag til denne ontologiske grunngevinga, der analysene i høgste grad peikar utover rein persepsjonsteori. Det problematiske tilhøve mellom persepsjon og verd er i fokus for Merleau-Ponty si interesse frå byrjinga heilt fram til dei siste linjene han skreiv i arbeidsnotatene til *VI* i 1961. Trass i det ‘opne’ ved Merleau-Ponty si framstilling, dette at han er varsam med bruk av omgrep ut frå ei erkjenning av omgrepa sin teoretiske genealogi, freistar han likevel gjennom analyser av persepsjonen si fundamentale

---

<sup>104</sup> *PP*, s. 408.

tyding for alt medvit<sup>105</sup> å klargjera dette tilhøvet. Det grunnsynet han hadde frå byrjinga av, at all rasjonalitet og alle idear forutset som grunnlag den persiperte verda, beheld han gjennomgåande. Denne tesen øydelegg korkje rasjonalitet eller det absolutte, men held det nede på jorda, der det vert sett i høve til eit samfunn av individ som persiperer og reflekterer over den same røynda, seier han i “The Primacy of Perception and Its Philosophical Consequences”.<sup>106</sup> Slik er einkvar tanke berre relativt formal. Verden vert sett som fyrst og fremst tilstadeverande intensjonalitet, ei retting mot røynda som er sansbar og tenkbar. Me erfarer røynda i lag med vår situasjon, der verda vert hugsa, reflektert over og idealisert. Rasjonalitet skal difor ikkje erstattast av sansing, men vert fundert på ei verensform som er karakterisert som det aktive kroppssubjektet si erfaring av situasjonen sin. Livsverd og historisitet er difor sentrale omgrep i Merleau-Ponty si forståing av meningsdanning og rasjonalitet. Som han seier i *VI* er persepsjonesteorien frå *PP* allereie ein ontologi.

Overgangen til Merleau-Ponty sin seine filosofi kan karakteriserast ved oppgjevinga av *medvit*, den *tanke* som var sett som ibuande medvit og det stille *cogito*, som beskriving av subjektivitet. I dei siste skriftene er Merleau-Ponty også varsam med bruken av omgrepet subjektivitet, fordi denne språkbruken impliserer ein dualistisk tankegang omkring subjekt og objekt. *La Prose du Monde* (1951-52) nyttar framleis omgrepet ‘medvit’, og stiller seg nærare opp til *CM* med omsyn til persepsjon av den andre, til dømes i “Dialogue and the Perception of the Other”, der vi såg at erfaring av den andre på mange måtar ligg tett opp til *cogito*-tradisjonen sitt perspektiv på immanens i erfaringa av sjølvmedvit. Her er sjølvmedvitet opphavet til erkjenninga av den andre som ‘alter ego’, fundert på ei kjensle av den eigne kroppen sin unike posisjon i rommet. Den andre vert eit duplikat av denne kroppen. Men her finst også klare teikn på byrjinga av ei tilvirking av omgrepa *la chair* og reversibilitet som generaliteten i persepsjonen. Denne må differensierast mot *PP* sitt omgrep om ‘Das Man’. Også *CRO* (1960) opererer med ei slik duplisering i omgrepet om ‘transfer of corporeal scheme’, sjølv om omgrepet om *transitivitet* frå denne teksten har blitt behalde ut over i *VI*.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Merleau-Ponty nytta omgrepet ‘medvit’ fram til *VI*, der omgrepet er fråverande, utan i høve til kritikk av bruken av det. Det kjem av den reformuleringa av *cogito* som vert utvikla i *VI*.

<sup>106</sup> *The Primacy of Perception*, s. 13.

<sup>107</sup> Til dømes *VI*, s. 143.

Lat oss sjå nærare på hovudtendensen i *PP* når det gjeld resultatane frå analysene rundt persepsjon. I *PP* er persepsjonen sin grunnleggjande karakter freista klårgjort gjennom ein direkte kritikk av to ulike tradisjonar omkring tilhøvet mellom ting og medvit om tingen. Ved å navigere mellom empirisismen si vektleggjing av objektivitet på den eine sida og ‘intellektualismen’ si overdrivne tru på det autonome medvitet på den andre sida, vart Merleau-Ponty sin persepsjonsfenomenologi etter dette verket kjend som ein motsetnadsfilosofi, ein korkje/eller posisjon. For Merleau-Ponty er persepsjonen motsetnadsfull og mysteriet med persepsjonen kan ikkje løysast som eit problem. Ei slik tru ville handsame persepsjonen som eit determinert fenomen som skulle kunna kategoriserast heilskapleg. Persepsjon er udefinert, transcendent, og erfaringsinnhaldet er obskurt og let seg ikkje eksplisiterast til fulle. I særleg monn gjeld dette erfaringa av den andre, fordi den andre sitt uttrykk også er udefinert, er aldri ei fullending av intensjonen, men krev medskaping eller medtenkjing.<sup>108</sup> Dette refererer til Husserl sitt omgrep om medtenkjing i *Krisis* der ideane sitt genealogiske opphav må vurderast på ny og tileignast att i ei gyldiggjering for seg. For å lata det motsetnadsfylte i filosofien framtre klårt i høve til dette skriv han i *PP*:

“In understanding others, the problem is always indeterminate because only the solution will bring the data retrospectively to light as convergent, only the central theme of a philosophy, once understood, endows the philosopher’s writings with the value of adequate signs.”<sup>109</sup>

Også i kommunikasjonen er denne historisiteten underliggjande situasjonen, der teiknet er sekundært i høve til den heile kommuniserte meininga.

Når det sameinande (det ureflekterte) ved cogito sin kontakt med verda er etablert i erfaringselementet, må kriterier for ein differanse innførast. Problemet botnar i immanens/transcendens spørsmålet og vert avgjerande for intersubjektivitet. For det er klart at persepsjonen forutset ein avstand mellom den som persiperer og det persiperte, for å unngå samanfall med tingen; noko differensierer den persiperande frå det ho persiperer, elles ville ikkje noko framstå som objekt for meg. Fullstendig transcendens i persepsjonen er umogleg, for persepsjonen må forbindast med ein sjåar, fastslår *PP*. Det er likevel mogleg at det er det ikkje-presenterbare, ‘negativiteten’, som gjer det mogleg at sjølvet kan framtre. I *VI* vidareutviklar Merleau-Ponty kritikken av ‘cogito’ som eit ledd i utviklinga mot ein ny ontologi. Formuleringane

---

<sup>108</sup> *La Prose du Monde* talar også for ein ‘poetisk kreativitet’ i forståinga.

om medvitet og 'det stille cogito' frå *PP* forutset tanken og språket, seier han i *VI*, og er såleis ikkje fullstendig fritt for posisjonering, og mediering via spåket.<sup>110</sup>

"The problems that remain after this first description: they are due to the fact that in part I retained the philosophy of "consciousness"."<sup>111</sup>

"The problems posed in *Ph.P* are insoluble because I start there from the "consciousness"- "object" distinction - -"<sup>112</sup>

Det stille cogito føreset *tenkjing*; det er eit subjekt som ein kjem fram til ved refleksjon, noko som føreset språk. Dette gjentakande problemet med refleksjonen si rolle er eit markant trekk i *VI*.

Korleis skal sjølvvet då formulerast? *CRO*<sup>113</sup> talar for ein transitivisme (som har med 'sich bewegen' å gjera, men også å røre *seg* og røre *andre*) og ein 'synkretisk sosialitet' (samansmelting) mellom sjølv og andre hjå spedborn, noko som på mange måtar er samanliknbart med den pre-personlege, anonyme persepsjonen som det ureflekterte, ikkje-posisjonerte subjektet står for i tanken om 'urpersepsjonen' i *VI*. (*La chair* er denne generelle 'urpersepsjonen', 'pre-egologi'.) Dette ber det intersubjektive felleskap. Med tanke på å behalde ein referent for persepsjonen – utan å kalle dette ein sjølvappersepsjon– må spørsmålet om transcendens avklarast.

Transcendensproblematikken er difor av stor relevans for intersubjektivitet. Transcendens må etablerast som grunnlagd i erfaringsfeltet, *la chair*. Det pre-reflektive frå *Krisis* sitt livsverdsomgrep har i denne samanhengen direkte føringar inn i den nye ontologien til Merleau-Ponty, saman med refleksivitet frå *CM*.

Tematisk medvit er likevel mogleg, også refleksjon. Det funderande for veran er likevel det ikkje-posisjonerte, pre-predikative, slik *la chair* i *VI* representerer. Problemet med refleksjonen, slik Merleau-Ponty ser det, og dette er også tydeleg i *PP*, er den determinerande krafta den har overfor det den reflekterer over. På kva måte veit vi vilkåra for det pre-reflektive etter ein analytisk refleksjon? Her er det problematisk å kunna greie ut om det funderande og grunnleggjande forut for refleksjonen. Dette omsynet rammar Merleau-Ponty si framstilling i like stort monn som det han rettar denne kritikken mot, og sirkulariteten i den filosofiske interogasjon er eit substansielt tema i

---

<sup>109</sup> *The Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1989, s. 179.

<sup>110</sup> *VI*, "Working Notes", s. 171.

<sup>111</sup> *Ibid.*, s. 183.

<sup>112</sup> *Ibid.*, s. 200.

<sup>113</sup> "The Child's Relations with Others", oversete av William Cobb, *The Primacy of Perception*, Northwestern University Press, Evanston, 1964.



VI. I kapitlet “Reflection and Interrogation” vert dette spørsmålet handsama på ein grundig måte. Husserl sin reduksjon er ein slik problematisk refleksjon som søkjer å avdekkja dei fundamentale strukturane ved verem.

Eigensfæren qua cogito er eit resultat av refleksjon, og som berande element i den institutive meininga som får funderande kraft overfor all erfaring er den såleis ikkje akseptabel. I *Krisis* seier Husserl at reduksjonen skal gjera oss fri frå det sterkaste bandet til verda, slik reduksjonen sitt første resultat er å belysa vår livsverd som altomfattande horisont i det naturlege liv. Men reduksjonen skapar tvert om eit skisme mellom tanken vår og den fysiske og sosiale røyndomen vår, seier Merleau-Ponty i “Phenomenology and the Science of Man”, 1961.<sup>114</sup>

Dette synet på det pre-reflektive må kunna innebære refleksjon. Merleau-Ponty freistar å vise det gjennom å ta opp sirkularitetsproblematikken, samt på det konkrete plan å opna for tematisk medvit der posisjonering er mogleg. Refleksjon er mogleg og inkludert i persepsjonen. VI er sentrert rundt det pre-reflektive for å koma så nær det grunnleggjande tilhøve med verda, men underslår sjølvstøtt ikkje tanken: ”The natural man holds on to both ends of the chain, thinks *at the same time* that his perception enters into the things...”<sup>115</sup> For å kunna bidra med ein fullstendig teori må grunnlaget for språk og refleksjon forklarast på intersubjektivt grunnlag, gjennom denne forma for transcendentalitet, snarare enn som det absolutt subjektive. Vi skal seinare sjå nærare på korleis det er rom for tanken i Merleau-Ponty si vektleggjing av det pre-reflektive.

#### 5.4 Den filosofiske interogasjonen.

Den filosofiske interogasjon er ein aktivitet som er sirkulær. Det tyder at filosofien vender attende til det som allereie determinerer den, seier John Sallis i *Phenomenology and the Return to Beginnings*.<sup>116</sup> Her talast det for at Merleau-Ponty si vending til det materielle, *la chair*, er denne tilbakegangen til den byrjinga der filosofien må etablere sin botn. Og som Merleau-Ponty seier i “Filosofen og hans skygge” (*Tegn*) er det eit mål å tenkja forfra, gje ei ny fortolking og gjera igjen det Husserl sin fenomenologi føreskriv. Reduksjonen er aldri fullenda, men må byrja igjen som ein

---

<sup>114</sup> *The Primacy of Perception*, James M. Edie, Red., Northwestern University Press, Evanston, 1964, s. 49.

<sup>115</sup> VI, s. 8.

vedvarande aktivitet, slik Husserl også såg det. For sirkulariteten i refleksjonen gjer at det ein innleiingsvis seier pregar det resultat ein kjem fram til.

‘La philosophie réflexive’ er også refleksiv i tydinga sirkulær, bit seg i halen. Men, Merleau-Ponty meiner refleksjon undertrykkjer intersubjektiviteten, om den situerer seg i tomme rommet, som ein ‘uhilda tilskodar’ til verda. Det er mogleg å lesa dette som ein skepsis mot kartesianismen si vektleggjing av tenkjing, som fører til solipsisme.

Det uavslutta kapitlet “Preobjective being: The Solipsist World” i *VI* reiser spørsmålet om kva erfaring er og kva for innfallsvinkel til erfaring som er fruktbar. Framfor alt seier dette kapitlet at å venda seg til direkte gjeven erfaring er problematisk under alle omstende. All metode vil prega resultatata. Å gå attende til erfaringa si kjelde, det presente (tilstadeverande) ‘noko’, for å møte meiningsbyrjinga, eller meiningsopphavet, slik det vert til i naturleg, uforedla kontakt med verda, er målet. Viljen til å gripa tinga slik dei framstår før filosofi og vitskap, refleksjon og språk, former og omset erfaringa, er sterk, sjølv om dette er eit tvetydig og uoppnåeleg mål. Her finst ei åtvaring mot idalisme og realisme, som fører med seg sine føresetnader om verda. Dette representerer sterke antakingar når det gjeld tilgjenge til verda; anten er verda tilgjengeleg frå innsida eller frå utsida.<sup>117</sup> Me må konfrontera vår *perseptuelle tru* trass alt, for interogasjonen er alt vi har i tilhøvet til verda. Men det intersubjektive feltet må undersøkjast på bakgrunn av ein kritisk analyse av *refleksjon*. Refleksjon duplikerer persepsjonen og set sjølv kriterier for røyndomen. Me skal, etter modell av *Krisis* skjære bort forutinntatte omgrep om persepsjon og verd, finna opphavet til desse omgrepa og tenkja på nytt innhaldet deira. Men dette må gjerast utan å bestemma erfaringa sitt vesen eller stad som ibuande ego, fordi det er ein måte ein måte å duplikera erfaring på, innanfor medvitet. Det er naudsynt å vedlikehalda utspørjinga utan å fastsetje normer for kunnskap eller løysingar som ville føregripe utspørjinga. Merleau-Ponty ynskjer ikkje å tala om *medvitet* etter mønster av tidlegare filosofi, på måtar som sementer oppfatninga av verda som objekt, og vidare *objektiv*. Alle ytringar om verda, om vår situasjon ber preg av vår fullstendige oppslukte inskripsjon i verda.

---

<sup>116</sup> John Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings*, Duquesne University Press/Humanities Press, Inc., Pttsburg, 1973.

<sup>117</sup> Tilgjenge frå utsida kan vera teoriar som stør seg til logiske undersøkjingar som etterprøver legitimiteten i direkte erfaring; eller i-seg realisme; empirisisme; samla under nemninga objektivisme i denne samanhengen.

Difor er ein essensialisme eller ideen om tingen i seg sjølv ueigna til å løysa problemet med verda og den andre, men er 'a new proof of solipsism'. Trua på ting i seg gjer berre spørsmålet om andre sin persepsjon av verda meir prekäert. Det kan umogleg føre fram, for verda er unik og felles, same for alle, men me opplever vår bit av røynda på kvar vår måte. Midt i dette feltet kjem omsynet til språket si rolle overfor kommunikasjonen av våre perspektiv og Merleau-Ponty snakkar om korleis dette spørsmålet opnar for intersubjektiviteten til fulle. Eg har aldri full innsikt i den andre si levde erfaring, men i språket forstår eg noko eg ikkje hadde tenkt før og mine eigne ord leier også inn på en veg eg ikkje sjølv har gått før. Verda vert kommunisert (sant) gjennom ulike perspektiv. Og dette er ei felles verd, som gjer mogleg ei oppleving av sanning, seier han: '...this unjustifiable certitude of a sensible world common to us that is the seat of truth within us'.<sup>118</sup>

I det same vert spørsmålet reist om korleis sanning og meining vert generert: 'Thought must put to itself the problem of the genesis of its own meaning', seier han.<sup>119</sup> Husserl gjorde gjennom heile sitt filosofiske virke akkurat det, og det genetiske perspektivet frå Husserl sin filosofi er tilstades frå tidleg i VI av. Likevel er ikkje sjølve meiningskonstitusjonen eit sentralt punkt for Merleau-Ponty. Tidleg i VI seier han at forståinga, erkjenninga, ikkje er korrelativ med kjennskap til (fr.) 'language', men byggjer på eit uartikulert kjennskap til verda gjennom kroppen. Språket har sin eigen materialitet.<sup>120</sup>

No må fyrst Merleau-Ponty sitt tilhøve til Husserl si beskriving av persepsjonen av 'alter ego' som immanent i det transcendentale ego handsamast.

