

REVIEW ESSAY

af Bjørn Schiermer

Fænomenologi og postfænomenologi:

Et manifestalt review essay

I dette essay forsøger jeg på grundlag af en kritisk læsning af udvalgt dansk fænomenologisk litteratur at *skitsere en egen "postfænomenologisk" position*. Specielt en række nyudgivne danske fænomenologiske tekster af John Mortensen, Birger Steen Nielsen og Dan Zahavi spiller en vigtig rolle som kritisk forlæg.

Først sætter jeg rammen for diskussionen og optegner de grundlæggende forskelle mellem fænomenologi og postfænomenologi. Dernæst kommer jeg ind på forholdet mellem fænomenologi og kritisk teori. Derpå forsøger jeg at udvikle det postfænomenologiske perspektiv ved i detaljen at kritisere en række traditionelle fænomenologiske forestillinger og begreber. Til sidst vender jeg mig mod den traditionelle fænomenologiske opfattelse af det *sociale* og de blinde pletter, jeg finder her – alt dette i stadig dialog med Mortensen, Nielsen og Zahavi.

Dette essay tager afsæt i en kritisk diskussion af en række fænomenologiske udgivelser på dansk grund. Det drejer sig først og fremmest om John Mortensens og Steen Birger Niensens to nyudgivne bind, *Livsverden og fænomenologi i moderne sociologi: Habermas, Luhmann, Giddens* (2013a) og *Asubjektiv fænomenologi: Jan Patočkas eksistentielle filosofi og fænomenologiens opgave i dag* (2013b).¹ Men også andre danske fænomenologiske udgivelser vil spille en rolle i det følgende. Det gælder ikke mindst tekster af dansk fænomenologiske internationale stjerner, Dan Zahavi (2003, 2009).

Denne kritiske diskussion har et klart formål: Jeg ønsker at bruge ovennævnte udgivelser til at illustrere et eget *postfænomenologisk* perspektiv. Grunden til at jeg går ekstra tæt på Mortensen, Nielsen og Zahavi er, at et opgør med deres ansatser er specielt velegnet både til at demonstrere grundlæggende forskelle mellem mit perspektiv og mere traditionelle fænomenologiske attituder og til at diskutere principielle uenigheder i forhold til sociologiske tænkere og teoridannelser – som kritisk teori, weberiansk handlingsteori og Durkheim og Mead.

Det kommer ikke til at gå stille af. Oftest er man mest uenig med dem, man også er mest enig med: Dem, som lige præcis går fejl de steder, hvor man selv mener, det virkelig gælder. Sådan har jeg det med Mortensen, Nielsen og Zahavi. For god ordens skyld vil jeg gøre opmærksom på, at de kritiserede tekster er både tekniske og teoretisk sofistikerede, og at jeg ikke kan yde dem fuld retfærdighed her.² Dette både fordi mit eget kendskab til enkelte af de i teksterne diskuterede fænomenologer – Jan Patočka for eksempel – er begrænset, men også fordi jeg skriver til et sociologisk publikum.

Dette hindrer mig imidlertid ikke i at begive mig ud i en *principiel kritik*. Faktisk er jeg overbevist om, at en del af den kompleksitet, man finder ikke mindst hos Mortensen og Nielsen, skyldes præcis de selvmodsigelser og fejltagelser, jeg selv mener at styre udenom med mit eget "postfænomenologiske" skib. Det er altså disse grundlæggende differenser, jeg vil koncentrere mig om i det følgende; grundlæggende forskelle i forståelsen af subjektbegrebet, af begrebet om "intentionalitet" og "rettethed", uenigheder i forhold til spørgsmålet om "selvet", men også i forståelsen af fundamentale sociale og sociologiske perspektiver.

Fundamentalt set mener jeg, at den traditionelle fænomenologi falder tilbage i den dominerende subjektivitet, den forsøger at undslippe. Mortensen og Nielsen ender igen og igen med at tildele det bevidste subjekt den "olympiske position", hævet over hverdagslivet, hvis umulighed de selv understreger (Mortensen 2013a:17). Det gør, mener jeg, at de ignorerer ikke mindst *sociale* aspekter af vores væren i verden og går afgørende fejl af vores fundamentale "sammenvævedhed" med genstandene. Zahavi forbliver bundet til en traditionel husserliansk bevidsthedsfænomenologi og ender med at geninstallere traditionelle dikotomier. Også han ender, mener jeg, med at overse centrale facetter af vores sociale og fænomenologiske eksistens.

Læseren har lidt af en rundtur i vente. Virkeligheden ser som bekendt grundlæggende anderledes ud i mikroskop, og det er i realiteten et mikroskop, den postfænomenologiske optik(er) stiller til rådighed. Mikroskopet tilbyder som bekendt et nyt indblik i, hvordan verden *virkelig* hænger sammen. Det diskvalificerer ikke andre perspektiver, men det insisterer på, at de overser noget, og at virkeligheden ser helt anderledes ud, når vi virkelig kommer tæt på.

Dette blik har akut relevans for sociologien, både teoretisk og empirisk. Teoretisk tilbyder det postfænomenologiske perspektiv en ny forståelse af handling, et nyt begreb om det sociale, et nyt perspektiv på vores forhold til genstandene omkring os, et opgør med traditionelle dikotomier og, endelig, et andet – social-psykologisk eller sågar "socio-eksistentielt" – begreb om "kritik", der på mange måder adskiller sig fra det gængse.

I det følgende vil jeg først understrege helt fundamentale forskelle mellem fænomenologi og postfænomenologi. Dernæst vil jeg gå tæt på Mortensen og Nielsens forhold til den såkaldte "kritiske teori" og de konsekvenser, denne inspiration har for deres billede af fænomenologien. Dette vil danne grobund for en postfænomenologisk kritik, både af velkendte "kritiske" attituder og af traditionelle forståelser af hvad "handling" er. Derpå følger et længere afsnit, hvor jeg, ved at diskutere en række traditionelle fænomenologiske kernebegreber – kroppen, selvet, blikket – optegner et mere detaljeret billede af det postfænomenologiske perspektiv. Endelig kritiserer jeg den traditionelle fænomenologiske opfattelse af det sociale.

Merleau-Pontys to intentionalitetsbegreber

Jeg skal tage udgangspunkt i Dan Zahavis udlægning af Maurice Merleau-Pontys intentionalitetsbegreb. Følgende passus findes i Zahavis korte introduktion (2003:34-39) til Merleau-Ponty:

[U]d over at have analyseret vores teoretiske genstandsbevidsthed i detaljer har fænomenologien også gjort det klart, at verden er givet forud for enhver analyse, identifikation og objektivation; at der med andre ord findes et ikke-teoretisk verdensforhold. Det var derfor, at Husserl i sin tid skelnede mellem to former for intentionalitet. På den ene side er der det, Husserl kalder aktintentionalitet, som er en objektiverende form for genstandsrettethed. På den anden side er der det, som Husserl kalder den *fungerende intentionalitet*, der netop er en form for ikke-objektiverende, før-sproglig væren-i-verden. Dette primære verdensforhold kan ifølge Merleau-Ponty ikke analyseres eller forklares yderligere. Det eneste, den filosofiske undersøgelse kan gøre, er at henlede vores opmærksomhed på forholdet og få os til at respektere dets irreducible karakter (2003:38-39).

Det afgørende her er de to former for intentionalitet og Zahavis beskrivelse af dem. Mens den første form, Husserls "aktintentionalitet", er bundet til et intentionelt subjekt; en "bevidsthed", der "intenderer" bestemte "objekter", gælder dette ikke for den anden og "dybere" form, den "operative" eller "fungerende" intentionalitet. Det er denne anden form for intentionalitet, som står i centrum for det postfænomenologiske alternativ. Som Zahavi rigtigt nok ser, har vi at gøre med en mere grundlæggende og oprindelig form for intentionalitet, som *altid-allerede* har forbundet os med verden, en "før-sproglig" og "ikke-objektiverende" relation til genstandene. Zahavi har imidlertid *ikke* ret i, at Merleau-Ponty mener, at denne form for intentionalitet "ikke kan forklares eller analyseres yderligere". Tværtimod. Lad os kigge på Merleau-Pontys oprindelige tekst:

Det drejer sig om at forstå bevidstheden selv som et verdensligt udkast, skæbneviet til en verden, som den hverken omfavner eller besidder, men imod hvilken den dirigerer sig uden ophør [...]. Det er derfor, at Husserl skelner mellem akt-intentionalitet – det er den intentionalitet, som findes i vores domme og i vores bevidste positioneringer [...] – og den operative intentionalitet (fungerende intentionalitet), som udgør den naturlige og førprædikative enhed af verden og af vores liv. Den operative intentionalitet træder klarere frem i vores begær, vores vurderinger og vores landskab, end i vores objektive erkendelse. [...] Forbindelsen til verden, således som den utrætteligt udtrykker sig i os, er ikke noget, der kan gøres klarere ved hjælp af analyse: Filosofien kan kun genplacere den under vores blik, vise den frem for vores konstateringer (2008:18).

