

OM MULIGHEDEN AF ET POST- (DE)KONSTRUKTIVISTISK  
BEGREB OM BEVIDSTHED PÅ  
FÆNOMENOLOGISK GRUNDLAG

Ole Fogh Kirkeby

*I denne artikel gøres der rede for opfattelsen af bevidstheden i en fænomenologi, der har opgivet dualismens forestillinger om modsætningen mellem bevidsthed og verden og mellem bevidsthed og krop. Erkendelsens og erfaringens subjekt synes på postmodernismens grundlag at blive de sproglige processer selv. Men det, at bevidstheden bestemmes som situeret og inkorporeret, behøver ikke betyde, at bevidstheden betragtes udelukkende som en egenskab ved sprogbrugen. Bevidstheden er en *conditio activa*, et »jeg kan«. Med basis i Heideggers og Merleau-Pontys værker tematiseres dette vilkårs rolle for en teori om bevidsthed, der hverken vil stille sig tilfreds med realismens eller (de-)konstruktivismens billeder.*

Jeg vil i denne artikel først præsentere et fænomenologisk begreb om bevidstheden, der delvis er mit eget. Derefter vil jeg særskilt præsentere Martin Heideggers og Maurice Merleau-Pontys tankegange, omend disse to filosoffer også er på spil i den første del.<sup>1</sup>

## 1.

Hvis bevidsthed er noget man kan »være ved«, så kun fordi man *kan*. Hermed er bevidsthed allerede bestemt som bestående på én gang i en *praktisk refleksivitet* og samtidig i en *teoretisk refleksivitet* (det sidste dækker både Descartes' cogito, Hegels begreb om refleksivitet og Kierkegaards »selvrefleksion«). Bevidsthed er med andre ord en evne mere end det er en tilstand. Eller såfremt det er en tilstand, så er det en *conditio activa*.

Dermed omfatter bevidstheden altid allerede alt det, der dækkes af kognitive færdigheder og af det motorisk-perceptuelle system. Bevidsthed er en tilstand, der forudsætter det samarbejde mellem sanserne, der udmøntes som praktisk relation til verden. At være ved bevidsthed er at sanse med henblik på berøring, hvor berøringen – det stoikerne kaldte

---

Ole Fogh Kirkeby (f.1947) er mag.art. i idéhistorie og Dr.Phil i filosofi på afhandlingen **Begivenhed og krops-tanke. En fænomenologisk-hermeneutisk analyse** fra 1994. Han er lektor i Systemvidenskab ved Handelshøjskolen i København. Kirkeby arbejder på at udvikle en post-dekonstruktivistisk fænomenologi.

»det haptiske« eller »phantasia kataleptiké« – blot fuldfører det, der foregribes af syn, hørelse, smag og lugt.

Men al meningsskabende aktivitet til trods, så er bevidstheden på en gang uomgængeligt ikke det, den er; og den er det, den ikke er. Dette vilkår er sat i værk af sproget.

Sproget foregiver, ved aldrig at kunne dække det, det i een og samme bevægelse henviser så gavmildt og hensynsløst til, at bevidsthedens indhold, den indre og den ydre verden, er et factum brutum. Sproget benægter sine egne virkelighedskonstruerende evner ved at fastholde muligheden for begrænsningen i sin egen evne til at henvise – der både er et for meget og et for lidt. Ikke mindst fordi sproget giver os verden ved hjælp af de sanser, der lydigt finder den samme form i tingen, som den ordet runder eller afkanter. Denne gensidige bekræftelse af hinanden, som sansesystem og sprogsystem praktiserer, fastholdes i dette bevidsthedens »om«, der langt mere end på det blot metaforiske plan triumferer deri, at hånden kan lukke sig om en del af verden. Denne *syn-kinæstetiske* tilstand, hvor selv ordene er møntet på at berøre, og dermed på at fastholde selve begrebet for »det ydre«, der bekræftes af vores tales egen-sindighed i sin frigørelse fra vore læber i rummet, samstemmer synet i, fordi det lever af den afstand, der dybest set er afstanden i ordet selv til det, det så gerne vil betyde.

Således søger bevidstheden i praksis *ud* over sig selv. Det er dens egentlige væsen. Her finder den sig indtvunget i situationens rum i sin på en gang tunge og lette, fangede og frie, bundethed til den krop, der altid allerede har afkodet et muligt betydningsrum. Bevidstheden finder sig selv i en mellemverden, hvor den i kraft af sin situerethed og inkorporation<sup>2</sup> kan reflektere sig selv i dette *jeg kan*. I denne egenskab bliver bevidsthed det fra verdens sted at se sig selv som den, der kan.

Ude i denne mellemverden hersker rum og tid. Det er historiens og kroppenens sted. Det er herude bevidsthedens rum findes, det, der symbolsk er lukket inde i det rum bag hjernens dør, hvor tanker og drømme finder deres forevisningssal – uden et gran af garanti for at rummet, hvori denne film forevises ikke også selv er resultatet af projektionen af en film på et lærred, i en film, som vi ikke engang tror, at vi ikke kender. Men hvor nu end fremviseren befinder sig, så er én ting sikkert: bevidstheden er dramatisk. Den udspiller sig indenfor et postulat om tidens, rummet og handlingens enhed.

At anskue bevidstheden ud fra scenens metaforik – udøvet på grænsen til det trivielle fra Balthasar Gracian til moderne fransk filosofi<sup>3</sup> – forudsætter en tro på, at denne metafor ikke er udlevet for længst. Lad os se, hvad den kan bære, hvis vi fastholder den som the frame of reference for at udvikle det her antydede bevidsthedsbegreb yderligere – dette bevidsthedsbegreb, der i efterkrigstiden er leveret os af Maurice Merleau-Ponty og Martin Heidegger i diskurser med frapperende ligheder under den tilsyneladende så forskellige overflade. Et bevidsthedsbegreb under-

støttet af Wittgensteins sene arbejder og i mangt og meget sirligt afstukket i Hans Lipp's lapidariske intarsiaspil.<sup>4</sup>

Så er stykkets personer også allerede introduceret.

## 2.

At bevidsthed er forbundet med at kunne, ikke primært med at være, er egentligt allerede tematiseret i middelalderens epistemologi fra Johannes Scotus Erigena til Thomas Aquinas – 700 år før Merleau-Ponty kan formulere det eksplicit i *Phénoménologie de la perception* fra 1945 som terminologisk skulpturering af det faktum, at hverken verden, krop, bevidsthed eller sprog – endsiges indbyrdes relationer – kan (eller bør) være objekt for erkendelsen.<sup>5</sup> Velkendt er opdelingen af bevidstheden fra Augustin på færdighedsfelterne *intellectus*, *memoria*, og *voluntas* – ligesom den antikke mnemotekniks bestemmelse af erindringen som et rum (locus) befolket af skikkelser (imago).<sup>6</sup> Lad os have denne opdeling in mente på rejsen ind i teatrets verden under følgende devise: *bevidstheden er det, at tiden, stedet og handlingen er en permanent enhed*. Det er bevidsthedens vilkår, at vi kun kan opholde os på dens scene, hvis vi samtidig er tilskuere.

Tre analogislutninger er åbenbare her. Den mellem tid og intellekt på den ene side – Kant formulerede den under begrebet »Schemata« i »Kritik der reinen Vernunft«: erkendelse er tid, der finder ind i mønstre; og er de kognitivt fungerende, så er det evner til at tænke, til at tælle, til at visualisere, f.eks. genkendelsen af et ansigt. Kort sagt, hele det kognitive repertoire – bredt forstået – er et resultat af tidens funktion. Den analogislutning, hvor erindringen opfattes som et sted, et rum, der bliver til omkring begivenheder. Og den, hvor viljen er handlingens univers.

Men hvordan kan bevidstheden, der jo netop udmærker sig ved gennem erindringen af kunne springe i tid og rum, ja, netop i at kunne reducere handling til næsten nul gennem kontemplative tilstande, være indbegrebet af tidens, rummets og handlingens enhed?

Det kan den i kraft af det vilkår, at det at eksistere består i at »være eksisteret af« mødet mellem – hvad jeg kalder – *begivenhed og krops-tanke* (Kirkeby 1994, 1994a, 1996): tragediens og komediens grundelement er begivenheden, og dens semantik præsenteres for os gennem en kompleks tankegennemstrømmet følelse, altså gennem den medlevende selvfølgelighed, der i kraft af dens virkeevne hinsides den teoretiske refleksion symbolsk kan kaldes »kropslig«. Men da vi jo lever med i den i kraft af handlingens logik, så muliggøres den af en tanke. Tilskueren er i teatret en krop, der tænker – og muligvis en »tanke, der kropper« – alt i alt som det nu er forundt kunsten at ophæve velkendte dualismer i praksis.

I *Sein und Zeit* fra 1927 slår Heidegger to ting fast med syvtommersøm i moderne filosofi: at bevidstheden er det, der er sig ikke-selv, den er altid i kraft af noget andet. Ikke blot husserlisk i form af et nødvendigt indhold, men i form af en nødvendig betingethed. Det, der betinger, er tiden. Det historiske medium og det kropslige – det sidste optræder dog kun i *Sein und Zeit* symbolsk som indbegrebet af socio-kulturel betingethed, handlingsmæssig orientering og følelsesmæssig bevidsthed, såkaldt »stemthed«. Men tiden, der betinger, kan ikke selv erkendes i sin måde at betinge på. For tiden findes kun i dens enhed med rum og handling i *øjeblikket*. Al tid er nærværende – »What might have been and what has been/ point to one end, which is always present« – som T.S. Eliot sagde i Four Quartets. Og alle tidsdimensioner betinger gensidigt hinanden. Således er fremtiden ikke *senere* end fortiden – siger Heidegger eksplis- cit: »Fremtiden er *ikke senere* end det, der har været, og dette er ikke *tidligere* end øjeblikket.«<sup>7</sup>

Fremtiden er kun det, vi oplever i nuet som vores mulighedsbetingelser på grundlag af fortiden. Og fortiden er kun det, der tematisk trækkes ind i fokus på grundlag af det, fremtiden gennem øjeblikket kan ville os i kraft af det. Således er vor eksistens' møntning på handling konstitutiv for tidens og rummets enhed. For Merleau-Ponty er tiden ligeledes en tilstand i et øjeblik, der dog er gennemsyret af den erfaringsmæssige anonymitet og af den præ-refleksivitet, der gør tid til en tilstand i komplekset af krop og bevidsthed og ophæver deres tilsyneladende dualisme eller endog dikotomi. Vi *er* tiden.