## 5.5 Immanens og Transcendens.

Vi skal no freista å nå ei forståing av Merleau-Ponty sin stilling til Husserl sitt perspektiv på immanent transcendens og syna korleis Merleau-Ponty posisjonerer meining ein stad mellom transcendens og immanens m.o.t. meining, uttrykk, i fylgje *la chair* si usynlege djupn. Slik formulerer han sjølv problemstillinga:

---

<sup>118</sup> VI, s. 11.

<sup>119</sup> VI, s. 12.

<sup>120</sup> Sjø t.d. Thomas Langan: *Merleau-Ponty's critique of reason*, s.125, om språk og uttrykk, der Langan skildrar språket som *verd*. (Yale University Press, New Haven, Conn., 1966.)

“And because we assuredly must reject the idea of an exterior relation between the perceiving and the perceived, must we pass to the antithesis of immanence, be it wholly ideal and spiritual, and say that I who perceives am the thought of perceiving, and the perceived world a thing thought?”<sup>121</sup>

Transcendens er vanskeleg i fenomenologien fordi erfaring er forstått som intensjonal, på den måten at all persepsjon er ‘framtradingar-for-medvitet’, og representerer difor immanente objekter i medvitet. Transcendente fenomen fell utanfor denne beskrivinga, fordi i det same fenomenet framtrer for eit medvit eksisterer det berre som ‘noema’, som er immanens. Det er mange måtar å sjå dette ‘noema’; slik me har sett frå Husserl sine skrifter, vert det eit korrelat til tilhøve i verda. Det perspektivet utelukkar ikkje faktisiteten i livsverdsleg erfaring. Likevel vert Husserl sin posisjon formulert klart av han sjølv på denne måten:

*Wie kann für mich wirklich Seiendes.... anderes sein als sozusagen Schnittpunkt meiner konstitutiven Synthesis?*  
(CM §48, s.135).

Perspektivet impliserer ein dualitet medvit – verd. Fenomenet ‘den andre’ når aldri ei tilfredsstillande løysing innanfor dette skjemaet av ‘cogito’ – ytre verd som er karakteristisk for ‘refleksjonsfilosofien’. Refleksjonsfilosofi forutset ei verd som er allereie konstituert for å kunna konstituere verda, under nemninga ‘immanens’. J. P. Sartre sin dialektikk av for-seg-veren og i-seg-veren inneber også dette problemet omkring ‘medvitet’ for Merleau-Ponty. Hjø Sartre vert også møtet med den andre noko nærast katastrofalt, der subjektet (for-seg) og den andre som objekt (i-seg) er gjensidig utelukkande. Merleau-Ponty tek opp i kapitlet “Interrogation and Dialectic” korleis det er ein dårleg dialektikk å definera to omgrep som det motsetne av kvarandre, for korleis skal då mediering mellom dei forklarast?

Nokre generelle merknader om kva immanensomgrepet tyder i filosofien kan vera på sin plass for å klargjera problemet. Tradisjonelt har filosofien arbeida innanfor rammene av ein sinn – verd dualisme, der tilhøvet mellom dei to sfærene og interaksjonen mellom dei har representert eit problemfylt felt. Dei moglege forklaringsmodellane for mediering i erfaring som har blitt forfekta, der medvitet sin posisjon overfor den ytre verda blir lagt fram, har konsekvensar for synet på kunnskap og sanning. Kva form for grunngeving det sanne får, anten det kvilar på ein idealisme, der subjektiv konstitusjon gjev sanning ein ideal status framfor ein real; eller det dreier seg om ein empirisisme der sanning vert fundert i det sansemessig gjevne, gjenspeglar dei grunnleggjande

---

<sup>121</sup> VI, s. 32.

antakingane som er gjort i relasjon til subjektivitet. Dette er berre på overflata eit epistemologisk problem, fordi dette problemet botnar i teoriar der det erfarande subjektet er ein *tenkjande* entitet.

Problemet med immanens ligg i det fundamentale syn på det subjektet for erfaring som filosofien definerer, kjenneteikna ved sinn framfor kropp; subjektivitet framfor objektivitet; indre kognisjon framfor ytre handling. Også sinnet er eit objekt, ein tenkjande ting, eller substans, i objektivismen og refleksjonsfilosofien. Oppdelinga i motsetne, gjensidig utelukkande størrelsar slik som subjekt – objekt, tanke – ting verkar logisk, slik ein tanke ikkje er identisk med tingen og tingen heller ikkje er ein tanke. Likefullt representerer desse dikotomiene dei største utfordringane for filosofien. Merleau-Ponty sitt forsøk på oppløysing av desse dikotomiane er nyskapande. Samstundes inkluderer oppløysinga av omgrepet om subjektivitet, medvit, ein viss avstand, ‘*écart*’, mellom sjåaren og det sette, som gjer at framtreninga av eit objekt er mogleg og at tematisk medvit er mogleg å forklara.

Einkvar transcendentalfilosofi inneber eit problem med omnsyn til immanens, ifølgje M.C. Dillon, eit problem som kan vera eit resultat av ei abstrakt og teoretisk forståing av subjektivitet. Unntaket er ein dekonstruksjonsmodell der løysinga består av eit absolutt samanfall mellom representasjonar og transcendent røyndom. Dekonstruksjonsmodellen avviser samstundes ei slik sanning på bakgrunn av teiknet sin medierande funksjon.

”Thus Derrida shares with Kant, Hegel, and Husserl the transcendentalist premise that the constructive or constitutive nature of cognition precludes cognition from reaching beyond ideality: any ground for truth will have to remain ideal – which is to say that cognition cannot find any ground beyond its own projections – which is to say that truth remains forever problematic because transcendental thought restricts truth claims to the domain of immanence and forecloses the possibility of grounding any cognition of transcendence.”<sup>122</sup>

Hjå Merleau-Ponty har ikkje talen ein medierande funksjon, men er eksistensial; eit uttrykk for veran med ein primær status. Medan språk held seg i ein sfære av idealitet, finst talen midt i veran, med ein temporalitet og aktualitet. Det er mogleg å unngå dekonstruksjon og tvert i mot utvikla ein teori om det kreative, eksistensielle uttrykket. Der subjektivitet er absolutt meiningskonstituerande vil ein støta på problem som det å gjera greie for kommunikasjon, eller meir generelt – den andre. Då må ein snarare diskutera kva som vert meint med ‘konstitusjon’. I høve til

---

<sup>122</sup> M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997, s.245.

Husserl sin transcendentalfilosofi vert dette eit kompleks tema. Dillon si forståing av det transcendentale hjå Husserl held seg til den tradisjonelle oppfatninga, der konstitusjonen er ego sin absolutte opphavsmessig eigne generering.<sup>123</sup> Transcendentalitet hjå Husserl kan oppfattast som ein meir ‘open’ sfære, der historisiteten gjer mogleg ein konstitusjon som er også grunna i det intersubjektive.

Immanens og transcendens er på bakgrunn av dette avgjerande omgrep for Merleau-Ponty og han nyttar store deler av *VI* på ein diskusjon av dette tilhøvet. Han er klårt i mot den transcendentale idealismen i synet på den andre meining i veran som immanent i subjektet sitt medvit. Husserl si utgreiing i femte meditasjonen i *CM* skulle opne for ein transcendens som er immanent i meiningskonstitusjonen, og såleis forklara intersubjektivitet, eller meir spesifikt objektivitet, i den konteksten. Under denne problemstillinga ligg det likevel heilt klart meir grunnleggjande spørsmål om mennesket sin veran. Husserl var svært merksam på dualismen sinn – verd og dei konsekvensane det får i det praktiske såvel som i filosofien. Om psykologien sitt tilhøve til og manglane evne til å bistå den transcendentale fenomenologien seier han:

“This was due to psychology itself and to the fateful, erraneous path forced upon it by the peculiarity of the modern idea of an objectivistic universal science *more geometrico*, with its psychophysical dualism.”<sup>124</sup>

Merleau-Ponty er og medviten om denne faren, som er ligg i omgrepa våre, og ynskjer å oppløyse nokre dikotomiske omgrep, slik som subjekt – objekt, immanens – transcendens, indre – ytre. Samstundes må han beskriva den mellomposisjonen han tek *innanfor* språket, noko som representerer eit problem og krev ei rekkje omformuleringar.

Immanens er ofte knytta til tradisjonen etter Descartes med hans inndeling i substansane *res extensa* og *res cogitans*, der medvitet er den indre sfæren med ibuande intuisjonar om verda. Denne dualismen av to vesensdifferensierte sfærar har ein reflektiv ontologi, meiner Merleau-Ponty; refleksjon er middel og mål, dernest kjem omsynet til grunnleggjinga av sikker, objektiv kunnskap om verda. Omgrepet immanens tilhøyrer den transcendentale idealismen i stor grad, men også empirisismen støttar seg til ein immanens i tilhøvet til verda, fordi ytre faktorar aldri heilt let seg prova utan det subjektive aspektet ved erfaring og det kan vera eit problem å fastsetje kriterier for gyldiggjering av kunnskap. Ein manglar kontroll over det ytre, men har berre eins eigne

---

<sup>123</sup> Sjø t.d. “Intersubjectivity”, i *Maurice Merleau-Ponty's Ontology*.

<sup>124</sup> *Crisis*, Part III B, s. 202.

representasjonar å forhalde seg til. Den indre og den ytre verda er differensierte som to diametralt ulike entitetar. Dette indre som er lausrive frå den verda som vert fortolka gjennom våre handlingar og tankar, eksisterer ikkje, seier Merleau-Ponty. Det er eit konstruert filosofisk subjekt som har ingenting med erfaring å gjera, som står utanfor verda og har nærast eit fugleperspektiv på verda. Dette synet på verda som immanent i erfaringssubjektet må forkastast.

Han meiner den filosofiske interogasjonen må sjå nærare på *eksistens*, snarare enn å venda seg til det kartesianske cogito der sjølvmedvitet sin apodiktisitet gjer at medvit om verda vert eit sekundært fenomen. Det som er viktigast i erfaringa av verda, persepsjonen sjølv, må analyserast og bli gjeven ei forankring i eit syn på subjektivitet som ikkje inneber isolasjon frå verda. Om ikkje verda er immanent i vårt konstituerande medvit, korleis skal vi då forstå verda som transcendens?

I tradisjonell filosofi er omgrepa immanens og transcendens dikotomiske innanfor oppfatningar av erfaringa sin natur. Hjø Husserl er det råd å sjå omgrepa i ein syntese slik det syner seg i *CM* som ein immanent transcendens. Det transcendentale ego er konstituerande overfor heile sin erfaringshorisont, slik oppfatninga av temporalitet som spring ut frå det transcendentale, indre tidsmedvitet er opphavet til ego sitt medvit om sin spatiotemporale eksistens. Samstundes er det i *Krisis* opna for at livsverda sin spatiotemporale struktur, i den naturlege haldninga, er funderande overfor sitt transcendentale korrelat. Transcendentalitet kan sjåast på fleire måtar på bakgrunn av dette. Dillon si lesing av Husserl er ikkje open for dette perspektivet, og er såleis noko avgrensa. I denne oppgåva er det fokusert på transcendentalitet som *essens* og *refleksjon*, medan det er mogleg å sjå til dømes den 'statiske', passive syntesen i *Krisis* som ein transcendental konstitusjon som er heilskapleg, prerefektiv og umiddelbar. Samstundes er problemet med refleksjon fyrst og fremst knyta til den transcendentale reduksjonen, det vil seia sjølve analysen av den naturlege, prerefektive erfaringa.

I det første perspektivet omkring transcendentalitet, der det transcendentale ego er absolutt konstituerande, også overfor tid og rom i sin horisont, er det umogleg å sjå transcendens som noko som overstig ego si konstituerande kraft. Transcendens må beskrivast som latens, eller mogleg konstituert erfaringsinnhald – ein sort immanens. Difor er erfaringa av den andre, den framande, hamna i denne tilstanden av 'analogisk veren', fundert på det immanente grepet om cogitoet. Forståinga av intersubjektivitet kvilar også hjå Merleau-Ponty på forståinga av sjølvvet. Samstundes

seier han om sjølvvet at det let seg ikkje gripe, det er 'rein transcendens', noko som er inkludert i den synlege verda, gjennom kroppen sin reversibilitet, men som det synlege sitt motstykke; det usynlege.

Sjølvvet let seg ikkje fasthalde; kan ein då heller ikkje seia noko om 'den andre'?

Det må finnast noko mellom immanens og transcendens i verens aktivitet i verda, men det føreset at ein definerer problemet på ein slik måte at desse omgrepa ikkje utelukkar kvarandre, meiner Dillon.<sup>125</sup> Slik formulerer han problemet:

"The problem is generated by the processes of abstraction, polarization, determination, and reification which give rise to these second-order constructs and mistake them for first-order "underlying realities". The ontological categories are literally misconceived, and they generate the epistemological problems. Once the percept or phenomenon has been torn asunder, bifurcated into polarized and mutually exclusive categories, attempts to reconstruct it will necessarily fail. This problem is endemic to philosophical reflection."<sup>126</sup>

Eg skal freista å vise korleis Merleau-Ponty opnar for eit felt, eit element der mediering og interaksjon er mogleg ut frå reversibilitetstesens i VI. Denne tesen har vore nemnt allereie i ufullstendig form i PP. Feltet er *la chair*, nært knytta opp til Husserl si *livsverd*; interaksjonen er 'kiasmet', som begge er eksplisitt formulerte fyrst i VI. Denne interaksjonen er ei forståing av verda som spring ut frå den meining eg tilbyr; den tolking eg, som ansvarleg sansande, bringer med meg; likevel er det også ei meining som er tilgjengeleg fra utsida, der min kontakt med verda finn stad. Meining oppstår der eg og min kontakt med verda kryssar kvarandre. Tyder dette eit samanfall av perspektiv og realitet? Då er vi attende i ein dekonstruksjonisme. Meining må forståast fenomenologisk i denne utleggjinga. Erfaringsfeltet er eit fenomenologisk erfaringsfelt som ikkje gjev meining utan at ein sjår er tilstades. På bakgrunn av det kan ein forstå sanning og meining som transcendent på eitt vis, men også internalt i erfaringsfeltet:

"Logos also as what is realized in man, but nowise as his property."<sup>127</sup> "It is in terms of its intrinsic meaning and structure that the sensible world is 'older' than the universe of thought,....."<sup>128</sup>

Her talar Merleau-Ponty for strukturen i det pre-predikative, urfeltet, *la chair*, som me skal sjå nærare på i neste kapittel.

---

<sup>125</sup> M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, s.36.

<sup>126</sup> *Ibid.*, s. 49.

<sup>127</sup> VI, s 274.



Om ein skal tale om eit medvit, seier han i arbeidsnotatene, må det stilla seg slik at medvitet er transcendent for at dette skal kunne stemme overeins med persepsjon av verda. Generelt kvilar dette på ei grunngeving i persepsjonen si djupn, dette at persepsjon av ting alltid inkluderer noko usett i djupna av overflata. Det vert appresentert, ifylgje Husserl. Merleau-Ponty nyttar dette til vidare å gjera greie for sin teori om det usynlege. Her meiner han at Husserl ikkje har teke omsyn til denne djupna i stor nok grad.<sup>129</sup>

Erfaringa av den andre kan likevel ikkje innebere fullstendig transcendens, slik det 'Nichturpräsentierbare' inneber, men må forklarast som uttrykkbar og forståeleg meining. Det verkar som det usynlege inneber ein for stor grad av transcendens om ein sameinar det med det Merleau-Ponty seier om absolutt negativitet, i "Chiasm". Denne djupna kan såleis ikkje vera det fullstendig transcendent. Kan det vera eit spørsmål om gradar av transcendens?

