

---

Edmund Kusserl

---

Sven-Olov  
Wallenstein red

---

## Inledning

*Sven-Olov Wallenstein*

Edmund Husserl (1859-1938) räknas som den moderna fenomenologiska filosofins upphovsman, och hans program för att grunda filosofin på nytt som en ”sträng vetenskap” är ett av de två stora försök att börja om tänkandet på nytt som inleder 1900-talet. Den traditionslinje som leder från Frege och Russell till Wittgenstein och Carnap vill transformera filosofin till en logisk analys av satsers, och matematiken, logiken och naturvetenskapen i vid mening kom i dess första fas att utgöra modellen för sökandet efter ett idealt språk. Även Husserl börjar i en reflexion över matematik och logik, som förblir central hos honom till slutet, men i hans fall utvidgas den emellertid snabbt till en analys av ”mening” i en vidare bemärkelse än inom den språkanalytiska filosofin. Fenomenologin kom att inrikta sig på frågor om medvetandet och de olika former i vilka världen är given för oss, dess sätt att bli till *fenomen*, vilket Husserl emellertid inte förstår i termer av en fenomenalism som hävdar att vi endast har tillgång till psykiska data eller inre upplevelser, utan som det sätt på vilket världen visar sig, framträder och får mening för oss. Att gå till fenomenen innebär för Husserl inte att skilja mellan något givet för medvetandet och tingen i sig, utan att gå till *sakerna själva*, till deras mångfasetterade sätt att bli tillgängliga för oss, vilket emellertid kräver en

reflexion över de akter och sätt att relatera till dem som gör dem tillgängliga på just det *ena eller andra* sättet – som de varseblivna, erinrade, affektivt laddade, matematiskt och geometriskt ideala etc., ting de är.

De två traditioner som skulle komma att bli till den ”analytiska” och den ”kontinentala” har i denna tidiga fas ännu inte skilts åt, vilket sker först flera decennier senare, där konflikten mellan Heidegger och Carnap utgör en vattendelare, och skillnaden är inte konsoliderad förrän efter andra världskriget. Icke desto mindre kan vi se att skillnaden i synen på *mening* finns där från början, trots att båda riktningarna syftar till att lägga en kunskapsteoretisk grund för vetenskaperna. För Frege är analysen av mening (*Sinn*) orienterad mot att ur mångtydiga föreställningar extrahera en eller flera logiska *tankar* som kan ligga till grund för ett sanningsvärde, för Husserl är mening däremot något som kännetecknar alla våra relationer till världen, kognitiva och andra, och alltså ett högst komplext fenomen.<sup>1</sup>

Husserl börjar som matematiker, han studerar för bland andra Karl Weierstrass och Leopold Kronecker, och disputerar 1883 med avhandlingen *Beiträge zur Variationsrechnung*. Efter detta fördjupar han sina studier i psykologi och mottar avgörande influenser från Franz Brentano samtidigt som han fortsätter sina matematiska undersökningar. Hans första arbete efter avhandlingen gäller talbegreppet (*Über den Begriff der Zahl*, 1887) och denna inledande fas kulminerar i *Philosophie der Arithmetik* (1891), där han försöker utveckla en analys av aritmetikens grundbegrepp på psykologisk grund. Möjligen på grund av den kritik som Frege riktade mot boken, men

mer sannolikt beroende på sin egen inre utveckling, orienterade sig Husserl bort från dessa ståndpunkter, och i *Logiska undersökningar* (1900) framlade han det nya program som bär namnet ”fenomenologi”, även om vi här fortfarande finner beteckningen ”deskriptiv psykologi”, eventuellt som en rest av den tidigare fasen.

Här utvecklar Husserl begreppet intentionalitet, det vill säga att medvetandet alltid är ”medvetande om...” och kännetecknas av att vara riktat mot ett objekt. Denna medvetandets riktadhet innebär att det aldrig endast är en passiv mottagare, vilket är kärnan i Husserls kritik av empirismen (tvärtom kan vi säga att passiviteten själv fordrar en specifik typ av intentional analys, som framgår av de senare texterna om ”passiv syntes”). Detta medvetande ska förstås som renat från och oberoende av empiriskt psykologi, vilken för Husserl tillsammans med sociologi, historia, antropologi etc., är en bland andra faktavetenskaper och därmed inte kan ligga grund för kunskapen som sådan, och inte ge oss tillgång till de väsenssanningar som alltid är förutsatta i alla discipliner. På ett sätt är detta en platonism, men inte i bemärkelsen att det väsen eller *eidos* (med Platons term, som Husserl också använder) som vi åskådar skulle befinna sig i en annan värld och vara helt oberoende av oss, vilket för Husserl skulle omintetgöra kunskapen lika effektivt som psykologismen. Väsendet är för Husserl något som alltid är korrelerat till en akt genom vilken vi konstituerar det, vilket ingalunda hindrar detta väsen från att konstitueras så att dess mening består i att framträda som essentiellt *oberoende* av oss, som i fallet med de ideala objekt och relationer vi finner i matematiken, logiken och geometrin. Att för-

stå denna korrelation mellan det subjektiva och det objektiva momentet förblir ett av Husserls huvudproblem och är en väsentlig del av den ”kunskapens gåta” han ständigt försöker lösa, förvisso på ett sätt som lika ständigt förskjuts, fördjupas och expanderar så att gåtan steg för steg kommer att införliva mängder av andra problem.

I *Logiska undersökningar* förblir emellertid statusen hos det intenderande medvetande obestämt och Husserl inriktar sig i huvudsak på att beskriva strukturen hos akterna och de objektens som konstitueras i dem. Under det följande decenniet kom han att fördjupa frågan om medvetandet, först genom tanken på en *epoche* (en term från den antika stoicismen för att avhålla sig från att fälla ett omdöme), en teknik för att sätta den konstituerade världen med alla dess objektiva data och vetenskaper inom parentes, och på så sätt frilägga akterna själva. Denna *epoche* eller parentetisering är till att börja med en kunskaps-teoretisk metod för att rikta uppmärksamheten mot vår egen aktivitet, men den kan också få en ontologisk betydelse om det medvetande som den frilägger uppfattas som en region för sig, en absolut verklighet som inte är beroende av yttervärldens ting. I och med Husserls vändning till en ”transcendental” fenomenologi i *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi* (1913) – där han presenterar det ”absoluta medvetandet” som ”världsför-intelsens residuum”, och hävdar att ”*Det immanenta vara*” är ett ”*absolut vara, i den meningen att det principiellt nulla 're' indiget ad existendum*”<sup>2</sup> – uppstod en schism, där vissa av hans elever och efterföljare kritiserade honom för att ha fallit tillbaka i en subjektiv idealism, och istället ville hålla fast vid det program som formulerats i *Logiska*

*undersökningar*, till exempel Roman Ingarden, som ville driva fenomenologin i en ”realistisk” riktning, och senare också Heidegger, som vände sig mot vad han såg som en cartesiansk och nykantiansk tendens.<sup>3</sup> För Husserl själv är det emellertid först i och med denna transcendentala vändning som resultaten från den första fasen kan förstås på rätt sätt, och den variant av transcendental *idealism* han förespråkar kunde sägas vara en förutsättning för en empirisk *realism* – vilket förvisso inte utgör ett brott med Kant, utan också är den grundläggande tesen också i *Kritik av det rena förnuftet*.<sup>4</sup> Det är först i och med analysen av det absoluta medvetandet som den intentionala analysen fullbordas och grunden friläggs, och här blir den transcendentala *reduktionen* till en bärande idé – en term som Husserl ibland tycks använda som synonym med *epochen*, men på ett mer fruktbart sätt kan förstås som ett vidare steg, i vilket vi med hjälp av *epochens suspension* av existens kan föra reflexionen tillbaka (*re-ducere*) till ursprunget.

I och med denna vändning till det absoluta medvetandet framträder inflytandet från den subjektfilosofiska traditionen från Descartes och framåt, och med den alla de metafysiska problem i förhållande till vilka Husserl tidigare deklarerat en strikt neutralitet. Denna traditionstillhörighet är också något som Husserl allt mer skulle komma att bejaka, ända tills han i sitt sista och oavslutade verk, *De europeiska vetenskapernas kris och den transcendentala fenomenologin* (1936), kom att identifiera fenomenologin med ett historiskt projekt med början i det antika Grekland i vilket förnuftet steg för steg tar sig självt i besittning, och där man kan höra tydliga ekon från den tys-

ka idealismen från Fichte till Hegel. Men denna cartesianska ansats, som får ett tydligt genomslag i hans föreläsningar i Paris 1929, vilka två år senare översattes till franska av Emmanuel Levinas och Gabriele Peiffer under titeln *Méditations cartésiennes*, innebär ingalunda något ointresse för det som skulle kunna antas vara yttre och rent empiriska moment i förhållande till det rena jaget.<sup>5</sup> Tvärtom rycker dessa skenbara periferier in i centrum, och Husserl utforskar ständigt det som traditionellt utgjort subjektivitetens gränser: den kroppsliga dimensionen och de ”kinesteser” varigenom vi är förbundna med världen på ett sätt som ännu inte gör den till ett objekt; temporaliseringens rörelse och de olika nivåer som leder oss ner till ett ”strömmande liv” som inte längre på något självklart sätt kan beskrivas som ett subjekt; intersubjektiviteten i alla dess dimensioner, från drifterna och sexualiteten till ”personaliteter av högre ordning” som samhällen och stater; historien som flätar samman generationer och kulturer, men också trädningen av ideala objekt inom matematik och geometri.

Alla dessa teman skulle senare tas upp av Husserls efterföljare, vilka ofta kritiserade honom för en snävt teoretisk inställning. Man kan inte helt frånkänna Husserl från en sådan tendens, även om *theoria* hos honom måste förstås i en ytterst vid bemärkelse, vilket ju också är hur de grekiska tänkarna uppfattade ordet. De cirka fyrtiotusen efterlämnade manuskriptsidorna – vilka efter Husserls död i smyg fördes till Leuven, där de bildade basen i Husserl-arkiven och sedan för Husserliana, de samlade verken som började utges 1950 och idag omfattar mer än 60 massiva volymer – visar på ett arbete som ständigt börjar

på nytt, likt Penelope som varje morgon måste riva upp tankens väv och försätta sig i nybörjarens tillstånd. Detta handlar förvisso inte om uppnå något naivt och oreflekterat tillstånd, utan om att undvika såväl naiviteten hos den ”naturliga inställning” som tar världen för given, som den ”naivitet på högre nivå”<sup>6</sup> som för Husserl kännetecknade de vetenskaper för vilka logiken är något oproblemiskt, och att driva frågan om det transcendentala ursprunget ett steg till, så att den också kommer att innefatta problem som traditionellt sätt undflytt den. Många av de efterföljare som velat leda fenomenologin i en annan riktning, mot samhällsvetenskaperna, mot en analys av kroppen och det affektiva, eller mot tolkningens, historicitetens och traditionens problem, har därför i takt med att dessa efterlämnade texter publicerats kunnat konstatera att deras frågor redan föregripits av Husserl själv.

Husserl var en *begynnandets* filosof, hans strävan var ständigt att finna en position där det vore möjligt att *börja* filosofera, och det är ingen tillfällighet att alla utom en av de böcker han publicerade under sin livstid bar undertiteln ”en introduktion till fenomenologin”,<sup>7</sup> vilket också lär ha drivit hans förläggare Max Niemeyer till förtvivlan. I denna strävan efter fördomsfrihet och direkthet, efter att göra sakerna själva närvarande för oss som de är, utan tillägg och konstruerade teorier – som kan följas från det ”utvidgade åskådningsbegreppet” i *Logiska undersökningar* via ”principernas princip” i *Idéer* fram till försöken att beskriva ”livsvärlden” i *Krisis* – ligger försöket att finna en tänkandets ursprunglighet, vilket emellertid fordrade ständigt nya ansatser och alltmer fördjupade beskrivningar, för vilka varje uppnått resultat visar sig vara ingången

till nya problem och gåtor. Husserls ord på dödsbädden till sin hustru Malvine är ett sista uttryck för hur han oavlatligt, till och med då slutet närmade sig, försökte leda språket tillbaka till denna ursprunglighet ur vilken all mening framträder, men också på de närmast oöverstigliga svårigheterna att utsäga det som är givet utan att förvanska det: ”Jag har sett något helt underbart. Nej, jag inte säga det till dig. Nej.” (”Ich habe etwas ganz wunderbares gesehen. Nein, ich kann es Dir nicht sagen. Nein.”)<sup>8</sup>

\*\*\*

De följande texterna presenterades vid ett endagssymposium arrangerat av tidskriften *Site*, filosofiämnet vid Södertörns Högskola och Galleri Milliken i Stockholm hösten 2009 med anledning av Husserls 150-årsdag. Syftet var att i en serie korta föredrag belysa centrala delar av Husserls filosofi, utan att använda en alltför teknisk vokabulär men ändå utan otillbörliga förenklingar.

Det inledande föredraget av *Samuel Ijsseling*, under många år ledare för Husserl-arkivet, behandlar denna institutions tillkomst samma år som världskrigets utbrott, och de dramatiska omständigheter under vilka Husserls efterlämnade papper räddades undan nazisterna av jesuitpatern Hermann Leo Van Breda. Givet den speciella karaktären hos Husserls verk har dessa arkiv spelat en central roll, först och främst genom utgivningen av Husserliana, men också som en plats för forskning och intellektuellt utbyte. Ijsseling noterar att en av de första att besöka Leuven 1939 i syfte att fördjupa sig i manuskripten var Maurice Merleau-Ponty, som vid krigsslutet pu-

blicerade sitt stora verk *Phénoménologie de la perception*, där han genomför en kritisk omvärdering av vad han ser som fenomenologins idealism och cartesianism på basis av sina studier i de opublicerade källorna, och i hans efterföljd har revisioner av fenomenologins arv varit ett ständigt pågående arbete.

*Hans Ruins* bidrag handlar om den fenomenologiska metoden, som är central just i det avseendet att fenomenologin i Husserls fall inte är ett system eller utmynnar i ett antal teser, utan försöker vara ett sätt att närma sig fenomenen och gå till sakerna själva. Två begrepp blir här centrala: *väsensskådandet*, som införs redan i *Logiska undersökningar*, och *reduktionen*, som utvecklas systematiskt i det första bandet av *Idéer*. Väsendet är något som blir tillgängligt för oss i ett samspel mellan det subjektiva och det objektiva – det är något vi å ena sidan får *tillgång* till (att Husserl tar sin utgångspunkt i matematik och är här förstås ingen tillfällighet, och däri följer han som vi sett en platonisk linje), men är å andra sidan inte *utan* oss, *utan* våra subjektiva akter. Detta utgör de två sidorna av vad Husserl kallar ”konstitution”. Reduktionen är ett steg tillbaka från det som tagit form, och syftar till att frilägga hur sådana konstituerande akter sker, vilket fordrar att vi för ett ögonblick suspenderar våra vanliga omdömen, inte i syfte att förlora världen, utan för att, som Ruin säger, låta dess ”väsensstrukturer framträda som ett händelsefält där människan och hennes medvetande kan vara en aktiv deltagare”.

Som vi noterade ovan beskriver Husserl i sina tidigaste texter denna process i psykologiska termer, vilket han sedan kom att kritisera. Han var ingalunda den ende att

vända sig till den nya psykologin, och debatten om ”psykologismen” är en central del av det förra sekelskiftets filosofi. *Jens Cavallins* föredrag lyfter fram den mångfacetterade utvecklingen av psykologin under 1800-talet, och hur den kom att uppfattas som en konkurrent till filosofin när det gällde att analysera kunskapens grundvalar. Ofta skedde detta i syfte att grunda Kants analyser av kunskapens förutsättningar i en empirisk vetenskap om själslivet, samtidigt som ”logik” definierades på ett vidare sätt än inom dagens strikt formella disciplin. Husserl övergav emellertid dessa ståndpunkter för en teori om intentionaltitet, och Cavallin pekar på den roll som Franz Brentanos och Kasimierz Twardowskis tidigare diskussioner av akter och deras objekt spelade för detta nya genombrott. Teorin om intentionaltitet innebär emellertid inte något ogiltigförklarande av psykologin som vetenskap, tvärtom öppnade det för en fenomenologisk psykologi som undersöker hur de intentionala fenomenen framträder på den psykologiska nivån, och Husserl återvände ständigt till förnyade underökningar av den parallellism som råder mellan den transcendentala och den empirisk-psykologiska subjektiviteten.

