

Chiaroscuro i filosofien

Ane F. Aarø

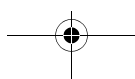
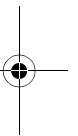
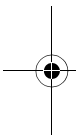
I SITT SISTE VERK *Le Visible et l'Invisible (VI)*¹, utarbeidde fenomenologen Maurice Merleau-Ponty (1908–61) det sentrale omgrepet *reversibilitet* i persepsjonen, som meir enn noko anna frå hans tidlegare skrifter indikerer korleis intersubjektivitet kan oppfattast. Analysen av kva dette nye perspektivet på persepsjon inneber har omfattande filosofiske konsekvensar, både når det gjeld subjekt-objekt skiljet og forståinga av det transcendentale i persepsjon. Reversibilitetstesen byggjer på Husserls sine innsikter i utleggjinga av Leib i *Méditations Cartésiennes*, 1931, der Husserl syner korleis kroppen er *refleksivt* relatert til seg sjølv og til omgjevnadene. Merleau-Ponty har så i VI introdusert *kiasmet* som sjølve dette som skapar samaneving og heilskap mellom det indre og det ytre. Dette opnar for ein fruktbar teori omkring det intersubjektive og eksistensial kommunikasjon, på basis av det felles synlege og romlege: det same 'chair'.

Erfaringa av andre menneske inneber ein form for transcendent som syner seg svært kompleks, noko som er framtrødande hjå Merleau-Ponty. I det følgjande vil me sjå dei ulike problema som oppstår på bakgrunn av

element frå Husserl og Merleau-Ponty og den vidareutviklinga Husserl sin fenomenologi får med Merleau-Ponty si lesing. Det er særskilt ved intersubjektivitetsproblematikken at Husserl sitt omgrep om det transcendentale ego vert vanskeleg å eina med ei overtyding hjå Merleau-Ponty av transcendentens i erfaringa av andre sitt uttrykk. Medan me held fast i minnet at Husserl si utlegning av det transcendentale var svært 'inkluderande', snarare enn avgrensande, skal eg sjå på korleis Merleau-Ponty si løysing på intersubjektivitet og transcendentens kjem til syne i det aller siste verket hans frå 1961.

la chair SOM MERLEAU-PONTY SITT NYE PERSPEKTIV PÅ PERSEPSJON OG INTERSUBJEKTIVITET

*La chair*² er det sentrale omgrepet som beskriver det fenomenologiske feltet der all erfaring finn stad og som gjer mogleg ei erfaring av intersubjektivitet. Merleau-Ponty beskriver feltet som eit element som vi eksisterer i og som omsluttar oss og som består av same materialitet som vi sjølv er av, synleg, rør-





bart, sanseleg stoff. Den aestesiologiske (sansande, spatiotemporale, rørbare) kroppen, som vi kjenner frå *Phénoménologie de la perception* frå 1945, med si evne til å sjå omgjevnadene, synest å krevja sitt motstykke i ei sansbar og spatiotemporal verd for at erfaring skal gje noko meining utover ei reint immanent, esoterisk oppleving. For den sjåande eksisterer det eit nært tilhøve mellom synet og det sette. Den synlege verda trengs for at kroppen sitt syn kan tilnærma seg tinga, fullenda seg til å bli ein sjåar, eit sinn, eller «...at least a flesh», som Merleau-Ponty seier i VI.

I arbeidet med å utdjupe omgrepet om la chair vert eitt spørsmål særleg påtrengjande. Kva for faktorar er det som er søkt sameina i dette feltet? Me veit at Merleau-Ponty ynskjer å unngå å hamne i deskripsjonar av subjektivitet som inneber ei forankring i eit 'medvit'. Korleis han vel å formulere subjektivitet er då av stor interesse. Er dette 'chair' ei 'causa finalis', ei urårsak som sameiner ånd og materie? Merleau-Ponty set aldri opp desse ulike storleikane, ånd og materie, og treng difor ikkje sameine dei. La chair er ikkje ei fellesnemning for kropp og sjel, men ei ontologisering av det lekamlege tilhøvet mellom persepsjon og verd. Her syner Merleau-Ponty sitt fenomenologiske grunnsyn med det nye omgrepet om la chair sin gjensidige påverknad og interaksjon mellom dei ulike aspektene i henne, om enn dette er ein eigenarta og nyskapande fenomenologi. Det som konstituerer nyvinninga her, er elementet synet eksisterer i og saman med, la chair som korkje ånd eller materie, korkje idé eller faktisitet. Interaksjonen inneber også blikket sin avstand til og negasjon av det sette, ved eit 'ecart' som oppstår idet kroppen med synet strekkjer seg mot tinga og finn at der er ei overlapping av sitt 'chair' og tinga sitt 'chair', men også at dei to er skilde ved eit gap mellom dei som hindrar at synet oppslu-

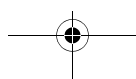
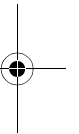
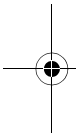
ker verda fullstendig, og at synet druknar i det det ser. For identiteten mellom sjåaren og det synlege er ikkje absolutt. Kor langt strekkjer denne identiteten seg? Kvar går grensa mellom kroppen og verda? Dette er spørsmål som Merleau-Ponty stiller i VI.

Merleau-Ponty let det synlege forma skildringa av dette feltet, avdi synet er ein prototype for persepsjon generelt og avdi han ser i synsfenomenet særskilde avgjerande aspekt ved persepsjon som pregar tilhøvet mellom sjåaren og det synlege. Merleau-Ponty vel difor å la synet, blikket og det synlege tre inn i denne analysen ved sida av det rørbare, som bilete på all persepsjon og tilhøvet til tinga, som universell horisont.

Det er kroppen sitt 'chair', materialitet, som opprettheld dette fenomenologiske feltet, i den verksemda synet og rørslene utøver overfor tinga. Det er sjølvstamt determinerande og vanskeleg å kome i frå at me som artikulterer vår veren og dei vilkår som verkar framtrekande ved veren lever midt i denne veren. Det er samstundes utenkjeleg og ikkje ynskjeleg å beskriva veren utanfrå. Heller er det sjølve materialiteten si djupn og latens, som kroppen er eit eksempel på, Merleau-Ponty ynskjer å beskriva.³ Synet står likevel i ei særstilling i erfaringa av verda sitt 'chair' og vert då sjølvstamt også ei skildring av menneskelege vilkår. La chair er i det heile sprunget ut frå vår kontakt og identitet med ting og andre kroppar, og vil ikkje vera meiningfull utan denne relasjonen.