Djupna i persepsjonen kan oppfattast som to ulike modalitetar av transcendens: 1) Det usynlege som foreint med det synlege i eit heilskapleg fenomen som har ein vertikalitet, 'Boden'. 2) Det usynlege som fullstendig negativitet, også internalt i fenomenet, men aldri erkjennbart, determinerbart. Det vil alltid unnsleppa artikulasjon. Kan då den ikkje-språklege, pre-predikative urpersepsjonen erkjenna dette 'noko', at der *er* noko, føreset at ein ikkje posisjonerer det? Eller er dette 'noko' for alltid i det skjulte, som ein kontradiksjon at dette skulle kunna avdekkjast? Og korleis kan denne pre-predikative persepsjonen finnast? Det er nok heller tale om ei ikkje-språkleg meining i fenomenet, som kan persiperast.

Fullstendig negativitet er tilstades i den ontologiske forklaringa som vert gjeve i VI: Reversibiliteten i 'å røra ved' og 'å røra ved seg' når aldri eit samanfall i kroppen, seier Merleau-Ponty. I arbeidnotatene i VI seier han: "Something else than the body is needed for the junction to be made: it takes place in the *untouchable*."<sup>130</sup> Det han ynskjer med dette er å unngå definere ein stad, medvitet, der ein dualitet gjenoppstår mellom det å røra ved og å røra seg, å reflektera og det reflekterte. Når det å røra ved er aldri heilt det same som det rørte, vert sambandet mellom dei er å forstå som fullstendig negativitet, "Unverborgenheit of the Verborgenheit", som Merleau-Ponty seier same staden. 'Verborgenheit' er noko Heidegger har skrive om, i samband med transcendensen i vår fundamentale opne haldning til veren. Men

---

<sup>128</sup> VI, s.12.

<sup>129</sup> Sjå t.d. VI, "Working Notes", s. 173.

<sup>130</sup> VI, "Working Notes", s. 254.

desse merknadene er premature og byggjer på “Samanvevinga, kiasmet” som det må visa til. I samband med transcendens, som er vårt tema nett no, må det seiast at det er dette som er negativt ved rørsla som har ein ontologisk relevans for Merleau-Ponty. For det syner rørsla som reversibel, og speglar samstundes sanseverda si ‘andre side’, eller andre dimensjon.

## 6. Reversibilitetstesen, *la chair* og samanvevinga.

Reversibilitetstesen i *VI* er avgjerande for korleis intersubjektivitet hjå Merleau-Ponty skal oppfattast. Analysen av kva persepsjon inneber i høve til den levde kroppen sitt tilhøve til seg sjølv og omgjevnadene har omfattande filosofiske konsekvensar. Denne tesen byggjer på Husserls sine innsikter i utleggjinga av *Leib* i *CM*, der Husserl syner korleis kroppen er *refleksivt* relatert til seg sjølv og til omgjevnadene. For Merleau-Ponty er sjølv-appersepsjonen, sjølv sin refleksjon over persepsjonsakta, imminent. Å iaktta handa medan den er både subjekt og objekt er umogleg. Difor kan ikkje erfaringa av andre byggja på ein slik sjølv-appersepsjon. Som vi skal sjå er erfaringa av den andre forklara ut fra det usynlege sin plass i persepsjonen.

Difor vert det i det same ført fram eit problem med omsyn til ein assymmetri, eit brot, i reversibiliteten. Dette problemet dreier seg om refleksjonen sin status i ein ontologi som løyser opp skiljet mellom subjekt og objekt, indre og ytre. Det er dette dei fyrste delane i *VI* omkring ‘interrogation’ skal gje tilgang til. Assymmetri tyder her at ein unngår samanfall med verda, det er ikkje fullstendig identifikasjon. Seinare vert chiasmet introdusert som sjølve dette som skapar samanveving og heilskap mellom det indre og det ytre. Dette opnar for ein fruktbar teori omkring det intersubjektive og eksistensial kommunikasjon, på basis av det felles synlege og romlege: det same ‘chair’. Spørsmålet om eit assymmetrisk tilhøve i reversibiliteten vert handsama nettopp gjennom ein analyse av dialektikken mellom sjølv – andre.

### 6.1 Reversibilitet.

Reversibilitetstesen gjeld heilt grunnleggjande spørsmål omkring tilhøvet mellom persepsjon og verd. Merleau-Ponty polemiserer mot tradisjonell filosofi gjennomgåande i *VI*, som

Descartes, Kant og Hegel, men også Sartre sin eksistensialisme. Sartre sitt omgrep om negasjon er eit viktig tema. Merleau-Ponty framstiller noko heilt anna si *VI* enn Sartre gjer i *Væren og Intet*, med den negasjonen av verda som vert utvikla gjennom tesen om eit 'intet' som skiljer mennesket frå verda. Dette er eit uttrykk for den tradisjonelle isoleringen av subjektet, som befinn seg innanfor ein dualistisk tankegang og vert forkasta gjennom ein kritisk analyse av skiljet mellom transcendens/immanens; 'pour-soi'/'en-soi'; det indre og det ytre.<sup>131</sup>

Gjennom å nytte sin teori om reversibilitet for å studere relasjonen mellom begreper som identitet og avstand, den anonyme 'urpersepsjonen'/det prereflektive, satt opp mot subjektivitet og refleksjon, kan tesen om 'det samanvevde' setjast fram.<sup>132</sup> Dette er eit *ontologisk* omgrep, som strukturell føresetnad for erfaring. Det er naudsynt at verda ikkje er 'ytre' og tanken eit 'indre' fenomen, men at der er gjensidig innblanding av det materielle og det sjåande – det materielle sjåande.<sup>133</sup> Den sjåande som også sett – dette er reversibilitet. Dette grip inn i kvarandre som *verenselementer*<sup>134</sup>, uten klar grense, men er kvarandre sin katalysator innan den totale veren. Her er ideen om *materialiteten* viktig. Her vert det lagd stor vekt på *det sette*, det synlege, som eksempel på denne materialiteten. ('*Le visible...*') Det er naudsynt med ei grundig klargjering av omgrepa reversibilitet, *la chair* og 'chiasm'. Tesen om 'chiasm' er ei tese som skal overvinne dualismen sine problem med subjektivitet. Merleau-Ponty gjev i kapitlet "The Intertwining – The Chiasm" ei beskriving av samanvevinga av det synlege og det usynlege, slik tittelen på verket lovar. Dei nye tankane om kropp, tanke og intersubjektiv verd vert her samla i ein fortetta tekst som senterer seg om omgrepet *la chair*, i engelsk omsetjing 'flesh'. Saman med arbeidsnotata til det vidare arbeidet med verket representerer dette materialet den nye tesen om interaksjonen i *la chair*, den universelle horisonten i veren.

*La chair* oppstår i Merleau-Ponty sin filosofi i oppdaginga av slektskapet mellom det synlege og det taktile, mellom det synlege og den sjåande. Reversibiliteten i det at det synlege også er rørbart, det synlege er mogleg å sjå, røra ved, kjenna på; det synlege si omslutting av sjåaren og blikket si omslutting av det synlege; alt dette vitnar om eit felles element, som kan inkludere desse fenomen, men behalde den eigenart dei har innanfor dette rammeverket.

---

<sup>131</sup> M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, s.159.

<sup>132</sup> 'Chiasm', 'intertwining', *VI* s.130.

<sup>133</sup> *VI*, s. 138.

<sup>134</sup> *VI*, s. 139.

Den fenomenale kroppen frå *PP* vert no ein ‘sensible sentient’, sanseleg sansande, som er det fyrste resultatet av reversibilitetstesen. Desse to aspekta av kroppen eksisterer side om side som ei samanhengande rørsle som tileignar kroppen alt synleg og gjer at alt synleg omsluttar kroppen, som vatn eller luft.

Det synlege er ein materialitet som slektar på kroppen sin materialitet og relaterer seg til kroppen ved hjelp av reversibiliteten som eksisterer mellom den sjåande og det sette. Der finst likevel ei djupn som er ikkje-presenterbar (‘Nichturpräsentierbarkeit’). Her tek Merleau-Ponty opp att Husserl sitt eksempel med kuben/terningen frå dei fyrste meditasjonane i *CM*, som vi ikkje har sett på i denne oppgåva, men som er velkjende analyser i den fenomenologiske tradisjonen. Djupna Merleau-Ponty snakkar om kan representere noko så enkelt som ein gjenstand si innside, slik kubens overflate vitnar om ein masse, tjukkelse i djupna av gjenstanden, som er meir utilgjengeleg enn gjenstanden si bakside, som ein kan undersøkje ved å snu kubens eller å gå til baksida av den. Også den andre sitt syn eller perspektiv inneber ei slik djupn, som representerer det synlege sin *usynlege* dimensjon. Desse to aspekta er i interaksjon slik at meining oppstår i feltet snarare enn i subjektiviteten. Dette punktet konstituerer det avgjerande aspektet ved *la chair* i denne samanhengen, fordi den andre sitt syn og uttrykk vert mogleg å forstå ved hjelp av denne interaksjonen mellom det synlege og det usynlege.

Problemstillinga i “The Intertwining – The Chiasm” er dette tilhøvet mellom sjåaren, det synlege og det usynlege, som unngår idealismen si fokusering på subjektiviteten sin avstand til ting gjennom det reflekterande, tenkjande ego, og objektivismen si tru på ting i seg (samt avvisning av ‘esse est percipi’/ ‘tabula rasa’). Her syner Merleau-Ponty sitt *fenomenologiske* grunnsyn med det nye omgrepet om *la chair* sin gjensidige påverknad og interaksjon mellom dei ulike aspektene i henne:

“The visible about us seem to rest in itself. It is as though our vision were formed in the heart of the visible, or as though there were between it and us an intimacy as close as between the sea and the strand. And yet it is not possible that we blend into it, nor that it passes into us, for then the vision would vanish at the moment of formation, by disappearance of the seer or of the visible. What there is then are not things first identical with themselves, which would then offer themselves to the seer, nor is there a seer who is first empty and who, afterward, would open himself to them – but something to which we could not be closer than by palpating it with our look, things we could not dream of seeing “all naked” because the gaze itself envelops them, clothes them with its own flesh.”<sup>135</sup>

Blikket som ‘kler’ tinga med sitt ‘flesh’ befestar Merleau-Ponty sin posisjon som fenomenolog, om enn dette er ein eigenarta og nyskapande fenomenologi. Det som konstituerer

nyvinninga her, er elementet *synet* eksisterer i og saman med, *la chair* som korkje ånd eller materie, korkje idé eller faktisitet. Interaksjonen inneber også blikket sin avstand til og negasjon av det sette, ved eit ‘ecart’ som oppstår idet kroppen med synet strekkjer seg mot tinga og finn at der er ei overlapping av sitt ‘chair’ og tinga sitt ‘chair’, men også at dei to er skilde ved eit gap mellom dei som hindrar at synet oppsluker verda fullstendig, og at synet druknar i det det ser. For identiteten mellom sjåaren og det synlege er ikkje absolutt. Kor langt strekkjer denne identiteten seg? Kvar går grensa mellom kroppen og verda? Dette er spørsmål som Merleau-Ponty stiller i “The Intertwining – The Chiasm”.

Tittelen på denne oppgåva spelar nettopp på kiasmet mellom identiteten og avstanden, differansen, til det sette. Midt i fenomenet det er å sameina med det sette skjer brotet som skiljer ein frå tinga, for det å sjå er å forlata seg sjølv og å venda attende til seg sjølv i ei samanhengande rørsle.

Det er i denne rørsle persepsjonen sitt mysterium ligg løynd, meiner Merleau-Ponty, med ein referanse til Hegel. Men dette er ein ‘hyperdialektikk’, den er det den er, og skal ikkje resultere i høgare former for sjølvmedvit. Såleis skiljer ‘hyperdialektikken’ seg fra Hegel sin dialektiske tanke.<sup>136</sup>

“Grasp this chiasm, this reversal. That is the mind.” seier han i VI.<sup>137</sup> Det med andre ord dette kiasmet vi skal utforska for å skjønna korleis tanken finna stad innanfor det synlege sin materialitet. Då må fyrst denne materialiteten eksplikerast som ontologisk føresetnad for persepsjon.

## 6.2 *La chair* sin ontologiske funksjon.

*La chair* er det sentrale omgrepet som beskriv det fenomenologiske feltet der all erfaring finn stad og som gjer mogleg ei erfaring av intersubjektivitet. Merleau-Ponty beskriv feltet som eit element som vi eksisterer i og som omsluttar oss og som består av same materialitet som vi sjølv er av, synleg, rørbart, sanseleg stoff. Den aestesiologiske (sansande, spatiotemporale, rørbare)

---

<sup>135</sup> VI, “The Intertwining – The Chiasm”, s. 130-1.

<sup>136</sup> VI, “Working Notes”, s. 264.

<sup>137</sup> VI, “Working Notes”, s. 199.

kroppen, som vi kjenner frå *PP*, med si evne til å *sjå* omgjevnadene, synest å krevja sitt motstykke i ei sansbar og spatiotemporal verd for at erfaring skal gje noko meining utover ei reint immanent, esoterisk oppleving. For den sjåande eksisterer det eit nært tilhøve mellom synet og det sette. Den synlege verda trengs for at kroppen sitt syn kan tilnærma seg tinga, fullenda seg til å bli ein sjåar, eit sinn, eller "...at least a flesh", som Merleau-Ponty seier i *VI*.

I arbeidet med å utdjupe omgrepet om *la chair* vert eitt spørsmål særleg påtrengjande. Kva for faktorar er det som er søkt sameina i dette feltet? Vi veit at Merleau-Ponty ynskjer å unngå å hamne i deskripsjonar av subjektivitet som inneber ei forankring i eit 'medvit'. Korleis han vel å formulere subjektivitet er då av stor interesse. Er dette 'chair' ei 'causa finalis', ei urårsak som sameiner ånd og materie? Merleau-Ponty set aldri opp desse ulike storleikane, ånd og materie, og treng difor ikkje sameine dei. *La chair* er ikkje ei fellesnemning for kropp og sjel; men ei ontologisering av det lekamlege tilhøvet mellom persepsjon og verd.

Merleau-Ponty let det *synlege* forma beskrivinga av dette feltet, avdi synet er ein prototype for persepsjon generelt og avdi han ser i synsfenomenet særskilde avgjerande aspekt ved persepsjon som pregar tilhøvet mellom sjåaren og det synlege. Merleau-Ponty vel difor å la *synet*, *blikket* og det synlege tre inn i denne analysen ved sida av det *rørbare*, som bilete på all persepsjon og tilhøvet til tingen, som universell horisont. Denne materialiteten er difor likevel ikkje *materie*, men nærare bestemt det materielle sitt prinsipp, som gjev ein generalitet som likevel er forbunde med ein faktisitet. Dette skal forståast som eit lekamleg prinsipp, midt mellom det spatiotemporale og ideen.<sup>138</sup> Eg les dette som eit prinsipp for både funksjon og struktur. Merleau-Ponty nærer ein viss motstand mot essens og idealitet slik eit styrande metafysisk prinsipp ville representere i denne samanhengen. Det materielle elementet *la chair* tillet denne tilnærminga til det synlege, slik det synlege også vert sett som innehaldande djupn.