*Karl Weigelt* studerar i sitt bidrag Husserls meningsteori, med särskilt fokus på logisk mening hos språkliga satsar (även om fenomenet mening hos Husserl som vi noterat ovan är mycket vidare än så, vilket skiljer honom från exempelvis Frege). För Husserl, understryker Weigelt, måste sådana innehåll kunna överskrida alla faktiska sammanhang, och de är intimt knutna till intentionaltiteten, men också till språket som ett institutionaliserat system för representation i vilket vi finner grunden till ”ordets

allmänhet”. Men denna allmänhet kan inte få oss att bortse från de subjektiva akterna, och varje hypostasering av de logiska entiteterna är oacceptabel för Husserl – att göra reda för deras förbindelse via ett mer differentierat *hur*, eller en ”fenomenologisk internalism”, är det som motiverar hela hans undersökning, och Weigelt visar i fallet med analysen av tecken hur Husserl avvisar uppfattningen av betydelser som en speciell sorts föremål som skulle bringas inför medvetandet, och istället fokuserar på fullgörandet av betydelseakter genom vilka är riktade mot sakerna själva.

*Jonna Bornemarks* föredrag lyfter fram en av de aspekter av Husserls tänkande som kan synas svära mot meningens ideala karaktär, nämligen medvetandets grundläggande tidslighet. Vad Husserl steg för steg upptäcker är att tiden inte bara ska reduceras som ett yttre fenomen (den tid som mäts av klockan och i grunden är en spatialiserad tid, vilket också Bergson hade hävdad), utan att också det inre psykologiska tidsflöde som då framträder ytterst vilar på en än djupare ström, där det vi förstår som ”före” och ”efter” överhuvudtaget konstitueras, och där den transcendentala subjektiviteten har sitt fundament. Husserls beskrivningar av detta ursprungliga tidsliggörande leder honom till paradoxala formuleringar, varav den mest kända är att vi ”saknar namn” för det ursprungliga, och många av Husserls kritiker och efterföljare har vidareutvecklat dessa problem, från Heidegger (som 1928 tillsammans med Edith Stein redigerade och publicerade den första versionen av Husserls tidsföreläsningar) till Derrida. Bornemark visat hur detta nu, som alltid över-skrider sig själv, kan ses som en betingelse för medvetan-

dets transcendens, men också för den fenomenologiska reflexionen själv och den speciella form av ”långsgående intentionalitet” som ska förmå tematisera den ursprungliga strömmen.

Om tiden kan synas utgöra ett problem för den filosofi om absolut subjektivitet som Husserl utvecklar, men egentligen är ett av dess väsentliga moment, gäller samma sak för kroppen, som behandlas i *Nicholas Smiths* bidrag. För Husserl finns alltid ett nödvändigt förkroppsligande av det transcendentala, vilket är det som möjliggör perceptionen, som alltid är situerad och perspektivistisk. ”Kinestesen”, erfarenheten av rörelse, av att vidröra och bli vidrörd, av våra musklers spel, blir därmed en nödvändig förutsättning för den objektiva kunskapen, samtidigt som den också visar på en konstitutiv öppenhet och obestämthet i vår lekamen (*Leib*). Smith ser i detta föregångare i Schopenhauer och Nietzsche – ”Kroppens fenomen är det rikare, tydligare och mer fattbara fenomenet”, som Nietzsche säger i ett efterlämnat fragment. Även i detta fall ser vi hur reduktionen inte leder oss bort från världen till ett rent och okroppsligt medvetande, utan tillbaka till världens ursprung i en situation där det inre och yttre är väsentligen sammanflätade, och kroppsligheten är därmed också är en förutsättning för intersubjektiviteten.

*Sven-Olov Wallenstein* diskuterar i sitt fördrag Husserls förhållande till estetiska problem. Det estetiska ter sig relativt marginellt såväl i de publicerade som i de efterlämnade texterna, men vissa indikationer finns likväl på att Husserl kan ha annat en närhet och ett släktskap mellan den fenomenologiska och den estetiska inställningen. Med utgångspunkt i ett brev till poeten Hugo von Hof-

mannsthal från 1907 (som också översatts som appendix), det vill säga från samma period i vilken vi finner de första formuleringarna av epoken, försöker Wallenstein frilägga en dialog mellan poeten och filosofen: båda har till uppgift att gripa världen i dess tillblivelse, i ett rent ”skådande” som avsäger sig alla säkerheter och gör närmandet till ”gåtan” till sin huvuduppgift – ”*Allt* satt i fråga, allt oförståeligt, allt gåtfullt!”, skriver Husserl. Denna närhet mellan den fenomenologiska analysen och den estetiska relationen till världen – inom vilken filosofen i Husserls fall förvisso alltid har ett principiellt företräde – aktualiserar en hel serie problem som Husserl medvetet eller ej ärver från den tyska idealismen, och den skulle senare utvecklas i olika riktningar av hans efterföljare, från Ingardens analyser av det litterära verkets struktur till Heideggers meditationer över konstverkets ursprung som ett ”sanningsskeende”. Detta problemkomplex har också ännu relativt outforskade förbindelser till idén om abstraktion som utvecklades samtidigt i den modernistiska bildkonsten, i vilken frågan om förhållandet mellan de materiella och de ideala komponenterna i bilden löper parallellt med Husserls undersökningar av fantasin och bildmedvetandet.

*Marcia Sá Cavalcante-Schuback* behandlat i det avslutande bidraget Husserl syn på historien. Framträdandet av historien som tema för Husserls undersökningar brukar oftast lokaliseras till hans sista verk, *De europeiska vetenskapernas kris och den transcendentala fenomenologin*, där frågan om vetenskapens kris behandlas i relation till begreppet livsvärld, men också som ett problem som förbinder idén om Europa som ett universellt förnuftsprojekt med det



grekiska ursprunget. Husserls konception av historien som orienterad mot den europeiska idéns oändliga *telos* har utan tvekan vissa etnocentriska drag som ofta har kritiserats, men Cavalcante-Schuback lyfter också fram en annan aspekt av Husserls tänkande om historien som har att göra med hans intersubjektivitetsteori och det han kallar generativitet, det vill säga hur generationer föds och flätas in i varandra i en kontinuerlig rörelse. Det centrala är här närvaron av det förflutna och de andra i konstitutionen av vårt eget nu, vilket skapat en gemenskap som också är ett ”singuleriserande” – ett sätt att vara med *som* också är *utan*, ett *med-utan* som pekar på en annan och förvandlad förståelse av filosofin och av det oändliga och oavslutbara i dess uppgift ligger, att gestalta en ”gemenskap mellan närvarande och frånvarande, mellan ännu levande, redan döda och ännu icke födda”.

Produktionen av denna volym har möjliggjorts genom generöst stöd från Östersjöstiftelsen och Institutionen för Kultur och Kommunikation, Södertörns Högskola

#### Noter

1. Att försöka hitta tillbaka till en gemensam rot för de två traditionerna är ett försök som upptagit många av dem som intresserat sig för deras respektive historier. Pionjärstudien av relationen mellan Husserl och Frege, som sedan följts av många andra, är Dagfinn Føllesdal, *Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie* (Oslo: Norske videnskaps-akademi i Oslo, 1958). En på senare tid uppmärksammas diskussion finns i Michael Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), där frågan ställs på följande sätt: ”Hur kan de [Frege och Husserl] ha tett sig 1903 för en tysk student som kände bådas arbeten? Helt visst inte som två på djupet motsatta tänkare, snarare som anmärkningsvärt närbesläktade i sin inriktning, trots vissa skillnader i intresse. De kan jämföras med Rhen och Danube, vilka springer fram helt nära varandra och under en tid löper parallellt, bara för att sedan ta helt olika riktningar och flöda ut i olika hav” (26). Dummett gör emellertid inga anspråk på neutralitet och frågan om varför traditionerna skildes åt besvaras med att Husserl (och hans efterföljare) *misslyckades* med att genomföra ”den språkliga vändningen” och ”utdrivandet av tanken ur medvetandet” (”the extrusion of thought from the mind”), vilket onekligen förefaller att än en gång kortsluta diskussionen genom att förutsätta att den ena vägen är den rätta. En mer fruktbar utgångspunkt förefaller vara att skillnaden inte består i huruvida meningen är lokaliserad i medvetandet eller språkliga satsar, utan i ett snävare respektive vidare meningsbegrepp. För en diskussion av den senare konflikten mellan Heidegger och Carnap (som tidvis följde Husserls föreläsningar under 20-talet, och ingalunda var opåverkad av fenomenologin, och också var en av åhörarna till den berömda debatten mellan Cassirer och Heidegger i Davos 1929), se Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Chicago: Open Court, 2000).
2. Husserl, *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, övers. Jim Jakobsson (Stockholm: Thales, 2004), § 149.
3. I transkriptionen av ett seminarium från 1962 blickar Heidegger tillbaka mot denna debatt: ”Husserl själv, som i sina ’Logische Untersuchungen’ – framför allt den sjätte – kom nära den egentliga varifrågan, kunde inte hålla stånd i den dåtida filosofiska atmosfären; han kom under Natorps inflytande och genomförde vändningen till den transcendentala fenomenologin, som uppnådde sin första höjdpunkt i ’Ideen’. Därmed prisgavs emellertid fenomenologins idé.” Se ”Protokoll från ett seminarium om föredraget ’Tid och vara’”, i Heidegger

- ger, *Till tänkandets sak*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 1998), 64. Se också kommentarerna om den transcendentala fenomenologins tillhörighet till den metafysiska traditionen i ”Min väg in i fenomenologin”, *ibid.*, 125f. Husserls latinska uttryck i citatet ovan är en parafra på Descartes definition av substansen i *Principia Philosophia* (I, § 51): ”Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum” (”Med substans kan vi inte förstå något annat än ett ting som existerar på så sätt att det inte behöver något annat ting för att existera”). Husserl modifierar dock citatet genom att sätta *res* inom citationstecken och stryka ordet *alia*, sannolikt i syfte att understryka att det absoluta medvetandet överhuvudtaget inte är på samma nivå som andra ”ting”.
4. Se till exempel *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales 2004), A 371f.
  5. Här bör man emellertid inte vara alltför orättvis mot Descartes: lika mycket som en ontologi kan hans dualism ses som ett sätt att *undersöka världen*, och till skillnad från en enkel monism tillåter den oss att formulera en mängd frågor om *hur* kropp, själ och värld flätas samman, vilket man kan se i den sjätte av hans *Betraktelser över den första filosofin*, och i en skrift som *Själens passioner*. Den ständiga brottnings med Descartes vi finner hos Husserl och sedan hos Merleau-Ponty indikerar det fruktbara i hans filosofi fattad just som en undersökning och en serie öppna frågor snarare än en rigid metafysisk dualism.
  6. Se *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Husserliana XVII, red. Paul Janssen (Haag: Nijhoff, 1974), 6. Beskrivningen av den naturliga inställningen återfinns i *Idées*, § 27-30, där den innefattar såväl vardagsvärlden som vetenskapen, och den differentiering mellan en vardaglig och en högre naivitet som senare införs kan uppfattas som ett steg på vägen mot diskussionen i *Krisis* av livsvärlden och de idealiserade konstruktioner som införs av den matematiska naturvetenskapen.
  7. Undantaget är *Formale und transzendente Logik* (som i not 6), men som sin undertitel till trots har en liknande karaktär.
  8. Se Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana Dokumente I (Haag: Nijhoff, 1977), 489.

Vi firar i år Edmund Husserls 150-årsdag. Husserl föddes den 8 april 1859 i Prossnitz, i en judisk familj. Redan som student omvändes han till kristendomen under inflytande av sin vän Masaryk, som senare skulle bli den första presidenten i den oberoende republiken Tjeckoslovakien.

Förra året kunde vi också i Leuven fira att det var 70 år sedan Husserl dog, den 27 april 1939 i Freiburg im Breisgau. 1939 är också det år då Husserl-arkivet grundades i Leuven av Herman Leo Van Breda.

På grund av Husserls judiska rötter var många av hans vänner redan före hans död oroadade för vad som skulle hända med hans många opublicerade manuskript. Husserl publicerade inte mycket under sin livstid, men han skrev varje dag, oftast i Gabelsbergers stenografisystem. Det var väl känt bland hans vänner att det fanns tusentals handskrivna sidor. Vissa av dem hade redan transkriberats av hans assistenter, bland andra Edith Stein. Allt detta var nu i fara på grund av nazisternas antisemitiska raseri.

Jan Patocka, en av Husserls vänner (som dog 1977, mördad av kommunistregimen), fick idén föra Husserls kvarlåtenskap till Prag, en stad som hade spelat en stor roll i Husserls liv. Men denna idé omintetgjordes när tyska ockuperade Prag, som nu blev del av tredje Riket. För den nya tyska regimen var alla judiska vetenskaper

och skrifter smutsiga, och skulle förstöras.

Vid detta ögonblick, 1938, uppträdde en franciskanerpater vid namn Herman Leo Van Breda, ”nästan sänd från himlen”, som Patocka skrev. Van Breda (1911-1974), vid denna tid 28 år gammal, var student i Leuven och hade skrivit en uppsats om den fenomenologiska reduktionen i Husserls filosofi. Han ville utveckla detta intresse och författa en doktorsavhandling om Husserls senare arbeten, och dra nytta av opublicerat material. Han kom till Freiburg den 18 augusti 1938, men upptäckte att Husserl hade dött några månader tidigare. Vid ett besök hos Husserls änka, Malvine, blev han omedelbart medveten om det prekära läget. Efter några efterforskningar i Leuven uppträdde han ett falskt dokument som gjorde honom till ägare av manuskripten, eftersom det inte längre vare tillåtet att föra ut tyska egendomar ur landet. Manuskripten, senare också Husserl bibliotek och möblemang, fördes till Belgien via den belgiska ambassaden i Berlin.

Den 27 oktober 1938 beslutade belgiska institutioner om ett viktigt finansiellt understöd, och denna dag firas därefter som Husserl-arkivets födelsedag. I januari 1939 anlände också två av Husserls assistenter till Leuven, Rudolf Landgrebe och Eugen Fink. Inte långt efter den tyska invasionen av Belgien tvingades de återvända till Tyskland. En av de första besökarna vid arkivet var Maurice Merleau-Ponty, som kom för att studera vissa av de opublicerade manuskripten.

Fader Van Breda räddade inte bara Husserls manuskript, utan gjorde det också möjligt för hans fru Malvine att emigrera till Belgien, där hon levde gömd under den tyska ockupationen, under Van Bredas skydd.

Under kriget började Van Breda i hemlighet att ordna och transkribera manuskript, med hjälp av forskare som Stephan Strasser, också han med judiska rötter. Efter kriget kom Walter och Marley Biemel för att assistera Van Breda med förberedelserna inför utgivningen av Husserls verk. 1951 anlände så Rudolf Boehm, en eminent Husserlforskare och redaktör som kom att stanna många år i Leuven, och efter sin omflyttning till universitet i Gent fortsatte att vara involverad i utgivningsarbetet.

1950 publicerades den första volymen i Husserliana, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, redigerad av Stephan Strasser. Idag består Husserliana av tre serier: ”Gesammelte Werke”, ”Materialien” och ”Husserliana Dokumente”. I denna tredje serie återfinns vi den kända *Husserl-Chronik* och Husserls korrespondens, båda utgivna av Karl Schuhmann.

Tillsammans med Jacques Taminiaux startade Van Breda den nya serien ”Phaenomenologica”, som publicerade monografier om fenomenologi. Nästan alla kända fenomenologiska filosofer har publicerat sig i denna serie: Emmanuel Levinas, Jan Patocka, Taminiaux, Landgrebe, Fink, Alfred Schütz, Robert Sokolowski och många andra.

Husserl-arkiv finns sedan 50-talet också i Tyskland, i Köln och Freiburg, och de är inte bara platser där Husserl manuskript bevaras, utan har utvecklats till centra för fenomenologisk forskning, och många filosofer, bland annat Jacques Derrida, har tillbringat längre eller kortare perioder vid arkiven.

Fader Van Breda dog 1974, vid 63 års ålder. Universitetets administration bad mig att bli hans efterföljare. Ärligt talat var jag inte hågad att ta jobbet. Jag var inte en

Husserlforskare, och mina intressen var Heidegger och den samtida franska filosofin. Men jag accepterade, och har aldrig ångrat det. Jag var ledare under 23 år, och min efterföljare blev Rudolf Bernet (fram till 2007). Den nuvarande ledaren är Ulrich Melle.

Alltsedan slutet av 70-talet har många sammankomster organiserats, mängder många dokument, brev och manuskript har samlats. Idag är arkivet en skattkammare av information om 1900-talets filosofi.