Den analytiske filosofis tidsbegreb, hvor fortid og fremtid *de facto* eksisterer i form af mulige verdener og indspillede film derimod, tager ikke tidens, rummets og handlingens enhed alvorligt.

### 3.

På teatret er rummet og tiden en fiktion. Erindringens rum er også en fiktion. I dobbelt forstand. For det første afbilder den et fiktivt rum. For det andet skjuler den et rum. Teatret udtrykker, at enhver episodisk erindring konstitueres i og af et fiktivt scenarium: der er uendeligt mange andre scener, der er mulige. Det udtrykker også, at erindring er bedrag i fremtidens navn. For vi ved, at den scene vi ser nu, *er* en scene, altså et trin i en rækkefølge, hvis hovedstøtte er vor forventning. Det, vor forventning skjuler, er et rum hvori begivenhedens poetik har til huse. Teatrets uvederhæftige virkelighedsretorik skjuler – i alt fald i tragedie og komedie – hvad man kan kalde »virkelighedens begivenheds-poetik«: at vi må søge efter begivenheder, der passer til vores erindring – og ikke omvendt.

Teatret viser os også noget andet: at handling er omgivet af to ting: af mørke og af stilhed. Af mørket på scenen omkring det lys, der kastes på dem, der taler og handler netop nu; og af vores stilhed (der blot er en

fuldførelse af den tavshed, der indtages af de ikke-agerende personer i stykket).

Denne tavshed, og dette mørke, er temaet i Heideggers præcision af sin sprogfilosofi i »*Unterwegs zur Sprache*« fra 1959. Her er det den bærende tanke, at tavsheden og mørket *ikke* melder sig i form af et *ikke*, af et intet, men i form af den mangel, der netop er det opdaterede urmørke, hvorfra mening så nådigt gives os. Afgrundsmetaforen fra *Sein und Zeit* og fra *Vom Wesen der Wahrheit* er opgivet af Heidegger. Tavsheden er sprækken i sproget (die Risse), der bæres af sproget selv som dets mulighed for at blive talt af en Væren (die Sage), der ikke er identisk med de aristoteliske enheder (»fainomenon«, der udtrykker »proteoūsia« eller »ti en einai« – det, som tingen er i kraft af sin natur), som Husserl, og Heidegger selv som ung, i Phänomenologie-des-Geistes-forstand foregøglede sig ville kunne indløse sprogets veksel på sandhed: tingen er en illusion, »das Seiende«, altid foregrebet af sin egen urmetafysiske mulighed for at være. En Væren der er mere end sprogvæsenets evne til at føje tingen ind i en quasi-transcendental orden.

Men når tavsheden bæres af sproget selv, der aldrig blot er »langue« i Saussures, eller »performance« i Chomskys, forstand. Ja, som er endnu mere end »parole« og »competence«, nemlig muligheden for at bruge den kraft i sproget, der hæver det over dagligdagssprog, ekspertsprog, og gør det til mit sprog netop på trods af de andre, men i kraft af dette sprogs binding til Væren. Da er tavsheden også indeni mine ord.

Hvordan kommer denne tavshed til udtryk i mine ord? Som den selvfølgelighed og nødvendighed, hvormed de giver mening. Jeg har kaldt det for *selvnødighed*<sup>8</sup>. Det udtrykker foreningen af erkendelsens skabende og modtagende sider, udgør princippet for deres uadskillelighed gennem sproget (»nous poietikos« og »nous pathetikos« hos Aristoteles. Se *De anima III, 4-8*).

Begrebet *selvnødighed* udtrykker, at eksistensens vilkår er mening funderet i tilstrækkelige forudsætninger, der ikke kan konfronteres reflek-sivt, men kun praktiseres. Teatret illustrerer dette. Vores medleven er her så åbenlyst en realisering af fælles forventninger, fælles værdier, fælles følelser, ja måske endog en »katharsis«, der så åbenlyst er valgt at tage alvorligt. At erkendelsen udtrykker et præ-kognitivt valg, der samtidig afslører den som konstrueret, adskiller begrebet *selvnødighed* fra det kantianske og husserlske transcendentale ego, hvori tidens og rummets endehed, netop ikke kan være socialt konstrueret.

Dette vilkår for den moderne bevidsthed udtrykkes af Heidegger egentligt tvetydigt: for det første sætter han sit »Sprogvæsen« (et begreb tilhørende hans senere perioder) som erkendelsens subjekt, og ophæver dermed i konsekvens heraf, og langt mere konsekvent end i *Sein und Zeit*, jeget som en illusion. For det andet ville han aldrig gå så langt som til at sige, at bevidsthed kan reduceres til konventioner ved talehandlinger.

Han fastholder bevidstheden som et rum, måske med metaforen »den tomme scene«, hvilket passager i den lille bog *Gelassenheit* kan antyde. Bevidsthedens rum og bevidsthedens tid er ikke en sproglig konstruktion, men sproget udgør denne scenes mulighed for at være en scene og dermed fyldes ud med de sande replikker. I den forstand er der ligheder med Theodor W. Adorno: den filosofiske diskurs er en vekselløst trukket på en mulig fremtids præmisser. Adorno fremmaner den ved at spidde det subjekts illusioner, der alene kan tænke den. Altså ved at destruere det retoriske i sin egen retorik.<sup>9</sup> Heidegger fastholder det retoriske i form af en poetik, der gemmer det muligt sande udtryk lige under sin overflade; og dermed gemmer det subjekt, der taler i hans diskurs under tekstens overflade som en ansigt svævende under den klare is.

Teatrets metaforik indeholder også monologen. Og i dette forhold mellem dialog og monolog er det moderne, fænomenologiske bevidsthedsbegreb konciperet. For ligesom tilskuerne lytter til skuespilleren, ligeså lytter vi til os selv. Vor indre stemme er akkurat lige så gribende, renfærdig, overbevisende, nøgtern og tvetydig, utroværdig ja bedragerisk som skuespillerens. Dialogen er handlingens sande form: vi taler os til verden. Men lige så lidt som kendskabet til skuespillet forfatter gør os meget klogere på stykket selv, lige så lidt er der et kendskab til os selv eller til det vore ord handler om, der kan gøre os ret meget klogere. Lad os se lidt på monologens og dialogens funktion i moderne fænomenologi.

En skuespiller kan ikke lyve i egentlig forstand, for han lyver enten på stykkets eller forfatterens vegne, eller også magter han ikke rollen. Men kan vi lyve? Det er spørgsmålet, hvis vi antager, at sproget taler gennem os! Løgn som begreb forudsætter en rimelig fast forestilling om, hvad et subjekt er. Hvis virkeligheden er konstrueret ligesom et stykke, så spiller vi en rolle, hvor løgn kun kan bestå i at foregive, at vi ikke spiller. Dette, at løgnen er metafysisk, er naturligvis et af fænomenologiens temaer, fordi det er forudsætningen for forestillingen om en oprindelig eller egentlig eksistens. I efterkrigstidens fænomenologi bliver den metafysiske løgn her reduceret til det perspektiv, at kun den lyver, der foregiver ikke at spille en rolle. Heidegger tager godt nok afstand fra enhver reduktiv ontologi under den negative betegnelse »metafysik«. Men samtidig forestiller han sig, at rollen ikke er alt. Hvor vi ikke kan spørge meningsfuldt »hvad stykket handler om?«, eller »om stykket har nogen forfatter?«, eller »hvad dets formål er?«, så kan vi spørge om »hvad skuespil er?«

Den bevidsthed, der konciperes i form af et »jeg kan«; denne bevidsthed, der i kraft af sin situering og inkorporation altid er foregrebet af de tanker, den vil kunne tænke og af de følelser den vil kunne have; den bevidsthed, der må finde sig selv i sine handlinger; denne bevidsthed kan altså ikke falde til ro i et cogito, ikke engang luhmannsk i et cogito-cogito, men må forholde sig til det faktum, at den kun er gennemskuelig for sig selv i kraft af dette vilkår, at være det, den ikke er, og ikke at være

det, den er. Derfor må den i Heideggers tænkning næsten – som Prospero i sin epilog i »The Tempest« – bede stykket om mildhed. Fordi det spørgsmål, der er det vigtigste, netop ikke kan trænge sig på i sin rene form: Hvorfor spille? I stedet kan appellen kun rettes mod tilskuerne, hvis mildhed naturligvis først kan ønskes, når rollen enten ikke har været perfekt udført, eller simpelthen for anstrengende at spille for en skuespiller. Eller er der endnu en mulighed? Skyldes anmodningen om tilskuernes mildhed, at skuespilleren har nægtet at spille med? I så fald må man spørge: hvem har mest ret til at ønske det spørgsmål besvaret: »hvorfor spiller vi?«. Den, der har spillet perfekt eller den, der har stoppet i sit spil i tredje akt og smilt?

Stiller bevidstheden med andre ord sig selv fundamentalt til skue når den indre og den ydre stemme fungerer, eller når de går i stå?

For Heidegger er der ingen tvivl her. Bevidstheden stiller sig selv til skue som problem dér, hvor den fungerer bedst: i den perfekte sammensmeltning af filosofi og poesi i det perfekte udtryk. Den store poetisk-retoriske monolog er Heideggers filosofiske ideal.

For Merleau-Ponty stiller bevidstheden sig til skue dér, hvor dens sproglige binding opløses. Hans filosofis dramatiske ideal er pantomimen. For i gestus samler verden sig, fortætter sig til et udtryk, der gennem sin selvfølgelighed bekræfter vores binding til en anonym forforståelse, der lader verden være værens subjekt i kraft af kroppens tavshed.

#### 4.

Men hvori består den omtalte tredimensionale enhed, tidens, stedets og handlingens? Og er der en overgribende enhed i de nævnte kognitive færdighedsfelter: intellectus, memoria og voluntas?

