

En analyse af Husserls Lebensweltbegreb i forhold til Heideggers In-der-Welt-sein

- med hovedvægt på forholdet mellem fænomenologi og verden

Emneprøve af Mikkel Holm Sørensen

Cpr.nr: 190674-3449

Vintereksamen 1998-99

Indholdsfortegnelse

INDHOLDSFORTEGNELSE.....	1
INDLEDNING	3
HUSSERLS LEBENSWELT	5
<i>Kritik af den objektivistiske videnskab</i>	5
<i>Transcendental reduktion</i>	7
<i>Konstitutionsanalyse</i>	9
APORIER VED LEBENSWELTBEGREBET OG EKSPLICITERING.....	14
HEIDEGGERS IN-DER-WELT-SEIN.....	24
<i>Sammenligning mellem Lebenswelt og In-der-Welt-sein</i>	26
AFSLUTTENDE BEMÆRKNINGER.....	30
LITTERATURLISTE	34

Indledning

Selvom Edmund Husserls generelle betydning for dette århundredes tænkning er vanskelig at overdrive, synes visse aspekter af hans filosofi at have en helt fremtrædende plads. Hertil hører uden tvivl hans senere filosofis begreb *Lebenswelt*. Ikke alene har *Lebenswelt*begrebet været af kolossal betydning for bl.a. antropologien, sociologien og videnskabsteorien, hvor det i visse tilfælde ligefrem har været genstand for skoledannelse. Det har samtidigt bidraget til nye frugtbare diskussioner indenfor filosofien selv, og været anstødssten for andre betydningsfulde filosoffer, heriblandt Merleau Ponty og Jürgen Habermas.

Husserl har med *Lebenswelt*problematikken især været med til at genoptage diskussionen om transcendentalfilosofiens status og muligheder. Således hævder nogle af kritikerne at *Lebenswelt* er en dødssejler i Husserls filosofi, og at han enten må give depechen videre til Heidegger - og dermed forlade sin transcendentale fænomenologi - eller for evigt forblive indespærret i sit eget solipsistiske univers. Det skulle altså med andre ord ikke være muligt for Husserl at opretholde den transcendentalfilosofiske intentionalitetsanalyse, og samtidig forfølge *Lebenswelt*problematikken.

Andre har hævdet, at Husserl med *Lebenswelt* blot fokuserer på et nyt og betydningsfuldt lag i den transcendentale reduktion, og at dette er fuldt foreneligt med – ja ligefrem en radikaliserings af – den transcendentale fænomenologi. Fortolkningerne af i hvilken retning Husserls sen-filosofi går er mange og vidt forskellige, spændene fra relativistisk fakticitets-tænkning over fænomenologisk paradigmeskift til en opstramning af transcendentalfilosofien.

Denne diversitet blandt udlæggerne af Husserls senfilosofi, skal nok ses i sammenhæng med den store forvirring der synes at herske omkring betydningen af begrebet *Lebenswelt*. En forvirring der ikke blot skyldes svigtende kompetence fra fortolkernes side, men i høj grad Husserls egen brug af begrebet som ikke altid er lige konsistent og entydig.

Jeg har med denne opgave sat mig tre mål. Dels at redegøre for *Lebenswelt* ud fra de centrale værker hvori Husserl benytter begrebet (eller sigter på samme betydning med andre termer).¹ Omfanget af denne redegørelse er i høj grad dikteret af den notoriske uklarhed som indhylder *Lebenswelt*, der kræver en del eksplicitering for overhovedet at kunne arbejde konstruktivt med begrebet.

Derudover vil jeg afprøve hvorvidt Husserls *Lebenswelt* står distancen i forhold til sit transcendentale ophav eller om den bryder med dette, ud fra en gennemgang af de relevante kritikpunkter som

¹ Det drejer sig hovedsageligt om *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transcendentale Phänomenologie* Hua. Bd.IV (*Krisis*) samt *Formale und Transzendente Logik* Hua. Bd.XVII (*FTL*) og *Erfahrung und Urteil* (*EU*).

Lebenswelt er blevet udsat for igennem tiden. Jeg vil herunder undersøge om Lebenswelt er et regulært transcendentalt begreb, et mundænt (ontologisk) begreb eller måske snarere en dialektisk størrelse, og benytte denne analyse som ledetråd til en mere generel diskussion om den transcendentale fænomenologiske status og karakter. I denne forbindelse vil jeg foretage en sammenlignende analyse af Heideggers In-der-Welt-sein, hvor jeg vil redegøre for nogle overvejende positive elementer fundamentalontologien rummer i forhold til intentionalitetsanalyse. Helt konkret vil jeg argumentere for, at Heidegger i kraft af sin ontologiske differens - altså forskellen mellem det værende og væren - undgår nogle af de problemer Husserl løber ind, som følge af at han kun opererer med én form for væren - det konstituerede.

Til slut vil jeg meget kort give et bud på hvor Lebensweltbegrebet samt In-der-Welt-sein kunne bære hen i en fremtidig filosofi, og pege på, at vejen frem ikke ligger indenfor en 'ren' fænomenologi - hverken i transcendental eller hermeneutisk forstand, men måske snarere indenfor en slags fænomenologisk naturalisme.

Jeg vil for god ordens skyld gøre opmærksom på, at opgavens overvejende analytiske og kritiske vinkel ikke levner mulighed for at give grundig indføring i hverken Husserls sene filosofi eller Heideggers tidlige filosofi, hvorfor jeg bliver nødsaget til at forudsætte et kendskab til disse ting.

Husserls Lebenswelt

Begrebet Lebenswelt, og i særdeleshed tematikken der knytter sig hertil, optræder adskillige steder i Husserls værker (faktisk så tidligt som i *Ideen* fra 1913), men bliver først rigtigt systematisk bragt på banen i det senere forfatterskab. Helt præcist i *Krisis* fra 1935, hvor begrebet har en fremtrædende rolle i forbindelse med kritikken af det moderne verdensbillede. Den sene placering i forfatterskabet til trods, er der dog på ingen måde tale om en perifer størrelse. Tværtimod bør man snarere betragte Lebenswelt som en form for kulmination eller rettere konsekvens af Husserls transcendentalfilosofi. Af selvsamme grund er begrebet også særdeles velegnet til at lede frem til de helt overordnede problemstillinger i Husserls filosofi, som jeg har valgt at beskæftige mig med i denne opgave.

Hvor centralt et begreb Lebenswelt er i Husserls filosofi, lader sig således ane ved antallet af forskellige veje der, på den ene eller den anden måde, fører til netop denne problemstilling. Varieteten af disse veje er sandsynligvis også årsagen til at begrebet ikke er helt entydigt. Således changerer betydningen af Lebenswelt i nogen grad med sit tematiske ophav. Groft sagt spænder Lebenswelt fra en ligefrem ontologisk betydning til en transcendental erkendelsesteoretisk, relateret til Husserls intentionalitetsanalyse. Distinktionerne kan dog sjældent opretholdes, idet de forskellige betydninger ofte glider over i hinanden. Dertil kommer at Husserl benytter andre termer med næsten samme betydning (f.eks: Umwelt, Welt, Heimwelt, Lebensumwelt o.lign.), hvilket ikke just bidrager til klarheden.

Hvorvidt Lebenswelt ligefrem tillægges uforenelige bestemmelser i forskellige kontekster, som følge af disse forskelligartede motiver, vil vi se nærmere på senere med en gennemgang af nogle af de indvendinger begrebet har været udsat for.

Selvom det ikke er Lebenswelts opståen og historie, der er temaet i denne opgave, men selve begrebet, kan det dog alligevel være af en hvis relevans at kaste et blik på dets genese. Hermed mener jeg de logisk-erkendelsesteoretiske såvel som de generelt fænomenologiske bevæggrunde der førte Husserl til at operere med denne størrelse (derfor genese og ikke genealogi). Dog vil jeg på ingen måde forsøge at fremlægge et katalog over de forskellige veje, men kun omtale de relevante.

Kritik af den objektivistiske videnskab

Den første oplagte vej til en beskrivelse af Lebenswelt, er ordets ligefremme betydning. Lebenswelt er således den verden hvori livet udspiller sig - den verden hvori vi først og mest lever. Lebenswelt er på en gang fundamentet og rammen for vores projekter og udfoldelser - altså slet og ret den konkret

foreliggende verden. Når vi lever helt fortroligt i og med Lebenswelt, befinder vi os i, hvad Husserl kalder: "die natürliche Einstellung". Hermed menes at verdens fremtrædelse ikke tematiseres, og at dens eksistens blot tages for givet (hvilket den jo også er! Spørgsmålet er blot hvordan og hvorfor). Lebenswelt er således det sceneri for livet, som normalt forudsættes i, eller rettere er korreleret med, hvad Husserl kalder: "die Generalthesis der natürlichen Einstellung" eller nogle gange slet og ret: "Weltglauben".²

Denne betydning af Lebenswelt imidlertid er temmelig vag, og bør nok præciseres i forhold til den specifikke brug af termen, som Husserl benytter i forbindelse med sin objektivismekritik - kritikken af det moderne videnskab. Husserls kritik af den moderne videnskab, var afstedkommet af en stigende bekymring over at det idealiserede verdensbillede som var fulgt i kølvandet på videnskabens³ gradvise landvindinger og som havde efterladt menneskeheden fremmedgjort og meningsforladt. Som kontrast til dette abstrakte verdensbillede indfører Husserl begrebet om den umiddelbare verden - Lebenswelt. I denne forstand er Lebenswelt det førvidenskabelige ligefremme liv i al sin relative og perspektiviske subjektivitet overfor den irrelative og objektive videnskab. En kontrast som igennem filosofihistorien er blevet udtrykt som forholdet mellem Doxa og Episteme - dagligdagens vished og den absolutte sandhed.⁴

I modsætning til videnskabens verden, er Lebenswelt den verden som rent faktisk giver sig i anskuelig fylde, og ikke afhængig af ræssoneren eller abstraktion. Tilgangen til de to 'regioner' er altså af forskellig art, og Lebenswelts givethed er kendetegnet ved at være umiddelbar og førrefleksiv. Af samme grund er Lebenswelt primær på tre niveauer:

- 1) Rent historisk levede menneskeheden i og med Lebenswelt før nogen form videnskabelig forståelse af verden (institueret af grækerne) gjorde sit indtog.
- 2) Individuelt biografisk er alle mennesker fortrolige med Lebenswelt før en eventuel dannelse præger een i retning af en scientistisk tilgang til verden.
- 3) Videnskabsteoretisk betragtet er Lebenswelt rekursbasis for al videnskabelighed. Dels som meningsgiver og raison d'être for videnskaben (det er jo ikke for videnskabens egen skyld at den bedrives, men som en praksis til forbedring af menneskets livsvilkår). Dels som det konkrete sted hvor videnskaben rent praktisk udfolder sig. Galileis faldlov hverken manifesterer sig eller lader sig

² EU, p.25.

³ Hermed menes videnskab i moderne snæver forstand hvilket Husserl selv benævner "objektiver Wissenschaft". Dette bør ikke forveksles med Wissenschaft i bred forstand, som i Husserls terminologi omfatter al rationel systematisk udforskning af verden. Derfor kan Husserl også skitsere en "Wissenschaft der Lebenswelt".