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

Once again, the flesh we are speaking of is not matter. It is the coiling over of the visible upon the seeing body, of the tangible upon the touching body, which is attested in particular when the body sees itself, touches itself seeing and touching the





things, such that, simultaneously, *as* tangible it descends among them, *as* touching it dominates them all and draws this relationship and even this double relationship from itself, by dehiscence and fission of its own mass.⁴

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

I arbeidsnotatene til VI ser vi korleis reversibiliteten strekkjer seg utover det synlege og konstituerer eit fundamentalt tilhøve som har store konsekvensar for forståinga av sjølv, språk, tanke og intersubjektivitet. Det synlege omsluttar kroppen som sjåande-kjennande, synet omsluttar tinga og andre som synleg-rørbare; kroppen sin materialitet 'bryt ut' og smittar over i verda sin materialitet. Difor er også *la chair* karakterisert som reversibiliteten mellom det synlege og den sjåande-synlege, mellom det rørbare og den kjennande-rørbare.

Dette representerer ein identitet mellom oss og det synlege, men peikar også på eit brot, noko som skil oss frå tinga. Her er ikkje samanfall av dei to laga, sidan sjølv-appersepsjonen er aldri fullenda, er *imminent*. Dette utiljengelege samanstillar Merleau-Ponty med det *urørbare*, fullstendig negativitet.

It is a true negative, i.e. an *Unverborgenheit* of the *Verborgenheit*, an *Urpräsentation* of

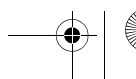
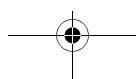
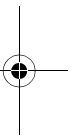
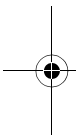
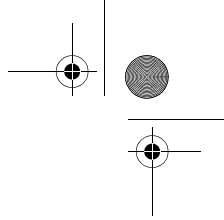
the *Nichturpräsentierbar*, in other words, an original of the *elsewhere*, a *Selbst* that is an Other, a Hollow - -⁵

Dette representerer passiviteten i persepsjonen, også av sjølv. Der er ein passivitet i erfaringa av det usynlege, som er ein tilstaderande negativitet og djupn (vertikalitet). Det viser til det Merleau-Ponty seier om kroppen sine to lag, den sjåande og den sette, noko som minnar oss om Husserl sin femte meditasjon i *Méditations Cartésiennes*, der kroppen sitt refleksive tilhøve til seg sjølv og omgjevnadene tileignar sjølv desse omgjevnadene. Det fører oss over i intersubjektivitetsproblematikken.

KIASMET SOM SAMANVEVINGA AV DET SYNLEGE OG DET USYNLEGE

Me såg at sjølv-appersepsjonen må forståast som *imminent*, ikkje avslutta, og ufullførbar. Idet handa vert den kjennande framfor den som vert rørt, endrar seg og svinn dette tilhøvet som posisjonert handling. Det ufullstendige ved dette tilhøvet er absolutt negativitet; ikkje som ein entitet, slik som Sartre posisionerer intet, negasjonen, i tilhøvet mellom subjektet og tingen, eller verda. Hå Merleau-Ponty er negativiteten fullstendig, noko som aldri vert gripeleg. Me skal snart sjå korleis dette er samanført med nærveret i persepsjonen, og mykje kan tyda på at dette brotet i persepsjonen er det som gjer mogleg *sjølv* i samanvevinga med naturen. Denne passiviteten gjeld også for sjølv-appersepsjonen sin vedvarande imminente karakter. Sjølv kan aldri gripast fullstendig. Sjølv-appersepsjon, cogito, slik vi kjenner det, er difor umogleg.

Avstanden til det sette er likevel ikkje det motsette av identiteten med det sette, men eksisterer i lag i ei samanveving av identitetsdifferanse. Interaksjonen mellom dei har denne dynamikken, for *blikket* som omslut-





tar det synlege fungerer også som det som skapar differens. Materialitetsheterogeniteten gjer synet mogleg, og blikket skjer innan denne materialiteten. Men materialiteten inneber også det som ikkje kan framtre sjølv, det som krev 'av-dekkjing', medan det igjen trekkjer seg unna vår posisjonering.

We understand then why we see the things themselves, in their places, where they are, according to their being which is indeed more than being-perceived – and why at the same time we are separated from them by all the thickness of the look and of the body; it is that this distance is not the contrary of this proximity, it is deeply consonant with it, it is synonymous with it. It is that the thickness of flesh between the seer and the thing is constitutive for the thing of its visibility as for the seer of his corporeity; it is not an obstacle between them, it is their means of communication.⁶

Her kjem me til eit avgjerande punkt: Blikket inneber eit brot⁷, ein avstand mellom oss og tinga, som òg er vår opning for å kommunisere med dei. Den prereflektive persepsjonen har denne opninga for kommunikasjon med verda, medan vår refleksjon og posisjonering av denne verksemda omformar erfaringa. Der er slik i blikket ein naturleg, umiddelbar kontakt med tinga, som svinn ved nærare ettersyn.

Korleis skal ein grunnje brotet og det negative, om det no er å forstå som delvis sjølv-appersepasjonen, delvis transcendens i vanleg tyding?

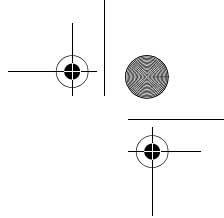
I VI er det usynlege fullstendig negativitet, men det spelar på det ikkje-presenterbare i erfaringa. Martin C. Dillon seier i *Merleau-Ponty's Ontology*: «It is, in Merleau-Ponty's terms, an invisible which stands in a tense relation of identity-and-difference with the visible.»⁸ Det dette peikar på er ikkje synleg

og kan ikkje verte synleg, eller meir generelt persiperbart. Det er likevel inkludert i fenomenet. Det er dette Merleau-Ponty freistar å forklara gjennom omgrepet om den 'vertikale, ville veren'. Djupna i persepsjonen viser til usynlege lag i veren, slik som det enkle dømet med kubene der persepsjon av overflata vitnar om ein masse under overflata som ikkje er synleg. Meir komplekse tilhøve kan vera den berande struktur under fenomenet, som er usynleg, eller slik stilla før talen er uheyrleg. Det indirekte språket, som *La Prose du Monde* og «Le Douce de Cézanne» (*Sens et nonsens*, 1948) talar om, er ikkje positivt eit språk, og kan heller aldri verte det. Men det er ei tydingsfull, pregnant stille og eit tydingsfullt språk.

