

## Innledende kommentar

Tanken bak det følgende er å utforske sider av hva vi skal forstå med erfaring og kunnskap. Til grunn for betraktningene ligger innsikter utlagt av Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre og den norske filosofen Dag Østerberg. Et ontologisk ledemotiv for disse tenkerne finner jeg i Heideggers *Sein und Zeit*, nærmere bestemt i følgende påstand, her i engelsk oversettelse:

**"Newton's laws, the laws of contradiction, and any truth whatsoever, are true only as long as Dasein is. Before there was any Dasein, there was no truth; nor will there be any after Dasein is no more (Heidegger 1996:226)."**

Utsagnet er av en av vår tids virkende filosofer, Richard Rorty, brukt som et eksempel på det han kaller *antirepresentasjonalisme*, et standpunkt Rorty vil gjøre seg til talsmann for (Rorty 1997: 4). Representasjonalismen beskrives da som en posisjon som hevder at det skal være mulig å opprette et gjenspeilende og overensstemmende forhold mellom et for oss uavhengig forhold i verden og på den andre siden våre forestillinger eller språklige utsagn om dette forhold (ibid: 2). Rorty taler altså *mot* dette standpunktet og for min del er det et mål å følge ham i dette. Hva jeg ikke vil er å følge Rortys filosofiske strategier *en toto*, men heller bruke hans begrep om 'representasjonalisme' som et pregnant sveip over det jeg oppfatter som en gjennomgående motposisjon til Heideggers utsagn. Overfor representasjonalismen vil jeg så søke å finne beskrivelser av erkjennelsen hvor utgangspunktet er at forståelse har sin grunn i det at vi erfarer fordi vi allerede er kastet ut livet. Vi starter *i* det ubegripelige faktum at vi nå en gang er her og tanken er at vi ikke kan annet enn å skride til verket med det for øye å tilstrebe det dette utgangspunktet kan gi. Vi kommer i grunnleggende forstand ikke lengre enn å avklare betingelser for det å finne fotfeste i tilværelsen. Det vi vet angår den horisont av handlingsmuligheter vi kaller *verden*.

Nå er det vel ikke den erkjennelsesteoretiske tilnærmingen som det først henvises til når de nevnte filosofene fremheves. I stedet tenker vi vel heller i denne sammenheng på det vi med en bred samlebetegnelse kaller *eksistensielle problemstillinger*. Det knyttes da gjerne an til betraktninger som angår det personlig orienterte valg og livets mening i det hele. Jeg vil på ingen måte bestride den verdi slike spørsmål har, men det kan neppe la seg gjøre i lengden å underkjenne verden i sin håndgripelighet heller. De nevnte tenkerne er representative for de som har motivert undertegnede til å lese og arbeide med filosofi, men for min del har det forekommet meg vanskelig å gripe tak i erkjennelsesteoretiske problemstillinger med denne

tilnærmingen som utgangspunkt. Jeg tolker det *ikke* dit at disse filosofene ikke har berørt slike temaer for det har de gjort, men jeg finner det allikevel som et savn å kunne artikulere disse innfallsvinklene i sammenheng. Hvordan kan vi med denne innfallsvinkelen til grunn snakke om emner som tid, rom og ting? Hvordan kan vi skille virkelighet fra forestillinger? Hvilken betydning har våre erfaringer når vi systematisk reflekterer over dem? Det er i korthet temaer som danner rammen for det følgende.

Et viktig problem har dog meldt seg for meg i dette arbeidet. Jeg har funnet materialet for temaene jeg har valgt å jobbe med på forskjellige steder. Jeg forholder meg altså her ikke til et enkelt skrift, eller for den saks skyld en enkelt tenker. Jeg har derimot tatt utgangspunkt i noen emner og søkt svare på hva vi skal forstå med disse gitt at vi starter med Heideggers siterte grunnoppfatning. Å jobbe med en filosofers svar på et spørsmål for så å sammenholde det med en annens filosofers svar på et annet lar seg imidlertid vanskelig gjøre. Filosofene jeg har vist til kan heller ikke sies å utgjøre enhetlige tilnærminger. Riktignok burde det la seg gjøre i dette tilfellet å finne overensstemmelser, men det er i hvert fall min vurdering at det også er vektige grunner for å holde disse tenkerne fra hverandre. To elementer preger her forsøket på å bøte på dette problemet. Elementer som først kan behandles hver for seg for deretter å sammenholdes i en oppsummerende strategi. Først vil jeg her utdype de to elementene, deretter vil jeg sammenfattende si litt om formen som er ment å binde, et tema som også senere i denne innledningen ytterligere vil bli forsøkt utredet.

Det første elementet går på hvordan jeg anvender filosofene og deres tekststeder. En tilnærming som jeg mener kan skisseres punktvis på følgende vis: For det første velges generelle tilnærminger fra min side, hvilket legger føringer på hva jeg vurderer som viktig, og dette er vurderinger jeg selvsagt må svare for selv. For det andre trekkes det direkte på innsikter fra tekststeder det henvises til. For det tredje har jeg noen steder funnet det verdifullt å trekke vekslers på tilfeller hvor nevnte filosofer har forholdt seg til hverandre og hvor utfallet av posisjoneringen for min del har forekommet å være givende. Et tilfelle her er Heideggers vurdering av det han mener er det moderne kunnskapsprosjektet. En vurdering som her avslutter tankerekken. Richard Rortys vurdering av det samme prosjekt spiller som nevnt også en rolle. Dernest vil jeg også trekke inn Rortys kritikk av Heideggers filosofi. Dette siste er tanker som gjelder det andre elementet. Videre forsøker jeg å utvikle en tolkning av intersubjektivitet ved hjelp av en tankerekke Dag Østerberg stiller opp i dialog med en av Sartres tekster.

Det andre elementet gjelder fundamentalt sett den grunnleggende ontologiske motivering som det er vist til. Og det gjelder det uunngåelige poeng at betraktningene som er lagt til grunn er motivert av en filosofisk sett historisk stillingtagen til andre løsningsforslag. Det vil si jeg forstår filosofene jeg har valgt å forholde meg til ut i fra det at de representerer forsøk på å svare på spørsmål som gjelder samtiden for så vidt denne stiller spørsmål filosofien opp i gjennom tidene har kommet frem til. Dog har jeg ikke maktet i vesentlig grad å bringe inn i dette motposisjoner de ulike filosofene forholdt seg til når de skrev det som det her vises til. Heller ikke har jeg, med unntakene som er nevnt, utviklet dialog med posisjoner vi kan finne i det dette skrives. Det er allikevel nødvendig til en viss grad eksplisitt å forankre det følgende ut i fra hvordan jeg forstår posisjonens historiske kontekst, hvis ikke er jeg redd fremstillingen vil gi for få ledetråder. I den sammenheng skal jeg påpeke to punkter. For det første gjelder det som allerede er nevnt, det vil si jeg vil bruke begrepet om 'representasjonalisme' i tråd med Richard Rorty. Gjennomgående er det i hovedsak den posisjonen opplysningstradisjonens empirister utviklet overfor rasjonalistene som det da i denne framleggningen siktes til. Posisjonen betegner her viktige sider ved det som oppfattes som samlende for det denne fremstillingen definerer seg opp i mot. Begrepet vil også ytterligere bli tolket i et eget avsnitt om Rorty. For det andre vil jeg også ta utgangspunkt i Rortys betraktninger over Heideggers posisjon og stillingtagen over filosofiens historie. En stillingtagen som jeg mener kan være med på å nyansere den eksistensfilosofiske posisjonen slik den nå står generelt.

Oppsummerende kan vi si at målet er å forsøke en rimelig samlende fremstilling som definerer seg opp i mot det Rorty kaller representasjonalisme. Denne anledningen griper så til tekststeder jeg finner anvendelige i dette henseende. Og endelig: metoden jeg griper til er uomtvistelig i slekt med fenomenologien slik denne retningen preger filosofene som har inspirert meg. Det vil si det anvendes en forståelse av fenomenologi hvor det benyttes *analogier*. Med det mener jeg at det tas sikte på å lete etter grunnleggende intuisjoner og vurderinger som kan erstatte representasjonalismens tankebilder. Nærmere bestemt vil jeg utdype denne forståelsen av fenomenologi under avsnittet kalt: *Merknader om disposisjon og metode*, men først en tilnærming til Rorty.

## Noen bemerkninger med utgangspunkt i Richard Rorty

I fremstillingen som følger har jeg valgt å legge vekt på det handlingsmessige aspektet ved erkjennelse og nærmer meg vel slik sett pragmatismen. Men her ligger det ikke til grunn en spesiell kjennskap til pragmatismens teoretikere. Et unntak gjelder og dette angår altså Richard Rorty, som selv ønsker å knytte seg opp til pragmatismens grunnleggende tanker. Jeg tenker her på det Richard Rorty har anført i de to essaysamlingene *Objectivity, relativism and truth* (1997) og *Essays on Heidegger and Others* (1995).

Den første samlingen angår dette slik Rorty beskriver seg selv som *antirepresentasjonist*. Rorty oppsummerer denne posisjonen slik:

**”By an antirepresentationalist account I mean one which does not view knowledge as a matter of getting reality right, but rather as a matter of acquiring habits of action for coping with reality (Rorty 1997:1).”**

Denne posisjonen lar seg ikke uten videre tilpasse for eksempel Dag Østerberg, som i *Forståelsesformer* (Østerberg 1966) antar en kritisk holdning til den tidlige amerikanske pragmatismen (ibid:106-107), som Rorty altså gjerne eksplisitt knytter seg til (særlig James, Pierce og Dewey). Østerberg kunne her slutte seg til pragmatismens handlingsfokuserede perspektiver, men innvendte også mot denne retningen og mente den i for sterk grad knyttet seg opp til en beskrivelse av vitenskapens eksperimentelle situasjon, og derfor nærmet seg positivismen, altså i Rortys terminologi en representasjononalistisk posisjon. Rorty på sin side ønsker å markere seg opp i mot positivismen, som han tolker i forlengelsen av 1700-tallets opplysningsprosjekt. Et prosjekt som er vurdert dithen at det har formet vestens kultur, utviklet humanistiske idealer i tråd med nyervervet evne til kritisk og undersøke sakens natur, og innenfor viktige segmenter av vestens samfunn dannet en sekulær basis for pretensjonen om å tuftede hele samfunnsordenen på de innsikter vi slik kan erverve oss systematisk. Viten blir i mange henseende selve idealet og får en opphøyet status. Rorty beskriver dette slik:

**”To most thinkers of the eighteenth century, it seemed that the access to Nature which physical science had provided should now be followed by the establishment of social, political, and economic institutions which were in accordance with Nature. Ever since, liberal social thought has centered round social reform as made possible by objective knowledge of what human beings are like – not knowledge of what Greeks or Frenchmen or Chinese are like, but of humanity as such (ibid:22).”**

Rorty, som selv regner seg om en liberal orientert intellektuell, ønsker å ivareta mange av våre vestlige humanistiske tradisjoner, særlig våre demokratiske ambisjoner og kritiske grunnholdninger, men vil ikke godta visjonen om et samfunn grunnet på en objektiv viten om *naturen slik den egentlig er*. Han går følgelig, i motsetning til opplysningstradisjonen, ikke med på muligheten av en entydig transcendental deduksjon fra innsikter nådd gjennom

vitenskapelig praksis, eller filosofiske refleksjoner som underbygger denne, til ideologiske og politiske ambisjoner. Hans konklusjon, etter vår vitens mange paradigmatisk brytninger, er at det opphøyde bilde av kunnskapen ikke evner å si noe endelig uttømmende om vår verdens mangfold. Derfor er denne visjonen av begrenset verdi, ikke fordi den bare stykkevis makter å nå det mål den strekker seg etter, men fordi den i mange sammenhenger står i veien for den fleksibilitet som avkreves i kjølvannet av stadig nye innsikter og utfordringer. I stedet tegner han, som rettesnor, omrisset av en kultur som setter dynamikk i seg selv i fokus. Rorty begrunner ikke dette regulativet i noen tvingende innsikt, det ville i så fall innebære en selvmotsigelse, tvert i mot forstår jeg Rorty dit at vi kan og bør stille spørsmålet om hvilken kultur vi egentlig vil ha åpent fordi vi bør kreve dette av oss selv. Svaret han går inn for er da ikke å rette seg etter antakelsen om en mulig essens hinsides våre begreper, men at vi bør ha en kultur som gir rom for å utvikle mange løsninger med utgangspunkt i det innhold vi ønsker å gi livet selv.

Filosofisk innebærer dette at i forhold til kontroversen mellom de standpunktene vi kjenner i kjølevannet av rasjonalismen og opplysningstradisjonens strenge empirisme ønsker Rorty en tredje posisjon hvor forståelsen ikke skal tilstrebe størrelser utenfor oss selv – som *vår egentlige natur* – men rette seg etter det å utvikle våre mål ut i fra det vi selv legger i denne utviklingen. Med dette utgangspunktet vil han ambisjonen om å nå *de siste* sannheter til livs, hva enten de nå er grunnet på fornuft alene eller har den enkeltstående erfaring som sitt utgangspunkt.

Rortys liberalisme er tuftet på overbevisningen om at de beste erfaringene fra de vestlige demokratiene tjener hensiktsmessig utvikling gjennom mangfold. La det være nevnt at jeg holder på Rortys håp om en levedyktig kultur med rom for toleranse og spenninger, og sosial rettferdighet. Dette gjøres forhåpentligvis uten miste for øye de reservasjonene vi nødvendigvis må gjøre stilt overfor alle de vanskeligheter realitetene kan fremby. Utover dette vil jeg begrense agendaen for denne anledningen. Det vil si jeg berører ikke her direkte politiske og ideologiske spørsmål. Jeg innrømmer allikevel umuligheten av å si noe helt uten relevans for slike spørsmål, men denne drøftelsen tilstreber allikevel, i hvertfall så langt jeg selv ser det, å avgrense nedslagsfeltet til filosofiens erkjennelsesteoretiske spørsmål. Med dette til grunn vil jeg i det følgende anvende Rortys begrep om *representasjonalisme*, så langt dette begrepet fanger inn ambisjonen om å innrette seg etter det vi med sikkerhet mener å kunne beskrive som naturens endelige og uformidlede essens. I denne forstand vil jeg *med*

Rorty anvende dette begrepet om en posisjon jeg selv ikke holder, men tvert om definerer meg opp i mot.

Den andre samlingen essays jeg forholder meg til her, hvor Rorty forsøker å relatere seg til en rekke andre tenkere, angår de standpunkter han antar i essayet ”*Heidegger, Contingency and pragmatism*” (Rorty 1995: 27-50). Her beskriver Rorty sitt forhold til Heidegger både i den forstand at han vil avklare hvor langt han er villig til å følge Heidegger og hvor han mener det er grunner for å skille lag. Rorty tillegger Heidegger en forståelse av den filosofiske tenkningen hvor denne beskrives som en historisk løpebane med Platon på topp og pragmatismen på bunn (ibid: 28). Utviklingen skildres her som en søken etter sikker viten med utgangspunkt i Platons oppfatning av erkjennelsen som noe som strekker seg etter noe ideelt vi i mer eller mindre grad kan innvies i og må gjøre innrømmelser overfor. Idet dette utgangspunktet opp i gjennom historien har vært utsatt gjentatte ganger for skeptisk kritikk sitter vi nå til slutt ikke med annet enn at det eneste vi med sikkerhet kan sies å ha tilnærmedesvis viten om er våre egne behov og overbevisninger. Rorty slutter seg til det siste og mener at det ikke lar seg gjøre å kreve mer av hva det er mulig å erkjenne.

Heideggers posisjon overfor dette var, ifølge Rorty, for det første et utgangspunkt som Rorty selv slutter seg til, det vil si en avvisning av de endelige sannheters mulighet. Dernest ønsket Heidegger å positivt fremholde de klassiske grekernes evne til betenkning over det selvsagte i den grad denne kan sikre perspektiv og varhet overfor værensspørsmålet. Heidegger knytter til dette en kritikk av det modernes fortapelse i det flyktige og overfladiske til fordel for tradisjonen slik denne kan gi oss oversikt og forankring. Rorty forholder seg så kritisk til dette og spør om Heidegger egentlig hadde noen *rett* til en slik nostalgi (ibid: 39). Hvilken posisjon bevilget egentlig Heidegger seg selv her? Ved nettopp å gi den klassiske tenkningens tilnærming til *Væren* en overordnet status mener Rorty at Heidegger korrumpes i og med selve vurderingen av hvilke spørsmål filosofien bør søke svar på, fordi den hevder at det finnes en autentisitet hevet over våre handlinger. En spissformulering av Rortys forståelse av Heidegger er muligens at i motsetning til det å lete etter *det evige* i svarene så mente Heidegger å finne det evige i spørsmålet. Ved nettopp å hevde betenkningens nødvendighet hever Heidegger seg over de innsikter han vil reflektere over fordi han ser seg i stand til å reflektere over dem. Slik hevder Rorty at Heidegger på subtilt vis forsøkte å gi seg selv en posisjon hevet over samtiden han med nødvendighet måtte forholde seg til.

Opp i mot dette holder Rorty en forståelse av Dewey som ikke pretenderer slik. Rorty mener vi er bedre tjent med et atskillig mer beskjedent utgangspunkt. Vi kommer ikke lenger utover en forståelse av væren enn de spørsmålene vi kan stille. Ingen spørsmål er mer primære enn andre, men visse spørsmål kan være viktigere enn andre i sitt forhold til de mål vi ønsker å oppnå, men disse mål har igjen ingen annen legitimitet enn den vi selv vilkårlig kan legge i dem og kunsten er å være seg dette bevisst. Rorty holder her på at pragmatismens utgangspunktet også er tilstrekkelig for å kunne beskrive det eksistensielle momentet ved tilværelsen. Rortys ambisjon i henhold til dette er å forholde seg slik at innsikten i kontingensen ikke blir et privilegert ståsted, men en del av et selv bilde vi i det alminnelige kan kjenne oss selv igjen i.

I det som følger ønsker jeg å slutte meg til denne innfallsvinkelen. Jeg finner det vanskelig å si noe endelig om Heideggers liv og virke, men finner det Rorty poengterer som en latent mulighet ikke bare hos Heidegger, men i det eksistensfilosofiske utgangspunktet generelt. Jeg finner det lett, kan hende fristende selv, å ta tilflukt i tanken om at innsikten i menneskets eksistensielle ståsted i seg selv kvalifiserer for en idealisering av ens eget perspektiv. Lærdommen jeg håper å trekke av Rortys analyse er for det første at jeg selv ønsker å unngå et slikt feiltrinn. Det vil si en kritikk av erkjennelsen kan ikke erstattes med en opphøyelse av kritikken utover det den faktisk kan si oss. For det andre håper jeg at refleksjonene over den eksistensfilosofiske tilnærmingen til de erkjennelsesteoretiske problemstillingene som her er lagt til grunn, heller ikke vil anspore til en slik tolkning. Den lydhørheten overfor tingenes kontingens Rorty finner givende hos Heidegger er den jeg selv ønsker en tilnærming til, men dette angår bare muligheten for innsikt i den forstand at det dreier seg om hvilke holdninger vi kan innta her og nå, midt i livet selv, vendt mot de vanskelighetene vi møter idet vi søker å oppnå våre mål.

Jeg skal ikke med dette hevde at Rortys filosofiske prosjekt sammenfaller helt ut med mitt eget. I særdeleshet kan det her nevnes at jeg tror vi er tjent med å knytte oss an til filosofiens betraktninger i et historisk perspektiv. Det det her gjelder om er imidlertid å tilstrebe bevissthet om hva et slikt perspektiv egentlig skal innebære og for meg er det grunnleggende at vi verken kan heve oss over historien eller søke tilflukt i en mening den kan ha forut for det krav at vi må være med på å skape den. Utover dette vil jeg ikke utdype dette emnet mer utførlig. Innledende vil jeg her bare tilføye noen kommentarer om disposisjonen over de emner jeg vil ta opp og metoden jeg vil anvende.

### **Merknader om disposisjon og metode**

Foruten overskriften som innleder har jeg delt inn essayet i fire deler. Delene har ikke andre ambisjoner enn å ta for seg de temaer som overskriftene henviser til. Den andre delen omhandler "Tid og rom", den tredje tar for seg "Ting", og den fjerde hva som kan legges i "Realitet". Avsluttende behandles "Refleksjon" som tema. Grunnen til at jeg har valgt disse temaene er at jeg har oppfattet dem som sentrale for det som utgjør erkjennelsesteoretiske tilnærminger. Tid angir her utlegningens begynnelse. Det anses for grunnleggende for det som her danner rammen at vi er tid. Før tiden kan beskrives må vi være i den og det er også grunnlaget for hva vi kan forstå med rommet. Vi handler i tid for så vidt vi handler i rommet og dette danner videre fundamentet for hva vi skal forstå med ting. Tingene skildres da som konkrete instanser av de relasjoner rommet utgjøres av og de beskrives under den forutsetning at dette er relasjoner vi inngår i under intersubjektive forutsetninger. Videre tematiseres tingenes betingelser for så vidt vi holder dem for reelle og dette søkes også belyst under omstendigheter som avviker fra det faktiske. Endelig avsluttes det med en framlegging av kunnskapen slik vi søker å fundamentere den reflektert under det vi holder for universelle betingelser.

Utover dette vil jeg her innledningsvis knytte til noen overveielser angående fremstillingsformen. En hovedgrunn til dette er at jeg oppfatter denne dithen at jeg anvender en del grep som tilhører fenomenologien. Fenomenologiens tilnærming til filosofien slik den fant sitt utgangspunkt i Edmund Husserl inngår ikke direkte som et forbilde for det som her legges fram. Jeg har heller ikke et klart begrep om Husserls fenomenologi og skal derfor ikke ta direkte standpunkt til denne tenkeren. I stedet skal jeg ta for meg noen refleksjoner gjort av Dag Østerberg hvor det tas utgangspunkt i et begrep om 'konkret fenomenologi' (Østerberg 1966: 40-49).

*Konkret fenomenologi* dekker hos Østerberg et utgangspunktet hvor enkelterfaringens umiddelbare fylde og konkresjon er idealet for hva den filosofiske refleksjonen skal tilsikte forståelse av. Her trekker Østerberg frem Bergsons analyse av latteren som eksempel. Ved selvrefleksjon skal det kunne gjengis hva latteren betyr for oss og målet er en art identitet mellom forståelsen av objektet og objektet selv. Men hva slags kunnskap kan denne fremgangsmåten gi oss? Kan denne tilnærmingen gi oss mer enn det vitenskapens konstruerende og modellbyggende tilnærming kan? Østerberg forholder seg kritisk til begge



spørsmål. Han kan gå med på at slike innsikter kan være et supplement til vitenskapens avgrensninger, men jeg tolker ham dit at det er gode grunner til å skille disse innsiktene fra det vi i det alminnelige legger i kunnskap. I en viss forstand kan vi kanskje si at fenomenologiens metode gir oss en type kunnskap, men det innvendes mot at den kan erstatte vitenskapens erfaringsorienterte og eksakte avgrensninger.

I latterens tilfelle kom Bergson til at det er når vi havner i situasjoner som får oss til å fremstå som stive og mekaniske at vi blir gjenstand for det komiske. Men her er det betegnende at en slik forståelse lett forekommer som forfeilet idet Bergsons resultat synes å motsi seg selv. Hvis presise angivelser er målet for kunnskap om latteren kan latteren fort bli sittende i halsen. Eller kanskje enda verre: forsøket på å presisere blir selv latterlig. Østerberg fremholder i stedet at Bergsons konklusjon snarere fungerer som *analogi* og slik sett er den treffende, men en vitenskapelig redegjørelse for hva som skal til for å fremkalle latter er det ikke. Vitenskapelige resultater derimot avhenger av, i så stor grad som mulig, å kunne garantere for sitt resultat. Vitenskapens begreper må derfor kunne tilbakeføres til helt bestemte instanser av det de pretenderer å utsi noe om.

Allikevel, påpeker Østerberg, synes Bergsons innsikter å ha noe for seg, og i det følgende vil jeg forsøke å følge Østerberg i det han her påpeker. Holder vi oss til fremstillingen i *Forståelsesformer* fremgår det at en analogi kan beskrives som *likhet*, hvor: "...likhet er identitet i et uspesifisert punkt...(ibid: 43-44)". Et eksempel ville være om vi sier om en mann at han er sur som en sitron. Her fremstår det som urimelig om vi med dette skulle forstå saksforholdet som om mannens humør og smaken av en sitron i bokstavelig forstand ligner på hverandre, slik det forholder seg om vi holder oss innen et og samme kvalitetsområde, når vi for eksempel sier om en appelsin at den er sur som en sitron. Vi kommer kanskje nærmere hvis vi sier at mannen er i et så dårlig humør at han ser ut som om han har spist en sitron, men selv dette siste synes å være en for snever presisering. Forholdet mellom sitronen og mannens humør er av en slik art at vi i grunnen kunne brukt hva som helst som sammenligningsgrunnlag og allikevel fremgår det at ikke alle analogier er treffende. Gode analogier derimot kan til tross for sitt upresise vesen fortelle oss mye. Slik også med Bergsons forståelse av latter. Det er ikke urimelig å si at vi ler av mekanisk atferd, men derimot virker det urimelig å ville presisere akkurat hva vi ler av.

I forsøket på å forstå hva vi legger i en analogi sammenligner Østerberg med det Kant kalte *en estetisk* ide. En estetisk ide er slik at den favner om så mange assosiasjoner at den mer eksponerer for det et åpne enn det presist beskrevne:

”Med ett ord, den estetiske ide er en med ett gitt begrep forbundet fantasiforestilling, som er forbundet med en slik mangfoldighet av delforestillinger i den frie bruk av den samme (det vil si fantasien, innbildningsevnen) at intet uttrykk som betegner et bestemt begrep, kan bli funnet for den; som slik lar mye ujevnelig tiltenkes et begrep, og hvis følelse belever erkjennelsesevnen og forbinder ånd med språket som blott bokstav (Kant i sin Kritikk av Dømmekraften sitert etter Østerberg (ibid: 47)).”

I motsetning til dette står kunnskapen. Kunnskapen må være presis. I tilfellet med kunnskapen bør antall *delforestillinger* være færrest mulige. Det vil si at den på en så entydig måte som mulig må vise til muligheten for visse bestemte erfaringer for at vi best kan ivareta nytten av disse og med sikkerhet anvende dem. Forholdet mellom kunnskapen som bestreber eksakte resultater på den ene siden og analogien på den andre kan også si oss noe om hva fenomenologien kan bidra med her.

Refleksjonene som her er lagt til grunn pretenderer å fange inn det erkjennelsen er før den lar seg beskrive. I realiteten er dette i sin fulle betydning et umulig prosjekt og betegner, så vidt jeg kan bedømme, i sin ytterste konsekvens et tilfelle av det Sartre kalte *falsk tro* (*mauvise foi*). Å både være den som reflekterer og den som det reflekteres over, qua den som retter seg mot et objekt, til samme tid, er umulig. I stedet anvendes her analogier. Det vil si en ren analogisk fremstilling opptrer bare leilighetsvis, men ofte velges eksempler som sikkert nok ikke kan gi oss beviser for det som påstås. Snarere enn å bevise gjelder det her om å overbevise. Her tar nok leseren siste stikk idet det er opp til det som er skrevet om det klarer å bringe tankene hen på hva det faktisk vil si å erkjenne i det øyeblikk erkjennelsen finner sted. Det dreier seg fra min side om å fremvise talende eksempler. Her kommer fremstillingen i nærheten av den teknikk vi finner igjen i Østerbergs begrep om fenomenologi. Utgangspunktet er *refleksjon*, men her tilsiktes ikke rent epistemologisk funderte vesensinnsikter. I stedet tilstrebes treffende analogier knyttet an til oversiktlige vurderinger som forhåpentligvis kan si oss noe om erkjennelsen i det store og det hele. Med andre ord anvendes her en forståelse av filosofi som et forsøk på klargjørende refleksjon med appell til forestillingsevnen slik vi anvender den i det vi tyr til analogier. Den fenomenologiske tilnærmingen forsøker her å få frem sider ved vår væremåte som bestemmer vår forståelse av verden idet vi tilstreber denne forståelse. Det denne til dels analogiserende teknikken pretenderer å si noe om er de betydninger vi *pre-refleksivt* strekker oss etter, et begrep jeg tror jeg i denne konteksten er tjent med å utdype noe mer.