Det er denne "naturlige og førprædikative enhed" af verden og af vores liv, der interesserer postfænomenologen. Hvis vi skal honorere tanken om en egentlig "enhed" med verden, må vi tænke radikalt: Vi har ikke at gøre med en form for intentionalitet bundet til et "subjekt", der så, uundgåeligt, må tænkes som adskilt fra et "objekt"; heller ikke om en form for "intentionalitet" bundet til en "bevidsthed" og således uundgåeligt adskilt fra noget "materielt"; snarere kommer den "operative intentionalitet" *før*, det overhovedet er meningsfuldt at tale om et "jeg", en "bevidsthed", et "subjekt", et "første persons perspektiv" eller et "selv". Efter min mening er disse begreber uafvendeligt dikotomiske. Merleau-Ponty vil i den modsatte retning: Han ønsker netop ikke at bryde vores "enhed" med verden, men at trække os længere ind i den.

Zahavi bør rettelig roses for hvad han har gjort for dansk fænomenologi, men han går efter min mening fejl af Merleau-Pontys grundlæggende intuition. Merleau-Pontys pointe er ikke at vores oprindelige "enhed" med verden "ikke kan forklares og analyseres yderligere", eller at fænomenologen blot "kan henlede vores opmærksomhed" på det primære verdensforholds "ir-

reducible karakter", men derudover må lade det ude af betragtning. Kernen i Merleau-Pontys projekt består netop i, som han selv siger, at "genplacere den [operative intentionalitet] under vores blik", at genfremstille vores oprindelige "enhed" med verden. Det handler om at *beskrive*. Ikke, eller i hvert fald ikke i første omgang, om "filosofisk" analyse. Om Merleau-Ponty så går så langt selv i afskaffelsen af subjektet, som jeg vil gå i det følgende, kan jeg ikke behandle her. Ikke desto mindre er hans tekster den afgørende inspiration bag mit postfænomenologiske perspektiv.

For at skabe plads til udfoldelsen af det postfænomenologiske projekt må også andre fordomme ryddes af vejen. Ikke mindst sociologiske. I modsætning til andre "kritisk" inspirerede, hjemlige, sociologiske fænomenologer (jf. eksempelvis Bech 1999), køber Mortensen og Nielsen, forekommer det mig, den Frankfurter-kritiske kulturdiagnose uden reservationer. Det er min ide, at en analyse af forsøget på at integrere fænomenologi og kritisk teori både kan bruges til at illustrere bestemte "kritiske" faldgruber og fungere som en indgang til det postfænomenologiske alternativ.

Postfænomenologi, kritisk teori og traditionel handlings-teori

Det postfænomenologiske perspektiv lægger afstand til den kritiske teoris totalitære modernitets- og kulturdiagnose.³ Som vi skal se i det følgende, ender den kritiske attitude med at cementere den forståelse af vores væren i verden, som postfænomenologen kritiserer.

Fænomenologiens centrale opgave er, med Mortensens ord, at kortlægge det, der stadig er "ikke-ødelagt i verden", det "der ikke kan eller skal kastes bort" (2013a:31). Hermed tænkes der på "livsverdenen" eller "den naturlige indstilling", vores helt grundlæggende "forbundethed" med verden (2013a: 39).

Det helt afgørende er derfor, hvordan Mortensen egentlig forstår denne "forbundethed". Dette er det essentielle spørgsmål. Og det er hér, at såvel Nielsen som Mortensen efter min mening, og til trods for alle progressive attituder, ender med at holde på den forkerte hest. Alt for ofte går det "kritiske" perspektiv hånd i hånd med *subjektcentrerede* fænomenologiske og handlings-teoretiske impulser, der ender med at skære båndet til genstandene over. Følgende passage er illustrativ:

I den naturlige indstilling ligger der det, som Oskar Negt og Alexander Kluge kalder blokken af virkeligt liv. Det er herfra, enhver forestilling om lyst, fornuft og menneskelighed udgår. Der er noget ikke-ødelagt i verden, noget der ikke kan eller skal kastes bort. Den "naturlige" indstillings rettedhed og vor livsverdensligt funderede orienteringsformåen er det råstof, som ingen politisk bevægelse kan negligere.

Verden er det sted, vi skaber selv. Vi skaber vor tid, vore genstande og

rum, vores sociale relationer. Verden er det hjem, vi hele tiden danner og opretholder. [...] Tilstede i gøremålene, men tildækket af dem er livsverdenen som en transcendent struktur. Livsverdenen danner således grund og horisont for vor måde at bebo verden på. Magthavere, stat og kapital forsøger at kontrollere verden, både direkte og skjult gennem forlokkelser, og verden kontrolleres i stigende grad. Det anfægter også livsverdenen, som den meningsstruktur, der er trukket hen over jorden. Men den kan ikke udryddes uden, at samfundet går i opløsning (2013a:31).

Teksten er skåret over en kendt kritisk dualistisk figur; en modsætning mellem en overindividuel og undertrykkende samfundsstruktur på den ene side, og på den anden, en livsverden hvor "det der ikke må ødelægges" stadig gør sig gældende. Foroven støder vi på den funktionelle rationalitet, på markedet, politikerne og magten. Det er her samfundet – "magthavere, stat og kapital" – styrer eller "kontrollerer" os. Men forneden finder vi livsverdenen. Her er vi konger: "Verden er det sted, vi skaber selv. Vi skaber vor tid, vore genstande og rum, vores sociale relationer. Verden er det hjem, vi hele tiden danner og opretholder". Dermed installeres subjektets ideelle herredømme i livsverdenen uforvarende som den anden side af dets mangel på indflydelse på makroplanet. Livsverdenen er altså alligevel ikke dér, hvor vi er "forbundet" med verden, men snarere dér hvor vi "skaber" den. Der er radikal forskel på disse to måder at være i verden på.

Den subjektcentrerede opfattelse af livsverdenen cementeres i Mortensens udlægning af begrebet om "rettethed". Dette, det fremgår tydeligt, tænkes som en *subjektets* rettethed. Det er *os*, som "orienterer os" så at sige oven på verden, *os* der er ansvarlig for den "meningsstruktur", der er "trukket hen over jorden". Objekterne har ikke meget at gøre i egen ret, men skal først gøres "meningsfulde" af os. Traditionelle dikotomier truer med at rive subjektet ud af den verden, han eller hun altid-allerede er *i*.

Det er interessant at se, hvorledes Marx og den kritiske teori trænger ind på forfatteren og på subtile måder cementerer det subjektcentrerede perspektiv:

Rummet er ikke længere vor omverden, men er blevet til rene dimensioner, som ikke længere er afhængige af mig. Dette rum er homogent og ensartet, et geometrisk opmålt rum, der ikke længere har os som centrum. Her er mine smut- og omveje udvisket. Dette rum har neutraliseret min affektivitet. Hvad der er nært og fjernt, er noget man kan afgøre med et målebånd. Dertil behøver man ikke min krop. Mit sted i verden, mit perspektiv og rummets dybde elimineres.

Min tid sker der også noget med. Ekstaserne forsvinder, og tidsligheden nivelleres til en ren række af nu'er. Tiden bliver tvang og uigenkaldelighed. Her hersker der ikke et rask tempo eller en tidens strømmen-

af-sted. [...] Vi skaber ikke denne tid, den herser derimod med os, indfører termini for alle gøremål. Når vi først lever under denne tid, kan den accelereres udefra.

[...] Vi klassificerer og kvantificerer alt, hvad vi møder; vi centrerer os om de accepterede sandheder. Konventionalisering hersker under den anden objektivitet. Og det enkelte og almene står uden deres særegne formidling. Dette er en indsnævret erfaringstype, der både indskrænker det nye til det gammelkendte og opløser det almene, væsenet, i det enkelte. Verden falder fra hinanden i en ophobning af genstande, og min forbundethed med den bliver en optællende bevægelse (2013a:39).

Selvom generaliseringerne er halsløse – vores væren i rummet er åbenbart *totalt* stedløs og uniform, ligesom vi "klassificerer og kvantificerer *alt* vi møder" (min kursiv) – kan man næppe afvise denne kritik *tout court*. Der er ingen tvivl om, eksempelvis, at tidens stadige acceleration i det (sen)moderne har en række psykopatologiske følger. Det er også klart at disse patologier bør efterspores af en kritisk fænomenologi. Det vigtige for mig er imidlertid, hvorledes denne kritik igen skrives op imod en livsverdensberoende eksistens, der har subjektet som "centrum". I den "sunde" livsverden samles "perspektivet" åbenbart i "mig", i "mit sted i verden", ligesom den tid, der ikke "herser med os", åbenbart er den tid, *vi* "selv skaber".