⁴ Krisis p.465.

undersøge og verificere i en platonisk idehimmel, men netop i denne verden med kugler, ramper, stopure og farveblinde laboratorieassistenter.⁵ For så vidt som måleudstyr, nedskrevne teorier og andre af videnskabens effekter uproblematisk tages for givet, forbliver videnskabsmanden indenfor "Die natürliche Einstellung".⁶

Af disse tre betydninger af Lebenswelts prioritet, er kun den tredje transcendentalt interessant, idet den, i modsætning til de to første, ikke blot er en historisk (genealogisk) trivialitet, men genetisk primær. Videnskaben kan derfor ikke relegere Lebenswelt som et ligegyldigt transistionsled, som udover at være hjemsted for videnskabens empiriske aspekter, ikke har nogen indflydelse på den objektive sandheds egen sfære. Pointen er jo netop, at den sande verden ikke er en autonom region, men meningsmæssigt dybt forankret i, og dermed heteronom i forhold til, Lebenswelt. Videnskaben er ikke andet end en udestillering af den 'protologik' der ligger nedfældet i Lebenswelts grundstrukturer eller hvilket også kunne udtrykkes som en idealisation af før-begrebslige aprioriske strukturer.

I og med at videnskaben har løsrevet sig fra sit grundlag, er den blevet til formalistisk abstraktion og ren teknik (som Husserl kalder den blotte manipulation med symboler og fokusering på formler uden egentligt meningsindhold),⁷ der ikke alene er blevet ontologisk suspekt og erkendelsesteoretisk problematisk, men simpelthen har mistet sin eksistentielle værdi. Ikke nok med det, videnskaben har samtidigt taget patent på den korrekte verdensudlægning og dermed bevirket en total fremmedgørelse, idet verden netop *ikke* viser sig for os, som videnskaben foreskriver (i hvert fald ikke umiddelbart). Ifølge Husserl er tiden således inde til at rehabilitere Lebenswelt, og sætte en efterhånden ikke helt så ung videnskab på plads, der hidtil blot i uansvarlig kådhed har beruset sig i sin egen succes.

Transcendental reduktion

Nu vil Husserl dog på ingen måde reducere videnskabens domæne eller nedgøre dennes bedrifter - den er ifølge ham selv trods alt et af de hidtil smukkeste udtryk for det europæiske menneskes idé - men netop styrke videnskaben ved at undersøge og cementere dens fundament. Husserl taler nogle steder,

5 Se F.W.v. Herrmann (1985).

6 *Krisis* pp.123 ff., 128ff., 135ff., 342ff.

7 Hvor videnskaben ofte parasitært giver mening til sine teorier ved hjælp af hverdagseksemplers anskuelighed, bliver den helt rensat for anskuelighed i teknikken, og tilsvarende også uden umiddelbar mening. Dette må dog ikke forstås i den retning, at Husserl forfægter en videnskabsteoretisk instrumentalisme, hvilket indebærer en forestilling om en verden an sich. Tanken er blot, at helt uanskuelige formler ikke beskriver 'verden', men kun et uendeligt abstraktum deraf.

som med hegeliansk tunge, om hvordan fænomenologien skal fuldbyrde den europæiske menneskeheds fornuftsmål, den fuldkomne rationelle ide, ved at forene alle videnskaber under en (transcendental) universel-videnskab.⁸ Således er indføringen af Lebenswelt ikke kun ment som et kontrastmiddel til at stille diagnosen på den europæiske menneskeheds krise, men har også en terapeutisk funktion.⁹ Lebenswelt skal nemlig også fungere som ledetråd i en transcendental reduktion, hvor subjektets konstituerende ydelser blottlægges. I den forstand at Lebenswelt som fundament for ikke blot videnskaben, men al menneskelig gøren og laden, udgør korrelatet til subjektets allermest umiddelbare konstitutive ydelser - en prærefleksiv konstitution.

Tanken er i bund og grund den klassisk transcendentalfilosofiske, at filosofien bør undersøge subjektets erkendemæssige betingelser, for at danne et fast fundament for videnskaben - at videnskabsteori må begynde med erkendekritik.¹⁰ For så vidt er Husserls objektivismekritik på visse punkter at sammenligne med Kants syn på spekulativ filosofi, selvom deres intensioner er forskellige (hvad Kant forsøger at understøtte er netop den objektivistiske videnskab overfor den blot spekulative metafysik). Således kræver Husserl i lighed med Kant, at man besinder sig på det *de facto* erfarede og i særdeleshed på erfaringens givetheds måder. Dog er Husserl mindre restriktiv end Kant, idet den (erfarings-) transcenderende idealisering som videnskaben foretager, ikke slet og ret erklæres for illegitim, men blot fastholdes som et beskrivelsesniveau *uden* vægtige ontologiske implikationer. Denne forskel skyldes en enighed, idet Husserl anser videnskabens verdensbillede som en interpretation - en tydning - af erfaringens indhold, og ikke som udtryk for spekulation.¹¹ Begge filosoffer er altså enige om erfaringens betingelser som rekursinstans.

Selvom der hersker en slags modsætningsforhold mellem Lebenswelt og videnskabens verdensbillede, er der dog tale om en tæt forbindelse, og en separering der i nogle tilfælde kun kan opretholdes kunstigt. I og med at videnskaben er en teoretisk praksis indenfor Lebenswelt, aflejres de indsigter videnskaben befordrer *i* Lebenswelt, i lighed med alle andre kompetencegivende og erfaringsudvidende forehavender (hvilket rent teoretisk vil sige alle), der udspiller sig i Lebenswelt. Det er f.eks. common sense, at jorden er rund og vitaminpiller i passende mængder er sunde, selvom

8 Se *Krisis* pp.314 ff. Husserl benytter store vendinger i sin bestræbelse på at understrege problemet med den objektivistiske videnskabs hegemoni, og taler om fornuftens heroiske kamp, gode europæere der i tapperhed ikke skyer uendelig kamp og Europas genfødsel ud af filosofiens ånd. Ibid. 347-48.

9 U. Claesges (1972) p.85.

10 *Krisis* p.102. I modsætning til f.eks. Kant, er der dog ikke kun tale om ontologisk og epistemologisk (meningsmæssig) fundering, men i høj grad også eksistentiel godtgørelse. Filosofien skal altså ikke blot redegøre for meningen videnskaben, men i lige så høj grad godtgøre meningen med videnskaben selv.

11 *Krisis* p.131. Hvorfor L.Landgrebe kan kalde videnskaben for "Substruktionen bene fundata". L.Landgrebe (1977) p.43.

det er de færreste der har undersøgt jordens form empirisk eller besidder nogen videre kemisk-fysiologisk indsigt i vitaminers indvirken på kroppen. På denne måde glider frugten af de indsigter, der oprindeligt blev erhvervet ved en transcendering af det anskuelige, stille og roligt tilbage i Lebenswelt og bliver til fortroligt inventar i vores hverdag (en fortrolighed som næsten alene kunne tjene som definition af Lebenswelt). Disse af-perspektiverede ideale størrelser forlenes således atter med relativitet og perspektivitet ved 'hjemkomsten' til Lebenswelt.

Konstitutionsanalyse

En anden af de veje der fører til Lebenswelt, er den formelt konstitutionsanalytiske. I sine analyser af genstandskonstitution redegør Husserl for hvorledes et givent objekt nødvendigvis må intenderes, hvis det skal erkendes som rum-tidsligt. En af forudsætningerne er, at også de sider af genstanden som ikke er direkte givet, må foreligge som medgivet (appräzent) i akten. Man kan ikke erkende en genstand som rumlig, hvis kun den side man er konfronteret med intenderes. Genstanden ville i så fald kun være et fladt uvirkeligt billede af en genstand.

Dette skal ikke forstås sådan, at alle aspekter og perspektiver af genstanden er eksplicit præsente eller tematiseret i akten. Pointen er netop at disse medintenderede mulige afskygninger af genstanden, i højere grad er af funktionel karakter end egentlig positiv tilstedeværelse, hvorfor Husserl også tillægger dem subjektets anonyme (ubemærkede) ydelser. Genstanden er således altid konstitueret i en syntese af anonymt medgivne (mulige) fremtrædelser, som er induktivt forudsat,¹² hvilket vil sige, at vi forventer også at kunne finde en bagside, en inderside eller et andet aspekt af det vi intenderer hvis vi ønsker. En forventning der netop konstituerer det intenderede, idet man altid kun kan intendere et objekt fra ét perspektiv. Dette felt af medgivne mulige afskygninger af den intenderede genstand benævner Husserl den indre horisont. Den samlede række af horisontafskygninger er altså populært sagt genstanden 'set alle steder fra'.

Det interessante ved dette er imidlertid, at man sjældent er opmærksom på denne horisontalitet i den naturlige indstilling - konstitutionen er jo netop anonym. Et aspekt eller en side af en genstand erkendes ikke som så (som side eller aspekt), men er oftest fortrængt til fordel for en fremtrædelse af hele genstanden. De medgivne forment intenderinger af resten af genstandens afskygninger, besidder en sådan 'kraft', at de ikke bemærkes som fraværende. At vi er primært rettet mod genstandene, og ikke den side der rent faktisk giver sig, omtales af Husserl, som den karakteristiske måde hvormed man i

¹² *Krisis* p.51.

den naturlige indstilling lever "geradehin" ind i verden,¹³ og er 'skudt i' genstandene.¹⁴ Denne forgabelse i genstandene kunne man også kalde en subjektforglemmelse,¹⁵ i og med at subjektets konstitutive ydelser ikke bemærkes, men blot tages for givet, idet genstanden fremstår som primær i forhold til de enkelte afskygninger.

Dette knytter sig imidlertid også til Husserls objektivismekritik, i den forstand, at de idealiserede størrelser videnskaben opererer med, blot er den invariante kerne i genstanden, dens eidos, som forbliver uændret igennem alle tænkelige horisontale afskygninger. Videnskabens abstraktioner er følgelig blot en bortskæring af alt det, hvad angår generaliteten, "uvæsentlige" ved genstanden, og udgør derved et ekstrem tilfælde af genstandskonstitutionens induktivitet.¹⁶ Således er videnskaben i endnu højere grad end den naturlige indstilling udtryk for en subjektforglemmelse; her ignoreres horisontaliteten fuldstændigt og tilmed bevidst. Hvor genstanden i den naturlige indstilling blot utematisk forudsættes at fremstå 'i sig selv', er det ligefrem en mærkesag i den objektivistiske videnskab, at de beskrevne genstande hævdes at være rensset for subjektive elementer.

Selvom videnskaben prætenderer at korrigere den naturlige indstilling, forbliver den blot "eine natürliche Einstellung zweiter Stufe" (Held 1991), fordi den ikke formår at tematisere sine egne genstandes egentlige grund - subjektets konstitutive ydelser. Som L.Eley udtrykker det: "Die Verborgenheit der Transzendentalität als Subjektivität ist Anonymität. Die Verborgenheit der Subjektivität als Vergessenheit ist Objektivität".¹⁷ Ændringen i forhold til den naturlige indstilling angår altså kun objektsidens indhold - ikke dens erkendemæssige status - og er transcendentalt set ingen forbedring.¹⁸

Dertil kommer at videnskaben misforstår forskellen mellem Lebenswelt og sit eget verdensbillede normativt - som det sande overfor det usande. Hermed overser videnskaben at genstandenes dagligdags og mere relative bestemmelser er intrinsisk forbundet med genstandene, såvel som dens egne essentielle bestemmelser.¹⁹

13 Ibid. pp. 146 og 153.

14 Ibid. p. 176.

15 Et udtryk jeg har fra K. Held (1991).

16 *Krisis* Beilage II.

17 L.Eley (1962) pp.5-6.

18 Helt præcist er videnskaben, i lighed med filosofien, en kritik (i kantiansk forstand) af den naturlige indstilling, for så vidt den ikke blot tager virkeligheden for pålydende. Da den imidlertid ikke tematiserer sine egne genstandes objektive status, forbliver den naiv som den naturlige indstilling.

19 Spørgsmålet om den normative prioritering ville (burde!) Husserl nok erklære meningsløst, idet genstandes hhv. essentielle og accidentielle bestemmelser blot knytter sig til to forskellige, men i øvrigt formelt ligeværdige beskrivelsesniveauer.