Det er kroppen sitt 'chair', materialitet, som opprettheld dette fenomenologiske feltet, i den verksemda synet og rørslene utøver overfor tinga. Likevel er det synlege sin materialitet ikkje meint antropologisk, som ei beskriving av verda sett med menneskeaugo med alle dei menneskelege aspekt ved verda som fylgjer med den tilnærmingmåten. Det er sjølvstøtt determinerande og vanskeleg å kome i frå at me som artikulere vår verden og dei vilkår som verkar framtrædande ved verden lever midt i denne verden. Det er samstundes utenkjeleg og ikkje ynskjeleg å beskriva verden

---

<sup>138</sup> *VI*, s. 139.

utanfrå. Heller er det sjølve materialiteten som verensform sin karakter av djupn og latens, som kroppen er eit eksempel på, Merleau-Ponty ynskjer å beskriva.<sup>139</sup> På mange måtar inneber beskrivinga av dette elementet ei deantropologisering. Synet står likevel i ei særstilling i *erfaringa* av verda sitt ‘chair’, og vert då sjølvstøtt også ei skildring av menneskelege vilkår. *La chair* er i det heile sprunge ut frå vår kontakt og identitet med ting og andre kroppar, og vil ikkje vera meningsfull utan denne relasjonen.

Synet og rørslene er prega av *reversibilitet* som determinerer korleis Merleau-Ponty ser persepsjonen sitt element:

“Once again, the flesh we are speaking of is not matter. It is the coiling over of the visible upon the seeing body, of the tangible upon the touching body, which is attested in particular when the body sees itself, touches itself seeing and touching the things, such that, simultaneously, *as* tangible it descends among them, *as* touching it dominates them all and draws this relationship and even this double relationship from itself, by dehiscence and fission of its own mass.”<sup>140</sup>

Denne beskrivinga er nær opp til Husserl si beskriving av kroppen som reflektivt relatert til seg sjølv, som psykofysisk organisme, til gjenstandar og naturen. Det doble tilhøvet spelar på dei to aspekta som kroppen fungerer gjennom som ‘sansbar-sansande’ i eit reversibelt tilhøve, der den sjåande kroppen står imot den sette kroppen, ikkje som moglege aktuelle fenomen, men som samtidig verkande rørsle som vekselvis vender seg ut mot det sette og attende i seg sjølv. Dette er den lekamelege forbindinga i *chair* mellom det sansande og det sansa.

I denne planen som er nedteikna i arbeidsnotatene til VI ser vi korleis reversibiliteten strekkjer seg utover det synlege og konstituerer eit fundamentalt tilhøve som har store konsekvensar for forståinga av sjølvvet, språk, tanke og intersubjektivitet.

{
   
 “touching – touching oneself
   
 (the things
   
 the lived body [*le corps propre*]
   
 seeing – seeing oneself
   
 hearing – *hearing oneself* (Radio)
   
 understanding – speaking
   
 hearing – singing
   
 {
   
 Unity by *nervure*
  
 pre-objective –
   
 The touch = movement that touches

<sup>139</sup> VI, s.136.

<sup>140</sup> VI, s. 146.

and movement that is touched”<sup>141</sup>

Det synlege omsluttar kroppen som sjåande-kjennande, og som sjåande-kjennande omsluttar synet tinga som synlege-rørbare; kroppen sin materialitet ‘bryt ut’ og smittar over i verda sin materialitet. Difor er også *la chair* karakterisert som reversibiliteten mellom det synlege og den sjåande-synlege, mellom det rørbare og den kjennande-rørbare.

Dette representerer ein identitet mellom oss og det synlege, men peikar også på eit brot, noko som skil oss frå tinga. Her er ikkje samanfall av dei to laga, sjølv-apperepsjonen (å iakttå handa medan den rører ved handa som rører, er aldri fullenda) er *imminent*, er i prinsippet utilgjengeleg, heller ikkje i ‘medvitet’ kan det oppstå samanfall. Dette umoglege samanstillar Merleau-Ponty med det *urørbare*, fullstendig negativitet. Det er ikkje transcendens, som kunne vera tilgjengeleg positivitet.

“It is a true negative, i.e. an *Unverborgenheit* of the *Verborgenheit*, an *Urpräsentation* of the *Nichturpräsentierbar*, in other words, an original of the *elsewhere*, a *Selbst* that is an Other, a Hollow - -”<sup>142</sup>

Dette representerer passiviteten i persepsjonen, også av sjølv. Der er ein passivitet i erfaringa av det usynlege, som er ein tilstadeverande negativitet og djupn (vertikalitet). “But my seeing body subtends this visible body, and all the visibles with it.”<sup>143</sup> Dette viser til det Merleau-Ponty seier om kroppen sine to lag, den sjåande og den sette, noko som minnar oss om Husserl sin femte meditasjon, der kroppen sitt refleksive tilhøve til seg sjølv og omgjevnadene tileignar sjølv desse omgjevnadene. Det fører oss over i intersubjektivitetsproblematikken.

### 6.3 Det samanvevde. Kiasmet.

Me såg at sjølv-apperepsjonen må forståast som *imminent*, ikkje avslutta og ufullførbar. Idet handa vert den kjennande framfor den som vert rørt, endrar seg og svinn dette tilhøvet som posisjonert handling. Det ufullstendige ved dette tilhøvet er absolutt negativitet; ikkje som ein entitet, slik som Sartre posisjonerer intet, negasjonen, i tilhøvet mellom subjektet

---

<sup>141</sup> VI, “Working Notes”, s. 256.

<sup>142</sup> Ibid., s. 254.

<sup>143</sup> Ibid., s. 138.



og tingen, eller verda. Hjø Merleau-Ponty er negativiteten ein transcendens som er fullstendig, noko som aldri vert gripeleg. Me skal snart sjå korleis dette er samanført med nærveret i persepsjonen.

Dette brotet er innført i *la chair* for å gjeninnsetja *sjølv* i samanvevinga med naturen og den syneriske sosialiteten med andre som er definert ved å mangla klare subjekt og objekt. Brotet spelar på det som ikkje kan vera synleg, det er usynleg i sin natur, medan det som kunne vera synleg under andre omstende, med eit anna perspektiv ikkje er fullstendig negativitet.

Kva er det ved persepsjonen av verda og *den andre* som får i stand eit brot? Opplevest negativiteten som det usynlege ved tinga og situasjonen si djupn og vertikalitet? I arbeidsnotata til VI er det usynlege 1) det skjulte, 2) aspekt ved det synlege som ikkje er synlege, slik som indre oppbygning, struktur, 3) det som eksisterer som rørbart, men ikkje synleg og 4) cogitoet, sjølvappersepsjonen.<sup>144</sup> Denne passiviteten gjeld såleis også for sjølv-appersepsjonen sin vedvarande imminente karakter. Sjølv kan aldri gripast fullstendig. Sjølv-appersepsjon, cogito, slik vi kjenner det, er difor umogleg.

Avstanden til det sette er likevel ikkje det motsette av identiteten med det sette, men eksisterer i lag i ei samanveving av identitet-differanse. Interaksjonen mellom dei har denne dynamikken, for *blikket* som omsluttar det synlege fungerer også som det som skapar differens. Materialitetsheterogeniteten gjer synet mogleg, og blikket skjer innan denne materialiteten. Men materialiteten inneber også det som ikkje kan framtre sjølv, det som krev 'av-dekkjing', medan det igjen trekkjer seg unna vår posisjonering.

"We understand then why we see the things themselves, in their places, where they are, according to their being which is indeed more than being-perceived – and why at the same time we are separated from them by all the thickness of the look and of the body; it is that this distance is not the contrary of this proximity, it is deeply consonant with it, it is synonymous with it. It is that the thickness of flesh between the seer and the thing is constitutive for the thing of its visibility as for the seer of his corporeity; it is not an obstacle between them, it is their means of communication."<sup>145</sup>

Her kjem me til eit avgjerande punkt: Blikket inneber eit brot, ein avstand mellom oss og tinga, som óg er vår opning for å kommunisere med dei. Den prereflektive persepsjonen har denne opninga for kommunikasjon med verda, medan vår refleksjon og posisjonering av denne verksemda omformar erfaringa frå prereflektiv til reflektiv erfaring. Der er slik i blikket ein naturleg, umiddelbar kontakt med tinga, som svinn ved nærare ettersyn. Er det slik at blikket si utforsking av

---

<sup>144</sup> Ibid., s. 257.

sitt motstykke i omgjevnadene konstituerer det divergerande som fungerer som subjektivitet hjå Merleau-Ponty? Erfaringa inneber ei rørsle ut frå og attende til seg sjølv, slik at det tilbakevendande, negativiteten ved denne rørsla, skulle kunne peika på eit fast punkt der brotet oppstår – *i blikket*. Brotet, ‘*ecart*’, representerer også den manglande overgangen frå aktualitet til idealitet og generalitet, som kan forståast som dette usynlege aspektet alt synleg inneber. Språket syner særskilt tydeleg denne overgangen frå det prereflektive og umiddelbare, til det ideale. Om overgangen til språket såleis er fullstendig negativitet, aldri gripbar, vil problemet med mediering i språket av andre si meining vedvara. Men som vi såg er *talen* det avgjerande feltet å undersøkje i samband med den meininga. Det skal vi koma attende til i “Uttrykket sin ontologiske status som aspekt av *la chair*”.

Brotet i persepsjonen fører til at vår eigen perspektivitet vert oppfatta som ein totalitet og relatert til sjølvet som ein totalitet, kvilar på ein naivitet. Identiteten med seg sjølv er ein objektivistisk illusjon. Merleau-Ponty illustrerer dette tidleg i *VI* når han seier at ‘pyrrhonisme’ set opp ei røynd som er fullstendig i-seg, når den spør korleis ein kan vite forskjellen på draum og røyndom.<sup>146</sup> Tanken er at røyndomen skal stå i eit særskilt identitetstilhøve til sjølvet. No ser vi korleis Merleau-Ponty på den andre sida fører brotet i persepsjonen fram til noko meir positivt for interaksjonen mellom det synlege og det usynlege i erfaringsfeltet. For brotet er det usynlege aspektet, som fungerer saman i det synlege, men som er skjult.<sup>147</sup>

Der er såleis ikkje ei absolutt omslutning av det synlege i synet. Noko står ut frå og er differansen til det sette. Djupna under fenomenet inkluderer også kroppen og synet, seier Merleau-Ponty i “The Intertwining – The Chiasm”. Kva skulle det innebera med omsyn til brotet mellom den sjåande og det sette, at synet sjølv er del av fenomenet?

“My body as a visible thing is contained within the full spectacle. But my seeing body subtends this visible body, and all the visibles with it. There is reciprocal insertion and intertwining of one in the other.”<sup>148</sup>

Enda om sjølvet ikkje er mogleg å fasthalda positivt, er der ein viss differanse til verda; noko mellom identifikasjonen og negasjonen, som gjer at sjølvet kan framtre. Brotet mellom sjåaren og tinga, og mellom sjåaren og sjølvet, gjer forståeleg det usynlege si samanveving med

---

<sup>145</sup> *VI*, s. 135.

<sup>146</sup> *Ibid.*, s.6.

<sup>147</sup> ‘*Ecart*’ er i *PP* omsett med ‘ek-stase’; det å stå ut frå, divergera frå seg sjølv. Det er problematisk at den engelske utgåva av *VI* ikkje har ei konsekvent omsetjing av dette omgrepet, noko som utvilsamt kjem av nyanserikdommen i dette komplekse feltet.

det synlege i persepsjonen. For det usynlege ved tinga er samanliknbart med negativiteten i sjølv-appersepsjonen.

Korleis skal ein begrunne det usynlege, om det no er å forstå som delvis sjølv-appersepsjonen, delvis transcendens i vanleg tyding? “The Intertwining – The Chiasm” understrekar at brotet ikkje er meint som ‘transcendens’, men som absolutt negativitet.

I VI er det usynlege fullstendig negativitet, men det spelar på det ikkje-presenterbare, medan transcendens *kan* vera tilgjengeleg positivitet.<sup>149</sup> Dillon seier i *Merleau-Ponty’s Ontology*: “It is, in Merleau-Ponty’s terms, an invisible which stands in a tense relation of identity-and-difference with the visible.”<sup>150</sup> Det dette peikar på er ikkje synleg og kan ikkje verte synleg, eller meir generelt persiperbart. Det er likevel inkludert i fenomenet. Det er dette Merleau-Ponty freistar å forklara gjennom omgrepet om den ‘vertikale, ville veren’. Djupna i persepsjonen viser til usynlege lag i veren, slik som det enkle dømet med kuben der persepsjon av overflata vitnar om ein masse under overflata som ikkje er synleg. Meir komplekse tilhøve med omsyn til djupna i persepsjonen kan vera den berande struktur under fenomenet, som er usynleg, eller slik stilla før talen er uhøyrleg. Det indirekte språket, som *La Prose du Monde* og “Le Doute de Cézanne” (*Sens et nonsens*, 1948) talar om, er ikkje positivt eit språk, og kan heller aldri verte det. Men det er ei tydingsfull, pregnant stille og eit tydingsfullt språk.

Sanning er slik det usynlege. Meining er det usynlege. Verket sentrerer seg om desse grunnantakingane. Det usynlege er rein transcendens, det tenkte (‘imaginary’), det skjulte.<sup>151</sup> Det usynlege er det negative, vertikal veren, til dømes fortid og framtid, det den andre har sett. Der finst denne relasjonen til det synlege, der det synlege er imminent, ufullførbart.<sup>152</sup> Dette negative gjer mogleg den vertikale verda, ein heilskap av motsetnader, som er transcendens.

Så finst der endeleg denne interaksjonen mellom det synlege og det usynlege. Omgrepet kiasme tyder at der er samanveving av to *ulike* faktorar i persepsjonen. Samanvevinga ivaretek denne ulikskapen. Men kva resulterer denne samanvevinga i? Kva for konsekvensar har samanvevinga for sjølv-appersepsjon; transcendens; språk; tanke; erfaringa av den andre?

---

<sup>148</sup> VI, s. 138.

<sup>149</sup> Sjå s. 72 her (“*La chair* sin ontologiske funksjon”).

<sup>150</sup> M. C. Dillon, *Merleau-Ponty’s Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997, s. 157.

<sup>151</sup> VI, s. 229.

<sup>152</sup> VI, s. 227.

Der finst ein veren mellom den fullstendige identifikasjonen med verda, som beskrivinga av *la chair* i byrjinga kunne vitne om, og den absolutte negasjon av, eller brot med verda, slik Sartre talar for i *L'Être et Le Néant*, som på anna vis Husserl talar for med den transcendentale reduksjonen. Samanvevinga i *la chair* av synleg – usynleg, det gjevne – transcendens, eg – andre, er bygd på tesen om at tinga er av same stoff som eg, samstundes som eg ikkje er som tinga; snarare enn eit brot, negasjon eller avstand til verda er verdstilhøvet ei vekslende rørsle av likskap – ulikskap, identitet - differens, der persepsjonen av verda er som bølger som slår mot ei strand, viskar ut spor og flyttar grensa mellom stranda og havet etter som vatnet vaskar fram og tilbake.

Tanken om å inkludere det usynlege, fråveret, i analysen av persepsjonen, som samanvevd med det positivt gjevne, yter store filosofiske konsekvensar med omsyn til erfaring av meining i den andre si røynd. Det er denne djupna i det synlege som øydelegg solipsisten sitt standpunkt, som Merleau-Ponty seier i *VI*.

“But what is proper to the visible is, we said, to be the surface of an inexhaustible depth: this is what makes it able to be open to visions other than our own. In being realized, they therefore bring out the limits of our factual vision, they betray the solipsist illusion that consists in thinking that every going beyond is a surpassing accomplished by oneself.”<sup>153</sup>

Dette er tydingsfullt i samanheng med intersubjektivitetsproblematikken: Det sjåande som eg er vert synleg for meg først i den andre sitt blikk. For djupna, som usynleg aspekt av *la chair*, inneheld det ikkje-presenterbare som den andre har sett; hennar historie og perspektiv.