Nu er intellektets metafor immervæk *lys* eller *tale*. Lumen naturalis går sin sejrsgang siden renæssancen. Men logos var der først – næsten i det billede, at puste lys til ilden, til den ild, der lyser verden op. Hvis lyset er i tingene som gløderne, der sover i den form træet endnu har, selvom den er sprød og falder fra hinanden for netop den luft jeg blæser – som er det at destruere den, at bekræfte den – så har Johannes ret i sit evangelium, og Mosebogen uret: verden bliver til med Guds ånde. Tingene står ikke og venter på Adams ord, men de skabes i og med ordet – illusionen om den natur, der venter på de begreber, der vil svare til den og dermed afsløre den, gemmer i sig illusionen om Edens Have. Og denne store metafor på bevidsthedens konstruktivisme – være den ydmyg eller imperialistisk – tvinger os ikke blot tilbage til den firkant, der er på spil i Heideggers filosofi: »das Geviert«. Himmel, jord, guder og dødelige. Men endnu længere bagud, til den elementlære, der ligger som en afgørende grund for metaforikken i den vestlige kultur siden grækerne: Ild, Luft, Vand, Jord.

Men om noget er disse elementer båret af en selvfølgelig tillid til tidens, rummets og handlingens enhed.

At tænke bevidstheden er ikke mindst at tænke disse elementers metaforiske hierarki i vores erkendelse af den.

Det synes i elementlæren som om ordet har overtaget – det er jo repræsenteret i al sin u håndgribelighed i luften, ord er ånde, og i teksten i kraft af jorden, for teksten må vare. Som om elementlæren – med et par kort i ærmet – bekræftede vor kulturs logocentrisme ved at forskrive sig til en fonocentrisme, der først nu er ved at finde ind til sig selv – i informationssamfundet.

Hvis elementlæren er den måde, hvorpå intellectus, memoria og voluntas er forskellige, hvad indebærer det da?

Det indebærer, at det princip der kunne forene dem, tilsyneladende er i splid med sig selv. Firkanten er skæv. Som om smag kunne afgøre den status pantomime og hørespil respektive bør tilskrives.

Siden dekonstruktivismen så pertinente: hvad spiller den største rolle på bevidsthedens teater, talen eller synet? Og Derridas påtale af den vestlige kulturs syns-mytologi og konstruktivismens fremhævelse af virkelighedens sproglige konstitution; har talen haft overtaget – omend i skriftens navn. Her må spørgsmålet stilles, om Heidegger og Merleau-Ponty er syns-metafysikere? Jeg tror at Heidegger overvinder selve modsætningen ved på Stefan Georges vegne at lade dennes slutningsstrofe fra det berømte digt »Das Wort« stå som diktum for sin senfilosofi:

Dann lernt ich traurig den Verzicht  
kein Ding sei wo das Wort gebricht<sup>10</sup>

For Heidegger er vi Guds flagermus.

Vi finder lignede formuleringer i *Phénoménologie de la perception* og lidt senere i Merleau-Pontys forfatterskab frem til de sidste, posthumt udgivne ting<sup>11</sup>. Her vil Merleau-Ponty opløse sin filosofis dybe skisma: om det er sproget eller den før-sproglige erfaring, der er erkendelsens grundlag, til synets fordel. Begrebet »chair« udtrykker den fabelagtige metafor, at bevidsthed og verden er ét kød. At subjekt og objekt, bevidsthed og verden, bevidsthed og krop er af samme stof. Således er vejen over Luhmanns »dobbelt-kontingens« overflødig: vi kalibrerer os ikke ind på hinanden gennem lydens sonde og lysets spejlende spejl, begge afstandens instrumenter, men vi er altid allerede i forvejen hinanden og verden. Således er sansningen indskrevet i en selvfølgelighed, der gør bevidstheden til et epifænomen. Den er et epitome: en usigneret forkortelse, en gravskrift over den, der altid først kommer, når rivalen har kysset den så attræde. Men denne dybest set bibelske metafor, verdens kød, og kødets verden, bevarer jo skismaet i Merleau-Pontys filosofi ved at inddrage et perspektiv, der kun giver mening, fordi kødet i Evangeliernes forstand er ånd.



Set i dette lys er det ufuldstændige ved *Le visible et l'invisible* et symbolsk udtryk for synsmetafysikkens umulighed i postmodernismens »præparadigmatiske« fase. Heidegger ofrer da også synsmetaforikken på det eneste mulige alter: poetikkens. Her kan metaforen i egenskab af retorikkens alvorlige bund, dens møde med poetikkens metafysiske tilbøjelighed, altid besværges sansningen, og primært synet, som den tilbøjelighed til verden, der iværksættes og afsluttes af berøringens stille eksplosion. For berøringen er netop den voldshandling, der viser, at i sansningens krig med sproget er der kun sejrherre.

Nuvel! Det element, der mangler, og som symbolsk kan udtrykke de tre dimensioners forening, er vand. Nu er vand det eneste element, der sjældent er til stede på scenen. En hest kan gå over den, men vand! Hvis det er til stede, da kun som den fugtige hinde over vore øjne. Et forvarsel om, at synet kræver den kølighed, der er stilhedens, når det glødende glas tages fra ovnen. Men i mødet mellem det glødende glasemne og det kolde vand, opstår damp. Dampen er luftens element, åndedragets, ordenes. Men glasset er dybest set vandets element: prismet.

Hvis billedet på det, der kan forene intellekt, erindring og vilje, er prismet, hvor, hvornår og hvordan findes da dette prisme?

Lad mig først præcisere, hvordan det *ikke* findes.

- Det findes ikke i form af et perspektiv, der perspektiverer sig selv perspektivisk. Det er den cogitale rationalismes fejlvej.
- Det findes ikke i form af en struktur, der kan dechiffreres og lægges frem. Det er strukturalismens fejlvej.
- Det findes ikke i form af en membran, hvis funktionalitet kan indkredses. Det er objektivismens fejlvej.
- Det findes ikke engang i form af det evige forbehold, at det findes ved ikke at findes. Det er dekonstruktivismens fejlvej.

Derimod findes det ved at forvandles.

Det er jo en illusion at tro, at vand sletter skrift. Det forvandler den blot, fordi de evige bølger bærer den med.

Som prisme er bevidstheden da overalt.

I teatrets verden kan vi kun forstå denne prismastiske påtrængenhed, der naturligvis er menings påtrængenhed, i form af en metafor. For det er jo luften, der er overalt. Vandet er altså en metafor på den indstændighed som luften, sprogets symbol, har ved at trænge ind i alt. Dog modstår det materielle, jorden, vand og luft i samme grad, når undtages den menneskelige mund.

Vandet er således metafor på det, at foreningen af alle elementer indebærer døden som metafor på altings uoprindelige identitet. I det teater, jeg taler om, drukner tilskueren. Men lykkeligt. He »suffers a sea-change«.

Denne hav-forandring til noget rigt og forunderligt er en perfekt metafor på det post-postmoderne bevidsthedsbegreb, som fænomenologien skal gøre muligt, hvis den selv skal være mulig.

Kulturer som de oprindelige, eskimoiske bevidner dette – Knud Rasmussen har for længst fortalt os om det. Princippet i det er simpelt. Modsætningen opløses, så snart vi opgiver tre illusioner:

- at der er et oplevelsessprog, et universelt tankesprog bag tanken.
- at der er et subjekt, der bruger sproget, som man bruger et værktøj.
- at sproget afbilder en verden. Om den nu er af genstande og relationerne herimellem, eller består af noget andet.

## 5.

En eskimo, der skærer en figur ud af et stykke hvalrostand tilspørger tandstykket: »hvem er du, der gemmer dig her?« Kniven, hånden og tandstykket lover ham en ny virkelighed i deres måde at virke sammen på, en virkelighed, der ikke stammer fra hans overlagte planlægning eller fra hans vilje.

De eskimoiske sprog kender ikke til ord, der svarer til vores »at skabe«, »at lave«, hvor disse ord forudsætter et autonomt individs magt over sine omgivelser. Det tætteste eskimoiske sprog kan komme på sådanne tankefigurer er ved hjælp af udtryk som »arbejde på noget«. Men i dette ligger der en kombination af en selvfølghed i at udføre selve opgaven og en magtesløshed overfor materialets iboende vilje. Denne opfattelse af manuelle aktiviteter viser sig også i eskimoens forhold til sin egen digtning. En sang må forstås som en figur, der jo er en altid uafsluttet proces; ikke som et objekt. En sang er en standende, uafsluttet handling. Den, der føler, at en sang er på vej i ham, han vil forløse den. Den, der føler den form, der bebor tandstykket, han vil befri den.

Eskimoen oplever, at alle tanker er »udenfor« ham. Forskellen mellem indre monolog og egentlig tale er betydningsløs. »Hvis tankerne var indeni mit hoved« – sagde en eskimo, »hvordan skulle de da kunne bevirke noget?«

For eskimoen er tanken verden. Den er alt det, der er »udenfor« bevidstheden i praktisk forstand, men det er hans opgave, at give det mæle. Det er ham, der må lytte til vinden, berøre jorden, besejle havet, thi det er fra dem, at lyden kommer. Den lyd, der altid allerede er tale. På eskimoisk betyder »anerca« både at ånde og at digte. Rummet virker i os gennem vore åndedrag. Da vi hverken ejer rummet eller luften – eller tiden – hvordan kunne vi da finde på at tro, at vi ejer vort eget sprog, endsige at vi skulle være herrer over det?

I teatrets verden er denne oplevelsesform velkendt i det øjeblik vi – som man siger – »lever med«. Da ser vi med stykkets øjne og taler med dets mening. Teatrets rum udtrykker direkte, at virkeligheden er et kon-

strueret rum – lad henvisningen til social-konstruktivismen blot klinge ud – der virker i kraft af dets evne til et umiddelbart krav på mening, der indløses præ-refleksivt (men naturligvis tages tolkende ind i den teoretisk refleksivitet sidenhen); ikke mindst i kraft af det krops-billede, der lader os være symbolskt reelt – ikke reelt symbolsk – til stede på scenen i hvert øjeblik – som Merleau-Ponty ville formulere det.

Vandet kan her være den metafor, der på én gang bærer tanken om sprogvæsenet hos Heidegger – thi vandet er skabelsens alfabet; og tanken om de to klassiske dualismers ophævelse hos Merleau-Ponty: den mellem bevidsthed og verden og den mellem bevidsthed og krop.

Vandet er symbolet på det stof, den syndflod er lavet af, der i sin mulighed er bevidsthedens grænse, fordi den ikke kun er det, der venter i form af konsekvensen af »bevidsthedens næste skridt«; men også i form af den historiske bevidsthed, der først er fuldbyrdet i kraft af sin egen destruktion. Og vandet er symbolet på det stof, som den bevidsthed er lavet af, der ikke vil vedkende sig sin oprindelse i en altomfattende, anonym kollektivitet, som sprogspillet tilsyneladende forhindrer os i at give et positivt navn?