Det er åbenlyst, at et mere "decentraliseret" eller "distribueret" billede af livsverdenens handlingsrum ikke kan artikuleres i en sådan subjekt-centeret optik. Det kritiske perspektiv installerer en absolut modsætning mellem determinisme og spontanitet, magt og frihed, og placerer determinismen i samfundet og friheden i subjektet. Resultatet er, at det register af vores handlinger og vores tanker, hvor vi hænger sammen med tingene og med andre mennesker – og *både* er frie og determinerede – glider ud af syne. Resultatet ses i paragraffer som den følgende:

I arbejdet gør mennesket front mod tingene; i kampen mod hinanden som underkastet og underkastende. Arbejdet stiller os over for tingene; kampen over for de andre mennesker (2013b:86).

Ideen om at "arbejdet" stiller os "over for tingene" i stedet for at "flette os ind i dem" er anakronistisk og unuanceret. Reduktionen af det sociale til en "kamp", der "stiller os over for de andre mennesker", er lige så håbløs. Og alligevel findes der en hel sociologisk tradition, der svælger i sådanne kritiske og fuldstændigt "lænestols-teoretiske" scenarier: De findes i rigt mål hos Tönnies, Weber og Simmel, hvorfra de er gået i arv til den kritiske tradition. Mortensen distancerer sig ikke afgørende fra dem. Faktisk er denne måde at tænke på rigt repræsenteret i hans tekst. Men hvordan overhovedet forlige denne tankegang med den grundlæggende fænomenologiske præmis om, at vi faktisk "altid-allerede" er i verden? Hvordan nogen sinde forene sensitive

fænomenologiske analyser af den verden, "vi bebor", af "det bånd", der "forbinder" os "med verden", for nu at bruge Mortensens egne ord, med sådanne overdrevne kritikser? Her er der simpelthen ikke noget tilbage af "det, der ikke må ødelægges". Det er allerede ødelagt. Fra da af er fænomenologisk ontologi ikke længere mulig, kun "negativ dialektik".

Konklusionen er altså, at den totalitære kritiske kulturdiagnostik er blokerende for en korrekt forståelse og beskrivelse af vores væren i verden. Den går i sidste ende alt for godt i spænd med et almægtigt subjekt, der kaster sin "instrumentelle" vilje ned over genstandene i stedet for at forme sig selv og sin krop efter dem – og det på trods af alskens frankfurteriansk psykoanalytisk kritik af senmoderne "jeg-svaghed". At Adorno for alt i verden ville undgå at "naturalisere" en sådan "rettet" og "intentionel" subjektivitet ændrer ikke på det forhold, at de kritiske forestillinger indgår en u-hellig alliance med traditionelle subjektcentrerede handlingsteoretiske ansatser. Adorno og den kritiske teori forhindrer Mortensen og Nielsen i at skille sig af med det "olympiske subjekt", de ønsker at undslippe. Så længe man opholder sig i skyggen af begrebet om en subjekt-centeret og instrumentel fornuft, der alene konciperer genstandene og andre mennesker som midler for egne mål, er det i realiteten umuligt at lytte til, hvordan vi i virkeligheden "kommunikerer" med objekter og kroppe omkring os.

Denne ambivalens bliver ingen steder mere tydelig end i spændingen mellem to af inspirationerne i Mortensens tekst, nemlig mellem Merleau-Ponty og kritisk teori. Mortensen bruger Merleau-Pontys begreb om "depression" til at illustrere, hvad han selv kalder "ulykken" (2013a:43); tabet af vores grundlæggende engagement i verden. En tilstand, hvor verden holder op med at række ud efter os:

Depressionen er opløsningen af livsverdenens konstitutive bindinger. Når man rammes af depression, så bebor man ikke længere verden på den uproblematiserede måde, som man gjorde før. Det er, som om jeg har mistet forbindelsen med den. Båndende, der forbandt mig med den, er skåret over og har snøret sig sammen om mig i en knude, der kaster mig tilbage i mig selv [...] (2013a:43).

Her konciperes livsverdenen pludselig som en grundlæggende *decentralisering* af vores væren-i-verden. Et objektcentreret eller "relationelt" perspektiv trænger sig på. Man kunne lave en direkte parallel fra Mortensens begreb om "bindinger" til de franske sociologer Bruno Latours og Antoine Hennions begreb om "attachments" (Latour 1999; Hennion 2007). Her åbnes vi ud mod genstandene og forsvinder i dem. Ikke fordi vi er "rettede" *mod dem* eller projicerer mening ud over en tom verden, der ingen mening har "i sig selv", men fordi det, vi laver, eller det, vi tænker på, griber *os* og fører *os* med. Det følgende citat er af Merleau-Ponty selv:

Selv medens jeg stadig er overvældet af sorg og smerte, begynder mine blikke at flakke rundt foran mig; de begynder i det skjulte igen at interessere sig for et eller andet skinnende objekt; de genoptager deres autonome eksistens. Efter dette minut, hvor vi ville lukke hele vores liv inde, begynder tiden, i det mindste den præ-personlige tid, igen at gå [...]. (2008:113-114).

Vigtigheden af denne passage kan ikke overdrives. Som Merleau-Ponty her lader os forstå, så er det "at være i verden" at få *fanget* ens blik, ens interesse eller opmærksomhed. Og det sker for os hele tiden – og altid ligesom før at vi ved af det. Foran os selv. Når vi er i verden, er vi alt andet end "intentionelle" i den subjektcentrerede forstand. Snarere er "at være i verden" altid-allerede at være *uden* for én selv. Først når verden holder op med at omfavne os, og vi kastes tilbage mod os selv, begynder vi at kede os. Den depressive tilstand, i sit ekstreme udtryk, er en form for udelukkelse; en følelse af at ingenting mere "betyder noget"; at ingen ting længere rækker ud efter os, at verden og at andre ikke kan nå os. Og der er ikke meget tilbage: *Al* handling og tænkning indebærer en oprindelig form for hengivelse. Vi er ikke "engagerede" i verden, men snarere *af* den. Vi er ikke blot "kastede" ud i verden, men snarere *grebne*.

Det postfænomenologiske perspektiv

For at få lidt mere kød på det postfænomenologiske perspektiv, vil jeg i det følgende bevæge mig ud i et mere konkret og eksemplificerende register. Jeg vil koncentrere mig om *seks* kerneaspekter eller problemfelter i fænomenologien og søge at tydeliggøre det postfænomenologiske alternativ på hvert felt.

1) Subjektcentreret handlingsteori versus det postfænomenologiske alternativ

Et centralt begreb i den traditionelle fænomenologiske handlingsteori er begrebet om "udkastet" eller "projektet". Ifølge Mortensen er vores væren i verden således kendetegnet af bestandige "udkast", af "villedede mål" og konstante "foruddiskonteringer" (Mortensen 2013a:21) foretaget eller undfanget af et "subjekt". Sådanne forestillinger finder ingen plads i de postfænomenologiske stuer. I det postfænomenologiske perspektiv findes der ingen Schutzsk oprindelig "indre kommando", intet indre "lad os starte"; intet "subjekt" der "tager" en beslutning. I det omfang begrebet om "udkastet" overhovedet giver mening, giver vi os hen til vores "udkast" på samme måde som den sang, vi er grebet af at synge. Merleau-Ponty fortæller os, at det er på grund af udkastet,

at der pludselig, som ved magi, fremspringer tusind tegn, der styrer handlingen, ligesom skiltene i et museum leder den besøgende (Merleau-Ponty 2008:143).

Læseren bør bemærke, hvorledes Merleau-Pontys formuleringer understreger et *ikke-intentionelt* register i vores handlinger. Igen: For at synge må man lytte. De situationer, hvor verden *ikke* griber os, hjælper og bær os, er netop undtagelser: når vi ikke kan sove, når vi har besværligheder i nye sociale situationer, når vi er bange for ikke at synge rent, når vi bliver nervøse til ekssamen, får skriveblokering eller sceneangst, når vi ikke kan huske koden til dankortet, eller hvordan et ord staves, vi har brugt tusind gange før. Disse situationer er såkaldte "breachinger"; rifter i den kreative "grebethed" af verden, vi normalt altid allerede er i. Vores "udkast" bliver ikke til i et vakuum uden for verden, men er at betragte som kreative svar på spørgsmål eller opgaver, verden eller tanken allerede har stillet os.⁴ Kreativ og succesfuld handling og tænkning kræver først og fremmest sensibilitet og absorption i det man er i gang med (at gøre eller tænke); en evne til at lade sig "lede" af de "tegn" der bør "styre handlingen". Og det gælder både på bevidste og ubevidste planer; det gælder "dybe" eksistentielle overvejelser, ligesom det gælder sport og musik.