Husserl opererer imidlertid også med en anden type horisont i forbindelse med genstandskonstitution, der er af en mere holistisk karakter. Denne anden horisont, som Husserl, i kontrast til den førnævnte indre horisont, kalder den ydre horisont, er den baggrund på hvilken genstanden fremtræder. Her bør skelnes mellem flere vidt forskellige betydninger: 1) en lokal perceptions-erkendelsesteoretisk, 2a) en holistisk erkendelsesteoretisk, 2b) en holistisk betydningsmæssig samt 3) en absolut transcendental.

Ad 1) Som ordet fremtrædelse indikerer, er det et velkendt gestaltpsykologisk fænomen, at en genstand altid må 'træde frem' i forhold til de omgivelser den erkendes i, for overhovedet at kunne erkendes.²⁰ Denne fremtrædelse er dog ikke et positivt isoleret fænomen, men nødvendigvis en immanens der forudsætter en transcendens. Genstandens fremtræden er jo netop qua forskel fra omgivelserne og involverer derved disse som konstitutionsfaktor.

Ad 2a) Dette kan både forstås rent perceptionsmæssigt som her, men også mere holistisk som mulighedshorisont. På denne måde involverer enhver genstandserkendelse en medgiven (kompräzent) horisont, af mulige relationer (rumlige, tidslige, kausale osv.), på baggrund af hvilken genstanden fremtræder. Horisonten er dog ikke et statisk fænomen, men veksler bestandigt med fokuseringen. Således kan genstanden for ens præsente intendering snart glide i baggrunden hvis opmærksomheden retter sig mod et andet aspekt eller forhold i samme relationssystem.

Ad 2b) Denne type ydre horisont glider hurtigt over i en mere betydningsrelateret, hvor de forskellige relationssystemer svarer til det man i daglig tale kalder 'verdener' (Sonderwelten); altså eksempelvis kunstens verden, sportens verden, videnskabens verden osv. I denne forstand er horisonten interessebetonet og i højere grad praksisorienteret med egne mål og midler.²¹ Hvad der menes med 'verdener' spænder vidt og dækker over vidt forskellige Sonderwelten hvad angår omfang, 'kraft' og indhold (husmoderens 'verden' er f.eks. meget forskellig fra videnskabens, ved ikke at være nær så grundigt struktureret, omfangsrig og heftigt eksponeret overfor omverdenen).

Såvel matematikkens og geometriens som Lebenswelts objektbestemmelser, er i sidste ende subjektets konstitutive ydelser og derfor ikke mere eller mindre sande i forhold til hinanden. De udgør blot to forskellige typer intentionalitet af hhv. det forstandsmæssige og det anskueligt givne. Dog synes der alligevel at indsnige sig en vis normativitet i Husserls kulturkritiske iver for at forsvare Lebenswelts status. En normativitet der tilsyneladende er af eksistentiel natur, når han tillægger Lebenswelt 'dignitet' (Dignität, *Krisis* p.131) og skriver: "...aber als die letzbegründende nicht die mindere sondern die dem Werte nach höhere" (ibid. 127).

²⁰ Det gælder såvel rent visuelt som generelt kognitivt (eller epistemologisk som det bør benævnes her, for at undgå naturalistiske overtoner).

²¹ *FTL* p.438.

Sonderwelten kan sammenlignes med de nyere systemteoretikers²² begreb om systemet, som netop er defineret ud fra en indre strukturering og en fundamental differentiering i forhold til omverdenen. I lighed med systemet er Sonderwelten også primært, om end ikke funktionelt, så strukturelt afgrænset i form af et givent særligt kodeks eller paradigme. Denne ikke-ontologiske differentiering gør det muligt at forstå hvorledes en genstand kan tage del i flere forskellige Sonderwelten, idet der hermed blot er tale om forskellige betydningssammenhænge som samme genstand indgår i.

Hvorvidt dette er helt sammenfaldende med det man i gængs tale kalder verdensbillede - altså en mere eller mindre eksplicit forståelse af verden - er imidlertid et åbent spørgsmål. Konstruktivistisk sindede ville nok hævde at denne interne strukturering også medfører en ydre strukturering, i og med at eksterne fænomener bliver fortolket ud fra visse relevanskriterier i relation til den indre strukturering. Erkendelsen af omgivelserne vil følgelig være dikteret af den indre struktur. Uden dog at gå for meget ind i denne problemstillingen, kunne man indvende, at det tilsyneladende problemfrit lader sig gøre, at glide fra den ene Sonderwelt til den anden (som stort set alle psykisk normalt fungerende voksne mennesker gør hver dag, i forbindelse med arbejde, familie fritid osv.), uden at verden synes at ændre sig radikalt. Enten er verden i sin helhed derfor nok alligevel 'tilstede' i realistisk forstand, ellers er alle Sonderwelten med nødvendighed indlejret i en større og mere stabil ramme. Det sidste argument er netop Husserls pointe:

Ad 3) Hvis man stiger endnu et trin længere op i hierarkiet, viser det sig, at disse Sonderwelten altid må befinde sig indenfor en større horisont, idet termen 'verden' i denne forstand benyttes relationelt-demarkerende, som parcel i et system. For at atomfysikeren kan skifte kasket til kærlig familiefar eller økologisk engageret medlem af miljøorganisationen, forudsættes den samme ydre ramme for alle tre 'verdener', som forbliver identisk under transformationerne (både for fysikerens utematiserede indstillingsændring og for den eksterne refleksion).²³ Denne ydre ramme eller absolutte horisont er slet og ret en mulighedsbetingelse for at kunne tale om forskellige 'verdener', og dette kun fordi den er upåvirkelig af hvorledes nye 'verdener' opstår og gamle forgår. Verden er et transcendentalt initialsistem og for så vidt et *sine qua non* for perspektivitet overhovedet.²⁴ Som totalhorisont er verden følgelig identisk for den kinesiske bonde i 1500-tallet og den filosofistuderende på tærsklen til det enogtyvende århundrede.

22 Her tænker jeg især på Niklas Luhmann.

23 I samme forstand som erkendesubjektets egen vedvarende identitet under transformationen er en transcendental betingelse for at tale om ændring af horisont.

24 Husserl hævder sågar, at den totale verdenshorisont ikke meningsfuldt kan tillægges pluralitet, men tværtimod er forudsætning for al tale om pluralitet og singularitet.

Vi har altså med to definatorisk polære betydninger af verden at gøre - hhv. en relativ *Sonderwelt* og en absolut totalhorisont. For så vidt verden forstås som den transcendentale totalhorisont, er den identisk med *Lebenswelt*. Igen synes vi altså at være gledet fra et semantisk verdensbegreb – som et holistisk relationssystem af betydninger – til et mere formelt transcendentalt, hvor verden blot er det 'rum' (man fristes til at sige anskuelsesform) hvori al erkendelse må forme sig. Og dette gælder ikke blot for de just omtalte *Sonderwelten*, men for alle horisonter. Af samme grund kan totalhorisonten heller ikke sammenlignes med andre former for horisonter. Betegnelsen 'grænse' ville heller ikke virke, idet man med Hegel kunne sige, at grænsedragning er dialektisk i den forstand, at den for at kunne udføres overskrider og dermed også ophæver sig selv. Enhver grænse må altså trækkes indenfor totalhorisonten, som det (absolut) eneste erkendelsesfelt vi har til rådighed.

Nu er betegnelsen 'total' måske en smule vildledende, da der ikke kan være tale om en fast størrelse, da dette netop ville være en illegitim grænsedragning. Husserl benytter af samme grund paradoksale vendinger til at beskrive denne horisont, og kalder den "*Struktur der Bekanntheit und Unbekanntheit*", "*..Hof unbestimmter Bestimmtheiten*", "*..dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit*" og lignende.²⁵ Selvom horisonten ikke er distinkt og klar, er den ikke desto mindre forudsætning for al erkendelse. Det betyder at også den filosofiske tematisering af horisonten selv må foregå 'indefra', og det er ikke helt uproblematisk. Vi vender tilbage til dette.

Som vi så før, forholder det sig således, at mennesket i den naturlige indstilling, har en vis forkærlighed for tingene. Dette gælder også i forbindelse med verden som total horisont. På samme vis som den indre horisont anonymt glider i baggrunden til fordel for selve genstanden, så fortaber verdenshorisonten sig ligeledes bag ved genstanden - men endnu mere radikalt. For det første fordi verdenshorisonten aldrig er 'til stede'. Herfra er der en væsentlig forskel til den indre horisont, der dog i nogle tilfælde melder sig; som f.eks. når man skuffes over en udeblivende forventet afskygning af en intenderet genstand, hvorved man tvinges til at korrigere sine fremtidige horisontale intenderinger af denne eller lignende genstande. Det er simpelthen del af daglig erkendepraksis at korrigere sine formentede intenderinger i form af fejlperceptioner og deslige. Verdenshorisonten kan ikke på samme måde korrigeres, idet den er selve det felt hvori korrigeringen skal foretages. Den forbliver som urokkeligt fundament for alle erkendeakter trods deres vekslende karakter. I den for stand er der intet forkert i "*die Generalthesis der natürlichen Einstellung*" og dennes forudsætten af verdenshorisonten som allestedsnærværende gyldighedsfundament (*Geltungsboden*). Hele problemet er blot at forklare dette fænomen.

²⁵ *EU* p.33 samt *Hua III* p.163 og *Ibid.* p.160. Her citeret fra S.Strasser (1976).

Aporier ved Lebensweltbegrebet og eksplicitering

I det foregående har det ikke skortet på forskellige beskrivelser af Lebenswelt. Som det har fremgået, er det et særdeles komplekst og mangetydigt begreb, der ikke umiddelbart lader sig sætte på formel. Jeg vil i det følgende forsøge at uddybe Lebenswelt en smule, ved at behandle nogle af de talrige indvendinger der tidens løb er blevet rettet imod Husserl. Jeg vil dog ikke forsøge at gennemgå den alle, da nogle af kritikpunkterne er uinteressante - om ikke i sig selv, så i hvert fald for denne opgaves tematik - og andre bygger på regulære misforståelser. I stedet vil jeg bestræbe mig på at indkredse de mest centrale, og lade disse være ledetråde for en generel diskussion af Husserls filosofi.

En indvending som ligger ligefor, og som egentlig er et angreb på transcendental idealisme generelt, er en problematisering af den transcendentale undersøgelses egen status. I meget korte træk kunne man indvende, at hvis verden som totalhorisont er en forudsætning for al erkendelse, hvorledes er det da muligt at reducere den til subjektets konstitutive ydelser? Hvad er det for et erkendescenario som den transcendentalfænomenologiske reduktion foregår i, hvis ikke indenfor totalhorisonten? Et transcendentalt princip skulle gerne være transcendentalt. Hvis verden er en uomgængelig betingelse for erkendelse, må den også være det for den fænomenologiske reduktion, og så er det vanskeligt at sætte den i epoché. Problemet er en gammel kending i forbindelse med transcendental idealisme. Således er problemstillingen nært beslægtet med diskussionen om refleksionsmodellen for bevidsthed - dvs. hvorvidt idealismens tese om universel objektkonstitution også gælder jeg'et selv, således at det først opnår eksisterer ved en refleksion over sig selv. Hvis ikke idealisten vil ende i en uendelig regres, hvor ethvert konstituerende bevidsthedsniveau først må konstitueres af et andet refleksionsniveau osv., bliver man nødsaget til at indføre et prærefleksivt jeg, som blot meningsmæssigt konstitueres i akten og altså ikke skabes ex nihilo. Subjektet må med andre ord besidde en vis form for realitet eller i det mindste transcendental fakticitet,²⁶ uafhængigt af sine mere refleksive bevidsthedstilstande. At det så først bliver et jeg eller objekt i den konstitutive erkendeakt er en anden sag.