I en vis forstand kan vandets metaforer illustrere det fænomenologiske begreb om vilje (*voluntas*). I min fænomenologi har jeg valgt at bestemme vilje således »viljen er det, der ved os vedblivende sker det bli-vende«.

I denne bestemmelse af viljen søges det passive og aktive element syntetiseret i et billede af viljen som en mulighed for handling, der præsenterer sig som det fremmede, det hvis inertie ikke kommer fra mit autonome, autarkiske jeg, *samtidig* med at det kræver en aktiv medvirken, der måske ikke direkte – i dagligdags forstand – kan siges at være *min*, men som alligevel effektueres af den konstant i mig, der er fællesnævner for de handlingskæder, for hvem min bevidsthed udgør tidens, rummets og – netop – handlingens enhed.

Begrebet vilje bindes i denne definition til en standende fortolkning af det jeg gør, et begreb, jeg har kaldt *translokutionaritet*<sup>12</sup>, men som også – og især – gælder talen: jeg ved først, hvad jeg mener, når jeg hører, hvad jeg selv siger. Begrebet vilje kan med andre ord kun forstås på baggrund af en kommunikativt virkeliggjort og kollektiv ratificeret *mening* med det at handle, der ikke givtigt kan betragtes som foregrebet af en kognitivt velafgrænset intention, som plan, *før* den er ført ud i livet.

Sådanne tankegange, der destruerer det kantianske, transcendentale ego som forudsætning for refleksion indenfor den praktiske filosofi, skal mindre betragtes som en tilkendegivelse af, at determinismen er sat på dagsordenen end som et forsøg på at ophæve den klassiske modsætning mellem voluntarisme og determinisme. Denne begrebsdannelse er da også markant for både Merleau-Ponty og for Hans Lipps, der begge formulerer translokutionaritetens princip. For såfremt bevidstheden er situ-

eret og inkorporeret begynder viljesakten altid dér, i bevidsthedens egen-skab af ikke at være det, den er, og at være det, den ikke er. Merleau-Ponty markerede netop gennem sin særlige opfattelse af den frie vilje afstanden til den franske cogito-filosofi og dermed markant til Sartres »L'Être et le néant«. Som bekendt konverterede Sartre i »Critique de la raison dialectique« til sin afdøde vens opfattelse af det træge og kontra-finale i eksistensen, sat af den universalhistoriske horisont – verden som ontologisk og epistemologisk totalskæbne – der allerede tidligt var et af de store temaer i Merleau-Pontys filosofi.

Fra et sådant perspektiv på viljen bliver bevidsthed den *conditio activa*, at være på vej mod sig selv gennem den symbolik, der er gemt i ens egne handlinger (herunder primært talen). Når bevidstheden vender sig mod sig selv, gør den det på en verdens og et legemes vegne, der altid er den ontisk og epistemologisk overlegen – i alt fald ifølge Merleau-Ponty. Refleksionen er her den bevægelse mellem krop og verden, som sproget nødvendiggør, men hvor subjektrollerne bestandigt skifter med det resultat, at cogito altid er epifænomenal. Dette skal dog ikke forstås i Freuds eller Jungs termer: den præ-kognitive dialektik mellem den tænkende krop og den følende verden, og mellem den følelsesfulde krop og den selvtænkende verden, refererer ikke til et kollektivt *ubevidste*, men til en præ-kognitiv, kollektiv bevidsthed, der er indbegrebet af sprogets hjælp-somhed over for og skjulte vold mod sansningen.

Merleau-Ponty er ikke den geniale forløber for strukturalisme, dekonstruktivisme og postmodernisme, men derimod den ulykkelige scene for udspilningen af sansningens drama ved hjælp af personerne sprog, krop og verden, hvor forfatteren har et smerteligt blik for den sproglige konstruktion af vores virkelighed. I Merleau-Pontys univers findes tillid til sprogets sanseberigende kraft i langt mindre grad end hos Lipps og Heidegger. Hos de sidste kan bevidstheden – så at sige – gå ind i et ord, således at det bliver mere end en linse, det bliver en dør indtil et rum, hvor verden afsløres i henholdsvis sin skabthed og i sin farverige skønhed.

Dette undervandsrige, der åbnes af sproget for de logocentristiske og fonocentristiske, tyske filosoffer, er for Merleau-Ponty koralrevenes rige, hvor kroppen opløses i verdens store væske – med bevidsthed som resultat. At tænke er at drukne.

»Full fathom five thy fathter lies;  
Of his bones are corals made;  
Those are pearls that were his eyes;  
Nothing of him that does fade;  
But shall suffer a sea-change;  
Into something rich and strange;  
Sea-nymphs hourly ring his knell:«  
(The Tempest)

Den virkeliggjorte refleksion er cogito-bevidsthedens ophør i genskabelsen af den oprindelige identitet mellem bevidsthed og krop, og bevidstheds-krop og verden. Her ophæver sproget i sidste instans sin egen kraft:

»Who is it that can call me who I am?« King Lear. I.4.22

## II: Bevidsthedsbegrebet hos Martin Heidegger og Maurice-Merleau-Ponty.

### Martin Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) udvikler i 20-erne den fænomenologiske filosofi, der i kraft af sin radikalitet og i kraft af sin forvandlingsevne op gennem forfatterskabet, bliver det indflydelsesrige grundlag for eksistentialismen, og senere et af grundlagene for postmodernismen, specielt dekonstruktivisme og socialkonstruktivisme. Det påtrængende problem bliver derfor at relatere Heideggers egen filosofi til det postmoderne prædikament: at virkeligheden er en sproglig konstruktion, for at se, om han selv falder for de antinomier, han har stået fadder til.

Det eksistentialistiske bevidsthedsbegreb skabes af Heidegger ved at – for at sige det kort og kontant – føre den tyske idealismes, ny-kantianismens og Husserls bevidsthedsbegreb tilbage til begrebet »bevidstheds« mere arkaiske betydning, »samvittighed«.

Heidegger tager udgangspunkt i Husserls intentionalitetsbegreb, hvor den væsentlige distinktion er den mellem noema (intention) og noesis (intention). Det første er bevidsthedsprocessens indhold, det andet dens aktivitet. Processuelt er bevidstheden for Husserl den standende mulighed for at anskue noema i dets væsen gennem en raffineret reflektionsakt, den »eidetiske reduktion«, hvor objektet konstrueres i dets væsen gennem bevidsthedsprocesser, der – så at sige – opsummerer den erfaring som perceptionen muliggør af objektet. Denne reduktion er selvrefleksiv al den stund den ikke bare afslører et objekt, men intentionaliteten selv som fænomen, men for Husserl ikke rekursiv da den hviler i et evidenskriterium. I denne proces er sproget sekundært for bevidsthedsaktiviteter, der kan anvende et primært tankesprog, et forestillingssprog, før dagligdagsproget og det filosofiske og videnskabelige sprog. I den eidetiske reduktion møder bevidstheden sig selv som universel bevidsthed i en universel, ekstra-kulturel dialog med sig selv.<sup>13</sup>

Heidegger gør her fire ting i forhold til Husserl:

- Han sætter noemaet som det centrale i intentionaliteten.
- Han underkaster noema-noesis-relationen tiden.
- Han decentrerer bevidstheden i form af subjektløse tilstande.
- Han bestemmer omverdenen som et semantisk kontinuum, der ikke konfronterer bevidstheden som genstands-verden, men som menings-

verden – Heideggers begreb om verden er eksistentielt, ikke kategorialt. Den markante forskel på opfattelsen af bevidstheden i *Sein und Zeit* og Husserls opfattelse er, at Heidegger ikke antager eksistensen af et transcendentalt ego, der konstruerer den virkelighed, det erfarer. Dette subjekt skiftes ud med en subjektløs *conditio activa* symbolsk udtrykt i begrebet »Die Sorge«, for forholdet mellem bevidsthed og verden, der altid allerede er overbestemt af den historisk-kulturelle virkeligheds muligheder – således at modsætningen er opløst.

For Heidegger findes eksistensens mening således ikke på det teoretisk refleksive niveau, men i en praktisk refleksiv aktivitet, hvor tænkning, liv og ord forenes i den dødsbevidsthed, der gør det muligt for eksistensen at lade sin bevidsthed fylde ud af virkeligheden i form af engagement: selvfølgelig handlevirkelighed.

Heidegger definerer symptomatisk bevidsthedens eksistensform som »Dasein«, »tilstedevær«. I denne på en gang refleksive og transrefleksive bestemmelse af bevidstheden bliver »Dasein«: »Das Sein um dessen Sein es sich selbst geht«. Og her står temaet til den senere filosofi skrevet med stort: »Sein« er nemlig ikke identisk med personlig identitet, med en transcendental jehed, og heller ikke ganske identisk med individuel eksistens i Kierkegaards forstand, men allerede i *Sein und Zeit* – som antydet i slutningen – en overpersonlig væren. Den tillid til begrebsliggørelse, til sprogets vejledende kraft, der programmatisk *praktiseres* i neologismerne i *Sein und Zeit*, er hermed allerede delvis taget tilbage. For hvad er Væren? Kan det fattes sprogligt, eller er det netop forudsætningen for alt sprog? Er det i vore tilstande, gennem en grundlæggende stemthed, den melder sig? Eller kan Væren opsuges i det rigtige ord? Heideggers lede-tema, den såkaldte »ontologiske forskel«<sup>14</sup>, nemlig den mellem Væren og det værende, dukker op her og markerer foreløbigheden i den overbevisende og kraftfulde diskurs, som *Sein und Zeit* vitterligt er. Selvrefleksionen kommer til kort, fordi den må foregå i et sprog, der er inficeret af den praktiske og teoretiske (positivismens) illusion om, at sproget refererer til en ydre verden, stammer fra et (quasi)-transcendentalt subjekt, og at sprog og tanke kan være forskellige. Således synes Heidegger ikke længere at kunne retfærdiggøre sine berømte »eksistentiale« fra *Sein und Zeit*: »Geworfenheit«, »Verstehen«, »Befindlichkeit«, »Rede«.... De forekommer nu tilfældige, fordi den fænomenologiske reduktions appel til evidensen på grundlag af et postuleret sammenfald mellem eksistensen og dennes sprogliggørelse, er brudt sammen.