150 år efter Husserls födelse och 70 år efter hans död och arkivets grundande kan det vara värt att stanna upp för ett ögonblick och notera det avgörande i Van Bredas insats, och många andra som arbetat på att bevara Husserls arv. Husserl-arkivet är inte bara en plats för fenomenologisk forskning, utan också ett monument över tänkandets frihet.

## Den fenomenologiska metoden

*Hans Ruin*

Fenomenologin är en metod, och därmed i enlighet med ordets ursprungliga bemärkelse en rörelse längs en *väg* (*meta-hodos*). Men vad för slags väg, och varthän? Vägen skall leda till vad Husserl med sitt berömda motto formulerar som: till sakerna själva, *zu den Sachen selbst*. Underförstått är då att vi för det mesta inte befinner oss vid sakernas själva, även när vi tycker oss vara där. Fenomenologin ska följaktligen leda oss fram till det som vi i någon mening redan står inför, men på ett sådant sätt att vi liksom för första gången ser det för vad det egentligen är.

Att praktisera fenomenologi är att öva sig i *seende*. Men vilka verktyg, angreppssätt, eller hållningar är det som leder till den rätta blicken? Två operationer måste särskilt lyftas fram: väsensskådande och reduktion. Att skåda det väsenssenliga och att ytterst göra det i en reducerad hållning, eller under iakttagande av *epoché*, det är att bedriva fenomenologi i Husserls ursprungliga mening. Låt oss titta närmare på båda dessa tillvägagångssätt och se hur man kan tänka samman dem. De är utmanande att tänka över idag, och i synnerhet att försöka tänka samma idag, då de båda var för sig utgår från premisser som kan förefalla mer problematiska än någonsin.

Få saker väcker den moderna sensibilitetens misstro så mycket som tal om ”väsen”. Är det inte just väsen som vi

har lärt oss att se igenom? Om det så är med hänvisning till Wittgenstein eller till Derrida, eller till den moderna genusteorin, så förefaller väsendet tillhöra en förlegad tankemodell. Vilken giltig mening kan man idag tillskriva väsensskådande som filosofisk metod?

För att förstå väsendet hos Husserl bör man först betränka att han började som matematiker och logiker, innan han utvecklade fenomenologin till en bred medvetande- och kulturfilosofi. Inom de så kallade exakta vetenskaperna har väsendet och väsensskådandet en tydlig innebörd. Matematisk förståelse bygger på att den som förstår griper det matematiska som *väsensgestalt*. Att lära sig aritmetik är att lära sig *principer* för hur man räknar. Två plus två är en relation som gäller oavsett om det rör sig om två äpplen eller två apelsiner. Det är en väsensrelation. Det samma gäller alla geometriska förhållanden, som det mellan omkrets och diameter i en perfekt cirkel. Det spelar ingen roll vilken konkret cirkel vi betraktar, förhållandet är alltid detsamma. Och den som förstått det matematiska eller logiska sambandet har förstått det för alla tänkbara fall, en gång för alla.

Detta var den antika tankens stora förundran, som delvis motiverade Platon att formulera sin lära om formerna, eller idéerna, nämligen att det finns överordnade samband i världen som tanken kan gripa genom att titta på tingen och samtidigt förbi tingen, att den kan skönja mönstret i det individuella. Det är genom ett slags abstraherande skådande variation av en specifik situation som mönstret framträder. Husserl kallar det för *eidetisk variation*, från grekiskans *idein*, seende. Idén, *idea*, är en avledd form från detta verb, och betyder från början just

”det sedda”. Den filosofiska blicken är en blick som söker mönster i det omedelbart givna, som avlockar det skenbart triviala dess principiella karaktär.

Detta låter sig lättast exemplifieras genom matematiken. Det är också därför som matematiken redan hos Platon ansågs vara en förutsättning för att kunna utveckla en filosofisk intelligens. Det är i matematiken som intellektet lär sig konsten att abstrahera, att se förbi, och just därmed se djupare, att se de bestående relationerna i det förbiflytande. Men i grund och botten bygger allt abstrakt begreppsligt tänkande på en sådan förmåga till eidetiskt seende. Också den mest inbitne empirist bygger sina teorier om det empiriska på just en reflektion över det empiriskas *eidós*, dess väsenkaraktär.

Det eidetiska är det reflekterande intellektets atmosfär, där det lever och andas, den plats där det går på jakt och söker sina insikter. Också när en antiplatonistisk filosof som Nietzsche formulerar sin sanningskritik som att människan är det mest högmögda djuret som trodde sig kunna se världen utifrån, så är han också en filosof som griper efter essentiella mönster i det mänskligas sätt att vara i ett skådat *eidós*. Den blick som ser, griper och förstår världen är i denna mening en eidetisk blick. Den ligger alltid på ett visst avstånd från tingen, som först låter tingen framträda för oss såsom ett något. Den kan utvecklas, förfinas och göras till en aktivt utövad metod, genom att tänkandet lär sig att hantera närhet och avstånd, genom att den urskiljer mönstret i det enskilda. Att se väsen är att se förbi det enskilda för att också kunna se vad det enskilda är. Att lära sig hantera denna blick är att ha inlett arbetet som fenomenolog.

I väsensskådandet ligger samtidigt en av intellektets stora frestelser: nämligen att lockas tro att vad det ser också är var som *finns* där ute rätt och slätt. Den mönster-skådande blicken är benägen att likställa mönster med verklighet. Den sätter då de åskådade relationerna som absoluta entiteter, som en högre verklighet. Detta spontana postulerande av idealets realitet kan vara ett sätt att trygga sitt begär efter varaktig och beständighet. Människan vill att världen ska vara vad den är och att hon själv ska vara vad hon är. Hon lever i en värld där det finns ting och individer liksom det finns matematiska samband, naturlagar och institutioner. Hennes förvissning om att de existerar blir också en förvissning om att hon själv existerar.

En förmåga att aktivt uppsöka och skönja de generella mönstren i tillvaron är därför bara början på en reflexiv filosofisk hållning. Den leder inte hela vägen dit. För att kunna praktisera fenomenologi måste man också kunna utföra vad som till att börja med kan förefalla gå i en rakt motsatt riktning. Man måste utföra det som Husserl med ett ord från de antika stoikerna kallar *epoché*, det universella tillbakahållandet av omdöme om någots existens. Eller med ett annat ord: man måste lära sig att praktisera den "fenomenologiska reduktionen".

Att förstå vad som menas med denna reduktion är den verkliga utmaningen för den som vill lära sig att tänka fenomenologiskt. Först där blottar metoden sin verkliga spekulativa räckvidd. Utan den riskerar fenomenologin att framstå som bara en ny idealistisk metafysik, en modern platonism, en omvänd variant av ett slags spontan realism som i det verkliga ser det verkliga rätt och slätt,

och som utgår från att världen är vad den är oberoende av huruvida människan deltar i den eller inte.

Reduktionen innebär istället att vi – som Husserl säger – "tar ett steg tillbaka", att vi sätter realiteten "inom parentes", att vi "avstår från omdöme" om någots verklighet och vara. Det är ett steg som Husserl själv i vissa sammanhang liknar vid Descartes systematiska tvivel. Men egentligen är det inte ett tvivel, utan snarare en "omvändelse". För att tvivla är att inta en kognitiv position, men med omvända förtecken. Den tvekan tror fortfarande på kunskapens möjlighet, men han tror inte längre att han har tillgång till den, eller så tvivlar han på att den kunskap han har är den riktiga kunskapen, eller på att någon kan uppnå den. Med reduktionen är det annorlunda. Den innebär att vi istället släpper det kunskapande begäret efter tingen, och inte längre utgår från att de är vad de ger sig ut för att vara.

Men i denna gest förlorar man inte världen. Det är inte ytterst för att dra sig undan som reduktionen ska praktiseras, utan för att låta världen hända och ta gestalt som ett meningsfenomen. Varje företeelse når oss med ett anspråk på att vara det ena eller andra, vi kunde säga att tingen bär på ett tilltal. De säger: här är jag, och jag erbjuder det ena eller andra för din blick och din handling. Men att möta tingen i det reducerade tillståndet innebär att göra sig lyssnande till just detta tilltal, att låta tingen träda fram som de träder fram, så som framträdande. Detta är något som den vanliga, spontana realistiska blicken inte kan "se". Den förlorar sig nämligen själv i sitt seende. Den reducerade blicken är en blick som öppnar sitt öga för seendets själva händelse. Den kan därmed få syn på vad den



vanliga blicken inte får syn på; nämligen vårt eget deltagande i världens pågående skeende, eller som Husserl också säger: vår egen intentionala aktivitet.

När Husserl ska exemplifiera intentionaliteten så görs det ofta med varseblivningar av saker som visar sig vara något annat än de först tycks vara, illusioner, misstag, förväxlingar. Vad alla sådana erfarenheter förmedlar är att ögat är aktivt, att det bidrar till att skapa den värld det möter. Men när misstaget är korrigerat så inrättar vi oss i regel på nytt i enlighet med tingens och händelserna egen logik, och glömmer vårt deltagande i dem. Men den fenomenologiska blicken innebär att vi gör denna spontana erfarenhet av att falla ut ur världen, att för ett ögonblick förlora den och bli påmind om vårt eget deltagande i den, till en systematiskt utövad praktik.

Genom väsensskådande och reduktion är fenomenologin någon som rör sig mot det verkliga i en dubbel rörelse. Det är en blick som både griper in och drar sig undan, som ser ut och som ser in mot sig själv. Om reduktionen vore det enda steget, skulle det innebära att fenomenologin förblev innesluten i en hållning av kontemplativ vakenhets, den skulle inte bygga någon kunskap. Men om fenomenologin å andra sidan bara utforskade väsensgestalter skulle den förbli filosofiskt naiv. Genom att den kombinerar dessa båda sidor, så kan den emellertid låta världens väsensstrukturer framträda som ett händelsefält där människan och hennes medvetande kan vara en aktiv deltagare.

Det är detta händelsefält som Husserl omtalar som den ”transcendentala subjektiviteten”. Det är detta område som fenomenologin utforskar. I grund och botten är det

ett namn för världen som en dynamisk meningsstruktur, ett mönster i rörelse, där människan och tingen är sammanflätade på ett sätt som den teoretiska blicken kan utforska, i vetenskap om att den ytterst sätt själv är implicerad i detta skeende. Den fenomenologiska blicken ser världens levande mönster som på en scen där den är både betraktare och deltagare i ett.

Människan är inte alltings mått –  
Husserl, vetenskapen och psykologin  
*Jens Cavallin*

Igår den 20 november var det den helige Edmunds dag i den katolska helgonkalendern. Min rubrik på ett inlägg i anslutning till Edmund Husserls 150-årsdag, som kanske också kan ses som en fenomenologins helgondag, kan kanske tyckas ha en konstig rubrik. Edmund Husserl var ju känd som en ”subjektivitetens” filosof, en ”idealist”, låt vara ”transcendental idealist”. Och med subjektivitet måste man väl mena *mänsklig* subjektivitet, att vi ska utgå från människan själv, eller, ja just mäta allting med människan?

Och ändå: Husserl är under hela sin filosofiska livsgärning främst upptagen av en sak, nämligen vad ordet ”objektiv kunskap” står för.

Utforskningen av människan på ett systematiskt och vetenskapligt sätt kan ske på många sätt och i många avseenden: människans kropp, människans hälsa, samhällsbildningar, produktion i alla avseenden, både materiell och kulturell, människans ”sjäsliv”, upplevelser, beteenden, ömsesidiga relationer etc. Människovetenskapen, eller humanvetenskapen, söker förstå och beskriva, förklara och systematiskt avbilda sådana saker.

Alltsedan Aristoteles skrev sin avhandling *Om själen* för mer än 2300 år sedan har också forskning om ”sjäslivet” sysselsatt filosoferna. Aristoteles hade inga problem med

att förklara de flesta livsfunktioner som i någon mening förbundna med något han kallade för själ – för honom var det således ingalunda självklart att själslivet, eller i den meningen ”subjektiviteten”, skulle handla om *mänskliga* förnimmelser, reaktioner, livsmönster etc. Tvärtom handlar exempelvis Andra Boken i denna skrift om sinnesförnimmelserna, vilka för Aristoteles självklart också fanns hos djuren i allmänhet.

Under de tusentals år efter Aristoteles som undersökningar och spekulationer förekom om sinnesförnimmelser och om människans och djurens beteende, om samhälle, vetande och kultur, gjordes förstås stora framsteg: kunskaperna om organismer och om förnimmelser och upplevelser ökade efter hand. Under 1800-talet var det emellertid påtagligt hur psykologin etablerade sig som mer systematisk empirisk vetenskap, i takt med både naturvetenskapliga och matematiska framsteg. Man skulle kunna tala om en psykologisk boom under detta sekel, där matematiska metoder, laboratorier och systematiska försök, datainsamling etc. otvivelaktigt gjorde psykologin till en respekterad disciplin.

Under samma århundrade var det också självklart att de som ägnade sig åt psykologi i någon bemärkelse också gjorde sig mödan att reflektera över sin egen vetenskap i förhållande till filosofernas tidigare undersökningar – exempelvis Humes och Lockes reflektioner om det mänskliga förståndet och människans natur, eller Kants undersökningar av det rena respektive det praktiska förnuftet, eller omdömeskraften.

Ordet psykologi kunde beteckna många olika verksamheter – man talade om psykologi från ”empirisk” stånd-

punkt (Brentano), ”rationell” psykologi, ”matematisk” psykologi (Herbart), ”deskriptiv” psykologi etc. Uppenbart fanns då, och finns alltjämt – vilket de bittra strider som kännetecknar inte minst den psykologiska terapi-verksamheten alltjämt vittnar om – mycket olika teoretiska och begreppsliga förhållningssätt till vad psykologi är eller bör vara.

De stora gestalterna i 1800-talets psykologiska vetenskap är delvis fortfarande aktuella namn – men till skillnad från många av dagens psykologer införlivade de oftast reflektionen över den egna vetenskapens empiriska del med den vetenskapliga verksamheten själv: psykologerna var oftast också filosofer i en eller annan mening.

De kanske största namnen inom 1800-talets psykologi – Hermann Lotze, som med sina undersökningar om ”lokala tecken” är en förelöpare till dagens forskningar om centra i centrala nervsystemet, Wilhelm Wundt med sina experimentlaboratorier, och William James som koncentrerade sig på det ”psykiska flödet” snarare än enstaka psykiska fenomen – var i lika hög grad filosofer. Den som skrev det kanske mest använda standardverket inom logiken, tysken Sigwart, var i lika hög grad psykolog, liksom fysikern Helmholtz. Över huvud var logiken under 1800-talet en forskningsgren som knappast kunde betecknas som ”disciplin” i den meningen att den *utestängde* andra forskningsinriktningar. Samhälls-, moral- och statsfilosofen John Stuart Mill skrev ett omfattande arbete i logik, precis som den banbrytande ekonomen William Stanley Jevons, vars lärobok i logik användes allmänt på universiteten, och samma sak gällde Wundt och många andra vetenskapsmän.

Det var därför närmast självklart att de stora framstegen inom den psykologiska forskningen ledde till en stark övertygelse om att undersökningar av det mänskliga "själslivet", hur det nu än definieras, också hade betydelse för hur man såg på kunskapen som sådan – självklart med bas i Kants undersökningar av förnuftet. Kants kunskaps-teori fick en renodlat psykologiserande tolkning av filosoferna Fries och Lange i början av 1800-talet – hans förståndskategorier tolkades som ett slags psykologiska "raster" (ungefär som i Anders Wedbergs filosofihistoria från 1960-talet). Detta trots det ganska entydiga uttalandet i motsatt riktning av Kant själv. Han säger i sin Logik (i Cassirers utgåva del VIII, 334, citerad av den franske logikern Jean Cavailles, en av de första kommentatorerna av Husserls logiska arbete) nämligen att det skulle vara lika absurt att grunda logiken på psykologin som att "grunda moralen på livet. Det handlar inte om kontingenta regler (hur vi tänker) utan om nödvändiga regler som måste härledas ur det nödvändiga bruket av förståndet, vilka man utan någon psykologi finner i sig själva".

Sigwart tolkade exempelvis logikens motsägelselag som grundad i en psykologisk "överensstämmelseprincip", och detta gällde även tolkningen av andra metoder för ökning och systematisering av kunskapen inom det som – sedan Aristoteles dagar – kallas för logik.

Intentionalitet, akter, innehåll och objekt  
Franz Brentano ville med sitt arbete *Psykologi från empirisk ståndpunkt* lägga en helt ny grund både för filosofin i allmänhet och för logiken i synnerhet, där en teori om "omdömen" (beskriven i Hans-Jörgen Ulfstedts avhandling)

var centrum. Franz Brentanos arbete blev, trots sina psykologiska ambitioner, grunden för en helt ny riktning, som kom att på ett avgörande sätt bryta med det under 1800-talet dominerande synsättet på logik, matematik och teori i allmänhet.