På trods af den transcendentale fænomenologiske credo om en undersøgelse af alle erkendeakters grundlæggende subjektive ydelser, behøver denne subjektets fakticitet ikke at udgøre noget problem. Selvom det ikke er muligt at komme 'bag om' jeg'et i denne forstand, kan det godt være genstand for

26 En almindelig fakticitet kan der ikke blive tale om, da der ikke er nogen før-konstitutiv verden at være faktisk i forhold til.

fænomenologisk undersøgelse. I stedet for 'bagfra' kunne undersøgelsen passende foregå 'indefra', da vi netop med jeg'et har en så privilegeret tilgang. Jeg'et kunne forestilles at udgøre den transcendentale subjektivitets almene form.²⁷

Jeg siger ikke hermed at denne løsning er endegyldig og ukontroversiel, men jeg ønsker ikke at forfølge problemstillingen for langt. Dog bør det (tentativt) tilføjes, at problemet med en sådan privilegeret tilgang vil være, at tilgangen er meget umiddelbar og sandsynligvis førrefleksiv. Da Husserls selviagttagelseskrav er af refleksiv art, ville han hurtigt komme til korte med det (begrebsligt) noget sparsomme informationsmateriale den privilegerede tilgang kan yde (selvom denne måtte befinde sig 'indeni'). Man bør huske på, at Husserl ikke blot har brug for selvbevidsthed slet og ret, men en selvbevidsthed der kan yde noget - nemlig en 'Letzausweisung' eller en selvgennemsigthed, der kan yde 'Letzbegründung'. En ren 'rå' bevidsthedsoplevelse er blot en følelse af eget nærvær eller selvgivethed, og er ikke i sig selv stand til at reflektere. Der synes derfor at opstå flere 'lag' hhv. før og efter konstitutionen (begrebsliggørelsen) - en helt umiddelbar (selv-) bevidsthed og en reflekterende bevidsthed. Det er her at man kunne have på fornemmelsen, at Husserl enten havner i refleksionsproblematikken, eller bliver nødsaget til at indføre et realistisk jegbegreb af 'bagdøren', hvilket er illegitimt i den transcendentale idealisme.

Med totalhorisonten forholder det sig anderledes, idet den ikke engang eventuelt ville kunne studeres 'indefra'. Dertil kommer at såvel denne interne version som en refleksionsmodel for bevidsthed må udspilles indenfor totalhorisonten, hvorfor vi transcendentalt set er på et dybere niveau om man så må sige. Her kan man altså ikke på samme måde opretholde fordringen om fænomenologisk reduktion, hvis Lebenswelt skal bevare sin status af transcendent totalhorisont.

Ifølge S.Strasser bør man vælge at betragte Lebenswelt som et fundamentalt faktisk niveau, som vi ikke kan sætte i epoché. Han anfører et par steder hvor Husserl tilsyneladende skulle have givet udtryk for netop dette synspunkt:

”Anderseits ist der Zweifel an dem Sein der Welt lächerlich. Es ist klar, daß die Dignität der Welterfahrung von einer höheren Dignität der Evidenz ist wie diejenige der Einzelerfahrung.”²⁸

”Die Welt ist und bleibt die mir geltende - daran ändert die Reduktion nichts.”²⁹

Udover at fjerne de værste vulgære transcendentale-idealistiske størrelser, som f.eks. at opfatte konstitution som konstruktion, ændrer denne fakticitetstænkning ifølge Strasser ikke selve grundideen

27 Se S.H.Klausen (1997), hvor en mere udførlig diskussion af problemet også er at finde pp.155-60 og 162-68.

28 E.Husserl: "Zur apodiktischen Präsumption der Welt" (manuskript ca. 1933). Citeret fra S.Strasser (1976) p.174.

29 E.Husserl: Manuskript B I 13/II p.18 (af transkriptionen). Citeret fra ibid. p.175.

i, endsige værdien af, fænomenologien. Tværtimod kan fænomenologien først rigtigt bidrage til en filosofisk antropologi, når den bliver befriet fra slige spekulationer. Fakticiteten af Lebenswelt udelukker heller ikke den fænomenologiske reduktion hævder Strasser, idet han med M.Theunissen påpeger at enhver tilbageføring er en henføring (Hinführung), og at man blot hele tiden bør besinde sig på den totale verdenshorisont. De konstruktive Sonderwelten (især videnskaben) bør henføres til den oprindelige horisont, den naive universelle rationalitet bør henføres til den umiddelbart erfarede verden osv. Med andre ord må vores intellektuelle forehavender underlægges epoché og fænomenologien må gå i front:

”Das denken des Absoluten ist im Modus des "nicht". Wenn es eine Wissenschaft des Absoluten gäbe, mußte sie nicht so beginnen?”³⁰

Inden man kaster Husserl for langt ind i fakticitetstænkning, kunne man forsøge sig med et argument for såvel den transcendentale subjektivitet som totalhorisontens fundamentale status. På sammen måde som jeg'et blot kunne være bevidsthedens almene form, og derfor ikke splitter bevidstheden op i substrat og refleksion, kunne man også forestille sig, at totalhorisonten blot er det mest fundamentale korrelat til subjektets konstitutioner - slet og ret *måden* subjektet konstituerer på. Lebenswelts aprioriske strukturer kan følgelig ikke være genstand for en objektiverende refleksion, men må vise sig som alle erkendeakters almene form.

Ud over de problemer dette i sig selv kunne have, er det spørgsmålet, om det ikke simpelthen er en forkert tolkning, af forholdet mellem Lebenswelt og det transcendentale subjekt. Når Husserl adskillige steder taler om Lebenswelt som et universelt 'lag' i den transcendentale subjektivitet, mener han kun universelt i 'bredden', og ikke i dybden. Han bruger udtrykket til at indicere en form for transcendentalt hierarki, og hvis han havde tiltænkt Lebenswelt rollen som absolut fundament, ikke blot for alle empiriske og idealiserende forehavender, men al erkendelse overhovedet (inklusivt den transcendentale reduktion), ville han nok havde valgt en anden term.³¹

En andet ofte anført kritikpunkt er, at Husserls forskellige intentioner med Lebensweltbegrebet i diverse kontekster, fører ham ud i divergerende betydninger af ordet. Pointen er, at Husserl ikke både kan benytte Lebenswelt som (kultur-) kritik af den moderne videnskab, som formelt led i konstitutionsanalyse og som ontologisk grundbegreb. Helt specifikt har mange fortolkere peget på, at Lebenswelt dækker over to forskellige grundlæggende betydninger som Husserl, selv efter at have

30 Ibid. pp.177-78.

31 Se J.N.Mohanty (1974) p.63.

konstateret problemet, ikke er tilstrækkeligt opmærksom på. Husserl mener tilsyneladende at problemet forsvinder når Lebenswelt forstås korrekt og skriver:

”Hier ist wieder ein Verwirrendes: Jede praktische Welt, jede Wissenschaft setzt die Lebenswelt voraus, sie als Zweckgebilde wird kontrastiert mit der Lebenswelt, die immer schon und immerfort ist, ”von selbst”. Andererseits ist doch jedes menschlichkeit..[].. Werdende und Gewordene selbst ein Stück der Lebenswelt: also der Kontrast hebt sich auf. Das ist aber nur verwirrend weil eben die Wissenschaftler..[]..für nichts Augen haben als für ihre Zwecke und Werkhorizonte. Wie sehr die Lebenswelt die ist, in der sie leben, der auch alle ihre ”theoretischen werke” zugehören, und wie sehr sie von Lebensweltlichem, das eben in der theoretischen Behandlung als das Behandelte ”zugrunde liegt”, Gebrauch machen, so ist eben die Lebenswelt nicht ihr Thema”.³²

Modsætningsforholdet kan ifølge Husserl altså forsones hvis blot man forstår Lebenswelt på rette vis. Husserl er imidlertid ikke opmærksom på alle de nuancemæssige forskellige betydninger han implicit opererer med, og dette gør sagen en del vanskeligere. Spørgsmålet er så om Lebenswelt kan rumme så forskellige bestemmelser, om det skal reduceres til een af disse eller om vi ligefrem har med et dialektisk begreb at gøre. For at besvare et sådant spørgsmål må vi imidlertid først have ekspliciteret de forskellige betydninger og ridse problemstillingen op.

Helt overordnet set bør der skelnes mellem en ontologisk og en transcendental betydning at Lebenswelt. For så vidt som Lebenswelt danner det meningsmæssige grundlag (Geltungsboden) for de forskellige Sonderwelten, er det en transcendental størrelse der angiver horisonten af mulige konstitutioner. I form af Weltglauben udgør verden altid fundament (det modsatte ville være som at forestille sig en ydre anskuelse uden for rummet i Kants erkendelsesteori). Lebenswelt i denne betydning er altså korrelateret til subjektets anonyme og mest umiddelbare konstitutive ydelser, og er derfor givet ikke-refleksivt. I den naturlige indstilling har man blot denne horisont, og en eksplicit tematisering af denne anonyme horisont *som* Lebenswelt, kan kun fremkomme ved refleksion. Man kan kalde denne betydning for det 'snævre' Lebensweltbegreb.³³

I modsætning hertil kan Lebenswelt også angive hele den konkrete verden, forstået som indbegrebet af alt værende.³⁴ Dette har intet med subjektets konstitutive ydelser at gøre, og begrebet er i stedet en afledt refleksiv størrelse, der aldrig giver sig i den naturlige indstilling. Lebenswelt i denne 'brede' forstand indeholder både Sonderwelten og Lebenswelt i snæver betydning.

Når spørgsmålet falder på hvad man skal stille op med en sådan dualitet i Lebensweltbegrebet, er der forskellige bud blandt fortolkerne. Nogle anser det som et yderst graverende problem og andre passerer lettere henover.

32 *Krisis* p.462.

33 Se U.Claeges (1972) pp.89 ff.

34 *Ibid.* p.97.

Ifølge U.Claesges er begge betydninger af Lebenswelt essentielle for Husserls objektivismekritik og transcendentale projekt generelt, og kan vanskeligt separeres. Husserl ender simpelthen med dette janushoved som følge af forskellige dagsordener.³⁵ Til brug for kontrastering med Sonderweltens (især videnskabens) formålsrettethed, må Husserl benytte sig af et neutralt (ikke formålsrettet) fundament som modpol: det umiddelbare korrelat til subjektets konstitutive ydelser - menneskets primære tilgang til verden. At menneskets primære tilgang til verden knytter sig til det umiddelbart anskuelige, er imidlertid blot et faktisk forhold, og kan ikke udøve nogen kritisk funktion. Videnskaben ville stadig kunne pårabe sig den sande verdenserkendelse, blot med afsæt i Lebenswelt. I kritisk øjemed har Husserl brug for at vise, at videnskaben kun er een praksis blandt mange, og derfor ikke kan gøre noget krav på sand erkendelse overfor alle de andre transcendentalt betingede Sonderwelten. For at pacificere videnskabens missioneren må man altså henvise til en herskende relativitet i den konkrete verden. Denne relativiteten er dog ikke i sig selv noget værd, uden en påvisning af at alle Sonderwelten i sidste ende bunder i Lebenswelt som gyldighedsfundament.³⁶ Det første aspekt relativiserer den objektivistiske videnskab i 'dybden' og det andet i 'bredden'.