Filosofien kommer til kort dér, hvor sprog, verden og tanke identificeres, fordi spørgsmålet om den rette tanke bliver spørgsmålet om den sande filosofiske terminologi – men filosofien fanges selv i identifikationen.

Heidegger afviste allerede i *Sein und Zeit* over én kam kategorisk psykologi, antropologi og biologi som relevante vidensfelter for forståelsen

af mennesket. Husserls mistænksomhed overfor videnskabens sprog slår her radikalt igennem og kommer til at kendetegne den fænomenologiske bevægelse<sup>15</sup> – med undtagelse af Merleau-Ponty, der i *Phénoménologie de la perception* – ikke i de senere værker – støtter sin argumentation på gestaltpsykologi, kognitiv psykologi og eksperimentel psykologi.

I Humanisme-brevet radikaliserer Heidegger yderligere sin diskurs ved at afvise selve humanismens menneskebillede som en variant af den reduktivt-ontologiserende tænkning, der viser sig at være den moderne filosofis og videnskabs Kainsmærke. Gennem en selvrefleksion af sit »psykologiske« indhold, når bevidstheden kun til en erfaring af sin egen relativitet: antropologi afspejler en kulturs overgreb mod det menneskelige, ikke en universel menneskelig essens. Bevidstheden må tage sig selv på forskud. Axiologiske projekter, hvor basale menneskelige værdier sættes som grundlag for meta-refleksioner over videnskab og liv, som det praktiseres af den sene Max Scheler, er på forhånd dømt til at forgå i Münchhausens sump. Der er ingen værdier, der kan legitimere sig selv i Heideggers univers. Og denne holdning hænger nøje sammen med Heideggers nedprioritering af »den anden«, altså af den rolle erfaringen af det fremmedpsykiske spiller for konstitueringen af bevidstheden. Heidegger forudsætter den anden som en modus af talen, men han ligger lige langt fra Meads »generaliserede anden« og Parsons »dobbeltkontingens« i sin vurdering af kommunikationens konstitutive rolle for bevidstheden. Heidegger er det social-historiske mediums filosof, men på subjektivitetens og individualitetens grundlag. Bevidstheden konstitueres i relationen til eksistensen, der blot er en virtuel modus af en overkulturel, ikke kun over-individuel, Væren. Heidegger er langt fra at være social-konstruktivist. Når han senere gennem forfatterskabet tænker sproget som den immanent-transcendentale grund for væren overhovedet og for muligheden af at reflektere Væren, er det således ikke sproget, hverken som system, struktur eller nationalsprog, han henviser til.<sup>16</sup>

Dermed markerer Heidegger, at refleksionens subjekt er det virtuelle subjekt Væren. Som Joyce siger i Ulysses, og praktiserede i denne fantastiske bog, så gælder det – som han skrev med Aristoteles – at »Tanken er tankens tanke«. Tanken er vor bevidsthedsstrøms konstruktion. Selvrefleksionen med dens konsistens- og evidenskriterium har spillet fallit. Bevidstheden er et teater, hvor der ikke kan tales sandt, fordi der intet kriterium er for at lyve.

I løbet af trediverne udvikler Heidegger sit sandhedsbegreb, støbt over Parmenides' begreb »aletheia«, det uskjulte. Her fastholdes syns-metaforikken, og i tråd med metaforikken i Robert Musils berømte kapitel fra »Der Mann ohne Eigenschaft«, »Atemzüge eines Sommertages«, kan erkendelsen af sandheden bindes til en erfaring af det lys, der svæver i blomsterskyen i havens åndeløshed, sandheden er »lysningen i Væren«. Metaforen er her måske sommerengen i skovens midte, der selv strå-

lende, gennemsigtigt-grønt lyser op mod det lys, der belyser den?

Men i løbet af 40-erne forlader Heidegger synsmetaforikken – hvad han skrev over døren til sin hytte i Todnauberg: »Aldrig kan verdens mørke overskygge Værens lys«, bliver forvandlet til stemme-metaforik. Sprogets stemme, stemmen i sproget, er virkelighedsskabende, *fordi* den ikke kommer fra mennesket selv, men fra en »større« virkelighed, fra sproget selv.

»Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht.  
Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem  
Geheiss der Stille gehört.«<sup>17</sup>

Heidegger sætter talen i centrum. En tale med et foreløbigt subjekt, en tale, der sikrer mening og en tale, der »kommer med verden«.

Den ontologiske differens bliver dermed, netop ved at være det princip, der viser ud over virkeligheden, samtidig det, der sikrer virkelighedens virkelighed. Dette understreges af Heideggers præsentation af problematikken som *ontologisk*. Den er virkeligheden selv iboende, den kommer ikke fra bevidstheden (det epistemologiske). Tænkning er en »Wahrheitsgeschehen«, fordi sproget kommer fra Væren selv.

I det posthumt, på hundredeårsdagen udgivne *Das Ereignis*, skrevet i slutningen af krigen, ser vi, hvordan erfaringerne fra det ulykkelige, pro-nazistiske engagement i 30-erne forenes med indsigten i erfaringens umulighed som grundlag for sandhed. Stemmen bliver nu grundlaget for afsløringen af Væren. Det er den digteriske stemme – det er i denne periode Heidegger besættes af Hölderlin, og hengiver sig til Rilke, George og Trakl. Det er den stemme, der kommer til os udefra, så at sige, fra sproget selv. Sandheden kræver således to ting: et medium, tænkeren eller digteren, eller digterfilosoffen i Nietzsches forstand, og den rette begivenhed. Navngivningen af Væren i den begivenhed, hvori Væren ved hjælp af os navngiver sig selv, bliver sandhedens mulighed. Vi skal ikke blot lede efter det rette ord, nej det rette ord skal finde os. Vi skal lade os tale af den forbindelse, der i sproget er mulig mellem transcendental Væren og den individuelle tales immanens. »Die Sage«, sigen, er den forbindelse.

»Die Sage« betyder på en gang »sigen«, »budskab«, »udsagn« og »saga« (*ikke* personlig fortælling). Ordene, talen, udspringer af »die Sage«. Mennesket er som talende talt. Men taltheden fastholdes kun som historicitet i form af »die Sages« virke, og dermed som skin-historicitet. For med »die Sage« er enhver benævnelse samtidig en skabende af-dækning. Sproget »kalder« virkeligheden til os gennem sin skabelse af distinktionen mellem ting og verden, der udtrykker Heideggers basale distinktion mellem *det værende* og *væren* – den nævnte »ontologiske forskel«. »Die Sage« formidler væren til os i sin egen benævnelses- og åbenbaringsbegivenhed:



»Als die Sage ist das Sprachwesen, das ereignende Zeigen, das gerade von sich absieht, um so das Gezeigte in das Eigene seines Erscheinens zu befreien.«<sup>18</sup>

Begivenheden er for Heidegger på engang epifænomenalitet og fakticitet, fordi den qua den første benævnelses øjeblik, er sprogvæsenet, der taler ud af sig selv som ydre og indre tale, som den store monolog, – dialogen findes ikke i Heideggers univers.

Vi »er begivenhedet«! En nødvendighed og selvfølgelighed, der gør tækning til en lytten til »die Sage«. Men denne lytten har sin refleksive grænse i sprogvæsenets utilgængelighed. En utilgængelighed, som Heidegger kalder »stilhed«. Dermed bliver det talende subjekt et medie for sprogvæsenet. Givet hen til at forløse en mening, som det ikke kan spørge om meningen med:

»Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiss der Stille gehört.«<sup>19</sup>

og

»Das Sprachwesen vermögen wir nicht zu umblicken, weil wir, die wir nur sagen können, indem wir die Sage nachsagen, selbst in die Sage gehören.«<sup>20</sup>

Sproget optræder i en begivenhed, hvori vi som talende altid er talt. Begivenheden er så at sige quasi-subjekt for en overindividuel, a-subjektiv, decentreret udtryksvilje, der bor i sprogvæsenet som dets væsen. Et væsen, der består i det sande udtryks mulighed. Men det sande udtryk er ikke det formaliserede, diskursive udsagn. Det er det digteriske udtryk. Dagligdags sproget er for Heidegger et digt, der er kørt træet.<sup>21</sup>

Dilemmaet hos Heidegger omkring begivenhedens væsen fastholdes således i dens dobbelte betydning: »die Sage« skaber begivenheden ved at benævne den, fordi en begivenhed intet er ud over sin benævnelse. *OG* »die Sage« i form af den menings-indstiftende benævnelse (for at bruge Merleau-Pontys udtryk) er selv begivenhed. En mening, der ikke længere gribes i form af individets, individuelle, historiske eksistens, men i form af et næsten de-humaniseret meningsbegreb. »Die Sage« må ikke forveksles med Schapps individorienterede, narrative, fænomenologiske horisont.

At tale og at tænke bliver dermed processer, der modsvarer det at digte. Men kun i den forstand, at digteren står i tjeneste hos noget større, noget, han ikke er herre over. Noget, hvortil han må forholde sig med en ærbødighed og selvløshed, hvis udtryk er taknemmelighed.<sup>22</sup>

Dermed ses også glidningen i Heideggers forfatterskab mod en accen-

tuering af den overindividuelle, a-subjektive, decentrerede Væren. En glidning fra den epistemologiske mod den ontologiske horisont. Årtier før filosofien genopdagede trivium og forskrev sig til retorikken – flabet-programmatisk opsummeret af Richard Rorty – sætter Heidegger retorikken som det, der kan åbne døren ind til det poetiske univers, hvor mimesis er erstattet af evnen til at lytte. At tænke er at lytte. Ikke at aflytte sig selv, men at blive tilsagt af et budskab, hvis dybde man kun mentalt kan forberede sig på gennem tomhed og indre tavshed. Heidegger nærmer sig zen-buddhistiske tankegange ført af sin trofaste ledestjerne, Meister Eckehart.

Hvor Heidegger således gennem sit forfatterskab glider ind i et panlingvistisk univers, hvor dualismene mellem bevidsthed og krop, bevidsthed og verden ophæves i kraft af ordet, så opgiver han aldrig forestillingen om bevidstheden som locus – i modsætning til Wittgenstein, der i »Das blaue Buch« destruerer denne så centrale forestilling i Vestens filosofi. Han går aldrig så langt som til at beskrive bevidstheden som en funktion af talen, endsigse af handlingen, han er hverken functionalist eller pragmatiker – snarere det stik modsatte. Bevidsthedens mulighed er, at scenen kan være tom, og at et skuespil kan begynde, der er det egentlige, oprindelige skuespil, det hvis manuskript vi har haft i baglommen, men glemt det dér.