Det, Merleau-Ponty fortalte os i forgående afsnit, var således ikke blot, at det er trist at leve uden verdens favntag; nej, han fortæller os, at det er *umuligt*. Verden trækker os *hele tiden* ud af os selv igen. Den optager os bestandigt og suger vores opmærksomhed til sig. Heldigvis. Konsekvenserne af denne tankegang er radikale: *Instrumentel eller målrationel handling i streng forstand findes ikke*. Selv de mest instrumentelle "handlingsmål" og "projekter" er i lige så høj grad noget, vi passivt "følger", som noget vi aktivt "sætter".

Den fremmedgørelse for vores egentlige væren-i-verden, som det subjektcentrerede perspektiv har ført med sig, kan næppe overvurderes. Det samme gælder dets skadelige affekt på sociologien. Faktisk finder vi et tidligt eksempel på en sådan subjektcentreret handlingsforståelse i Max Webers handlings-teori og i hans "forstående sociologi" (Weber 1978:3-12). Den weberianske aktør er netop et subjekt, der bevidst intenderer sine handlinger uden hjælp "udefra". Jo mere intentionalitet, jo mere agens der kan samles i subjektet (i bevidstheden), desto mere, mener Weber, kan vi overhovedet tale om handling (jf. Weber 2012:85). Dette billede af handling, ser vi nu, er i bedste fald et distant billede af, hvad handling er; i værste fald er det en ophøjelse af et patologisk tilfælde til et *paradigma*. I realiteten ville Max Webers målrationelle aktør være ligeså handlingslammet som Merleau-Pontys depressive ditto – indtil han eller hun igen blev revet ind i verden eller tanken.

2) Dualisme versus monisme

Postfænomenologien søger at gøre op med den distinktion mellem spontanitet og affektion, aktivitet og passivitet, handlen og adfærd, indre og ydre, der præger både Webers arbejde og den traditionelle fænomenologi. Disse dualismer fører typisk andre dikotomier med sig: ånd og krop, fornuft og vane, bevidsthed og materialitet. Det drejer sig her først og fremmest om at gøre op

med ideen om, at "handling", agens, frihed og kreativitet er noget "indre", noget der tilskrives subjektet, mens det "ydre" eller udefrakommende, det rent "adfærdsmæssige", de handlinger vi ikke selv har "intenderet" eller som skyldes ren "vane" – så skulle være noget "passivt", "mekanisk" eller "determineret".

For det første virker det "passive" moment også ind i åndens rige. Erindring, eksempelvis, udføres ikke af et intentionelt og instrumentelt subjekt. Vi kan netop ikke huske på kommando, og vi stivner og forkræmper, hvis vi prøver. Det, vi husker, overlister os, kommer til os, kommer bag på os – også selvom det kommer til os, når *vi* har brug for det. Ofte kræves imidlertid en ikke-intentionel og "vilkårlig" *genaktivering*; en konfrontation med en glemt smag eller duft. Erindringen sidder altså ikke i subjektet, men i relationen til objektet. Ihukommelsen af vores dankortkode sidder dér, hvor fingrene vokser sammen med tasterne på automaten. Der er i hvert fald dér, vi kan genfinde den. Men også i tankens og fantasiens verden hænger vi sammen med genstandene; også her finder vi et passivt moment; også her må vi møde genstandene på deres betingelser. Dette er selvfølgelig specielt tydeligt, når vi taler om egentlig begrebsligt og intellektuelt arbejde. Den traditionelle fænomenologis ensrettede vokabular formår ikke at artikulere, hvordan "ideer" opstår *af sig selv* på baggrund af vores nedsænkethed i "stoffet"; hvorledes en kreativ sensibilitet over for "sagen" langsomt hjælper den med at krystallisere *sig*. Intellektuelle problemstillinger har lige så meget struktur, form og objektivitet som de fysiske genstande omkring os – og kun fordi tanken fra starten er indskrevet i disse begrebslige strukturer, er den overhovedet mulig. Der er ikke mere autonomi i tankens rige end i kroppens, højst andre former for heteronomi og sammenfiltrethed. Det er aldrig "bevidstheden", der *styrer* tankens bevægelse, men – forhåbentligt – den saglige sammenhæng. Ligeså er det aldrig "bevidstheden", der dirigerer kroppens bevægelser, men en kreativ evne til at forløse den objektive situations iboende ønsker og at gå genstandene i møde. I hvert fald hvis man nogensinde vil være god til noget.

På den anden side er det vigtigt at forstå, at også kroppen er spontan, fri og kreativ. Der findes ingen "automatisk" vane. Tværtimod responderer vi smidigt og uden at tænke over det på størrelsen af de forskellige gulerødder, som vi snitter; vi følger vejen; vi navigerer endda i byens trafik med dens væld af påvirkninger og impulser uden at tænke over det – og hvis vi tænker for meget, bliver det farligt. Kun i afkaldet på at styre og kontrollere kan vi lide på kroppen og dens familiaritet med tingene. Kun derfor kan den filtrere sig sammen med genstandene og lade dem styre hundredevis af muskler og legemlige koordinationer. Og ligeledes i tankens rige. Kun i afkaldet på kontrol kan vi præstere og improvisere til eksamen eller foran publikum. Den meto-diske eller kalkulerende fornuft, derimod; dén fornuft, der kan gøre rede for sig selv og opregne hvert skridt den tager, er for langsom til at kunne bruges til stort her i verden – og vel også, bortset fra marginale situationer, i viden-

skabelige eller intellektuelle fora. Den, der "overvåger" sine bevægelser, kan i sidste ende ikke engang skrive sin underskrift.⁵ Vi "bemestrer" ikke – som Mortensen mener – "situationer" (2013a:18); tværtimod er vi afhængig af *ikke* at bemestre dem for at handle ordentligt på dem og i dem. I sidste ende er end ikke vores "opmærksomhed" noget, *vi* behersker eller "retter" mod noget – og kun derfor kan vi være opmærksomme.

I det postfænomenologiske perspektiv findes der altså ingen subjektiv "intentionalitet" uden momenter af intentionsløs selv-forglemmelse i "kreative" og objekt-orienterede processer. Det gælder både krop og tanke: Kroppen er kun kreativ, fordi den formår at vokse sammen med de objekter og artefakter, der aktiverer den. Den er alt andet end "automatisk" eller "determineret". Den tager villigt, men selektivt mod de forslag verden stiller den; den afkoder trafikens mylder, den sociale situations kompleksitet, fodboldkampens udvikling før vi ved af det, men den ser også åbninger, den "læser" spillet, trafikken, situationen og bidrager kreativt til dens fortsatte udfoldelse – og igen på et førbevidst niveau, før vi bevidst forlanger noget af den. Med tanken forholder det sig ikke anderledes. Også tanken og talen er noget, der i vid udstrækning "sker" for os. At tænke og at tale forudsætter at ordene kommer. De rigtige ord. De præcise ord. Det rigtige argument. Dem som forløser "sagen". Dem sagen selv rækker ud efter. Indlevelsens og selv-forglemmelsens mirakel er til stede, hver gang vi formulerer os eller forglemmer os i en diskussion. Dette er tydeligt i enhver ordentlig tale eller oplæsning; man hører eller fornemmer det netop, hvis taleren eller oplæseren ikke er "tilstede" i det han eller hun taler om. Og denne selv-afhændelse er forudsætningen for at præstere retorisk og intellektuelt. Der hvor vi virkelig "performer" – og det gælder både for krop og tanke – er netop dér, hvor modsætningen mellem passivitet og aktivitet, determinisme og frihed, adfærd og handling, ydre og indre er ophævet.

Blot fordi man ikke placerer al intentionalitet i subjekterne, reducerer man dem altså ikke, som Mortensen mener, til "maskiner eller amøber" (2013a:11). Dette er netop et tilbagefald i de kendte dikotomier. Mortensen har fuldstændig ret i, at "alt hvad der har med passivitet, afficerethed, hengivelse at gøre, ikke kan tænkes", såfremt "bevidstheden tænkes som lukket om sig selv" (2013a:119). Men han har ikke ret i, at det traditionelle intentionalitetsbegreb formår at give adgang til disse sensitive dimensioner. Hvordan skulle et traditionelt begreb om "rettethed" være foreneligt med ideen om en "engageret bevidsthed", der lader "det åbenlyse vejlede [sine] handlinger" (2013a:148)? Så længe der tænkes med udgangspunkt i subjektet; så længe intentionaliteten har en envejs struktur, en "rettethed", bliver Mortensen i sidste ende svar skyldig på, hvorledes subjektet giver sig hen til "tingene" og lader dem guide sig i sine gøremål, fra de mest konkrete til det mest abstrakte, de mest sanselige til de mest begrebslige.