Konsekvensen er ifølge Claesges, at Lebenswelt må være et transcendentalt-ontologisk mellembegreb, hvor der ikke er tale om en fast og klar sondring mellem disse to aspekter, men blot en varierende accentuering.³⁷ Som yderligere dokumentation for denne påstand, anfører Claesges at en lignende tvetydighed gør sig gældende i forbindelse med Lebenswelt som ledetråd for en transcendentale undersøgelse. For at kunne fungere som ledetråd må Lebenswelt kunne være genstand for en videnskab, og det må undersøges om det overhovedet er muligt, at udforme en generel ontologi over Lebenswelt i stil med hvad Husserl ønsker.³⁸

Problemet er blot, at Husserls horisontbegreb, i forbindelse med definitionen af verden, er tvetydigt, og denne tvetydighed smitter af på Lebenswelt. Verden hos Husserl kan betyde både summen af dele med fællesnævner (Inbegriff) og mulighedsdemarkerende horisont. Førstnævnte betydning er en ontologisk bestemmelse og sidstnævnte en transcendentale.³⁹ Hvis Lebenswelt forstås som et ontologisk begreb, kan begrebet fungere som ledetråd for en konstitutionsanalyse, ved først at blive underlagt en

35 En pointe Claesges deler med bl.a. J.Mittelstrass: "Das Lebensweltliche Apriori". Fra Gehrtmann, C.F. (Hrsg): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Bonn 1991, R.Welter: "Die Lebenswelt als "anfang" des methodischen denkens in Phänomenologie und Wissenschaftstheorie". Ibid., samt S.Strasser (1976).

36 Ibid. p.93.

37 Ibid. p.95 ff.

38 En slags universel regionalontologi.

39 Som nævnt tidligere, er der dog sjældent tale om rene størrelser, men mere eller mindre kraftig accentuering af enten det transcendentale eller det ontologiske aspekt.

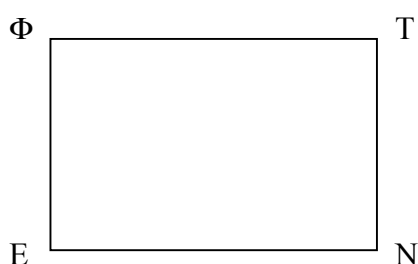
eidetisk undersøgelse i en mundæn ontologi - altså en generel undersøgelse af verdens væsenstræk. Den forefundne eidetiske typik kan så efterfølgende overføres til en transcendental position, og fungere som ledetråde for en intentionalitetsanalyse, hvor væsenstrækkene afdækkes som aprioriske strukturer ved subjektets konstitutive ydelser.

Hvis Lebenswelt forstås transcendentalt kan det derimod i sig selv fungere som ledetråd og behøver ingen forudgående ontologisk analyse.⁴⁰

Vanskeligheden ved dette er at Husserl ikke rigtigt synes at kunne beslutte sig til i hvilken en af betydningerne Lebenswelt skal fungere som ledetråd. Først projekterer han en universal (transcendental) epoché som en ”..die Lebenswelt wesensmäßig betreffenden, aber doch nicht ontologischen Thematik..”,⁴¹ der skal belyse korrelationsforholdet mellem subjekt og Lebenswelt, gennem en ”..konsequent reflexive Einstellung auf das Wie der subjektiven Gegebenheitsweise der Lebenswelt..”.⁴² Når denne totale omstilling til universal epoché er nødvendig skyldes det at ”..die Weltgeltung des natürlichen Lebens leistende Leben..[..sich nicht in der Einstellung des natürlichen Weltlebens studieren {läßt}”.⁴³

Lidt senere synes muligheden for en vej til den rene transcendentalitet gennem en mundæn indstilling ikke længere at være udelukket, idet verden selv besidder en fast typik, som egentlig ”..ohne alles transzendente Interesse, also in der ”natürliche Einstellung” (transzendentalphilosophisch gesprochen: der naiven vor der Epoché), zum Thema einer eigenen Wissenschaft - einer Ontologie der Lebenswelt rein als erfahrungswelt..[.. werden können”.⁴⁴ Ved at kortlægge denne eidetiske typik, har man også ledetrådene til en konstitutionsanalyse.⁴⁵

De forskellige veje til den transcendentale position kan man illustrere ved hjælp af O.Beckers figur:



- N = Naturlig indstilling
- T = Transcendental-faktisk indstilling
- E = Eidetisk indstilling
- Φ = Ren transcendental-reduktiv indstilling

40 *Krisis* p.145.

41 Sammesteds.

42 *Ibid.* p.146.

43 *Ibid.* p.151.

44 *Ibid.* p.176.

45 *Ibid.* p.177. Se U.Claeges (1972) p.98.

Jeg lader Becker selv forklare figuren:

”Von der Natürlichen Einstellung N aus kann man entweder in ”vertikaler” Richtung zur eidetischen Einstellung E (oder korrelativ: von dem ”natürlichen Gegenstand” d.i. der ”realen Tatsache” N zu dem ”Eidos” E) übergehen und dann von E aus in ”Horizontaler” Richtung zur vollen oder ”reinen” phänomenologischen Einstellung Φ (bzw. dem reinen transzendentalen Phänomen Φ). Oder man kann auch zuerst in "horizontaler Richtung von N aus nach T, der transzendental-faktischen (”metaphysischen”) Einstellung T (bzw. dem ”transzendentalen Phänomen als singulärem Faktum”) fortschreiten und von da in ”vertikaler” zu Φ ”.⁴⁶

Ved at overføre Becker-symboler til Claesges kritik, kan man sige, at problemet er hvorvidt Lebenswelt skal forstås i den snævre betydning som korrelatet til subjektets før-refleksive konstitutioner (T), eller snarere i den brede betydning som den konkrete foreliggende verden (E). Anderledes formuleret i denne terminologi er spørgsmålet om Lebenswelt kan/skal være genstand for 1) en ontologisk eller 2) en metafysisk videnskab,⁴⁷ hvis den både skal fungere som a) objektivismekritik og b) bindeled til en fænomenologisk reduktion.

Ad 1a) Ifølge Claesges kan der ikke blive tale om en 'ren' ontologisk tilgang til Lebenswelt. Dels fordi verden kun ville være Lebenswelt som kontingent faktum, og følgelig ikke kunne benævnes Lebenswelt non-trivielt. Lebenswelt ville så at sige ikke være transcendentalt endsige fænomenologisk interessant. Dels fordi Lebenswelt således ikke ville kunne pårabe sig nogen status af fundament for den objektivistiske videnskab, idet verden blot ville det subjektuafhængige sted hvor videnskabens praksis tilfældigvis foregår.

Ad 1b) Hvad angår ledetrådsfunktionen i forhold til den transcendentalfænomenologiske reduktion kunne Lebenswelt, som før vist, blot indtage rollen som summen af alle regionalontologier, og derved

46 O.Becker (1930) p.140. Som det fremgår af årstallet for denne artikel, omhandler den ikke Husserls senere filosofi. Da Beckers karakterisering af vejene til den transcendentalfænomenologiske reduktion imidlertid også gælder for Husserls senere filosofi, ser jeg intet problem heri. Min strategi er netop at benytte Husserls sen-filosofi som udgangspunkt, ud fra en antagelse om at denne udgør en radikalisering af det transcendentalfænomenologiske projekt.

47 Hvad der skal forstås med metafysik og ”transcendentalt faktum” hos Husserl er lidt dunkelt, men i denne sammenhæng rækker det at forstå transcendentale fakta som en fokusering på det konstituerede objektet som blot og bart fremtrædende, altså inden det er underlagt en eidetisk reduktion, hvor væsenstrækkene mere alment bliver blotlagt.

blotlægge verdens eidetiske typik. Denne typik kunne så derefter reduceres til transcendentale (aprioriske)⁴⁸ størrelser i en konstitutionsanalyse.⁴⁹

Ad 2a) Lebensweltsvidenskaben kunne godt udformes som en ren transcendental videnskab, men dette ville indebære en vis moderering af Husserls øvrige begreber. Lebenswelts funderingskapacitet for den objektivistiske videnskab ville bestå i, at Lebenswelt var mulighedshorisont for alle Sonderwelten. Dette er dog ikke nok, som før vist, til at holde den objektivistiske videnskabs prætentiose sandhedsmonopol stangen, men må involvere en form for relativisering. Denne relativitet må ifølge Claesges derfor være et intrinsisk træk ved horisonten, således at horisonten er udpræget labil og gennemsyret af perspektivitet. Videnskaben udgør følgelig blot et ekstremt tilfælde af *næsten* total irrelativitet, men er ikke mere 'sand' af den grund.

Ad 2b) Rollen som ledetråd kunne Lebenswelt udfylde ved at man udviklede en metode, der gjorde det muligt at tematisere korrelationen mellem verden og subjektet, under hensyntagen til forskellen mellem dette forhold for subjektet og for den filosofiske refleksion.⁵⁰ Der er jo i denne position ingen blot foreliggende verden (ontologi), men kun en verden som konstitueret (transcendentalt faktum).

Som det fremgår af de skitserede løsningsmodellens hypotetiske karakter, var det ikke noget Husserl selv havde i tankerne med sit Lebensweltbegreb. Husserl ville formodentlig aldrig acceptere at horisontaliteten var fuldstændig perspektivisk. Man bør ikke glemme, at Krisis på sin vis er et forsøg at redde den objektivistiske videnskab, ved at 'sætte den på plads' - det vil sige ved at afdække dens fundament. Dette er på ingen måde udtryk for et ønske om at relegere videnskaben til ligeværdigt medlem i en stor relativistisk rodebunke, hvor alt er lige rigtigt. Ingen tvivl om at Husserl anså videnskaben for at være eksponent for et af de mest frugtbare bud på hvordan virkeligheden er indrettet. Ellers ville han vel heller ikke gøre sig så store anstrengelser for at dokumentere dens transcendentale ophav. Og at objekternes væsen først skulle fremtræde i en ren transcendental position,

48 Forskellen mellem eidetik og apriori er, at alt eidetisk er apriorisk men ikke omvendt. F.eks. kan man forestille sig at visse aspekter ved erkendelsen er aprioriske, men før- og ikke-begrebslige (jvf. anskuelsesformerne hos Kant). Man kan også foretage en anden distinktion, der går på at det eidetiske angår objektsiden og det aprioriske subjekt-objektrelationen. Hvor det aprioriske angår forudsætningerne for den menneskelige erkendelse, er de eidetiske aspekter blot forudsætning for en idealiserende brug af verdens strukturer f.eks. videnskaben. Jeg vil så vidt muligt opretholde denne distinktion, for at undgå unødigt forvirring angående de eidetiske og de transcendentale aspekter, som hovedsageligt knytter sig til hhv. det ontologiske og det erkendelsesteoretiske. Dog vil jeg tilføje, at når jeg senere benytter begreberne i forbindelse med Heidegger, gælder kun den første distinktion, idet distinktionen subjekt-objekt her er illegitim

49 U.Claesges (1972) p.99.

50 Ibid. pp.100 ff.

var heller ikke Husserls mening. Ofte synes forholdet at være omvendt, således at eidetiske undersøgelser skulle blotlægge den rene transcendentalitet.