Eller måske er det snarere sådan, at der i de skuespil, som *må* spilles, og som vi ikke kan beherske, findes replikker, der i kraft af deres selvfølghed er blevet overset, men som bærer en viden i sig, som den opmærksomme, tomme og beredvillige (»gelassene«) tilskuer kan annanne? Heidegger begik ikke den fejl en gang til at tro at tusindårsriget var kommet til jorden.

Dette bevidsthedens fangenskab i sproget som uendelig historisk konstruktion uden begyndelse, der er Derridas version af den ontologiske forskel, og som med Wittgensteins tænkning er blevet til den konstruktivistiske forestilling om vores fangenskab i quasi-transcendentale sprogspil og livsformer, det indebærer altså en bevidsthedsmodel, hvor bevidstheden er bundet til en på en gang oprindelig, men også socialt produceret og dermed smertelig, identitet med krop og verden i sprogets navn. Hvor Wittgenstein alligevel syntes at sætte jeg-oplevelsen, verden og sproget som immanent-transcendentale grænser for konstruktivismens relativisme, så er det ikke den markerede opfattelse i dag. Destruktionen af forestillingen om det autonomt tænkende og handlende subjekt går sin sejrsgang i programmer for social konstruktivisme og i mere eller mindre opportunistiske fornemmelser for erfaringsens overbestemthed af det historisk-socialt relative kollektiv. Alene af den grund kan Heideggers fænomenologi, der jo i sin vækst mere og mere tilordner sig en post-metafysisk metafysiks behov for en ydmyg destruktion af industrialismens overmodige subjekt, ikke anvendes til en radikal kritisk teori om det moderne informationssamfund. Her må Adorno, Benjamins og Blochs anti-

retoriske retorik, der bevarer subjektet som en symbolsk instans for kritik, tages med på råd. Jeg vender tilbage til dem til slut.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) lod stort set som om Heidegger ikke eksisterede. Som Husserl-ekspert, rationalist, ateist og marxistisk teoretiker og politiker, var Heideggers oprindeligheds-metafysik også for ham en »Jargon der Eigentlichkeit«. Hans udgangspunkt blev Husserls efterladte arbejder i arkivet i Leuven, som han, Merleau-Ponty, blandt de første fandt adgang til. Blot er hans tankegange trods alt meget lidt husserlske og langt mere i tråd med den Heidegger, som han i den berømte metodologiske indledning til *Phénoménologie de la perception* (Forkortet *Phdlp*) affejer med en bisætning: »Hele »Sein und Zeit« udspringer tværtimod af en antydning hos Husserl og er i grunden blot en eksplitering af dette »natürliche Weltbegriff« og denne »Lebenswelt« som den sene Husserl angav som fænomenologiens primære emne« (Rhodos-udgaven s.24).

Merleau-Ponty ajourfører som nævnt fænomenologien ved sit diktum, der samtidig er en kommentar til Descartes cogito: 'Bevidsthed består oprindeligt ikke i at »jeg tænker«, men i at »jeg kan«.' Han destruerer de to klassiske dualismer: den første, at bevidstheden står udenfor/overfor verden som den instans, der registrerer de sansedata, som genstandene udsender – empirismens opfattelse –; og hvor bevidstheden opfattes som identisk med et universelt tankesprog, der ligesom et computerprogram giver verden (data) deres (iboende) mening – rationalismens eller intellektualismens opfattelse. Også den anden dualisme: hvor sjælen står overfor legemet, kroppen overfor bevidstheden, må tilintetgøres. For hvis bevidsthed består i et »jeg kan«, så er bevidsthed og krop to sider af samme sag. Kroppen er ikke et middel for bevidstheden til at erobre verden. Ikke et filter mellem det materielle og det mentale. Den er ikke en gang en ting blandt andre ting. Derimod er kroppen en mening, som vi har med os, når vi tænker og handler. Når vi ser, berører, taler og lytter har kroppen allerede set, talt, berørt og lyttet for os. Kroppen er både »inden« og »udenom« tingene, den bebor dem og »omgiver« dem som mening, fordi den forløser dem ved at angive dem deres formål.

Merleau-Ponty begrebsliggør dette ved at tale om *krops-skemaet*, et begreb, der også er på spil i Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Set i et idéhistorisk perspektiv kan man sige, at Merleau-Pontys intentionalitetsbegreb er en kombination af det, vi finder hos Arthur Schopenhauer (1788-1860), det vi finder hos Husserl, samt den unge Marx' begreb om praksis.

Schopenhauers nøglebegreb, viljes-begrebet, er en »vilje til virkelighed«, der ikke sætter tanken som centrum for erkendelsen, men derimod oplevelsen. Viljens basale utilgængelighed gennem forstand og fornuft konstituerer jeg-identitetens mulighed. Dermed er dette *jeg* for Shopen-

hauer en ubekendt størrelse, en hemmelighed for sig selv.<sup>23</sup> Schopenhauer foregriber det moderne, psykoanalytisk funderede bevidsthedsbegreb, der også som tankefigur er på spil hos Merleau-Ponty: bevidstheden er før sig selv i en anden form end det reflektive cogito. Schopenhauers før-individuelle vilje og Merleau-Pontys begreb om den *anonyme* erfaring ligner hinanden.

Begrebet *krops-skema* spiller en stor rolle i DEL I af *Ph.d.l.p.* Merleau-Ponty taler om kroppen som »subjektets umiddelbare objekt: anskuelsen af alle andre objekter er formidlet herigennem«. <sup>24</sup> Med krops-skemaet eller krops-billedet mener han, at mening er givet i kroppen som medium. At orientere sig i et rum forudsætter derfor *ikke* et kognitivt billede af rummets geometriske egenskaber. Rummets indretninger sidder derimod i arme, mave, hals og ben. Kroppen er et individuelt symbolberedskab, der er ensbetydende med en inkorporeret erindring – som lugtens rolle i hukommelsen viser os.

Her tager Merleau-Ponty afstand fra Gestaltpsykologien (Köhler, Kofka, Levin), hvor man opererer med et billede eller en »gestalt«, der former erkendelsen, men mener, at gestalten kan reduceres til det fysiologiske plan, til neurologiens felt.

Når Merleau-Ponty stiller det »at kunne« op imod det at »tænke«, så klinger to begreber fra hans politisk-økonomiske læremester, Karl Marx, med: begrebet »praksis«, ideen om at vores virkelighed er skabt gennem handlinger og kan forandres gennem handlinger; at historien er vort egentlige eksistensmedium; og begrebskomplekset »frihed-nødvendighed«. Mennesket er altid fanget i en situation og det er altid et produkt af sin socialisering. Det er begrænset af en fortid andre har skabt, men det er ikke mere fanget af sin egen fortid end at det kan stille sig selv til ansvar for den. Filosofen kan forandre verden både som medmenneske, politisk individ og som tænker. Merleau-Pontys begreb om friheden er måske hans mest radikale position og samtidig hans opgør med Sartres tænkning: frihed har intet med rationelle valg at gøre, ja, ikke engang med viljen. Viljen træder ind dér, hvor det i frihed valgte projekt støder på alvorlige vanskeligheder, eller har umuliggjort sig selv. Det betyder, at *den*, der vælger i frihed ikke er den oplyste bevidsthed eller den forpinte vilje, men eksistensens subjekt: det præ-reflektive cogito. Den, der som enheden af krop, verden, sprog og bevidsthed altid allerede er »kroppet«, »verdenet«, »sproget« og »bevidstet«.

Da subjektet er betydningsgivende givethed, er det også subjektet, der bestemmer, hvad dets frihed skal handle om. Eksistensen går nemlig i modsætning til det biologiske liv ikke videre af sig selv, men kræver at bekræftes hvert øjeblik gennem genskabelsen og opretholdelsen af en betydnings-verden (af et *felt*). Vort liv kræver hvert sekund at blive fortsat i én bestemt retning. Og det er op til os. Det udgør en træghed, en sedimentering, som vi selv dag for dag opbygger gennem en slags »molekylær proces«<sup>25</sup>. Derfor er mennesket frit: vi må hver dag bekræfte *val-*

get af vor konkrete, præ-refleksive eksistens. Friheden er dermed primært *levet*, ikke tænkt.

Merleau-Ponty er i en vis forstand endnu radikalere i sin kritik af traditionen end Heidegger, fordi han gør verden til quasi-subjekt for erkendelsen. Forestillingen om det klassiske subjekts enhed og autonomi i erkendelsesprocessen destrueres ud fra devicen: »hver sans har sin verden«. Når verden er subjekt for min erfaring betyder det, at jeg er dens redskab til at komme til syne, og i denne proces er min subjektive rolle og min individ-status nedtonet. I synet, hørelsen, motorikken, er der en bevidsthed, der er min og dog ikke min. Vi er »eksisteret« før vi kan udtrykke det refleksivt; ganske som hos Heidegger er vi talt af vores egen stemme, før vi kan tænke på, hvad vi skal sige.

Er erfaringen af den anden konstitutiv for bevidstheden hos Merleau-Ponty?

Dette problem beskæftigede Husserl i hans sidste arbejder, primært *Cartesianische Meditationen*. Hvordan kan vi, såfremt vi gennem intentionaliteten giver verden mening, erfare den anden som en bevidsthed med sin egen intentionalitet, som alter ego? Vi kan jo ikke gå ind i den anden. Husserls løsning på problemet bestod deri, at vi slutter fra det, at den anden har en krop, via os selv per analogi, til at han også har en bevidsthed. Alternativet ville her være, at det sociale går forud for individualiteten, således at individet kun kan blive individ gennem samværet, i dialogen med andre. Husserl afviser denne løsning, der er vigtig for Bubers, Marcells og Levinas' dialogiske filosofi.