Brentano utgav själv inte så många arbeten men spelade en ofantlig roll som lärare för en generation av filosofer vid 1800-talets slut i de tyskspråkiga länderna; dessa länder spelade då ungefär samma dominerande roll som de engelskspråkiga länderna gör i dagens vetenskapssamhälle.

En av de mindre kända, men i sin lärarverksamhet betydelsefulla eleverna, var polacken Kazimierz (Casimir) Twardowski, som tog Brentanos teori om de psykiska fenomenen som "akter" till utgångspunkt för en subtil och bitvis mycket förgrenad teori om "föreställningars innehåll och objekt" (1894). "Föreställningar" som grundstenarna i den psykologiska teorin – där omdömen och viljeakter/önskningar utgjorde två andrahuvudkategorierna av psykiska fenomen – var enligt Brentanos terminologi "riktade" mot objekt, samtidigt som de också hade ett slags "sekundära" objekt i den meningen att de också innehåller ett medvetande om sig själva, och är föremål för en "inre varseblivning". Man kunde tala om en "inre erfarenhet". Brentano tog upp medeltida terminologi när han talade om att det objekt som en akt riktades mot hade "intentional inexistens" i akten. Twardowski avstod i huvudsak från denna terminologi och ville kalla de "sekundära" objekten för "innehåll" snarare än objekt, och han skilde skarpt mellan innehåll och objekt för psykiska akter – både för föreställningar och de andra typerna av akter.

Twardowski själv menade otvetydigt att hans undersökning av akter, innehåll och objekt var en psykologisk studie, men också att den distinktion han föreslog skulle ha tillämpning på hela det filosofiska området, både vad gäller synen på kunskap och språk (kommunikation), och därmed även på logik.

Twardowskis syn på objekt innebar att *alla* psykiska akter hade objekt, oavsett om en föreställning "handlade om" något som fanns eller inte fanns, ja kanske till och med om föreställningen rörde omöjliga saker som runda kvadrater. Detta mycket generella eller generösa objektsbegrepp användes av flera filosofer vid denna tid. En av de mer schematiska översikterna presenterades av Benno Erdmann, men den som blivit mest känd (eller misskänd!) är kanske snarare Twardowskis något äldre samtida Alexius Meinong, inte minst genom den kritik som Bertrand Russell riktade mot honom. Teorin hade historiska rötter, i det ovan nämnda medeltida intentionalitetsresonemanget, som bland annat innebar att det "objektiva varat" främst avsåg sådana företeelser som varken var "själsliga" eller "naturliga" (fysiska), utan snarare det som skapats av människor, ungefär artefakter. Fortfarande talade Descartes i termer sådana att "objektiv" handlade om sådant som berodde på mänsklig aktivitet. Detta kan alltså betyda ungefär det som idag "subjektiv" betyder – en lärorik berättelse om hur termer kan byta plats!

Twardowskis teori publicerades två år efter Gottlob Freges "Über Sinn und Bedeutung" – "Om mening och betydelse". Den kan ses som ett slags psykologisk analogi till Freges språkteori, där ordet "objekt" på många sätt skulle kunna tolkas som "Bedeutung" i Freges mening,

divs. det ord som idag översätts med "referens", "betydelse", "referent" eller ibland "denotation".

Husserl började sin akademiska bana som matematiker men vände sig i sitt första stora självständiga arbete, *Aritmetikens filosofi* (1890), till matematisk grundvalsforskning snarare än till ren matematik. Hans arbete föll ganska väl inom den tradition som dominerades av synen på filosofin som grundad i psykologin, vilken skisserats ovan. De aritmetiska operationerna beskrevs som ett slags psykologiska akter. Husserl ville därefter fortsätta sina undersökningar, nu av geometrins grundvalar: hur skulle man förstå de geometriska axiomen, geometriska figurer etc.? För att fördjupa sig i detta studerade Husserl både den nya "gestalt"-teori som utvecklats av Christian von Ehrenfels och William James undersökningar av de psykiska flödena.

Under arbetets gång utkom emellertid Freges nedgörande recension av *Aritmetikens filosofi* med huvudpunkt i en skarp kritik av "psykologismen". Kritiken kom att bilda en vändpunkt för Husserl och hans arbete vände sig därefter bort från matematikens filosofi till mer generella filosofiska frågeställningar. Vid samma tid läste Husserl Twardowskis nyutgivna bok samtidigt som han började på ett manuskript som tog upp Brentanos begrepp "intentionala objekt" i anslutning till läsningen av Twardowski, om vilken han skrev en kritisk, ja nästan nedlåtande recension. Det förefaller dock som om Twardowski trots detta spelade en viktig roll för Husserl – inte minst genom att Twardowski refererade flitigt till Bernhard Bolzanos arbeten, vilka för Husserl blev ett incitament till att erkänna "föreställningar-i-sig", "satser-i-sig" som skilda från de psykiska fenomen som psykologisterna i logiken diskuterade.

Dessa olika möten med andra filosofer kom att utgöra grunden för den starka kritik mot psykologismen som blev en huvudpunkt i Husserls nästa stora arbete, *Logiska undersökningar* (1900-1901). Husserl kritiserade en lång rad av de då gängse logiska arbetena, av samtliga framstående logiker; en del av dem har nämnts ovan.

Kritiken mot psykologismen i Husserls *Logiska undersökningar* är egentligen ganska enkel. Genom att förutsätta att logiken skall föras tillbaka på eller grundas på psykologiska begrepp och teorier gör man sig skyldig till ett cirkelresonemang. Eftersom psykologin i den ”empiriska” mening som man diskuterade – låt vara med just den ”inre varseblivningen” eller ”introspektionen” som huvudmetod – måste förutsätta en logisk ordning och en systematisk teoriuppbyggnad, vilken i sin tur bygger på att logiska slutsatser fogas tillsammans, kan knappast psykologin i den meningen, som empirisk vetenskap, utgöra grundvalen för de exakta vetenskaperna logik och matematik. Freges kritik var i princip likartad, men Husserl byggde ut sin kritik till att omfatta ett avvisande av alla former av ”antropologism” (människovetenskapsgrund. . .) och empirism. Alla sådana ansatser leder i själva verket till skepticism – något som ju också Hume, flitigt studerad av Husserl, hade landat i. Husserl går så långt som att säga att psykologismen genom sitt cirkelresonemang faktiskt omöjliggör varje teori, just genom att ifrågasätta logikens självständiga ställning.

Husserls kritik av psykologismen ledde till ilska reaktioner, bland annat från Sigwart, som skrev kritiska artiklar om *Logiska undersökningar* och hävdade att Husserl i själva verket var lika mycket psykologist som dem han an-

grep. Husserls fenomenologiska metod – inledningsvis också av honom själv rubricerad som en ”deskriptiv psykologi” – avvek inte nämnvärt från psykologisternas.

En central punkt i Husserls kritik var dock att hela den filosofiska grundläggningen av logiken förutsatte att man accepterade att det inte rörde sig om enskilda psykiska händelser, ”föreställningsinnehåll” och liknande, utan att den filosofiska och logiska reflektionen måste grunda sig på ”väsen” som har en ”ideal” tillvaro, inte existens som enskilda objekt i tid och rum. Bernhard Bolzanos tankar om ”föreställningar-i-sig” är förstås näraliggande som inspiration – liksom både Aristoteles tankar om form, och kanske Platons och Aristotelses diskussion av *eidos* (tidigare översatt till svenska som ”idé”) som det egentligt verkliga, tidlösa.

Husserl renodlade och radikaliserade sin hållning till psykologismen, både i *Idéer* (1913) och i den avsevärt reviderade andra upplagan av *Logiska undersökningar* (1914). Tanken att den fenomenologiska metoden, förutom undersökningar av ”väsen” eller tidlösa sorter, generella objekt, också innebar ett principiellt ”åsidosättande” (parentessättande) av frågan huruvida de objekt som varje intentional akt eller upplevelse riktades mot existerade eller ej, kan knytas till det ”generösa” objektsbegrepp som införts av Meinong och Twardowski. Det finns också tecken på att Husserl läste om sin kritik av Twardowski inför utarbetandet av den nya ”rena” eller transcendentala fenomenologin omkring år 1906.

Husserls kritik av psykologismen fick liksom Freges också direkt betydelse för utvecklingen av logiken – den sedermera så framgångsrika polska logikerskolan, alla

lärjungar till Twardowski, (Lukasiewicz, Lesniewski, Ajdukiewicz, Tarski m fl), influerades av Husserls kritik och Twardowski följde sina elever i detta avseende.

Husserl tog aldrig tillbaka sin kritik av psykologismen inom filosofin, men hans fenomenologiska filosofi och vetenskapsteori måste självfallet också redovisa hur psykologin, både den introspektiva och den experimentella eller beteendeorienterade, kunde få plats i systemet. Husserl ägnade en stor del av 1920-talet till att analysera hur man skulle kunna bedriva en fenomenologisk psykologi, genom en analys av hur intentionala upplevelser struktureras i en "passiv syntes", vilken kunde studeras utan att förutsätta att psykologin ersätter den grundläggande fenomenologiska analysen och dess begrepp, och utan att betydelser (meningar) görs till konkreta psykologiska objekt.

Husserls sista arbeten präglas också av reflektionen över vad man skulle kunna betrakta som överväganden om tankestrukturer, kulturella horisonter, "livsvärldar" som förutsättningar för, eller konstitutionen av, intentionala upplevelser. Inte minst reflektionen över hur man skall förstå intentionala upplevelser hos en individ i samspel med andra individer ("andras själsliv") blir central – och liknar på många sätt en psykologisk undersökning. Det blir förstas ogörligt att i sådana överväganden bortse från historiska, antropologiska, kulturteoretiska, sociala, ja även fysiologiska och "kroppsberoende" empiriska fakta och undersökningar. Under denna period kan man också se hur Husserl rör sig allt närmare de överväganden han mötte vid sin läsning av exempelvis gestaltteorin eller James psykologi. Någon uttrycklig återgång handlar det inte om, utan snarare en i hans begrepp *noetisk-noema-*

*tisk* formulerad gradvis fortgående identifikation.

I ljuset av Husserls egen utveckling, och inte minst i ljuset av en mycket omfattande diskussion och kritik av Husserls egen "rena" fenomenologi inom den egna lärjungekretsen, både från den "realistiska" fenomenologi som företrädades av polacken Ingarden (som tog sin docentgrad – "habilitation" – under Twardowski i Lwów i Polen), och från fenomenologer som Heidegger, Landgrebe, Fink, Schütz, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur med flera, kan man fråga sig om den cirkel som Husserl pekade på verkligen skall anses för definitivt destruktiv.

En våg av kulturstudier, kulturfilosofi, hermeneutik och Nietzsche-inspirerad "post-modern" teori under senare delen av 1900-talet tycks i själva verket utmana just försöket att *grunda* filosofin i något utanför den empiriska eller diskursstuderande vetenskapens ram. Redan en samtida med Husserl – vår "störste svenske filosof", Ernst Cassirer (Cassirer dog som svensk medborgare i New York 1945), utarbetade på 1920-talet från nykantianska utgångspunkter en omfattande teori om de symboliska formerna, som tycks sätta tanken på oberoende logiska grunder ur spel, och som han 1944 sammanfattade i en volym på engelska, *An Essay on Man*.

Teorier om språkhandlingar – den första framlagd av fenomenologen Adolf Reinach år 1914, långt före både Wittgenstein och senare "lingvistisk" analytisk filosofi – tycks återgå till ett icke-idébundet perspektiv, långt från Husserls rena betydelser. Liknande teorier av en annan deltagare i Husserls seminarier, Karl Bühler, om språkets "organon-karaktär" av "signal-symbol-appell" innebär samma utmaning. Samtidigt utgör dessa inspiration till



strukturalistisk, dvs. ”väsensinriktad” lingvistik, vilken tycks vara bakgrund även för vår tids ledande lingvister som Noam Chomsky (som med sitt verk ”Cartesian Linguistics” knyter an till en anti-empiristisk tradition. . . ).

En mäktig ström av forskare inom humaniora, kulturteori, socialteori, språkanalys och psykologi ifrågasätter möjligheten att undvika just den cirkel som Husserl, med ett relativt enkelt resonemang, angriper i sin kritik av psykologismen. Utmanarna kan sökas bland feministiska teoretiker som Simone de Beauvoir och Judith Butler, men också bland hermeneutiker som Gadamer och förstås Michel Foucault – i sin tur hänvisande till Nietzsche. Men också lite utanförstående föregångare till Foucault som Antonio Gramsci, mentalitetsforskare som Norbert Elias och sociologer som Pierre Bourdieu utmanar Husserls (och kanske Freges) försök att detronisera psykologin eller överhuvud den empiriska forskningen som vägledare för filosofin. Ändå är Husserls reflektioner kring detta problem och hela den väldiga tankestruktur som han därefter byggde upp en oundgänglig förutsättning för alla dessa utmanares egna verk. Att förkasta tanken på en oomkullrunkelig grund tycks paradoxalt nog vara just grundad på verket av den tänkare som haft denna ständiga ledstjärna framför sig.

Att fråga sig huruvida den cirkel som Husserl menade sig finna i sin undersökning av relationen mellan filosofin och psykologin är bruten eller tvärtom återigen sluten, kan vara ett sätt att fråga sig om Kants lite esoteriska fråga om betingelserna för syntetiska omdömen a priori är berättigad. Eller om varje teori måste vara grundad utanför sig själv.

#### Referenser

- Aristoteles, *Om själen*, övers. Kimmo Järvinen (Göteborg: Daidalos, 1999)
- Bolzano, Bernard, *Wissenschaftslehre*, 4 vol., red. Wolfgang Schultz (Hamburg; Felix Meiner, 1914-34) (Original 1838)
- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1874)
- Bühler, Karl, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Jena: Gustav Fischer, 1934)
- Cassirer, Ernst, *An Essay on Man* (New Haven and London: Yale University Press, 1974/1944)
- Cavaillès, Jean, *Sur la logique et la théorie de la science* (Paris: PUF, 1947)
- Chomsky, Noam, *Människan och språket*, övers. Peter Werner (Stockholm: Pan/Norstedts, 1969)
- Ehrenfels, Christian von, *Foundation of gestalt theory*. red. Barry Smith (München: Philosophia, 1988)
- Frege, Gottlob, ”Om mening och betydelse”, i Frege, *Skrifter i urval*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 1995)
- Husserl, Edmund, *Logiska Undersökningar*, 3 vol, övers. Jim Jakobsson och Karl Weigelt (Stockholm: Thales, 1998-2002)
- Idéer*, övers. Jim Jakobsson (Stockholm: Thales, 2004)
- Cartesianska Mediationer. En inledning till fenomenologin*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Göteborg: Daidalos, 1992)
- James, William, *The Principles of Psychology* (Chigaco: Encyclopædia Britannica, 1990 [1890])
- Jevons, William Stanley, *The Principles of Science: A Treatise on Logic and Scientific Method* (London: MacMillan, 1920 [1874])
- Mill, James Stuart, *A System of Logic*, i *Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. 8 (Toronto: University of Toronto Press, 1974 [1852])
- Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke*, 2 vol., red. Karl Schuhmann och Bary Smith (München: Philosophia, 1989)
- Sigwart, Christoph. *Logik* (Tübingen: Mohr, 1924 [1873-78])
- Twardowski, Kazimierz. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Wien: KuK, 1894)
- Ulfstedt, Hans Jörgen, *Erfarenhet och omdömesakt. En Brentanostudie*, avh. (Stockholm: Akademitratur, 1984)
- Wundt, Wilhelm, *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung* (Stuttgart: Enke, 1883)



## Husserl och betydelsefenomenet

*Karl Weigelt*

Vad "betydelse" är, det kan vara lika omedelbart givet för oss som det är givet för oss vad färg och ton är. Det låter sig inte definieras vidare, det är en deskriptiv slutpunkt. Närhelst vi fullgör och förstår ett uttryck, så betyder det något för oss, vi är aktuellt medvetna om dess mening. Denna förståelse, detta betydande och fullgörande av en mening är inte detsamma som att höra ordljudet eller att uppleva en eller annan samtidig fantasm. Och lika väl som fenomenologiska skillnader mellan de ljud som framträder är evident givna för oss, lika väl är skillnader mellan betydelser givna. Med detta har naturligtvis inte betydelseernas fenomenologi nått sitt slut, utan här tar den sin början.<sup>1</sup>

Mitt ämne är Husserls meningsteori. Närmare bestämt ska jag behandla några av menings- eller, bättre, betydelsefenomenologins grundidéer. Jag kommer alltså inte gå in på de objektivt inriktade analyser (logisk-grammatiska, semantiska osv.) som går hand i hand med de specifikt fenomenologiska undersökningarna av betydelsefenomenet.