Det pre-refleksive tenkes her å vise utover livet slik livet tenkes opprettholdt som en instinktiv størrelse, som driver seg selv, hensunken i sin egen selvoppholdelsesdrift. Det er et begrep som betegner det betydningsinnholdet som bærer våre handlinger i kraft av *bevisste* hensikter. Siden det er nevnt at vi her prøver å komme til livs sider ved erkjennelsen slik den arter seg i det umiddelbare kunne det kanskje være fristende å ty til begrepet om 'det ubevisste', men det er langt fra tilfelle. Det å knytte det pre-refleksive opp i mot betegnelsen 'ubevisst' vil her være like misvisende som for eksempel å bruke begrepet om 'det instinktive'. For det første angår ofte det ubevisste, i den klassiske freudianske tradisjonen, psykologiske problemstillinger som ikke tematiseres spesielt her. For det andre slutter jeg meg til Sartres kritikk av begrepet som viser til at handlingslivet i streng forstand ikke angår ubevisste tilstander, men bare bevisste foreteelser. Er handlinger i streng forstand ubevisste, i betydningen av at vi overhodet ikke er i stand til å fatte hva vi gjør, beveger vi oss innen en deterministisk forståelse og tolkningen tenderer mot at vi legger til grunn prinsipper vi i grunnleggende forstand må følge uten mulighet til å forandre perspektiv.

Hos Freud ble det ubevisste dannet ved at vi fortrenger visse aspekt ved våre liv for at de slik igjen kommer til uttrykk som tvangsmessige føringer på våre handlinger, føringer dannet ved at vi forholder oss avvisende til visse aspekt av livet og bekreftende overfor andre. Vanskeligheten består i så fall i å redegjøre for beveggrunnen til at visse aspekt fortrenses til fordel for andre. Sartre innvendte at en slik prosess fordrer bevisst sensur (Sartre 1995:50-51). I så fall faller tesen om det ubevisste. Plages vi av hemninger ligger det ikke mer i hemningene enn den måten vi faktisk gir disse til kjenne på. At vi kan ha nytte av refleksive og kan hende terapeutiske innfallsvinkler til livet for å utfordre det tilvante, gjøre nye valg og derigjennom endre det til det bedre, det vil si endre de grunnleggende holdningene vi vender oss mot verden med, er en annen sak.

Visse paralleller til denne psykologiske problematikken kan også trekkes til det erkjennelsesteoretiske. I noen sammenhenger brukes også begrepet om 'det ubevisste' i tilknytning til omstendigheter rundt eksperimentelle situasjoner. I ettertid vises det for eksempel til vitenskapelige forsøk hvor stilltiende forutsetninger villedet i forhold til de svar som ble søkt. Det vil si at den måte vi pre-refleksivt møtte den opprinnelige situasjonen på, eller med andre ord: de forutsetninger vi uten betenkning la til grunn avdekket bare visse sider ved et saksforhold. Eller kanskje bedre: saksforholdet ga seg for oss på utilstrekkelig vis sett i

lys av senere kunnskap. At vi ikke var oss bevisst våre handlinger ville imidlertid være en feil påstand siden vi visste hva vi gjorde, det var bare det at vi ikke kunne foregripe fremtidige erkjennelser. Påstanden som legges til grunn er da at ny innsikt ikke bare endrer overfladisk, men litt etter litt endrer vår måte å være på. Nye innsikter legges ikke bare til det vi allerede vet, men de kan få det allerede erkjente til å tre frem i et annet lys og på denne måten avdekkes sider ved verden og oss selv for første gang.

Avsluttende i denne redegjørelsen for begrepet om 'det pre-refleksive' kan det tas utgangspunkt i Descartes' drøftelse av forholdet mellom et stykke voks og den som sanser vokset. Det kartesiske utgangspunktet var at det eneste vi i vår søken umiddelbart ikke kan tvile på er tvilen selv. Følgelig er selvet i kraft av tvilende derfor selv ikke objekt for tvil. Slik forholder det seg også med det *pre-refleksive*. Det bekrefter seg selv for så vidt det allerede søker bekreftelser av forhold i verden, hva enten vi tviler eller er sikre i vår sak. Sanser vi et stykke voks, som tilfellet var med Descartes' klassiske eksempel, bestemmer vi derfor vica versa også vårt eget nærvær overfor vokset:

**"For når jeg slutter at vokset eksisterer fordi jeg ser det, så følger det enda mer åpenbart at jeg selv eksisterer fordi jeg ser vokset (Descartes, Meditasjoner over Filosofiens Grunnlag 1992: 36)"**

Hos Descartes er det imidlertid ikke uten videre gitt hva som her menes med 'jeg'. Jeg skal her ta utgangspunkt i en forståelse av Descartes hvor selvet først og fremst er bestemt som tenkende qua reflekterende (*res cogitans*). I den grad *sjelen* ikke er reflekterende er den allikevel hos Descartes atskilt i streng dualistisk forstand fra det utstrakte. I motsetning til dette skal jeg her *bestemt*, for det første, forutsette at vår måte å være på i verden alltid er pre-refleksivt selvforstående enten vi reflekterer eller orienterer oss på annet vis i verden. Dernest grunner ikke min forståelse seg på en dualistisk oppfatning. Siden selvforståelsen her ikke forutsettes atskilt fra sitt objekt, men tvert i mot definerer seg ved objektet helt ut, qua objektiverende ved de relasjonene objektivasjonen utgjør, så kan vi heller ikke skille det tenkende fra situasjonens begrensninger. Forståelse betegner her bare den motiverende retningen for handlingen og disponerer ikke for å atskille forståelsen fra dens begrensninger. Vi forstår for så vidt vi orienterer oss i verden hva enten vi umiddelbart og uten betenkelighet handler qua sansende i den, eller om vi reflekterer over det vi gjør. Sansning og refleksjon betegner derfor her bare ulike modi av *pre-refleksiv* rettetethet. Skal vi derimot beskrive dette forhold filosofisk må vi ty til ulike teknikker hvis vi vil vise hvordan dette forhold arter seg i erkjennelsen mangfold. Og det er her jeg til dels søker å trekke veksler på analogiene.

Analogiene bruker bilder hvor målet med billedbruken er å stille oss overfor situasjoner hvor vi bevisst gis muligheter til assosiasjoner og fornemmelser av hva det vil si å handle i verden. Dog gjelder det her å ikke heve assosiasjonene over strevet med å finne dem, men i stedet søke et billedbruk som lar seg anvende i kraft av å være megetsigende. Det dreier seg om å utforske hvorvidt det lar seg gjøre å finne et språk som ikke viser til at erfaringene søker sine sannheter i det verden skulle være uformidlet av erfaringen. Verden forstås her for så vidt den først kommer til oss i og med erfaringen. Vi utfolder vår forståelse i handlingsretningen for så vidt oppfattelsen retter seg henimot handlingens fullbyrdelse og det er i kraft av denne temporale retteheten vi objektiverer. Forståelsen konstitueres som pre-refleksive forventninger i en verden utstrakt i rommet og det er i spennet mellom disse forventningene og det situasjonen faktisk gir at vi møter realitetene. Og det er dette som her innledende motiverer en redegjørelse av emnene *tid* og *rom*.

## Tid og rom

### Tid

Jeg forstår det som en grunntanke innen det eksistensielle paradigmet at vi *er* tid<sup>1</sup>. Vi gjenfinner oss stadig stilt overfor hva vi vil og det er i kraft av våre *hensikter* vi kan definere prosessuelle tilstander i verden. 'Hensikt' begrepsfester i denne sammenheng det forhold at alle persepsjoner grunnleggende kjennetegnes ved at de er *om noe*. Det vil si *noe* som i mer eller mindre grad lar seg innordne innen avgrensningene til det perspektiv en gitt handling dreier seg *om*. Her tematiseres ikke bare bestemte hensikter, men det forhold at vi har hensikter overhode. Det vises til at vi alltid, for så vidt vi er ved bevissthet, retter oss mot verden med en eller annen oppfatning. I det minste en oppfatning om muligheten for en oppfatning. Våre hensikter viser til *det fremtidige* – det *siktes hen* – og det det siktes henimot er realiseringen av det vi foregriper pre-refleksivt.

Et annet begrep, som forhåpentligvis kan anskueliggjøre noe av det samme, er begrepet om 'det mulige'. 'Det mulige' viser til det som kan la seg gjøre, eller det som en gang i fremtiden kan bli realitet idet vi ved våre hensikter tilstreber å sette forsett ut i livet. Verden konstitueres idet våre muligheter på forskjellig vis danner oppfatningens siktepunkt.

En presisering av begrepet om 'det mulige' kan imidlertid her være nyttig siden det til dette begrepet kan knyttes mye. Det fremholdes ofte at åpenhet er en dyd og det pekes derfor gjerne på at vi bør ha en romslig holdning overfor alt det verden kan by på av overraskelser. Vi sier gjerne i den sammenheng at *alt er mulig*. Jeg slutter gjerne opp om åpenhet i den betydning at vi bør være tolerant og var overfor det som kan overraske, men vil også i den sammenheng påpeke at det er grunner for å være forsiktig. Hvis vi med åpenhet mener at vi bør være kritiske til det etablerte, så vil jeg for min del samtidig fremholde at vi også må kunne være kritiske overfor kritikken. Derfor skal jeg med utgangspunkt i et skille hos Dag Østerberg betegne det vi i det alminnelige antar for å være riktig som 'bestemt mulig', og det vi ennå

---

<sup>1</sup> Vi kan vel følge Heidegger her: "The ecstatic unity of temporality – that is, the unity of the "outside itself" in the raptures of the future, the having-been, and the present – is the condition of the possibility that there can be a being that exists as its "There". The being that bears the name Dasein is "cleared". Og videre...: " This clearedness first makes possible any illumination or throwing light , any perceiving, "seeing", or having of something. We understand the light of this clearedness only if we do not look for an innate, objectively present power, but rather question the whole constitution of being of Dasein, care, as to the unified ground of its existential possibility. *Ecstatic temporality clears the There primordially. It is the primary regulator of the possible unity of all the essential existential structures of Dasein.* Forfatterens uth. (Heidegger 1996: 350-51)."

ikke kan sies å ha belegg for som 'ubestemt mulig', for slik å unngå å forveksle hva vi mener med det mulige (Østerberg 1966:32-36). Mer utviklet innebærer dette at jeg her vil knytte våre erkjennelser til vår temporære konstitusjon. Det er i kraft av at vi avgrensner forhold i verden qua handlende at vi bestemmer verden ved våre hensikter som en arena av muligheter, men noe tar vi for gitt, andre muligheter har derimot noe usikkert ved seg. Av disse igjen holder vi mye for å være rent oppspinn eller vi står overfor grensetilfeller. Under alle omstendigheter kan det sikre ikke være mer sikkert enn at vi må innestå for det vi forholder oss bekreftende overfor. Det sikre krever altså allikevel sitt og jo mer vi forsikrer jo mer åpenbart er det at verden også har noe usikkert ved seg. Fremtiden gir seg ikke helt enkelt av seg selv.

Det fremtidige i dette aspektet knytter seg imidlertid ikke først til klokketiden, selv om det kan implisere den. Tiden skildrer hendelsesforløp, men som en første tilnærming, viser det seg at tiden slik den tenkes som mål i seg selv kan synes *tom*. Klokken som indikasjon på at noe skjer kan i seg selv være trivielt inntil det intetsigende og betegner her objektiv tid. Den objektive tiden angår bestemte hendelser i verden, men den har sin forutsetning i det forhold at det er vi som får disse hendelsene til å tre frem for så vidt disse hendelsene angår oss. Vi sier at tiden går selv om det øyensynlig ikke skjer noe, viktigere her er det at tiden er i sin fylde. Tilfeller hvor vi spesifikt er interessert i klokketid er i seg selv egenartede og de angår anledninger hvor vi under særlige omstendigheter har til hensikt å sette hendelser i forhold til hverandre. Referanser slik de gir seg til kjenne som strukturerte enheter innen rammen av hensikten om å måle tiden er allikevel selv bare hendelser, men vilkårlig valgte hendelser, valgt for det formål å måle andre hendelser. Det det kommer an på her er hva hendelser i seg selv kan sies å være qua hendelser, ikke hva hendelsene innebærer i og med det bestemte hendelsesforløp de inngår i. Klokketiden angir en måte å dele inn ulike hendelsesforløp på, men den sier oss ingenting om denne muligheten qua inndeling. Vi kan stille oss utenfor den objektive tiden i den grad vi stadig kan henvende oss mot nye muligheter gitt visse bestemte avgrensninger, men det er bare i kraft av den tiden vi selv er at vi kan gjøre disse hendelsene til objekter vi står overfor. Tiden forstås her derfor under den forutsetning at vi er det ved hvilket tiden blir til. Verden avgrensnes og får sin essens gjennom de betydninger vi har til hensikt å realisere. Persepsjon er å strukturere i tid i den forstand at verden ordnes med henblikk på hva vi forventer av den og derigjennom trer den frem for oss som en mer eller mindre forståelig arena for handlinger, alt ettersom disse forventninger lar seg innfri eller ikke.

Vi er *nå* hensettelsen av det fortidige på vegne av det fremtidige. Nåtiden er nærværet – *det presente* – som perseptuelt gir seg for oss innen rammene av hensikten, som søker sin realisering. Holder vi en stein i hendene så er denne for oss i kraft av en gestalt slik den gir seg i et bestemt øyeblikk. Den er i kraft av et værende kastet ut i livet akkurat her. Steinen er slik den løftes og danner fokus i blikkfeste mot noe i hendene, slik det løftes opp og ytes en bestemt motstand, tyngde osv... . Steinen angår alle de forhold som konstituerer og utgjør øyeblikket i sin helhet. Den gripes som ny og særskilt i relasjon til alle de muligheter fortiden har gjort en kjent med. Den gripes henimot alle muligheter som påny kan bekreftes, og henimot en horisont av muligheter som ennå er ubestemte. Grepet hvor steinen fremtrer konstituerer her et bestemt nærvær som impliserer det fortidige i en åpen henvisning til det fremtidige.

### **Handlingsrommet**

Tiden, for så vidt vi er tid, impliserer rommet. Å persipere er å strukturere i tid det som lar seg gjøre i rom. Det vil si å erkjenne innebærer i tid å avdekke muligheter som alltid på en eller annen måte betyr å være i rommets kontekst. Å skille de ulike aspektene beror her på abstraksjonen. Å abstrahere kan være avklarende og nyttig, men å beskrive vår væren, qua eksisterende, krever egentlig at vi abstraherer anskuelsesformene tid og rom til igjen å utgjøre et hele – *in concreto*.

Vi utfolder rommet for så vidt det å handle innebærer å konfigurere i det spatiotemporale. Vi danner gjenstandsmessige relasjoner ved i tid å dele inn verden i relaterte sammenhenger og de forutsetninger som legges til grunn ved denne inndelingen er igjen det som danner den horisont av muligheter vi kaller *verden*. Å erkjenne en rett linje innebærer, slik Kant beskrev det, ingenting annet enn å tegne den, eller for den saks skyld slik vi ved hjelp av et vaterpass legger en rett planke mellom to på forhånd angitte punkter eller stikker ut en kurs i terrenget.

Her vil jeg utdype dette ved å ta utgangspunkt i Merleau-Pontys betraktninger, beskrevet i *Phenomenologie de la Perception* (her eng. utg. 1996), slik han pretenderer å skildre rommet ut i fra et pre-refleksivt aspekt av det å være til i verden (ibid:243-299). Merleau-Pontys tanker i sin helhet er her i seg selv ikke temaet, men jeg finner her nyttige innfallsvinkler til den sammenheng jeg søker å fremstille. Eksempelene og hovedtrekkene i forklaringsstrategien



er beholdt, men tolket og tilpasset slik at den passer denne sammenhengen. Der hvor jeg direkte har brukt formuleringer vil jeg henwise eksplisitt i teksten eller angi i parenteser.

Idet Merleau-Ponty vil redegjøre for romfølelsen innvender han både mot det han kaller *intellektualisme*, et begrep han bl.a. modellerer over Descartes' rasjonalisme, hvor mening i hovedsak konstitueres ved å beskrive vel overveide forhold, og på den andre siden den senere vitenskapens orientering etter opplysningstidens vending mot inntrykket og den konkrete erfaringen – *empirismen*. Han påpeker forskjeller mellom intellektualismen og opplysningstradisjonen, men fremholder også at viktige problemer forblir uendret.

En empirisk orientert forklaringsmodell vil i sin ytterste konsekvens avkreve at evnen til å erkjenne i streng forstand skulle la seg forklare ved erfaring, slik erfaring gir seg for oss ved observerbare forhold. Ved eksperimenter hevdes da muligheten for å gjeninstitudere forhold mellom objektive størrelser slik at objektive forhold også gjelder for selve opplevelsen av det å være i verden. Opp i mot dette er det Merleau-Pontys påstand at empirismens utgangspunkt tvinger fram sine egne vanskeligheter idet det pretenderes å ta utgangspunkt i det konkrete, men allikevel tenderes mot å overse den forvandling som finner sted idet det konkrete i ettertid gjeninnsettes som reflektert fundert. For det første møter vi her vanskeligheten med å forklare erfaringen slik den konstitueres pre-refleksivt, dernest stilles vi igjen overfor utfordringen med å redegjøre for sammenhengen mellom det konkrete og de allment gyldige-, og derfor desituerte- og objektive resultatene. Den intellektualistiske posisjonen, slik den her tolkes, må på sin side redegjøre for sammenhengen mellom det desituerte og derfor allerede refleksive *cogito*'et slik det gjør krav på innsikt som langt overskrider det håndgripelige her og nå og den situerte handlingsdimensjonen som er vårt forankringspunkt. Begge posisjoner, både den empirisk fundamenterte objektivasjonen og den intellektualistiske, tilsikter et nøytralt utkikkspunkt, men får, vel å merke ut i fra forskjellige tilnærminger, vanskeligheter med forståelsen av erfaringen slik den gir seg for oss i det pre-refleksive. Sagt med Thomas Nagels uttrykk er både vitenskapens objektive beskrivelser og Descartes' *cogito en utsikt fra ingensteds* og dette utgangspunktet gir oss ikke en adekvat forståelse av hva det vil si å oppleve verden fra et bestemt sted. Dermed kommer ikke bare forståelsen av erfaringen i seg selv til kort, men forståelsen av erfaringens objekt forringes også fordi det får en annen ontologisk status enn hva det er mulig å tillegge det.

For bedre å nå en forståelse av hva vi kan legge i rommets kontekst søker Merleau-Ponty i stedet en innsikt i romfølelsen slik den trer frem for oss i det pre-refleksive. Vi prøver da å beskrive erfaringen slik den arter seg som et forhold som utvikler seg fra et utgangspunkt henimot et annet innen et umiddelbart rettet forhold. Dette byr på egne vanskeligheter siden vi uvegerlig må ta utgangspunkt i refleksjonen for så vidt vi nå filosoferer over dette forhold. Vi må henvise til erfaringen slik den arter seg i ettertid. Vi er ikke i den aktuelle erfaringens sted, men vurderer den utenfra. Hvordan kan vi da evne å få fram det særegne ved erfaringen slik den først gir seg for oss? Merleau-Ponty veksler mellom på den ene siden å kontrastere den umiddelbare oppfatningen til intellektualismen. På den andre siden kontrasterer han til den empirisk orienterte forklaringen. Dernest oppfatter jeg det som gjennomgående at han i likhet med mange av eksistensialismens tenkere også appellerer til innlevelsen. Det siste en dyd av nødvendighet siden det er opplevelsen selv, slik den går forut for det refleksivt påviselige, som søkes tematisert. Dette siste forstår jeg helt i tråd med det som innledningsvis er sagt om forholdet mellom analogien og den fenomenologiske tilnærmingen. Dette innebærer at det tas utgangspunkt i situasjoner som ikke er vår egen i alminnelighet, men eksempler hvor evnen til å innordne det foreliggende i meningsfylte sammenhenger utfordres slik at vi i tanken lettere kan ta stilling til om det som beskrives virkelig forløper slik (ibid:244).

Slik jeg ser det ligger nøkkelen til Merleau-Pontys kritikk av vårt begrep om rommet i to viktige aspekter. Vel å merke er dette to aspekter ved samme sak, altså to sider ved forståelsen av erkjennelsen. To sider som her utelukkende beror på avgrensningen og som er tenkt ut i fra den forutsetning at de griper inn hverandre. 1) *For det første* tas det utgangspunkt i det at erfaringen er situert. 2) *For det andre* i det at vår væren, qua erfarende i verden situeres i det at vi er det ved hvilket situasjonen trer frem. Det vil si at erfaringen, slik vi møter den i utgangspunktet, først trer frem for oss i et pre-refleksivt oppfattende forhold til omgivelsene. Mer utdypende:

1) *For det første* er enhver oppfatning situert. Dette viser til at erfaringen i sitt utgangspunkt alltid trer frem i en gitt situasjon mettet av konkrete betydninger situert i det pre-refleksive. Her er vi i det umiddelbare handlingsrom slik vi kjenner det angitt ut i fra retninger med referanser i rommets ulike relasjoner. Vi forholder oss her til tingene slik vi finner dem i rommet til *høyre og venstre, oppe og nede*, eller som *nære og fjerne*.

Opp i mot perspektivet til det kroppsnære og umiddelbare rommet stilles det desituerte, geometriske og abstrakte rommet hvor vi fritt i tanken kan veksle mellom alle de punkter som lar seg fastslå. Vi tenker her kroppen inn i ethvert ståsted uten preferanser, lik arkitekten som fritt betrakter en modell av en bygning.

Merleau-Pontys viser til at de to ulike perspektivene lett forveksles og vanskeliggjør forståelsen av rommet. I bestrebelsen på å beskrive rommet anlegger vi ofte et refleksivt perspektiv på det vi skal undersøke. Det vil si vi tar i hende erfaringer slik de allerede foreligger og holder disse opp i mot hverandre slik de lar seg tenke i ettertankens koherente utsagn. Vi anlegger dermed rasjonelt oppstilte modeller hvor vi ser bort fra de posisjoner vi opprinnelig befant oss i. Det innvendes ikke mot refleksjonen som sådan, men det innvendes mot at vi vil legge det reflektert funderte inn i sansningens sted. Modeller kan lette forståelsen av å se ting fra ulike perspektiver for så vidt disse perspektivene har en sammenheng, men redegjørelsen for perspektiveringens selv uteblir. Det aksiomatisk definerte rommet får en tilsynelatende løsrevet status fra oss selv. Rommet forstås som et sted vi står utenfor og vilkårlig kan tre inn i. Målet her derimot er å tolke det definerte rommet ut i fra de relasjoner vi faktisk inngår i pre-refleksivt.

2) *For det andre*: Det situerte og erfarende værende slik det gir seg for oss i utgangspunktet, trer frem for oss for så vidt vi er dette pre-refleksivt oppfattende forhold til våre omgivelser. Rommet er noe som utfoldes i og med det konkrete slik vi aktivt oppfatter det. Tingene slik de gir seg i rommets kontekst er konfigurasjoner slik de la seg realisere for så vidt de lar seg foregripe og tilrettelegge som muligheter. Eller for å si det med en Heideggeriansk vending: tingene gir seg for oss for så vidt de gir seg som *hendige* innen en referensiell struktur, som i siste instans referer til våre hensikter. Vi orienterer oss pre-refleksivt i det vi umiddelbart tar fatt i alle de faktorer som sammen danner vårt utgangspunkt. Kort sagt: det dreier seg om å få fotfeste i det umiddelbare. Det dreier seg om vår situasjon slik den gir seg innen rammene av at vi orienterer oss i en søken etter muligheter og at vi i denne søken er det ved hvilket mulighetene dukker opp. Orienteringen definerer seg ved den hensikt vi søker i verden, en orientering som grunnleggende sett finner sitt utgangspunkt i hensikten om å ha en hensikt i seg selv.

Dybden i dette anskueliggjøres av Merleau-Ponty ved at han viser til et rikholdig antall psykologiske eksperimenter. Et av de gjennomførte forsøkene han trekker frem beskriver en

person som tar på seg en anordning slik at synsinntrykkene endres radikalt. Normalt tolkes lysinntrykkene ut i fra at de projiseres oppned på netthinnen. Ved å endre dette slik at inntrykkene korrigeres, så vi tolker signalene slik de faktisk faller på hornhinnen under normale omstendigheter, må det hele tolkes om. Eksperimentet går altså ut på å avdekke hvordan vi i første omgang vil forholde oss til en verden snudd på hodet, for så i andre omgang å studere hva som skjer når vi igjen skal venne oss til det normale synet uten den kunstige forvrengingen (ibid:244). Det viste seg at forsøkspersonen gradvis evnet å venne seg til den radikale modifikasjonen av synsimpulsene. Over en periode på en uke ble det gradvis opparbeidet en naturlig orientering som tillot at personen kunne føre seg tilnærmet normalt. Vel å merke trengtes tilvenning både idet anordningen som snudde inntrykkene ble tatt på og i det den ble fjernet.

Merleau-Ponty påpeker her at det må ligge en evne til grunn som umiddelbart *orienterer* ut i fra hva vi er der og da. Gitt et utgangspunkt er det vilkårlig hvilke inntrykk orienteringen bygger opp så lenge inntrykkene lar seg innordne i et målbærende perspektiv. Det grunnleggende er evnen til å forankre vår situasjon ut i fra hva vi er der og da vendt henimot de muligheter vi søker realisert.

En rent erfaringsorientert forklaring, som utelukkende forholder seg til de objektive kjensgjerningene slik disse foreligger fra observatørens side, kan fastslå kjensgjerningene slik de gir seg i en gitt situasjon, men den kan ikke forklare oss hva det er ved oss som utgjør situasjonen for så vidt det aktivt oppfattes. Det vil si for så vidt det pre-refleksivt orienteres og ikke passivt mottas. Opp og ned er inntrykk vi aktivt bygger opp ved at vi griper verden an. Det var først i det forsøkspersonen aktivt søkte å realisere hensikter det på ny lot seg gjøre å handle meningsfylt. Jo mer forsøkspersonen aktivt involverte seg i verden, jo raskere lot det seg gjøre å utvikle normal koordinasjon.

Legger vi det refleksive cogito'et til grunn i bestrebelsen på å forklare eksempelet fører dette likeledes galt avsted. Orienteringen slik den gis forankret i det pre-refleksive utelukkes her siden cogito allerede tar utgangspunkt i vilkårlig valgte referansepunkter, i et allerede reflektert rom, det vil si et geometrisk bestemt univers. Det innvendes her at det ikke er den kalkulerende beregningen som venner en til verden, men tilvenningen tar til i det konkrete slik det *oppfattes* umiddelbart. Spørsmålet om hva vi skal legge i begrepet om rommet blir innen

begge forklaringsmodeller stående uten tilfredsstillende svar, eller slik Merleau-Ponty påpeker:

**”The question is applicable not only to an empiricist psychology which treats the perception of space as the reception, within ourselves, of real space, and the phenomenal orientation of objects as reflecting their orientation in the world. It is equally relevant to intellectualist psychology in which the ”upright” and the ”inverted” are relationships dependent upon the fixed point chosen (ibid: 247).”**

Dette konkretiseres ytterligere med et annet av temaene til Merleau-Ponty. Fenomenet dybdesyn søkes også forklart innen det eksistensfilosofiske paradigmet. Til tross for at lyset faller todimensjonalt på øyeplets ytre flate tolker vi ikke de ulike fasettene av lyset slik, men tredimensjonalt. Merleau-Ponty kan uten videre samtykke i at samspillet mellom to øyne kan danne det tredimensjonale, slik det gjerne vises til, men hva er det som ved hjelp av dette samspillet kan tolke slik? Hva er det som kan danne de ulike momentene ved synsinntrykkene og orientere disse i en hensiktsrettet koordinert kontekst strukket ut i det tredimensjonale?