Sanning er slik det usynlege. Mening er det usynlege. Verket senterer seg om desse grunnantakingane. Det usynlege er rein transcendens, det tenkte ('imaginary'), det skjulte.⁹ Det usynlege er det negative, vertikale veren, til dømes fortid og framtid, det den andre har sett. Der finst denne relasjonen til det synlege, der det synlege er imminent, ufullførbart.¹⁰ Dette negative gjer mogleg den vertikale verda, ein heilskap av motsetnader, som er transcendens.

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

Der finst ein veren mellom den fullstendige identifikasjonen med verda, som beskrivinga av *la chair* i byrjinga kunne vitne om, og den absolutte negasjon av, eller brot med verda, slik Sartre talar for i *LEtre et Le Néant*, som Husserl metodologisk talar for med den transcendentale reduksjonen. Sa-



manvevinga i *la chair* av synleg – usynleg, det gjevne – transcendens, eg – andre, er bygd på tesen om at tinga er av same stoff som eg, samstundes som eg ikkje er som tinga; snarare enn eit brot, negasjon eller avstand til verda er verdstillhøvet ei vekslende rørsle av likskap – ulikskap, identitet – differens, der persepsjonen av verda er som bølger som slår mot ei strand, viskar ut spor og flyttar grensa mellom stranda og havet etter som vatnet vaskar fram og tilbake.

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

But what is proper to the visible is, we said, to be the surface of an inexhaustible depth: this is what makes it able to be open to visions other than our own. In being realized, they therefore bring out the limits of our factual vision, they betray the solipsist illusion that consists in thinking that every going beyond is a surpassing accomplished by oneself.¹¹

Dette er tydingsfullt i samanheng med inter-subjektivitetsproblematikken. For djupna, som usynleg aspekt av *la chair*, inneheld det ikkje-presenterbare som den andre har sett; hennar historie og perspektiv.

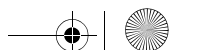
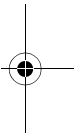
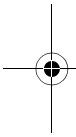
Dette føregrip ei utlegging av uttrykksfenomenet hjå Merleau-Ponty. Språk og veren er delar av same materialitet, medan det artikulerde høyrer til 'Wesen'. Uttrykksfilosofien til Merleau-Ponty set opp denne konstellasjonen: stille – tale – stille. Filosofien spør ut verda, persepsjonen, som er ei stille, rå, verd av materialitet og stum erfaring. Talemålet gjev tyding og innhald, artikulering og

dermed idealitet, ut frå eit punkt midt i tinga og ikkje 'frå botn og opp', som ei fundering av grunnar eller ei genetisk grunngeving vil vera. Men i aktiviteten det er å artikulere verda finn det stad ei erkjenning av det useielege og uløselege i verdsrelasjonen eg – interrogasjon – verd. Dette er ei erkjenning, mediert av Merleau-Ponty i *VI*, som er uhyggjeleg i form av å utelukke alt håp om kvile i svar, men som i nihilismen si overgeving, finst det ei lette i å la illusjonar om absolutte svar, absolutt sanning fare. Stilla oppsluker igjen den filosofiske artikulering. Om veren (sjølv) ikkje er samanfall med tinga, å vedvare i den rå og stumme erfaringa, er veren kanskje kjenneteikna av aktiviteten det er å utspørje og artikulere verda. Stilla er ikkje det motsette av *språk*, stilla har stemmer, sjølv om det dei seier ikkje er eintydig. Som kjennande, 'sentient', veren vert stilla pregnant for meg. Eg og den andre i kommunikasjon befinn oss i denne stilla og denne artikuleringen. Tale er å heve til idealitet den stumme, prereflektive, aktuelle erfaringa; talen er eit uttrykk for *la chair* sin omskiftelege reversibilitet og usynlege struktur. Somme gonger kan, ved berre å peika, den andre si mening og mi einast i same overgevene erkjenning av det useielege ved det verande si sanning.

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

SUBJEKTIVITET, COGITO OG REVERSIBILITET

Vi har allereie nemnt korleis subjektivitet hjå Merleau-Ponty vert noko utviska i lag med det heilskaplege feltet *la chair*, og korleis han





ynskjer å unngå determinerande eksplikasjonar av sjølvvet. Kva kan ein seia om sjølvvet i høve til *la chair*?

It is this visibility, this generality of the Sensible in itself, this anonymity innate to Myself that we have previously called flesh, and one knows there is no name in traditional philosophy to designate it.¹²

Det enigmatiske han her seier omhandlar reversibiliteten som det materielle sin dobbelte funksjon i persepsjonen – det sette er synleg for oss fordi vi er ein del av det synlege og samstundes sett av andre. Dette genererer det generelle aspektet i sjølvvet; ein passivitet. Narsisismen Merleau-Ponty ser i synet er erfaringa av at reversibiliteten i det synlege genererer ei tilbakevending til den sjåande i ei samanhengande rørsele; i same augneblinken som synet rettar seg ut mot tinga, den andre, vender det attende til sjølvvet. «The I – my body chiasm» er ikkje ein dialektikk i Hegeliensk forstand, som resulterer i ei overstiging av det framande, der persepsjon og medvit transformerer seg til sjølvmedvit, immanens. Snarare meiner Merleau-Ponty dette tilhøvet av identitet og negasjon med kroppen som sjåande-synleg, er vedvarande og endeleg.