Hvis man skal tro L.Eley, skyldes hele miseren ikke interne aporier i Krisis, men en grundliggende tvetydighed i Husserls begreb om transcendentalitet. Ifølge Eley kan en dialektik imellem eidetik og fakticitet spores helt tilbage til Husserls første ansatser til transcendentalfilosofi. Med dialektik menes, at hverken væsen (Wesen) eller individuelle fakta (Dies-da) kan begribes uafhængigt af hinanden, og da Husserls ønske med transcendentaliteten er at redegøre for en eidetisk prioritet, opstår der en slags dialektik. I meget korte træk kan Eleys pointe forklares således: Idet transcendentaliteten fungerer anonymt, er subjektets konstitutive ydelser ikke umiddelbart transparente for subjektet selv, men må blotlægges i en refleksion af objektet. Herved adskiller Husserls transcendentalfilosofi fra Kants ved at de aprioriske strukturer ikke blot kan undersøges immanent i subjektet, som de forstands- og anskuelsesformer der former det udefrakommende amorfe materiale. Fænomenologiens princip er jo netop at lade fænomenernes fremtræden fungere som begrundelse,⁵¹ og ikke en deduktiv metode. Dette kunne også beskrives som en progressiv overfor en regressiv strategi. Erkendelsens materiale må således allerede være eidetisk prægnant, og Eley spørger med et citat af W.Szilazi det 'fænomenologiske spørgsmål': "Was ist an dem Sachverhalt von vornherein als Inhalt des Sachverhaltes selbst schaubar?"⁵²

Problemet er nu blot, at transcendentaliteten har som konsekvens, at subjektet selv konstituerer såvel objekterne som objekternes væsen. I erfaringen er der ikke umiddelbart nogen differentiering mellem væsen og faktum. Denne differens viser sig derved som spekulativ, da både det eidetiske indhold og selve objektet i erkendelsen på lige fod er *genstand* for erkendelsen:

"So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesenanschauung ein reines Wesen. Hier liegt nicht eine bloß äußerliche Analogie vor, sondern radikale Gemeinsamkeit. Auch Wesen-serschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist".⁵³

Ved at sidestille det eidetiske med det faktuelle i erkendelsen, prisgiver Husserl også tanken bag transcendentalitet, som hviler på denne essentielle distinktion.⁵⁴ Erkendelsen kan ikke befordre denne forskel, og den bliver spekulativ:

51 Se note 57.

52 L.Eley (1962). p.9.

53 E.Husserl Ideen I pp.14-15. Citeret fra Ibid. p.23.

54 Hvis forskellen mellem væsen og faktum selv kun er faktisk, er transcendentaliteten heller ikke meget værd. Allerhøjest solipsistisk set.

”Die Wesen – Dies-da Differenz (-Einheit) ist als transzendente spekulativ. Die Spannung zwischen dem spekulativen und empiristischen Moment der Husserlschen Philosophie beruht also darin, daß die Differenz von Wsen und Dies-da und ihre vorausgesetzte Transzendentalität behauptet (das Denken also spekulativ ist) und sogleich im nämlichen Prozeß des Denkens dadurch negiert wird, daß ihre Momente vergegenständlicht werden (so daß das Denken dem Empirismus verfällt).”⁵⁵

Husserl bliver med andre ord fanget i en dialektik som stammer fra transcendentaliteten selv, idet denne forudsætter en differens mellem væsen og faktum, som transcendentaliteten kun kan afsløre i en objektivisering. Hermed skal de transcendentale ydelser undersøges som empirisk beskrivelsesfelt, men derved forsvinder distinktionen mellem væsen og fakta. Den empiriske tilgang har netop kun genstandserkendelsen til rådighed:

”Husserl will die transzendente Subjektivität zur Anschauung bringen, indem er den Idealismus vom Spekulativen befreien will; genau dadurch entzieht er der Anschauung den Boden und fällt zurück in den Empirismus. Und in der Tat kann er, wie sein Werk zeigt, die Transzendentalität nur behaupten kraft spekulativer Momente. Das Husserlsche Fragen ist von spekulativen Momenten bestimmt, die er ständig vertreibt, indem er sie zurückholt”.⁵⁶

Som vi før har været inde på i forbindelse med Lebenswelt som totalhorisont og refleksionsmodellen for bevidsthed, kan der være en diskrepans mellem filosofiske ideer, og kravet om at skulle kunne underlægges en fænomenologisk reduktion. Hvis alt værende skal erkendes som konstitueret, men samtidigt gennemsigtigt opstår der problemer. Fænomenologien kommer i sidste ende til at hvile på metafysiske præmisser, idet kravet om anskuelse som sidste retsinstans ikke i sig selv kan opretholde evidensens metafysiske gyldighed og understøtte "Prinzip aller Prinzipien".⁵⁷ For at sætte det hele lidt på spidsen kunne man spørge, om en fænomenologisk filosofi overhovedet kan være transcendental, eller om den ikke altid vil forblive induktiv empirisk? Hvad kan om muligt vise sig apriorisk nødvendigt i en erkendeakt? Transcendentalfilosofi er på sin vis behæftet med en cirkularitet, i og med at ikke alene konklusionen i den transcendentale argumentation tages for givet, men at præmisserne heller ikke har den karakter af uundgåelighed som er deres funktion (slet ikke uden konklusionen).⁵⁸

55 Ibid. p.26.

56 Ibid. p.15.

57 "daß alles, was sich uns in der "intuition" originär,..[.]darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber nur in den Schranken, in denen es sich gibt". *Ideen I* P.52 Citeret efter Ibid. p.10.

58 Se evt. C.F.Gehtmann (1974). pp.229 ff.

Lad os se på denne diskussion i forbindelse med Heideggers fundamentalontologiske projekt, som på sin vis er en transcendentalfilosofi,⁵⁹ idet den søger at afdække menneskets generelle erkendebetingelser, men uden at benytte samme argumentationsstruktur.

Heideggers In-der-Welt-sein

Uden at gå for dybt ind i Heideggers tidlige filosofi, dels af hensyn til relevansen og i særdeleshed af hensyn til omfanget af denne opgave, kan det dog alligevel være af stor interesse at kaste et blik på dennes fundamentalontologi. Grunden til dette er ikke alene det relativt nære slægtskab der består imellem Husserls og Heideggers filosofi, og herunder den videreudvikling af Husserls filosofi som Heidegger i nogen grad repræsenterer, men også den øgede fokusering på forholdet mellem transcendentalitet og ontologi som finder sted i fundamentalontologien. Heideggers filosofi er således i mine øjne betydeligt bedre 'gearet' til at tage diskussionen omkring transcendentalfilosofiens ontologiske implikationer. Hermed ønsker jeg dog på ingen måde at indicere, at Heideggers filosofi selv er problemfri, hvilket også senere vil vise sig.

Selvom verdensbegrebet spiller en relativt stor rolle hos Husserl, er det alligevel ikke helt så centralt som for Heidegger. Dette skyldes i overvejende grad karakteren af Heideggers fundamentalontologiske projekt, som i dets søgen efter meningen med væren, bliver ført tilbage til Daseins egen værensform, der netop er kendetegnet ved en meget tæt forbindelse til verden. Fundamentalontologiens afdækning af meningen med væren, kan i meget korte træk skitseres således: I og med at mennesket kan stille spørgsmålet om værens mening, må vi allerede besidde et rudimentært kendskab til væren, som således blot skal elaboreres. Denne vage værensforståelse skyldes menneskets særegne måde at være til på, en måde som grundlæggende adskiller sig fra alt andet værende ved at forholde sig til, ikke alene sin egen væren, men væren generelt (vi stiller f.eks. værensspørgsmålet) og som Heidegger benævner eksistens.⁶⁰ Forståelsen af væren tillader ikke blot mennesket at stille værensspørgsmålet, men gør endnu mere fundamentalt mennesket til det værende, der lader det værende fremtræde. Af samme grund bør mennesket også benævnes Dasein for dermed at indicere menneskets unikke værensform.,

59 Ifølge Heidegger selv synes fundamentalontologien i en vis forstand at være 'mere transcendental' end den fænomenologiske reduktion, idet Husserl blot undersøger hvordan (wie) fænomenerne viser sig, og ikke hvordan deres visen sig overhovedet er mulig. *Sein und Zeit*. p.83. Se C.F.Gehmann (1974) p.104. Vi vender tilbage til dette.

60 Heidegger skelner mellem ontologiske og ontiske bestemmelser (ontologisk differens), som hhv. det essentielle der angår tingens væren og det mere accidentielle der angår det værende som værende. Eksistens er i denne forstand en ontologisk bestemmelse.

der er karakteriseret ved denne eksklusive 'åbning' for væren. Ved at afdække Daseins eksistens i sin grundstruktur - eksistentialerne (pendant til resten af det værendes kategorier) - vil man herunder kunne undersøge hvori Daseins værensforståelse bunder, og endvidere komme til værens mening selv (som Heidegger håber at kunne godtgøre som tiden).

I undersøgelsen af Daseins eksistens begynder Heidegger med en analyse af, hvad Dasein først og mest er. Allerede her kommer verden på banen, i og med at et af Daseins allermest fundamentale eksistentialer afslører sig som In-der-Welt-sein. In-der-Welt-sein består i sig selv af adskillige momenter, men i denne sammenhæng er kun to af disse af central betydning, nemlig In-Sein og verden (Welt).

Med In-Sein mener Heidegger ikke, at Dasein ligesom alt andet værende er rumligt i normal forstand – forekommende indenfor et rum - men at Dasein er karakteriseret ved en fortrolig omgang med og ved tingene.⁶¹ Hermed adskiller Daseins måde at være i verden på sig fra tingenes, ved ikke blot at være en ontisk bestemmelse, men en ontologisk. Denne specielle fortrolige omgang med tingene kalder Heidegger også, med en svær oversættelig term, for Besorgen, hvormed han forsøger at udtrykke det forhold, at Dasein altid har et eller andet for med tingene. I den forstand er den i filosofien så klassiske primære erfaring af tingene - erkendelsen - fortrængt en mere originær omgang med tingene. Erkendelse er ifølge Heidegger blot en afledt (deficient) modus af In-Sein,⁶² og derfor også blot en ontisk bestemmelse.⁶³ Grunden til denne prioritet kommer af, at Daseins Besorgen først overhovedet lader verden komme i møde:

”Als besorgen den Umgang mit der Welt läßt das Dasein sich seine Welt *begegnen*. Das besorgen als die Grundart des Daseins läßt *begegnen*”.⁶⁴

På denne vis er Besorgen mulighedsbetingelse for den mere abstraherede erkendelse, idet det simpelthen angiver Daseins åbenhed overfor at erkende noget som helst.

Hvis man spørger til hvad det er at Dasein lader komme i møde, kommer vi til det andet af de udvalgte momenter i In-der-Welt-sein, nemlig verden. Nu er det imidlertid ikke verden selv, at Heidegger i første omgang er interesseret i, men snarere måden verden viser sig på. Det mest karakteristiske ved den måde verden viser sig på, er at Dasein i sin Besorgen altid bruger tingene *til* noget. Verden møder os altså mestendels i form af brugsting - Zeug - som er kendetegnet ved at være tjenlige til et eller andet (etwas um zu). Et formål der først lader Zeug begribe (i sig selv!). Dermed viser Zeug altid ud over sig selv til en større sammenhæng. Det klassiske eksempel er hammeren som

61 Heidegger afleder termen 'In' af Innen som betyder at bebo. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (PGZ) p.213.

62 Ibid. pp.215 ff.

63 Ibid. p.217.

64 Ibid. p.227.

viser hen til sømmet, som igen viser hen til brættet, som igen viser hen til taget osv. Henvisningen er dog imidlertid ikke uendeligt regressiv eller cirkulær, som dette kunne antyde, men standser ved et 'for vis skyld' (Worumwillen) som netop er Dasein (der skal bo i huset). Henvisningshelheden som udgår fra Dasein, er primær i forhold til Zeug, idet disse kun kan forstås i relation hertil. Hermed bliver henvisningshelheden til en betydningshelhed.

Dasein er imidlertid så fortrolig med denne betydningshelhed, at den ikke umiddelbart viser sig. Dette sker dog f.eks. når fortroligheden bliver brudt - ved at et Zeug går i stykker eller helt mangler - hvorved betydningshelheden 'lyser op'. Først da viser denne sig som verden. Verden afslører sig altså som den betydningshelhed, hvorindenfor Dasein lader tingene komme i møde ved at forstå dem i relation til deres brug (henvisning).