Postfænomenologien fokuserer på den sammenvævning af intention og intentionsløshed, der er forudsætningen for al handling og al tanke. Det er denne sammenvævning, der ligger i tanken om "grebthed" udviklet ovenfor. Enhver opgave – bevidst eller ubevidst, for tanken eller for kroppen – inkluderer lynsnare forviklinger og udvekslinger med det, der skal gøres eller tænkes. De konventionelle dikotomier, der hjemsøger den traditionelle fænomenologi, hindrer den i at artikulere denne oprindelige enhed. Eller værre: De river den i to stykker.

3) Fra transcendental teori til "altid-allerede i verden"

På denne baggrund er det også afgørende at vinke farvel til en række "transcendentale" impulser, man finder i den traditionelle fænomenologi. Interessen for rent formale "strukturer" eller "kategorier" hos "subjektet" eller i dennes "bevidsthed" – hvad enten de er af empirisk eller *a priori* oprindelse – fjerner blikket fra den modtagelighed og kreativitet, der kendetegner vores faktiske væren med genstandene. Da vi befinder os i et sociologisk forum, skal jeg her illustrere denne pointe ved at kritisere den (traditionelle) *sociologiske* fænomenologi, i skikkelse af Alfred Schutz' ideer om "typificeringer" og "relevanssystemer" (1970).

I det postfænomenologiske perspektiv går vores væren i verden – eller vores tilblivelse med den – slet ikke ud på at finde kriterier for at "rubricere" eller "kategorisere" genstande eller sociale forbindelser. Et sådant "deduktivt" eller "transcendentalt" vokabular misser det væsentlige. Det overser vores faktiske nedsænkethed i en diffus virkelighed og de myriader af bevægelser, denne virkelighed konstant trækker os ind – og implicerer i stedet en stiv kognitivisme på afstand af verden, der misser den smidighed sensitivitet og gensidighed, som i sandhed kendetegner vores forhold til genstande og til andre mennesker. Tanken om det "typificerende" subjekt geninstallerer det i en magtposition over for verden.⁶ Det ved Mortensen faktisk godt:

Verden er fyldt med ornamenten, det pudsige, det vi ikke kan drage nogen nytte af, det der besætter os osv. Derfor er verden ikke kun stedet for typen, men også for det der går ud over den (2013a:30).

Sådanne positive paragraffer, finder man ikke i Oplysningens Dialektik (med mindre der tales om det ikke-identiske i kunsten), men de er heller ikke i høj kurs hos Husserl eller hos Schutz. I dette citat er det ikke os, der "typificerer" verden, snarere får verden lov til at rive fat i os. Den indeholder "pudsigheder"; "ornamenter", vi falder ind i, og hvis konturer vi smidigt følger med blikket eller kroppen, fordi de indbyder os til det. Vi har nok at gøre med et rum fuld af interesser – fascinationer og "besættelser"; dog ikke med "instrumentelle interesser" vi presser ned over verden og genstandene, men snarere – som sproget vil vide – genstande og tanker der interesserer os. Interesser binder os til verden og til dem, vi deler dem med. De hører ikke hjemme hos

et magtfuldt subjekt, der alene ser verden på en bestemt måde eller presser bestemte "relevanser" ned over den afhængigt af, hvad *han* eller *hun* er "interesseret i". Her får virkeligheden lov til *selv* at bestemme, hvad der er "relevant".

4) Kroppen uden grænser

Kroppen er et centralt begreb i fænomenologien. Også på dette punkt er det imidlertid nødvendigt at undgå konventionelle fordomme. Frem for alt er det nødvendigt at undgå at skille kroppen fra genstandene eller at gøre den synonym med dens biologi, dens fysiologi eller dens "fysiske" grænser. Hvordan undgår vi at reducere kroppen til det biologiske? Og hvorledes undgår vi at rive den ud af den verden, den altid-allerede er en del af? Måske kan man slå to fluer i et smæk ved simpelthen at insistere på, at kroppen er uendeligt meget "større" end det legeme, der normalt synes at inkarnere den.

Kun fordi vi hele tiden mærker jorden, gulvet, sengen trykke mod vores fødder eller vores legeme, ved vi hvad der er op og ned. Det er jorden, der kommer "først". Og kun på grund af den, har vi overhovedet en krop. Men det faktum, at vi konstant mærker jorden, "adskiller" os ikke fra den; det flækker ikke vores helt implicite kontakt med den i et "den" og "os". Den postfænomenologiske krop ender ikke, hvor det fysiske legeme slutter. Den er i sidste ende en krop uden faste grænser og konturer. Igen må vi tage afsked med traditionelle forestillinger: Kroppen udgør ikke "forudsætningen for enhver orientering", som Mortensen synes at mene (2013b:23). Ej heller "giver" vi genstandene "mening" "med vores krop" (2013a:12); kroppen er ikke genstandenes "mulighedsbetingelse" (13)⁷; hvis den er noget, er den dét eller dér, hvor genstand og ånd umærkeligt glider over i hinanden.

Af samme grund kan man heller ikke sige, som Mortensen, at individet besidder et "genstandskort", som er indlejret i dets "kropslige" hukommelse (2013a:20-23) – og som det "bruger", når det går på toilettet om natten uden at behøve at tænde lyset, eller når det sætter nøglen i hoveddøren uden rigtigt at behøve at kigge sig for. I den postfænomenologiske optik findes der ingen rent "kropslig" hukommelse. Som allerede indikeret ovenfor sidder min hukommelse i ligeså høj grad i tingene. Den aktiveres netop først i det øjeblik, mine fødder rører det ru trægulv ved siden af sengen, og jeg rejser mig op og stavrer over mod døren uden rigtigt at vågne. Mine hænder "genfinder" først nøglen i lommen, når låsen viser sig, når jeg står foran døren efter at have gået op ad trappen. Ideen om "genstandskortet" er altså en dårlig metafor. Jeg har netop *ikke* brug for et orienteringskort med afmålte genstande og distancer, som jeg kan sidde og betragte *før* jeg begiver mig ud mod toilettet. I stedet overgiver jeg mig til det "sted", hvor krop og verden, krop og fysiske omgivelser hænger sammen; det er her, i dette "mellem", at erindringen og vores "kropslige hukommelse" sidder og konstant aktiveres. Og som Mortensen også ser, er det fordi, vi *lever* i dette "mellem", at vi er i stand til at "bevæge

os" i vores hjem og vores hverdag (2013a:20). Vi er uløseligt vævet sammen med genstandene i alle vores gøremål. Det er det, det postfænomenologiske kropsbegreb understreger.

5) Blikkets autonomi

Postfænomenologien ønsker at gøre op med det ensrettede intentionalitets- eller rettethedsbegreb, der præger den traditionelle fænomenologi. I den forbindelse er det afgørende at gøre op med den lys- og synsmetaforik, der afgørende har informeret denne forestilling.

I den postfænomenologiske optik fungerer ikke engang synet – den "sans" vi ellers har mest kontrol over – som en lommelygte eller lyskegle, vi kan rette mod omgivelserne efter behag. Tingene ligger ikke hen i mørke, før vi vender os aktivt mod dem. Vi er netop, så vi hos Merleau-Ponty, snarere parat til at lade os fange af dem. Dette gælder også for synet. Den traditionelle fænomenologi ignorerer, at blikket starter i tingen og ikke i subjektet. Den lader hånt om en erkendelse, Mortensen ellers gør i en anden sammenhæng: "her bestemmes ud fra *dér*" (2013b:95), som han siger. Horisonten omkring det, vi ser, er altså ikke, som han mener andetsteds, en "tom tåge", hvori verdens "form" er anvist (2013a:18), snarere er den netop det sted, hvor vores syn er mest pirreligt og modtageligt, det sted hvorfra genstande og kroppe trækker i os på tværs af tid og rum. I modsætning til hvad den husserlianske fænomenologi tror, sidder "horisonten" ikke "fast" på "subjektet", men er snarere det "sted" eller den begivenhed, der konstant river ham eller hende "ud af sig selv" i stadigt nye "retninger".

Mortensen er ikke helt blind over for dette. Som han påpeger, "interpellerer" tingene også os (2013b:69, 94). De vil ses på en bestemt måde og i en bestemt afstand. Det "perspektiv", der "ender" i "subjektet", er altså ikke noget subjektet alene "samler". Vi forløser tingen, men kun ved at give os hen til *dens* direktioner og dimensioner. Det ved enhver, der nogensinde har taget et fotografi eller set på et kunstværk. Før Husserl kan beskrive sit skrivebord eller æbletræet i haven, må han først placere sig *dér*, hvor æbletræet gerne vil ses fra; kommer han for tæt på, forsvinder det som genstand. Merleau-Ponty kommer gentagne tilbage til dette anonyme og "færbjektive" lag i perceptionen, hvor der endnu intet perspektiv eller distance findes, men hvor ud fra selve rummet og distancen først opstår:

Jeg, som kigger op i den blå himmel, befinder mig ikke over for den som et u-verdensligt subjekt; jeg ejer den ikke blot "i tanken"; jeg folder ikke en idé om "det blå" ud foran den, som røber mig dens hemmelighed. Jeg giver mig hen til den, jeg trænger ind i dette mysterium, den "tænker sig i mig"; jeg *er* selve himmelen som sætter sig sammen og forener sig og begynder at eksistere for sig, min bevidsthed er mættet med dette uendelige blå (2008:259).