Cogitoet er erstatta av reversibiliteten, med samanvevinga av identifikasjon og negasjon i kroppen som sjåande-synleg, som gjev *generaliteten* og *universaliteten* i *la chair*. Cogito som eit «eg tenkjer» eller «eg eksisterer» finst ikkje i VI. «The seeing that I am», seier Merleau-Ponty om sjølvvet i VI.¹³ Her må ein spørje seg kor langt denne beskrivinga av 'chair' strekkjer seg i å erstatte cogito. Er sjølvvet utsletta innanfor det synergiske 'chair'? Kva differensierer sjølvvet reint teoretisk frå generaliteten i det synlege? Her svarar Merleau-Ponty noko interessant: Djupna i det synlege er tilstades i persepsjo-

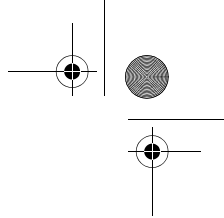
nen som den andre sitt syn, og dette fører til at eg kan verte synleg for meg gjennom den andre sitt blikk:

For the first time, the seeing that I am is for me really visible; for the first time I appear to myself completely turned inside out under my own eyes..... through the other body, I see that, in its coupling with the flesh of the world, the body contributes more than it receives, adding to the world the treasure necessary for what the other body sees.¹⁴

No har me nådd fram til det som fungerer som Merleau-Ponty sitt alternativ til Husserl si forklaring av erfaringa av den andre. I Husserl si *Méditations Cartésiennes* er erfaringa forklart som ein appersepsjon i analogi til sjølvappersepsjonen. I Merleau-Ponty si framstilling er den andre si erfaring avgjerande for at sjølvvet framtrer. Etter subjektobjekt oppløysinga kan me ikkje gjeninnsetja sjølvvet som subjekt for handlingane som ser, høyrer og rører ved den andre, men me må sjå sjølvvet og den andre i eit reversibelt tilhøve av interaksjon. I VI er det usynlege og brotet, 'd'écart', beskrive som sjølvvet sin identifikasjon med og negasjon av seg sjølv. Det er mellom desse to forbundne rørsle, ut frå, 'ek-stasis', og attende til seg sjølv, at sjølvvet, verda og den andre finst.

Merleau-Ponty tek eit oppgjær med dualismen av sinn og kropp, indre og ytre som det cartesianske cogito inneber, i forbinding med hans perspektiv på språk, tale og uttrykk i VI. Det er i dette feltet kommunikasjonen med den andre vert mogleg å løysa, gjennom Merleau-Ponty si handsaming av *uttrykket* som berar av den ikkje-språklege meininga, i djupna av det synlege og høyrbare, som kjennest av oss gjennom stilla mellom orda, i gesten eller augo til den andre.





Sjølvet er ikkje fullstendig fråverande i Merleau-Ponty sin analyse. Sjølvet eksisterer i brotet mellom kroppen si rørsle og persepsjonen, mellom identifikasjonen og negasjonen av det usynlege aspektet i persepsjonen, der sjølvet kan erfarast, gjennom den mening som finst i det ikkje-artikulerbare uttrykket, som «a knowing by sentiment».¹⁵

UTRYKKET SIN ONTOLOGISKE STATUS
Korleis skal vi forstå den uartikulerte, stumme persepsjonen som allereie meningsfull? Det er ikkje problematisk å tenkja seg ei mening beståande av denominasjonar som 'det' og 'dette'. Det framstår som fattig mening. Merleau-Ponty grunnlegg sin intersubjektivitet på *la chair* si evne til å uttrykkje si mangearta mening utover dette.

Eit mål no er å freista å nå ei forståing av Merleau-Ponty si mening med den ureflekterte erfaringa som ibuande ikkje-språkleg mening, der denne er tenkjeleg og kommuniserbar. Eit interessant trekk ved *la chair* er den *semiotiske* funksjonen Merleau-Ponty tillegg henne, som ein perseptuell logikk basert på reversibilitetstenen. Difor er den avgjerande innsikten det at uttrykket i *la chair*, anten det er tale, kroppsuttrykk, erfaring av ein skog eller av bølgene som slår mot stranden, ikkje skiljest frå meninga som vert erfart i fenomenet og skildra som separate storleikar.¹⁶

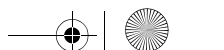
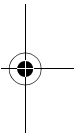
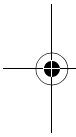
Det er talen, ikkje språket, som rettar seg mot den andre som ei åtferd. Ludwig Wittgenstein seier noko liknande, der han i somme tilfelle talar om tenkjing og det å kommunisere mening som samanliknbart med musikaren sin måte å framføre eit musikkstykke på. Det inneber ein ekspressivitet som ikkje kvilar på det språklege, med andre ord ei forståing som likefullt er tilstades i uttrykket.¹⁷

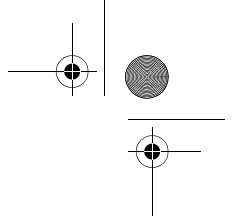
Hjå Merleau-Ponty er det reversibiliteten, som struktur ved erfaring, som er grunnleg-

gjande overfor språk, tale og uttrykk. Ved å sjå mening, 'signification', som eit særskilt tilfelle av verda sitt uttrykk, vert Merleau-Ponty sitt prosjekt i det å gjenopprette det 'ville', rå og umiddelbare logos forståeleg:

In a sense the whole of philosophy, as Husserl says, consists in restoring a power to signify, a birth of meaning, or a wild meaning, an expression of experience by experience, which in particular clarifies the special domain of language. And, in a sense, as Valéry said, language is everything, since it is the voice of no one, since it is the very voice of the things, the waves, and the forests. And what we have to understand is that there is no dialectical reversal from one of these views to the other; we do not have to reassemble them into a synthesis: they are two aspects of the reversibility which is ultimate truth.¹⁸

Språk er alt, sidan språket er ingen sitt; dette utsagnet må sjåast på bakgrunn av Merleau-Ponty sitt syn på essens og aktualitet. Språket er knytt til 'Wesen', det har ein viss idealitet i seg som skiljer det frå persepsjonen og tinga det artikulerer. Men vår verden synest å innebere denne vedvarande utspørjinga av verden, slik at mykje tydar på at Merleau-Ponty meiner at det i den retta persepsjonen allereie finst ein artikulering av spørsmåla stilt til verden. Kanskje det er ein del av vår fundamentale opning til verda. Difor kan språket sjåast som aspekt av den fenomenologiske horisonten Merleau-Ponty presenterer, med reversibilitet mellom ulike, men komplementære fenomen. Fordi språket er ingen sitt, altså ikkje tilhøyrrer ein bestemt aktualitet i *la chair*, representerer det eit brot mellom den stille verden og persepsjonen, når denne meninga er artikulert via språket. Men utspørjinga som pågår i persepsjonen er dialektisk, der rettinga av blikket spør ut den andre og kastar





fram svar, som skiftingar i persepsjonen. Desse skiftingane er like fullt inkluderte i ver-
ren, som aspekt av samme reversibiliteten,
synleg – usynleg. Den språklege meininga og
den primære perseptive meininga represente-
rer to ulike aspekt av reversibiliteten i verda,
som sanning består i.