Sammenligning mellem Lebenswelt og In-der-Welt-sein

Overordnet set har Lebenswelt og In-der-Welt-sein det tilfældes, at de begge indgår som et fundamentalt niveau i en reduktion. For Husserl fungerer Lebenswelt som ledetråd for en fænomenologisk reduktion, hvor subjektets transcendentale konstitutioner skal blotlægges, og dermed også objekters værensmening (Seinsgeltung). Det skal vises, at residuet for reduktionen - det transcendentale subjekt - er grunden for alle objekters væren og mening. For Heidegger angår reduktionen også mening, men ikke en subjektimmanent konstitution som meningens rod. I stedet er målet at finde meningen med en transcendent væren, som kommer til udfoldelse med Daseins forståelse af verden. Hos Husserl reduceres objekters mening altså til det konstituerende transcendentale subjekt og hos Heidegger reduceres det værendes mening til væren.

Denne forskydelse af meningens grund kommer også til udtryk i verdens ontologiske status. Hvor Lebenswelt for Husserl blot er en konstitueret, om end fundamental, 'region', kan Dasein ikke adskilles fra verden, hvilket Heidegger netop forsøger at understrege med sammensætningen In-der-Welt-sein. Et udtryk der er væsentligt kraftigere end Husserls Weltglauben, som nogle gange virker mest som en habitus eller horisont der blot i klassisk transcendentalfilosofisk er en strukturering af den overfor subjektet stående verden. Herimod vender Heidegger sig:

”Die Bedeutsamkeit, welche die Struktur der Welt bestimmen, sind...kein Netzwerk von Formen, das von einem weltlosen Subjekt einem Material übergestülpt wird”.⁶⁵

65 SZ. P.366.

Forskellen er med andre ord ontologisk, idet Lebenswelt forbliver ontisk konstitution af det transcendentale subjekt og Welt en ontologisk bestemmelse ved Dasein:

”Welt' ist ontologisch keine bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein nicht ist, sondern ein Character des Dasein selbst”.⁶⁶

Som det fremgår, er der med verden og det værende tale om to forskellige værensformer hos Heidegger - hhv. en ontologisk der knytter sig til Daseins eksistens (In-der-Welt-sein) og en ontisk (innerweltlich seiend). Hos Husserl er der derimod kun een form for væren, nemlig konstitueret væren.⁶⁷ Selvom Husserl godt nok forsøger at undgå dette, ved at understrege verdenshorisontens transcendentale karakter:

”..Welt {ist} nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern Seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural Sinnlos ist”.

”Dinge, Objekte..[]..sind "gegeben" als für uns jeweils..[]..geltende, aber prinzipiell nur so, daß sie bewußt sind als Dinge, als Objekte im Welthorizont”.⁶⁸

Husserl vil på denne måde ud fra givethed og heteronomi tildele Lebenswelt en anden form for væren end objekter, men det synes at hjælpe lidt, når begge aspekter dels er konstitueret af subjektet og dels er indbyrdes afhængige:

”Dieser Horisont ist anderseits nur als Horisont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein”.⁶⁹

Det er i mine øjne på ingen måde overbevisende at Lebenswelt skulle besidde nogen væsentlig anden form for væren, men virker blot som et lidt dybere lag af konstitutionen. Hvad Lebenswelt udmærker sig ved, er følgelig ikke andet end graden af generalitet, hvilket vel ikke i sig selv er synderligt ontologisk interessant. Dertil kommer, at dette synes at underminere Lebenswelts status af absolut fundament for videnskaben og depotensere dets rolle i videnskabsteori.

Det interessante ved denne opregningen af ontologiske niveauer, er imidlertid de problemer denne monisme giver Husserl i forbindelse med den transcendentale fænomenologis begrundelse. Idet der kun gives een slags væren - konstitueret væren - løber Husserl ind i nogle problemer. Ikke alene i forbindelse med subjektet selv, hvis ontologiske status er usikker, men også med begrundelsen af den transcendentale fænomenologi. Dette skyldes, som Gehmann formulere det: "daß im begriff des

66 SZ p.64.

67 Hvad angår den transcendentale subjektivitet, må den strengt taget siges at besidde en anden form for væren, da denne nok ikke selv er konstitueret (jvf. tidligere diskussion). Af samme grund er den derfor nok heller ikke inventar i denne verden, og Husserl beskriver den da også nogle gange som et princip og andre gange som noget i retning af en hegeliansk absolut ånd. Som vi skal se nedenfor, er det ikke helt uproblematisk med den transcendentale subjektivitets uafklarede, om ikke helt fraværende, ontologiske status, idet den trods alt udgør bunden i hele Husserls fænomenologi.

68 *Krisis* p.146

69 Sammesteds.

Subjekts Anfang und grund identifiziert werden".⁷⁰ Hermed menes, at det transcendentale subjekt ikke alene udgør 'angrebepunktet' (Anfang) for undersøgelsen af mening, men tillige meningens grund. Hermed konfronteres Husserl med begrundelsens trilemma. Han kan vælge enten en dogmatisk (spekulativ) ansats (hvilket er ekstra uheldigt eftersom en ægte fænomenologi bør være totalt fordomsfri!), en ondartet cirkularitet eller en regres. I mine øjne vælger han de to første.⁷¹

Som vi før har været inde på, er det meget vanskeligt at begrunde subjektets konstitutive rolle rent fænomenologisk ud fra en klassisk transcendental argumentation, og Husserl må blot fastsætte et metafysisk udgangspunkt. I sit forsøg på at begrunde dette udgangspunkt, synes dets rigtighed forudsat, i og med at undersøgelsens præmisser ellers ingen gyldighed ville have (ikke hvis rent empiriske).

Heroverfor er Heideggers metode anderledes godartet, idet han med en ontologisk differens åbner mulighed for en mere frugtbar transcendental undersøgelsesmetode. I stedet for en alligevel futil streng begrundelsesstruktur, vælger Heidegger en alternativ strategi - den hermeneutiske metode. Med den hermeneutiske metode går Heidegger på tværs af gængs begrundelse, ved dels af vedgå visse forudsætninger, samt at benytte cirkularitet som det dynamiske moment i undersøgelsen af væren. Som udgangspunkt hævder, eller rettere stipulerer, Heidegger Daseins værensform som udmærket ved at forstå sig på væren. Denne forståelse er dog meget vag og utematisk - faktisk rækker den kun til at væren holder det værende frem mens det skjuler sig selv.⁷² Denne vage forforståelse skal derfor ekspliciteres og dette sker ved hjælp af en cirkelformet hermeneutisk bevægelse, hvor forforståelsen (Vorhabe) rettes i retning af det ønskede (Vorsicht) med en vis begrebslighed tilknyttet (Vorgriff).⁷³ På denne måde er det der ønskes fundet forudsat som 'skydeskive' for at man kan ramme plet i meningen. Hvis man rammer forbi må man indstille 'sigtekornet' (justere Vorgriff og Vorsicht).⁷⁴ Det er karakteristisk for den hermeneutiske metode, at det der skal afdækkes, udgør betingelsen for selve undersøgelsen. I forbindelse med spørgsmålet om værens mening gælder det således om at fokusere på

70 C.F.Gehmann (1974) p.244.

71 Måske også den tredje hvis man synes at han er ramt af refleksionsmodellen for bevidsthed.

72 Dasein er kendetegnet ved en "værensglemsel", hvorved kun værens funktion - at lade det værende fremtræde - er åbenbar, men ikke væren selv. Dette er at sammenligne med Husserls påpegning af, at subjektets konstitutive ydelser er anonyme, men forudsætning for erkendelse.

73 Denne hermeneutiske figur kalder Heidegger også Als-strukturen, idet pointen er, at Dasein altid forstår tingene *som* et eller andet. Af samme grund er det klassiske filosofiske ideal om ren erkendelse ifølge Heidegger grænsende til det meningsløse (i bogstaveligste forstand, da der her abstraheres fra det genstanden skal forstås i forhold til), eller i bedste forstand blot afledt af forståelse.

74 Dette sker f.eks. radikalt ved det før omtalte brud på fortroligheden hvor verden pludseligt lyser op som betydningssammenhæng.

det værende som skjuler væren (det værendes mening) i sit indre, for til sidst at nå kernen. Det gælder med andre ord om at udnytte den forforståelse Dasein er i besiddelse af (Vorhabe), for at komme ordentligt ind i cirklen og derved blotlægge meningen med væren. Bliver denne rent faktisk klarlagt, skulle dette også gerne retfærdiggøre den oprindelige antagelsen om at Dasein besidder en forforståelse. Man kan sige at i fundamentalontologien artikulerer Dasein såvel en eksplicit som en implicit forståelse af væren – hhv. resultatet af undersøgelsen og dens mulighedsbetingelse.

Med denne metode undviger Heidegger de problemer som Husserl løber ind i, ved ikke at operere med sammenfaldende grund og begyndelsessted for undersøgelsen. Fundamentalontologiens tager sin begyndelse ved Daseins vage værensforståelse, men har sin grund i væren. En væren som vel at mærke er transcendent i forhold til Dasein, men hvis mening først overhovedet kan komme til udfoldelse gennem Dasein.

For at se på et andet aspekt ved denne differentiering af grund og begyndelse, må vi gå tilbage til udgangspunktet. Som jeg omtalte før, er det et kendetegn ved Daseins eksistens som *In-der-Welt-sein*, at den først overhovedet lader tingene komme i møde :

”Ein endlich erkennendes Wesen vermag sich zum Seienden, das es selbst nicht ist und das es auch nicht geschaffen hat, nur dann zu verhalten, wenn dieses schon vorhandene Seiendes von sich aus begegnen kann. Um jedoch als das Seiende, das es ist begegnen zu können, muß es im vorhinein schon überhaupt als Seiendes, d.h. hinsichtlich seiner Seinsverfassung, "erkannt" sein. Darin liegt aber: die ontologische, d.h. hier immer vorontologische Erkenntnis ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß einem endlichen Wesen überhaupt so etwas wie Seiendes selbst entgegenstehen kann. Endliches Wesen bedarf dieses Grundvermögens einer entgegenstehenlassenden Zuwendung-zu...In dieser ursprünglichen Zuwendung hält sich das endliche Wesen überhaupt erst einen Spielraum vor, innerhalb dessen ihm ertwas "korrespondieren" kann. Sich im vorhinein in solchen spielraum halten, ihn ursprünglich bilden, ist nichts anderes als die Transzendenz, die alles endliche Verhalten zu Seiendem auszeichnet”.⁷⁵

Denne åbenhed eller transcendens, som Heidegger bl.a. kalder den, er karakteristisk for Dasein, som et udtryk for dets eksistens. Dasein er det 'spillerum' hvor det værende kan træde frem (deraf navnet *Dasein*), i kraft af at Dasein forstår dets mening (væren) og derved kan indplacere det i en betydningshelheden (verden); forstå det *som* et eller andet.

Det interessante heri er, at Heidegger formår at forklare de samme ting som Husserl, blot mere fundamentalt og uden de samme aporier. Med mere fundamentalt mener jeg, som jeg også før lidt provokerende antydede, at Heidegger med den ontologiske differens, ikke kun som Husserl kan beskrive hvordan forståelse/erkendelse rent faktisk forløber, men også hvordan den overhovedet er

75 M.Heidegger (1991). pp. 70-71. Med endeligt væsen mener Heidegger blot, at Dasein ikke konstituerer det værende i dets væren, men kun lader det fremtræde, i kraft af en forståelse af dets væren.

mulig.⁷⁶ Kun i kraft af Daseins forforståelse af væren, kan det værende fremstå, og forlenes med yderligere betydning som et eller andet. Strengt taget er Daseins transcendens således forudsætning for at tale om intentionalitet.