Dette føregrip ei utleggjing av uttrykksfenomenet hjå Merleau-Ponty. Språk og veren (ontologisk veren; ting – verd.) er delar av same materialitet, slik *la chair* er skildra, medan det artikulererte høyrer til ‘Wesen’. Uttrykksfilosofien til Merleau-Ponty set opp denne konstallasjonen: stille – tale – stille. Filosofien spør ut verda, persepsjonen, som er ei stille, rå, verd av materialitet og stum erfaring. Talen gjev tyding og innhald, artikulasjon og dermed idealitet, ut frå eit punkt midt i tinga og ikkje ‘frå botn og opp’, som ei fundering av grunnar eller ei genetisk grunngeving vil vera. Men i aktiviteten det er å artikulere verda finn det stad ei erkjenning av det useielege og uløyselege i verdsrelasjonen eg - interogasjon – verd. Dette er ei erkjenning, mediert av Merleau-Ponty i *VI*, som er uhyggjeleg i form av å utelukke alt håp om kvile i svar, men som i nihilismen si overgeving, finst det ei lette i å la illusjonar om

absolutte svar, absolutt sanning fare. Stilla oppsluker igjen den filosofiske artikulasjon. Om veren (sjølv) ikkje er samanfall med tinga, å vedvare i den rå og stumme erfaringa, er veren kanskje kjenneteikna av aktiviteten det er å utspørje og artikulere verda. Stilla er ikkje det motsette av *språk*, stilla har stemmer, sjølv om det dei seier ikkje er eintydig. Der er transcendens i stilla som omsluttar tinga (veren) som ikkje let seg artikulere. Som kjennande, ‘sentient’, veren vert stilla pregnant for meg. Eg og den andre i kommunikasjon befinn oss i denne stilla og denne artikulasjonen. Tale er å halde fast ved og bestemme det transcendent, å heve til idealitet den stumme, prereflektive, aktuelle erfaringa; talen er eit uttrykk for *la chair* sin omskiftelege reversibilitet og usynlege struktur. Somme gonger kan, ved berre å peika, den andre si meining og mi einast i same overgjevne erkjenning av det useielege ved det verande si sanning.

Tyder dette at transcendensen let seg bestemma og fasthalda i språk, eller nærare bestemt tale? Lat oss seia at talen er nærare ved å gripe transcendensen i veren si meining, denne sanninga, enn språket, avdi gesten, uttrykket, med stilla, bringer med seg det usynlege, uhøyrlege aspektet ved veren, som det semiologiske teiknet manglar.

#### 6.4 Subjektivitet sett i høve til *la chair*.

Vi har allereie nemnt korleis subjektivitet hjå Merleau-Ponty vert noko utviska i lag med det heilskaplege feltet *la chair*, og korleis han ynskjer å unngå determinerande ekplikasjonar av sjølv. Kva kan ein seia om sjølv?

“Thus since the seer is caught up in what he sees, it is still himself he sees: there is a fundamental narcissism of all vision. And thus, for the same reason, the vision he exercises, he also undergoes from the things, such that, as many painters have said, I feel myself looked at by the things, my activity is equally passivity – which is the second and more profound sense of the narcissism: not to see in the outside, as the others see it, the contour of a body one inhabits, but especially to be seen by the outside, to exist within it, to emigrate into it, to be seduced, captivated, alienated by the phantom, so that the seer and the visible reciprocate one another and we no longer know which sees and which is seen. It is this visibility, this generality of the Sensible in itself, this anonymity innate to Myself that we have previously called flesh, and one knows there is no name in traditional philosophy to designate it.”<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> VI, s. 143.

<sup>154</sup> VI, s. 139.

Det han seier her omhandlar reversibiliteten som det materielle sin dobbelte funksjon i persepsjonen – det sette er synleg for oss fordi vi er ein del av det synlege og samstundes sett av utsida. Dette genererer det generelle aspektet i sjølvvet; ein passivitet. Narsisismen Merleau-Ponty ser i synet er erfaringa av at reversibiliteten i det synlege genererer ei tilbakevending til den sjåande i ei samanhengande rørsle; i same augneblinken som synet rettar seg ut mot tinga, den andre, vender det attende til sjølvvet. Dette må, når det gjeld sjølvvet, sjåast i samband med Hegel sin dialektikk. “The I – my body chiasm” er ikkje ein dialektikk i Hegeliansk forstand, som resulterer i ei overstiging av det framande, der persepsjon og medvit transformerer seg til sjølvmedvit, immanens. M. C. Dillon seier generelt om tilhøvet til Hegels dialektikk:

“Now, it is just this overcoming of difference, this transformation of the otherness/difference grounded in transcendence by means of reducing it to an immanent meaning constituted by consciousness, that Merleau-Ponty rejects: the perceptual world transcends the world as thought; the phenomenon transcends its apprehension.”

Snarare meiner Merleau-Ponty dette tilhøvet av identitet og negasjon med kroppen som sjåande-synleg, er vedvarande og endeleg. Slik forklarar han denne samanvevinga: “there is not identity, nor non-identity, or non-coincidence, there is inside and outside turning about one another - -“. <sup>155</sup>

Cogitoet er erstatta av reversibiliteten, med samanvevinga av identifikasjon og negasjon i kroppen som sjåande-synleg, som gjev *generaliteten* og *universaliteten* i *la chair*. Cogito som eit “eg tenkjer” eller “eg eksisterer” finst ikkje i VI. “The seeing that I am”, seier Merleau-Ponty om sjølvvet i VI.<sup>156</sup> Her må ein spørje seg kor langt denne beskrivinga av ‘chair’ strekkjer seg i å erstatte cogito. Er sjølvvet utsletta innanfor det synergiske ‘chair’? Kva differensierer sjølvvet reint teoretisk frå generaliteten i det synlege? Her svarar Merleau-Ponty noko interessant: Djupna i det synlege er tilstades i persepsjonen som den andre sitt syn, og dette fører til at eg kan verte synleg for meg gjennom den andre sitt blikk:

“For the first time, the seeing that I am is for me really visible; for the first time I appear to myself completely turned inside out under my own eyes. For the first time also, my movements no longer proceed unto the things to be seen, to be touched, or unto my own body occupied in seeing and touching them, but they address themselves to the body in general and for itself (wether it be my own or that of another), because for the first time,

---

<sup>155</sup> VI, “Working Notes”, s. 264.

<sup>156</sup> VI, s. 143.

through the other body, I see that, in its coupling with the flesh of the world, the body contributes more than it receives, adding to the world the treasure necessary for what the other body sees.”<sup>157</sup>

No har me nådd fram til det som fungerer som Merleau-Ponty sitt alternativ til Husserl si forklaring av erfaringa av den andre. Der vart erfaringa forklart som ein appersepsjon i analogi til sjølvappersepsjonen. I Merleau-Ponty si framstilling er den andre si erfaring avgjerande for at sjølv et framtrer. Subjekt/objekt oppløysinga fråtek den andre den uheldige objektstatusen. Då kan me ikkje gjeninnsetja sjølv et som subjekt for handlingane som ser, høyrer og rører ved den andre, men me må sjå sjølv et og den andre i eit reversibelt tilhøve av interaksjon. I kapitlet om kiasmet i *la chair*, er det usynlege og brotet, ‘d’*écart*’, beskrive som sjølv et sin identifikasjon med og negasjon av seg sjølv. Som tittelen på denne oppgåva viser til er det mellom desse to forbunde rørsle, ut frå, ‘ek-stasis’, og attende til seg sjølv, at sjølv et, verda og den andre finst.

Yorihiro Yamagata skriv sin artikkel “The Self or the Cogito in Kinaesthesia”<sup>158</sup> innanfor ein tradisjon som søkjer ein sjølvappersepsjon innanfor ego sin immanens. Han tek utgangspunkt i Merleau-Ponty sitt omgrep om reversibiliteten mellom den sjåande og det synlege, den kjennande og det rørbare, som to aspekter av same materialiteten, *la chair*, som han så samanliknar med Husserl sitt ‘Empfindnis’, og spør: “What is this self he alludes to?” Gjennom ein analyse av Merleau-Ponty sitt omgrep om ‘Sich bewegen’, kinestesi og refleksivitet<sup>159</sup> sett opp mot persepsjonen, gjev han ein kritikk av synet på kroppen og sjølv et slik det i *VI* er beskrive som samanvevd med det usynlege i *chair*. Denne kritikken baserer seg på Merleau-Ponty si beskriving av reversibiliteten som imminent, men den baserer seg også på ei mistolking av denne imminensen. Merleau-Ponty seier i *VI*:

“...to begin with, we spoke summarily of a reversibility of the seeing and the visible, of the touching and the touched. It is time to emphasize that it is a reversibility always imminent and never realized in fact. My left hand is always on the verge of touching my right hand touching the things, but I never reach coincidence; the coincidence eclipses at the moment of realization, and one of two things always occurs: either my right hand really passes over to the rank of touched, but then its hold on the world is interrupted; or it retains its hold on the world, but then I do not really touch it – my right hand touching, I palpate with my left hand only its outer covering.”<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> *VI*, s. 143-44.

<sup>158</sup> I *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, Ed. Dan Zahavi, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.

<sup>159</sup> Dette har eg omtala som ‘transitivitet’.

<sup>160</sup> *VI*, s. 147-148.

Yamagata tolkar imminens til her å gjelda sjølve persepsjonen av egne rørsler og syn, medan Merleau-Ponty nokså klart talar om sjølvappersepsjonen i persepsjonen. Handa som kjennande er ikkje samstundes kjend som kjennande, sjølv om forbindinga mellom desse to aspekta er sikra gjennom 'chair'. Ein slik sjølvappersepsjon er fullstendig negativitet; av natur usynleg. Men overgangen frå den eine erfaringa til den andre, handa som vekselvis kjennande og kjend, kan erfarast, er ikkje for alltid skjult for meg.

"Merleau-Ponty said that, as in moving we do not move away from ourselves, we cannot perceive our movement, we cannot perceive ourselves moving. He thinks kinaesthesia does not contain the self in itself in its own structure, but finds its self in mediate fashion in its image, in the visible, insofar as it is composed of the same texture and the same flesh as the visible."<sup>161</sup>

Merleau-Ponty syner i *VI interaksjonen* mellom det synlege og det usynlege som noko mellom transcendens og immanens, subjektivitet og objektivitet. Såleis vert Yamagata sin kritikk innhaldslaus fordi den set opp alternativa som anten 1) immanent, umiddelbart, indre og determinerbart eller 2) ytre, persiperbart (synleg) og mediert. Det usynlege sin dimensjon er på denne måten utelete i denne framstillinga.

Han oppsummerer Ludwig Landgrebe og Michel Henry si oppfatning av kinestesi som peikande attende til eit immanent sjølv:

"Kinaesthesia's essential characteristic of remaining within itself expresses the original reflexivity that kinaesthesia forms by receiving itself in immanence."<sup>162</sup>

Dette er det Merleau-Ponty ynskjer å unngå med si reversibilitetstese og postuleringa av *chair* som det som kan oppløysa denne immanensproblematikken. Men sjølvpersepsjon er mogleg. Sjølvett sitt synlege og rørbare aspekt sitt *usynlege* motstykke er inkludert i fenomenet.<sup>163</sup>

Vidare antek Yamagata at Merleau-Ponty ser persepsjon og å røre seg som identiske, når han i *VI* seier at dei er to aspekt av same materialitet.<sup>164</sup> Yamagata konkluderer med at eit klart skilje mellom appersepsjon av rørsle og persepsjon er naudsynt, for altså å kunna gripe sjølvett i refleksjon:

---

<sup>161</sup> Yorihiro Yamagata: "The Self or the Cogito in Kinaestheis", *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, Ed. Dan Zahavi, Kluwer, 1998, s. 16.

<sup>162</sup> *Ibid.*, s. 17.

<sup>163</sup> *VI*, s. 249-250.

<sup>164</sup> Sjå *VI*, s. 255 i høve til dette punket.



“The apperception of movement merges with perception, with the visible, so that Merleau-Ponty mistakenly thinks them synonymous or non-different. The task of reflection is to uncover the apperception of movement or kinaesthesia that has been blotted out by perception or perceptible consequences the movement has induced. It will therefore be indispensable, so as to make reflection possible, for the apperception of movement to be clearly distinguished from perception. In order to realize this distinction, one only needs to apprehend movement as the cause of perception, and to avoid mistaking it for its result: the perceptible.”<sup>165</sup>

Merleau-Ponty ser det slik at persepsjonen av det å røra seg er imminent; persepsjonen fell ikkje saman med rørsle, avdi ‘Sich bewegen’ har eit fast punkt i sjølvvet og flyttar seg ikkje bort frå seg sjølv. Rørsle sentrerer seg rundt ei akse som er i ro, difor kan persepsjonen ikkje sjå denne rørsle. Men er kinestesi, den levande, rørbare kroppen, årsaken til persepsjon, slik Yamagata hevdar? Persepsjonen sin ontologiske føresetnad er det heilskaplege feltet *la chair*, der rørsle og syn, rørbart og synleg, er reversible fenomen, og står ikkje i eit kausalitetstilhøve til kvarandre.

“One forgets that this frontal being before us – whether we posit it, whether it posits itself within us qua being-positated – is second by principle, is cut out upon a horizon which is not nothing, and which for its part is not by virtue of com-position.”<sup>166</sup>

Merleau-Ponty var influert av Maine de Biran, som Yamagata nyttar i sin artikkel. “Maine de Biran thinks that the experience of hearing oneself speak represents the archetype of reflection”, seier han i “The Self or the Cogito in Kinaesthesia”.<sup>167</sup> Det kartesianske cogitoet posisjonerer “eg eksisterer”. Det tilsvarande ynskjer Yamagata, med Maine de Biran si hjelp, å gjera med det kinestetiske sjølvvet; å posisjonere gjennom ein sjølvappersepsjon eit “eg rører meg”, “eg kan”, etter modell av det Maine de Biran gjer med stemma og hørsle. Tale er ein vanemessig imitasjon, eller repitisjon av ei indre stemme, som fell saman i ein kinetist identifikasjon, som er prereflektiv, ifylgje dette synet. Vi treng berre sitere nokre linjer for å la fram det som står i sterk kontrast til Merleau-Ponty si oppfatning av talen:

“I know it is I who am speaking, the voice I hear is mine, it is the voice I produce. My articulatory movement is the cause of my voice, and my voice is the effect of this movement.” “. . . when I myself speak, the sound, the voice I hear is mentally imitated and reduplicated by the organ of speech; I repeat what I hear.”<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> “The Self or the Cogito in Kinaesthesia”, *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, Ed. D. Zahavi, Kluwer, 1998, s. 17.

<sup>166</sup> *VI*, s. 127-128.

<sup>167</sup> *Ibid.*, s. 18.

<sup>168</sup> *Ibid.*, s. 18.

Dette representerer ein dualisme av sinn og kropp, indre og ytre, som Merleau-Ponty i forbindelse med språk, tale og uttrykk tek eit oppgjær med i VI. Det er i dette feltet kommunikasjonen med den andre vert mogleg, gjennom Merleau-Ponty si handsaming av *uttrykket* som berar av den ikkje-språklege meininga, i djupna av det synlege og høyrbare, som kjennest av oss gjennom stilla mellom orda, i gesten eller augo til den andre.

Sjølvvet er ikkje fullstendig fråverande i Merleau-Ponty sin analyse. Sjølvvet eksisterer i brotet mellom kroppen si rørsle og persepsjonen, mellom identifikasjonen og negasjonen av det usynlege aspektet i persepsjonen, der sjølvvet kan erfarast, gjennom den meining som finst i det ikkje-artikulerbare uttrykket, som “a knowing by sentiment”.<sup>169</sup>

#### 6.5 Utrykket sin ontologiske status som aspekt av *la chair*.

Lanigan seier i “*Speaking and Semiology*”:

“Merleau-Ponty’s study of psychology and philosophy led to his formulation of an *existential phenomenology* that is founded on the premise that human existence is a synoptic presence – there is no duality of subject and object or of mind and body. This unity of being is the human perceived-perceiving synergism that is indivisible.”<sup>170</sup>

Det meiningsberande, ‘pregnante’ i Merleau-Ponty sin terminologi, i dette ureflekterte feltet er det som opptek oss her. Korleis skal vi forstå den uartikulerte, stumme persepsjonen som allereie meiningsfull? Det er ikkje problematisk å tenkja seg ei meining beståande av denominasjonar som ‘det’ og ‘dette’. Det framstår som fattig meining. Merleau-Ponty grunnlegg sin intersubjektivitet på *la chair* si evne til å uttrykkje si mangearta meining utover dette.