Å ta utgangspunkt i inntrykk slik vi tenker dem som størrelser vi passivt mottar gir oss ikke rommet i dybden, siden dybde forutsetter at ulike inntrykk aktivt distribueres og tolkes fordelt i rommet. Alternativt kan vi forklare dette ved å tenke oss at vi ved hjelp av assosiasjoner er tilbøyelig til å forfølge det vi tror, men vi kommer allikevel her ikke utover det faktum at troen konstitueres som de muligheter vi umiddelbart foregriper, følgelig må vi også forklare hva denne foregripelsen egentlig innebærer.

I siste instans kan vi tenke oss en sammenlignende prosess hvor det mentalt refleksive forholder seg til inntrykkene i det presente, men her stilles vi overfor kravet om at ulike elementer i persepsjonen skal gis substansielt, for så vidt vi først vil forholde oss til objektet i rommet på den ene siden som deretter skal sammenlignes med det mentale objektet. Her ender vi imidlertid i en uendelig regress siden vi må underforstå det initierende *som sammenligner*, men kommer til kort i å påvise hva dette er. At dette må kunne påvises melder seg som krav fordi vi nettopp satte dette som mål idet forklaringsstrategien her var å avgrense et endelig *noe*. Det vil si en reflektert fundert årsak til det fenomen vi ville forklare. Regressen kan ikke avsluttes med mindre vi aksepterer at vi allerede i det blikket finner sitt fokus er i bestrebelsen på å danne situasjonen. Vi danner inntrykket ved å orientere oss ut mot verden i og med orienteringen. Vi er ikke et *noe* konstituert ved siden av verden som tar den fatt, men vi er i verden slik den oppfattes som et handlingsrom hvor tingene utfoldes ved det univers av muligheter vi umiddelbart vender oss mot.

Det tredimensjonale gir seg først ved de handlinger som lar oss ordne verden i størrelser, som lar seg aktivt ordne i dybden. Dybdesyn forstås da ikke som isolerte inntrykk formidlet av synet tatt for seg selv, men vi ser i dybden i det synet er i en kontekst som griper fatt ut i fra alle de inntrykk vi danner oss. Vel å merke slik inntrykk gir seg for oss for så vidt vi er situert i verden henimot det at vi på ulike måter har hensikter i den. I det vi ser et veistykke forsvinne inn i landskapet tolker vi ikke en bil på vei vekk fra oss som om den sto på samme sted og blir mindre. Idet vi står ved veiskulderen og lar blikket følge veistykket, så langt det lar seg gjøre, er vi ved veien for så vidt vi går langs den og griper den i en sammenheng hvor våre handlinger begrenses og tillates i en situasjon hvor det todimensjonale utelukkes.

Det todimensjonale derimot hviler i det tredimensjonale hvor utelukkelsen av den siste, og allikevel presente tredje dimensjonen, forutsettes. Slik med bilder som avbilder henimot en kontekst hvor fargene er lagt på en flate slik at de henviser til sammenhenger hvor det som avbildes nettopp avbilder. Forhold i størrelser og ulike vinkler viser her til forhold i dybde. En ting er å møte det som avbildes i det alminnelige, i det håndgripelige, en annen ting er å betrakte det i kraft av *avbildet*. Det avbildede gir seg for oss ved at det henvises på en bestemt måte hvor vi er gjort innforstått med hensikten om at det avbildes.

Vi kan tenke oss sammenhenger hvor vi er offer for et triks, hvor vi lures til å tro at vi står overfor en tredimensjonal virkelighet, men så snart vi stiller krav om ulike kritiske tilnærminger hvor illusjonen avkreves ulike forventninger – for disse forventninger må være der hvis vi overhodet skal falle som offer for illusjonen – løses den opp idet vi skuffes. Det å se skal da ikke forstås som en isolert prosess knyttet til lysets påvirkning av øyet, men til en sammenheng som angår helheten av vår situasjon.

Synet er ikke som et isolert element i persepsjonen, som vi eksperimentelt kan atskille og reflektivt legge til andre sanseinntrykk. Å se er en helhetlig fundamentering ved den situasjon vi befinner oss i og som sammen i en temporalt henvisende struktur danner sine betydninger i umiddelbare og hensiktsrelaterte kontekster. Illustrerende er et annet av Merleau-Pontys eksempler. Mennesker som født blinde gjennomgår en operasjon slik at de får evnen til å se, er ikke umiddelbart i stand til å se *ting*, de kan bare se vanskelig identifiserbare skygger. Først etter å ha innordnet *skyggene* i handlingsrelaterte kontekster kan de nye inntrykkene identifiseres og rammes inn i et meningsgivende blikkfokus. Lysets påvirkning i seg selv er

ikke nok for evnen til å se. Det fordres en fortolkende prosess som først i en handlingsbundet kontekst kan danne adekvat forståelse av rommets ulike meningskontekster.

Rommet danner seg rundt persepsjonen slik persepsjonen bestemmer sitt innhold ved for det første de konkrete mulighetene vi kjenner, for det andre idet persepsjonen danner rommet henimot realisasjonen av disse mulighetene. Rommet, slik det avdekkes ved sine ting, gir seg ikke bare ved det konkrete absolutt, men ved at det konkrete hegnes inn ved våre hensikter slik disse utgjør erkjennelsens horisont. Erkjennelsen profilerer sine relasjoner ved hjelp av det som ennå ikke er realisert, men forventes pre-refleksivt. Og igjen er denne forutinntattheten for så vidt erkjennelsen i tilstrebelser av sine betingelser får disse til å tre frem. Vi foregriper for så vidt vi ennå ikke vet, men uopphørlig tilstreber visshet. Slik utgjøres rommet ved våre hensikter idet vi kastes ut i fordringen om at våre forventninger ikke gir seg selv, men er bestemte- eller ubestemte muligheter som kaller på sin realisering.

## Ting

Med utgangspunkt i de foregående betraktningene omkring rommet betraktes verden for så vidt den består av rommets ulike relasjoner og da slik disse relasjonene lar seg forstå som våre konkrete *muligheter*. Gitt disse forutsetningene lar det seg nå nærmere beskrive hva vi ut i fra dette kan forstå med *ting*.

Verden gir seg i det umiddelbare for oss som *ting*. Vel å merke slik tingene gir seg for oss i hverdagen hvor ting ikke er alt, men et uunnværlig nærliggende i våre gjøremål i den forstand at det alltid foreligger et håndgripelig og sanselig anliggende uansett hva vi foretar oss. Drøftelsen søkes her brakt ned til det mest konkrete nivå hva erkjennelsen angår. *Tingen* søkes da beskrevet slik den pre-refleksivt fremtrer i tid og rom. Med 'ting' menes da ikke her abstrakte størrelser, som for eksempel tall. Jeg utelukker også i denne omgang språklige særegenheter som når vi snakker om... "...ting som foregår". Heller ikke mer omfattende betydninger, som Kants "Das Ding an sich", eller for den saks skyld substantiverte instanser som begrepet om 'en gud'. Vi befatter oss her med den helt enkle og nærliggende betydningen nemlig den som angår de størrelser vi oppfatter som håndgripelige, altså det vi umiddelbart sanser og som lar seg feste på begrep (Heidegger "What is a Thing", 1970: 4-7). En stein, et tre, osv... er her helt elementære eksempler og det er på dette nivået noe søkes utsies her. Men også store og fjerntliggende gjenstander vi ellers finner i naturen hører inn under denne kategorien. Et fjell, en sky, sola og månen og stjernene på natthimmelen har alle karakter av ting, for så vidt vi regner disse som avgrensede størrelser, tilgjengelige for sansene og festet på begrep. Tilsvarende med *ting* bearbeidet av menneskehånd som skruer, hus, biler og romskip.

Tanken bak dette er at det jeg her søker tematisert er tingen slik vi møter den i vår umiddelbare omgang med verden. Motsvarende til denne tilnærmingen er vitenskapens 'objekt', for så vidt også vitenskapen beskjeftiger seg med enkeltinstanser av det vi betegner som 'det fysiske'. En systematisk og vitenskapelig undersøkelse kjennetegnes ved sine omfattende og eksperimentelle tilnærminger og strenge universelle krav til verifikasjon og falsifikasjon, men den har tingen i sin håndgripelighet som sin forutsetning. Dette siste forstås her som et alminnelig anerkjent poeng.



## Tingen og rommet

Erkjennelsen for så vidt den atskiller seg fra tingenes immanente passivitet, eller det instinktive, kjennetegnes ved at den utfolder hensikter i verden og er for den erkjennende det temporale forløp av begivenheter slik disse utfolder seg i det romlige. Tingen er slik den er for den handlende som ved sine handlinger *avgrenser* ting, og ved de aspekter vi da avdekker avdekkes et rom i den grad dette rommet består av relasjoner som tingene utgjør eller inngår i. Tingen er qua *bestemt* her å forstå som mulighet og rommet består eo ipso av et uutgrunnelig sett av muligheter tenderende henimot det ubestemte.

Om rommet hevdes det gjerne at det består selv om sansefølelsene varierer, men her må vi også forutsette at rommet kan variere, eller i det minste at rommet er relativt til de handlinger som utfolder det. At begrepet om 'rommet' har en mer bestandig status enn tilfeldige persepsjoner må imidlertid, i henhold til det som her fremlegges, forstås ut i fra det som legges i våre begreper om 'rom' og 'sansning'. Særlig angår dette det forhold at et begrep om 'det ideelle rom' gjerne knytter seg til det som lar seg beregne matematisk. Det vil si det rom som lar seg beregne i abstrakte formler, men her er det abstrakte ingenting annet enn slutninger vi kan danne ut i fra det konkrete. Følgelig kommer det abstrakte inn på et senere stadium både hva gjelder det personlige plan og det sosialt konstituerte. Det abstrakte og beregnbare rom er ikke hevet over det konkrete og håndgripelige rommets umiddelbarhet mer enn for eksempel våre kunnskaper om lyset er hevet over det vi ser. At vi tilsvarende det geometriske beregnbare univers kan danne paradigmatisk modeller for eksempelvis lyd, lukt eller farge gir seg selv.

Et annet utgangspunkt enn det som her danner rammen kan være at vi gjerne sier om rommet at det omgir tingens utside. Tingens utstrakte vesen defineres slik sett ved den utside som avgrenser den mot det rom som omgir den. Tingen har et plan det vil si en overflate relativt til sine omgivelser. Tingen har en side som vender ut, men har den en utside har den per definisjon også en innside. Innsiden må også være et aspekt ved rommet. Her mister imidlertid rommet sin karakter av å være noe i tillegg til tingen, det vil si rommet kan ikke lenger bare være noe som omgir alle andre ting siden rommet også *er* i egenskap av *fylt*. Rommet trenges altså ikke ut av at noe fyller det opp. Rommet slik det defineres ved sine respektive innsider og utsider, eller ved sin egenskap av å være tomt eller fylt, viser ikke til disse egenskapene på andre måter enn at de angår de relasjoner som utgjør det, ikke et bestemt sett av relasjoner, men alle muligheter som slike relasjoner kan avdekke. Rommet

defineres ikke som noe essensielt uavhengig av de hensikter som tillegger det dets essens. *Rent rom* betegner her bare den *generelle muligheten* for å danne ting eller relasjoner mellom disse. I den forstand kan vi si at rommet skiller seg fra tingen i den grad rommet betegner generelle måter å avgrense ting og forhold på, mens tingen da avgrenses som en bestemt instans innen disse generelle betraktningenes rekkevidde.

Nok et eksempel, som er Heideggers, skulle illustrere denne tankegangen (Heidegger 1970: 18-24). Vi kan la et krittstykke være utgangspunkt for refleksjoner over denne problemstillingen. Vi presenteres for et avgrenset stykke stofflighet – *en ting*. Det er avgrenset og defineres i høyeste grad av sin *utside* som det vender mot sine omgivelser, men her kan vi spørre med Heidegger om vi avdekker innsiden hvis vi knekker krittstykket. I en forstand kunne vi vel innvende mot eksempelets gang at det gjør vi for så vidt vi ville avdekke det som før var tildekket, men i streng forstand presenteres vi nå bare for en ny utside og eo ipso en ny innside. Det som nå er avdekket tildekker nå noe annet. Heidegger viser videre til at om vi knekker krittstykket ytterligere opp, smuldrer det fullstendig til det bare er pulver igjen og fortsetter med å forstørre kornene og igjen deler disse i det uendelige, så stilles vi bare overfor nye utsider som avdekker et indre. Utside og innside blir da å forstå som ingenting annet enn muligheten for utsider og innsider. Ulike sider av et stykke kritt defineres bare ved den hensikten som definerer det. *Utsiden* definerer bare det vi oppfatter der og da, og *innsiden* de muligheter som ennå ikke foreligger klart for oss.

Tingen, slik den her søkes forstått, erverver rommets aspekt fordi det tilhører vår måte å være på å dele verden inn i ting, som igjen utgjør verdens innhold. Vi tar verden fatt ut i fra et eller annet utgangspunkt og danner ting med henblikk på det vi søker i den og kan ikke annet enn å fastslå at dette er mulig. En ting er en gestalt i kraft av en kontur dannet på den bakgrunn av den kontekst vi befinner oss i. Verden defineres ved det at vi befinner oss i en situasjon som byr oss, i en umiddelbar håndfast forstand, å avgrense sider av vår tilværelse relativt til andre sider. Det er dette situerte aspekt for så vidt det er generelt beskrevet som jeg her forstår med rommets aspekt.

### **Tingen som konkret mulighet**

En `ting` betegner her ingenting annet enn et bestemt avgrenset aspekt ved de handlinger som definerer seg ved å bestemme noe håndfast. Det vil si *noe* som dannes ved at et sett av handlingsbestemte betingelser lar seg oppfylle innen en alminnelig anerkjent og dermed

forutsigbar ramme. Tingen hviler slik sett ikke i en mundan eller transcmandan og preetablert immanens, men oppbevares av den praksis som opprettholder den. Tingens substans er inneholdt i den beslutningen vi vender oss mot verden med og betegner en side ved vår transcendens i den grad vi overskrider en situasjon henimot en annen. Vi får verden til å fremtre som relasjoner mellom ting hvor disse relasjonene helt ut har sin forutsetning i at vi inngår i dem. I den grad vi hengir oss til verden i bestrebelsen på å oppnå det vi søker i den trer den frem for oss som et konglomerat av relasjoner hvor hver enkelt av disse relasjonene har sine begrensninger i egenskap av det som søkes.

Tingen slik vi kan få den til å fremtre med blikket kan her tjene som eksempel. Å *se* er da ikke et passivt anliggende, men en aktiv vending mot det vi forventer. Å *se* er noe vi gjør ikke bare med øynene, men med hele vår holdning i det vi vender oss mot det vi vil feste med blikket. Dette er hva jeg forstår som noe av dybden i Merleau-Pontys begrep om tingen som en *intersensorisk enhet* (ibid:317). I blikket fundamenterer vi vår situasjon med hele kroppen i dens konstituerende totalitet vendt henimot fikseringen av blikket. Vi kan vel tenke oss å avgrense blikkets funksjon ved å gjøre deler av kroppen til gjenstand for særlige observasjoner, slik anatomien kan gjøre øyets funksjoner til objekt for særlig granskning. Men her er det ikke opplevelsen av å se som beskrives, men kroppens betingelser slik den kan fanges inn av den som observerer den seende. Vi observerer her med henblikk på å nå kunnskap om alter slik den andre lar seg observere når vedkommende ser. Å *se* derimot er å situere oss selv henimot vår situasjon slik den fremtrer med henblikk (og da nettopp *henblikk*) på å få *noe* til å fremtre i verden. Her er alle andre sensomotoriske evner trådt tilbake til fordel og til understøttelse for det å se. Tilsvarende kan vi beskrive tingen som gjenstand for det å føle. Her har vi anbrakt oss i umiddelbar nærhet til det vi søker sanselig kontakt med. Her er synet, altså vår evne til å betrakte gjenstanden på visse avstander hvor den best blir sett, underforstått til fordel for det å gi overblikk slik at gjenstanden trer frem for oss som noe vi beføler. Kan hende lukker vi endatil øynene for bedre å kunne kjenne etter. At noe på en eller annen måte trer frem for oss som en figur, skyldes at vi hensetter oss i en bestemt tilstand i verden som får visse bestemte trekk til å fremtre. Figurens grunn blir alle de momenter som tjener dens fremtredelse, men som ikke tematiseres qua mulighet i seg selv fordi disse muligheter ikke er de som i denne bestemte situasjonen søkes. Det vil si vi griper verden ut i fra dens potensiale idet vi anretter oss slik at en konkret instans fremtrer til fordel for en annen. Det er ved å anbringe oss selv på bestemte måter at vi får den ene eller andre gjenstanden i verden til å fremtre som *noe – en ting*. I det den muligheten vi søker finner sin

realisasjon trer tingen frem for det fokus som søker sin optimale skarphet og fylde. Å skille ut tingen er å komme overens med verden slik at verden kommer overens med det vi søker.

Tingen slik den lar seg avdekke som noe vi ser, slik den formidler seg gjennom sine konturer i blikkfeltet, er i egenskap av den bestemte muligheten den defineres seg ved. Persepsjonen slik den har sitt utgangspunkt i det pre-refleksive kjennetegnes ikke som noe passivt avventende, men finner sin fylde i hensikten som aktivt søker sitt optimale fokus. Tingen fordrer at vi plasserer oss korrekt i henhold til det vi søker lik rastene i avisbildet som gjør bildet for kornet om det ses for nært. Rastene fyller her bare sin funksjon om de tilordnes den størrelse som tillater den tolkningen de er ment å ha, gitt at de ses på passende avstand. I det persepsjonen helt ut gir seg hen til det den søker er den sin modifikasjon og det er i den grad denne modifikasjonen hviler på hensiktens evne til å modifisere seg at tingen trer frem for oss.

### **Tingen og dens egenskaper**

I et forsøk på ytterligere å utdype hva jeg her vil legge i begrepet om *tingen* skal jeg følge det jeg oppfatter som et alminnelig sted å starte når tingen søkes nærmere karakterisert: tingene kjennetegnes ved de egenskaper som utgjør dem. Ut i fra hva som her antas skulle det ikke være noe i veien med denne tanken, men når dette er sagt er det viktig å vise til hvilken plass tingenes kvalitative fremtreden tilordnes. Dette forsettet skal jeg her forsøke meg på ved nok en gang å ta utgangspunkt i de rikholdige drøftelsene til Merleau-Pontys hovedverk, men her finner jeg det også nødvendig å ramme Merleau-Pontys betraktninger inn, i den hensikt å gi dem en form som passer denne sammenhengen.

Vi kan ta våre oppfatninger av farger som eksempel på en av de egenskapene som hefter ved tingene. For det første skulle et av Merleau-Pontys utsagn tjene godt som innledning til emnet slik jeg her har tenkt å ta det opp:

**”The weakness of both empiricism and intellectualism lies in their refusing to recognize any colors other than those fixed qualities which make their appearance in a reflective attitude, whereas color in living perception is a way into the thing (ibid: 305).”**

Den vei inn i tingens nærvær Merleau-Ponty søker å gjeninnsette oss i gjelder vårt opprinnelige oppmerksomme forhold til verden. Skal vi forstå vårt opprinnelige møte med tingen og hvordan det er mulig å skille ut begreper om dens *egenskaper* må vi forsøke påny å sette oss inn i hvordan tingen umiddelbart får sin form. Det er ikke her snakk om å redusere

sansingen til et opprinnelig nivå som lar seg bestemme entydig i generell forstand. Jeg velger her det utgangspunkt at forholdet mellom refleksjonen og sansningen grunner seg på et dialektisk forhold hvor refleksjonen kan utdype og endre den innstilling vi under ulike omstendigheter møter verden med.

Forholdet beskrives kanskje bedre om vi tar utgangspunktet i sansningen hos et barn. Den er av en annen karakter enn hos det normalt utviklede voksne individet. Barnet skiller ikke mellom farger slik voksne gjør det. For barnet er inndelingen i egenskaper noe det derimot introduseres til. Barnets henvisning er et møte med verden hvor det utvikler seg henimot sine muligheter ut i fra en ubestemt søken. Barnets søken kastes umiddelbart ut i et intersubjektivt konglomerat av symbolske henvisninger. Avhengig av omsorg som det er vil det gradvis tilpasse sine tilnærminger til verden med stadig større innsikt. Jo mer vi veves inn i de kategoriene omgivelsene forholder seg til jo mer fokusert blir vår oppmerksomhet og som voksne vil inndelingen mellom fargene oppleves som selvsagte henvisninger, henvisninger som alltid vil være innen den refleksivt funderte bestemmelsens rekkevidde. Fargene vil nå tendere mot forventninger regulert av forholdsbestemte graderinger.

Merleau-Ponty poengterer også her den umiddelbare persepsjonen og må her derfor ikke bare bestemme den for så vidt den kan forholde seg til kategorier av farger, men også slik denne konstituerer kategoriene. Et sted skriver han at den umiddelbare persepsjonen *overser fargene* og jeg tolker ham dit at han tilskriver det som oppfattes en status som ikke er tenkt slik vi rasjonelt sammenligner størrelser med hensyn på kategorier av egenskaper. Det er egenskapen slik vi møter den som *quale*, som her skildres.

Grepet i det umiddelbare har tingen snarere en estetisk egenskap og ikke en rasjonelt bestembar. Skjønt i en viss forstand har også refleksjonen en estetisk valør. Det beregnbare har avstand til sitt objekt og oversikt som sin tendens. I en overført betydning sier vi at den er *kjølig*, en treffende betegnelse i denne sammenheng. Den umiddelbare resepsjonen av verden derimot har en suggestiv fylde og tenderer henimot det absolutte idet bevisstheten da er bevissthet i en bestemt situasjon. Den helt ut ideelle pre-refleksive bevissthet *om noe* er bevissthet anrettet mot en bestemt mulighet uten tetisk referanse til hva den gjør. En bevissthet som umiddelbart angår noe bestemt tenderer mot en avgrensning av seg selv i og med den mulighet den søker. Det er denne betydningsmettede relasjonen Merleau-Ponty vil gjeninnsette oss i når han vil beskrive oppfatningen av fargene. Med Merleau-Ponty vender vi

oss mot en sort flate, en penn på bordet. Vi anretter kroppen og fokuserer blikket mot det sorte skaftet og rommet rundt den blir diffust og finner sitt optimum i et mørkt sentrum. Her finnes ingen sammenlignbar størrelse langs et konstruert spekter. Fargen har snarere en stemning som bedre lar seg forstå slik vi forstår det sorte når vi analogt bruker betegnelsen sort i en beskrivelse knyttet til moral (ibid:305). Ikke slik å forstå at det *sorte* skulle ha en permanent verdi langs en skala bestemt av sinnsstemninger, men slik å forstå at pennen, i det den danner fokus i blikket, er i en umiddelbar mett kontekst bare bestemt av den variasjon av muligheter den finner sin konkrete realisasjon i. Det sorte i penneskaftet ledsager ikke handlingen som en tenkt tankekonstruksjon, men er her uatskillelig og umiddelbart i og med den erkjennende handlingen selv.

Å konstituere stabile henvisninger og etter hvert reflektert funderte begreper om fargene krever derimot mange formidlinger, språklige så vel som andre kultiverte henvisningsstrukturer. Et opplysende mellomledd representerer Merleau-Ponty's tolkning av en kultur som står vesten fremmed. Merleau-Ponty påpeker et sted at Maoriene har over 3000 navn på farger og viser til at dette ikke beror på at de har en mer utviklet sans for farger, men at de ikke i den grad skiller fargen fra tingen slik vi gjør. Maoriene knytter isteden fargen til tingen slik de kjenner den konkret i en bestemt sammenheng. Følgelig varierer maoriens ulike fargebegrep mer med antall konkrete sammenhenger de opptrer i (ibid:305).

Egenskapene er *først* som særskilte kvaliteter ved måter å forholde seg i det umiddelbare på, dernest lar de seg bestemme idet tingen qua bestemt mulighet lar seg bestemme som gjenstand for alminnelig sammenligning eller en mer dyptgående refleksjon. I det en bestemt mulighet lar seg differensiere med hensyn på sitt forhold til andre muligheter får tingen klassifiserbare egenskaper, og strengt tatt: det er vel først nå i dette siste henseende at egenskapene blir 'egenskaper' ved at de avgrenses som sådanne eksplisitt. Slik avgrenset blir ulike kvaliteter ved tingen selv tema. Kunsten nå er å ikke forstå egenskapene som *ting*, men som sider tilhørende og avledet av tingen.

I begrepet om tingene ligger det implisitt at de trer frem for oss i kraft av våre inndelinger. Her defineres ikke tingen først ved et sett av egenskaper, men først ved at definisjonen av tingen hviler på inndelingen. Egenskapene trer fram for oss i og med denne inndelingen slik denne kan tjene som utgangspunkt for sammenligning med andre inndelinger. Vi utfolder vår hensikt i verden og påtreffer ved denne akten aksidentelle hendelser som igjen lar seg dele inn

i de spesifikke kjennetegn vi kaller egenskaper. En bestemt ting danner her bare et sett av egenskaper og er slik sett et utgangspunkt som aksidentielt kan utvides. I generell forstand er egenskapene noe vi kan dømme om i det vi refleksivt sammenligner visse erfaringer med andre. Det er i og med denne sammenligningen vi konstituerer paradigmer som universelt lar oss bestemme kategorier av kjennetegn, som farger, visse lukter, ulike taktile konstallasjoner osv. ....

I kraft av at hensikten målbærer handlingen har alle handlinger det til felles at de er ved sin hensikt, og for så vidt hensikten definerer muligheten og gir denne karakter av *bestemt* kan handlingen ramme inn og gi karakter av ting. Egenskapen derimot blir her det aksidentielt påtrufne ved det bestemt avgrensede. De egenskaper som karakteriserer tingen er de som bestemt hører inn under en avgrenset handling i verden og de hører i denne snevre forstand med *nødvendighet* til denne bestemte muligheten, men de er aksidentelle, med andre ord kontingente og derfor potensielt flerfoldige for så vidt denne bestemte muligheten grenser mot det ubestemte. Tingens *kontingens* blir da ikke det ytre tilfeldige, som vi undergår eller er offer for, men betegner det vilkårlige ved at våre bestemmelser er bestemmelser. Det tilfeldige blir da de momenter som ikke lot seg føre inn som premisser for handlingen slik den opprinnelig ble *søkt* fullbyrdet. Det vil si det tilfeldige ved tingen avslører handlingens opphav – oss selv – idet vi på ny må rekontekstualisere den instansen vi søker i en ny definisjon av det som var utgangspunktet. Med tiden kan de opprinnelige inndelingene slik miste den betydning de i utgangspunktet hadde. Egenskapenes tilfeldighet avslører fordringen om vår egen inngripen hvis tingen fortsatt skal være. Det vil si tingen lar seg bestemme så langt den lar seg fokusere innen en ramme av et sett bestemte handlinger, men dens egenskaper er vilkårlige for så vidt disse med et gitt utgangspunkt ytterligere kan la seg bestemme annerledes og løses ut mot et sett av andre bestemmelser.

At tingene både skiller seg fra hverandre ved sine egenskaper og også har egenskaper til felles beror på den måten vi inndeler ved. Jo mer tingene lar seg bestemme jo mer lar de seg kjennetegne ved det de har til felles siden det som avgrenser tingene ikke avgrenses absolutt i den konkrete sammenheng de inngår i, men ved det generelle aspekt at de underordnes bestrebelsen på å gi tilværelsen form. Persepsjonens formål lar seg da forstå under det generelle aspekt at den avgrenser *et noe*. I den grad egenskapene betegner generaliseringer av tingens betingelser kan vi med den bruk av begrepene ”ting” og ”objekter” jeg her har valgt holde på at alle persepsjoner ender i et *objekt* – eller med andre ord logikkens generelle

variabel  $x$ . Og i den grad det lar seg avgjøre å beskrive  $x$  med hensyn på hvilke egenskaper den har kan vi tilordne den for eksempel egenskapen  $P$ .  $P(x)$  betegner da i den grad vi konkret kan sammenligne en persepsjon med ett sett av andre persepsjoner, slik disse kan danne et bestemt definerbart grunnlag for å bestemme enkelte eller flere egenskaper ved  $x$ .