Låt mig inleda med några klagörande begränsningar. I en bemärkelse utgör den fenomenologiska filosofin som helhet inget annat än en meningsteori: en radikal teoretisk reflektion – Husserl använder ibland termen *Besinnung* – över det givande av mening – *Sinngebung* – som konstituerar alltings vara och verklighet för oss, den reala världens och de ideala världarnas objektiva vara lika väl som vårt eget vara som personella subjekt. Enligt Husserl är varje upptänklig transcendens i relation till den strömmande själv närvarons gränspunkt, med avseende på sin

intelligibilitet och betydelsefullhet i vidaste mening, ett index för ett dynamiskt motivationssammanhang av rent immanent konstituerad mening – *Sinn*. I sista hand syftar talet om mening på den medvetandetranscendens som består i att en medvetandehändelse i sig är medvetande om något som går utöver dess egen subjektiva levdhed och som därigenom alltid redan är konstituerat som en enhetspol för *syntes* – denna medvetandets ”urform” genom vilken medvetandets väv utgör ett funktionellt sammanhang av föremåls-, världs- och självpolariserad konstitution på olika nivåer. I denna radikala transcendentalfilosofiska bemärkelse är meningsteori universell och radikal fenomenologisk självutläggning.<sup>2</sup>

Jag ska främst ta upp mening i en annan, snävare men också delvis förskjuten bemärkelse, nämligen mening som tankeinhåll och mer specifikt mening som *logisk betydelse* – *logische Bedeutung* – hos språkliga uttryck. Detta är ett snävare begrepp eftersom det inskränker sig till specifikt semantiska aspekter av innehållet i specifikt tanke-mässiga och språkligt artikulerade sätt att ha vara och verklighet ”i sinnet”. I relation till det vida rent fenomenologiska begreppet om mening och meningsgivande är innebörden dessutom förskjuten i så måtto som mening i bemärkelsen logisk betydelse syftar på ett objektivet semantiskt innehåll, vilket snarare än att höra till medvetandets subjektiva immanenta noetisk-noematiska bestånd måste förstås som en transcendent ideal-identisk objektiv enhet, som i likhet med de språkliga uttrycken hör till kulturens eller, om man så vill, den objektiva andens domän. Mer specifikt måste det specifikt logiska tanke- och kunskapsinnehållet enligt Husserl väsentligen

vara sådant att det trots sin faktiska historisk-kulturella inbäddning kan inordnas i ett övertidsligt eller alltidsligt logiskt sammanhang som är transcendent i relation till varje subjekt, varje faktisk historisk-kulturell gemenskap och varje faktisk begränsning av kunskapens möjlighet.<sup>3</sup>

Termen *innehåll* antyder det emellertid redan: till skillnad från sådant som rätt och slätt är förhanden i verkligheten och primärt är givet som föremål för medvetandet är en logisk betydelse något som kan realiseras endast som ett primärt icke-föremålsliiggjort innehåll hos det konkreta betydandet, vilket för Husserl är en väsentligen subjektivt, medvetandemässigt konstituerad företeelse. Det stoff som utgör den logiska betydelsens verklighet är det immanenta meningsinnehållet hos betydelsemedvetandet.<sup>4</sup> En logisk betydelse är så att säga ett uttryck eller en objektivitet av sådant stoff i en specifikt logisk, begreppslig och allmän form.<sup>5</sup> Varaktigt och allmän tillgänglighet har detta logiska innehåll i sin tur just endast i form av betydelse hos språkliga uttryck, konkret genom att blotta tecken – ljud, skrift eller andra sinnligt föreställda företeelser – aktuellt fungerar som tecken av de språkliga uttryckens slag eller, med andra ord, har en betydelsefunktion.

Men nu går jag sakerna i förväg. De fenomenologiska sammanhangen mellan alla de olika skikt av intentionalitet och olika slags innehåll och korrelat som här kommer ifråga är inte lätt vunna. Husserl blev heller aldrig klar med dem. Redan skillnaden och det rätta förhållandet mellan transcendent logisk betydelse och immanent intentionalt meningsinnehåll är något som endast gradvis utmejslas i Husserls fenomenologiska undersökningar av betydelse och intentionalitet.<sup>6</sup>

Hos Husserl är upptäckten av det positiva betydelsefenomenet och upptäckten av intentionalitetens fenomenologiska väsen intimt sammanflätade. Detta leder inledningsvis till att de på ett explicit plan strikt åtskilda objektiva och subjektiva innehållen likväl på ett implicit plan ibland flyter samman för förståelsen, men också till att analysen av språklig representation ges en paradigmatisks roll som tenderar att låta viktiga skillnader mellan olika slag av intentionala upplevelser komma i skymundan.

Med avseende på det vida fenomenologiska begrepp om mening som kan appliceras på alla intentionala upplevelser talar Husserl rent av om ett slags utvidgning av det logisk-semantiska betydelsebegreppet. Denna utvidgning sägs emellertid också kräva vissa passande modifieringar. Det handlar knappast om en enkel generalisering och det innebär alltså inte utan vidare att all intentionalitet egentligen äger rum i ett språkligt eller logiskt medium. Däremot kan detta sättas i samband med idén att all upplevelsemening, åtminstone på nivån av föremålsliggörande aktintentionalitet, i princip är artikulerbar, om än inte uttömbar, genom betydelse.<sup>7</sup> Detta har inte minst en viktig metodologisk betydelse.

Betydelsefenomenologins bakgrund är den kraftfulla kritik av *psykologismen* inom logiken och kunskapsteorin som Husserl utvecklade i det första bandet av *Logiska undersökningar, Prolegomena till den rena logiken*. Där kombineras en negativ kritik riktad mot psykologismens relativistiska och skeptiska konsekvenser och ett kritiskt ifrågasättande av de fördomar som psykologismen utgår från med den positiva idén om ett nytt, filosofiskt grundlagt ramverk

för logiken och kunskapsteorin. Syftet är i första hand att klarlägga möjligheten av en ren logik som en självständig och rent begreppslig vetenskap med anspråk på objektiv och universell giltighet. Detta förutsätter i sin tur ett klargörande av de mest grundläggande kunskapsteoretiska frågorna om möjligheten och innebörden av objektiv kunskap och relationen mellan kunskapsakternas subjektivitet och kunskapsinnehållets objektivitet. Detta är alltså uppgiften för den tanke- och kunskapsupplevelsernas fenomenologi som lanseras i *Logiska undersökningar*.

Traditionellt är logikens uppgift att tillhandahålla giltiga principer för korrekt, rättfärdigt tänkande. Dessa principer har enligt Husserl inte sin grund i tankeakternas fakticitet utan i vissa objektiva väsensförhållanden mellan deras objektiva tankeinnehåll. För logiken och kunskapsteorin kommer sådana innehåll ifråga i första hand som betydelse hos språkliga uttryck.<sup>8</sup> Det må finnas språk- och representationslöst tänkande med ett i vissa bemärkelser objektivt innehåll, men utan institutionaliserade system för representation kommer detta innehåll att sakna all stabil och varaktig tillgänglighet, liksom möjligheten att klart och tydligt definieras och ges en plats i ett begreppsligt och teoretiskt sammanhang. Det förblir på sätt och vis bundet till den konkreta situationen och den konkreta tankeupplevelsen, en omedelbart bortflyende episod i medvetandeströmmen. Det saknar den ”ordets allmänhet”, den repe-terbarhet och reflektiva tillgänglighet som kännetecknar språkligt artikulerade begrepp och tankar.

Betydelsefenomenologin uttömmar naturligtvis inte språkfilosofin och är inte heller avsedd att ge en uttömmande filosofisk redogörelse för språket. Det tematiska

intresset gäller uteslutande språket i egenskap av ett specifikt logiskt representationsmedium och hur detta realiserar i konkreta språkhändelser. Detta är så att säga endast ett abstrakt skikt. Enligt Husserl är språket som helhet först och främst är ett medel och medium för kommunikation, för sociala språkhandlingar.<sup>10</sup>

I det positiva alternativet till psykologismen är alltså idén om en logisk domän av objektiva tankeinhåll och objektiv sanning av central betydelse. Här knyter Husserl an till en tradition av rationalistisk och idealistisk objektivism som med rötter i Platon sträcker sig till Lotze, Bolzano och Frege. Samtidigt inser han att det blotta dogmatiska hävdandet av en sådan objektiv domän knappast är tillräckligt för att övervinna psykologismen. Man måste också ta hänsyn till de berättigade utgångspunkterna i den mer subjektivt och psykologiskt inriktade filosofin och klargöra hur den logiska domänen är tillgänglig för kunskap och inte minst hur de objektiva tanke- och kunskapsinhållen förhåller sig till de subjektiva akter som trots allt utgör tänkandets och kunskapens verklighet. Hur en och samma mentala händelse vid sidan av sitt immanenta och faktiska subjektiva innehåll också kan ha ett objektivt, ideal-identiskt innehåll är en gåta som enligt Husserl kan lösas endast genom ett fenomenologiskt klargörande.<sup>11</sup>

Utgångspunkten för detta fenomenologiska klargörande är en återgång till den logiska kunskapens egen praktik, till dess egen explicita innebörd och operativa källor, med andra ord till de logiska sakerna själva, så som de ger sig till känna före alla omtolkande filosofiska teorier och reduktionistiska bortförklaringar. Här visar sig idén om objektiva, ideala innehåll vara mer än blott en spekulativ teoretisk

konstruktion. Logiken och semantiken, men också redan den reflektion över språk och tankar som hör till den vardagliga kommunikativa erfarenheten, har sina operativa källor i en oftast oreflektad och oproblematiskt förtrogenhet med objektiva innehåll. På dessa källor vilar en tämligen väletablerad praktik av att identifiera, särskilja och klassificera innehåll som repeterbara semantiska värden. Åtminstone vad gäller en viss kärna av logisk och semantisk teori, verkar det finnas en svårubbad bas av rättfram insikt, i jämförelse med vilken psykologistiska och andra reduktionistiska teorier ”från sidan av” inte har mycket att bidra med. Likväl måste det också sägas att den oproblematiske förtrogenheten med denna domän, som kan jämföras med den oproblematiske och oreflektade förtrogenheten med den naturliga inställningens värld, i regel är något som just tas för givet, utan att det givnas egen mening och räckvidden hos kunskapens giltighet tematiseras och underkastas en kunskapskritisk utvärdering.

Att erkänna denna sfär av positiv givenhet som sådan är för Husserl emellertid endast ett första steg. Det räcker vidare inte med ett lokalt intuitivt klargörande av logikens grundbegrepp och grundinsikter på grundval av en fenomenologisk reflektion över hur sakerna själva kan ges, fattas och fasthållas som identifierbara enheter av bestämda slag. Som antytts ovan menar Husserl också att det krävs ett fenomenologiskt och radikalt kunskapskritiskt klarläggande av ett helt begreppsligt ramverk för logiken och kunskapsteorin, och särskilt av skillnaden och relationen mellan subjektiva och objektiva innehåll.

Därmed har vi redan börjat urskilja det som särskiljer det specifikt fenomenologiska sättet att ta sig an de logis-

ka, semantiska och kunskapsteoretiska frågor som antydes ovan. Det handlar om att tematisera själva betydelse- och sanningsfenomenen. Men detta är i sin tur endast en utgångspunkt för ett mer fundamentalt begreppsligt och kunskapskritiskt klargörande på grundval av en reflektion över dessa fenomenens irreducibla subjektiva dimension.

Trots sina ”objektivistiska” utgångspunkter vänder sig Husserl starkt mot varje form av metafysisk, psykologisk eller annan hypostasering av de ideala och objektiva betydelserna. Att tillskriva ideala betydelser eller andra ideala objekt, t.ex. aritmetikens tal, realitet och en real roll i tänkandet eller förståelsen, det kommer inte på fråga. Här betyder ideal existens och ideal identitet inget annat än att det är fråga om genuina objekt eller, mer allmänt, det sanna vara som krävs av vissa irreducibla sanningar, i detta fall vad logiken utsäger om satser och deras logiska relationer.<sup>12</sup>

Och här kommer vi till en annan viktig punkt i betydelsefenomenologin. Enligt Husserl är inte tänkandets objektiva innehåll något som så att säga kommer till tänkandet utifrån. Tvärtom gäller det för alla intentionala upplevelser att de har de objektiva innehåll de har uteslutande i kraft av sin egen fenomenologiska karaktär. Vidare är denna intrinsikala fenomenologiska karaktär – ett i sig differentierat ”hur” – allt som krävs för fullt bestämd intentionalitet *in concreto*: dvs. det som gör att bestämda föremål kan sägas vara så och så uppfattade föremål för medvetandet. Denna *fenomenologiska internalism* med avseende på intentionalitet ligger ytterst till grund för hela det fenomenologiska projektets anspråk på universell filosofisk betydelse.<sup>13</sup>

Så kan vi slutligen ta en närmare blick på själva betydelsefenomenet.<sup>14</sup> Enligt Husserl påträffar vi detta i de upplevelser som utgör vår levande förståelse av språkliga uttryck. Med förståelse avses här inte i första hand förståelse av andras intentioner, attityder, uppfattningar eller själsliv i allmänhet, utan hur språkliga uttryck är givna just som betydelsefulla tecken när vi talar såväl som när vi lyssnar, när vi skriver såväl som när vi läser. Även i det inre tal, som utgör språkligt artikulerat tänkande, *förstår* vi orden som vi använder. Som Husserl uttrycker det i en not om det i sammanhanget relevanta förståelsebegreppet: ”Denna förståelse är helt enkelt det aktuella betydandet.”<sup>15</sup> I denna mening är aktuellt fullgjord förståelse inte något annat än närvaron av ett betydelsefullt tecken som sådant, av aktuellt betydande *in concreto*. Betydelsefenomenet är alltså en irreducibel och allt genomträngande aspekt av språkets konkreta verklighet.

Husserls reflektion över betydelsefenomenet tar sin utgångspunkt i några fundamentala semiotiska överväganden rörande tecken och deras funktioner. Betydelser är givna just såsom aspekter av tecken, nämligen som aspekter av språkliga uttryck. Ett uttrycks betydelse består närmare bestämt i det specifika sätt varpå något, alltifrån enkla ting och händelser till komplexa saklägen, representeras genom uttrycket och därmed blir språkligt framställt. Att vara ett tecken är emellertid inte en real egenskap hos de företeelser som utgör tecknens fysiska sida. Det finns tecken aktuellt endast när något aktuellt fyller en teckenfunktion. I fallet med språkliga tecken, språkliga uttryck, talar Husserl om betydande och betydelsefunktion. Utanför den ”levande funktionen” kan något

kallas för ett tecken endast med avseende på potentialiteten att fylla en teckenfunktion.

Aktuellt betydande, för att hålla oss till den specifika teckenfunktionen hos språkliga uttryck, innebär vidare alltid att något betyder något *för* någon. Närmare bestämt är betydandets tilldragelse, själva händelsen av språklig representation genom vilken något blir sagt om något, given som sådan på det egenartade sätt som Husserl beskriver i termer av att "leva i fullgörandet av betydandet". Det finns språkliga uttryck *in concreto* endast i kraft av aktuella uppfattningar (tolkningar, tydningar, läsningar) hos subjekt. Det är endast genom dessa som något kan ges en betydelsefunktion och gälla som bärare av betydande.

Den levande förståelsen, det aktuella fullgörandet av ett uttrycks betydelse, givenheten av det betydelsefulla tecknet som sådant – detta är olika sätt att beskriva samma sak, nämligen den typ av medvetandeupplevelse genom vilken ett uttryck är givet som sådant. Denna typ av upplevelse kännetecknas av en specifik deskriptiv fenomenologisk karaktär, ett speciellt modus av intentionalt medvetande. Den grundläggande fenomenologiska distinktionen med avseende på betydelsebegreppet, som framträder när detta förs tillbaka till de upplevelser som utgör den primära givenheten av betydelse, är distinktionen mellan å ena sidan den blotta fysiska framträdelsen av ett ljud, en inskription eller liknande, dvs. av det som utgör *det "blotta" tecknet* i bemärkelsen tecknets fysiska, perceptuella sida, och å andra sidan den fenomenologiska karaktären hos den levande förståelsen, genom vilken *det "fulla" tecknet* i bemärkelsen det betydelsefulla uttrycket är givet som sådant. Enligt Husserl kännetecknas den senare typen av upple-

velse av en specifik levd intentional medvetandeenhet, i vilken en på den blotta fysiska teckenföreteelsen byggd betydelseintention konstituerar tecknets aktuella betydande, den aktuella representationen av något föremålsligt.