Eit mål no er å freista å nå ei forståing av Merleau-Ponty si meining med den ureflekterte erfaringa som ibuande ikkje-språkleg meining, der denne er tenkjeleg og kommuniserbar. Det er difor ikkje ei analyse av persepsjonsfenomenologien hans si semantiske side som er fruktbar i denne samanhengen. Eit interessant trekk ved *la chair* er likevel den *semiotiske* funksjonen Merleau-Ponty tillegg henne, som ein perseptuell logikk

---

<sup>169</sup> VI, s. 249.

<sup>170</sup> Richard L. Lanigan: *Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty’s Phenomenological Theory of Existential Communication*, 2.utg., Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 1991, s. 81.

basert på reversibilitetstesen. Dette er det Lanigan tek utgangspunkt i når han skiljer mellom det semantiske og det grunnleggjande chair-baserte semiotiske nivået. Manuel Virasoro seier i “*Merleau-Ponty and the World of Perception*”:

“Phenomenology is not considered as the function of the mind but the power to translate and enlighten, to make transparent and to express in language the darkness of pre-reflexive reality. Phenomenology, therefore, puts aside that function or activity of the mind that translates this same reality into servicable symbols.”

Difor er den avgjerande innsikten med omsyn til den eksistensial kommunikasjonen det at uttrykket i *la chair*, anten det er tale, kroppsuttrykk, erfaring av ein skog eller av bølgiene som slår mot stranda, ikkje skiljest frå meininga som erfarest i fenomenet.<sup>171</sup>

De Saussure sitt skilje mellom talen sin synkronistiske lingvistikk og språket sin diakronistiske lingvistikk er oppløyst hjå Merleau-Ponty, der talen har denne djupna i det historiske og kulturelle, utan preget av symbolet sin fastlagde og determinerande funksjon:

“( . . . - It is indeed speaking that constitutes, *in front of myself* as a signification and a subject of signification, a milieu of communication, an intersubjective diacritical system which is the spoken tongue [*la langue*] in the present, not a “human” universe, an objective spirit) - -“<sup>172</sup>

Talen er historisk og kulturell, har ei djupn som vitnar om *livsverda*, noko som gjer intersubjektivitet *vertikal*, men ikkje danna av perspektiv. Den er vertikal i form av å vera historisitetføreseten, livsverdsgrunna, men også fordi det uhøyrlege aspektet ved talen inneheld ei djupn.

Det er talen, ikkje språket, som rettar seg mot den andre som ei åtferd. Ludwig Wittgenstein seier noko liknande, der han i somme tilfelle talar om tenkjing og det å kommunisere meining som samanliknbart med musikaren sin måte å framføre eit musikkstykke på. Det inneber ein ekspressivitet som ikkje kvilar på det språklege, med andre ord ei forståing som likefullt er tilstades i uttrykket.<sup>173</sup>

Hjå Merleau-Ponty er det reversibiliteten, som ontologisk struktur ved erfaring, som er grunnleggjande overfor språk, tale og uttrykk. Ved å sjå meining, ‘signification’, som eit

---

<sup>171</sup> E. F. Kaelin er ein fortolkar som påstår at Merleau-Ponty skiljer mellom teikn og symbol i *An Existential Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1966. Lanigan meiner at dette er eit resultat av ei samanblanding med ein eksistensial fenomenalisme, slik som Jasper representerer. Fenomenalismen er ifylgje Lanigan kjenneteikna ved å sjå meining som ein funksjon i den objektive røynda, slik den er kjend og konstruert av eit persiperande subjekt i møte med den objektive røynda. Dette føreset ein subjekt-objekt dualisme.

<sup>172</sup> VI, “Working Notes”, s. 175.

<sup>173</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §341. Sjå også *The Brown Book*, s. 178. (*The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, 1994.)

særskilt tilfelle av verda sitt uttrykk, vert Merleau-Ponty sitt prosjekt i det å gjenopprette det ‘ville’, rå og umiddelbare logos forståeleg:

“In a sense the whole of philosophy, as Husserl says, consists in restoring a power to signify, a birth of meaning, or a wild meaning, an expression of experience by experience, which in particular clarifies the special domain of language. And, in a sense, as Valéry said, language is everything, since it is the voice of no one, since it is the very voice of the things, the waves, and the forests. And what we have to understand is that there is no dialectical reversal from one of these views to the other; we do not have to reassemble them into a synthesis: they are two aspects of the reversibility which is ultimate truth.”<sup>174</sup>

Språk er alt, sidan språket er ingen sitt; dette utsagnet må sjåast på bakgrunn av Merleau-Ponty sitt syn på essens og aktualitet. Språket er knytt til ‘Wesen’, det har ein viss idealitet i seg som skiljer det frå persepsjonen og tinga det artikulerer. Men vår veren synest å innebere denne vedvarande utspørjinga av veren, slik at mykje tydar på at Merleau-Ponty meiner at det i den retta persepsjonen allereie finst ein artikulasjon av spørsmåla stilt til veren. Kanskje det er ein del av vår fundamentale opning til verda. Difor kan språket sjåast som aspekt av den fenomenologiske horisonten Merleau-Ponty presenterer, med reversibilitet mellom ulike, men komplementære fenomen. Fordi språket er ingen sitt, altså ikkje tilhøyrer ein bestemt aktualitet i *la chair*, representerer det eit brot mellom den stille veren og persepsjonen, når denne meininga er artikulert via språket. Men utspørjinga som pågår i persepsjonen er ei reversibel, vekslende rørsle ut frå og attende til seg sjølv, der rettinga av blikket spør ut den andre og kastar fram svar, som skiftingar i persepsjonen. Desse skiftingane er like fullt inkluderte i veren, som aspekt av samme reversibiliteten, synleg – usynleg. Den språklege meininga og den primære perceptive meininga representerer to ulike aspekt av reversibiliteten i verda, som sanning består i.

Når ein ser nokon snakke er dette for det første forbunde med det synlege like fullt som det hørbare. Ein ser at kroppsrørslene og andletsuttrykk er ein viktig del av det å snakke, slik at desse to aspekta, rørslene og orda arbeider saman i det å uttrykkje meining. Språket er då ikkje fjerna frå det primære, ordlause ved veren, men er eit tillegg til det ‘stumme’ uttrykk for veren. Det ‘stumme’ uttrykk og den ‘stumme’ persepsjon er då ikkje utan meining.

Likevel, språk må då knyttast til tale, som er ein praksis. Tale er eit primært uttrykk, eit aspekt av den anonyme og generelle urpersepsjon: *la chair*. Eg ser verda fordi eg er av same materialitet som verda, *la chair*. Claude Lefort seier at veren og språk synest å forutsetje

---

<sup>174</sup> VI, “The Intertwining – The Chiasm”, s. 155.

kvarandre innan Merleau-Ponty si tese. Gjennom reversibilitetstilhøvet mellom stemma – hørsla, og ved å inkludere det usynlege; negativiteten som tilstadeverande djupn, vinn ein denne meiningsfulle heilskapen i veren og språk:

“We asked, how are we to understand the silence that follows the word? But if we can do so, it is because the word never abolished the silence, that at each moment it leads beyond itself and forbids us to fall back to the limits of the immediately given meaning. The final silence is only made of those silences reassembled; it extends beyond the discourse because it constantly served as its ground. Hence it is one and the same thing to hear this discourse and this silence, to know where to stop at the frontier of the *said*, and to recognize that there is no frontier between language and the world.”<sup>175</sup>

Reversibiliteten kjem til uttrykk i det å røre ved, det å verte rørt ved. Fenomenet inneber både ein aktivitet og ein passivitet, som er knytte saman, i staden for å verta sett som motsetnader. Forståing av meining er såleis fundert i reversibiliteten i *la chair* på den måten at sjølvvet, som er av same materialitet som andre, verda og primære uttrykk i verda, står i eit ‘talande – talt til’ og ‘lyttande – lytta til’ tilhøve til omverda. Difor kan transitiviteten i aktiviteten ‘å uttale *seg*’, det at det levande uttrykket peikar på subjektiviteten som aktivt-passivt handlande, opne for ei forståing av uttrykket gjennom å visa til det fundamentalt omskiftelege, reversible tilhøvet mellom den som talar og den som lyttar.

Den grunnleggjande antakinga innanfor dette rammeverket er at kroppssubjektet gjev seg til kjenne som uttrykk for levde og stumme intensjonar, som aktualiserer meininga i handling og tanke. Ved å fylgja ideen om at uttrykket er uløyseleg bunde saman med meininga den uttrykkjer, vert det klårt at dersom uttrykket er kommuniserbart – blir forstått – så er noko vesentleg avdekka ved persepsjon av andre. Uttrykksfenomenet er umiddelbart og primært i den forstand at oversetjing eller fortolking ikkje er naudsynt i erfaringa av det eksistensielle, verande, og kommunikasjon vert difor ikkje eit paradoks. Dette forsvarar Merleau-Ponty gjennom tesen om kiasmet synleg-usynleg, der sansefenomen vert sete i ein samanheng av differanse.

At dette er mogleg kan illustrerast gjennom kunsten, på den måten *VI* vender seg til målarkunst, musikk og litteratur for å utdjupa uttrykksfenomenet. Difor skal eg omtale eit bilete som seier meg mykje om vårt tilhøve til verda, gjennom også å vere eit uttrykk i verda.

Kurt Johannessen si teikning illustrerer korleis kunsten peikar på og er uttrykk for urpersepsjonen, slik Merleau-Ponty forstår den. Me treng ingen omgrep for å skjønna dette

uttrykket; det er eit uttrykk for verda sitt *chair*, papiret si overflate, blyet sitt blanke spor på papiret; det er eit uttrykk for kunstnaren sitt *chair* ved å syna rørsle sine temporalitet, kroppen si gjentakane rørsle med handa om blyanten medan den vert ført over papiret; og det syner kunstnaren sin anonymitet på den måten at me ikkje *ser* kven han er, men at det ikkje har relevans kven han er, fordi han representerer mennesket og verda og vårt tilhøve til verda som kroppstilhøve. Me kjenner denne rørsle, det kunne ha vore mi rørsle.

Sirkelforma har samstundes ein sterk symbolfunksjon. Tradisjonelt har den slutta sirkelen representert eit symbol for heilskap, det fullstendige og det endelege. For mange etterliknar denne forma det menneskelege andletet, slik born, når dei meistarar sirkelforma, byrjar å setja inn augo, nase og munn. Dette er biletet sin historisitet og vertikalitet. Kunstnaren si meining med teikninga er ikkje fullstendig transparent og open for oss, men den er likevel *tilstades* i teikninga som denne djupna.

Generaliteten i denne utfoldande og vekslande ‘chair’ som både verda sitt uttrykk og kunstnaren sitt uttrykk syner oss det universelle ved dette elementet. Sirkelforma i teikninga illustrerer korleis denne rørsle er reversibilitet, samhengane og vedvarande i sine to aspekt; kjennande og rørbar. Merleau-Ponty nytta gjerne sirkelmetaforar når han skildra tilhøvet mellom sjølv og andre, sjølv og verd, der eg og verda, eg og den andre er illustrert som overlappende, men noko desentriske sirklar.

Uttrykksfenomenet er den opninga Merleau-Ponty ser på intersubjektiviteten som reversibelt og jamnstelt tilhøve mellom menneska. G. Bachelard sine arbeid må her nemnast som ei sterk påverknad innan dette feltet. Bachelard skriv i *The Poetics of Space*:

“By its novelty, a poetic image sets in motion the entire linguistic mechanism. The poetic image places us at the origin of the speaking being. . . . The image offered us by reading the poem now becomes really our own. It takes root in us. It has been given us by another, but we begin to have the impression that we could have created it, that we should have created it. It becomes a new being in our language, expressing us by making us what it expresses; in other words, it is at once a becoming of expression, and a becoming of our being. Here expression creates being.

This last remark defines the level of the ontology towards which I am working. As a general thesis I believe that everything specifically human in man is *logos*. One would not be able to meditate in a zone that preceded language. But even if this thesis appears to reject an ontological depth, it should be granted, at least as a working hypothesis appropriate to the subject of the poetic imagination.”<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Claude Lefort, “Editor’s Foreword”, VI, s. xxx.

<sup>176</sup> G. Bachelard, *The Poetics of Space*, transl. by Maria Jolas, Beacon Press, Boston, 1994, s. xxiii.

Han ser det poetiske uttrykket som *transsubjektivitet*, og uttrykket si evne til å kommunisere mening er av stor *ontologisk* relevans.<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> Ibid., s. xvii.

Reversibiliteten i *la chair* konstituerer teorien si hovudtyngde ved det at den tradisjonelt vanskelege objektstatusen andre har i erfaring av andre sitt uttrykk, anten det er tale eller kroppsuttrykk, opphevet og vert forstått ved hjelp av det heilskaplege materialiteten vi befinn oss i. Når Merleau-Ponty spør, “how are we to understand the silence that follows the word?”, viser det til det eksistensielle språket si rolle overfor dette som er felles i pre-reflektiv veran, som ikkje synest å vera eit tilhøve av essens – aktualitet. Likevel må språkteiknet naudsynleg stå i ein viss separasjon frå det aktuelle. Språket har ein karakter av idealitet. Med det synet på uttrykk og språk som er framtrekande i dei siste verka til Merleau-Ponty, vert det den eksistensielle talen som yter heilskapen i språk og veran, det vil seia: dei vert aldri skilde i *la chair*. Midt i språk og veran står refleksjonen, men ikkje den posisjonert, tematiske refleksjonen, snarare er det ein refleksjon som artikulerer og beskriv verda på bakgrunn av det primære og umiddelbare i persepsjonen. Dette er refleksjon i positiv forstand hjå Merleau-Ponty. Men det er inga klar grense mellom artikulasjonen og veran.

Vertikaliteten er som vist liknande ei passiv syntese i Husserl sin terminologi. Merleau-Ponty vil motsetja seg omgrepet *syntese*, for persepsjon er ikkje sett som ein syntese hjå Merleau-Ponty. Men det er i ein forstand den usynlege djupna av livsverd som her kjem inn og dannar den ‘ville’, vertikale veran. Såleis står det synlege og det usynlege i nær forbinding. Reversibilitet som imminent genererer “a shift, a spread”, som *skjuler forbindinga mellom dei*.<sup>178</sup> Dei ulike aspekta av *la chair* er forbunde i same materialitet, reversibilitet, enda om sjølv forbindinga mellom det synleg-rørbare og det sjåande-kjennande er usynleg og ikkje let seg fokusere.

Fordi denne meininga unnslepp oss er bruken av språket alltid ei posisjonstaking, ei forplikting, som determinerer tolkinga av verda. Dette gjeld overfor teoridanning og alminneleg kommunikasjon. Sjølv sagt stoppar kommunikasjon ofte opp og vi forstår ikkje kvarandre eller vi mistolkar kvarandre. Likevel er det eit mål, seier Merleau-Ponty i kapitlet “Preobjective Being: The Solipsist World”, å koma så nær den primære, persiperte verda som mogleg i vår stadige beskriving av henne; å søkje så reine skildringar av verda qua *la chair* som mogleg. Vansken er at så snart språkelege termar og omgrep nytttest i skildringa, er denne erfaringa ikkje ureflektert eller uposisjonert, men ei tolking av den. Samstundes er det

---

<sup>178</sup> VI, s. 148.



usynlege aspektet av djupn inkludert i persepsjonen, som tilstadeverande *aktualitet*, og gjennom den eksistensielle talen vert dette aspektet si meining present.