Mod Husserl og Sartre – den sidste understreger i »L'Être et le néant«, trods den geniale analyse af blikket, magtforholdet mellem mennesker og dermed den gensidige genstandsgørelse – vil Merleau-Ponty indvende, at i selve vor præ-refleksive erfaring ligger muligheden for at opleve den anden som alter ego indbygget. I eksempelvis sympatien oplever vi aldrig den anden helt som genstand. Vi er omgivet af en »atmosfære af samfundsmæssighed«<sup>26</sup>. Her nærmer han sig den dialogiske filosofi uden at ville forudsætte et kollektivt subjekt eller en kollektiv bevidsthed. Vor eksistens, den præ-refleksive væren, er i sit væsen intersubjektiv, fordi den på en gang er anonym ved at være strengt individuel og strengt almen. Vort liv er et *projekt*. Vi bekræfter kun ufriheden for så vidt vi *ikke* reflekterer den som resultatet af vor egen individuelle og kollektive måde at give vort liv og historien mening på. ...»der gives ingen betydningsløs hændelse hverken i eksistensen eller i sameksistensen, for begge optager tilfældighederne i sig og omdanner dem til fornuftig mening«. Og endnu mere markant med reference til Husserl hedder det i forordet til *Ph.d.l.p.*: »Vi er i sandheden, og det indlysende er 'oplevelsen af sandhed'«<sup>27</sup>.

Merleau-Pontys argument for denne basale intersubjektivitet ligger i hans analyse af sproget.

Er da sproget konstitutivt for bevidstheden hos Merleau-Ponty?

Sprog er – i alt fald i Kap.VI af DEL I af *Ph.d.l.p.* – en lige så oprindelig verden som erfaringens og kroppens. Dermed skal sproget ikke opfattes som »udtryk« for noget andet. Når man taler, formidler man ikke et tankesprog eller et billedsprog. Talen er det første. Det udtrykker Merleau-Ponty ved at tale om »tavshedens stemme« i DEL I af *Ph.d.l.p.* kap.VI.

Når »meningen er i ordet og i gebærden« – som Merleau-Ponty siger, så skal vi forstå dem som sideordnede. Man kunne sige: *gennem gestus bryder verden som krop ind i sproget*. Dette ligger i undertitlen til det centrale kapitel i *Le visible et l'invisible*, hvis titel er »L'entrelacs et le chiasme«. Disse udtryk dækker indfletningen, den reciprokke foregribelse, mellem komplekset bevidsthed-krop og verden, og denne uopflettelige sammenhæng er konciperet som medium, som det, Merleau-Ponty kalder »kød« (chair). Jeg har prøvet at udtrykke dette terminologisk i min doktorafhandling ved at tale om en »krops-tanke«, der er *om-i* begivenheden, og en begivenhed, der er *i-om* kropstanken. Det virkelige består i deres sammensmeltning. Det er min *krop*, som er det medium, der både gør tale og gestus spontant meningsfulde. Min krop som almen symbolik for eksistensen gør de sekvenser af tegn, som tale og gestus udgør, umiddelbart forståelige. Der er en *immanent intentionalitet* i ordene og i bevægelserne – som om mening kunne være ude mellem ham, jeg taler til, og mig, i verden.

Dette er grundlæggende for Merleau-Pontys kommunikationsteori. At tale er altid allerede at foregribe en forståelse hos den anden, der højst kan bestå i en gentagelse, en mimen, men ikke i en oversættelse. For i sprogets struktur, i talen selv, er samtalen indbygget, og dermed er den anden forudsat som alter ego. At forstå en truende gestus forudsætter ikke, at jeg generindrer mine egne truende følelser, som grundlag for at forstå den truende gestus. Den truende gestus *er* truslen. For Merleau-Ponty eksemplificer vredens gestus og mimik selve vreden. På samme måde eksemplificerer intonationen i talen dennes mening – her er Løgstrup – utilstået – merleau-pontyaner. I kommunikationen ophører – idealt må man vel sige – al forskel mellem indre og ydre, mellem tegn og betegnet, såvel som al refleksivitet. Forståelsen optræder i det normale tilfælde så at sige automatisk, uden at vi skal rykke ud med hele udstyret til indlevelse og indføling i den anden. »Sproget går af sig selv«<sup>28</sup>. Fra dette perspektiv kan Merleau-Pontys antage, at sproget er forudsætningen for tanken, fordi der er identitet mellem tanke og sprog, både hvad angår den ydre tale og den indre monolog. Det sproglige udtryk er tankens virkelighed. Dette er, som nævnt, Heideggers pointe, men også Wittgensteins: at den refleksive mentale anstrengelse, hvor vi gennem

analogidannelse forsøger at leve os ind i den anden efter devisen »hvis det var mig, der udtrykte mig sådan, så måtte jeg føle sådan...« eller »hvis nogen gjorde sådan ved mig, som jeg gør ved ham, så ville jeg føle...« – at det er undtagelsen, der bekræfter reglen.<sup>29</sup>

Men Merleau-Ponty's behandling af sproget er ikke entydig. På den ene side mener han, at der er en erfaring *før* sproget, på den anden side mener han, at sproget skaber erfaringen. Han sideordner sansning og sproglig erfaring, men synes at have vanskeligheder med at håndtere deres kompatibilitet. Man må her konstatere, at begrebet præ-refleksivt cogito synes at forudsætte en teori om betydning, der accepterer, at også det før-sproglige har betydning. En betydning, der står på spring til at komme ind i sproget, og som formes og styres af det. Ord og gestus er to sider af samme sag, fordi gestus er et aspekt af berøringen (Stoikernes »haptik« og Gilles Deleuzes måde at fortolke Merleau-Ponty på i sin bog om maleren Francis Bacon *Logique de la sensation* 1989). For det »at kunne« indebærer, at sproget fungerer i en sammenvoksethed med min færdighed – måske er det hemmeligheden bag sprogets og sansningens ligestilling i hans meningsteori, at de begge er en forløber for berøring, og forenes gennem den? Jeg kan glemme min viden, når tingene lykkes for mig, fordi det lever denne viden ud. I samtalen er det ekstra tydeligt. Ordene kommer af sig selv. Sproget har som tale en sådan umiddelbar selvfølgelighed, at det at tale og det at se er to sider af samme sag.

Her synes ligefrem at være tale om en art antinomi i Merleau-Pontys tænkning, når han samtidig understreger, at ordet udgør muligheden for »den blinde genkendelse«, der gør sansning mulig, og som går forud for meningens intellektuelle forarbejdning<sup>30</sup>. Eller afspejler dette paradoks en real, uophævelig egenskab ved vore sprogspil selv? Som om virkeligheden kunne anskues fra både ordets og det anonyme krop-verden-subjekts sted?

## Afslutning

Det er en ikke uvæsentlig indikator på den fænomenologiske bevidstheds-filosofis problemer i dag, når Merleau-Ponty så markant bevæger sig fra en ekskurs, der markeres af filosofisk fagterminologi, referencer til Husserls standende projekt: »filosofi som *streng videnskab*«, samt en bred henvisning til psykologien som videnskab, *frem til* en essayistisk diskurs, hvor neologismer står side om side med poetiske metaforer. Bevægelsen er den samme hos Heidegger – Lipps ligger et udefinerligt sted midt i mellem.

I post-modernismens efterdønninger kan det ikke undre nogen, at filosofi drives som kunst; selvom det ikke ligefrem er reglen, i alt fald ikke herhjemme endnu, så er problemet såre aktuelt<sup>31</sup>. Egentlig burde det hel-

ler ikke undre nogen, at fænomenologien tager sin egen indsigt til indtægt retorisk: det at bevidstheds-*forholdet* ikke kan bestemme sig selv gennem en objektgørelse. Bevidsthedsforholdet kan kun *udtrykkes*. Men udtrykket kan ikke finde sig selv per se, det kræver et forhold til noget andet. Dette andet er kroppen, verden, begivenheden, forholdet til det andet menneske – men anskuede som forhold, ikke som genstande.

Det kan da næppe overraske, at fænomenologien lader bevidstheden *spille* sig selv som en anden på et teater, der ikke tilhører den, i et stykke, som ingen tilsyneladende har skrevet. Hvis virkelighedens sproglighed tages ad notam kan sproget kun handle om sig selv.

Denne retoriske vending – som så mange i de sidste år har bemærket i filosofien – kan dog ikke forblive en retorisk vending. Men her er der ikke mange løsninger.

Der er Adornos, Benjamins og Blochs retoriske filosofi, hvor, i selve retorikkens indre, det retoriske stilles til skue. Subjektet for diskursen afsløres i form af den, der lyver om det, der er sandt og taler sandt om det, der burde være løgn. Her knyttes skuespillet til det politiske engagement. Bevidstheden stiller sin egen afmagt til skue i form af den diskursive triumf, der består i distancerende at kunne sætte den verden på begreb, som den har mistet sig selv til.

Der er Luhmann's tilnærmelse, hvor løgnen om sandheden bliver stilistisk attitude: den ene skuespiller taler om det, den anden lige har talt om; og den første taler om det, den anden lige har sagt om det, han lige før sagde, og begge taler om det, instruktøren talte med forfatteren om.....Perspektivismen fortegnes til nihilisme eller aspirerer til viden-skab qua meta-logik, og så bliver den taget af programmet.

Men der er også den mulighed, at lade det retoriske forgå i den alvor, som poetikkens alliance med metaforikken muliggør. Her ophæves distinktionen mellem meta-sprog og objekt-sprog; ikke i kraft af rekursivitet, men i kraft af det vilkår, som Hans Lipps gør opmærksom på, at metaforen skaber den virkelighed, den refererer til:

»Symbole sind Zeichen, in die sich etwas verdichtet hat, die – im Bekenntnis zu ihnen – dasjenige gerade vertreten, vom dem sie zeugen.«<sup>32</sup>

For den, der bruger metaforer har ofte sagt meget mere end han ville, kunne, troede, evnede at sige. Det er her Merleau-Ponty og Heidegger mødes. Og i en vis forstand mødes de også med Wittgenstein. For den sidste bruger jo eksempler til at eksemplificere sig selv. Stykket handler om stykket. På samme måde handler filosofien hos de tre om filosofien.

Men i metaforikken er endnu mere på spil. For det første indeholder metaforikken en sandhed om det, der fastholder mennesket til praksis. Den handler om en symbolik, hvorigennem krop og verden kommer til syne i sproget. Og måske utopisk til syne, som Ernst Bloch har sagt.<sup>33</sup> For



det andet indeholder metaforer en immanent transcendens: de er det sted hvor sprog og sansning skiftevis oversvømmer, og oversvømmes, af hinanden. Den ægte metafor er et symbol på sig selv og derfor et bevis på sprogets skabende kraft.<sup>34</sup>

Teatret er som metafor på bevidstheden symbol på den kraft, hvormed denne er tilstede i og omkring os i form af tidens, rummets og handlingens enhed. Er det eneste stykke, hvori bevidstheden endnu kan spilles, sådan at vi vover den på trods af dens videnskabelige, tekniske og retoriske forfladigelse i klicheernes tomgang, »Filosofien«? I Heideggers, Lipps', Merleau-Pontys og Wittgensteins. Det stykke, hvori bevidsthedsfilosofien allerførst blev båret død ud fra scenen.