Det primära betydelsefenomenet består alltså inte av ett uppfattande eller greppande av betydelse som en särskild sorts föremål som på ett eller annat vis bringas inför medvetandet. Det primära är den levda givenheten av aktuellt betydande som består i den av den levda förståelsen konstituerade hänvisningen eller tydningen bort från de blotta tecknen till det betecknade. Det primära är fullgörandet av betydelseintentionen som en medvetandemässig föreställning av något. När vi lever i fullgörandet av betydandeakter är vi riktade mot de betecknade sakerna – i en bemärkelse av riktadhet som inte förutsätter att det som vi är riktade mot verkligen existerar – snarare än mot betydelseinnehållen i bemärkelsen av logiska tankeinnehåll. Betydelse blir givna som intellektuellt fattade objekt först genom en specifikt logisk reflektion över betydandet, i vilken vi abstraherar ett ideal-objektivt logiskt innehåll som, så att säga på tvären, ger sig till känna genom det rent fenomenologiska medvetandeeinnehåll som består i det levda fullgörandet av betydelseintentionen. Föremålsliggörande av betydelse är alltså enligt Husserl ett sekundärt fenomen. När det gäller förståelsen av de företeelser som utgör betydelsekonkreta verklighet gäller det att undvika att reifiera betydelse, som blott utgör abstrakta, ideala korrelat.

Husserl skiljer skarpt mellan ett uttrycks betydelse och det betecknade föremålsliga korrelatet, t.ex. ett referensobjekt. Det senare behöver inte alls existera, medan betydelsen hör till uttrycket som sådant, liksom den intention-

nala riktadheten mot ett föremålsligt korrelat hör till den konkreta förståelsen som sådan. Husserl understryker emellertid att man med avseende på betydelsen och den föremålsliga relationen inte bör tala om två skilda sidor av uttrycket. Betydelsen är nämligen inget annat än det specifika sätt på vilket något betecknas av uttrycket: något framställs språkligt *som något* i ett specifikt *modus*. Ett sätt att utlägga betydelsen är i termer av ”det betecknade som sådant”, som ett korrelat i modifierad betydelse, vilket reflektivt kan hämtas fram ur varje aktuellt betydande.

En annan fråga är hur man ska förstå relationen mellan idén om det betecknade som sådant och det subjektiva intentionala innehåll genom vilket betydandet *in concreto* konstitueras. Trots att Husserl aldrig övergav den fenomenologiska internalismen med avseende på intentionalitet, kom han efter hand att ifrågasätta det outtalade antagandet om betydelsfärens så att säga ideala interioritet och den principiella möjligheten att i reflektionen adekvat greppa betydelsernas i deras ideala identitet. Den fördjupade fenomenologiska reflektionen över betydelsefenomenet ådagalägger i stället hur den ideala betydelsfären är präglad av en radikal exterioritet och outtömlighet av samma slag som den som präglar den reala världen, i dess tillfälliga och transcendentia vara.<sup>16</sup>

Den fenomenologiska återgången till betydelsernas otvivelaktiga reflektiva givenhet är alltså bara ett första steg i en radikal förnuftskritisk reflektion som strävar efter att övervinna all okritisk naivitet: ”Med detta har naturligtvis inte betydelsernas fenomenologi nått sitt slut, utan här tar den sin början.”

#### Noter

1. *Logiska undersökningar 2*, övers. Karl Weigelt och Jim Jakobsson (Stockholm: Thales, 2000), 217f.
2. För dessa teman se t.ex. *Idéer*, övers. Jim Jakobsson (Stockholm: Thales, 2004) § 55; *Cartesianska meditationer*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Göteborg: Daidalos, 1992), § 17; *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII, Paul Janssen (Haag: Nijhoff, 1974), § 104; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, red. Walter Biemel (Haag: Nijhoff, 1969), § 52.
3. För frågan om relationen mellan logisk betydelse och mening i vidare bemärkelse se t.ex. *Idéer*, § 124 och *Formale und transzendente Logik*, 24ff, 162ff, 191ff, 269 och 27ff.
4. Se *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, 162ff och 175ff.
5. Se *Idéer*, § 124.
6. Denna fråga behandlas utförligt i min avhandling *The Signified World: The Problem of Occasionality in Husserl's Phenomenology of Meaning* (Stockholm: Stockholm Studies in Philosophy 31, Acta Universitatis Stockholmiensis, 2008).
7. Se *Idéer*, § 124.
8. Se t.ex. *Logiska undersökningar 2*, 15f och 17f.
9. För detta uttryck, se *Logiska undersökningar 3*, övers. Jim Jakobsson (Stockholm: Thales, 2002), 233ff.
10. *Logiska undersökningar 2*, 53ff.
11. *Logiska undersökningar 2*, 31; *Formale und transzendente Logik*, 191ff.
12. Se t.ex. *Logiska undersökningar 2*, 127f.
13. För ett utförligt resonemang om denna punkt, se min *The Signified World*, särskilt kapitel fyra, ”Remarks on phenomenological internalism”.
14. Följande utläggning baseras på den klassiska framställningen i den första logiska undersökningen, ”Uttryck och betydelse”, *Logiska undersökningar 2*.
15. *Logiska undersökningar 2*, 395.
16. För denna punkt, se min *The Signified World*, särskilt kapitel fem, ”Meaning and the phenomenon of the world”.

Husserl och det inre tidsmedvetandet  
*Jonna Bornemark*

Husserls analys av det inre tidsmedvetandet utgör en undersökning av den empiriska kunskapens grundläggande form. I flera av hans övriga analyser hänvisar han till att de alla bygger på tidsanalysens djupare liggande konstitution som etablerar ett enhetligt *cogito*.<sup>1</sup> Det är alltså här en transcendent kunskap om intentionaliteten själv ska etableras, vilket Husserl menade ska ge den fasta bas på vilken all övrig kunskap kan bygga vidare. Derrida säger därför att tidsbegreppet i Husserls filosofi är ”den plats där allt avgörs”.<sup>2</sup> Följande presentation av Husserls analys av det inre tidsmedvetandet fokuserar på att undersöka huruvida Husserl lyckas med att etablera en sådan grund och vilka konsekvenser detta grundningsförsök får.

Husserls tidsanalyser finns samlade i tre volymer från olika perioder av hans författarskap: föreläsningarna om det inre tidsmedvetandet från 1905, vilka publicerades tillsammans med anteckningar från 1893-1917, de så kallade Bernauermanuskripten från 1917-18, och slutligen anteckningar från 1929-1934 som samlats i de så kallade C-manuskripten.<sup>3</sup>

Husserls behandling av tidsligheten står i traditionen från Augustinus, som försöker härleda den objektiva tiden ur det subjektiva tidsmedvetandet. Husserl tar sin utgångspunkt i en framställning och kritik av Brentanos



opublicerade tidsanalys, som bygger på en analys av melodin (Hua X 3f) Det enligt Husserl centrala med detta fenomen är att melodin konstitueras av en räkka med toner: passerade, närvarande och kommande, vilka läggs samman till en melodi. Men för att förstå melodins fenomen kan vi inte formulera tiden som på punkter efter varandra, utan de enskilda tonerna måste förstås som *kvarhängande* även efter att de har klingat ut. Detta fenomen, varigenom det passerade stannar kvar, kallar Husserl för *retention*. Husserl skiljer alltså på en direkt givenhet, en "urimpression" av reell närvaro, och denna reella närvaros bortklingande retention, varigenom "samma" ton finns kvar men inte längre som reell. Varje nu bär således sina retentioner som något medgivet i nuet, men retentionerna bär också på en frånvaro eftersom närvaron har överskridits i retentionen. Retentionen utgör således en specifik sorts kombination av närvaro och frånvaro.

Husserl formulerar därför retentionen som en intentionalitet som inte kan omvandla periferin till centrum utan att genast omvandla den till en erinring, vilket åter-skapar retentionens innehåll så att det återigen blir närvarande för medvetandet, fast denna gång som ett *minne*. Retentionen utgör däremot ett så kallat horisontmedvetande, ett medvetande som finns "runt omkring" det man är fokuserad på.<sup>4</sup> Som ett sådant horisontmedvetande hör retentionen till nuet, och är det som gör det möjligt att fortsätta att behålla det passerade och få tiden att hänga samman i en kontinuerlig ström. Genom retentionerna ges också "samma" innehåll och "samma" objekt, men på ständigt nya vis. Därmed överlappar retentionernas innehåll varandra, ett fenomen Husserl kallade "täck-

ande", *Deckung*. Genom detta täckande kan olika objekt framträda som kontinuerliga enheter (Hua 33, text 9, 164), och retentionen skapas därmed en stabil värld.

Även om retentionerna inte sammanfaller med erinringen är det genom retentionen som minnet är möjligt. Skillnaden ligger i att medvetandet i återerinringen åter-besöker retentionens ström, medan medvetandet i retentionen inte är direkt riktat mot retentionens innehåll. När vi till exempel återerinrar oss en melodi görs den närvarande den som sekundär, det vill säga att återerinringen inte ger en reell, verklig närvaro utan den sekundära närvaro vi kallar minne. *Återerinringen själv* däremot är en ny och omedelbart närvarande akt, som därför också har sin egen kontinuitet och skapar sin egen serie av retentioner. Vi kan därför också återerinra oss en återerinring (Hua X §14, 36).

Retentionens kvarhållande av det passerade gör att medvetandet på ett återerinrande sätt kan riktas inom fältet av passerade händelser och intryck, och därmed har det vunnit en viss rörelsefrihet. Denna rörelsefrihet är också en nödvändig förutsättning för att vi ska kunna rikta oss mot det kommande och ha förväntningar och en framtidshorisont. Denna ytterligare rörelsefrihet leder Husserl till att utvidga analysen och även tala om *protention*. Den passerade dåtid som är närvarande i retentionen motsvaras alltså av närvaron i protentionen av den framtid som ännu inte anlant. Protentionen är den ständigt närvarande förväntan som kan uppfyllas och ständigt också uppfylls, en riktning som drar till sig nuet, närvaro och givenhet. Men liksom retentionen måste skiljas från återerinring, måste också protentionen skiljas från en fantasi om framtiden. Protentio-

nen är även den ett horisontmedvetande av en ständigt kommande framtid (Hua 33, text 1, 4). Därmed balanseras Husserls analys och nuet kan ta plats mellan dessa båda horisontmedvetanden. Retentionerna innebär ett avklingande medan protentionerna förstärks och uppfylls (eller inte uppfylls), och de uppvisar därmed två olika tidsliga riktningar, två rörelser som ramar in och möjliggör nuet.

Hur ska vi då förstå nuet? Nuet sammanfaller inte med vad Husserl kallar "urström" eller "urimpression". Urimpressionen kan sägas ge upphov till den efterföljande serien av retentioner, men nuet är endast tänkbart som en ideal gräns mellan tillkommandet och bortklingandet. Nuet är därmed en gräns varigenom protentionerna kontinuerligt övergår till retentioner (Hua 33, text 9, 33). Denna ideala gräns är alltså en närvaro som bärs av två former av frånvaro, och därmed kan vi konstatera att nuet inte är någon ren närvaro. Nuet är ett hållbart av frånvaro genom retentionernas och protentionernas närvaro, i en "närvarons gästfrihet", som Daniel Birnbaum uttryckt det.<sup>5</sup> Och trots det är nuets gräns allt vi har – det är endast *i* nuet vi har retentionernas och protentionernas icke-närvaro. Det är detta nu som kan riktas och möjliggör ett medvetandefokus. Retentionens och protentionens närvarande icke-givenhet garanterar nuets öppenhet och frihet till allt som inte är originärt givet, vilket ger medvetandet dess rörelsefrihet. Om nuet inte redan bar på en frånvaro skulle erfarenhetsströmmen inte kunna distansera sig från sig själv och vända sig mot retentioner eller protentioner, för att lyfta fram dem i återerinring och fantasier. Genom retentionens och protentionens frånvarande närvaro har medvetandet en rörlighet som vore omöjlig i ett rent nu. Det är denna rörel-

sefrihet som innebär att vi inte är strikt bundna till de direkt givna sinnesintrycken, utan har en tankeförmåga som rör sig över oändliga vidder.

Denna rörelsefrihet utgör också möjligheten till den transcendentala analysen själv. Analysen av det inre tidsmedvetandet visar inte endast hur objektet får sin enhet, utan låter även tidsmedvetandets *egen enhet* framträda. Inom tidslighetens fält är det nämligen möjligt att upptäcka att varseblivningen av något tidsligt själv är tidslig. Detta kräver en reflektion som innebär en specifik återhämtande och därmed reproducerande akt som lyfter fram en serie förmimmelser, vrider och vänder på dem, varigenom retentionens själva ström konstitueras som ett objekt (Hua X, bilaga IX, 119f). Husserl formulerar fenomenologins fält som just det fält som etableras genom blickens rörelsefrihet i förhållande den tidigare medvetandeströmmen med dess retentioner och protentioner, och som därmed upptäcker inte bara strömmens innehåll utan även dess form, som i en reflekterande akt kan lyftas fram som ett eget innehåll. Det närvarogörande medvetandet kan lyfta fram retentionerna inte endast som enstaka punkter utan även deras täckande succession, till exempel en melodi som en egen i tiden kontinuerlig enhet. Men även successionen själv kan alltså lyftas fram och göras till ett objekt i en ny akt (Hua X, text 51, 340 och §18, 42f). Detta utvecklar Husserl genom att visa att intentionaliteten alltid dubbel och låter två olika kontinuiteter konstitueras.

1. Först och främst konstitueras *objektet* som medvetandeströmmen sätter framför sig som "annat" än sig självt. Objektet förväntas genom protentionen, uppfylls i nuets urimpression och klingar bort genom retentionen. Objek-

tet identifieras alltså som ett och detsamma genom alla dessa faser. Men icke desto mindre är det ett objekt med två motsatta aspekter: en positiv aspekt varigenom dess enhetliga innehåll konstitueras i en erfarenhet, täckande kontinuitet, och en negativ aspekt som framträder genom objektets karaktär av att röra sig *genom* strömmen (genom protention, nu och retention), och som innebär att denna rörelse kan "förlängas" åt båda hållen. Det vill säga att objektet visar sig med en existens som inte är direkt given, utan framträder indirekt som en existens "före" protentionerna och "efter" retentionerna. Objektet uppfattas alltså som bortom mig och som något som kommer och går i erfarenhetsströmmen. Denna objektets innebörd av frånvaro innebär därmed att vi förstår objektet som självständigt i förhållande till erfarenhetsströmmen.

2. Men även *rörelsens egen kontinuitet* eller medvetandets egen enhet är något som erfars. Detta enhetsmedvetande är inte tematiserande, och därmed skilt ifrån sig själv, utan det är det tematiserande medvetandets *egen* enhet som erfars. Rörelsen själv ges därmed samtidigt med sitt innehåll. Men denna medvetenhet är ursprungligen inte reproducerande, utan snarare ett förreflexivt horisontmedvetande likt retentionen och protentionen. Strömmens egen enhet kan inte heller vara ett objekt bland många *i* tiden, eftersom det är tidens egen *enhet*. Den konstituerar sig därmed som kvasi- eller övertidslig. (Denna dubbla intentionalitet är ett återkommande tema i Hua X och diskuteras explicit i §39, 80, bilaga VIII, 116ff, samt text 54, 379f.)

Husserl beskriver dessa båda intentionaliteter, vilka är riktade mot olika slag av kontinuiteter, som tvärgående respektive längsgående intentionalitet (*Querintentionali-*

*tät* och *Längsintentionalitet*). Den tvärgående intentionaliteten innebär just att vi håller fast och därmed konstituerar objektet som detsamma genom olika tidsliga moment och modifikationer. Den längsgående intentionaliteten riktar sig däremot mot strömmens egen enhet och därmed mot intentionalitetens egen form.

Den längsgående intentionaliteten beskrivs alltså ofta som ett för-tematiserande medvetande, ett medvetande som likt horisontmedvetandet inte innebär att man ställer ett objekt framför sig. Den skulle därmed vara förbunden med retentionens medvetande i sin karaktär av att "behålla" det som passerat. Men den är också knuten till protentionerna, eftersom strömmandet självt i sin rörelse pekar framåt mot det som ännu inte varit. Men icke desto mindre medger även den längsgående intentionaliteten en möjlighet till explicit tematisering. Husserl beskriver nämligen både den tvärgående och den längsgående intentionaliteten, som det är möjligt för den reflexiva blicken att rikta sig efter (Hua X, text 54, 380).