Jo sterkere vi er i stand til selv å bestemme vilkårene for de handlingsbetingelser som utgjør  $x$ , jo sterkere kan tingen bestemmes generelt som noe vi kan løse ut og forme på egne premisser. Resultatet er at tingen har mer til felles med andre ting, den lar seg mer bestemme ut i fra hva den rommer av muligheter, det være seg slik den kan danne utgangspunkt for sammenligning eller med hensyn på ytterligere å la seg bestemme, og ikke hva den er absolutt i seg selv. Med andre ord den antar objektets skikkelse: vi kan nå også se tingen som *et eller annet*. Den lar seg da helt ut bestemme som en mulighet blant mange andre og kan tallfestes slik tallet  $1$  bare betegner én instans av *noe*.

I den grad vi kan definere ulike aspekter ved tingen med hensyn på å sammenligne den med andre ting kan vi avgrense dens egenskaper uten andre begrensninger enn de muligheter vi finner hensiktsmessig å bestemme. Allikevel fordres det her ydmykhet over tilværelsen. Strekker vi forventningene for langt kan vi komme til å glemme at verden ikke bare er et middel, men også et mål. Enhver virkning blir her uunngåelig før eller senere redusert til nok en innsikt og slik sett må den også sees under det aspekt at den engang skal tjene som utgangspunkt for andre innsikter.

### **Tingen og det intersubjektive**

Tingen er her forstått som en meningsbærende enhet. Den trer frem for oss i egenskap av mening for så vidt vi søker den. Denne meningsgenererende prosessen er imidlertid ikke forstått som et forhold mellom den erkjennende og det som erkjennes alene. Å forstå tingens fremtredelse er å forstå den slik den fremtrer under alle betingelser også de som inkluderer det aspekt at alle kjente former for handlinger i verden angår det forhold at mennesket ikke hadde vært hva det er hvis det ikke var fordi det i all hovedsak *eksisterer sammen* med sine artsfeller. Et vilkår jeg her vil betegne som 'sameksistens'.

Vi kjenner tilfeller av lang isolasjon og det er endatil blitt påstått at barn har tilbrakt sine første leveår uten medmenneskelig kontakt, men disse forhold er uten betydning for hva vi i det alminnelige kan kalle *menneskelige levekår*. I den grad isolasjon har vært påført



mennesker ufrivillig over et betydelig tidsrom har resultatet vært evneretardasjon og lidelse, både av fysisk og psykisk art. Enkelte oppsøker riktignok isolasjon frivillig, men her har vel formålet vært av midlertidig karakter. Lange ferder, som å krysse havene alene eller å gå på ski uten reisefølge over polene, er nettopp utfordringer hvor tilstedeværelsen av de andre ikke løses opp, men tvert i mot i en forstand forsterkes fordi de utføres med det for øye å finne ut hvor lenge en kan holde ut, eller kan hende så er slike bestrebelser *bragder* hvor den sosiale anerkjennelsen er målet og ikke ensomheten i seg selv. Atter andre søker ro for å tenke slik Buddha satte seg under treet, men her er det ikke den isolerte selverkjennelse som søkes alene. Tankenes mål er her den sosiale kontekst de er ment å tjene. Og eneboeren er vel eneboer ikke fordi han kunne eksistert uten oss andre, men tvert i mot så er han eneboer fordi vi andre er der og gjør det mulig å oppfatte seg som *alene*. Likeledes forholder det seg med konflikter. Den bitreste kamp har alltid gjensidigheten som sin grunn. Ingenting er vel så uhyggelig som en fiende nettopp fordi en fiende ikke bare er en tilfeldig hindring, men vedkommende avviser ved sin avvisning alt hva et menneske kan være ved for så vidt forsoning utelukkes. Ikke så underlig kanskje, når alt kommer til alt, at fiender kan bli avhengig av hverandre hvis fiendskapet er den eneste relasjonen som er mulig. Mennesket er fra aller første stund i et forhold til andre. I mer eller mindre forstand vedblir de andre i en helt grunnleggende forstand å utgjøre en helt vesentlig del av hvordan vi danner våre oppfatninger.

Alle de sistnevnte antakelsene er av overfladisk karakter og er vel i en viss forstand trivielle. Allikevel synes de i en erkjennelsesteoretisk forstand å være problematiske. Problemet slik jeg forstår det består ikke i å påvise at mennesket konstitueres sosialt. Problemet er vel heller i en filosofisk forstand å kunne *redegyre* hvilken rolle sameksistensen spiller hos den enkelte umiddelbart i det persepsjonen tar til.

I sin mest ekstreme form får spekulasjonene over mulighetene for sikker erkjennelse av hva vi kan legge i tilstedeværelsen av de andre en solepsistisk slagside. Enn så lenge den andres eksistens må *bevises* så leder denne innfallsvinkelen til skeptikerens uendelige regresser, på samme måte som i et ethvert annet tilfelle hvor siktepunktet er sikker og endelig erkjennelse i absolutistisk forstand. Descartes viser oss denne muligheten i det han reflekterer over de andres eksistens:

” ... jeg er vant til å si at jeg ser mennesker – og dog ser jeg jo ikke annet enn hatter og kapper som det kan skjule seg spøkelser eller roboter under! (Descartes 1992: 35).”

Hvorvidt vi andre finnes eller ikke volder imidlertid ikke problemer for Descartes siden han... ”..ved den dømmekraft som er min ånd...(ibid)” ..fant den sikkerhet han trengte. Ut i fra vissheten om at Gud er til, en visshet han avledet ved bekreftelsen av *Det perfekte* som ligger i selverkjennelsen om at vi selv i endelig forstand ikke strekker til, sikres våre oppfatninger i sin ytterste konsekvens. Guds eksistens er her et tema utenfor rekkevidde og angår heller ikke denne innfallsvinkelen. Problemet her er at det ikke gis til kjenne en forståelse av vår umiddelbare intuisjon om de andres nærvær. Den andre er her bekreftet indirekte ved refleksjon. Den kartesiske konsepsjonen av de andres eksistens har tilsynelatende bare sin forutsetning i premisser vi kommer frem til ved omstendelig ettertanke og selvrefleksjon (“...solius mentis inspectio (ibid:35).”).

En annen løsning viser Wittgenstein oss via sine refleksjoner over språket i *Filosofiske Undersøkelser*. I den innledende paragrafen til dette verket, hvor Wittgenstein tar utgangspunkt i Augustins tanker om språket, beskriver han et bilde av språket forstått som en representasjonistisk størrelse. Augustins bekjente at han, som barn, av de voksne fikk anvist ordenes betydning ostensivt. Wittgenstein påpeker at dette forekommer ham å vise til den ideen at ordet tilordnes den betydning det får ved at det tilordnes den gjenstand det er ment å representere. Paradeeksemplene er substantivene og vel i særdeleshet de ting som helt enkelt lar seg i påpekende forstand påvise i verden som ”stol”, ”brød”, osv... (Wittgenstein, *Filosofiske undersøkelser* 1997: §1).

Wittgenstein innvender mot denne konsepsjonen av språket på mange vis. Jeg velger her en begrenset tolkning med det for øye å sette fokus på forståelsen av vårt begrep om tingen som konstituert intersubjektivt. Et utgangspunkt i denne kritikken ligger i at den ostensive definisjonen ikke uttømmende kan tjene som beskrivelse av alle anvendelser av språket. Dermed gjenstår det å betrakte den påpekende definisjonen som en blant mange språkhandlinger (ibid: §27-30). I så fall kan den ostensive definisjonen selv ikke uttømmende beskrives som enkel funksjon, men må forstås ut i fra hva språket kan sies å være på et dypere plan. Wittgenstein retter her oppmerksomheten mot at definisjonen, i egenskap av å være en blant mange språkhandlinger, kjennetegnes ved sine strenge betingelser. Ordet viser slik sett til regelen for hva det betegner, men hva vil det si å følge en regel?

Wittgensteins påpeker et sted at det å følge en regel ikke kan være noe den enkelte kan pålegge seg selv uten referanse til den sosiale kontekst vedkommende befinner seg i. I §258 beskrives en person som utelukkende med sine egne referanser, hver gang han har en fornemmelse, nedtegner "F" i en dagbok. Fornemmelsen lar seg imidlertid ikke påvise eksakt på denne måten siden det nå helt vilkårlig er opptil den som synes å fornemme å registrere fenomenet som søkes bestemt. På denne måten blir ... "...Hva som helst som forekommer meg riktig, ... riktig (ibid: §258)". Dermed mister regelen sin mening idet den ikke lenger følger et regelbundet mønster. For i hele tatt å kunne bestemme noe er det nødvendig å ta utgangspunkt i et felles utgangspunkt som gjør det mulig på den ene siden å bestemme det kjente, og på den annen side bestemme hendelser som lar seg skille ut som særegne og avvikende fra dette. Det er ingenting i veien for å snakke med seg selv om sine egne vurderinger, men vi kan her spørre retorisk med Wittgenstein om vi da nødvendigvis *bare* snakker med oss selv? Å snakke med seg selv er vel heller å forstå som en selvhevdelse hvor de andre egentlig skulle hørt. Og ikke uten sans for det komiske spør Wittgenstein om det gir mening å skrive ut et gavebrev med høyre hånd for så å kvittere med venstre? Det det vises til er at språket qua sin kommunikative funksjon allerede i det det brukes er i formidlingens sted. Det angår i sitt utgangspunkt relasjoner mellom dets brukere. Ved språkets hjelp er ens egne vurderinger frembrakt som gyldige i kraft av det definisjonsgrunnlag som det intersubjektive har lagt til grunn. Kort sagt: en forstår ikke bare forhold i verden ved de definisjoner som dannes ved språklig samhandling, men påstanden er at vi også forstår *oss selv* ved samhandlingen. I så fall er det ikke lenger tilstrekkelig å henvise til regelen i seg selv. Vi må nå gjøre rede for samhandlingen som regelen har sin forutsetning i.

Wittgensteins bemerkninger om språket er ikke tilstrekkelige her siden språket i seg selv, som eget tema betraktet, ikke avdekker alle sider ved handlingslivet som berører persepsjonen. Språkets og formidlingens tema tilhører den moderne erkjennelsesteorien. Språkets relevans for dette tema kan neppe bestrides. Noe av dets sentrale posisjon har vel sitt fokus takket være informasjonssamfunnets kompleksitet og dets utstrakte bruk av formidlene symbolikk. Begge faktorer som kan gi språket en objektgjort og fremmedartet fremtoning. Wittgensteins avklaringer omkring språket lempet slik sett på dets fremmedgjøring. Nærmere de temaer denne redegjørelsen leter etter kommer imidlertid Wittgenstein når han viser til at språket ikke er et isolert foretak, men har sitt fundament i hele den kontekst det forekommer i. Språket som tema nærmer seg denne redegjørelsens problemstillinger idet det betraktes slik det generelt gir

uttrykk for en *livsform*. Begrepet om livsform viser oss i sin tur til hele det aspekt ved vår væren vi søker uttrykt i vår handlinger.

I Væren og Intet tar også Sartre opp språkets tema og her er målet også å vise at språket må vise til et opprinnelig trekk ved det å være til ved de andre. Språket for Sartre viser i sitt utgangspunkt til livsformen det er sprunget ut av og er ikke et corpus hevet over og føyet til det å være til i verden. Det springer snarere ut av vår væren:

**”Language is not a Phenomenon added on to being-for-others. It is originally being-for-others; that is it is the fact that a subjectivity experiences itself as an object for the Other (Sartre 1995:372).”**

Sartre poengterer også at språket i sin opprinnelige form ikke har sin basis i det skrevne ordet, men i uttrykket som sådan (ibid: 373). Språket finner sin opprinnelse slik vi umiddelbart i det alminnelige har til hensikt å gi uttrykk for noe og i det at uttrykket bare har mening overfor en selv for så vidt uttrykket defineres ved at det også kan tydes av andre. Dypest sett defineres vi ved våre hensikter slik vi forfølger disse og nettopp derfor blir vi forstått. Vi oppfatter andre og oppfattes av andre for så vidt vi begriper i spranget henimot handlingsretningen. Vi er alltid et uttrykk for en eller annen hensikt.

Her velger jeg imidlertid en kritisk tilnærming til Sartre inspirert av Dag Østerbergs kritikk. En kritikk som i sitt forhold til Sartre søker å nyansere hva sameksistens innebærer. Jeg vil forsøke å legge frem en kort gjennomgang med hva jeg finner vanskelig med Sartres tilnærming, deretter vil jeg anvende Østerbergs kritikk og vise hvordan jeg oppfatter dette som relevant for hva vi skal forstå med tingens intersubjektive aspekt. Jeg finner det verdifullt å poengtere tolkningen av Sartres skildringer på denne måten i den hensikt å sette forholdet til den andre på spissen slik at stillingtaken lettere lar seg gjøre.

Forholdet til den andre, slik det her søkes beskrevet ut fra hva det er på det fundamentale planet, er ikke et middelbart forhold, som for eksempel anvender det skrevne ordet, men det som søkes beskrevet er uttrykket slik det trer frem for den som oppfatter uttrykket i sin umiddelbare form. Uttrykket er simpelthen søkt fanget inn slik det har sin opprinnelse i det at den andre konkret er der stilt overfor meg selv og i det at jeg forholder meg til andre som annen, som selv har samme relasjon til meg selv, som betrakter. Sartre bruker skammen som talende eksempel (Sartre 1995:277). Grepet på fersk gjerning i gjøre noe skammelig stiller jeg ikke meg selv til disposisjon for omstendelige refleksjon. Skammen rammer umiddelbart og

ikke som en gjennomgang av ulike premisser som leder meg til den slutning at jeg har gjort noe jeg ikke burde. Stilt overfor den andre kjenner jeg skammen fra topp til tå som en umiddelbar modifikasjon av de betydninger mine handlinger har i verden. Slik sett er det jeg er for den andre umiddelbart bestemmende for de oppfatninger jeg har om verden. I hjertet av min væren bestemmes jeg overfor meg selv som stilt overfor den andre. Vi kan vel tenke oss at de andre ikke eksisterte, men denne tanken er parasitær på det faktum at de andre først er der. Solipsismen underforstår hva som er utgangspunktet og forsøker så å tenke ut hva livet ville vært utover dette gitt visse premisser som føyes til. De andre blir aldri enkle objekter vilkårlig til rådighet for den enkeltes vurderinger, men er bestemmende for de oppfatninger den enkelte har av sin egen situasjon og det er denne intuisjonen, den om at jeg i hjertet av min oppfatning av verden er for mine medmennesker, som er grunnleggende i den fremstillingen av sameksistens som her søkes legges til grunn.

Sartres utgangspunkt er å unngå at sameksistens, rent ontologisk, primært beskrives under en objektiverende refleksjon. Et sted beskriver Sartre et tilfeldig møte mellom en tenkt førsteperson og en fremmed mann i en park (ibid:254). Sartre forutsetter uten videre muligheten for å bestemme objektive sider ved det som karakteriserer dette møtet. Vi kan uten videre opprette målbare konstellasjoner mellom alt det vi kan bestemme som objektive trekk ved situasjonen. Sier vi om mannen at han befinner seg i korrelasjoner som lar seg bestemme, som eksempelvis bestemte avstander mellom mannen, plenen, trærne og benkene osv..., har vi også bestemt sider ved situasjonen, men disse objektive relasjonene er ikke hva de er uten at de forutsetter den primære relasjonen til alter. Jeg forstår denne analysen av rommet som helt i tråd med det jeg har tidligere har beskrevet som forholdet mellom tingen og dens egenskaper. Det vil si at før tingen bestemmes ut i fra dens egenskaper så dannes den i et umiddelbart møte med verden, som konstituerer disse egenskapene, men her føyes nok et nytt trekk til i beskrivelsen av tingen: tingens betydning bestemmes umiddelbart i et handlingsfelt hvor jeg er overfor andre og andre er overfor meg.

Beskrivelser av tingenes muligheter gjøres allerede under den forutsetning at disse muligheter skjer i kontekster som impliserer utveksling i et intersubjektivt vekselspill. Slik Wittgensteins eksempel viste, så kan ikke objektive relasjoner være utover det at de defineres regelbundet og derfor intersubjektivt. Det vil si det forholder seg ikke slik at det intersubjektive momentet er noe vi kan føye til, slik at vi kan tenke tingen som noe vi kan skille ut fra dette momentet. Vi kan vel tematisere emnet som atskilt, men her er poenget at det i enhver beskrivelse

forholder seg slik at det intersubjektive inngår som et konstituerende moment for enhver egenskap vi kan feste reflektert på begrep, eller fatte på annen måte. Å skille ut det intersubjektive ved steiner er like abstrakt som å skille rommet fra tiden. En *stein* er ikke først noe eget overfor meg for så *også* og erverve en egenskap ved de andre. Steiner er steiner slik de trer frem for den enkelte slik den enkelte oppfatter steiner blant oss alle. En stein er nettopp en stein i den grad steinen som praktisk mulighet er realisert innen rammene som det intersubjektive setter.

Hos Sartre er ikke dette uproblematisk. Vanskeligheten, slik jeg oppfatter det, med Sartres tilnærming er hans vektlegging av den potensielle fremmedgjøringen. Møtet med den andre hos Sartre tenderer flere steder mot utelukkende å være preget av eksistensiell konflikt. Den andres oppfatninger av den enkeltes situasjon beskrives her som en truende og potensiell desintegrasjon av dennes muligheter og følgelig en desintegrasjon av hva denne er selv siden vi ikke kan være noe annet enn de muligheter vi kan realisere vår væren gjennom. Den Andre hos Sartre blir til tider beskrevet som et uhyggelig spøkelse som hjemsøker den enkeltes bestrebelse. Talende er det når Sartre trekker frem Kafkas *Prosesen* når han vil gjenkalle for leseren hva det vil si å være i verden under den andres trolldom:

**”That gloomy, evanescent atmosphere of *The Trial*, that ignorance which, however, is lived as ignorance, that total opacity which can only be felt as a presentiment across a total translucency – this is nothing but the description of our being-in-the-midst-of-the-world-for-others (ibid: 266).”**

I situasjoner hvor det eksplisitt blir presserende for ens egen eksistens – for ens egen selvforståelse – å vite hva man er for den andre og følgelig overfor verden, kan Sartres beskrivelser utvilsomt være treffende. Slike situasjoner kan imidlertid ikke kunne sies å være beskrivende for alle former for mellommenneskelige relasjoner. Min vurdering er at skal persepsjonen lykkes i sitt forsett, og det gjør den jo ofte, så må andre former for samvær være vel så tilstede. Forutsetningen her er jo at verden slik den gir seg for oss som mulige handlinger, som lar seg bestemme som ting, i førstehånd allerede gir seg for oss som muligheter hvor den andres nærvær er forutsatt. Følgelig kan ikke den andres eksistens først og fremst, men heller sekundært, være slik K i Kafkas *Prosesen* opplever det. Sartres bilde av interaksjonen, som også må være bestemmende for hvordan vi definerer de muligheter rommet utgjøres av, er for labilt til å kunne utgjøre det fundament av kontekster vi her trenger som utgangspunkt.

Dette problemet kan ses ut ifra to synsvinkler. Den ene synsvinkelen angår sikkerhetens status det andre usikkerhetens status. *Det første* angår det faktum at skal erkjennelse og kunnskap være mulig må vi innen rimelighetens grenser kunne bestemme de sett av betydninger vi omgir oss med. Dypest sett angår dette, slik det her er beskrevet, den forutsetning at skal eksistens være mulig må verden gi seg for oss under vilkår som gjør handling mulig. Kort sagt betyr det at realisasjonen av de forventninger vi retter mot verden i det store og det hele lar seg oppfylle. I en basal forstand dreier dette seg om *behovet* for sikkerhet. I eksistensfilosofisk forstand kan det imidlertid ofte synes som om dette behovet underkjennes til fordel for kravet om autenticitet. Det vil si det insisteres sterkt, og kan hende i visse henseende *for sterkt*, på at enhver erkjennelse i grunnleggende forstand står på spill og angår et sårbart anliggende i verden. Det kan slik sett være grunner for å nyansere disse innsiktene slik at sikkerhet i det minste må danne et utgangspunkt og anerkjennes eksplisitt som grunnlag for erkjennelse. Her velger jeg å ta utgangspunkt i at behovet for sikkerhet er svar på usikre livsvilkår. Persepsjonens mål er helt enkelt det som med rimelig sikkerhet lar seg fastslå for så vidt denne sikkerheten i grunnleggende forstand er ønsket.

*Den andre* synsvinkelen angår usikkerhetens status. Det jeg ønsker å fremholde her er at forholdet mellom sikkerhet og usikkerhet angår en dialektikk hvor det ene ikke kan tenkes uten det andre. Dette er et poeng som jeg her vil utdype med momenter hentet fra et essay av Dag Østerberg (Østerberg, Fortolkende Sosiologi I, 1993:95-110).

Dag Østerberg rettet i dette essayet en kritikk av Sartres beskrivelse uten å ville se bort i fra den grunnleggende intuisjonen hos Sartre, hvor de andres eksistens overfor den enkelte innebærer at sider ved enhver av våre muligheter unnslipper. Østerberg søker i stedet å nyansere ved å beskrive andre trekk ved samkvem mellom mennesker, som allikevel ivaretar dette fundamentale hos Sartre. Han søker å vise at sameksistens ikke bare kan innebære at flertydigheten i forholdet mellom de samhandlende innebærer en *truende* fremmedgjøring. I stedet fremholdes det at flertydigheten ikke bare er noe vi søker å unngå, men at den også er et moment vi trekker veksler på. Flertydighet kan likegodt beskrives som noe vi etterstreber. Hos Sartre derimot er flertydigheten, som vist til, ofte preget av at den entydig og forgjeves søkes unngått. Å *unngå* flertydigheten blir dermed skildret som hovedstrategi og Sartre viser i liten grad til alternative innsikter som kan vise vei utover det at tilværelsen enten frustrerer fordi den ikke lar seg endelig gripe, eller at tilværelsen hviler på ulike beroligende former for *falsk tro*.

En første tilnærming her blir å avklare Østerbergs problematikk. Deretter skal jeg forsøke å vise på hvilken måte jeg mener de angitte innsiktene hos Østerberg kan anvendes for det som her søkes forklart. Det sted hos Østerberg jeg tenker på er der hvor han lanserer sitt begrep om det *amfibiske*. Innledningsvis tar han, som her, utgangspunkt i Sartres og Merleau-Pontys skille mellom pre-refleksiv- og refleksiv bevissthet. Begrepet om 'det pre-refleksive' omfatter det umiddelbart rettede for så vidt våre hensikter også kan være å reflektere. Den reflekterte holdningen derimot betegner *bare* at vi reflekterer over vår situasjon. I tillegg til dette skillet avgrensar Østerberg ytterligere mellom likefremt hensikt og slike hensikter som synes å omgå det saken egentlig kan sies å dreie seg om – *oblik hensikt*. Det siste blir da å forstå som en egen modifikasjon av det pre-refleksive. Et eksempel på det likefremt pre-refleksive omhandler slike forhold som når vi griper et glass vann for å drikke av det. Den oblike hensikt synes derimot å omgå saken på en slik måte at den verken uten videre lar seg beskrive sett utenfra, ei heller synes den å uten videre å være avklart for den som har den.

Østerberg starter med enkle intuisjoner idet han skal nærme seg forståelsen av dette handlingsmønsteret, som Østerberg betegner som "amfibisk". Det amfibiske handlingsmønsteret veksler mellom det likefremme og det oblike. Et eksempel han viser til er at det av og til kan synes som om vi best lykkes når vi nærmer oss det vi ønsker å oppnå fra siden. I stedet for å sette alt inn på vårt forsett og forsøke å tilstrebe full konsentrasjon, synes det undertiden som om vi best lykkes om vi nærmer oss det vi vil når vi inntar en mer avslappet og likesæl tilnærming. Paradeeksempelet er *leken* som fritt utspiller seg som en serie improvisasjoner, gjerne over et bestemt tema, men her gjelder det at i livet kan leken fort alvor. For å utdype dette viser Østerberg til Carmen Negro som synger om hvorfor hun liker å danse. Hun forteller oss at hun finner musikken inntagende, men benekter i samme vending at det er dette alene som gjør dansen tiltrekkende. Hva er det så hun finner i dansen? Østerberg viser oss at Carmen er underfundig, hun danser av flere enn en grunn og nettopp derfor lykkes hun i sitt erotiske forsett. Ved å holde begjæret på avstand lykkes hun best. Gikk hun rett på sak ville hun falle i gjennom og bli plump. Bedre går det idet hun veksler mellom musikalitet og begjærlighet. Slik oppnår hun et ertende vekselbilde overfor den andre og følgelig overfor seg selv, dermed lykkes hun bedre med å opprettholde den spenningen som trengs. I dansen gjennomgås et forløp hvor det snart er den ene som har initiativet, snart den andre, og dansens konvensjoner – dets trinn og instituerte rollespill – faller sammen i musikkens anslag som her bare danner utgangspunktet. Aktørene her har ikke full oversikt og bare undertiden fremtrer



forløpet som erotisk. Dansen slik den foregripes ved musikkens anslag, i kraft av det sosialt instituerte, løper gjennom de initiativ de dansende selv tar og gir Carmen og hennes partner anledning til å utnytte det flertydige i situasjonen slik at de bedre lykkes med å nå hverandre.

Spørsmålet Østerberg her stiller er om vi kunne innvende med Sartre at Carmen handler i falsk tro. Synes det ikke nettopp som om hun bedrar seg selv? I Væren og Intet tar Sartre opp et tilfelle som ligger nært opp til Carmens. Han beskriver en kvinne som har et stevnemøte med en mann og viser hvordan hun henspiller på begjæret ved passivt å la hånden ligge i hans, mens hun tilsynelatende er opptatt av å snakke om emner hun holder for hevet over begjæret. Sartre mener dette er et tilfelle av selvbedrag, men Østerberg innvender at det kan tenkes at det likevel kan forholde seg annerledes. For som i Carmens tilfelle kan det tvert i mot hevdes at kvinnen utnytter situasjonen slik at hun best lykkes med sine tilnærminger overfor noen hun i utgangspunktet holder for tiltrekkende. Tilsvarende for et annet eksempel hvor Sartre beskriver en kelner som ved å gjøre det vi presumptivt holder for å være hva en kelner skal gjøre er i falsk tro, fordi han helt ut vil bli sin yrkesidentitet. Han vil være kelner slik en stein er en stein. Ved å søke tilflukt i konvensjonene tilslører han for seg selv sitt eget ansvar for det han gjør. Men her kan det igjen innvendes at kelneren leker med sin rolle og lykkes ved å gjøre rollen overtydelig for dermed lettere å kunne overskride den. Ved å leke med konvensjonene lykkes han bedre med å fylle dem.

Østerberg betegner disse oblike hensiktene som amfibiske tilnærminger for dermed bedre å kunne forklare sider ved samspill generelt. Fordelen er at her har vi et begrep om samhandling hvor aktørene bibeholder det åpne ved situasjonen. Slik lykkes de bedre med å skape det spillerom som er nødvendig for at de selv kan utvise initiativ. Blir handlingene i for sterk grad definert på forhånd faller samspillet mellom aktørene sammen. Her retarderer dynamikken i samhandlingen og handlingene blir stive og mister given den enkeltes nyanserende inngripen kan bidra med. Motsatt lykkes de handlende ei heller om de i for sterk grad river seg løs fra de konvensjonelle sammenhengene handlingene utspiller seg i. Gestene blir tomme og uten innhold, de mister mening og kollapser idet de forfaller som handlinger uten sosial klangbunn.

Begrepet om 'det amfibiske samkvem' søker å sette ord på at institueringen av sosiale roller hviler på den enkeltes initiativ. Det dreier seg hos Østerberg om å forstå roller som *rolle-spill* og ikke som funksjoner den enkelte går opp i. Blir rollene å betrakte som abstrakte funksjoner som gir seg selv mister vi det for øye at rollene må opprettholdes og kan hende helst utvikles.