Hvis vi undersøger blikket på postfænomenologisk vis, træder en oprindelig upersonlighed og anonymitet frem i det. Blikket er, før alt andet, så langt inde i tingen, at det har glemt alt om, hvem der sendte det af sted, eller hvor det kom fra. Først bagefter går det i stykker i dén, der ser, og det, der ses på. Men før dette sker, findes der ingen intentionel "aktør", subjekt eller "bevidsthed" placeret over for tingen og ligesom "reflekteret" i den; der findes et blik, der overkommer hundreder af kilometer og allerede har placeret mig i himmelen og himmelen i mig. Den svimlen, vi føler, når vi kigger op i himlen eller ligesom suges ind i en mættet farve uden bund skyldes netop, at vi ikke står over for genstanden som et "subjekt", der, forankret i sig "selv", nonchalant kaster sit blik på objektet; snarere viser sådanne erfaringer tilbage mod et register af vores væren, hvor vi endnu ikke er blevet positioneret af genstanden og tildelt en plads i rummet.

Analysen af blikket har også en *social* dimension. Blikket er ikke blot ude ved tingene, før det falder fra hinanden i dén, der ser og dét, der ses, det er også ude ved andre *kroppe*. Blikket lader os røre og føle, kærtegne eller afskrækkes – før vi adskiller os fra den anden krop og føler et splitsekunds frustration eller lettelse over det faktum, at vi alligevel ikke har den tæt på. Kroppen ser netop ikke andre "personer" i emfatisk forstand. Den operer ikke med "fremmede". Den er ikke "empatisk" eller "sympatisk" rettet mod det "indre" hos den anden. Kroppen (og kroppens blik) er, i mangel af bedre ord, overfladisk. I realiteten kommer dens "kommunikation" med andre kroppe *før* disse andre kroppe går i stykker i indersider og ydersider, før sondringen mellem ånd og materie. Kroppe har altså en præindividuel, en form for kollektiv eksistens. De er i realiteten tættere på andre kroppe end på os. Dette kropslige blik – ja, egentlig er det jo slet ikke mit – har været i seng med talløse kvinder, før det kastes tilbage mod mig selv, og jeg tvinger mig til at kigge væk. Det har sit eget liv og sine egne lyster. Jeg er på sin vis tilskuer til dets lyster og fascinationer og må tage det, blikket selv vil, til efterretning – for bagefter at måtte rive mig ud af de omgivelser, det hænger sammen med.

I sidste ende er selve den traditionelle fænomenologis fokus på "genstandskonstitution" i virkeligheden en tryk "filosofisk" og intellektualistisk fiktion, der placerer subjektet på afstand af verden og foregøgler et herredømme over blik og opmærksomhed, der ikke eksisterer i praksis. Er vores væren i verden ikke snarere adspredt; distraheret, revet fra hinanden af vekslende fascinationer og attraktioner, der tiltrækker vores blik, vores begær og vores opmærksomhed og tvinger os til at "fokuserer" på *dem*? Tænk på byens larm og forvirring? Tænk, på andre og tiltrækkende kroppe; tænk på hvorledes tegn, skilte og læseligheder i alle afskygninger tiltrækker vores syn; på hvorledes et kirkerum bestemmer os til at se i retning mod alteret, på hvorledes et juletræ kan ændre et helt rum, på butiksruder, reklamer, modeobjekter og dameblade, der hjælper, træner eller dikterer os til at se på bestemte måder.

Vi ser nu, at det glatte og forskeløse rum, som Mortensen ovenfor ser som en nivellering af vores livsverden, i sidste ende netop er det rum, som bevidsthedsfilosofiske ansatser implicit forudsætter; et rum uden "ornamenter", overraskelser og konturer, som blikket farer vild i, og som fanger og guider det; et rum uden *egne* "rettetheder", *egen* "orientering" og uden egentlige fascinationer. Polemisk udtrykt er et sådant fladt og uinteressant "rum" mærkbart i de fleste af Dan Zahavis arbejder. Her får verden ikke lov at bidrage med noget. Det er et sådant rum, Mortensen, Nielsen, Zahavi og den traditionelle fænomenologi vil undgå. Og alligevel konstant falder tilbage i.

6) Selvet og dets fravær

Mens den traditionelle fænomenologi ønsker – selv om det ofte er i en modificeret, slanket eller "minimal" udgave – at fastholde et begreb om "selvet", ønsker postfænomenologien at nå bag om dette begreb.

Ikke blot inkluderer alt, hvad der er intensivt her i verden – alt hvad der opleves emfatisk – en selvovergivelse, nej, selve vores væren i verden er uløseligt forbundet med en konstant selvafhændelse: Som vi har set, "overgiver" vi os til vores krops sammenfiltrethed med objekterne omkring os, hver gang vi skriver vores navn, trykker vores dankortkode, bevæger os i trafikken eller snitter gulerødder, men også hver gang vi husker noget, hver gang vi tænker eller beslutter os for noget. Vi har at gøre med en form for selvafgivelse, der ligesom sniger sig ind på os, eller altid-allerede har fat i os og river os ud af os selv – på samme måde som Merleau-Ponty skildrer søvnens komme (2003: 189).

Dan Zahavi har forsvaret det, han kalder et "minimalt selv" (2009). Og det skal siges, at Zahavis tanker på dette område er langt mere sofistikerede end de "socialkonstruktivistiske" teorier om selvet som en blot og bar "konstruktion", som han berettiget kritiserer. Er det ikke rigtigt, spørger Zahavi, at vore oplevelser har en "første-persons" karakter; at de er "mine" i den forstand, at jeg ser alt på en bestemt måde, i en bestemt afstand, i et bestemt perspektiv, der samler sig *i mig*? Det er svært at benægte denne intuitive tanke. Ikke desto mindre – det fremgår af ovenstående analyse af blikket – er den forhastet.

Dette skal ikke misforstås. Postfænomenologien benægter ikke, at et sådant egocentreret perspektiv eksisterer. Men den mener, at der er noget, der kommer *før*; en form for "grebetheed" eller "forbundetheed" med verden. Og i dette mere fundamentale register af vores væren er der end intet nok så "minimalt selv", der først sætter os på afstand af den, ingen immanent distance i vores perception til det vi ser på.

Den vægtigste grund til, at det traditionelle fænomenologiske perspektiv ikke ser denne oprindelige "før-perspektiviske" forbundetheed er, at den ikke tager vores fundamentale "grebetheed" alvorligt. Den hænger i stedet fast i en traditionel ide om fænomenernes "givetheed" uden at ænse den pacificering af vores omgivelser, materielt og immaterielt, og det virkelighedstab en sådan

metafor indikerer. Andre steder hører man sågar om, at verden "fremtræder" eller sågar "præsenterer" sig for et "subjekt".

Det postfænomenologiske perspektiv kritiserer dette vokabular. Verden møder os netop *ikke* som noget "givet", vi er på tryk distance af, og slet ikke som noget givent for "os". Den kan meget mere end det. Den har altid-allerede "grebet" os. I hvert fald når vi handler eller tænker – og kun derfor kan vi handle eller tænke *godt*. Det "minimale selv", Zahavi taler om, er blot den anden side af dette begreb om "givethed", der kun giver mening i et pacificeret og dresseret bevidsthedsfilosofisk laboratorium.⁸

Zahavi skildrer imidlertid også et andet begreb om selvet. Et "inter-subjektivt" eller *socialt* "selv". Dette skal ikke forveksles med det "minimale selv", der, i henhold til Zahavi, er en (perspektivisk) egenskab ved *al* oplevelse. Snarere tænker Zahavi her på det "selv", vi finder hos Mead, hos Schutz og Max Scheler – på trods af alle øvrige forskelle. Ideen er her, at vi først "bliver os selv" gennem den andens blik, altså ved at internalisere eller anticipere den andens forventninger til eller perspektiver på os. I modsætning til det "minimale jeg", forudsætter skabelsen af dette sociale jeg altså et "du" eller en "anden".

Postfænomenologien benægter ikke eksistensen af et sådant "Meadsk", socialt eller dialogisk selv. Den benægter heller ikke, at der opstår en radikal sondring mellem os og andre, når vi afsløres foran nøglehullet, eller vi bryder en internaliseret norm. Som Durkheim så, virker det sociale somme tider som en "ting", vi kan slå os på (2013). I sådanne situationer føler vi netop os selv i ekstrem grad.