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

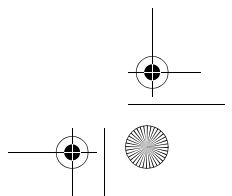
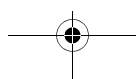
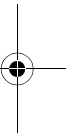
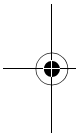
Likevel, språk må då knyttast til tale, som
er ein praksis. Tale er eit primært uttrykk, eit
aspekt av den anonyme og generelle urper-
sepsjon: *la chair*. Gjennom reversibilitetstil-
høvet mellom stemma – hørsla, og ved å in-
kludere det usynlege; negativiteten som til-
stadeverande djupn, vinn ein denne mein-
ingsfulle heilskapen i veren og språk.

Fenomenet inneber både ein aktivitet og
ein passivitet, som er knytte saman, i staden
for å verta sett som motsetnader. Forståing
av meining er såleis fundert i *la chair* på den
måten at sjølvet, som er av same materialitet
som andre, verda og primære uttrykk i ver-
da, står i eit 'talande – talt til' og 'lyttande –
lytta til' tilhøve til omverda.

Ved å fylgja ideen om at uttrykket er uløy-
seleg bunde saman med meininga den ut-
trykkjer, vert det klårt at dersom uttrykket er
kommuniserbart – blir forstått – så er noko
vesentleg avdekka ved persepsjon av andre.
Uttrykksfenomenet er umiddelbart og pri-
mært i den forstand at omsetjing eller fortol-
king ikkje er naudsynt i erfaringa av det ek-
sistensiale, verande, og kommunikasjon vert
difor ikkje eit paradoks.

At dette er mogleg kan illustrerast gjen-
nom kunsten, på den måten VI vender seg til
målarkunst, musikk og litteratur for å utdju-
pa uttrykksfenomenet. Kunsten peikar på og
er uttrykk for urpersepsjonen, slik Merleau-
Ponty forstår den. Me treng ingen omgrep
for å skjønna uttrykket; det er eit uttrykk for
verda sitt *chair*, det er eit uttrykk for kunst-
naren sin eksistens ved å syna rørslene sin
temporalitet, og det syner kunstnaren sin
anonymitet på den måten at me ikkje *ser*
kven han er, men at det ikkje har relevans
kven han er, fordi han representerer mennes-
ket og verda og vårt tilhøve til verda som
kroppstilhøve. Me kjenner denne rørsle, det
kunne ha vore mi rørsle. Symbol og referan-
sar i biletet er uttrykket sin historisitet og
vertikalitet. Kunstnaren si meining med ver-
ket er ikkje fullstendig transparent og open
for oss, men den er likevel *tilstades* som den-
ne djupna.

Reversibiliteten i *la chair* konstituerer teo-
rien si hovudtyngde ved det at den tradisjo-
nelt vanskelege objektstatusen andre har i er-
faring av andre sitt uttrykk, anten det er tale
eller kroppsuttrykk, opphevest. Når Mer-
leau-Ponty spør, «what will this silence be?»,
viser det til det eksistensiale språket si rolle
overfor dette som er felles i pre-reflektiv ve-
ren. Likevel må språkteiknet naudsynleg stå i
ein viss separasjon frå det aktuelle, for språ-
ket har ein karakter av idealitet. Med det sy-
net på uttrykk og språk som er framtrudande
i dei siste verka til Merleau-Ponty, vert det
den eksistensiale talen som yter heilskapen i
språk og veren, det vil seia: dei vert aldri skil-
de i *la chair*. Midt i språk og veren står reflek-
sjonen, men ikkje den posisjonerte, tematiske
refleksjonen, snarare er det ein refleksjon
som artikulerer og beskriv verda på bak-
grunn av det primære og umiddelbare i per-
sepsjonen. Dette er refleksjon i positiv for-
stand hjå Merleau-Ponty, men der er inga
klar grense mellom artikulasjonen og veren.





Bruken av språket er i dette perspektivet alltid ei posisjonstaking, ei forplikting, som determinerer tolkinga av verda. Dette gjeld overfor teoridanning og alminneleg kommunikasjon. Likevel er det eit mål, seier Merleau-Ponty i *VI*, å koma så nær den primære, persiperte verda som mogleg i vår stadige beskriving av henne; å søkje så reine skildringar av verda qua *la chair* som mogleg. Vansken er at så snart språklege termar og omgrep nyttest i skildringa, er denne erfaringa ikkje uposisjonert, men ei tolking av den. Husserl såg utvilsamt sin transcendentale reduksjon som eit forsøk på å vinna over desse vanskane.