Østerbergs drøftelse er myntet først og fremst på sosiologiens problemstillinger. Ambisjonen med begrepet om det amfibiske er å peke på en erfaring som lar seg beskrive slik at vår intuisjon om betydningen av den enkelte aktørs initiativ lar seg forsvare. Eller sagt med andre ord: siktepunktet her er å forsvare en handlingsteoretisk *individualisme*. Opp i mot denne tankegangen stilles funksjonalistisk tankegang hvor det fremholdes at samfunnsformasjonene betraktes som komplekse strukturer, sammensatt av ulike instanser hvis oppgave det er å utføre de funksjoner som opprettholder dem. Problemet er at individet her synes å underordnes fullstendig de oppgaver det utfører. Østerbergs handlingsteoretiske individualisme impliserer derimot ikke at individet settes suverent over dets sosiale kontekst, men derimot søker begrepet om det amfibiske å vise oss at individet kan ha som strategi å opprettholde interaksjonens vekselspill mellom instituerte konvensjoner og de initiativ som overskrider disse. Integrasjon er ikke her en bieffekt av en annen hensikt, men en del av hensikten. Den enkelte er sosial ved å være individuell. Det vil si sameksistens er et aspekt av de forutsetninger vi handler under uten at dette aspektet nødvendigvis foreligger eksplisitt og tilgjengelig for refleksjon og allikevel fremtrer ikke den tilgrunnliggende gjensidigheten på et ubevisst plan, men forutsettes pre-refleksivt.

Østerberg fremholder videre at det amfibiske moment angår mange sider ved handlingslivet. I en noe sammentrengt form kan her fremheves placeboeffekter hos syke hvor virkningsløse medikamenter avleder pasienter fra bekymringer og letter behandlingen. Forfatteren Huxley lærte å bruke synet bedre etter Bates' metode ved å se til siden for gjenstanden og ikke fokusere direkte. Her kan tilføyes persepsjonens hensiktsrettede moment. Entitetenes ulike kontekster er bare stabile inntil det punkt som de lar seg tolke inn i i egenskap av bestemte muligheter. Betrakter vi den under det perspektiv Merleau-Pontys begrep om den *intersensoriske enhet* vil fange inn finner vi at tingen slik vi betrakter den som en bestemt mulighet, blant rommets mangfoldige konfigurasjoner, ikke bare er hensikter utfoldet overfor passiv materie, men også en meningstørrelse underordnet det domene som angår vekselspillet mellom alter, ego og tertius.

I en utvidet forstand gjelder begrepet om 'det amfibiske' også her for så vidt erkjennelsen først og fremst er definert ut i fra handlingen som konstituerende enhet. Handlingen slik den utfolder seg innen sameksistensens pre-refleksive realitet bestemmer tingenes paradigmatisk betydninger innen et vekselspill mellom erkjennende aktører. Vekselspillets nøkkelord blir da *dynamikk* og Østerbergs begrep om 'det amfibiske' kan vise vei ut av det til dels entydige

bilde av det ensidige behovet for eksistensiell selvhevdelse som Sartre synes å betone i *Væren og Intet*.

Enn videre kan dette også sees i en videre sammenheng hvor konflikter grunnet i knapphet på ressurser og personlig prestisje er med å sette premisser for de vilkår vi har for å vedlikeholde og utvikle kunnskap. Paradigmeskifter er vel nettopp preget i så måte. Den kunnskap vi har er kanskje ikke alltid den beste, men allikevel er det den kunnskap vi engang har og derfor gir vi vel også nødvendig slipp på våre innsikter med mindre det foreligger vektige grunner. I basal forstand kan det dreie seg om å overleve. I en annen forstand dreier det seg om den kunnskap vi definerer status og egenverd ved. Opp i mot dette, i perspektiv av det amfibiske handlingsforløpet, tilbyr innsikten om det amfibiske samkvem også rom for verdsettelse ikke bare av den ene parten slik denne stilles ovenfor seg selv og sine behov, men også for motspilleren og den livsverden begge definerer seg ved. Erkjennelse av våre muligheter skal slik forstås som en dialektisk prosess, som løper uavbrutt fremover i et samspill hvor forandring hele tiden er mulig, men ikke i seg selv nok. Nødvendig er det også at forandring definerer seg ved et utgangspunkt. At vi har sikkerhet kan gi oss mulighet og overskudd til å prøve ut premissene for de innsikter vi er innforlivet med. At vi innrømmer det uvisse plass gir oss selv rom for enten å redefinere de betydninger vi tillegger verden eller på ny, ved eget initiativ, å bekrefte det kjente. Eller det usikre kan i sin tur, når det blir for usikkert, igjen anspore oss til bevisst å søke vilkår hvor samspill igjen blir mulig.

Jeg har så langt søkt å beskrive tingene slik vi møter dem under tidens og rommets generelle relasjoner og slik vi kan beskrive dem som enkeltmuligheter. Og endelig slik de konstitueres som intersubjektive betydningsstørrelser. Allikevel gjenstår det å konkretisere dens betingelser for så vidt vi anser disse som reelle. Det er en grunnleggende intuisjon at tingene befestes i en håndgripelig kontekst hvor dets betingelser ikke gir seg selv. Det er ingen grunner for å bestride denne tanken, men hva innebærer egentlig *det reelle*. Dette utgjør neste del i denne drøftelsen.

## Realitet

I hvilken forstand kan vi om visse forhold knytte det til at de angår det vi anser som mulig fremfor slikt vi holder for å overskride eller stride i mot våre oppfatninger om verden? Utgangspunktet her er at vi med ”det virkelige” henviser til en anerkjennelse av et saksforhold. Vi hevder om forhold at det faktisk forholder seg på den ene eller andre måten til forskjell fra slikt som vi ikke holder for å være tilfelle. Her står vi imidlertid overfor utfordringen med å vise at oppfatninger ikke helt enkelt kan sies å representere uformidlede forhold i verden. Det hevdes om våre oppfatninger at de *ikke gjenspeiler* verden, men derimot at de på ulike måter viser til verden for så vidt denne utgjøres av våre faktiske handlingsalternativer. Oppfatninger dreier seg om muligheten vi har til å vise til konkrete erfaringer. At noe er sant i denne sammenhengen betyr at vi om et forhold hevder at *det lar seg gjøre*. Dette i motsetning til forventninger om hva som lar seg gjøre, men som ikke lar seg innfri.

Her vil jeg forholde meg til to ulike aspekter av sannhet. *For det første* har vi sannhet i påstandsinnhold. Den helt enkle utlegningen om hva vi gjorde for en time siden, eller for et annet vilkårlig fortidig tidsrom, gjelder påstandsforhold. Likeså alle utsagn som kan sies å danne utgangspunkt for kunnskap, det vil si forhold som også er forventet å gjelde i fremtiden. Påstandsforholdet *hevder* om muligheter og angir qua hevdelse selv en mulighet. Påstandsforhold anses her som en art refleksjoner, det vil si refleksjoner over hva vi har gjort eller hva vi med rimelig sikkerhet forventer at vi kan gjøre. Refleksjonens mulighet skal imidlertid her undersøkes til slutt og skal derfor ikke berøres i denne omgang.

*For det andre* har vi det som angår den umiddelbare persepsjonen. Det vil si slike tilfeller hvor vi slår fast forhold ved det som gir seg for oss i den umiddelbare oppfatningen. Et eksempel ville være om vi går langs veien og hører lyden fra en bil bak oss. Her trekker vi lenger inn på fortauet for å gjøre plass. I det bilen passerer har vi fått innfridd en umiddelbar forventning. Motsatt hvis bilen ikke passerer, la oss si den har tatt av ved et veikryss mellom oss selv og bilens posisjon der hvor vi først mente å høre den. Her avkrefte den umiddelbare forventningen, vi snur oss, avklarer årsaken og forholder oss dermed bekreftende til et nytt forhold. Det nye forhold innebærer nå ikke en passiv bekreftelse, men en ny måte å relatere seg på. Det er ikke først og fremst et rent ytre forhold som endrer seg uavhengig av oss, men vi modifiserer vår måte å være på for så vidt vi snakker om et forhold som utfolder seg i og

med at vi selv får dette forhold til å tre frem for oss ved at vi helt enkelt *er* i dette forhold. Først går vi langs veien motivert ut i fra ett sett av oppfatninger, dernest forstyrres en av de betingelser vi tar for gitt og til slutt korrigerer vi oppfatningene våre slik at de på ny lar oss integrere omgivelsene i en plausibel forståelseshorisont.

Eksempelet med bilen angikk det vi kan kalle 'feiltakelser i alminnelighet'. Å avklare forhold slik gjelder primært det å få fotfeste i det umiddelbare. Å forstå innebærer slik sett opprinnelig det å danne seg oppfatninger for så vidt disse inngår i det å handle i det alminnelige. Persepsjonen slik den her angår sansningen innebærer i utgangspunktet en gjensidig og adekvat avpassning av umiddelbarhetens *gjøre-mål* og midler. Vi griper da realiteten i det nåtidige som *aktualitet*.

Det jeg her tilstreber er en tilnærming til vår oppfatning av realitet og hvordan vi avgrenser denne mot våre forestillinger om denne. Evnen til å forestille seg *sui generis* vil her tematiseres i hovedsak ut i fra den tanke at emnet belyser det vi legger i vårt begrep om erkjennelsen spesielt. Fokus er ikke rettet inn mot dybden av de uendelige variasjoner tenkningen kan anta, men mot noen emner som jeg vurderer dit at de kan utdype forståelsen av evnen til å holde realitetene fra det imaginære. Jeg finner det viktig å påpeke dette idet jeg vil forholde meg til innfallsvinkler hentet fra Jean-Paul Sartres analyse av forestillingsevnen (den opprinnelige franske utgaven: *L'Imaginaire* (1936), her i eng. utg.: *The Psychology of Imagination* (1972)). Sartres dyptpløyende anliggende i denne analysen var ikke, som her, persepsjonen slik den avklarer sitt forhold til tingene og disses fremtredelser som reelle, men forestillingsevnen spesielt. Sartre forholdt seg til ulike variasjoner av det å forestille seg og ikke i særdeleshet denne evnen for så vidt den atskiller seg fra sansningen. Sartre vektla også dette siste, men ser dette temaet i sin egen sammenheng og jeg har så langt jeg har ment det riktig også fulgt hans konklusjoner, men jeg har gjort det ut fra den sammenheng min egen drøftelse vektlegger. Disposisjon og valg av emner er derfor ikke representativ i forhold til Sartres tilnærming, men preget av mitt eget fokus og egne tolkninger.

### **Aktualitet**

Vi viser gjerne til at oppfattelsen på den ene siden dannes av sansningen, og dernest ved en rekke assosiasjoner som gir seg for oss som forestillinger og refleksjoner, som ledsager og understøtter det umiddelbare slik at enkeltinntrykk lar seg forstå i sammenheng. Dette bildet av oppfatningen deles ikke her. Det vil si det benektes ikke at den øyeblikkelige oppfatningen

kan avstedkomme spontane forestillinger og refleksjoner, men her skilles det mellom ulike holdninger vi kan innta pre-refleksivt. Øyeblikkets oppfatning av tingen, forestillingen om den, og refleksjonen over den er alle bevissthetsakter *sui generis*. Vi må altså skille disse modifikasjonene av bevisstheten fra det vi legger i den umiddelbare bekreftelsen. Lar vi, som eksempel, blikket falle på en mynt vi holder mellom fingrene ser vi ikke dens bakside, men hva holder oss fra å anta at den er preget falskt? Sannsynligvis stiller vi oss bare unntaksvis dette spørsmålet. Finner vi den på fortauet tar vi den bare opp, fastslår dens verdi og putter den i lommen. Våre oppfatninger om den faller her bare inn under en rekke av muligheter vi umiddelbart foregriper. Å foregripe i det umiddelbare blir ikke da å tenke gjennom ulike premisser for de muligheter vi søker, men blir her å vende seg mot betydningen av det vi søker. Myntens bakside er tatt for gitt i det vi griper den. Ikke fordi vi tenker over det, men fordi mynten gripes – *som mynt* – innen horisonten av de kontekster vi der og da søker å innordne den under. Å handle slik i det alminnelige kaller ikke på andre holdninger til verden enn de som øyeblikkets krav stiller.

Det gjelder for den umiddelbare persepsjonen, som søker sine muligheter, at den må avvete sine bekreftelser inntil det punkt hvor disse mulighetene er realisert. Erfaringen forutsetter her sine grep i verden for så vidt disse grep *må tas*, og dette gjelder inntil ytterligere krav til situasjonen i visse forventede henseender ikke lenger anses for nødvendig. Det fordres her en særlig oppmerksomhet mot verden. I eksempelet med mynten gjelder det at våre forventninger til den *qua mynt* innfris suksessivt inntil de avgrensninger vi i gitte sammenhenger holder å være adekvate krav er innfridd. Å finne en myntlignende gjenstand er en ting. Å vende den for å forvise oss om at den er uskadd er en annen tilnærming. Å bruke den som betalingsmiddel er nok en instans av myntens væren vi forlanger realisert. Vi kan selvsagt drive det lenger, kan hende til og med undersøke dens gehalt i et laboratorium osv. i det uendelige. Ethvert utkast til en rekke av momenter innen et handlingsforløp fordrer her sin egen meningshorisont av hendelser i retning av ønskete konsekvenser og utgjør ved hvert av sine steg henimot sitt sluttresultat grunnlaget for den realitetsorienterte vurderingen. Det avgjørende her er at for hvert av de utkast vi gjør henimot våre forventninger i verden så innstiller vi oss på at det forventete ikke gir seg selv.

Idet vi orienterer oss mot å bekrefte *sakens realiteter* så innstiller vi oss på krevende omstendigheter. I tilfellet med myntens bakside kan det vel være så at den er preget slik vi forventer, men denne forventningen i seg selv forblir omtrentlig. Forventning er ikke nok,

mynten må også vendes fordi realisasjonen av betydningen innfris i sammenhenger hvor dens innfrielse krever vår oppmerksomhet. Idet vi vender mynten skiller den seg fra forventningen og fremstår nå med en egenartet og håndfast evidens. Myntens bakside er alltid litt annerledes enn forventningen selv. Forventningen danner i denne særlige sammenhengen det evidente ved å bestemme handlingens betydning som en gitt orientering. Erfaringen lærer oss det særegne ved det som angår våre ulike foreteelser i verden (Sartre 1972: 6). Å handle slik innebærer å innstille seg på en særlig måte – *på virkeligheten*. Vi fatter det håndgripelige som reelt når det gir seg for oss i sammenhenger hvor vi må være på vakt overfor situasjonens krav.

De krav situasjonen stiller utgjøres her av de konsekvenser våre hensiktsrettede handlinger medfører. Vi bekrefter her instanser av handlingens gang i og med handlingen selv. Feil tar vi derimot idet våre forventninger skuffes. Vi tvinges dermed til å endre vår innstilling til verden og må modifisere måten vi søker noe på. Trår vi langs veien med en sykkel medfører balansegangen en rekke små korreksjoner som innordner verden i et fokus i og med en særlig måte å komme seg frem på. Fokus dannes her ved det hendelsesforløp som fullbyrdes underveis. Her beveger vi oss langs veien med henblikk på sykkelturens mål, men uten at kontinuiteten og den innvendige sammenhengen mellom mål og middel destrueres. Den som virkelig vil målet må ville middelet og målet for persepsjonen er her en temporal strukturert foregripelse hvor tingene kommer til oss fordi vi søker dem i og med de korrigeringer som må til for at de skal tre frem. Målet bærer handlingen slik det motiverer dens retning. Vel å merke det er ikke nødvendig for denne tilnærmingen at det vi søker skulle være noe bestemt siden tingene her ikke har autoritet i seg selv. Det vi søker er muligheter for handling. Vi søker primært livsbetingelser. Ettersom vi etablerer et minstemål av stabile vilkår trer sider av verden frem for oss som ting, som etablerte konturer innen befestede handlingsmønstre som henviser til hverandre i hensiktsrettede kontekster hvor tingenes betydning ikke gir seg selv, men må realiseres i labile kontekster med rom for korrigeringer.

Det er i selve fluktuasjonen mellom mål og forfeilete kontekster at verden umiddelbart får realitet. Derfor kan vi heller ikke, fra det faktum at våre intensjoner i verden ikke vilkårsløst lar seg realisere, skille det hendelsesforløpet vi selv inngår i fra det verden i seg selv måtte være i egenskap av gjenspeiling. Eller med andre ord: det at verden gjør motstand gir oss ikke det som mulighet at vi kan beskrive den ut i fra hva den er uavhengig av våre hensikter i den. I hovedsak dette fordi vi selv er en del av den bevegelsen som danner motstanden. I det

umiddelbare lar ikke motstanden seg skille fra det konkrete betydningsinnhold vi søker fordi det er i og med at vi søker noe at vi merker motstand.

*Motstand* forstått som generell egenskap er noe vi fastslår retrospektivt i et abstrakt og reflektert forhold til verden. 'Motstand' som sådan opptrer på et rent begrepsmessig plan. Motstand viser her bare til hvor lett eller vanskelig en mulighet lar seg realisere for så vidt vi eksplisitt henviser til en egenskap ved en mulighet. Lar motstanden seg beregne gjelder dette konkrete sammenhenger hvor noe bestemt lar seg oppnå i sammenlignbare kontekster, som så igjen abstrakt kan holdes opp i mot hverandre med et bestemt hensyn på å avdekke ulike klassifiserbare muligheter. I det konkrete er tingen bare som en bestemt realisasjon med et konkret betydningsinnhold. I det konkrete påtreffes *et tre, et menneske, en stein osv...* . I det konkrete opptrer motstand derfor bare som en del av det kompleks som utgjør mulighetens betydningsinnhold i egenskap av begrensning. *Motstand* som sådan, som begrep om en egenskap, opptrer på et abstrakt plan hvor vi eksplisitt fastslår betydningenes avgrensninger som *begrensninger*. Kaster vi steiner i været for å beregne deres fallhastighet kan vi sammenligne og dermed fastslå enkelte sider, for eksempel forhold mellom hvor langt vi kan kaste og tyngden av det vi kaster. Fallhastighetens avgrensning betegner her et visst betydningsinnhold ved visse muligheter, men disse avgrensningene kan i sin tur også bli mulighetenes begrensninger. Det forstår vi godt hvis vi ikke bare vil kaste et objekt, men helst ønsker at det skal kunne kastes lenger, eller kanskje helst så at det fløy.

Motstanden slik den først manifesterer seg i og med situasjonens krav modifierer hensikten i flukt med de vilkår handlingens gang setter, utkrystalliserer tingenes særegenheter og avgrensner deres betingelser. Av den grunn fremstår ikke handlingsbetingelsene absolutt, tvert i mot forutsettes overskridelsen for at de skal bekreftes og dermed åpnes persepsjonen henimot en spatiotemporal horisont hvor betingelsene i prinsippet kan modifieres i det uendelige. Realitetenes krav er de krav verden stiller fordi vi må kreve av oss selv for at den skal være for oss. Derfor vil vi på ny og på ny stilles overfor fordringen om igjen å gjeninnsette oss overfor de betingelser det søkte setter. Vi kastes ut i verden og i denne forstand *er* vi allerede og alle de henvendelser vi foretar oss manifesteres seg som handlingsalternativer hvor det vi søker realisert realiserer betingelsenes betydning. Vi bestemmer tingens særlige karakter og dennes betingelser ved de hensikter vi forfølger. Vil vi bestemme tingen på en annen måte har vi også endret dens betingelser. Årsak og virkning virker her gjensidig og begrenses bare av det vi finner hensiktsmessig å realisere.



Forholdet mellom årsak og virkning følger her det perspektiv vi til enhver tid finner hensiktsmessig. Sier vi at kule A's bevegelse og støt forårsaket kule B's videre flukt er det heller ingenting i veien for at vi i stedet kan påvise at kule B forårsaket at A endret bane. Vi kan her tenke oss mange ulike innfallsvinkler til samme situasjon. Det vil si også de innfallsvinkler som kan tenkes å inkludere de to foregående utvekslingene mellom A og B. Vi kan også tenke oss at vi bare inntil et visst punkt makter å variere perspektivene – om ikke av annen grunn enn fantasiens begrensning. At vi ikke vilkårlig kan endre hendelsesforløp beror på det faktum at alle henvisninger til verden forutsetter det utgangspunktet som er vårt eget. At vi inntil videre ikke makter å variere perspektivet er likeså så mye vår egen begrensning som tingens eller det saksforhold vi ellers vil avklare.

Vi kan med andre ord ikke annet enn å handle for så vidt eksistens i seg selv pålegger oppmerksomhet mot våre omgivelser, men denne henvendelsen bestemmer i sin tur situasjonsbetingelsene og får de til å tre frem som sådanne, for så i sin tur påny å avkreve nye forholdstiltak og vi må igjen definere våre vilkår påny. Det verden måtte være utover våre hensikter lar seg nå bekrefte som begrep i den grad våre hensikter står på spill. Begrepet om 'det verden måtte være utover våre hensikter' finner her sin grunn i vissheten om at våre avgrensinger nettopp også er våre begrensninger og denne hensiktsrettede dynamikken danner den særlige oppmerksomheten aktualiteten fordrer: *Det vil alltid være mer å ta fatt på.* Det vi vet gjelder bare inntil videre og selv det vi vet må på ny og på ny bekrefte.

Å anta et endelig skille mellom sant og usant medfører her en selvmotsigelse. Likeledes ville det være absurd å hevde at det ikke finnes et slikt skille. Både det å hevde et absolutt skille og det å benekte et bærer galt av sted. Å avstå fra å forsøke å gi svar fordi vi stadig skuffes i forventningen om det endelige blir å bekrefte muligheten til stadig på ny å lete etter handlingsbetingelser. Motsatt vil det å ville det endelige fordi virkeligheten stiller uendelige krav være en selvmotsigende strategi fordi det er ensbetydende med at vi selv hindrer oss i komme videre. Da forholder vi oss til verden slik Kant beskrev fuglen som ønsket luften som bærer dens flukt bort fordi den også gjør motstand. Gode svar blir ikke her endelige svar, men svar som bringer oss videre.

Det virkelige gir seg ikke selv og det er derfor ikke som en representasjonslistisk instans vi

møter den. Det kjennetegnende ved virkeligheten er ikke at den i endelig forstand åpenbarer seg, men at den stadig gir seg for oss som krav. Virkelighetens krav manifesterer seg først og fremst som en særegen situasjon og da menes her den situasjon vi kaller *erfaring*.

En tilnærming til persepsjonens særtrekk fordrer imidlertid mer enn aktualitetenes umiddelbare fordringer og avklaringer. Erfaringens situasjon har mange fasetter og en av dem er også de situasjoner hvor vi fortsatt holder oss innen mulighetene for kritisk dømmekraft, men uten at de objekter vi forholder oss til nødvendigvis er nærværende for oss. Forestillingsevnen har stor kapabilitet til på ulike måter å visualisere objekter som langt overgår det presente. Hvordan skal vi forstå denne evnen innen de sammenhenger som det her tas utgangspunkt i?

### **Forestillingen om tingen**

Å stå overfor gjenstanden selv innebærer alltid momenter av usikkerhet. Selv hva det er ved gjenstanden som er usikkert lar seg ikke bestemme, men må bestemmes underveis. Virkeligheten *lærer* oss noe uavbrutt, forestillingen derimot er seg selv nok. Her kan vi bestemme alle sider ved det forestilte vilkårlig etter eget forgodtbefinnende og det er nettopp derfor vi vet at det dreier seg om en forestilling. Forekommer det forestilte oss utilstrekkelig nytter det heller ikke å gjennomtenke forholdet siden vi her ikke kan vente oss noe utover det vi ved egen forestillingskraft kan føye til. I det siste tilfellet fordres det bare at vi påny vender oss mot erfaringens krav. Med denne innfallsvinkelen bestemmer vi distinksjonen mellom forestillinger og virkelighet ut i fra hvordan vi forholder oss. Det er allerede bestemt hvorvidt persepsjonen retter seg mot situasjonenes reelle krav eller hvorvidt det tas utgangspunkt i forestillinger. I det ene tilfellet er hensikten innstilt på modifisere seg i flukt med virkelighetens begrensinger, i det andre tilfellet er hensikten å forestille seg noe til tross for begrensningene. Dermed trengs heller ikke en ny bevissthetsakt for å bestemme forholdet til virkeligheten fordi vi allerede *in medias res* bestemmer dette forhold. Åpner vi en skuff for å finne en gjenstand forholder vi oss i et realitetsorientert modus. Vi griper skuffen, drar den ut og derigjennom føyer vi oss etter situasjonens krav. Gjenstanden vi leter etter her, med all sin oppmerksomhetskrevende detaljrikdom, lar vente på seg inntil fordringen om at skuffen må åpnes er innfridd. Vi vet faktisk ikke en gang om gjenstanden er der siden alt vi har forholdt oss til inntil videre er skuffens avvisende forside. Derimot som forestilling betraktet er det tilstrekkelig å anta om gjenstanden at den er der. I dette tilfellet fordres ikke mer av det forestilte enn en vag henvisning og dette forhold er vi helt på det rene med umiddelbart. En

antakelse er nettopp en antakelse *fordi vi antar* og den forblir en antakelse inntil vi forholder oss annerledes. Vi trenger ikke ytterligere en særskilt kognisjonsprosess som bestemmer antakelsen, erindringen eller en hvilken som helst annen forestillingsakt som kun forestilling. Dernest kan vi igjen reflektere over forestillingen qua forestilling og eksplisitt føye til at *vi har en forestilling*, men påstår vi at vi ikke er stand til å skille denne fra et realitetsorientert modus gjør vi oss til offer for en feiltakelse konstruert med utgangspunkt i den retrospektive holdningen som kan opphøye enhver erfaring til enhver status. Kort sagt: å sette et inntrykk likt med en forestilling er å forveksle i ettertid.

Til tross for at jeg her har bestemt en tolkning av hva skillet mellom virkelighet og forestilling innebærer gjenstår i det minste en redegjørelse for hvordan vi ut i fra dette grunnlaget danner oss forestillinger. I bestrebelsen på å forstå den prosessen som det å danne seg en forestilling innebærer vil jeg her ta utgangspunkt i det som allerede er sagt. Å forestille seg noe vil si å handle på en bestemt måte. 'Å handle' begrepsfester her bevisste måter å forholde seg på i verden. Dette i motsetning til oppfatningen av forestillingene som en art engrammer lagret i hjernen, som *små bilder*. Med "bilder" tenker jeg her i stedet på likheter konstituert ved hjelp av fysiske objekter som avbilder, som fotografier, malerier eller skulpturer. Grunnen til at det å sette vårt begrep om 'forestillingen' i samme bås som den ytre betingete avbildningen innebærer en *illusjon* beror på at det ytre objektets meningsinnhold som *fotografi*, *maleri* osv..., nettopp dannes som fysisk avbildning, mens våre forestillinger, slik disse gjerne betegner imaginære prosesser – som *mentale akter*, dannes ut i fra sin beskaffenhet på en helt annen måte.

Den ytre avbildningen er en ordning av rommet med henblikk på å avbilde, og hensikten for så vidt den søker det avbildete ved avbildningens hjelp konstitueres i og med dette bestemt. Søker vi ved fotografiets hjelp å huske for eksempel en venn, så er fotografiet slik det lysfølsomme papiret gjengir det vi retter vår oppmerksomhet mot, en måte å anvende det fysiske roms egenskaper på som lar oss lettere henlede oppmerksomheten mot det vi søker i denne persepsjonens sted. Derimot innebærer den mentale akten at det fysiske rommets avgrensinger trer tilbake til fordel for at vi forestiller oss noe.