Postfænomenologien interesserer sig imidlertid først og fremmest for det register af vores eksistens, hvor sondringen mellem os og de andre *ikke* er til stede; hvor vi altså ikke finder et *socialt selv*. Som både Durkheim (2013:22-27, 1995) og Mead (1992:273-276) *også* så, findes der former for social deltagelse og samvær, hvor vi smelter sammen med andre, hvor vi ikke "oplever" nogen kløft mellem os selv og andre, men i stedet lader os rive med; hvor "I" and "me" undergår en form "fusion" som Mead ville sige (Ibid.). Heidegger taler om, at vi "det meste af tiden" ikke "adskiller os fra andre" (1993:118). Ligesom genstandene og tankerne river også det sociale os altså, konstant, *ud* af os selv. Det er derfor, vi kan komme hjem fra en fest og føle, at vi ikke har opført os som den, "vi er", at vi har spillet en "rolle", vi måske ikke engang har lagt mærke til, at vi indtog i situationen. Det sociale destabiliserer os og mangfoldiggør os, tvinger andre "personer" og facetter frem i os. Men det har også tag i os, når vi er alene. Det influerer altid-allerede på vores smag, vores begær, vores interesser; det animerer vores forhold til bestemte genstande, skaber nye opmærksomheder, nye fascinationer og aversioner, det skaber aktualitet og glemmel.

Adskillelsen mellem individ og socialitet, jeg og andre, er kun mulig på grundlag af denne dybere sammenvævedhed, dette dybere *fravær* af jeg el-

ler selv. Kun på baggrund af denne sammenvævedhed opstår spørgsmål om "autenticitet", "personlighed" og "originalitet". Vi skal nedenfor se, hvorledes den traditionelle fænomenologi forlegent – det gælder også Heidegger selv – transformerer denne *ontologiske* konstatering af vores grundlæggende indvævedhed i mere eller mindre anonyme andre over i et *psykologisk* register.

Det sociale i en postfænomenologisk optik

I forsøget på at skitsere den postfænomenologiske insisteren på vores sociale indlejrethed, skal jeg igen tage udgangspunkt i en passage hos Merleau-Ponty – faktisk i en passage som Mortensen selv citerer, men som jeg ønsker at fortolke mere radikalt. Mortensen skriver:

Jeg ser den andens vrede; hans gestus lader mig ikke tænke på eller slutte til vreden; den *er* vreden, som Merleau-Ponty udtrykker det (2013a:77).

Vreden *er* den knyttede hånd. Denne er ikke et "tegn". I modsætning til Alfred Schutz har vi forladt den husserlianske tegn lære, der adskiller kroppene ved at se den "ydre" gestus som et tegn på et "indre" og skjult mentalt liv hos "den anden". Hos Merleau-Ponty gemmer der sig netop intet "psykologisk faktum" bag den knyttede næve (Merleau-Ponty 2008:225). Her er endnu ingen inderside.

Den traditionelle fænomenologi drager ikke de fulde konsekvenser af denne tanke. Bevares, også Mortensen taler om kroppenes "afstemning" efter hinanden, om en "gensidig lytten til hinandens kroppe", men han overser, at dette register i vores væren først rettelig kan artikuleres, når sondringen mellem "indre" og "ydre", "jeg" og "anden", endelig lades bagude eller relativiseres afgørende. Det er rigtigt – det har vi set med Mead og Zahavi – at det "sociale jeg" forudsætter et "du", forudsætter "en anden", hvis forventninger til os selv, vi internaliserer (2013b:94-95). Men det er også rigtigt, at der findes former for kropslig solidaritet som går forud for eksistensen af "du'et" og den "anden". Kroppene er der først, og kroppenes socialitet har hverken brug for et "jeg" eller et "du".

Som vi så ovenfor i forbindelse med analysen af de sociale lag i blikket, har den helt umiddelbare form for kropslig kollektivitet intet at gøre med nogen form for "inter-subjektivitet". Vi har ikke at gøre med to allerede afgrænsede eller "fremmede" subjekter, der mødes, men netop med før-subjektive og før-sproglige former for koordination eller "kommunikation": Vi "hænger sammen" med andre, før vi hænger sammen med os selv. Der findes et anonymt register af vores væren i verden, hvor den anden endnu ikke er en anden *person*, og hvor kroppe er viklet ind i hinanden. Disse sociale registre kan hverken Mortensen, Nielsen eller Zahavi udfolde; de har ikke begreber til det. Hverken hos Mortensen, Nielsen eller Zahavi finder vi et forsøg på virkeligt

at overskride den dualisme mellem ydre og indre, der hindrer den traditionelle fænomenologi i at artikulere den førindividuelle og førpersonlige krop, og de grundlæggende former for socialitet, den folder os ind i. På trods af inddragelse af mor-barn forholdet og et begreb om imitation, så hænger man fast i sympati-, empati- og indfølelsesbegreber, der klæber indersider på andre kroppe og skaber prægnante fænomenologiske "andre" (2013a:46).

Den traditionelle fænomenologi ender imidlertid ikke blot med at tildække alle førindividuelle affektive, seksuelle og imitationelle udvekslinger. Den har heller ikke noget begreb for de mere vidtstrakte og *medierede* synkroniseringsdynamikker, der retter vores begær, vores fascination, vores blik og vores tanker mod bestemte genstande, vi deler med mere eller mindre anonyme andre – genstande, der er placeret i centrum for vagt definerede fællesskaber, moder og tidsånder. Disse "fællesskaber" ser vi oftest ikke, vi er medlem af. Og derfor har de magt. I sidste ende er det sådanne kollektive dynamikker, der indlejrer os i tid og historie. De skaber de genstandsfascinationer og sensibiliteter, der tegner en bestemt epoke, og som man er "sammen om".

Denne blinde plet forklarer, hvorfor hverken Nielsen, Mortensen eller Zahavi har tilstrækkeligt øje for den *ontologiske* dimension i Heideggers kritiske begreb om "das Man" – den fundamentale mangel på autonomi, socialt *selv* og jeg-centrerethed begrebet indeholder – men i stedet, ligesom Heidegger selv, falder tilbage i gamle aristokratiske, massepsykologiske og kulturkritiske attituder. Den "indsnævrede" erfaringsmodus, som Nielsen, med Heidegger, betragter som et knæfald for "det gennemsnitlige" og kollektive (Nielsen 2013a:181), handler i realiteten om urgamle kollektive konvergensfænomener; måske om det, det sociale i virkeligheden *er*, når det er mest anonymt, mest medieret, mindst "psykologisk", mest rensat for indtryk af konkrete andre. Men denne fundamentale sociale indlejrethed reduceres alt for ofte til et spørgsmål om intellektuel dovenskab, jegsvaghed og umyndighed hos den enkelte; til en individbetinget mangel på selvstændighed, der hindrer vedkommende i at "stå på egne ben" over for fællesskabet. Denne forskydning er i allerhøjeste grad iagttagelig hos Zahavi og Søren Overgaard. Ifølge dem tilbyder fænomenologien "et kritisk perspektiv på den dagligdags forståelse med dens tendenser til at tale efter andre og kun sætte sig overfladisk ind i tingene"; det drejer sig om det forhold, forstår vi, at mennesket "*kan lægge under for konventioner og blinde vaner*" (Zahavi og Overgaard 2005:191-92, min kursiv). Åbenbart er det muligt at rive sig ud af det sociale favntag. Ja, man bør faktisk gøre det. Social "påvirkning" fremstår dermed som en *undtagelse*; en "uegentlig" værensmodus. Dermed forsvinder de registre af vores væren, hvor vi er altid-allerede er vokset sammen med de kollektiver, vi er en del af, ud af analysen.

Dette skal ikke misforstås. Det postfænomenologiske perspektiv ønsker ikke at give køb på begreber om autenticitet og originalitet. Det afviser ikke, at den enkelte *i relationen til genstandene* kan være mere eller mindre original,

ekspressiv og selvstændig i forhold til kollektive, imitationelle strømninger, men det insisterer på, at den "nivellerende", eller "gennemsnitlighed", det kollektive står for, i sidste ende er et *grundvilkår*. Der findes intet "valg" af et "liv i egentlighed". Vi har at gøre med urgamle sociale mekanismer, der nok i det moderne samfund er blevet fragmenterede af individualisering og mediering, men stadig fungerer som en helt afgørende social integrationsmekanisme. Ganske vist er det kun "modeofferet", der determineres fuldstændigt af disse mekanikker, men kun den mentalt syge undgår dem helt.