#### NOTER:

1. Jeg anvender her mine egne to arbejder fra 1994 og et, der udkommer 96. Se litteraturlisten.
2. Disse to begreber sigter til det erkendelsesteoretiske vilkår, at vi altid befinder os i tiden, i en situation, der forbinder os med både vor egen og de andres fortid og fremtid. Denne situation udgør et uendeligt rum af mening, men dette rum lukkes af inkorporationen, der er den før-refleksive mening som vi bærer med os. Dels i egenskab af socialiserede, dels i egenskab af sprogspillere i en bestemt livsform – for at tale wittgensteinsk. Derved bliver situationen begivenhed.
3. Se her Knut Ove Eliassen: *En Barok eksistensæstetik. Balthasar Gracians livsfilosofi*. Center for Kulturforskning v/Aarhus Universitet. Arbejdsrapport nr.104. Dette arbejdsrapport rummer nogle meget interessante overvejelser.
4. Jeg går ikke nøjere ind på Hans Lipps' værker her, selvom Lipps efter min mening er på niveau med de her behandlede fænomenologer, og foregriber deres tankegang – hans opus skabes i 30-erne. I hans sparsomme produktion står to værker centralt: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* fra 1938 og *Die Verbindlichkeit der Sprache* udgivet posthumt i 1958. Se i øvrigt: Jacob Wolfs fremragende introduktion til Lipps i *Den farvede verden. Om Goethes farvelære, Hans Lipps' fænomenologi og K.E.Løgstrups religionsfilosofi*. København: Munksgaard 1990.
5. 'La conscience est originairement non pas un «je pense que», mais un «je peux». Merleau-Ponty (1945) p.160.
6. Jeg er her særdeles inspireret af Francis Yates' væsentlige bog *The Art of Memory* fra 1966. Den tredeling, der ifølge Augustin reflekterer treenheden i vort kognitive system, bliver i Skolastikken til de tre komponenter i *prudentia*. Blot skiftes *voluntas* ud med *providentia*. Yates (1994) p.176ff.
7. Heidegger (1927). s.350 (Min overs. OFK.)
8. Begrebet er en neologisme sammensat af »selvfølgelighed« og »nødvendighed« og udtrykkes, at bevidstheden er en *conditio activa* funderet i et quasi-transcendentalt, præ-refleksivt, gennem sproget anonymt, *cogito*.
9. Se Adornos *Minima Moralia* og hans *Negative Dialektik*.
10. Heidegger (1958).
11. Merleau-Ponty (1964).
12. Dette begreb har jeg konstrueret som en »fjerde« lokutionaritetensform i egenskab af en ironisk distance i terminologien til Austins, Searles og Habermas' formalpragmatiske talehandlingssteorier.

13. Dette gælder ikke ganske Husserls sidste værker »Cartesianske Meditationen« og »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie«. Her indføres et livsvidensbegreb som indikationen for den eidetiske reduktions historiske indhold.
14. Dette er distinktionen i det første essay i *Unterwegs zur Sprache* fra 1959, »Die Sprache«. Sproget kalder tingene ved at benævne dem og lader *det værende* træde frem. Talen kalder verden og lader *væren* træde frem. »Wie das Rufen, das die Dinge nennt, her- und hin-ruft, so ruft das Sagen, das die Welt nennt, in sich hin und her.« s.24. I *Von Ursprung des Kunstwerkes* fra 1956 er parallel-distinktionen den mellem *verden* og *jord*.
15. *I Was ist Metaphysik* hedder det: (derfor) »erreicht keine Strenge einer Wissenschaft den Ernst der Metaphysik. Die Philosophie kann nie am Masstab der Idee der Wissenschaft gemessen werden.« (s.41)
16. Heidegger er tilsyneladende langt mindre påvirket af von Humboldts sprogteorier end Lipps er det – Lipps havde altid von Humboldts *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* fra 1836 på sig. I Heideggers begreb »Sprogvæsen« kan følgende meningsdimensioner udskilles:  
 Kombinationen af sproget som foreliggende, kulturelt korpus, i teksternes og talens form, og den skabende kompetence. Det, der bærer de gyldige tankefigurer. Det, der bærer de gyldige erfaringsformer. Det, der samtidig hermed bærer transcendentens mulighed, henvisningen til Væren, i form af tankens immanens. Det, der bærer det teknologisk-videnskabelige kompleks, og dermed det undertrykkende sprog, hvis hovedegenskab er, at lade genstande fremstå som præ-eksisterende, ekstrasproglige. »Sprogvæsenet« må dog ikke opfattes som identisk med nationalsproget – forholdet er kompliceret. Der er klare lighedstræk mellem Heideggers begreb og Wittgensteins forsøg på at samtænke »sprogspil« og »livsform«.
17. Heidegger (1959).
18. Heidegger (1959) s.262.
19. Heidegger (1959). s.33.
20. Heidegger (1959). s.265.
21. »Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum ein Rufen erklingt.« Heidegger (1959). s.31.
22. Højstemt heddet det: »Alles sinnende Denken ist ein Dichten, alle Dichtung aber ein Denken. Beide gehören zueinander aus jenem Sagen, das sich schon dem Ungesagten zugesagt hat, weil es der Gedanke ist als der Dank.« Heidegger (1959). s.267.
23. I hovedværket *Die Welt als Wille und Vorstellung* fra 1818-1859 (tre ændrede udgaver) udvider Schopenhauer Kants begreb »das Ding an sich« på to måder. Dels ved at bestemme dens epistemologiske nødvendighed – som udtryk for vores erkendende forhold til omverdenen – ud fra den potentielt uendelige (»unergründliche«) mængde af kausale virkninger, som kan tilskrives den, men som vores subjektive erfaring af den ikke lader os se. Dels ud fra det vilkår, at vi selv, for os selv som levende bevidstheder, er »Dinge an sich«: uigennemskuelige for os selv.
24. Også den tyske filosof Wilhelm Dilthey (1833-1911), den moderne »livsfilosofis« hovedrepræsentant, taler i sin »strukturlære« om »krops-billedet« som en central erkendelsesfunktion. Dilthey tematiserer også det biografiske plan som den egenligste beskrivelse af menneskelig eksistens. Dermed har Merleau-Pontys tænkning stærke lighedstegn med sider af Diltheys.
25. Merleau-Ponty (1945).p.509.
26. Merleau-Ponty (1945). p.511.
27. Merleau-Ponty (1968). s.38 og 35.

28. Merleau-Ponty (1968). s.68.
29. Denne tankegang findes i Ludwig Wittgensteins (1889-1951) sene arbejder:  
»Det er lige så lidt væsentligt for forståelsen af en sætning, at man forestiller sig noget ved den, som at man laver en tegning efter den.« *Philosophische Untersuchungen*. Neu durchgesehen von J.Schulte. Werkausgabe Bd.8.s.570. Frankf.a.M. Suhrkamp Verlag. 1989. Paragraf 396. Min overs. OFK.
30. Merleau-Ponty (1968). s.58.
31. Se Hans Hauges inspirerende essaysamling *Den litterære vending. Dekonstruktiv videnskabs teori*. Aarhus: Modtryk 1995.
32. Lipps (1958). Essayet »Metaphern«, s.79.
33. Bloch (1959). s.1592.
34. Om metaforen, se min bog *Selvsnødhedens filosofi*. Udkommer 1996.

#### LITTERATURLISTE:

- ADORNO, TH.W. (1970): *Negative Dialektik*. Frankf.a.M.: Suhrkamp Verlag.
- BLOCH, ERNST (1959): *Das Prinzip Hoffnung*. Vol III. Frankf.a.M.: Suhrkamp Verlag.
- ELIASSEN, KNUT OVE (1994): *En Barok eksistensæstetik. Balthasar Gracians livsfilosofi*. Aarhus Universitet: Center for Kulturforskning. Arbejdsrapport nr.104.
- HEIDEGGER, MARTIN (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, MARTIN (1989): *Grundprobleme der Phänomenologie*. Vorlesungen 1923-44. Gesamtausgabe. Band 24. Frankf.a.M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, MARTIN ([1943] 1986): *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankf. a.M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, MARTIN ([1949] 1969): *Was ist Metaphysik?* Frankf.a.M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, MARTIN ([1956] 1992): *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Mit einer Einführung von H.G.Gadamer. Stuttgart: Philipp Reclam Junior.
- HEIDEGGER, MARTIN (1946): *Über den Humanismus*. Frankf.a.M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, MARTIN (1955): *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, MARTIN (1957): *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, MARTIN (1959): *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, MARTIN (1959a): *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, MARTIN (1969): *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, MARTIN (1989): *Beiträge zur Philosophie. »Das Ereignis«*. (1936-46). Gesamtausgabe. Bd.65. Frankf.a.M.: Vittorio Klostermann.
- KIRKEBY, OLE FOGH (1994): *Begivenhed og kropstanke. En fænomenologisk-hermeneutisk analyse*. Modtryk: Aarhus (disputats).
- KIRKEBY, OLE FOGH (1994a): *Verden, ord og tanke. Sprogfilosofi og fænomenologi*. København: Handelshøjskolens Forlag.
- KIRKEBY, OLE FOGH (udkommer 1996): *Selvsnødhedens Filosofi*.
- LIPPS, HANS ([1938] 1976): *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. Frankf.a.M.: Vittorio Klostermann.
- LIPPS, HANS (1958): *Die Verbindlichkeit der Sprache*. Frankf.a.M.: Vittorio Klostermann.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1994): *Kroppens fænomenologi*. (Første Del af Ph.d.l.p.). København: Det lille Forlag.

- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1969): *Tegn*. Udvalgt og overs. af P.Aage Brandt. København: Rhodos.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1960): *Signes*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1964): *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1984): *Das blaue Buch* (1933-34). Werkausgabe Bd. 5. Frankf.a.M.: Suhrkamp Verlag.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1989): *Philosophische Untersuchungen*. Neu durchgesehen von J.Schulte. Werkausgabe Bd.8. Frankf.a.M.: Suhrkamp Verlag.
- YATES, FRANCIS (1994): *The Art of Memory*. London: Pimlico.