Bildets betydning, for eksempel som fotografi, finner sin realitet ene og alene ved at det er vi som søker meningsinnhold i det. Den bildedannende hensikten konstituerer sitt objekt ved å søke noe på en bestemt måte, i dette tilfellet qua den som ordner lysets spill på en

todimensjonal flate slik at vi kan henlede oppmerksomheten mot det vi søker. Men her er det ikke todimensjonale flater og lyset qua lys vi befatter oss med, men bildet slik vi søker det innen rekkevidden av de preferanser vi har for å søke noe som bilde. Vi søker her noe ved avbildningens hjelp i en umiddelbar og fortettet kontekst av emosjoner og fysiske særtrekk. Vi retter oppmerksomheten spontant mot avbildningen i det vi, som eksempel, vil minnes en venn som vi er knyttet til i et sett av relasjoner som bare vår faktiske livssituasjon setter grenser for å utdype. I den rent imaginære akten derimot retter vi oss ikke mot våre fysiske omgivelser med henblikk på å strukturere disse henimot å avbilde, eller for den saks skyld avdekke den som arena for realitetsorienterte hensikter. I stedet tjener omgivelsene som utgangspunkt for en henvisning henimot et vilkårlig sett av betydninger.

Vi tar her utgangspunkt i forståelsen av verden som et arnested for alle de erkjennelser vi kan strekke oss etter, men her er variasjonsmulighetene uendelige. Den imaginære akten er slik sett en av disse mulighetene og det kjennetegnende er ikke at den tar tilflukt i noe substansielt atskilt fra det virkelige. Det er ikke her rom for noen form for dualisme. I stedet forstås det imaginære som en bestemt modifikasjon av vår måte å være på. Imaginasjonen hviler på realitetene og utelukker de aldri. Forestillingene finner i stedet sin grunn i realitetenes mangslungenhet og manifesterer seg i disses periferi. Tankegangen lar seg lettere forstå om vi tar utgangspunkt i de mest nærliggende forestillingene. Ser vi etter en bekjent i en folkemengde tar vi alle særtrekk situasjonen kan by på til inntekt for det vi søker idet blikket rettes mot de steder og retninger vi venter å finne personen. Vi lokaliserer henimot det vi forventer ved hjelp av situasjonens begrensinger. Forestillingen hviler så å si på begrensningene for så vidt begrensningene tydes ut fra hensikten om å finne den vi leter: enhver av mengdens individer blir *nesten* den vi søker, eller enhver blir avkrefteisen av den vi søker og reduseres til et utgangspunkt for å lete videre.

Tilsvarende om vi går i barndomstrakter hvor omgivelsene umiddelbart kaller på alt det vi har opplevd. Det er som om enhver sving langs veien vil manifestere gamle venner, eller kan hende fornemmer vi noe vi fryktet eller gledet oss til, men det siste tilfellet skiller seg fra det foregående i to viktige henseender. For det første er hensikten en annen. I det første tilfellet leter vi etter noe i det andre minnes vi. I det første forholdet vi oss i realitetenes umiddelbare nærhet. Vi befinner oss her i grensetilstand mellom feiltakelse, bekreftelse eller forestillingsakt. I kjølevannet av den spontane forventningen dannes flyktige forestillinger som umiddelbart destrueres. I det andre tilfellet er forestillingene mer stabile og vi forventer

ikke at det forestilte skal manifestere seg i forlengelsen av realitetene. Realitetene peker i stedet mot noe rent forestilt. Vi stopper opp langs veien og lar stemningen ta oss helt, men ikke et sekund lar vi oss forlede til å tro annet enn at vi minnes. I det siste tilfellet modifiseres situasjonen fullstendig og den tjener så langt det lar seg gjøre imaginasjonens hensikt. Vi gir oss hen til en flyktig og vekslende oppmerksomhet. Lett svingende mellom realitetsorienterende grep i verden og en litt fraværende holdning som lar begrensningene tre tilbake til fordel for betydninger som bare nesten lar seg fange inn under det håndgripelige, men til forskjell fra det første eksempelet holdes oppmerksomheten med forsett tilbake slik at vi unngår å henlede den henimot bekräftelsens fordring. Vi lar i stedet omgivelsenes karakter av *nesten* utgjøre minnenes verden. Vi holder oss på denne ustabile grenseoppgangen med forsett og det er denne linedansen som her danner selve forestillingsaktens substans.

Ytterligere kan vi la omgivelsene fysiske særtrekk tre tilbake qua deres krav på håndgripelige muligheter. Vi senker selv kravene og tilføyer betydningene av de marginale fysiske betingelsene i uendelig grad. Vi kan la disse peke på et fullstendig vilkårlig sett av betydninger slik at det håndgripelige bare tjener som et perifert og minimalt utgangspunkt for kompliserte og forestilte relasjoner. Her råder bare fantasien over begrensningene. Det enkleste eksempelet er barnets lek. Med armene i riktig posisjon og kroppen lett agerende er luftgitaren virtuosens instrument og stua en utmerket konsertarena. Allikevel skal vi holde vel akt på at barnet i det fleste tilfeller kjenner lekens begrensinger. Å fantasere kan være gøy, men vi vet når vi fantaserer fordi det er nettopp det vi vil. På samme måte som barnet vet å tøyte leken utover sengetiden og med største saklighet kan be om mer *leketid*, så er alltid den realitetsorienterende modifikasjonen innen øyeblikkelig rekkevidde for oss alle i den alminnelige fantasiens grenseløse øvelser.

Forestillingenes art er bare begrenset av den betydning de har for oss. Øyeblikkelige assosiasjoner, minner eller ren fantasi kompletteres ikke av en liste, men varierer med det som søkes og den måten det søkes på. Ytterligere kan vi tilføye semiotikkens henvisninger og symbolenes arketyriske betydninger. En reduksjon av disse tjener imidlertid ikke noen hensikt her siden det her bare dreier seg om å forstå det grunnleggende. Det vil si forestillingens beskaffenhet som modifikasjoner av hensiktsrelaterte kontekster. Her skal jeg imidlertid avslutte realitetstemaet med noen tilnærminger til vanskelighetene med å tolke forestillingenes tidvise og radikale avvik, slik vi kjenner disse som tilfeller av patologisk virkelighetsforvrenging og drømmenes intense forestillinger.

### Patologisk virkelighetsforvrenging

Persepsjon angår her det å ramme verden inn i en hensiktsrettet kontekst hvor handlingene leder på en egnet måte henimot sine mål. Måten vi oppfatter på angår først og fremst måter å innrette seg på slik at handling blir mulig. Det innebærer for det første å innrette seg konkret i verden med henblikk på å oppfylle særlige pre-refleksive *valg* av konsekvenser. For det andre innebærer det at verden genereres qua meningsstørrelse innen rekkevidden av disse valg. *Verden* er det sted hvor det mulige blir mulig fordi den fremtrer som det sted hvor vi på ulike måter *forholder* oss. Betegnelsen 'valg' må derfor ikke misforstås som det ofte blir gjort i forhold til de betraktningene det her søkes tilknytning til. En lettkjøpt innvending er det her å påpeke at vi ofte nok ikke har valg, men må nøye oss med det vi blir budt. Her er det bare å påpeke at det er det fundamentale valget vi retter oss i mot. I det siste tilfelle betyr det at tar vi det som byr oss er det fordi vi har valgt dette heller enn ingenting. Det dreier seg her ikke om å forholde seg til opsjoner hvor meningsstørrelsene på forhånd er definerte. Her definerer valget først og fremst i egenskap av holdning overfor verden, følgelig definerer ethvert utkast til en meningsgenererende handling også en verdi.

Det betyr ikke at vi i siste instans kan redusere væren til verdispørsmål, men det betyr bare at alle modifikasjoner av væren *også* innebærer et aspekt vi kan uteske reflektert som etisk. Med andre ord det erkjennende aspekt dannes ikke avsondret fra de verdier vi kan avdekke. Tvert i mot så er våre erkjennelser bare for så vidt de fordrer sine verdier fordi eksistens i kraft av seg selv pålegger et eller annet modus av å være. Vi forholder oss fordi vi finner det bryet verdt og denne eller hin verdsettelse impliserer de erkjennelser verdsettelsen medfører. Det etiske aspekt det her siktes til er således ikke et ytre sett av *leveregler*, men betinger selve den stemning vi forordner våre anliggender i. En livsfornektende holdning betinger en dyster verden og avgrenser den på annet vis enn et gledelig sted. I siste instans betinger dette selv de enkleste erkjennelser fordi den måte vi forholder oss i verden på setter tak på hvordan den fremtrer. For persepsjonens del betyr det at for de tilfeller hvor den til de grader ikke svarer til det vi under ordinære sammenhenger holder for normale, altså at avvikene fra det vi holder for normale måter å forholde seg på i verden er store, så angår fundamentale valg ikke bare en ytre måte å relatere seg til ulike betydningssammenhenger, men selve den måte disse betydninger fremtrer for oss på endres – gjør vi som reven blir rognebærene aldri annet enn sure. Det er i denne konteksten denne tilnærmingen søker å forstå irrasjonelle holdninger til verden, som både kan være en fare for offeret selv og omgivelsene. Vi befatter oss her med det vi tolker som patologisk avvikende måter å oppfatte verden på.

De valg vi her snakker om skaper de betydninger verden utgjøres av. Her er vi delvis solidarisk med den selverklærte ulykkesfuglen som påpeker alle vanskelighetene idet han prøver ut sine forsett i verden. Det er først idet vi *prøver* at vi kan få en fullverdig forståelse av hvor lett eller vanskelig livet kan være. På sitt mest basale innebærer det at selv de mest elementære forventninger til verden kan skuffes. Etisk betenkelig blir det imidlertid om vi, som hva den uhellsvangere her angår, gir oss fatalismen i vold og gir opp. Ulykkesfuglen er ikke da bare uheldig, men idet han erklærer sin væren som *den uheldige* velger han også å være det og verden demoniseres. Det vil si i stedet for å ta utfordringen med å ta lærdom av feilene tas det tilflukt i forestillingenes verden. Uhellene blir ikke bare hendelige, men selve grunnen for å slippe å ta det ansvar det innebærer å forsøke å gi livet den retning som kreves for å gjøre det bedre. Her tas det for enkelhetens skyld ikke hensyn til kompleksiteten ulike bakgrunner for slike fatale valg kan ha. Ei heller utelukkes andre særtrekk for å velge imaginasjonenes holdning til fordel for den reelle enn den nevnte ulykkesfuglens. Det viktige her er forståelsen av virkelighetsforvringingen som akt, her som *virkelighetsflukt*.

Det kan tenkes mange beveggrunner til flukten, både psykososiale og fysiske eller kombinasjoner av disse, men slike faktorer leder ikke som en første biljardkules uvegerlige bevegelse mot den andre. Beveggrunnene for det eksistensielle valg – og her er alle valg eksistensielle – manifesterer seg ikke for det gjeldende eksempelet slik det gjør for den observerende og analyserende klassifikasjonen, de manifesterer seg innenfra for den det gjelder som en *vanskelig verden*, følgelig kan virkelighetsflukten fremtre som enklere enn realitetsorienteringen. Fra en observerende posisjon kan vi avgrense fysiobiologiske- eller psykososiale betingelser som kjennetegnende for ethvert tilfelle, men i eksempelet med den nevnte ulykkelige kan vi ikke, som i biljardkulenes tilfelle, påregne objekter underlagt passive omstendigheter. Her er vi underlagt kravet om å forstå et medmenneske som selv forstår, men på sin måte. Handlingens kasus må altså per definisjon problematiseres for så vidt den handlende handler. For den det angår er det uvirkelige ikke her en art forårsaket feiltakelse, men en måte å få verden til fremtre på.

Virkelighetsflukten som livsholdning har sine alternativer som forutsetning, den forneker aktivt andre tilnærminger til livet. Her gjelder det at heller denne holdningen enn ingenting. Heller flukten enn innrømmelsen av den sårbarheten virkeligheten byr på og den intuitivt livstruende passivitet den medfører. I vårt tilfelle gjelder dette selv om denne strategien

nettopp kan implisere det den søker å unngå. I ytterste konsekvens snakker vi her om avvik hvor følgene er alvorlige for den det gjelder. Det kan gjelde en art holdning som etter hvert forringer sjansene til påny å bygge opp en adekvat måte å være på. Velges det slik på et avgjørende punkt i livet, eller over tid, kan løpet være vanskelig å vende av den grunn at andre erfaringer uteblir. For den det gjelder kan nå virkelighetsflukten bli den eneste måten å være på. Den mening flukten generer blir den mening verden har. Nå uttynnes imidlertid livets innhold og den sparsomme tilgangen til realitetene den mentalt forstyrrete begrenser seg til kan nå inngå i den mest absurde forestillingsverden.

Det absurde i den mentalt forstyrredes liv, i henhold til denne innfallsvinkelen, kan ikke tilskrives en art forvrenging av mentale entiteter som trenger seg på for et vurderende selv. Gjør vi det siste holder vi oss til den fortolkningen det argumenteres i mot. Det er ikke slik at forstyrrelser i persepsjonen forringer det materialet som den kritiske evalueringen står overfor slik at en adekvat kognisjonsprosess forpurres i sitt normale forløp. Det forholder seg omvendt. Det vil si at for den det gjelder manes verden i utgangspunktet frem som forvrengt. Verden forvrenges. En tilsynelatende rasjonell vurdering fra den det angår kan her i stedet gjøre vannviddet enda mer absurd. Den mentalt forstyrrete logikk er like fullt en logikk, men her gjelder Humes postulat til fulle: *fornuften er pasjonenes slave*. Avvikeren kan godt begrunne sine avvik som et tilsynelatende reflekterende menneske, men like fullt dreier det seg om avvik. I det avvikende verdensbilde manes verden frem med utgangspunkt i at den skal være så forringet som den fremstår, derfor er ikke nødvendigvis ansatsene til refleksjon atskilt fra det avvikende forløpet. Tvert imot kan de refleksive ansatsene inngå som bestandel av virkelighetsforvrengingen, men her dreier det seg om ansatser. Inngår refleksjon i forvrengingen av virkeligheten så er det ikke for kritisk å vurdere egne oppfatninger, men derimot for å begrunne forvrengingen. Den refleksive akten blir her derfor ufullendt fordi den ikke tar det avgjørende skrittet helt ut og åpner for reellt å *utfordre* det virkelighetsbilde den forholder seg til. Alle tilløp til selvkritikk stopper på halvveien og blir *kvassikritikk*.

Betrakter vi det avsindige forløpet utenfra er konklusjonen her at atferden til den mentalt forstyrrete ikke er en konsekvens av eksterne betingelser som trenger seg på offeret og tvinger det til å agere. Tvert imot inngår ageringen i det forløp som får verden til å fremtre som absurd. Her kan offeret drive seg selv til et punkt hvor adekvat tilnærming til verden ikke lenger er mulig. Selvsagt må vi her ikke trekke den slutning at omgivelsene ikke spiller noen rolle og offeret har all skyld. Det er vel heller slik at et menneske kan drives av særlige



forhold til en fatal innstilling som så igjen kan forverre tilstanden. Her er det en innvendig dynamikk mellom hensikten om å ha en hensikt og det materiale hensikten finner sitt utgangspunkt i. Det skapende forutsetter sitt utgangspunkt, men sluttproduktet gis bare for så vidt det tilstrebes og det er vårt lodd å streve av den enkle grunn at livet ikke gir seg selv, men må leves. Det det kommer an på er *hvordan*.

I den fortapte absurditet er andre redusert til tilskuere eller plagsomme påminnelser og omgivelsene gir bare det galskapen fordrer eller avviser. I motsetning til den mentalt oppegående hvor fantasien kan være en ressurs og tjene til forberedelse som en visualisering av forestående muligheter blir nå visualiseringen nok. Den mentalt forstyrrete luftgitarist trenger aldri mer enn luften og *vil* av egen vilje heller ikke trenge mer, men dermed blir også utfordringen det er å bli en musiker for store. Her er det imidlertid mer enn yrkesvalg eller hvilke ferdigheter en vil utvikle som står på spill. Lever man i avgjørende forstand i fantasiens avvisning av virkeligheten kan veien tilbake til virkeligheten bli for lang. Friheten vendes til sin motsetning og reduseres til å begrunne avmakten. Det vanskelige blir *virkelig* uoverkommelig og avvisningen av virkeligheten kan bli permanent. Galskapens univers av marginale ansatser til livets reelle holdepunkter blir nå en arena for tilfeldige og absurde meningsstørrelser. Livet kommer nær innpå drømmen, ikke slik den opptrer for den som når sine drømmers mål, men slik vi kan oppleve den i all sin troskyldighet, eller mer radikalt som mareritt eller eufori, som sovende.

### **Drømmen**

En mulig innvending mot virkelighetsbegrepet som her er lagt til grunn kan hevde det faktum at vår vurderingsevne ofte står som forringet overfor det vurderingen omhandler. Kan vi ikke her skille hensikten fra handlingen? Betegner ikke det pre-refleksive her bare en tro? Er det ikke slik at hvis vi isolerer troen fra det faktiske saksforholdet, så har vi noe mentalt konstituerende på denne siden og et faktisk forhold på den andre siden? Rommer ikke denne forståelsen dermed en potensiell dualisme? Det vil si på ene siden står vi overfor et troende og resonnerende selv og på den andre siden finner vi det materiale troen og resonnementene omhandler. I så fall kan det synes nærliggende å på ny forplikte oss overfor en representasjonalisme hvor troen mer eller mindre favner om de absolutte saksforhold den pretenderer å si noe om. Saksforholdene blir her stående utenfor og avventende i sitt forhold til avgrensningen hvilket ikke var dit denne redegjørelsen ville.

*Drømmen* som tema kan synes sårbar overfor denne dualismen. Er det ikke som om vi overfor oss selv kan stille spørsmålet: er dette virkelig eller er det en drøm? Kan vi ikke på den ene siden etablere den hallusinerende antesipasjonen som en isolert vurderende prosess og på den andre siden en virkelighet som av ulike grunner påvirker denne prosessen? Drømmen kan vi så tolke som en art forringet påvirkning forårsaket av søvnen for så vidt denne påvirker kognisjonsprosessen. Tilsvarende kan det påpekes hvordan vi påvirkes av ulike kjemiske tilstander slik at rent fysiske, kjemiske eller biologiske endringer utenfra forårsaker ulike modifikasjoner av inntrykkene slik at disse fremstår for det vurderende selvet som *merkelige*. Hallusinasjonene er her forstått analogt med oppfatningen av forestillingen det tidligere er innvendt mot, altså som om vi betrakter dem på avstand slik vi kan være tilskuere til en film. I så fall rammes tankegangen som det hittil er tatt utgangspunkt i fundamentalt.

For det første vil jeg her ta utgangspunkt i forholdet mellom den forventningen som umiddelbart konstituerer den måte vi forholder oss på i verden og hvordan denne forventningen endres når vi sover eller utsettes for andre påvirkninger som hindrer realitetsorientering. For det andre og avslutningsvis under denne tematiseringen av drømmen vil jeg forsøke en tilnærming til hvordan den vurderende reflekterte holdningen forholder seg til denne.

Det første antas som viktig idet det gjelder om å skille den umiddelbare forventningen fra troen slik tro kan inngå i refleksjon. Når vi tror i en refleksiv kontekst er det ikke det umiddelbart nærværende vi forholder oss til. Vurderer vi eksplisitt over muligheten for at en bestemt gjenstand finnes i en lukket skuff vil vi, som nevnt, ikke ta denne vurderingen for annet enn en antakelse. Den umiddelbart bestemmende forventningen derimot beregner ikke avstand til det objekt den retter seg i mot, derimot konstituerer den det objekt den forholder seg til i og med måten den forholder seg på. Det vil si den motiverer den holdningen som genererer selve den meningshorisont den definerer seg ved. Et eksempel på det siste er mynten vi finner på gaten og umiddelbart putter i lommen i forvissing om at vi har mer kapital å rutte med. Forventning i denne sammenhengen retter seg ikke mot instanser av andre muligheter enn de aktuelle. Det aktuelle er her i og med forventningen. Vi skildrer her de trekk ved situasjonen som danner det pre-refleksivt sansende. Her er det imidlertid påpekt at det aktuelle i egenskap av det presente ikke er lukket inne i et absolutt punkt. Det aktuelle fordrer alltid sine henvisninger uten at disse henvisninger danner eksplisitte temaer slik vi møter dem i refleksjonen. Aktualitet instansieres i en kontekst hvor ulike motivasjoner

kompletteres i og med de begrensinger motivasjonen profilerer. Med andre ord: den umiddelbare forventningen både begrenser i det den forholder seg i det umiddelbare på en bestemt måte og den begrenses i og med de begrensninger den genererer ut i fra de muligheter den er i stand til å forholde seg til, men bare inntil det punkt den aktuelle tilnærmingen vedblir. Grensen mellom inntrykket slik det først opptrer og den reflekterende vurderingen inntreffer dermed ikke slik forholdet kan tenkes som om dette var en relasjon mellom en perifer stimulering av sansene og en eller annen form for kognitiv evaluasjon av denne. Inntrykket forstås generert umiddelbart innen rekkevidden av en gitt forventning som bestemmer den måte vi forholder oss på der og da og det er nettopp denne *måten* som får det vi forholder oss til å tre frem.

Det faktiske forhold er i det umiddelbare ikke som et absolutt, men nettopp som *et forholdende* – altså en måte å forholde seg på – og det er derfor det fordrer fordi det fordrer av oss. Virkeligheten krever fordi den trenger vår innsats. Det faktiske i det originære er her tenkt utelukkende som vårt eget nærvær i kraft av måten vi forholder oss på. Holder vi en kjepp i skogen for å være en giftig orm stanser vi opp og nærmer oss forsiktig. Kan hende kaster vi en stein eller tramper i bakken for å se om ormen rører på seg. Ettersom vi ved ulike måter korrigerer vår fremferd tilpasser vi den måten vi forholder oss på i henhold til det vi til enhver tid finner hensiktsmessig. En første tilnærming til en forståelse av drømmen vil her være å slå fast at denne korrigerende måten å nærme seg forhold i verden på ikke finner sted. I drømmen stanser derimot oppfatningen opp ved den fascinasjonen den forholder seg til uten vilje eller evne til å modifisere denne og det av den grunn at vi ikke forholder oss til fascinasjonen reflektert. Vi *er* her som fascinerte. Fascinasjonen slik den gjennomleves stiller oss ikke overfor sine ulike modi, vi maner den selv frem og vi fascineres i den grad vi hensetter oss selv i de begrensninger vi rammer verden inn i.

For å ta dette fra en annen vinkel kan vi et stykke på vei sammenligne fascinasjonen med engstelsen for ormen. I tilfellet med den giftige ormen forholder vi oss ikke først eksplisitt til engstelsen for den. Engstelsen konstitueres ikke først som et *ytre* fenomen. Vi spør oss ikke selv om hvorvidt vi vil engstes eller ikke når vi *er* engstelige. Derimot betegner engstelsen her en måte vi umiddelbart forholder oss på. Først i etterkant kan vi reflektere over den og derved eksplisitt forholde oss til den. At vi da kan skille engstelsen fra det vi engster oss for beror for det første på at følelser utfoldes i og med hensikten for så vidt denne retter seg mot realisasjonen av sine muligheter. For det andre er de muligheter vi tilstreber alltid av

forskjellig karakter, men ulike muligheter kan altså ha emosjoner til felles fordi følelser inntreffer i og med de betydninger mulighetene har for oss. Kort sagt: ulike situasjoner kan ha fellestrekk og disse trekk lar seg kategorisere – verken mer eller mindre. *Redde* kan vi være både for giftige ormer eller for helt andre emner. På samme måte forholder det seg med fascinasjonen slik vi gjennomlever den som drømmende. Vi *er den*, vi tenker ikke over den, tenke over den kan vi først gjøre etterpå. Det som imidlertid skiller den drømmende fascinasjonen fra den fare vi i engstelse kan møte som våkne, er at vi som våkne kan prøve engstelsens premisser. I den sovende tilstanden derimot forholder det seg helt annerledes.

En mulig innvending mot denne forståelsen kan være å hevde at vi drømmer om ting vi ikke nødvendigvis vil forholde oss til slik det for eksempel forekommer i marerittet. Det vil si tilsynelatende står vi igjen overfor problemet med å forklare drømmen som noe fremmed vi forholder oss evaluerende til. Men her er altså påstanden at fascinasjonen ikke er noe fremmed. Med utgangspunkt i Sartres betraktninger forstås drømmen som en bevissthetstilstand vi er fanget i. Sover vi er vi per definisjon overlatt til det vi tror på for så vidt som vi tror. I drømmen er ikke troen bare en imidlertidig innstilling, men den danner hele tilstanden vi definerer oss ved. I drømmen har vi gitt oss hen til troen og denne bekrefter seg dermed selv. I drømmen er vi drevet av vår egen overbevisning og inntil vi endrer innstilling er vi ute av stand til å tre ut av vår egen fascinasjon. Drømmen er som forestilling seg selv nok, men ikke i egenskap av hypotetiske utkast, drømmen er ikke en antakelse eller en annen form for betenkning, den er derimot en tilstand vi hensetter oss i uten andre krav enn det hensettelsen umiddelbart selv stiller. Med denne generelle bestemmelsen som utgangspunkt kan vi nå forsøke å forstå de konkrete og ofte radikale forhold drømmen utspiller mer detaljert.

Å betegne drømmen som fascinasjon er først og fremst å innrømme at vi som drømmende fascineres av *noe*. Drømmene fremstår både som dramaer og flyktige enkeltforestillinger, tilsynelatende rike på alle mulige sanseintrykk. Drømmen inngår alltid i en kontekst rik på substansielle meningstørrelser av alle slag, men hvordan kan vi konstituere konkrete forestillinger i en trancelignende tilstand hvor vi nesten er uten kontakt med den håndgripelige sammenhengen vi i våken tilstand er en del av? Hvordan kan det ha seg at vi i så sterk grad er stand til å se klart for oss når det er rene forestillinger det dreier seg om? Det er allerede sagt at klarheten er en del av forklaringen. I motsetning til aktualitetens væremåte hvor det stadig påkreves aktsomhet er drømmenes forestillinger selvtilstrekkelige og derfor entydige,

drømmen er per definisjon *larger than life*. Gitt dette kan vi forsøke en tilnærming til hvordan vi så å si ut av virkeligheten kan danne noe uvirkelig.

Forestillingene slik de så langt er beskrevet forholder seg til hvordan vi møter dem i våken tilstand. Utgangspunkt her var hvordan de konstituerte seg i forlengelsen av håndgripelig materiale. I drømmen derimot synes vi avstengt fra omverdenen. Hvordan er det da mulig å forstå hvorfra den henter utgangspunktet for sine, til tider, bisarre kimærer? Med utgangspunkt i Sartres strategi kan vi her ta utgangspunkt i hypnagogiske illusjoner, altså de flyktige forestillingene vi oftest erfarer idet vi holder på å falle i søvn. Trenger vi den hvile vi forventer at søvnen kan gi oss vil det første vi søker være ro. Helst vil vi med sannsynlighet anrette oss med det for øye å avgrense oss fra omstendigheter som fordrer særlig oppmerksomhet. Vi legger oss ned i en seng, sørger for det vi vil oppfatte som nøytral temperatur og demper lyset inntil det ikke forstyrrer. Vi lukker øynene og slapper av i musklene i et leie vi finner behagelig. Pusten lar vi gå jevnt og vi forsøker å la være å tenke på noe spesielt. Idet vi dupper av dukker ansatsene til forestillinger opp litt fra siden. Eller bedre: Forestillingene *dukker ikke opp*, men vi tar oss litt fraværende i og ville fokusere oppmerksomheten. Vi befinner oss i en overgang mellom en rent forestillende og en reflekterende holdning. Det siste er viktig fordi vi vet at ansatsene til refleksjon i sin konsekvens vil fordre av oss. I stedet forsøker vi å la forestillingene være forestillinger i egenskap av tilfeldige innfall. Vi finner ro i vissheten om at det vi tenker på ikke skal være noe som trenger nærmere ettersyn. Det vi tenker på skal i stedet være tilstrekkelig i seg selv ved den *måten* vi tenker det på. Vi lar antakelser være antakelser, håp være håp, og vi avventer det vi frykter i forvissing om at hvile vil gjøre oss bedre i stand til å utholde utfordringene. I halvsøvne kommer de første forestillingene, vi distraheres og fristes på ny til å fokusere oppmerksomheten. Et øyeblikk våkner vi litt, men tar oss idet og på ny lar vi oss henlede i det søvndyssende inntil vi ikke lenger forholder oss våken. Sovende er vi nå foruten den anstrengelsen fokuseringen koster.