FRÅ *phénoménologie de la perception*
TIL *le visible et l'invisible*

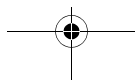
Merleau-Ponty sitt hovudverk *Phénoménologie de la perception*, 1945, anslår kva grunnsyn som gjeld i relasjon til kommunikasjon. Likefullt arbeider han til det siste med å videreutvikla den filosofiske grunngevinga for intersubjektivitet og var i gang med å skriva «The Phenomenology of Expression», kjend som *L'Œil et l'esprit*, 1964, som tilkjennegev oppfatninga hans av uttrykket si ontologiske tyding. Sjølv om persepsjon har vist seg å vera tvetydig, er det tvetydige, eller fleirtydige, i persepsjon av uttrykket ikkje hovudsakleg eit hinder for intersubjektiv kommunikasjon. Transcendensen i persepsjonen vert knytt til ein *fridom* parallelt med historisiteten i verden i kultur, natur og sosialitet. I 1952, i «An Unpublished Text», ser han for seg utsiktene for ein uttrykksontologi slik:

There is a good ambiguity in the phenomenon of expression, a spontaneity which accomplishes what appeared to be impossible when we observed only the separate elements, a spontaneity which gathers togeth-

er the plurality of monads, the past and the present, nature and culture, into one single whole. To establish this wonder would be metaphysics itself and would give the principle of an ethics.¹⁹

Sitatet syner tydeleg kontinuiteten fram mot utleggjinga av *la chair* som funderande for all intersubjektiv erfaring, der persepsjon fungerer diakronistisk. Det vidare arbeidet med uttrykksfenomenologien sine metafysiske konsekvensar og dette perspektivet på intersubjektivitetsproblematikken kan me få auge på i tekstane *L'Œil et l'esprit* og *La Prose du monde*. Omgrepet om *Das Man* i *Phénoménologie de la perception*, som det generelle aspektet ved persepsjonsfeltet er ført over i *VI* som *la chair* der alle persiperer reflektivt (i tydinga av reversibilitet) same verd.

I *Phénoménologie de la perception* ser vi at Merleau-Ponty frå byrjinga av var oppteken av føresetnadene for erfaringa av den andre. Det at me opnar intensjonalt for andre subjektivitetar ved å uttrykkje oss eller ved å vera merksam på den andre sitt uttrykk, er av metafysisk tyding, seier han her.²⁰ Det å strekkje oss mot andre er ei ontologisk handling som anerkjenner den andre sin eksistens og den andre si verd. Dette gjer oss i stand til å tenkja på noko som objektivitet (i fenomenologisk tyding), ein historie, eit logos som er transcendentalt i relasjon til subjektivitet, og som dermed gjev tanken gyldigheit utover augneblinken. Ambiguiteten i persepsjonen kastar oss ikkje inn i eit kaos, som terminologien kan antyda, men gjer at me tvingest til å gripa fatt i den meininga som er der. Og det er uttrykksprosessen som kan blåse liv i meininga, som ei kjerne situasjonen kan dreie seg om for ei stund.²¹ Slik transcenderer den menneskelege eksistensen situasjonen sin ambiguitet.



Husserl sitt omgrep om refleksivitet kan skimtast i bakgrunnen av det som vert sagt her. Det vert klart under lesinga av *Méditations Cartésiennes* og *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, (Krisis), 1954, at det er fordi ego relaterer seg refleksivt til seg sjølv og omgjevningane at ei verd kan framtre. Det er som dette monadiske ego, med si tileigna verd, at ego strekkjer seg mot andre ego. Likevel er det overskridande i denne handlinga basert på ego sitt absolutt eige, slik at det framande framstår som det eigne sin motsats.

I høve til *Phénoménologie de la perception* er transcendensen i situasjonen meir positivt framstilt som meiningsfull i VI. Transcendensen i det synlege kan sjåast som synonymt med inkarnasjon, seier han, ved denne differansen som den sjåande har til ting; ein inkarnasjon der eit system av ulikskapar i persepsjonsfeltet gjev seg, gjennom vårt perspektiv. Det tyder at strukturen av ulikskapar er naudsynt for at vi skal forstå noko som transcendent. For vi ser verda gjennom denne strukturen av ulikskapar, som identitet – differanse. Den synlege verda si usynlege djupn er alltid framfor oss, lenger framme, er 'Nichturpräsentierbar', som Husserl nemner det.

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

What we have said at the start concerning my perception as integration-differentiation, my being set up on a universal diacritical system, makes of my incarnation no longer a «difficulty», a fault in the clear diamond of philosophy – but the typical

fact, the essential articulation of my constitutive transcendence: it is necessary that a body perceives bodies if I am to be able to be not ignorant of myself -²²

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

Dette biletet er bygd opp av lys og skugg. 'Chiaroscuro' er eit omgrep frå målar-kunsten som kan skildra samanhengen mellom det synlege og det usynlege; eit omgrep Merleau-Ponty sjølv nytta i sin tidlege produksjon. Mening er i VI *det usynlege*, som framtrer kun innanfor det synlege, som uhandgripeleg motstykke til det handgripelege. Samanvevinga av det synlege og den djupna som kan seiast å tilhøyra det synlege i livsverds- og historisitetssamanheng, er formulert gjennom bruken av desse motsetne, kontrasterande omgrepa synleg – usynleg, handgripeleg – uhandgripeleg, som gjev eit inntrykk av å vera gjensidig utelukkande, men som må sjåast som komplementære omgrep. Omgrepet 'nichturpräsentierbar' avspeglar Merleau-Ponty sitt tilhøve til Husserl sin terminologi rundt det appresenterte. 'Urpräsentierbar' viser til den primære stumme og ureflekterte persepsjonen.

Er det usynlege, mening, sanning, verens logos, utilgjengeleg? Etter beskrivinga av kiasmet er det klart at spørsmålet om transcendens og immanens i denne filosofien får eit nytt perspektiv. Der er på eit vis korkje transcendens eller immanens. Den stadige utspørjinga av verda er meint som ei mogleg overvinning av dette klassiske dilemmaet. Opphevinga av kropp som subjekt overfor tinga som objekt gjer dette spørsmålet overflødig på bakgrunn av reversibiliteten mel-

lom blikket og det synlege. Vår samtidige identitet med og differanse frå verda konstituerer kiasmet som gjer alt dette til present og ikkje-present på same tid.

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

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

Reversibiliteten er igjen det sentrale prinsippet som opprettheld både stum persepsjon og tale. Vi er «sonorous beings for others», seier Merleau-Ponty i VI.²³ Forståing av den andre vert då å sjå den andre si levde røynd; men ikkje minst å høyra den andre, korleis stemma fyller den andre sin kropp og veks fram mot meg som materiell forbinding mellom oss. Fordi eg høyrer mi stemme frå innsida av hovudet, seier Merleau-Ponty i si beskriving av tilhøvet mellom talen og forståinga, kan ein om ein er nær nok den andre, merka pusten som veks til ei stemme i den andre sin kropp og vera vitne til vokaliteten si byrjing.²⁴ Stemma og talen er noko meir primært for Merleau-Ponty enn *språk*.