Dette ontologiske lag tenderer til at forsvinde i den traditionelle fænomenologi. Hos Mortensen og Nielsen – og hos Zahavi og Overgaard – er moden, ligesom massen, i realiteten altid "de andre". Dem som lever i uegentlighed; dem som har kastet sig over "dominerende teoretiske og filosofiske moderetninger" (Nielsen 2013b:30). At vi altid-allerede *lever* i et effervescent fællesskab; at de samme kollektive energier, som flourer i "massen", *altid* rumsterer omkring os – *i os* – omend i mindre følelig og mere anonym iklædning; at de animerer og samler os om kollektive forestillinger, fascinationer og aversioner og derigennem sætter et umiskendeligt præg på selv de mest originale og selvstændige udtryk – dette tager den traditionelle fænomenologi ikke konsekvensen af.

I en postfænomenologisk optik findes sand originalitet eller autenticitet ikke i "subjektet". Individuel kreativitet, ekspressive handlinger og personlige udtryk hører, paradoksalt nok, hjemme i et handlingsregister, som kræver af os, at vi giver os hen til det vi gør, at vi giver afkald på os selv og forløser disse handlingers på deres egne "objektive" principper. Det er derfor, at også kunstværker, og ikke blot kunstnere, kan være originale og autentiske – eller klichéfylde og stereotype. En sand eksistentialisme opstår først i forståelsen for det blinde i os selv; den opstår i en erkendelse af vores egen udleverethed til det sociale og til genstandene; i en erkendelse af at vi i de afgørende momenter i vores kreative og skabende praksis handler uden sikkerhedsnet, refleksion og intentionel styring, derude hvor verden og det sociale allerede har tag i os. Der findes intet abstrakt eksistentielt "valg". Det er ikke ved at trække os tilbage i os selv, at vi undslipper nivellerende kollektive kræfter, men ved at give os hen til det objektive moment i det vi nu er i gang med og forløse det. Paradoksalt nok er det autentiske kun at finde dér, hvor vi smelter sammen med objektet i den proces af lynsnare og førrefleksive udvekslinger og formidlinger, som kreativ skaben *er*. Vores væren forgrener sig ud i det sociale og ud i tingene. Det er *hér*, vi lever; *mellem* det subjektive, det objektive og det kollektive.

Disse dimensioner er som tråde vævet ind i hinanden. Der er her, vi finder den oprindelige enhed med verden, det, "som ikke må gå i stykker". Og det er denne "enhed", det postfænomenologiske perspektiv ønsker at udforske. Ikke ved at hugge knuden over på midten, men ved omstændeligt at folde trådene ud.

Noter

1. Jeg skal i det følgende tale om Mortensen og Nielsen som ligeberettigede forfattere til de to bøger – der ganske vist er udgivet i Mortensens navn. Nielsen har, synes det mig, en lige så stor andel i de to udgivelser som Mortensen selv. Han står for mere end en tredjedel af tekstmængden i eget navn, og hans efterskrifter og introduktioner gør langt mere end at løfte vennens skrifter ud af skrivebordsskuffen. Grundet pladshensyn skal jeg ikke søge at differentiere mellem de to, bortset fra enkelte steder hvor jeg kan bruge disse nuancer til at illustrere egne pointer.

2. Dette gælder faktisk mange af de progressive eller direkte "postfænomenologiske" passager hos Mortensen og Nielsen. De er flere steder på vej væk fra det dominerende subjekt og på vej mod en mere decentreret position – eller mod et mere symmetrisk transcendentalt perspektiv, der netop ikke trækker det transcendentale tilbage i subjektet, men finder det i selve vores livs-verdensmæssige *sammenvævedhed* med verden. Specielt i Mortensens Heideggerkritik (2013b:54-69) og i anden del af Patočkalæsningen findes passager, der peger i denne retning (2013b:90-111). Det samme gælder passager i Niensens "Efterskrift" (Se eksempelvis 2013a:169-70).

3. Jeg ønsker ikke at afvise den tidlige kritiske teori *tout court*. Eksempelvis er mange af pointerne i Adornos kritik af Husserl (Adorno 1990) decideret postfænomenologiske. Det postfænomenologiske perspektiv kunne også knytte an til Adornos metodiske overvejelser, hans begreb om "den uregerlige tanke", om "mimesis" og om æstetisk erfaring. Efter min mening gemmer der sig i disse Adorno- begreber et objekt-orienteret handlings- og intentionalitetsbegreb, som indeholder essentielle postfænomenologiske aspekter. I modsætning til Mortensen synes Nielsen opmærksom på den kritiske teoris afgørende svaghed: Dens totale reduktion af hverdagslivets genstandsforhold til former for "instrumentel rationalitet" og dens tilsvarende forvisning af alle mere sensitive og kreative måder at "kommunikere" med genstandene på til kunstens verden (Se Nielsen 2013b:183ff.).

4. Dertil kommer selvfølgelig, at "målene" først bliver til i et konstant samspil med den teknologi og de midler, vi har til rådighed, og i øvrigt selv er midler for andre mål. Det sidste betyder imidlertid ikke, at rækken af formål i sidste ende holdes sammen i en form for "væren til døden" eller i et tomt begreb om "selvopretholdelse", men snarere at de fortaber sig i horisonten af den *verden*, der i sidste ende omfavner hele vores liv, og som de ikke kan tænkes foruden.

5. Også her står det postfænomenologiske perspektiv i radikal modsætning til Mortensens ideer: I modsætning til Schutz insisterer han således på, at vi faktisk *kan* "overvåge" vores oplevelser og vores handlinger samtidig med, at vi har dem eller udfører dem (2013a:21, 123). I en postfænomenologisk optik er forudsætningen for al handling og tænkning netop, at den er "uovervåget".

6. Mortensen, forekommer det mig, er selv på vej til en sådan erkendelse i kritikken af Giddens strukturteori (2013:138-139). Nielsen går, for mig at se, endnu længere i sin efterfølgende kritik (2013a:169-170).

7. Snarere er det omvendt. Andetsteds citerer Mortensen faktisk Goethe i denne (modsatte) retning – "Hvis øjet ej var solens barn / det kunne ikke solen skue" (2013b:196) – uden, åbenbart, helt at mene det.

8. Man hører somme tider et andet argument for eksistensen af et "selv": Hvis mine oplevelser, sådan går argumentet, ikke i en eller anden forstand er "mine", må de være "fremmede" for mig eller tilhøre en anden. Og sådan føles de ganske enkelt ikke. Ergo må de være "mine", og ergo er der et "selv". Dette argument er imidlertid cirkulært. Hvis vi transcenderer sondringen mellem jeget og de andre, er det netop denne modsætning, der forsvinder. De registre i vores tanker og handlinger, postfænomenologien fokuserer på, er *hverken* mine eller andres. De er heller ikke fremmede. Dette gælder også for den personlighedsforstyrrede, der virkelig *har* en oplevelse af at blive talt til af en "fremmed" stemme: Hvis ikke denne stemme altid-allerede havde ført ham med, var smeltet sammen med ham, ville den netop ikke opleves som påtrængende og indtrængende – bagefter.

Litteratur

- Adorno, Theodor W. 1990: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die Philosophische Antinomien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bech, Henning 1999: *Fritidsverden*. København: Forlaget Sociologi.
- Durkheim, Emile 1995: *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile 2013: *The Rules of Sociological Method*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Heidegger, Martin 1993: *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hennion, Antoine 2007: "Those Things that Holds Us Together: Taste and Sociology", *Cultural Sociology*, 1(1):97-114.
- Latour, Bruno 1999: "From the Concept of Network to the Concept of Attachment", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 36:20-31.
- Mead, George H. 1992: *Mind, Self and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 2008: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 2003: *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.
- Mortensen, John 2013a: *Livsverden og fænomenologi i moderne sociologi: Habermas, Luhmann, Giddens*. Frederiksberg: Frydenlund.
- Mortensen, John 2013b: *Asubjektiv fænomenologi: Jan Patočkas eksistentielle filosofi og fænomenologiens opgave i dag*. Frederiksberg: Frydenlund.
- Nielsen, Birger Steen 2013a: "Efterskrift: Fænomenologien som kritisk samfundsteori: John Mortensens projekt", i Mortensen, John: *Livsverden og fænomenologi i moderne sociologi: Habermas, Luhmann, Giddens*. Frederiksberg: Frydenlund, 150-208.
- Nielsen, Birger Steen 2013b: "Efterskrift: Frihed og vores forbundethed med verden. Fænomenologiens opgave og betydningen af John Mortensens projekt", i Mortensen, John: *Asubjektiv fænomenologi: Jan Patočkas eksistentielle filosofi og fænomenologiens opgave i dag*. Frederiksberg: Frydenlund, 133-225.
- Weber, Max 2012: *Collected Methodological Writings*. London and New York: Routledge.
- Zahavi, Dan 2009: "Is the self a social construct?". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 52(6):551-573.
- Zahavi, Dan 2003: *Fænomenologi*. Frederiksberg: Roskilde universitetsforlag.

Bjørn Schiermer

E-mail: bjornsa@gmail.com