Det første som i denne konteksten kan konstateres er at drømmene ikke stiller store krav til sitt materiale fordi den drømmende med fortsett har hensatt seg i en tilstand hvor krav ikke stilles. For å drømme trengs nå bare minimale sansepåvirkninger resten har sitt utgangspunkt i den tro som oppbærer aktiviteten. Å forstå de relative betydningene omstendighetene har er her viktig siden det ikke kommer an på å forstå disse isolert fra opplevelsen, men om å forstå dem som momenter i en situasjon vi skaper ved å forholde oss til dem på en bestemt

måte. Vi er aldri isolert fra omgivelsene, men vi kan avstå fra visse måter å forholde oss til dem slik at de tjener andre formål. I egenskap av sovende har vi hensatt oss i en tilstand som ikke er å forfølge omstendigheter kritisk. I stedet lar vi minimale inntrykk tjene vilkårlige fascinasjoner. Det tas her utgangspunkt i at selv som sovende finnes sansning av ulik karakter. Vi utsettes eksempelvis for tyngde, kinestetiske fornemmelser og entoptiske påvirkninger. Stilt overfor disse, slik vi bestemmer dem som observerende, fremtrer disse imidlertid nå som materiale for den drømmende modifikasjonen. Sovende tjener disse omstendighetene i stedet en vilkårlig hensettelse henimot det vi i øyeblikket søker og det vi søker søker vi nå *som drømmende*.

Med andre ord er vi ute etter en måte å forstå forbindelsen mellom på den ene siden de omstendigheter vi befinner oss i og dernest av hvordan vi ut av disse kan danne inntrykk av disse som drømmende. En første tilnærming kan være å se nærmere på eksempelet med reversible figurer. Med utgangspunkt i den velkjente figuren med to ansiktsprofiler vendt mot hverandre slik at de også kan fremtre som en vase, kan vi ved hjelp av ulikt fokus vende om på figur og grunn. Hva dette psykologiske fenomenet kan lære oss i denne sammenhengen er at den mening vi søker som sansende ikke bare innhenter inntrykk passivt, som enkeltpåvirkninger utenfra, men at selve den måte vi søker noe på har betydning for det meningsinnhold vi tillegger det vi søker. I tilfellet med vasen og profilene var vi imidlertid våkne og støter vi på tilfellet er det gjerne i sammenhenger hvor vi er forelagt situasjonen som eksplisitt eksperiment. Følgelig kan vi innvende at det vi ser like gjerne kan betraktes som tilfeldig anrettede linjer og skraveringer på et ark. I motsetning til denne innstillingen, hvor flere stadier av refleksjon inngår i modifikasjonen av det vi søker, er det viktig at i tilfellet med drømmen har vi ikke denne muligheten til å trekke ulike konklusjoner av samme materiale og så vise til at det dreier seg om et ordnet særtilfelle. Sovende veksler vi ikke mellom ulike mulige måter å forholde oss i en sammenheng hvor materiale konstitueres i en begrenset kontekst hvor vi kontrollert og derfor kritisk styrer fra det ene meningsinnholdet til det andre. De fornemmelser vi utsettes for i søvne får i stedet sin mening bestemt vilkårlig og uprøvd.

De fornemmelser det dreier seg om er slike som fremtrer for oss med selvfølghelighet. Tyngde, lys generert i netthinnen, mindre motoriske fornemmelser osv. er allestedsnærværende i den sovende tilstanden. De er påvirkninger som konstituerer alle inntrykk og som sjelden selv tematiseres som sådanne og de melder seg heller aldri uforvarende på oss, men følger oss

hele veien som enhver figurs grunn. Det vil si det forholder seg ikke slik at den drømmende først trenger å lete seg frem til et egnet materiale og dernest tilføye dette materiale mening. Derimot fremstår de begrensinger den sovende forholder seg til umiddelbart som emne for det fascinasjonen søker. Derfor er det heller ikke søvnen som innhyller selvet slik at det forpures i sin forbindelse til de forhold det retter seg i mot. Derimot forholder vi oss til verden som drømmende på en slik måte at vi innhyller og derved modifierer det utgangspunktet drømmen tar sitt utgangspunkt i. I drømmen strekker omstendighetene til for det vi vilkårlig tillegger dem og disse kan grunnleggende sett endre karakter fullstendig.

I tillegg til de sansningene den sovende forholder seg til i kraft av det som er umiddelbart til stede kan også kraftigere stimuli som lys og lyd utenfra føyes til. Sartre peker på den rolle slike plutselige persepsjoner kan spille for den sovende i den hensikt å understreke dette poenget. Lyden av en vekkeklokke som ved ulike anledninger ringer akkurat i det en forsøksperson våkner tillegges forskjellige egenskaper. I det ene tilfellet tolkes den som lyden av en fontene i det andre tilfellet som lyden av en tromme, nok en variasjon som kirkeklokker. I det personen våkner og retter seg etter lyden korrigeres forestillingen imidlertid umiddelbart. Drømmen forklares her for *det første* som selvtilstrekkelig forestilling idet lyden får den mening fascinasjonen strekker seg etter. *For det andre* forklares sammenhengen mellom hvordan denne forestillingen dannes ut i fra de omstendigheter den drømmende befinner seg i. Den drømmende betraktes ikke her isolert, men mottagelig for inntrykk fra omgivelsene, men den betydning disse har modifieres relativt radikalt i forhold til den våkne tilstanden siden vi som drømmende ikke forholder oss kritiske. De inntrykk vi utsettes for reduseres nå helt ut til det verden opprinnelig er: nemlig en kontingent væren-i-den. Inntrykkene er nå ikke konstituert for så vidt de er begrenset innen et sett av særlige handlingsparadigmer, i stedet er inntrykkene nå redusert til et potensiale for hva som helst. Drømmen får verden til å fremtre med et vilkårlig meningsinnhold fordi den ikke stiller andre krav enn det den drømmende setter.

Her kan vi tilføye en forståelse av de absurde og allikevel detaljrrike seansene drømmene kan omhandle. En tilnærming til disse fremtredelsene kan ta sitt utgangspunkt i hvordan tid og rom fremstår i drømmen. Nok en gang vil jeg her vise til Sartres betraktninger. For rommets del, om vi tar utgangspunkt i hvordan vi møter det i våken tilstand, er utgangspunktet at vi forstår det som en utfoldelse av relasjoner konstituert innen horisonten av mulige handlinger. Sier vi om en gjenstand at den måler 1 meter gjelder det at gjenstanden lar seg måle i

håndgripelig forstand ut i fra en fastsatt prosedural standard, eller relative omstendigheter gir oss et mer omtrentlig utgangspunkt. I forestillingsverdenen derimot vil ikke gjenstanden fremstå i en slik forstand. I forestillingen utfolder vi ikke et kritisk relativiserende perspektiv. I møtet med den virkelige gjenstanden vil vi kunne si om den hva den gir seg ut for ut i fra et sammenlignende grunnlag. Forestillinger lar seg derimot ikke måle slik. I forestillingen *er* gjenstanden 1 meter *absolutt*. Måleenheten i dette eksempelet er ikke en relativ størrelse i stedet gir den seg for oss i og med en helhetlig meningstekstur hvor alle momenter gis på en gang. Her er måleenheten gitt på samme måte som verdensrekorden i høydehopp for den enkelte utøver når han fantaserer om å slå den. Den er ikke et særskilt lengde vi kan måle oss frem til med meterstokken, men en terskel konstituert som en særlig mening absolutt, her som bragd. Å slå verdensrekorden i høydehopp i drømme er gi seg hen til alt det akten knytter an til *en block*. Forestillingene i den oniriske modifikasjonen lar seg ikke analytisk løse opp i enkelte komponenter, de er der alle uten forbehold i og med det fascinasjonen utlegger dem som. Den beste analogien for drømmenes modifikasjon av romfølelsen er det kubistiske maleriet hvor alle sider vendes ut. Vi ser dette bedre om tar for oss tidsbegrepet i drømmen.

Et reelt forløp i tid konstitueres innen rammen av foregripelse og avventning. Det første forutsetter det andre, men uten å implisere sine resultater i streng forstand. Vi forventer at sukkeret løser seg opp i den varme teen, men vi må allikevel avvente det. I drømmen derimot trenger vi ikke å vente. Sukkeret i drømmen er oppløst og i fast form på samme tid. For den drømmende er et hendelsesforløp i tid som en egenskap ved det det drømmes om. Å slå en verdensrekord i drømme er samtidig å ha forberedt anstrengelsen. Å forberede en lykkelig handling er samtidig å ha lykkes. Vi kommer her nær det å holde en gjenstand i hendene som vi knytter viktige minner til. Å gripe om det personlige *relikviet* her er å innsette seg umiddelbart overfor dets personlige signifikans uten å måtte gjøre betydningen eksplisitt. Det er en gammel kjensgjerning at det finnes situasjoner hvor vi ikke har ord for det vi føler og heller aldri vil få det. Stilt overfor en kjær gjenstand behøver vi ikke for oss selv ta oss tid til å utsi alt det den betyr for oss. Betydningen av gjenstanden er der absolutt i og med at vi står overfor den. Analogt forstått slik også i drømmen. Et hendelsesforløp trenger ikke skje i aktuell tid slik den fordrer i sammenhenger hvor vi avtvinges begrensningenes betingelser. Slik forholder det seg med de tilfellene hvor vi er ferd med å våkne og hendelser i omgivelsene føyer seg inn i det vi drømmer om. I tilfellet med klokken som fremsto som en fontene føyet vi ikke til det fonteneaktige, men det lydbetingete stimuli fremsto umiddelbart som fontene. I dette tilfellet betyr det at ikke bare den umiddelbare meningen kunne være



enkeltstående, men at fontenen umiddelbart også kan framstå i en komplisert narrativ struktur. Drømmer jeg om fontenen i Sandefjord kan den umiddelbart fremstå som: jeg-har-reist-til-Sandefjord-for-å-besøke-en-venn-jeg-ikke-har-sett-på-lenge-og-som-jeg-en-gang-har-sviktet. Knytter forestillingen an til en komplisert historie vil ikke historiens ulike momenter forløpe etter hverandre slik vi må avvente handlingen i en film eller vende bladene i en bok. I stedet melder alle hendelser i plottet seg på en gang. Derfor er det heller ingen hindring at vi i løpet av søvnen bare drømmer i korte intervaller. Den tid vi faktisk drømmer er ingen begrensning for det forløp i tid vi kan drømme om. Ikke fordi hjernen med uhyrlig hastighet kan gjennomløpe et hendelsesforløp, men fordi tid umiddelbart henger ved det vi drømmer om som egenskap. Tilsvarende kan vi uten vanskelighet i drømme hoppe fra det ene tidsintervall til det andre, eller for den saks skyld fra den ene spatialiserte kontekst til den andre. Vi behøver ikke å føye til alle momenter som er nødvendig i et virkelig forløp for at det skal fremstå som sammenhengende. Vi kan i stedet fascineres vilkårlig uten krav om annen sammenheng enn den vi selv vil forholde oss til.

I drømme er alle forhold vilkårlig underlagt det fascinasjonen omhandler og vi er underlagt begivenhetenes gang fordi hendelsene kun løper ærendet til vår egen regi. Den våkne tilstanden kjennetegnes ved sine hindringer, men nettopp som hindringer bekrefte de qua det utgangspunkt vi vender oss utover fra. Mål overskrider qua mål den situasjon vi befinner oss i og definerer derigjennom situasjon for så vidt siktepunktet utgjør måten vi forholder oss på. Måten vi oppfatter på motiverer i sin tur henimot de forhold vi vil bekrefte. I våken tilstand kan frykt motivere til å avverge fare eller det at vi ønsker noe får oss til å se etter muligheter. I drømme derimot er mål og middel et og det samme. Det vi frykter er realisert fordi vi frykter og vi lykkes fordi vi ønsker det. Derfor er også drømmen et avmektig modus midt i sin allmakt. Når vi ikke klarer å endre drømmens gang er det ikke fordi vi møter noe overmektig fremmed, men tvert imot fordi våre forventninger i seg selv bestemmer begivenhetenes gang. Jo mer vi frykter jo mer hensatt til frykten er vi og jo mer vi ønsker jo bedre går det. Drømmen er sin egen begrensning og derfor midt i sin eufori også sitt potensielle mareritt. Hvis alt vi rører ved blir til gull vil også metallet, som kjent, miste sin relative verdi. I fascinasjonen er vi lammet fordi vi utelukker rikdommen av alternativer virkeligheten kan by oss. Å drømme i seg selv har derfor ingenting med frihet å gjøre for så vidt det bare er som våkne at drømmen kan bli realitet. Drømmen kan med andre ord til fulle bare bekrefte overskridelsen inntil det punkt hvor den tjener som insitament til å ta hindringene for å nå den på alvor.

Jeg vil avslutte dette forsøket på å forstå drømmen med en kort gjennomgang av hvordan refleksjonen forholder seg til drømmen. Det er allerede vist til at enhver ansats til refleksjon truer med å destruere drømmen fullstendig. Motiveres vi til å undersøke det forhold vi står overfor i drømme aktiviseres andre og realitetsorienterte måter å forholde seg til verden på. Et av de tilfellene Sartre viser til er en medisinerstudent som reflekterer over forholdet mellom faktiske inntrykk ved gjennomførte disseksjoner og hvordan disse, i halvsøvne, den påfølgende kvelden fremsto imaginært:

**”While I was busy with my dissections during a part of an afternoon, my preparation underwent constant changes, due not only to my scalpel, but to changes in illumination, in my position, etc. Now, in the presence of my vision in the evening I would not be able to report, even approximately, which moment, which particular aspect, was being reproduced. The illumination especially was always in some way theoretical, extremely bright, more like the colored plates of a beautiful atlas than the real, and times poor, lighting of the dissection table (Sartre 1972:43).”**

Opplevelsen av forholdet mellom det reelle og det forestilte samsvarer med det som hittil er fremholdt. I det aktuelle står vi overfor inntrykket for så vidt det konstitueres i en sammenheng som fordrer, det vil si i en sammenheng som ikke gir seg selv. I det reelle fremtrådte situasjonen i eksempelet alt ettersom den det angikk beveget seg. Ikke slik i det imaginære, her er alt klart og entydig – umiddelbart. Derimot ville ethvert forsøk på å ta imaginære for det reelle her umiddelbart destruere forestillingen qua forestilling. Skulle fascinasjonen avstedkomme lysten til fokusere blikket for å se bedre etter vender vi oss umiddelbart mot de begrensninger vi omgir oss med. Vi ville våkne til og illusjonen ville bryte. Med andre ord: tar vi oss i å kreve mer av situasjonen kan den ikke gi mer enn det den rent *faktisk* kan. Fristes vi til å reflektere over det vi står overfor – det vil si tar vi oss selv i å spørre etter mer justeres inntrykket. På ny henstilles vi overfor de handlingsparadigmer vi i det alminnelige forholder oss til. Følgelig konkluderes det med at refleksjon i betydningen ettertenksomhet ikke inntreffer i søvne. Dette betyr ikke at tankegangen som her legges til grunn utelukker at vi kan drømme om oss selv, det benektes selvfølgelig ikke. I drømmen er vår egen tilstedeværelse stilltiende forutsatt på alle måter. For det første er det nettopp vi selv som drømmer. For det andre kan drømmen ikke bare omhandle det vi fascineres over qua de kimærer vi stilles overfor, men vi kan også se oss selv for oss tematisert som objekt i verden blant andre objekter, men dette er ikke det samme som refleksjon, derimot omhandler drømmen her scenarioer vi forespeiler oss som fascinerte. I drømmen kan jeg ikke reflektere over meg selv qua den som drømmer, men jeg kan like fullt drømme om meg selv som noe jeg står overfor. Vi kan med andre ord drømme om oss selv som et objekt vi står ovenfor, men

dette objektet vil ikke være gjenstand for kritiske refleksjoner. Det vil være et objekt som undergår en historie hvor vi forfølger temaer vi fascineres av. Sartre sammenligner dette siste med å lese en roman hvor vi til og med ganske sterkt kan identifisere oss med personene i fortellingen, allikevel opprettholdes avstand til historien. Lesende er vi nettopp tilstede i historien som lesende og ikke selv som handlende i plottet. Dette siste som analogi, for i motsetning til hendelsene i drømmen kommer fortellingens gang uforvarende på oss alt ettersom vi blar oss frem i boken. Begivenhetene i en bok kan overraske, glede osv... . Drømmen om oss selv derimot kommer ikke som overraskelser eller uventede gleder. I drømmen har vi bare forfulgt de temaene som vi vet vil overraske oss eller glede, kanskje fordi vi nettopp ikke vil overraskes eller slik vi kan glede oss i det imaginære overfor for et tema vi vil at skal vare ved. Tilsvarende kan vi til og med drømme at vi reflekterer uten at vi reflekter reelt. Å være ettertenksom i drømme er ikke å prøve realitetene, men å drømme om å være klok. Endelig kan vi la disse bemerkningene danne overgangen til hva *refleksjon* må innebære gitt det utgangspunkt som så langt er skildret.

## Refleksjon

Så langt har målet vært å kunne si noe om erkjennelsen for så vidt denne angår forhold i verden slik de sanses og for så vidt vi har forestillinger om dem eller drømmer. Disse betraktningene forholdt seg derfor ikke noe videre utover de rent umiddelbare mulighetene vi har for å handle overfor våre omgivelser. Opp i mot dette skiller refleksjonen seg. Oppfatningen slik den strukturerer sansningen overskrider ikke øyeblikket mer enn at den konstituerer sansningen ut i fra hva handlingen tilsikter der og da. Persepsjonen omhandler da noe i vår umiddelbare nærhet direkte. På dette planet eksisterer ikke våre oppfatninger på et tematisk plan. Våre oppfatninger gir bare handlingen dens umiddelbare retning slik vi forutsetter myntens bakside idet vi forholder oss til det vi oppfatter som den siden vi ser. Den systematiske tenkningen – *refleksjonen* – derimot skal her forstås som en pre-refleksiv modifikasjon til fordel for det å tenke over noe. Refleksjonen bereder grunnen for sitt tema ved at vi forutsetter oss selv som tenkende over det tema vi vil forholde oss til. Eller for å si det på en annen måte: ønsker vi å tenke over noe så gjør vi det. Å tenke over noe skal ikke være mer komplisert enn det det er, men her vil jeg forsøke å artikulere hvordan vi skal forstå refleksjonen som en måte å forholde seg på og det krever noe mer.

Med refleksjon skal jeg ikke her legge vekt på det vi kaller selvrefleksjon. Det skal altså her ikke dreie seg om tilfeller hvor vi reflekterer over hvem vi er i kraft av et objektgjort selv. Det jeg her først og fremst har i tankene er slike tilfeller hvor vi reflekterer over saksforhold i verden. Jeg tenker da på sammenhenger hvor vi danner oss hypoteser om slike forhold. Altså tilfeller hvor vi teoretiserer og dømmer på avstand fra det refleksjonen dreier seg om. Og her er det illustrerende at eksplisitte påstandsforhold skal forstås som en av mange mulige handlinger. Eller for å holde oss til Wittgenstein – det gjelder tilfeller hvor vi sier... ”..det eller det er tilfelle...” (Wittgenstein 1997:§22). Den reflekterte påstanden ekspliserer et forhold og får det til å tre ut av den umiddelbare horisonten.

Tanken *om verden* kan tilsynelatende by oss en radikalt forskjellig måte å være på enn de forpliktelser vi står overfor i det konkrete. Abstraksjonens mulighet synes langt å overskride det mundane og i noen henseender har dette også tjent som grunnlag for radikale hypoteser og filosofiske retninger. Jeg vil her bare forholde meg til at refleksjon i seg selv er mulig og at denne muliggjør verden som objekt for en art tenkning. Det vil si i tanken kan vi se bort fra de begrensninger vi ellers må forholde oss til, men denne venden bort fra det mundane er ikke

her ment å overskride verdens vanskeligheter mer radikalt enn at den bekrefter dem. Eller for å være mer presis: refleksjonen gir oss ikke tilflukt fra verden, den er bare nok en måte å forholde seg til verden på for så vidt vi er i den. I stedet for, som i sansningen, å rette oss mot våre umiddelbare omgivelser for å avklare situasjonen slik den foreligger i og ved sitt faktiske nærvær, så modifierer refleksjonen innstillingen til omverdenen slik at omgivelsene tjener som middel for en henvisning til et saksforhold som er fraværende. Den umiddelbare nærhet trer nå tilbake til fordel for det at vi gjør den til en arena for å tenke over andre, men fraværende trekk ved verden.

Refleksjon må i denne forstand forstås som handling for så vidt det reflekteres (Heidegger 1992:217). Betenkningsens avstand til sitt objekt konstitueres idet omgivelsene ordnes med henblikk på nettopp å tillate den distanserte holdningen. Refleksjon er en bevissthetsform som ikke hever seg over, men som bekrefter omgivelsenes realiteter for så vidt disse med forsett forordnes aktivt med henblikk på å se utover dem. Vi kan innledende følge refleksjonens arketyp for å illustrere dette på det enkleste og ingen skulle vel gjøre det bedre enn Descartes idet han skildrer sitt forsett med å... ”...bringe tilveie noe fast og varig i vitenskapene (1992:24)”:

**”Til å gjennomføre dette forsett har jeg i dag heldigvis befridd min ånd fra bekymringer og sikret meg tilbaketrasket, i ensom ro, hvor jeg alvorlig og fritt kan vie meg til denne gjennomgående omstyrtelse av alle mine gamle meninger (Descartes 1992: 24).”**

Her tjener eksempelet bare som metafor for den reflekterte holdningen. Descartes skildrer her sine overveielser slik han alene grunner over tilværelsen. Han viser her at han har forberedt grunnen for sine refleksjoner, han har... ”...sikret...” ...seg... ”...tilbaketrakkethet...”. I all enkelhet innebærer dette at vi velger oss omstendigheter som tillater den ro vi trenger. Det er nettopp ikke tilfeldig at vi gjerne behøver en god stol, det vi relativt holder for *stillhet* osv..., når vi vil konsentrere oss kontemplativt om et emne. Mer utviklet innebærer refleksjonen som spesifikk aktivitet i et spesialisert samfunn at vi oppretter særlige arenaer for den, eksempelvis som lesesaler, kontorer osv..., og betegner aktiviteten som *arbeid*. Betegnelsen `arbeid` kan imidlertid forvirre her. Det jeg ønsker er ikke å beskrive refleksjon bare ut i fra objektive egenskaper, men jeg ønsker en tilnærming til hvordan den systematiske tenkningen har sin grunn i en hensikt som retter seg mot sine muligheter i verden.

Jeg søker en tilnærming som kan tillate en forståelse av ettertenksomhetens funksjon, som en måte å redegjøre for våre muligheter i verden på. Det mulige, enten vi anser det vi sikter mot som en ubestemt- eller bestemt mulig, forutsetter henvisningen til det som ennå ikke er. I noen henseende forblir også det vi tilsikter urealisert. Vi gjenfinner dette slik det forholder seg med feiltakelsen og avkreftelsen, som har den realitetsorienterte handlingen til grunn; la oss si at vi ser etter noe, men at det uteblir. I sin kim innebærer dette at *intet* nå fremtrer som eksplisitt og begrepsfestet forankret i uteblivelsen av noe. Dette peker i sin tur igjen mot vår egen aktivitet som det som kan fremskaffe betingelsene for det som fordres. Denne gangen gjelder det at instansen av det vi forventer uteblir på en slik måte at det åpenbart ikke er urealistisk at det vi forventer kan være tilfelle. Med andre ord kan vi på ny se etter handlingsalternativer som lar tingen fremtre for oss. Situasjonen kaller nå umiddelbart på ettertenksomheten: Hvor kan det vi lette etter være? Her er overgangen mellom sansningen, forestillingen om det vi sanset og den systematiske refleksjonen for letthetens skyld skildret kontinuerlig. Et mer konkret eksempel: vi håndterer noe, la oss si en hammer. I det neste vender vi oss fra hammeren et øyeblikk for å tilrettelegge forholdene, så vender vi oss på ny mot det vi opprinnelig holdt på med, men tar oss selv i å ha forlagt verktøyet; hvor la vi hammeren? I det første var hammeren en synkretisk forlengelse av oss selv midt i våre gjøremål, i det neste noe latent i situasjonens periferi og i det vi savner den blir den bare en uteblitt mulighet. I det siste tilfellet må vi imidlertid med forsett fundamentere oss i situasjonen slik at den kan hjelpe oss i og med sine henvisninger til å lete frem. Vi husker fremover og omgivelsene, for så vidt disse utgjøres av de relasjoner vi umiddelbart hengir oss til, tjener nå som tenkningens grunn: Var det under stolen jeg la hammeren, eller var det like bak kassen?

Vi kan strekke dette eksempelet slik at det gir oss anledning til å fatte at situasjonens begrensninger ikke er den reflekterte bevissthetens begrensninger, men tvert imot dens uunnværlige betingelser. La oss starte med noen enkle tilfeller og endelig kan vi gå så nær vi kan komme gå inn på tenkningen at vi holder den for fullstendig abstrakt. I siste hånd innebærer det at tenkningen, for så vidt den nå *ikke* forholder seg til verden som et arnested for forestillinger eller minner, for vage antakelser, drømmer etc, nå i stedet systematisk innretter omgivelsene med det for øye å gjennomtenke et forhold. Hvilket tillegger forestillingsevnen nok en funksjon til forskjell fra de jeg hittil har vist til.

Jeg vil holde begrepene 'tenkning' og 'refleksjon' fra hverandre. Grunnen er at det jeg i første rekke vil sikte meg inn på er en tilnærming til den systematiske og problemorienterte tenkningen. Altså den formen for tenkning som tilsikter en grundigere forståelse på et abstrakt problem. Begrepet om 'tenkning' vil jeg her forbeholde en videre betydning som omfatter refleksjonen, men som også kan omfatte bevisstheten slik den forestiller seg noe. Jeg velger her å presisere dette siden vi i hverdagspråket ofte bruker de to begrepene om hverandre. I denne sammenhengen kan dette bli upresist siden vi også med 'tenkning' kan mene tilfeller hvor vi dagdrømmer, minnes, etc... . Situasjonen blir ikke lettere av at vi ofte tyr til forestillinger når vi søker å reflektere over et problem. Hvordan skal vi nå holde disse ulike modifikasjonene fra hverandre og forstå overgangene mellom dem?

Jeg har allerede vist til at forestillingene ikke er å ligne med små bilder i bevisstheten. Altså er det ikke slik ment her at tanken fisker etter *bilder* i bevisstheten. Betegnende er det at i tilfellet med den forlagte hammeren stoppet vi ikke opp, lukket øynene og lette, vi tok i stedet omgivelsene fatt for liksom å la de lede oss på rett spor. Vi prøvde først under stolen, men siden dette var resultatløst prøvde vi heller bak esken med spiker. Innimellom nølte vi og allikevel forble hammeren målet for tanken. Denne venden fra ettertenksomhet til forestillinger og tilbake igjen får hammeren til å fremstå som noe konstant og argumentet her er at det er i kraft av dette konstante at hammeren ved et språkets ordspill får karakter av bilde. Den refleksive akten som konstituerer seg mellom letingen og tematiserer handlingen, forordner det vi søker i rommets kontekst og kan nå gi det søkte en slags utvendige karakter. Forvekslingen mellom vår forventning og det sted objektet vi søker er forventet å opptre muliggjør dette. Vi venter å finne hammeren i rommet, men må nøye oss med forventningen, så hvorfor ikke like godt si at vi har et bilde av den *i hodet*?