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

Også i *Phénoménologie de la perception* er ein reell kommunikasjon avhengig av uttrykket, som ikkje vert sett i høve til tydingar allereie latent i teikna som 'representerer' ei røynd.²⁵ Kroppen uttrykkjer total eksistens fordi den er total eksistens. I *Phenomenology of Perception* er dette fundamentet lagd, som kan leia fram mot ei positiv utleggjing. Her finst med andre ord ein kontinuitet mellom dei to verka, men der er også ein markant skilnad i omtalen av subjektivitet, 'tanke', som har føringar over i uttrykksontologien. I *Phenomenology of Perception* er enno ikkje medvitet om cogitoet som problemfelt fullstendig, slik det i VI kjem til uttrykk som immanent kritikk. Merleau-Ponty gjer merk-sam i VI, kor han har fokus på språkuttrykket som problem i mykje større grad, på denne mangelen med *Phénoménologie de la perception* sitt *stille cogito*²⁶, og dei problema dette cogito medfører for intersubjektiviteten, språk og tale.²⁷

INTERSUBJEKTIVITETENS INDRE STRUKTUR

VI syner det spaningsfylte tilhøvet Merleau-Ponty hadde til Husserl sin filosofi. Merleau-Ponty si vektleggjing av kroppen sitt reversible tilhøve til verda syner den sterke tilknytninga til Husserl sitt omgrep om 'Leib' i *Méditations Cartésiennes*. Slik han formulerer intersubjektivitet mot slutten av sitt liv kunne ha vore foreinleg med Husserl sitt historisitetssomgrep og utleggjing i *Méditations Cartésiennes* om ein ikkje tok omsyn til det som vert sagt om det ufullførbare i sjølvappersepsjonen, i meiningskonstitusjonen, i heile teke i det posisjonerte. Passiviteten i sjølvappersepsjonen og persepsjonen gjeld for Merleau-Ponty over heile spekteret av posisjonering. Dette peikar på det tradisjonelle problemet med tanken som freistar å gripa seg sjølv i tenkjinga, i meiningsdanninga, men møter problemet med imminens;

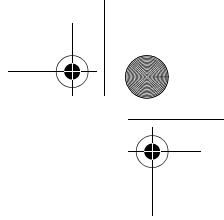
idet ein grip tanken, er den ikkje lenger det den var.

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

Hjå Merleau-Ponty verkar og denne ambiguiteten til Husserl sine tekstar tilstadeverande. Det er opna for ei erfaring av ny mening i det opne, transcendentale erfaringsfeltet *la chair*, der kiasmet mellom det synlege, høyrbare, handgripelege og den usynlege djupna i fenomenet gjer mogleg ein tilstadeveren av den andre sitt syn og den andre si

verd. Den filosofiske relevansen i dette er at fyrst med den andre sitt syn vert eg synleg for meg, i motsetnad til antakinga i *Méditations Cartésiennes*, der 'alter ego' er meiningsfull i kraft av ego si mening.

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



Det er mogleg å sjå Husserl sin transcendentale reduksjon som ei vedvarande eksplisering av tilhøvet ego – verd, der ein går så nær inn til 'saka sjølv' som mogleg. Der finst opningar for å forstå 'livsverd' som naturleg erfaring som allereie er konstituert og innehaldande mening gjennom eit fundamentalt kjennskap til verda. Konstitusjon av mening vert såleis ei gjenkjenning, slik eg har vald å tolka omgrepet. Dette er teke opp og utdjupe av Merleau-Ponty. Men Merleau-Ponty sitt syn inneber at han avviser dualismen 'noesis' – 'noema' som Husserl nyttar i samband med det transcendentale ego sitt tihøve til verda. Kritikken mot refleksjonsfilosofien rettar seg mot det å sjå ein korrelasjon mellom verda og ego sine tankar om verda, som sjølv om Husserl ikkje ynskte ei oppdeling av desse aspekta i ulike storleikar, representerer den tilbaketrekkinga fra verda som Merleau-Ponty angrip.

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

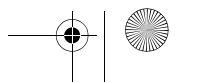
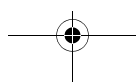
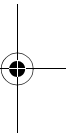
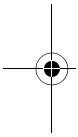
Fordi Husserl vektlegg ego som tenkjande, reflekterande og meningskonstituerande

kan han ikkje sjå transcendens som tilstaderande negativitet i den universelle horisonten. Transcendens må forklarast som appresentert mening i kraft av immanent, instituttiv mening. I *Krisis* vert den transcendentale reduksjonen avgjerande i det å belysa historisiteten i det funderande, livsverdslege. Dette å søkja og å gripa etter svar på korleis vår erfaring står i tilhøve til verda, er noko dei to filosofane er samde om. VI vitnar om det felles prosjektet dei deler med oppfatninga av filosofien som omhandlande erfaringsfenomenet som ei uendeleg utspørjing av verda.

Kroppen som sjåar er del av det synlege, og dette grunnleggjande aspektet ved kroppen kastar attende til seg den andre sitt perspektiv, kroppen sett av den andre. Det synlege representerer interaksjonen med den andre for Merleau-Ponty. Samstundes er det samanvevinga av det synlege og det usynlege i ein universell heilskap som skapar eit fundamentalt nytt perspektiv på uttrykksfenomenet, som på ein spesiell måte gjer mogleg ei forståing av den andre og kommunikasjon generelt. Den andre sitt perspektiv, som ein ikkje kan ha, eller den uohørlege stilla mellom orda, er ikkje appresentert på same måte som ein tenkjer seg korleis vegen fortset bak svingen. Dette negative er ein tydingsfull og naudsynt komponent i persepsjonen; ein bakgrunn som det synlege framtrer på. Konsekvensen er ei fruktbar tilnærming til transcendens – slik vi opplever kvarandre i livet.