Hvad angår aporierne ved at Husserl kun opererer med en type væren (hvis man ikke forstår den transcendentale subjektivitets ikkeværen som et alternativ), omtalte jeg tidligere det forhold, at der synes at udvikle sig en slags dialektik imellem væsen og faktum (Dies-da) eller måske rettere mellem spekulative og empiriske elementer. Med den ontologiske differens kan Heidegger undvige dette problemfelt, idet Daseins transcendens giver plads til en distinktion mellem de konkrete Zeug og deres væsensstruktur. Når måden hvormed Zeug fremtræder og *at* de fremtræder er to forskellige 'kilder', opstår der ikke samme problemer med at redegøre for forskellen mellem væsen og faktum:

”Mit der faktischen Existenz des Daseins begegnet auch schon innerweltliches Seiendes. Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im elieben des Daseins. Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist sache seiner Freiheit..”⁷⁷

Hvis man skal benytte modellen fra tidligere (s.18), kan man sige, at Heidegger med den ontologiske differens formår at gabe over både det transcendentale faktum og det eidetiske. I denne forståelse udgør væren det transcendentale faktum, og det værende i betydningssammenhængen (verden) er i form af Zeug og dets væsen. Forskellen til Husserl er altså, at Dasein skaber sin verden, men er ikke sin verdens skaber (grund):

”Die Welt ist zwar für das Subjekt, aber nich nur durch das Subjekt (wenn auch nicht ohne das Subjekt)”.⁷⁸

Afsluttende bemærkninger

Som jeg håber at det er fremgået af det forgående, finder jeg ikke blot Lebensweltbegrebet, men store dele af grundstrukturen i Husserls filosofi for problematisk. Disse forhold hænger selvfølgelig også sammen, idet det netop skyldes, at visse aporier i den transcendentale fænomenologiske begrundelse, kommer til udtryk i Lebensweltbegrebet. Hermed hentyder jeg til f.eks. Husserls tese om konstitution som eneste værensform, som giver problemer med, dels det transcendentale subjekts egen ontologiske status, og dels at redegøre for en interessant forskel (prioritet) mellem væsen og faktum. Ligeledes ser

⁷⁶ Husserl tilskriver intentionalitetens under (overensstemmelse mellem sag og bevidsthed) en deus ex machina-lignende størrelse og taler om Guds nåde (Gnade Gottes). Se R. Welter (1986) pp.67 ff.

⁷⁷ Sz. p.366.

jeg store vanskeligheder med at operere med transcendentalfilosofiske præmisser - som at kunne godtgøre det nødvendige i erkendelsen overfor det blotte 'materiale' - samtidig med en art empiristisk metode, hvor fænomener udelukkende undersøges ud fra fremtrædelsesform. Som før nævnt synes teorien om transcendental konstitution ikke at kunne hvile på empiristiske præmisser alene, men forudsætter en metafysisk teori om det værendes beskaffenhed. En fordomsfuldhed der harmonerer utroligt dårligt med Husserls krav om fordomsfrihed og "Zu den Sachen selbst". Problemet ved transcendental fænomenologi er med andre ord, at transcendentalfilosofi grundlæggende er spekulativ og fænomenologi skal være fordomsfri.

Hvad angår Lebenswelt specifikt, er det begrænset hvor interessant et sådant begreb kan forekomme, når det blot har karakter af 'lag' i erkendelsen, og dette lag af ovenfornævnte grunde ikke kan formå at udvise særegne væsenstræk, men forbliver konstitueret og derfor genstandsliggjort. I det hele taget synes jeg, at uklarheden omkring den eksakte betydning af Lebenswelt er af utrolig stor negativ værdi, og den konstruktive brug af begrebet som rent faktisk har fundet sted i dette århundrede, skyldes at man ensidigt har fokuseret på een af betydningerne. Man kan derfor spørge om selve Lebensweltbegrebet (hvis et sådant overhovedet gives) er af nogen filosofisk værdi, eller om det bør underkastes en opstramning og præcisering før eventuel videre brug.

I forbindelse med Heideggers In-der-Welt-sein, har min intention hele tiden været at benytte han i overvejende perspektiverende øjemed, for bedre at kunne belyse Husserls filosofi ud fra en næsten (!) ligesindet. Min generelt positive holdning i forhold til Heideggers fundamentalontologi, skal derfor ses som et udtryk for at Heidegger i mine øjne er en væsentlig forbedring i forhold til Husserl, og at analysen af In-der-Welt-sein er noget større interesse for filosofien end Lebenswelt. I særdeleshed finder jeg Heideggers tese om Dasein transcendens uhyre interessant. Om ikke andet så for en nytænkning indenfor filosofien, som oftest ender i uløselige dikotomier og dialektikker i forbindelse med subjekt – objekt opdelingen. Selvom jeg selvfølgelig er klar over, at der må bestå en fundamental forskel mellem mennesket som erkendende og omverdenen som erkendt, behøver denne forskel ikke at udgøre en modsætning. Forskellen ligger nok snarere i det af Heidegger ofte påpegede forhold, at mennesket er åbent for eller har 'plads til' at verden kan vise sig (med mening).

Dog kan jeg heller ikke give Heidegger min fulde tilslutning, og finder også problemer i dennes filosofi. F.eks. er der visse for eksistentielt lydende begreber i hans afdækning af menneskets grundlæggende værensform. Her tænker jeg på Daseins selvtilråbende samvittighed, distinktionen mellem egentlighed og uegentlighed osv. Dertil kommer meget at mange af de bestemmelser Dasein

78 C.F.Gehtman (1974). p.244.

tildeles med en lidt arkaisk væsensterminologi, nok lige så dækkende kunne indfanges i en mere antropologisk begrebslighed.

Det man kunne bruge Heidegger og i nogen grad Husserl til, var i forbindelse med en mere naturalistisk tilgang til spørgsmål som verdens betydning for erkendelsen, hvor deres oftest glimrende fænomenologiske undersøgelser kunne benyttes sideløbende med empiriske, evt. kognitionsspsykologiske og antropologiske undersøgelser. Helt konkret mener jeg, at man kunne inddrage fænomenologiske beskrivelser af mennesket som et biologisk væsen, med den for evolutionen helt unikke kvalitet, at kunne forholde sig så avanceret reflektivt til sine omgivelser. Således er jeg ret sikker på, at Heideggers begreb om transcendens i nogen grad er dækkende som eet (!) beskrivelsesniveau for menneskets adgang til verden, men blot et lidt for 'tungt' begreb, som nok burde erstattes af et mere naturalistisk klingende. Selvom jeg ikke ønsker at gøre mig til talsmand for en fuldstændig reducering af filosofisk erkendelse til naturvidenskab (det er slet ikke muligt!), er det i denne forbindelse værd at bemærke, at visse kræfter arbejder på en biologisk forståelse af begreber som intentionalitet og forståelse. Måske kunne man på lignende vis udvikle en slags naturalistisk transcendentalfilosofi (dette må skurre i ørerne på de fleste ortodokst skolede filosoffer), hvor man ud fra menneskets konkrete, men antropologiske universelle livsbetingelser, foretog en analyse af hvorledes disse betingelser gav sig til udslag som kvasi-nødvendige træk i erkendelsen. Man kunne forestille sig Husserls ide om habituel prægning modereret i retning af at udtrykke det forhold, at visse tillærte (empiriske) erkendemekanismer, stille og roligt sedimenterer sig og får apriorisk karakter – i den forstand at de bliver til før-empiriske strukturer i erkendeapparatet . F.eks. er det ikke utænkeligt at visse metaforer der knytter sig til menneskets faktiske livsvilkår - såsom kinæstetiske erfaringer af rum og evt. en biologisk betinget fornemmelse af tid - går fra at være erkendeforbindende til med tiden at blive erkendebetingende. En erkendelse der er 'apriorisk' dikteret af menneskets tidligere erfaringer med omgangen og interaktionen med verden. På denne måde er mennesket rent faktisk In-der-Welt-sein der intersubjektivt konstituerer Lebenswelt ud fra en interesserelateret strukturering (Besorgen), der selvfølgelig igen er bestemt af menneskets fysiske betingelser. Jeg er på dette punkt meget enig med Heidegger i hans vægtning af forståelsens primært handlende oprindelse, men vil tilføje en kraftigere accentuering af menneskets fysiske livsbetingelser, herunder også døden som biologisk faktum og ikke blot skabs-eksistentielt livsophør.

Alt i alt vil jeg sige, at selvom Husserl og Heidegger på visse punkter måske benytter et (måske) forældet begrebsapparat, kan man ikke komme uden om, at de har bidraget med enorme indsigter i menneskets erkendelse af verden. Således er jeg helt overbevist om, at fremtidige forskere af den

menneskelige erkendelse vil have stor gavn af at konsultere Husserl og Heideggers værker, idet jeg mener at deres beskrivelser ofte var korrekte. Blot bør disse beskrivelser hvile på et andet fundament end en transcendentale subjektivitet i stil med en hegeliansk ånd eller en ontologisk differens med nærmest religiøse overtoner.

Litteraturliste

Bøger:

Eley, L: *Die Krise des Apriori*. Haag 1962.

Gehtmann, C.F: *Verstehen und Auslegung*. Bonn 1974.

Heidegger, M: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA Bd. 29/30. Frankfurt am Main 1983

Kant und das Problem der Metaphysik. GA Bd.3. Frankfurt am Main 1991.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. GA Bd.20. Frankfurt am Main 1979.

Sein und Zeit. Tübingen 1993.

Husserl, E: *Erfahrung und Urteil*. Hamburg 1948.

Formale und Transzendente Logik. Hua. Bd. XVII Haag 1974

Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente

Phänomenologie. Hua. Bd. VI Haag 1962.

Welter, R: *Der Begriff der Lebenswelt*. München 1986.

Artikler:

Brand, G: "Intentionality, Reduction and Intentional Analysis in Husserl's Later Manuscripts".

Fra Kockelmans, J.J: *Phenomenology - The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*. New York 1967.

Becker, O: "Die Philosophie Edmund Husserls". Fra Menzer, P. og Liebert, A. (Hrsg): *Kant-Studien*
Bd. 35 Berlin 1930.

Carr, D: "Welt, Weltbild, Lebenswelt. Husserl und die Vertreter des Begriffsrelativismus". Fra Ströker, E. (Hrsg): *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am main 1979.

Claesges, U: "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff". Fra Claesges, U. og Held, K: *Phänomenologica* bd.49. Haag 1972.

Gadamer, H.G: "Die phänomenologische Bewegung". Fra Gadamer, H.G: GW Bd.3. Tübingen 1987.

Hall, H: "Intentionality and the world: Division I of 'Being and Time'". Fra C.B (ed):
The cambridge Companion to Heidegger. Cambridge 1993.

Held, K: "Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt". Fra Gehtmann, C.F. (Hrsg): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Bonn 1991.

- Herrmann, F.W.v: "Lebenswelt und in-der-Welt-sein". Fra: Herrmann, F.W.v: *Subjekt und Dasein*. Frankfurt am Main 1985.
- Landgrebe, L: "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des Menschlichen Daseins". Fra Waldenfelds, B. (Hrsg.): *Phänomenologie und Marxismus*. Bd 2. Frankfurt am Main 1977.
- Mohanty, J.N: "'Life-world' and 'Apriori' in Husserls Later Thought". Fra *Analecta Husserliana* Vol.III. Dordrecht 1974.
- Orth, E.W: "Heidegger und Husserl - Kultur als Horizont des Erscheinens". Fra Happel, M (Hrsg.): *Heidegger - Neu gelesen*. Würzburg 1997.
- Riedel, M: "Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik". Fra Jamme, C. & Pöggeler, O: *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt am Main 1982.
- Strasser, S: "Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie". Fra Orth, E.W.(Red): *Phänomenologie und Praxis*. München 1976.