Her hjemsøker hammeren oss som motiv for det vi gjør og motiveringen utgjør igjen selve tenkningen. Forestillingen om hammeren lar seg ikke skille fra tenkningen om den, men måten vi tenker på hammeren er bestemt i og med en sammenheng som bestemmer betydningen. Forestillingens betydningsinnhold bestemmes umiddelbart for så vidt som den konstitueres. I eksempelet med hammeren er det ikke slik at vi har en sidestilt prosess som tillegger forestillingen betydning slik at den som leter *forstår* hva han skal lete etter. Forestillingen konstitueres her umiddelbart ut av situasjonen som henvisningsgrunn og det er i og med at det henvises at vi ut i fra en bestemt og forstående holdning tenker på den. I det ene øyeblikk utgjør hammeren en flyktig fornemmelse av et nesten, i det neste avventer vi og lar

heller den søkte hammeren fremstå som motivet for en serie overveiende henvisninger. Hammeren utgjør motivet for handlingen og bærer forløpet, men på forskjellig vis. Men alle disse ulike måtene å henwise til det søkte på forblir allikevel tro mot de begrensninger situasjonen byr på og bekrefter disse uløselig som henvisningsgrunn. Tydeligere blir dette om vi tar for oss tilfellet med språket. Idet vi tar den symbolske henvisningen i bruk griper vi ikke bare situasjonen som henvisningsgrunn slik den tilfeldig foreligger, men modifierer den bevisst i den hensikt å henwise symbolsk.

### **Refleksjonen og språket**

Å la omgivelsene tjene som henvisningsgrunn innebærer i tilfellet med hammeren å akseptere de muligheter situasjonen byr på qua dens relative anvendelighet. Kort sagt: vi tar situasjonen for hva den er i dens umiddelbare henvisning for det vi har til hensikt i den. Tilfellet med hammeren var ikke mer komplisert enn at det var mest hensiktsmessig og ta situasjonen i all dens tilforlatelighet. Annerledes forholder det seg om vi ønsker å knytte refleksjonen til emner som er komplekse og tidkrevende. Her trengs en mer systematisk forordning av forholdene slik at vi kan sikre en henvisningsgrunn som mer er uavhengig av tid og sted og her er språket refleksjonens første verktøy. Språket slik vi kjenner det som talt og skrevet spesifiserer tanken. Det henviser utover tid og sted og det kan tas opp under de fleste omstendigheter. Språket som henvisningsgrunn har opplagt kommunikasjonen som grunn. Vi modulerer lyd og optiske fremtredelser slik at disse tjener meddelelsen og meddelelsen sikrer så det intersubjektivt bestemte betydningsfellesskap vi til enhver tid er en del av. Men språket meddeler også indirekte som den enkeltes redskap for tanken. Det kan spesifisere og modifierer den enkeltes innstilling til verden. På hvilken måte skal vi redegjøre for dette?

Jeg vil også her følge Sartres analyse av forestillingsevnen. Å forestille seg noe må forstås som særegne måter å henwise til forventninger i verden. Tilsvarende må bruken av akustiske og optiske fremtredelser i verden i den hensikt å henwise ved språket ha sin egen betydningsstruktur og analyseres sui generis. Forskjellen mellom den umiddelbare og imaginære henvisningen til tingene og språkets henvisninger innebærer språkets funksjon. Vi sier gjerne at det talte eller det skrevne vekker stemninger og forestillinger i oss. Det kan også være tilfelle, men her er den rent forestillende bevisstheten en annen modifikasjon enn språkets eksplisitte henvisning, selv om de to ulike hensiktene kan følge på hverandre. Med mindre målet er å befeste en forestillende væremåte vil en ren venden mot det forestilte medføre et brudd i en samtale. Ei heller løper en serie bilder parallelt mens vi snakker. Talen



er tilstrekkelig i seg selv og henviser til verden i kraft av de betydninger den bærer med seg umiddelbart i kraft av en henvisende hensikt. Tilsvarende med bokstavene. Leser vi en bok og da aller helst en roman gripes vi ofte av handlingen, men i regelen er det når vi avbrytes at forestillingene flommer over oss. I det vi er oppslukt i vår bruk av ordene har vi imidlertid antatt en bestemt holdning. Ordene bærer seg selv i sin egen meningstekstur ved å henviser på sin egen måte direkte og må helt ut forstås ut i fra denne.

Et klart henseende skiller også her den forestillende bevisstheten fra språkets henvisninger: Den rent forestillende akten er seg selv nok og lærer oss ikke annet enn det vi selv tillegger forestillingen. Det vil si vi kan, som nevnt, vel anta her at den forestillende bevisstheten kan anspore til en mer undersøkende holdning tilsvarende slik det å visualisere er en måte å forberede seg til en handling, men dette er ikke å forestille seg noe for forestillingens egen skyld. Tvert i mot så har vi her å gjøre med en forberedende akt og det er noe annet enn å forestille seg noe blott og bart, men her er det lett og blande, det ser vi særlig slik det forekommer med innenat tale eller språket slik det fungerer i tenkningen. Det kan kanskje hevdes at ordene leilighetsvis opptrer som nesten hørte i tanken eller som forestilte bokstavkonstellasjoner. Men disse forekomstene må forstås som en art forestillinger og ikke som å anvende språket alment. Ordene slik vi oppsøker dem som kilde til kunnskap tillater ikke en slik tilfeldig behandling og leser vi en bok må vi tilpasse oss det formidlete og akseptere strevet med å forstå der vi selv kommer til kort overfor innholdet. Tilsvarende hvis vi søker å finne ord innenat. Språket slik det fungerer innenat er der som faktiske henvisninger utover de reelle betingelser vi til enhver tid befinner oss i og det utfolder seg også ved alle mulige uuttalte henvisninger. Det er der på tungespissen eller som en ubestemt fornemmelse i munnhulen osv... .

Språket kan altså lære oss noe og det formidler ved at det anvendes på en særlig måte. Språket anvender tingenes realiteter idet de forefinnes i det fysiske, men det er ikke som fysiske fremtredelser vi vender oss mot tegnene på arket og lyden av tale. Derimot henvender vi oss i talen eller ved det skrevne for så vidt det skal henvises. Språkets måte er i og med sin egen formidling. Leser vi et ord på en plakat skal vi forstå ordet i sin egen henvisning på sin egen måte slik vi griper et signal på sin. Forteller trafikklyset på sin side oss at vi skal kjøre så forteller ordet på sin om den betydning det henviser til. Forestillingen og den språklige henvisningen viser begge utover sine situasjonsbestemte vilkår, men her stopper også all likhet. Like lite som trafikklyset kaller på forestillinger om akselererende motorkjøretøyer i

det det viser grønt, så fremkaller heller ikke lesningen nødvendigvis en forestillende og fantaserende bevissthet. Utvilsomt kan det nok eksistere flytende overganger og en roman kan nok mer enn et trafikklys påkalle det siste, men disse overgangene markerer grenser for ulike bevissthetsakter og det er her helt avgjørende å skille disse vidt forskjellige hensiktene.

Et systematisert sett av eksempler kan kanskje befeste tankegangen her. La oss si vi leser en tekst. Vi er godt kjent med de henvisninger teksten vil formidle derfor nøler vi heller ikke underveis i lesingen. Ordene og deres innbyrdes konstellasjoner formidler direkte uten ettertanke. Vi finner mening i de symbolske henvisningene fordi de samstemmer med de muligheter vår kontekst leder oss til å søke. Språk, kultur og livssituasjon griper om hverandre og gir oss det vi søker fordi de språklige manifestasjonene gir seg som henvisninger vi er innforlivet med, eller de fordrer ikke mer opp i mot det vi kjenner enn at begrepene våre kan utvikle seg direkte og ubesværet. La oss nå som eksempel anta at vi underveis i teksten allikevel kommer til å stusse over bruken av begrepet 'menneske', det faller her ikke umiddelbart og naturlig inn i det vi forventer med allmenn bruk av ordet. Vi nøler og vi forsøker en prøvende holdning hvor vi forestiler oss hva begrepet kan bety i en spatialisert kontekst. Sartre skiller mellom tre ulike stadier i et slikt tilfelle (Sartre 1972:128-138).

For det første kan vi nærme oss forestillingen om et menneske ved å la den fremtre på et mer prøvende og indirekte plan. Kanskje vi ser for oss et spesielt individ eller en setting hvor begrepet synes adekvat, for eksempel en ansamling av mennesker. For det andre kan vi nå spesifisere forestillingen for så vidt den inkarnerer betydningen av klassen mennesker, slik denne søker å omfatte ulike individuasjoner med visse felles egenskaper. I det siste tilfellet bibeholder vi den opprinnelige forestillingen, men nå tjener den som bærer av betydningen: 'en klasse av individer'. Den tredje modifikasjonen krever imidlertid mer for nå må vi også søke å gjeninnsette betydningen av begrepet i en sammenheng hvor det knytter an til bestemte relasjoner. Sartre peker på et noen begreper er for enkle til at vi tar oss bryet med det siste som han kaller tilfeller av ... "..."symbolske skjemaer...". La oss her, for enkelhetens skyld, holde oss til eksempelet og si at teksten i dette tilfellet omhandler et biologisk tema, og at det er tilstrekkelig i denne konkrete sammenhengen at vi definerer mennesket som 'varmblodig'. Forestillingen kompletteres nå med en vag følelse av varme knyttet opp til følelsen av hjerteslagene. Den siste vendingen ansporer oss igjen til teksten og forestillingene fordufter. Igjen er vi i en lesende kontekst av umiddelbare henvisninger hvor det er teksten som tjener den situasjonsbetingete fundamenteringen.

Poenget er her at de ulike tilnærmingene følger på hverandre og ikke opptrer slik vi gjerne sier de respektive bevissthetsaktene kan gjøre som parallelle prosesser. Det vil si slik vi gjerne gjør når vi påstår at vi *ser* et indre bilde, eller at en bok fremkaller bilder *mens* vi leser.<sup>2</sup> Det jeg her derimot vil fremheve er tenkningen slik den utgjør et sett av henvisninger som alle knytter opp til hverandre, for så vidt de henviser til hverandre og tjener hverandre i en kontekst hvor det søkes reflektert forståelse av et emne. Refleksjonen holder her de ulike modifikasjonene i age og bringer de inn under den samlende hensikt å søke en systematisk redegjørelse for et emne den klart har for seg som mål. Derfor avledes vi ikke denne gangen i vår tenkning omkring begrepet 'menneske'. Vi stanser ikke opp ved en forestilling og begynner å dagdrømme eller fantasere uhemmet. De ansatsene til forestillinger vi her befatter oss med tjener ikke som en endelig manifestasjon av det vi søker, men tjener isteden innledningen til en refleksjonsprosess.

Refleksjonsprosessen leder oss hele tiden videre henimot foregripelsen av et uendelig sett av måter å ta saken fatt på. Den gir ikke andre begrensninger enn den gir seg selv. Reflektert forståelse manifesterer seg i og med at vi hele tiden byr oss selv muligheten til på ny å gripe emnet fatt. Og endelig: det refleksjonen gjør her er å velge løsninger i henhold til de preferanser vi til enhver tid vil forfølge. Å reflektere over forhold i verden er å dømme om visse forhold vi på ulike måter bevisst holder avstand til med hensyn på visse hensikter vi ønsker realisert. Den dømmende søker ikke i denne sammenhengen aktualiseringen av forholdet i sin umiddelbare nærhet, men *hevder* om visse forhold at det kan forholde seg på den ene eller andre måten. Vi sier eller skriver på et plan hvor en tematiserende tilnærming ansporer en henvisning til de relasjoner vi ønsker å forholde oss til. Ved de relasjoner begrepene selv henviser til kan vi så igjen ved refleksjonen syntetisere nye sammenhenger og slik bruke ordenes betydninger til refleksivt å bygge opp hypotetiske forhold. De hypotetiske ansatsene tjener nå som utgangspunkt for på ny å nærme oss de forhold vi har til hensikt å prøve ut. Alt ettersom vi vil bekrefte eller avkrefte det teoretisk oppstilte kan vi knyttet opp til en konkret og empirisk kontekst holde det vi anerkjenner ved like i en begrepsmessig og aksiomatisk formidlet forstand. Vi befester da *sannhet* i kraft av å dømme kritisk for så vidt vi gjør det ettertenksomt.

---

<sup>2</sup> Det siste krever nok en reflekterende akt. Her må vi holde de ulike bevissthetsaktene fra hverandre ellers blander vi sammen i ettertid.

## Sannhet

Sannhet, for så vidt vi søker en reflektert fundert overveielse, er en overveielse av hvilke betingelser vi kan si ligger til grunn for en gitt virkning. Virkningen eller det forhold vi søker å belyse, angår realisasjonen av en mulighet for så vidt denne pekes ut av en av våre hensikter i verden. Spesifikt angår betenkningen her et valgt emne i den grad vi da sikter på å klargjøre muligheten for dets betingelser. I tilfellet med den forlagte hammeren grep vi til omgivelsene slik de umiddelbart kunne tjene som henvisningsgrunn. En rent begrepsmessig fundert betenkning derimot anvender språket. Mer spesielt utviklet kan vi anvende særlige termer, logiske konstellasjoner eller matematikkens symboler. Alle disse beskrivelsene angår spesifikke eksempler av det refleksivt bestemte. Opp i mot dette kan vi nå spørre mer generelt etter hvilket siktepunkt den ettertenksomme modifikasjonen hegner inn sine innsikter ved, gitt den ontologiske motivasjonen som her er lagt til grunn.

Jeg velger her å følge det jeg oppfatter som hovedtrekk i Heideggers beskrivelse av hva han ser som essensen i det metafysiske fundamentet for den moderne erkjennelsesteorien. Han beskriver det moderne kunnskapsprosjektet som et *matematisk prosjekt*. Det vil si ikke først og fremst slik 'matematisk' knyttes til den regelbundne behandlingen av tall, men i den grunnleggende betydningen at 'det matematiske' betegner det å stille opp aksiomatiske prinsipper for slik å behandle erfaring teoretisk. Det matematiske prosjektet betegner hos Heidegger en historisk vending som han finner først hos Galileo Galilei, dernest utviklet hos Isaac Newton. Nærmere bestemt finner han det manifest i Newtons første bevegelseslov hvor det fastslås at...". Every body continue in its state of rest, or uniform motion in a straight line, unless it is compelled to change that state by force impressed upon it (Heidegger, Basic Writings 1992:280) ". Det grunnleggende Heidegger finner i dette aksiomet tror jeg best trekkes frem ved forskjellen dette prinsippet medfører sett i forhold til Heideggers tolkning av den aristoteliske forståelsen. Aristoteles tok utgangspunkt i at alle hendelser i verden tenderer i retning av status quo. Stener faller til grunnen, pendler faller til ro, himmellegemene søker sirkelen i sin gang over himmelen osv... . Opp i mot dette tok Newton utgangspunkt i et ideelt legeme, det vil si han postulerte et legeme som var upåvirket for dernest å kunne si noe om hvordan det tilfeldig påvirkes. Et upåvirket legeme lar seg imidlertid ikke under noen omstendighet finne i erfaringen. Hvilket i første omgang kan synes selvmotsigende for det er nettopp ved den faktiske virkningen Newton endelig vil definere objektet. Heidegger påpeker her at dette allikevel henger sammen fordi Newton med sitt aksiom stiller oss åpen overfor muligheten til bestemme legemet ut i fra hva det kan være i et tilfeldig sett av relasjoner, slik

vi kan bestemme disse relasjonene ved målbare resultater. Det målbare i sin tur viser da bare til evidens slik vi kan gradere erfaringer i det faktiske eksperimentelt. Månens bevegelser over himmelen forklares dermed ikke lenger ut i fra hva den er i seg selv og slik den tender mot sin *naturlige* plass definert av den perfekte sirkel. Den forstås nå i stedet som tvunget i bane av krefter vi fritt kan begrepsfeste ved målbare resultater. Det finnes ikke lenger privilegerte tidspunkter eller steder. Alt kan stilles spørsmål ved og følgelig fordrer alle hendelser i verden sine mulige forklaringer. Alt kan skje overalt til enhver tid og det er ikke lenger noen prinsipiell grense for hva vi kan eksperimentere med.

Heidegger ser langt på vei fullbyrdelsen av dette prosjektet hos Descartes som finner den metafysiske grunnleggelsen av matematikken i tilstrebelen av det sikre. Sikkerhet hos Descartes er fundert i tenkningen for så vidt denne bekrefter seg selv qua tenkning. Overgangen for dette vedkommendes del er da også følgelig, slik det innledningsvis er vist til, at vi bekrefter vår væren i verden for så vidt vi allerede er ved det pre-refleksivt funderte. Vi bekrefter ikke oss selv ved at vi gjør det utenfra for så vidt vi erfarer eller refleksivt fastslår objektive forhold, men ved bestemmelsen, altså ved objektivasjonen i seg selv. Det aksiomatisk oppstilte forstås derfor som henvisninger til våre muligheter i verden for så vidt vi prosjekterer disse ved våre hensikter. Følgelig kan vi heller ikke finne det objekt Newton henviser til i sitt første prinsipp, fordi dette postulatet i seg selv ikke henviser til noe erfart objekt, men i stedet stiller oss overfor et generaliserende prinsipp. Det er som ved tallene hvor *1* ikke betegner en egenskap ved tingen selv, men en hvilken som helst enkel forekomst av ett eller annet. Prinsippet angir da ingenting annet enn en begrepsfestet innfallsvinkel til verden. Newtons aksiom bestemmer nå bare et aspekt ved et værende i verden for så vidt det definerer utgangspunktet til et, i prinsippet, uendelig antall relasjoner vi kan inngå i. Heidegger vil her dermed ikke bare bestemme prinsippet som prinsipp, men vil også bestemme prinsippet som grunnet ved vår egen begrunnelse for det vi har til hensikt, for så vidt vi begrunner det.

Tanken som legges til grunn her, hva enten vi står i et erfarende forhold eller i et reflekterende, er at vi ikke kan komme lenger til bunns enn at vi på ulike måter kan forfølge den mening vi til enhver tid helt enkelt henviser til. Meningsstørrelsen viser her både til hvordan den konstitueres konkret i erfaringen og til hvordan den kan behandles teoretisk. Heideggers *matematiske prosjekt*, som han fortolker det moderne ved, er altså slett ikke fremmed for det rasjonalistiske elementet. Tvert i mot så fundamentierer det sin epistemologiske selvbevissthet på et eksplisitt og aksiomatisk plan. Heidegger fremholder at

det moderne ikke forstår seg i motsetning til det rasjonalistiske, men den mening det rasjonalistisk funderte har endres ved den moderne vendingen sammen med betydningen av erfaringen. Newtons aksiom gir ikke bare det tilfeldig avdekkete status, for tradisjonen kjente også til den naturlige tilgang enhver har til erfaring, men det Newtons prinsipp henviser til er at vi nå selvbevisst kan og bør lete opp erfaring. Grunnen for bruddet med de religiøst funderte åpenbaringene og tradisjonens dogmer legges dermed indirekte:

**”The detachment from revelation as the first source for truth and the rejection of tradition are only negative consequences of the mathematical project. He who dared to project the mathematical project put himself as the projector of this project upon a base which is first projected only in the project. There is not only a liberation in the mathematical project, but also a new experience and formation of freedom itself, i.e., a binding with obligations that are self imposed (ibid: 295-96).”**

Det avgjørende ved den moderne vendingens fokus på erfaringen er ikke i hovedsak den innsikten erfaringen bestemmer ved at det direkte omgås det forholdet dreier seg om. Det skjellsettende i denne sammenhengen er her er at vi stilles overfor en offensiv holdning hvor vi oppfordres til å *søke* nye erfaringer og dernest bestemme denne søken ved de forpliktelser vi selvbevisst pålegger oss. Det rasjonelt bestemte får ikke mindre status enn før. Tvert i mot legges det til grunn en forståelse av en gjensidig vekselvirkning hvor det aksiomatisk oppstilte også får konsekvenser for hvordan vi omgås verden i det umiddelbare. Eller sagt annerledes: det er en sammenheng mellom vår umiddelbare omgang med verden og måten vi reflekterer systematisk over den på, hvor forhold i det umiddelbare kan bestemme hva vi refleksivt kan legge i dette forhold, men vica versa er det også en mulighet for å utfordre den umiddelbare forståelseshorizonten ved at vi undertiden reflekterer over den. Det første kan angå at erfaringen avslører utilstrekkeligheter ved våre forventninger til verden. Det andre at den reflekterte modifikasjonen fordrer avstand til det det reflekteres over og derfor kan avdekke ethvert forhold som betinget, og derved kan dets premisser utfordres. Det første avdekker det kontingente ved vår forståelseshorizont slik vi kan avdekke det i det håndgripelige. Det andre utfordrer kjensgjerningene og avdekker det kontingente ved de fordringene vi eksplisitt må stille for at noe faktisk skal inntre. Refleksjonen utfordrer da fordi den ikke tar noe for gitt, men i stedet fremholder den hva som må til for at vi overhode kan bestemme våre muligheter i verden qua muligheter, dermed avdekkes også betingelsene qua betingelser for de forhold vi vil forklare slik at vi kan stille spørsmål ved disse forhold og nærme oss de mulighetene vi ellers tar for gitt fra nye vinkler. I motsetning til den greske og den senere europeiske førmoderniteten kan vi nå for det første prinsipielt utfordre forståelseshorizonten hvis vi finner det hensiktsmessig. For det andre kan vi imøtese den konkrete erfaringen med en større

beredvillighet overfor det særegne. For det tredje kan vi systematisk utvide vår forståelse og slik metodisk samle inn stadig nye forskningsresultater.

At vi systematisk kan samle inn viten må allikevel ikke tolkes dit at vi aksiomatisk og a priori kan legge en logaritme til grunn for hvordan vi kan definere et utgangspunkt og utover dette helt enkelt legge lag på lag av velfundert viten. Det er helt vesentlig for denne tankegangen at vi med ervervelsen av ny viten ikke bare bygger opp en helhetlig forståelse ut i fra en på forhånd gitt bestemmelse av måten helheten kan være sammensatt på. Perspektivet her er at ny viten med tiden ikke bare føyer seg inn og forklarer det vi i prinsippet kunne forstå ved det utgangspunkt vi startet med. Ny viten definerer på sikt også på ny det perspektiv vi innordner våre eldste erkjennelser i. Det anerkjennes at enhver mulighet vi utvikler vil måtte definere seg ut i fra et grunnlag, men i det vi utvider vår forståelse må vi også definere det opprinnelige grunnlaget ut i fra at det har tjent som basis for noe vi før ikke hadde begrep om. Følgelig vil nyervervet viten også kaste nytt lys på det vi fra før visste og derved endre det betydningsinnhold vi aksiomatisk stiller opp. Gamle og nye erkjennelser forstår seg ved hverandre, men definerer seg ved uavvendelige brudd.

I en viss forstand kan vi slutte av dette at vi her har å gjøre med en *relativisme*. Det er allikevel vektige grunner for ikke å blande dette med en utartet kulturrelativisme eller en prinsipiell subjektivism. Det første fordi en kulturrelativisme i snever forstand kan være ensbetydende med en lukket tradisjonisme, men denne anses her for en lite aktuell forståelsesform. Dette fordi det knapt kan sies at det eksisterer fullstendig isolerte kulturer lenger. Vi lever simpelthen ikke lenger i uensartete og spredte småsamfunn. Dette er selvsagt ikke det samme som å si at verden er ensartet. I den grad det fortsatt eksisterer kulturforskjeller, fordi det gjør det selvsagt, så betegner kulturrelativisme her et uttrykk for et spenningsforhold hvor vi definerer oss selv på en måte isolerte samfunn aldri kunne; det vil si vi er oss våre respektive kulturelle særtrekk bevisst fordi vi nå har tverrkulturell kontakt og derfor et sammenligningsgrunnlag.

Tilsvarende forklares forholdet mellom det subjektive og det almene. Det almene kan aldri være noe vår innsikt restløst kan gå opp i. Det intersubjektivt bestemte skal derfor først og fremst forstås som en dynamisk relasjon mellom enkelte aktører. Det allment postulerte kan ikke helt enkelt bare være, det fordrer anerkjennelse og følgelig kan det bare eksistere ved et aktivt samspill mellom enkelte aktører som tar standpunkt til det. På samme måte som når

flere ror en båt sammen og derfor enes i en forståelse av fremdriftens mål, skyver vi vår innsikt fremfor oss i det vi hver for oss bidrar ut i fra ulike forutsetninger. For hver enkelt er det å ta del i kunnskap å inngå i et handlingsfelt utgjort ved definerte mål, men vi deltar med forskjelligartet bakgrunn i kraft av vår individualitet. Våre oppfatninger utgjør slik sett individuelle forutsetninger, men det individuelle uttrykker seg slik vi gir oss selv anledninger til å ta del i det vi kan enes om, eller tvert imot hvis vi vil utfordre etablerte målsettinger. Nye erkjennelser finner sin grunn ved det allmenne ved at den enkelte i kraft av å være seg sin forskjelligartethet bevisst på eget grunnlag kan forholde seg. Dermed blir vi også i stand til å stille nye krav overfor de forhold vi under normale omstendigheter anerkjenner. Slik definerer handlingsfellesskapet erkjennelsen som det individuelles paradigmatisk grunn. Hver enkelt vil oppleve verden som variasjoner over det tema han eller hun definerer seg ved, for så vidt vi hver for oss *forstår* ved at vi selv og våre med- og motspillere utgjør det varierende momentet i forståelsens forløp. Noen vil være mer kompetente enn andre. Noen mer dristige. Større samfunnsformasjoner vil definere seg ved hverandre og ved de mindre. Spesialisert praksis vil definere seg ved det utbredte og det allmenne vil utvikle seg ved det spesialiserte. På sikt er sannsynligheten stor for at nye muligheter med tiden vil endre vårt begrep om verden og dens innhold vesentlig.

Sannhet definerer her et spenningsforhold hvor innsikt fordres ved at den enkelte tar del i den allmenne praksis. Enten for å lære dens forutsetninger i et handlingsfellesskap, eller ved kritisk å stille spørsmål ved den. `Sannhet` viser ikke til en potensiell statisk størrelse, men til et tematisk bestemt og et i grunnleggende forstand *amfibisk* samspill hvor hver enkelt representerer en ubestemt mulighet for forandring. I regelen bekrefter vi det tematisk bestemte, men undertiden finner noen en ny vending, spillets regler endres og nye sannheter ser dagens lys. Til grunn for sannhet ligger en aktiv forståelse hvor kjent erfaring konstituerer måten vi griper det hele an på, men i selve dette at vi henvender oss henimot det bestemt mulige avdekkes det alment anerkjente i sin sårbarhet. Det vi positivt bekrefter formidles over et *ennå ikke*, et *intet*, og det åpnes for spørsmålet likeså mye som fordringen om at vi på ny må instituere det anerkjente. Dette er imidlertid en omstendelig prosess som fordrer levende kulturer, mulighet for oversikt og følgelig kunnskapsbaser. Tradisjonell og formell basert kunnskap definerer derfor grunnlaget for det vi anerkjenner som fremskritt. Kunsten er å vite når vi skal erklære noen innsikter for avlegse og når vi kan aktualisere det vi holder for nytt. Fremskritt i denne betydning er ikke *mer* kunnskap i seg selv, hvor det nye føyer seg til det gamle, men muligheten for en mer hensiktsmessig forordning av våre omgivelser.



Påstanden er at en epistemologi grunnet på det som er fremlagt gir oss anledning til selvbevisst og kritisk avdekke hva som går an eller ikke, og hvorvidt det som går egentlig vedkommer de forhold vi vil påvise. I siste hånd fordrer dette historisk og moralsk selvbevissthet. Historisk av minst én grunn fordi forandring ikke blir forandring før vi kan fastslå hva vi har forandret oss fra. Moralskt av minst to grunner: For det første fordi vi alle tilstreber et opplevelsesrikt liv i *aktivitet*, hvor ulike erkjennelser i så stor grad som mulig kan få utfolde seg *fritt*. For det andre fordi en slik streben blir selvdestruktiv hvis enkelte utilbørlig setter stengsler for andre og slik ødelegger den gjensidigheten vi i utgangspunktet definerer oss ved.