## 6.6 Uttrykksfenomenologien si utvikling frå *PP* til *VI*.

Uttrykksfenomenet slik sett kallar på ei eksplisering av den ontologiske funksjonen meining og uttrykk vert tileigna av Merleau-Ponty innan persepsjonsfenomenologien hans. Tidleg seier han at han ynskte å gjera greie for det filosofiske fundamentet for intersubjektivitet gjennom studier av uttrykk, språk, meining og sanning, som *The Primacy of Perception*, “An Unpublished Text”, 1952, vitnar om. Dette er eit arbeid som diverre vart avbrote av hans død. Forheld ein seg til heile produksjonen hans på 1950 talet, framtrer det likevel eit klart syn på problematikken omkring subjektivitet og kommunikasjon med andre; eit syn som heng saman med dei grunnleggjande oppfatningane om persepsjon.

*PP* anslår kva grunnsyn som gjeld i relasjon til kommunikasjon. Likefullt arbeider han til det siste med å vidareutvikla den filosofiske grunngevinga for intersubjektivitet og var i gang med å skriva “The Phenomenology of Expression”, kjend som *L'Œil et l'esprit*, som tilkjennegev oppfatninga hans av uttrykket si ontologiske tyding. Sjølv om persepsjon har vist seg å vera tvetydig, er det tvetydige, eller fleirtydige, i persepsjon av uttrykket ikkje hovudsakleg eit hinder for intersubjektiv kommunikasjon. Transcendensen i persepsjonen vert knytt til ein *fridom* parallelt med historisiteten i verden i kultur, natur og sosialitet. I 1952, i “An Unpublished Text”, ser han for seg utsiktene for ein uttrykksontologi slik:

“There is a good ambiguity in the phenomenon of expression, a spontaneity which accomplishes what appeared to be impossible when we observed only the separate elements, a spontaneity which gathers together the plurality of monads, the past and the present, nature and culture, into one single whole. To establish this wonder would be metaphysics itself and would give the principle of an ethics.”<sup>179</sup>

Sitatet syner tydeleg kontinuiteten fram mot utleggjinga av *la chair* som ontologisk omgrep for all intersubjektiv erfaring, primær i relasjon til dei aspekta ved henne som kjem til uttrykk. Det vidare arbeidet med uttrykksfenomenologien sine metafysiske konsekvensar og dette perspektivet på intersubjektivitetsproblematikken kan me få auge på i dei siste tekstane

---

<sup>179</sup> *The Primacy of Perception*, “An Unpublished Text”, s. 11.

*L'Œil et L'esprit* og *La Prose du monde*. Omgrepet om 'Das Man' i PP som det generelle aspektet ved persepsjonsfeltet er ført over i VI som *la chair* der alle persiperer refleksivt (i tydinga av reversibilitet) same verd.

I PP ser vi at Merleau-Ponty frå byrjinga av var oppteken av føresetnadene for erfaringa av den andre. Det at me opnar intensjonalt for andre subjektivitetar ved å uttrykkje oss eller ved å vera merksam på den andre sitt uttrykk, er av metafysisk tyding, seier han her.<sup>180</sup> Det å strekkje oss mot andre er ei ontologisk handling som anerkjenner den andre sin eksistens og den andre si verd. Dette gjer oss i stand til å tenkja på noko som objektivitet ( i fenomenologisk tyding), ein historie, eit logos som er transcendentalt i relasjon til subjektivitet, og som dermed gjev tanken legitimitet utover augneblinken. Ambiguiteten i persepsjonen kastar oss ikkje inn i eit kaos, som terminologien kan antyda, men gjer at me tvingest til å gripa fatt i den meininga som er der. Og det er uttrykksprosessen som kan blåse liv i meininga, som ei kjerne situasjonen kan dreie seg om for ei stund.<sup>181</sup> Slik transcenderer den menneskelege eksistensen situasjonen sin ambiguitet.

Husserl sitt omgrep om refleksivitet kan skimtast i bakgrunnen av det som vert sagt her. Eg sa under handsaminga av *CM* og *Krisis* at det er fordi ego relaterer seg refleksivt til seg sjølv og omgjevnadane at ei verd kan framtre. Det er som dette monadiske ego, med si tileigna verd, at ego strekkjer seg mot andre ego. Likevel er det overskridande i denne handlinga basert på ego sitt absolutt eige, slik at det framande framstår som det eigne sin motsats. Ricoeur meiner som memnt i Husserlhandsaminga, at det er på denne måten ego transcenderer seg sjølv.

I høve til PP er transcendensen i situasjonen meir positivt framstilt som meiningsfull, pregnant i VI, og som grunnlag for sameininga av sinn og kropp, med den avstanden, eller forskjell, 'ecart', som finst mellom den sansande og det synlege:

“ - The invisible is *there* without being an *object*, it is pure transcendence, without an ontic mask. And the “visibles” themselves, in the last analysis, they too are only centered on a nucleus of absence - - “<sup>182</sup>

Transcendensen i det synlege kan sjåast som synonymt med inkarnasjon, seier han vidare same staden, ved denne differansen som den sjåande har til ting; ein inkarnasjon der eit

---

<sup>180</sup> *The Phenomenology of Perception*, s. 166-168.

<sup>181</sup> *Ibid.*, s. 182.

<sup>182</sup> VI, “Working Notes”, s. 229.

system av ulikskapar i persepsjonsfeltet gjev seg, på den måten at same ting verkar nær eller fjern i høve til den sjåande. Dette tyder at denne strukturen av ulikskapar er naudsynt for at vi skal forstå noko som transcendent. For vi ser verda gjennom denne strukturen av ulikskapar, som identitet – differanse. Den synlege verda si usynlege djupn er alltid framfor oss, lenger framme, er present som ‘Nichturpräsentierbar’, som Husserl nemner det.

Denne måten å sjå transcendens i eit system av ulikskapar gjer at det trer fram eit syn på meining som inkluderer den andre sitt perspektiv. Dette fordi den andre sitt perspektiv er forståeleg transcendens på bakgrunn av vår eigen differanse til og transcendente tilhøve til tinga:

“What we have said at the start concerning my perception as integration-differentiation, my being set up on a universal diacritical system, makes of my incarnation no longer a “difficulty”, a fault in the clear diamond of philosophy – but the typical fact, the essential articulation of my constitutive transcendence: it is necessary that a body perceives bodies if I am to be able to be not ignorant of myself - -<sup>183</sup>

Den andre sin kropp og hennar perspektiv vert forståeleg som uttrykk for det tilhøvet av integrasjon – differensiering, som eg har kalla identifikasjon og negasjon, som resulterer av den transcendens vi lever i, på bakgrunn av vår perspektivitet. Men korleis forstår vi den andre sitt perspektiv med den meininga som opplevest av den andre?

Meining er i *VI det usynlege*:

“Meaning is *invisible*, but the invisible is not the contradictory of the visible: the visible itself has an invisible inner framework (*membrure*), and the in-visible is the secret counterpart of the visible, it appears only within it, it is the *Nichturpräsentierbar* which is presented to me as such within the world – one cannot see it there and every effort to *see it there* makes it disappear, but it is *in the line* of the visible, it is its virtual focus, it is inscribed within it (in filigree) - -<sup>184</sup>

Det usynlege framtrer kun innanfor det synlege, som uhandgripeleg motstykke til det handgripelege. Samanvevinga av det synlege og den djupna som kan seiast å tilhøyra det synlege i livsverds- og historisitetssamanheng, er formulert gjennom bruken av desse motsetne, kontrasterande omgrepa synleg – usynleg, handgripeleg – uhandgripeleg, som gjev eit inntrykk av å vera gjensidig utelukkande, men som må sjåast som komplementære omgrep. Omgrepet

---

<sup>183</sup> VI, “Working Notes”, s. 233. (Forbindinga til F. de Saussure sin lingvistiske teori er her tydeleg. Merleau-Ponty ser ofte ‘chair’ som eit system av ulikskapar; t.d. lyd, farge, osb., som relaterte til kvarandre gjennom den differansen som eksisterer mellom dei. Her ser vi at det diakritiske (vertikale) systemet er utvida substansielt i høve til Saussure sin teori, når Merleau-Ponty nyttar nemninga ‘universelt diakritisk system’ i høve til veren og transcendens.)

<sup>184</sup> VI, “Working Notes”, s. 215.

‘nichturpräsentierbar’ avspeglar Merleau-Ponty sitt tilhøve til Husserl sin terminologi rundt det appresenterte. ‘Urpräsentierbar’ viser til den primære stumme og ureflekterte persepsjonen.

Er det usynlege, altså meining, sanning, verens logos, utilgjengeleg, slik sitaten overfor antyder? Etter beskrivinga av kiasmet er det klart at spørsmålet om transcendens og immanens i denne filosofien får eit nytt perspektiv. Opphevinga av kropp som subjekt overfor tinga som objekt gjer dette spørsmålet overflødig på bakgrunn av reversibiliteten mellom blikket og det synlege. Der er på eit vis korkje transcendens eller immanens.

Der er meining i *la chair*, som universell horisont; i djupna, vertikaliteten, skjult, men tilgjengeleg i lekamleg erfarande deltaking. Meining kan då ikkje seiast å vera immanent hjå Merleau-Ponty, anna enn som det som fylgjer kroppen sin reversibilitet. Heller ikkje er meining absolutt transcendent. Den er alltid latent i det synlege sin djupn, i separasjon og differens frå det synlege, som den bakgrunnen det synlege framtrer på. Kroppen deltek i begge desse aspekta av feltet og er arketype for meining i *la chair*.

Der er sanning, eit sant perspektiv, fleire sanne perspektiv. Den andre uttrykkjer meining som kan sjåast som del av persepsjonen sitt mysterium; klårare enn språket let den andre sitt ‘chair’ uttrykk for hennar levde røynd, for den andre sitt syn omsluttar også meg som synleg.

Reversibiliteten er igjen det sentrale ontologiske prinsippet som opprettheld både stum persepsjon og tale. Vi er “sonorous beings for others”, seier Merleau-Ponty i “The Intertwining – The Chiasm”.<sup>185</sup> Forståing av den andre vert då å sjå den andre si levde røynd; men ikkje minst å høyra den andre, korleis stemma fyller den andre sin kropp og veks fram mot meg som materiell forbinding mellom oss. Fordi eg høyrer mi stemme frå innsida av hovudet, seier Merleau-Ponty i si beskriving av tilhøvet mellom talen og forståinga, kan ein om ein er nær nok den andre, merka pusten som veks til ei stemme i den andre sin kropp og vera vitne til vokaliteten si byrjing.<sup>186</sup> Stemmen og talen er noko meir primært for Merleau-Ponty enn *språk*.

VI er særskild sensitiv overfor denne ikkje-artikulerbare, pre-predikative meininga som syner oss andre sin eksistens på ein unik måte.

Også i *PP* er ein reell kommunikasjon avhengig av uttrykket; og det at det uttrykte ikkje skiljest frå sjølve uttrykket; ikkje vert sett i høve til tydingar allereie latent i teikna som

---

<sup>185</sup> VI, s.155.

‘representerer’ ei røynd.<sup>187</sup> Kroppen uttrykkjer total eksistens fordi den *er* total eksistens. Uttrykksontologien, som fyrst vert eksplisitt artikulert i dei seinaste verka, vert fundert på uttrykket sin karakter av å vera meiningsfullt kroppsuttrykk. I *PP* er dette fundamentet lagd, som kan leia fram mot ei positiv utleggjing. Her finst med andre ord ein kontinuitet, men der er også ein markant skilnad i omtalen av subjektivitet, ‘tanke’, som har føringar over i uttrykksontologien. I *PP* snakkar Merleau-Ponty om uttrykket som meininga si ‘outside’, noko som ikkje førekjem i *VI* som ein positiv skilnad. I høve til det *eksistensiale* uttrykk er det viktig å begrense dette omgrepet til å gjelde eit autentisk uttrykk, i motsetnad til sedimentære, formidla uttrykk, slik ein kan tenkja seg at ei resitering av ein diktar sin prosa, eller reportasjeforma vil innebera.<sup>188</sup> Men i *PP* er enno ikkje medvitet om cogitoet som problemfelt fullstendig, slik det i *VI* kjem til uttrykk som immanent kritikk. Merleau-Ponty gjer merksam i *VI*, kor han har fokus på språkuttrykket som problem i mykje større grad, på denne mangelen med *PP* sitt *stille cogito*<sup>189</sup>, og dei problema dette cogito medfører for intersubjektiviteten, språk og tale.<sup>190</sup>

## 7. Avsluttande diskusjon.

*VI* syner det spaningsfylte tilhøvet Merleau-Ponty hadde til Husserl sin filosofi. Merleau-Ponty si vektleggjing av kroppen sitt reversible tilhøve til verda, gjennom *la chair* som materialitetsheterogeniteten mellom den sjåande og verda, syner den sterke tilknytninga til Husserl sitt omgrep om ‘Leib’ i *CM*. Slik formulerer han intersubjektivitet i slutten av *VI*:

“Just as we rediscover the field of the sensible world as interior-exterior (cf. at the start: as global adhesion to the infinity of motor indexes and motivations, as my belongingness to this *Welt*), so also it is necessary to rediscover as the reality of the inter-human world and of history a surface of separation between me and the other which is also the place of our union, the unique *Erfüllung* of his life and my life. It is to this surface of separation and of union that the existentials of my personal history proceed, it is the geometrical locus of the projections and introjections, it is the invisible hinge upon which my life and the life of the others turn to rock into one another, the inner framework of intersubjectivity.”<sup>191</sup>

---

<sup>186</sup> *VI*, s. 144.

<sup>187</sup> *PP*, s. 166 og 178.

<sup>188</sup> *PP*, s. 178n.

<sup>189</sup> Det ‘stumme’ cogito er Husserl si nemning frå *Krisis*

<sup>190</sup> *VI*, s. 171, s.175 og s. 179.

<sup>191</sup> *VI*, “Working Notes”, s. 234.

Dette kunne vore foreinleg med Husserl sitt historisitetssomgrep og utleggjing i *CM* om ein ikkje tok omsyn til det som vert sagt om imminens i sjølvappersepsjonen, i meiningskonstitusjonen, i heile teke i det posisjonerte. Passiviteten i sjølvappersepsjonen og persepsjonen gjeld for Merleau-Ponty over heile spekteret av posisjonering. Dette tyder at til dømes tanken som freistar å gripa seg sjølv i tenkjinga, i meiningsdanninga, møter problemet med imminens; idet ein grip tanken, er den ikkje lenger det den var.

Meining er det usynlege og negative, som ikkje let seg gripa fullstendig og eksplikerast utan å omformast. Denne måten å sjå transcendent i eit system av ulikskapar gjer, som me har sett, at det trer fram eit anna syn på mening, som inkluderer og gjer forståeleg den andre sitt perspektiv. Dette systemet av tilstadeveren og fråver er naudsynt for at me skal forstå noko som transcendent. *CM* utleggjinga som ei eksplikering av meiningsopphav i ego, kan difor ikkje vera foreinleg med Merleau-Ponty si oppfatning av intersubjektivitet. Det at meiningsinnhaldet i erfaringa av den andre oppstår på bakgrunn av mening immanent i ego si erfaring av sjølvvet si mening, som fører til ein analogisk appersepsjon av den andre, vert videreutvikla på bakgrunn av det Merleau-Ponty seier om transcendent. Djupna i erfaringa av mening tyder på ein tanke som er transcendent, alltid framfor seg, snarare enn immanent, slik *CM* talar for. Likevel må vi hugsa på at Husserl sitt syn på appersepsjonen nettopp utgår frå eit spørsmål om transcendent. Det skjulte må appresenterast gjennom ei genese av mening, delvis som mening immanent i ego i form av tidlegare erfaring. Femte meditasjonen sin andre reduksjon, reduksjonen til eigensfæren, er tilverka på bakgrunn av trongen til å utdjupa genereringa av 'framand', altså transcendent, mening. Dei nyanserike tekstane om intersubjektivitet syner eit ego knytt opp mot det som er felles på ein måte som overstig ego; likevel vert det transcendentale ego ståande som ein sfære av immanens etter femte meditasjonen. Under lesinga av Husserl sine tekstar opplever eg ei stadig veksling av perspektiv i mi eiga forståing av dette tilhøvet, noko som kan byggja på undeliggjande straumar i stoffet. Eller det kan også vera eit resultat av våre tradisjonelle oppfatningar av filosofiske omgrep.