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

I will finally be able to take a position in ontology, as the introduction demands, and specify its theses exactly, only after the series of reductions the book develops and which are all in the first one, but also are really accomplished only in the last one. This reversal itself – *circulus vitiosus deus*²⁸



– is not hesitation, bad faith and bad dialectic, but a return to [. . .]the abyss.²⁹ *One cannot make direct ontology.* My «indirect» method (being in the beings) is alone conformed with being - «negative philosophy» like «negative theology.»³⁰

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

Concretely, each «I» is not merely an ego-pole but an «I» with all its accomplishments and accomplished acquisitions, including the world as existing and being-such. But in the epoché and the pure focus upon the functioning ego-pole, and thence upon the concrete whole of life and of its intentional intermediary and final structures, it follows *eo ipso* that nothing human is to be found, neither soul nor psychic life nor real psychophysical human beings; all this belongs to the «phenomenon,» to the world as constituted pole.³¹

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

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

Om me vel å tolka Husserl på denne måten er det fyrst og fremst sjølvappersepsjonen og dette at ein skal kunna analysera det transcendentale ego si meningsgjevande verksemd som står att som svært problematisk etter lesinga av *VI*. Eg trur at det er nett

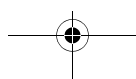
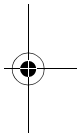
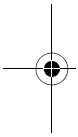


det nemnde perspektivet på det pre-reflektive i livsverda Merleau-Ponty har sett, men at han for å kunna forklara ei mediering og ein

interaksjon i dette feltet ser det naudsynt å reformulere *cogitoet*, subjektet for denne erfaringa.

Noter

- 1 Referansar til eng. utgåve: Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, 1968, (VI).
- 2 *Flesh* er nytta i den engelske omsetjinga av *The Visible and the Invisible*, medan *verdens kjød* er nytta av Mikkel B. Tin i den norske omsetjinga av *Øyet og Ånden*, Pax Forlag, 2000.
- 3 VI, s.136.
- 4 VI, s. 146.
- 5 Ibid., s. 254.
- 6 VI, s. 135.
- 7 'Ecart' er i *Phenomenology of Perception* omsett med 'ek-stase'; det å stå ut frå, divergera frå seg sjølv. Det er problematisk at den engelske utgåva av VI ikkje har ei konsekvent omsetjing av dette omgrepet, noko som utvilsamt kjem av nyanserikdomen i dette komplekse feltet.
- 8 Martin C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997, s. 157.
- 9 VI, s. 229.
- 10 VI, s. 227.
- 11 VI, s. 143.
- 12 VI, s. 139.
- 13 VI, s. 143.
- 14 VI, s. 143–44.
- 15 VI, s. 249.
- 16 E. F. Kaelin er ein fortolkar som påstår at Merleau-Ponty skiljer mellom teikn og symbol i *An Existential Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1966. Lanigan meiner at dette er eit resultat av ei samanblanding med ein eksistensial fenomenalisme, slik som Jasper representerer. Fenomenalismen er ifylgje Lanigan kjenneteikna ved å sjå meining som ein funksjon i den objektive røynda, slik den er kjend og konstruert av eit persiperande subjekt i møte med den objektive røynda. Dette føreset ein subjekt-objekt dualisme.
- 17 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §341. Sjå også *The Brown Book*, s. 178. (*The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, 1994.)
- 18 VI, «The Intertwining – The Chiasm», s. 155.
- 19 *The Primacy of Perception*, «An Unpublished Text», s. 11.
- 20 *The Phenomenology of Perception*, s. 166–168.
- 21 Ibid., s. 182.
- 22 VI, «Working Notes», s. 233. (Forbindinga til F. de Saussure sin lingvistiske teori er her tydeleg. Merleau-Ponty ser ofte 'chair' som eit system av ulikskapar; t.d. lyd, farge, osb., relatert til kvarandre gjennom den differansen som eksisterer mellom dei. Her ser vi at det diakritiske (vertikale) systemet er utvida substansielt i høve til Saussure sin teori, når Merleau-Ponty nyttar nemninga 'universelt diakritisk system' i høve til veren og transcendens.)
- 23 VI, s.155.
- 24 VI, s. 144.
- 25 *Phenomenology of Perception*, s. 166 og 178.
- 26 Det 'stumme' cogito er Husserl si nemning frå *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.
- 27 VI, s. 171, s.175 og s. 179.
- 28 Utgjevar sin note: «The expression is in Nietzsche. *Beyond Good and Evil*, § 56, French transl.(Paris 1929), pp. 100–101. Eng. tr. by W. Kaufmann (NY, 1966), p. 68.
- 29 Utgjevar sin note: «No doubt reminiscent of Claudel. «Time is the way offered to all that will be to be no longer. It is the *Invitation to die*, for every phrase to decompose in the explicative and total concordance, to consummate the speech of adoration addressed to the ear of Sigè the Abyss» (*Art poétique*, Paris, 1951, s.57).»
- 30 VI, «Working Notes», s. 179.
- 31 *The Crisis of European Sciences*, Del III A, s. 183.



Bibliografi

- Husserl, Edmund: *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, translated by Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Husserl, Edmund: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. and introduction, David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970.
- Merleau-Ponty, Maurice: *The Visible and the Invisible*, ed. Claude Lefort, trans. Alphonso Lingis, Northwestern University Press, Evanston, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice: *The Prose of the World*, ed. Claude Lefort, Northwestern University Press, Evanston, 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice: *The Primacy of Perception*, ed. James M. Edie, Northwestern University Press, Evanston, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Øyet og ånden*, oversatt og med etterord av Mikkel B. Tin, Artes, Pax Forlag, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, Routledge and Kegan Paul, London, 1962.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1948.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Signs*, Northwestern University Press, Evanston, 1964.
- Dillon, Martin C.: *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Evanston, 1997.
- Lanigan, Richard L.: *Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication*, 2.utg., Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 1991.
- Kaelin, Eugene F.: *An Existential Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1966.
- Claudel, Paul: *Art poétique*, Paris, 1951.
- Nietzsche, Friedrich: *Beyond Good and Evil*, French transl. (Paris 1929), Eng. tr. by W. Kaufmann (NY, 1966).
- Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiske undersøkelser*, overs. J. B. Adolphsen og L. Nørreklit, København, 1971.
- Wittgenstein, Ludwig: *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, 1994.

Ane F. Aarø
 Nedrelia 5, 5231 Paradis
 E-post: ane@hermes-spraksenter.com