Husserl menar alltså att det är tack vare denna längsgående intentionalitet som medvetandets egen ström kan tematiseras, inte bara enstaka moment i tiden, utan även tidsligheten själv. Det är genom att vända blicken från objektet, vilka ges genom en tvärgående intentionalitet, till en reflexiv längsgående intentionalitet, som den fenomenologiska transcendentala tematiseringen blir möjlig. Genom denna vändning av blicken kan alltså erfarenhetsströmmen själv bli tillgänglig, och inte endast det som visar sig däri. Men tematiseringen av strömmen själv skiljer sig från tematiseringen av de tvärgående objekten; genom den tvärgående intentionaliteten konstitueras allt

tidsligt varande, medan den långsgående riktningen är kvasi- eller övertidslig, eftersom den utgör formen för det tidsligt varande. Husserl kallar därför det som framträder genom den långsgående intentionaliteten för förfenomenellt och förimmanent, eftersom det konstituerar sig självt som sin egen form. Det är inte något *i* tiden utan framträder endast *som konstituerande* (Hua X, text 54, 381, se även text 53 och 54). Detta framträdande är inte ett objektframträdande utan en annan typ av givenhet, en självklar enhet som vi kallar vårt medvetandeliv.

Men möjligheten att reflektera över erfarenhetsströmmens enhet innebär inte att vi kliver utanför den och ser en ström av nu, utan *reflektionens nu är själv del av denna ström*. Reflektionen själv är samtidigt ett medvetande om det tidsliga *och* ett flytande, levande medvetande varigenom något flytande visar sig. Vore inte medvetandet självt flytande på detta vis skulle det inte kunna veta något om den flytande strömmen (Hua XXXIII, text 5, 103).

Denna struktur ligger till grund för en oändlig regress. När strömmen själv tematiseras träder den fram som något tematiserat, samtidigt som det är tematiseringen själv, som sådan, som är för-tematiserad. Varje tematiserad erfarenhet av medvetandet vore alltså tidslig och därmed konstituerad och som sådan inte det konstituerande medvetandet. Så fort vi får syn på något är det tematiserat och inte tematiserande, utan kräver en ny nivå av transcendental analys. Denna oändliga regress beskriver Husserl bland annat på följande vis:

Medvetandet, vari allt detta upplöses, kan jag dock inte själv åter varsebli. Ty detta nya varseblivna vore åter

något tidsligt, som pekar tillbaka på ett konstituerande medvetande av samma sort, och så vidare *in infinitum*. Därmed framträder frågan om varifrån jag har kunskap om det konstituerande flödet. (Hua X, bilaga VI, s. 111)<sup>6</sup>

Rudolf Bernet och Dieter Lohmar sammanfattar i inledningen till Bernauermanuskripten tidsmedvetandets oändliga regress på två olika nivåer: Dels leder tidsmedvetandet till en oproblematiserad oändlig regress, som innebär en ständigt ny räcka av tematiserande akter som omvandlar den tidigare tematiseringen till en retention men samtidigt är sammanbunden med den, och därmed utgör en modifikation av den. Detta skapar en oändlig räcka av modifikationer av modifikationer. Husserl beskriver denna oändliga regress som en ständig omvandlingsprocess som inte är problematisk, och av vilken vi i analysen skär ut ett stycke (Hua XXXIII, text 2, 27f). Men vi finner också en hotande negativ oändlig regress. När strömmen visar sig själv för sig själv i den fenomenologiska analysen innebär det att en ny nivå av strömmen framträder, nämligen den transcendentala. Men reflektionen över denna transcendentala nivå skulle innebära ytterligare en högre nivå, som i sin tur kan bli synlig i ytterligare en högre nivå, och så vidare *in infinitum* (Hua XXXIII, inledning, xxxviiiif).

Därmed kan den förreflexiva långsgående intentionaliteten aldrig fullständigt tematiseras, och det uppstår ständigt ett glapp i denna tematisering. Den oändliga regressen innebär således att det är omöjlighet att göra det transcendentala området helt synligt och entydigt, vilket innebär att vi stöter emot en kunskapens gräns. Därmed

skulle den fenomenologiska, transcendentala uppgiften att synliggöra framträdelsens nödvändiga och inre strukturer bli omöjlig, eller i alla fall bottenlös. Men denna upptäckt innebär inte att undersökningen har misslyckats eller att den blir meningslös, tvärtom innebär det att vi först nu kan tematisera kunskapens gräns.

Husserls främsta strategi för att undkomma denna oändliga regress går ut på att betona att intentionaliteten som riktar sig mot strömmen inte på något sätt förändrar strömmen. Därmed skulle det vara möjligt för den tematiserade intentionaliteten att sammanfalla med den tematiserande, vilket i sin tur skulle innebära att undersökningen når en fast, transcendental grund som kan utgöra en stabil utgångspunkt för fortsatta efterforskningar. Denna lösning har dock motiverat en kritik av Husserl som "metafysisk" och som företrädare för en "närvarons filosofi", en kritik som framförts av till exempel Rudolf Bernet. Men Bernet påpekar också att det finns en "icke-metafysisk" Husserl som ibland konstaterar att det objektiverande och icke-objektiverande medvetandet aldrig helt överlappar varandra, och att det kvarstår ett glapp (Hua X, §39, 83, samt den i princip identiska text 54, 382).<sup>7</sup> Husserl är alltså inte entydig på denna punkt.

Den husserlska fenomenologins sökande efter en stabil grund misslyckas därmed – men det är ett misslyckande som visar på ett rikt spektrum av teman som i sin tur givit upphov till flera fruktbara fenomenologiska diskussioner. En av dessa diskussioner påbörjades redan hos Husserl själv i hans diskussion om jaget och dess undanflyktiga karaktär. Husserl menar att det rena jaget är just strömmens kontinuitet och sammanhängande karaktär, vilket

innebär att jaget inte finns som något specifikt erfarenbart i en enskild erfarenhet, utan att vi finner det implicit som varje erfarenhets dativ. Det rena jaget blir därmed nära knutet till den långsgående intentionaliteten, i egenskap av det som ständigt åtföljer varje erfarenhet. Husserl formulerar problematiken med ett sådant urjag eller transcendentalt jag kanske som tydligast i text 14 och 15 i Bernauermanuskripten. Det transcendentala jaget finns inte som ett innehåll i upplevelseströmmen, utan "jaget" benämner snarare det som är närvarande i all erfarenhet och därmed utgör strömmens *kontinuitet*. Jaget är därmed övertidsligt, det gentemot vilket allt varande framträder, men som självt inte finns som något varande i tiden. Husserl konstaterar därmed att det inte borde heta "jag", rentav inte borde heta något alls, eftersom det då genast blir objektiverat. I en passage säger han: "Det är det namnlösa över allt gripbara, [det] som inte står över, inte svävar, inte är, utan 'fungerar' som gripande, värderande osv." (Hua XXXIII, text 14, 278)<sup>8</sup>

När detta namnlösa jag i självreflektionen försöker få syn på sig självt innebär det en reflektion som ständigt föregås av en urimpression, ett jag som alltid redan *har varit*. Denna urimpression är något som jaget passivt affekteras av och som reflektionen är en respons på (*Ideen* II §55, 217). Det innebär också att man "före" självreflektionen återfinner en ren självaffectio. Jagets kunskap om sig självt är därmed inte begränsad till den kunskap som uppstår i självreflektionen, utan det finns en självaffectiv kunskap i erfarenheten av sig själv. Även om tematiseringen av jaget föregås av en självaffectio innebär denna samtidigt en minimal självdifferentiering när jaget affekterar

sig självt. Det medför dock inte någon uppdelning i subjekt och objekt, men gör en sådan uppdelning möjlig.<sup>9</sup>

Detta självaffektiva jag blir alltså till ett föremål först genom en ny reflektion, endast i efterhand (*nachträglich*).<sup>10</sup> Det är först genom en sådan ny reflektion som jaget kan tematiseras som ständigt detsamma. Jaget har därmed alltid en horisont av icke-gripet eller otematiserat innehåll som kan gripas och tematiseras, om än inte allt på en gång. Denna idé om självaffektion har sedan vidareutvecklats av bland annat Martin Heidegger och Michel Henry.<sup>11</sup>

Detta glapp som Husserl stöter på i analysen av det inre tidsmedvetandet har även använts som en öppning till en religionsfilosofi, eftersom det undanglidande tematiserandet tolkats som subjektivitetens ogripbarhet, och som att subjektiviteten endast kan mottas passivt av det mänskliga subjektet. Den religion detta öppnar för är alltså en religion utan ontoteologi, det vill säga utan ett begrepp om gud som metafysisk substans och utan fast dogmatik, det vill säga ett religionsbegrepp som snarare närmar sig negativ teologi och icke-vetande. En sådan fenomenologisk religionsfilosofi har utvecklats vidare av bland annat Edith Stein, Klaus Held och Jean-Luc Marion.<sup>12</sup>

Husserls analys av det inre tidsmedvetandet har förblivit en vattendelare inom fenomenologin mellan vad vi skulle kunna kalla en mer vetenskapligt orienterad fenomenologi, som menar att glappet mellan tematiserande och tematiserad subjektivitet endast är en chimär, och en fenomenologi som bejakar detta glapp och därför betonar människans passivitet och kunskapens gräns, vilket framförallt utvecklats inom den franska fenomenologin.

#### Noter

1. Se till exempel *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch 2, Hua IV, red. Marly Biemel (Haag: Martinus Nijhoff, 1969), §22, 102f. *Erfahrung und Urteil* (Hamburg: Felix Meiner, 1999), §16, 75, och *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI, red. Margot Fleischer (Haag: Martinus Nijhoff, 1966), §27, 125.
2. Jacques Derrida, *Rösten och fenomenet*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 1991 [1967]), 128.
3. Föreläsningarna om det inre tidsmedvetandet publicerades först 1928 i *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, band IX, som "Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins" och publicerades 1966 i Husserliana X som *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, red. Rudolf Boehm (Haag: Martinus Nijhoff). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, publicerades 2001 i Hua XXXIII, red. Rudolf Bernet och Dieter Lohmar (Dordrecht: Kluwer). Slutligen publicerades också 2006 *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-manuskripte*. Hua Materialien band VII. red. Dieter Lohmar (Dordrecht: Springer).
4. Aron Gurwitsch undersöker denna sorts intentionalitet i *Marginal consciousness*, (Ohio: Ohio University Press, 1985), bland annat i termer av ett medvetande som alltid är "med", men inte kan vetas annat än som "med-vetet".
5. Se Daniel Birnbaum, *The Hospitality of Presence: Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology*, (Stockholm: Almqvist och Wiksell International, 1998).
6. "Das Bewußtsein, in das sich all das auflöst, kann ich aber nicht selbst wieder wahrnehmen. Denn dieses neue Wahrgenommene wäre wieder ein Zeitliches, das zurückweist auf ein konstituierendes Bewußtsein ebensolcher Art, und so *in infinitum*. Es erhebt sich also die Frage, woher ich von dem konstituierenden Fluß Kenntnis habe."
7. Se tex Rudolph Bernet, "Is the Present ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence", *Research in Phenomenology* 12 (1982), 85-112.
8. "Es ist das Namenlose über allem Fassbaren, [das] über allem nicht Stehende, nicht Schwebende, nicht Seiende, sondern 'Funktionierende' als fassend, als wertend usw."
9. Denna självaffektion diskuteras av bland annat Jaques Derrida i *Rösten och fenomenet*, 150, 154 ff, och av Dan Zahavi, i *Subjectivity and Selfhood*, (Cambridge, Mass.: MIT, 2005), 54, och *Self-awareness and Al-*

terity, (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1999), 116, 124.

10. Begreppet *Nachträglichkeit* har också etablerats i sekundärlitteraturen just för att poängtera att ett reflexivt medvetande alltid kommer i efterhand och är beroende av en föregående urimpression. Bernet menar att Husserls ”metafysiska böjelse” hindrar honom från att se detta begrepps fulla vidd. Rudolf Bernet, ”Is the Present Ever Present?”, 110.
11. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973 [1929]). Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: PUF, 1990 [1960]). Zahavi menar att självaffektionen tillsammans med begreppet ”urmedvetande” benämner den mest grundläggande nivån av självgivenhet, se *Subjectivity and Selfhood*, 71.
12. Se Edith Stein, *Erkenntnis und Glaube*, (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1993), Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966) och Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être: théologiques: hors-texte* (Paris: Fayard, 1982).

Kroppen  
*Nicholas Smith*

Kroppen – det mest självklara av allt, det vi alltid har med oss när vi tänker komplicerade och djupa filosofiska tankar, men inte ägnar någon större uppmärksamhet. Den stör oss när vi behöver fortsätta att tänka med sina envetna krav på mat och dryck och allt vad det kan vara, ända tills den helt sonika stänger ned och vi finner att vi har somnat – precis när det hela nästan var färdigt.

Det är därför kanske inte så konstigt att filosofin till stora delar har undlåtit att föra in kroppens dimensioner i tänkandet som annat än ett hinder att övervinna. Vår egen kropp är ju också ofta det enda som vi har någon egentlig makt över, och eftersom resten av världen tycks fortsätta sin gång oberoende av vad filosoferna kommer fram till, så bestraffar vi våra kroppar genom att låtsas som om de inte fanns.

Det har länge antagits att det var först med de senkomna, Jean-Paul Sartre och Maurice Merleau-Ponty, som kroppen blev föremål för fenomenologisk analys och att Husserl på grund av sin cartesianism inte förmådde behandla eller ens var intresserad av detta tema. Så förhåller det sig nu inte, och i själva verket förutskickar Husserl många av de analyser som återfinns i efterföljarnas verk.

Ända sedan det som gäller för fenomenologins själva genombrottsverk (*Durchbruch*), *Logiska Undersökningar*,



publicerad samma år som Freuds *Drömydning* och samma år som Nietzsche slutgiltigt gled in i det dödsrike han gradvis närmat sig de sista åren, har den kroppsliga närvaron gjort sig gällande som ett centralt tema för Husserl. Först gäller detta dock endast för tingens sätt att visa sig ”påtagligt”, *in the flesh*, eller *leibhaft*, som Husserl säger (för att markera skillnaden mellan en riktig fågel i handen och de tio som antas finnas ute i skogen). Men bara några år senare handlar det allt mer om själva medvetandets manifestation, som visar sig vara avhängig den kropp det hör samman med: Kants transcendentala jag – som ju onekligen hade något eteriskt över sig, åtminstone som det presenteras i Kritik av det rena förnuftet: ”detta jag eller han eller det (tinget) som tänker” är det ”transcendentala subjektet = X” – har hos Husserl så att säga landat i sin egen kropp.<sup>1</sup>

För Husserls del var kroppen inte någon primär och självklar utgångspunkt för filosofin, snarare var detta till en början en insikt i att kroppsligheten är något som man måste tematisera som en nödvändig del i en varseblivningens fenomenologi, men till en början knappast mer än som ett bihang.<sup>2</sup> Senare, framför allt efter 1920-talets omfattande arbete med att tänka om och fördjupa fenomenologins förutsättningar och metod, kommer kroppen att utgöra en väsentlig aspekt av den transcendentala fenomenologins själva grunder. Det primära syftet var att omtolka det cartesianska spöklikt tomma jaget från de tidiga skrifterna, till en levande kropp, där rationalitet och fria infall, drifter, fantasier, historia och traditionen samverkar och lagras i medvetandets kött. Det samlande begreppet för detta förkroppsligade ego blir under 1920-talet ”det konkreta jaget”, eller monaden.<sup>3</sup>

En grundtanke i Husserls analyser av sinnlig varseblivning är att även när ett föremål ges direkt för ögat (och inte är ett minne, eller en fantasi) och således är *leibhaft* för oss, så kan det endast ges som en avskuggning av sin helhet: vi ser inte undersidan av bordet. Objektet överskrider alltid sitt framträdande, det finns alltid mer än det som visar sig: ”Den yttre varseblivningen är ett konstant försök att uppnå något som den av själva sin natur inte är i stånd att fullborda. Den bär således en väsentlig motsägelse inom sig”.<sup>4</sup>

Detta är inte en brist som uppkommer på grund av faktiska, empiriska begränsningar i vårt seende utan svarar enligt Husserl mot världens ontologiska struktur.<sup>5</sup> Att vi ändå ”vet” att bordets undersida finns där, beror lika mycket på denna egenskap hos världsliga föremål som på det faktum att vi är förkroppsligade subjekt, det vill säga på vår förmåga att röra oss i rummet och inta nya perspektiv.<sup>6</sup> Det är tack vare kroppen och dess förmåga till rörlighet, både i rummet och i sig själv, som vi kan möta världen och överhuvudtaget ha erfarenheter.