Hjå Merleau-Ponty verkar og denne ambiguiteten til Husserl sine tekstar tilstadeverande. Det er opna for ei erfaring av ny mening i det opne, transcendent erfaringfeltet *la chair*, der kiasmet mellom det synlege, hørbare, handgripelege og den

usynlege djupna i fenomenet gjer mogleg ein tilstadeveren av den andre sitt syn og den andre si verd. Den filosofiske relevansen i dette er at fyrst med den andre sitt syn vert eg synleg for meg, i motsetnad til antakinga i *CM*, der 'alter ego' er meiningsfull i kraft av ego si meining.

Samanlikner ein omgrepet om *la chair* med 'historisitet' eller 'forståingshorisont', som meir generelt ein omsluttande universell horisont, framstår *la chair* snarare som omhandlande eit meir primært perseptivt plan, som ikkje er intellektuelt betinga. Det er i interaksjon med tinga, hørsel, syn, i fargeopplevinga til dømes, røringa av overflater, at strukturen i elementet persepsjonen foregår i gjer seg gjeldande. Denne strukturen er prega av reversibilitet mellom ting og persepsjon, persepsjon og sjølv-appersepsjon. Omgrepet er nær opp til Husserl sitt omgrep om livsverd, med den funderande funksjonen det livsverdslege si naturlege haldning har overfor all meiningskonstituering. Der Husserl relaterer dette feltet til det transcendentale ego, vel imidlertid Merleau-Ponty å la feltet sin struktur, inkludert sjølvvet sin materialitet, tre inn i staden for eit transcendentalt ego. *La chair* er slik forstått det transcendentale ved mennesket. Det usynlege aspektet ved det synlege, vertikaliteten som *VI* omtalar, er inspirert av historisitetsomgrepet frå *Krisis*, der transcendens må knyttast opp mot ego. Dessutan er Merleau-Ponty sitt ynskje om å utforska strukturen i den 'ville, rå veren' framstilt som ei fylgje av Husserl sitt arbeid med det prerefleksive i livsverdssamanheng. Det er her den andre og vår felles verd eksisterer. Og møte mellom menneska vert mogleg gjennom den universale strukturen i *la chair*, som er reversibilitet; slik me såg at også livsverda har sin aprioriske, universale struktur. Livsverda er for Husserl likevel eit korrelat til det transcendentale ego si noetiske verksemd, og dette korrelasjonstilhøvet vert understreka mange gonger i *Krisis*. Dette godtek aldri Merleau-Ponty, som arbeider fram mot ei forståing av sjølvvet og tanken som ikkje inneber å sjå erfaring av verda som 'medvit om verda'.

Det er mogleg å sjå Husserl sin transcendentale reduksjon som ei vedvarande eksplisering av tilhøvet ego – verd, der ein går så nær inn til 'saka sjølv' som mogleg. Me såg at det finst opning for å forstå 'livsverd' som naturleg erfaring som allereie er konstituert og innehaldande meining gjennom eit fundamentalt kjennskap til verda. Konstituasjon av meining vert såleis ei gjenkjenning, slik eg har vald å tolka omgrepet. Dette er teke opp og utdjupa av Merleau-Ponty. Men Merleau-Ponty sitt syn inneber at han avviser dualismen 'noesis' – 'noema' som Husserl nyttar i samband med det transcendentale ego sitt tihøve til verda.

Kritikken mot refleksjonsfilosofien rettar seg mot det å sjå ein korrelasjon mellom verda og ego sine tankar om verda, som sjølv om Husserl ikkje ynskte ei oppdeling av desse aspekta i ulike storleikar, representerer den tilbaketrekkjinga fra verda som Merleau-Ponty angrip.

*CM* er 'lukka' i det transcendentale ego, som metodisk undersøker den subjektive meningskonstitusjonen; men er også 'open' i siste delen av femte meditasjonen, avdi den livsverdslege meningsmaterialiteten, det intersubjektive og objektive strøymer inn i det transcendentale. *Krisis* er 'open' på same måte i det at det livsverdslege er *universell* horisont, også i det transcendentale; men med stadige påminningar om kor viktig det er å *sjå* det livsverdslege fundamentet ved hjelp av transcendental reduksjon, som er ein sjølvrefleksjon, om enn dette vert ei uendeleg oppgåve. Mot slutten av Del III A i *Krisis* opnar Husserl for ein transcendental intersubjektivitet, eit felleskap av alle transcendentale ego; for det unike ved det transcendentale må naudsynleg gjelda for alle menneske.

Fordi Husserl vektlegg ego som tenkjande, reflekterande og meningskonstituerande kan han ikkje sjå transcendens som tilstadeverande negativitet i den universelle horisonten. Transcendens må forklarast som appresentert meaning i kraft av immanent, institutiv meaning. I *Krisis* vert den transcendentale reduksjonen avgjerande i det å belysa historisiteten i det funderande, livsverdslege. Dette å søkja og å gripa etter svar på korleis vår erfaring står i tilhøve til verda, er noko dei to filosofane er samde om. Det følgjande utsagnet frå *VI* vitnar om det felles prosjektet dei deler med oppfatninga av filosofien som omhandlande erfaringa som ei uendeleg utspørjing:

"It is necessary to comprehend perception as this interrogative thought which lets the perceived world be rather than posits it, before which the things form and undo themselves in a sort of gliding, beneath the yes and no." Og vidare: "Philosophy is the perceptual faith questioning itself about itself. One can say of it, as of every faith, that it is a faith *because* it is the possibility of doubt, and this indefatigable ranging over things, which is our life, is also a continuous interrogation."<sup>192</sup>

Sanninga om den 'ville', vertikale verda er ikkje ego sin immanente konstitusjon, seier Merleau-Ponty: "Logos also as what is realized in man, but nowise as his *property*."<sup>193</sup> Kroppen som sjåar er del av det synlege, og dette grunnleggjande aspektet ved kroppen kastar

---

<sup>192</sup> *VI*, s. 102-103.

<sup>193</sup> *VI*, s. 274.



attende til seg den andre sitt perspektiv, kroppen sett av den andre. Det synlege representerer interaksjonen med den andre.

Samstundes er det samanvevinga av det synlege og det usynlege i ein universell heilskap som skapar eit fundamentalt nytt perspektiv på uttrykksfenomenet, som på ein spesiell måte gjer mogleg ei forståing av den andre og kommunikasjon generelt. Den andre sitt perspektiv, som ein ikkje kan ha, eller den uhøyrlege stilla mellom orda, er ikkje appresentert på same måte som ein tenkjer seg korleis vegen fortset bak svingen. Dette negative er ein tydingsfull og naudsynt komponent i persepsjonen; ein bakgrunn som det synlege framtrer på. Konsekvensen er ei fruktbar tilnærming til transcendens – slik vi opplever kvarandre i livet.

Dette seier Merleau-Ponty om sin posisjon i arbeidsnotatene til VI:

”I will finally be able to take a position in ontology, as the introduction demands, and specify its theses exactly, only after the series of reductions the book develops and which are all in the first one, but also are really accomplished only in the last one. This reversal itself – *circulus vitiosus deus*<sup>194</sup> - is not hesitation, bad faith and bad dialectic, but a return to [. . .]the abyss.<sup>195</sup> *One cannot make direct ontology.* My ”indirect” method (being in the beings) is alone conformed with being - - ”negative philosophy” like ”negative theology.”<sup>196</sup>

Ein filosofi som inkluderer det uartikulerbare og *Nichturpräsentierbare*, som negativitet, må kalla seg ein negativ filosofi, avdi tesen inkorporerer det ufattelege og udestimerbare. Samstundes synest denne filosofien svært positiv i det at den inkluderer det useielege *noko* i persepsjon av verda og den andre. Merleau-Ponty freistar å tenkja omgrepa våre på nytt og sjå kritisk på dei implikasjonane vår bruk av motsette omgrep har. VI syner oss først og fremst at der finst ein veg i filosofien utanom dikotomiske omgrep om persepsjonen, representert ved ytre verd - medvit om verd og subjekt-objekt skiljet, men at det medfører ei reformulering av omgrepa om subjektivitet, den andre, transcendens, indre og ytre. For å illustrere usemda mellom Merleau-Ponty og Husserl kan me avslutta med eit sitat frå *Krisis* som skildrar det transcendentale ego som medvitsfunksjon som er tom utanom i det å generera noematiske fenomen:

---

<sup>194</sup> Utgjevar sin note: “The expression is in Nietzsche. *Beyond Good and Evil*, § 56, French transl Paris 1929), pp. 100-101. Eng. tr. by W. Kaufmann (NY, 1966), p. 68.

<sup>195</sup> Utgjevar sin note: “No doubt reminiscent of Claudel. “Time is the way offered to all that will be to be no longer. It is the *Invitation to die*, for every phrase to decompose in the explicative and total concordance, to consummate the speech of adoration addressed to the ear of Sigè the Abyss” (*Art poétique*, Paris, 1951, s.57).”

“Concretely, each “I” is not merely an ego-pole but an “I” with all its accomplishments and accomplished acquisitions, including the world as existing and being-such. But in the epoché and the pure focus upon the functioning ego-pole, and thence upon the concrete whole of life and of its intentional intermediary and final structures, it follows *eo ipso* that nothing human is to be found, neither soul nor psychic life nor real psychophysical human beings; all this belongs to the “phenomenon,” to the world as constituted pole.”<sup>197</sup>

Denne egologien, som skiljer seg frå det som Merleau-Ponty ynskjer å opna opp for med reformuleringa av subjektiviteten, definerer all erfaring som subjektivt konstituerte fenomen. Korleis me skal koma til botn i det konstituerte og nå dei transcendentale strukturane er problematisk, noko som Husserl også er medviten om. Nett kommunikasjonen med den andre er det som vert ståande noko uløyst innanfor immanensperspektivet i den transcendentale fenomenologien. For å vera konsistent innanfor den transcendentale fenomenologien, må Husserl forstå erfaringa av den andre som noematiske fenomen, sjølv om det er present i Husserl si framleggjing at kvart transcendentale ego, er eit ego *med* alle sine tileigna erfaringar.

Temaet til dei to filosofane er det same, men motivasjonen dei har for å analysere dette temaet er nok ulik. Husserl si vektleggjing av den subjektive konstitusjonen spring ut frå eit ynskje om å gjera fenomenologien til ein streng vitenskap og setja fokus på vitenskapane sitt fundament i subjektiv-relativ naturleg erfaring. Dette inneber likevel ikkje ei nedvurdering av den naturlege erfaringa. Om Husserl sin metode inneber å undersøkje det subjektive aspektet ved forståinga av den andre, fører det ikkje til nokon kontradiksjon å seia at den andre samstundes har ei meining og ei røynd som er unik for nett denne personen og som ho uttrykkjer med si tilstadevering i verda. Erfaringa av den andre kan såleis forståast som naturleg og ‘urørd’ av den transcendentale reduksjonen, slik mange vel å tolke det. Appresentasjon er ein naturleg del av all erfaring for Husserl, difor vert ikkje transcendens noko substansielt problem.

Om me vel å tolka Husserl på denne måten er det fyrst og fremst sjølvappersepsjonen og dette at ein skulle kunna analysere det transcendentale ego si meiningsgjevande verksemd som står att som svært problematisk etter lesinga av VI. Eg trur at det er nett det nemnde perspektivet på det pre-reflektive i livsverda Merleau-Ponty har sett, men at han for å kunna

---

<sup>196</sup> VI, “Working Notes”, s. 179.

<sup>197</sup> *Krisis*, Del III A, s. 183.

forklara ei mediering og ein interaksjon i dette feltet ser det naudsynt å reformulere *cogitoet*, subjektet for denne erfaringa.

Transcendens har vore eit tungtvegande tema i denne oppgåva. Det kjem av at eg innleiingsvis spurte: Er det usynlege, altså meining, tilgjengeleg? Etter beskrivinga av kiasmet er det klart at spørsmålet om transcendens og immanens i denne filosofien får eit nytt perspektiv. Opphevinga av kropp som subjekt overfor tinga som objekt gjer dette spørsmålet overflødig på bakgrunn av reversibiliteten mellom blikket – det synlege. Der er korkje transcendens eller immanens. Vår samtidige identitet med og differanse frå verda konstituerer kiasmet som gjer alt dette til present og ikkje-present på same tid.

Korleis greier Merleau-Ponty å grunnje oppløysinga av subjekt – objekt dualismen som han ynskjer å gjera med teorien om *la chair*? Den rå, 'ville' verden har no kome i fokus, med ei uartikulert og uartikulerbar meining. Det usynlege i persepsjonen vert inkorporert som ein like substansiell del av erfaring som det synlege. Dette kiasmet er det som gjer mogleg at ein genuin intersubjektivitet kan fremtre, meiner Merleau-Ponty. Dette viktige punktet har me no sett implikasjonene av i uttrykksfenomenet si evne til å syna ei levd røynd gjennom tilstadeveringa av stilla, det uhørlege og det urørbare. Uttrykksfenomenet sin reversible karakter er av avgjerande relevans for denne filosofien og konstituerer hovedantakinga også i denne oppgåva. Teorien om reversibiliteten i det materielle, som står i eit system av differanse rørbar/ikkje-rørbart, er overtydande, frå mitt perspektiv. Det sansemessig gjevne står fram på bakgrunn av denne negativiteten, noko som gjev heilskap til persepsjonen, slik eg opplever det, og yter fenomenet ei rettferd som krevst for å kunna beskriva det overstigande i persepsjonen.

Bibliografi:

Bachelard, G.: *The Poetics of Space*, transl. by Maria Jolas, Beacon Press, Boston, 1994.

Bengtsson, Jan: "Forståelsens historicitet: Transcendentalt medvetande och/eller faktisk livsvärld?", *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, nr.1, 1999, s.27-40.

Claudel, Paul: *Art poétique*, Paris, 1951,

Dillon, M. C.: *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997.

Elliston, Frederick A: *Husserl, Expositions and Appraisals*, Ed. Elliston & McCormick, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1977

Husserl, Edmund:

- *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, Translated by Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, 1991.
- *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970, Trans. and Introduction, David Carr.

Kaelin, E. F.: *An Existential Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1966.

Landgrebe, L.: *The Life-world and the Historicity of Human Existence, Research in Phenomenology*, vol. XI, 1981.

Lanigan, Richard L.: *Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication*, 2.utg., Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 1991.

Lübcke, P.: *Vår Tids Filosofi: Engagement og Forståelse*, Politikens Forlag, København, 1982.

Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil*, French transl. (Paris 1929), Eng. tr. by W. Kaufmann (NY, 1966).

Merleau-Ponty. Maurice:

- *The Visible and the Invisible*, ed. Claude Lefort, trans. Alphonso Lingis, Northwestern University Press, Evanston, 1968.

- *The Prose of the World*, ed. Claude Lefort, Northwestern University Press, Evanston, 1973.
- *The Primacy of Perception*, ed. James M. Edie, Northwestern University Press, Evanston, 1964.
- *Øyet og ånden*, oversatt og med etterord av Mikkel B. Tin, Pax Forlag, 2000.
- *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945, Gallimard.
- *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1948.
- *Signs*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1964.

Ricoeur, Paul: *Husserl – An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1967.

Rokstad, K.:

“Livsverden og transcendental bevissthet – eller objektivisme? En kommentar til Jan Bengtsson”, Norsk Filosofisk Tidsskrift, nr.34, 1999, s.223-241.

*Forståelsens Historisitet– Husserls transcendentale fenomenologi reflektert på livsverdens grunn. Fenomenologiske Undersøelser*, dr.gradsavh., Bergen 1998.

Sallis, John: *Phenomenology and the Return to Beginnings*, Duquesne University Press/Humanities Press, Inc., Pittsburg, 1973.

Sokolowski, R.: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, M. Nijhoff, The Hague, 1970.

van Breda, H. L. : “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl á Louvain,” *Revue de métaphysique et de morale*, LXVII, 1962.

Yamagata, Yorihiro: "The Self or the Cogito in Kinaestheis", *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, Ed. Dan Zahavi, Kluwer,1998.

Zahavi, Dan, ed. *Self-awareness, Temporality, and Alterity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.