Det finns en banal och en mer komplex förståelse av det här påståendet, så vi befinner oss i något av ett vägval här, men jag fortsätter längs båda vägarna.

Min kropp är den absoluta nollpunkten i varje erfarenhet jag gör, jag är mitt eget origo i det koordinatsystem som världsupplåtandet utgör: vad jag än gör, var jag än befinner mig, är det alltid rätt för mig och min kropp att ropa ”här!”. Men egentligen är det missvisande att tala om detta första ”här” i termer av koordinatsystem, eftersom det handlar om ett erfarenhetsskikt som föregår konstitutionen av det objektiva rummet. Och det är här som fenomenologins anspråk på att lyfta fram ett erfarenhets-

begrepp som föregår det naturvetenskapliga tematiserandet av världen visar sig, ett erfarenhetsbegrepp som inte är en erfarenhet i vanlig mening (där ett subjekt erfar ett objekt), utan mer har karaktären av att utgöra ett första framträdande av något för någon.<sup>7</sup>

Tanken är alltså att objektets identitet är något som först etableras genom en mångfald av erfarenheter från olika perspektiv, vilket i sig förutsätter min egen kropp som en i rummet rörlig kropp: den kan böja sig, titta under, gå runt etc.<sup>8</sup> Men det handlar också om den inre erfarenheten av att röra ögonen, av att känna musklernas rörelser inom mig, steget mot gatan, det vill säga ett slags passiva, kroppslig självaffectationer som Husserl här kallar för kinestes.<sup>9</sup> Dessa samverkar med kroppens yttre rörlighet och de utgör tillsammans nödvändiga villkor för erfarenhetens möjlighet, på ett sätt som går långt utöver Kants analys.

Denna process är dock aldrig avslutad, och objektet kan därför aldrig, säger Husserl, bli ”fullständigt bestämt”.<sup>10</sup> Vad är således ett ting? Det kan vi rent principiellt aldrig veta, menar fenomenologin, och kanske är det denna horisont av konstitutiv obestämlighet som tränger in som besvärande dimma, samtidigt som man gör anspråk på att nå fram till en grundläggning av alla de positiva vetenskaperna, som gör att fenomenologin fortfarande inte betraktas som riktigt rumsren bland många andra grenar av vetenskapsfilosofin, där en fullständig och uttömmande bestämning av tinget redan förutsätts. Det är denna öppenhet mot det ovetbara vilken hela tiden balanseras mot tanken på filosofi som en ”sträng vetenskap”, ja inte bara det utan som den strängaste av alla vetenskaper, som utgör den egentliga dynamiken i det fenomenologiska tänkandet.

Letar man föregångare till Husserl på detta området (det vill säga kroppen) blir det tydligt att man måste gå bortom de tänkare han själv brukar framhålla – Brentano, Leibniz, Bolzano, Dilthey m.fl. – för att få syn på Schopenhauer och Nietzsche.<sup>11</sup> Schopenhauers analys av kroppen, av ”viljan” (förstådd inte som biologisk utan filosofisk drift, anknytning eller instinkt) och av sexualiteten visar sig således vara minst lika viktiga för Husserl som Brentanos intentionalitetsbegrepp. Som Nietzsche säger: ”Kroppens fenomen är det rikare, tydligare och mer fattbara fenomenet”.<sup>12</sup> I Husserls tänkande handlar det om att frilägga hur den egna, levande kroppen blir till meningens själva ort.

Den fenomenologiska metoden förstås från början av Husserl som ett sätt, ja det enda sättet, att övervinna alla filosofiska pseudoproblem som dominerat filosofihistorien – dualismen mellan kropp och själ, frågan om idealism kontra realism etc. Det avgörande steget är här den så kallade fenomenologiska reduktionen, som inte ska förstås som ett förminskande utan om ett återförande, *reducere*, av världens framträdande till det medvetande som konstituerar världen. Inom ramarna för den fenomenologiskt reducerade världen upphävs skillnaden mellan subjekt och objekt, vilket är en distinktion som är avledd från den fenomenologiska givenheten. Här finns alla de rika analyserna av intentionalitetsbegreppet att peka på, där intentionalitet inte så mycket pekar ut de båda polerna ”subjekt” och ”objekt” som istället tematiserar själva mellanrummet som det väsentliga.<sup>13</sup>

Som en konsekvens av detta, och vi har redan varit inne på det, framträder kroppen enligt Husserl alltid som en duplicitet, både som fysisk kropp (*Körper*), det vill säga

som ett objekt bland andra i världen, och som levd kropp (*Leib*), min egna upplevda kropp. Hur förhåller sig dessa två grundläggande dimensioner till varandra?

Helt kort kan man säga att vi här måste ta ett väsentligt steg utöver den begränsning vi rört oss inom hittills (när vi mest pratat om varseblivning), och istället för att på ett abstraherande sätt bortse från den andres roll, måste vi öppna analysen mot intersubjektivitetens fenomenologi. I *Cartesianska meditationer* skriver Husserl att det är med hjälp av den andres fysiska kropp som jag först får tillgång till mig själv som fysisk kropp – det vill säga att konstitutionen av mig själv som fysisk kropp förutsätter en intersubjektiv dimension där den andres kropp är mig given. Omvänt är det genom min erfarenhet av mig själv som levd kropp, *Leib*, som jag konstituerar den andre som inte bara fysisk kropp, utan även som en kropp levd för denne andre. (Och vice versa: den andre konstituerar sig själv som fysisk kropp genom sitt möte med mig etc.) Denna relation (*Paarung*) är således inte helt symmetrisk (vilket den ofta är hos t.ex. Merleau-Ponty), eftersom den hela tiden upprätthåller en fundamental och oöverstiglig gräns mellan mig och den andre. Skulle jag kunna uppleva den andre som levd kropp, dvs. inifrån honom själv, så skulle distinktionen mellan mig och den andre falla samman.<sup>14</sup>

Denna öppning mot intersubjektivitet i termer av den asymmetriska konstitutionen av både mig och den andre är likväl bara början, eftersom den förlitar sig helt på den statiska fenomenologin, där det finns ett ”jag” och ett ”annat jag”, ett ego och ett alter ego. I sin genetiska fenomenologi tar Husserl ett steg tillbaka från denna dimension, och analyserar den djupaste konstitutionen av sub-

jektivitet i vad han kallar för det ”levande strömmande nuet” (*die lebendige strömende Gegenwart*), vilket är hjärtat i Husserls sena filosofi. I sina mest radikala ögonblick pekar dessa analyser till och med mot ett slags urskeende för vilket individualisering och uppdelning i ett du och jag är en sekundär process, och där det mest ursprungliga istället är en öppen intersubjektiv ström.<sup>15</sup>

Utgångspunkten är här inte begränsad till den statiska fenomenologins cartesianska väg, där vi har ett ensamt jag som på ett eller annat sätt har att göra reda för sitt förhållande till den andre. Istället är det den intersubjektiva livsvärld eller gemenskap som vi föds in i och som föregår oss som är utgångspunkt, där förhållandet till den andre åtminstone inte utgör ett lika omedelbart grundproblem: det intersubjektiva livet är så att säga där först. Men det handlar inte om ett försök från Husserls sida att hoppa över den statiska fenomenologins problem, tvärtom leder analyserna av dessa icke-cartesianska vägar alltid in i en analys av det han i sena texter kallar för ”det levande nuet” (*die lebendige Gegenwart*). Här möter vi ett ur-jag (*Ur-Ich*) som bevarar den ”särskilda filosofiska ensamhet som är ett grundkrav för en verkligt radikal filosofi”, och som utifrån den visar såväl tidsliggörandets som rumsliggörandets tillblivelse.<sup>16</sup>

## Noter

1. Se *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Thales, 2004), A346/B404. I Kants postuma arbeten finns dock texter som problematiserar detta och införlivar kroppen
2. Se analyserna i Hua XVI. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Den Haag: Nijhoff, 1973).
3. Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Den Haag: Nijhoff, 1950), p. 26; § 33, 102.
4. Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)* (Den Haag: Nijhoff, 1966), § 1, 3.
5. Se Kaizo-artiklarna i Hua XXVII. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (Dordrecht: Kluwer, 1989), 11f; Hua XI, 3ff.
6. Se tex *Ideen 1*, Hua III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Dordrecht: Kluwer, 1976), 116 och *Ideen 2*, Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Den Haag: Nijhoff, 1952), 33.
7. *Ideen 2*, det tredje avsnittet, Kap. 3 "Der ontologische Vorrang der geistigen Welt gegenüber der naturalistischen"; se även *Filosofi som sträng vetenskap*, övers. Karl Weigelt, i Husserl, *Fenomenologin och filosofins kris* (Stockholm: Thales, 2002).
8. Se *Ding und Raum*, Hua XVI, Kap. 10, "Das Ding als Einheit in einer kinästhetisch motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeit", 186ff
9. Se *Ding und Raum*, Hua XVI, IV. Abschnitt: "Die Bedeutung der kinästhetischen Systeme für die Konstitution des Wahrnehmungsgenständes", 154-203; och *Ideen 2*, det första avsnittet, Kap. 3 "Die Aistheta in bezug auf den ästhetischen Leib", 5-90.
10. Hua XI, 13
11. "Up to the time of the war he was, he agreed, *theoretisch eingestellt*, but since that time 'existential' problems have been of primary interest to him too. Nevertheless Schopenhauer and the earliest writings of Nietzsche aroused his lively interest in his youth." Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, (Den Haag: Nijhoff, 1976 [1931]), 60.
12. *Der Wille zur Macht* (Stuttgart: Kröner, 1964), § 489 [1885].
13. Se *Ideen 2*, § 55, 216
14. Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I 1905-1920* (Nijhoff: Den Haag, 1973), 11; Hua I, 139
15. Husserliana Materialen Bd. 8. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* (Dordrecht: Springer, 2006), Nr. 13 (C 3).
16. Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzenden-*

*tale Phänomenologie* (Den Haag: Nijhoff, 1954), § 54, 188; Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III 1929-1935* (Nijhoff: Den Haag, 1973), 586.

I. Estetik och konst i den fenomenologiska traditionen  
Under de första decennierna av den fenomenologiska filosofins utveckling framträdde två svar på en fråga som hade ställts redan inom den tyska idealismen, men under 1900-talet skulle komma att utvecklas i samklang med modernismen i alla dess varianter: vad är innebörden för filosofin hos fenomen som konst och estetiska upplevelser? Utgör de helt enkelt ytterligare studieobjekt som kan inringas och avgränsas, och eventuellt tillskrivas en viss "autonomi", eller pekar de hän mot en dimension som undandrar sig filosofins grepp – inte som något yttre, utan som något *inre*, något djupare och mer innerligt än subjektet egen interioritet, och som vore oupplösligt sammanflätat med tänkandets själva möjlighet?

Det första och mer begränsade svaret, som fokuserar på det estetiska objektets a prioriiska eller eidetiska strukturer, var det som gavs av de filosofer som förblev inom ramen för Husserls eget program. Redan vid tiden för fenomenologins transcendentala vändning, som först tillkännagavs i det första bandet av *Idéer* 1913, framträdde ett vitt spektrum av försök att utveckla en konstens och det estetiskas fenomenologi, och ett och halvt decennium senare, 1927, kunde Werner Ziegenfuss publicera en av-

handling med titeln *Die phänomenologische Ästhetik*, som gav en systematisk överblick över arbeten skrivna från en mer eller mindre fenomenologisk ståndpunkt,<sup>1</sup> och som alla på olika sätt utvecklade något som i Husserls vokabulär kunde kallas konstverkets ”regionala ontologi”. Roman Ingardens undersökningar av betydelseskikten i litteraturen (*Die literära konstverket*, 1931) utgör en milstolpe i denna utveckling, liksom senare Mikel Dufrennes systematiska framställning av den estetiska erfarenhetens olika former (*Phénoménologie de l'expérience esthétique* 1953).

Det andra och mer provokativa svaret tillhör en senare fas, som tar sin början med Heideggers förkastande av begreppet estetik under 30-talet och uppkomsten en ny typ av fråga om ”konstverkets ursprung”, som också var väsentligen sammanflätad med en fråga om en ursprunglig *sanning*. Här kräver verkets ”händelse” inte en analys av en intentionalitet som konstituerar sekundära skikt (estetiska ”värden”) på basis av ett redan perceptuellt givet objekt, utan fordrar att tänkandet ska omforma sina begrepp och sin metod, till sist kanske förvandlas i själva sin natur. Att frågan om konstens relation till filosofin utgjorde ett slags historisk repetition, var inom den första typen av undersökning i huvudsak omedvetet, eller i alla fall inte ett tema. Det blev emellertid allt viktigare inom den andra typen, eftersom det visade sig att frågan sammanföll med en *historia* som inte bara tog oss tillbaka via Nietzsche till den tyska idealismen, utan i allt vidare cirklar ända till Platon och en återiscensättning av den ”uråldriga strid”, den *palai diafora*, som omnämns i Statens tionde bok, där poesin uppträder som filosofins rival par excellence och intar samma hotande position som i andra dialoger tillskrives

myten, retoriken och sofistiken. Den första linjen kan ses som en modifierad vidareutveckling av en transcendental och encyklopedisk variant av filosofin, i det att den grundlägger, situerar och reglerar interaktionen mellan olika former av erfarenhet (den transcendentala reflexionen är en ”topik”, säger Kant, i det att den anvisar alla föreställningar deras *plats*), och den understöder idén om filosofin som ”sträng vetenskap”; den andra för samman tänkandets olika områden i en obestämd och oreglerad zon, som varken är ”exakt” eller ”sträng” i Husserls mening (matematisk respektive avpassad till ett specifikt objekts väsen, som kan vara ”anexakt”), och skulle med visst förbehåll kunna kallas ”proto-dekonstruktiv”.

Båda dessa linjer, den som undersöker det estetiska som en specifik region och den som uppfattar det som en utmaning mot själva idén om en analytisk sonderdelning av erfarenheten, har alltsedan Kants tredje Kritik, där de båda motiven balanserar varandra, utvecklats och korsat varandra, och vi finner dem ingalunda endast i fenomenologin, utan lika mycket hos Nietzsche, i psykoanalysen från Freud till Lacan, och i den kritiska teorin hos Benjamin och Adorno. Fenomenologin har absorberat drag från alla dessa tanketraditioner, och inte bara vad gäller det estetiska fältet; den är fortfarande i förvandling och dess gränser är högst flytande. Men inom den estetiska teorin är också sant att fenomenologin, all sin receptivitet till trots, ibland har lidit av en märkvärdig historisk eftersläpning i förhållande till den samtida konsten och blivit till en legitimering för en viss uppsättning estetiska värden, ett implicit försvar för en okritiskt antagen modernistisk kanon snarare än ett analytiskt perspektiv.<sup>2</sup>

Att idag läsa om vissa av de avgörande dokumenten från den första fasen, med blick för deras tvetydighet – för vilket Husserls 150-årsjubileum kan vara ett tillfälle lika gott som ett annat – kan kanske ge oss ett perspektiv på denna traditions historia och möjligheter. Men genast stöter detta på ett visst motstånd: möjligheten till sådan omläsning förefaller begränsas av att den ständiga närvaron av estetiska problem i den fenomenologiska traditionen, som den utvecklades i sina olika existentiella, hermeneutiska och dekonstruktiva faser, endast motsvaras av Husserls egen relativa tystnad gällande ämnet. ”Husserl och estetiken” verkar i denna bemärkelse vara ett föredrag som borde bli ytterligt kort och egentligen sluta här. Även om Husserl under olika perioder i sitt arbete föreslog möjliga paralleller mellan fenomenologins *epoche* (suspensionen av ”sättande av existens” till förmån för en undersökning av fenomenens mening) och den estetiska inställningen, förefaller denna närhet aldrig ha blivit till en avgörande idé hos honom, och det ledde honom aldrig till något djupgående ifrågasättande av den teoretiska inställningens prioritet. I det följande ska jag emellertid försöka att i denna traditions inledande texter visa på möjligheten av flera svar, flera möjliga utvecklingslinjer, och därmed öppna en serie frågor snarare än att rekonstruera en systematisk husserlsk doktrin.

## II. Fantasiobjektet och den estetiska åskådningen

Explicita men korta referenser till estetiska frågor finns i flera av Husserls texter, men det är bara sällan som han uttryckligen gör dem till tematiskt fokus. Många av dessa passager finns i volymen om *Phantasie, Bildbewusstsein, Er-*

*innerung*,<sup>3</sup> där Husserl i sina försök att klargöra dessa tre begrepp ibland ger *exempel* från litteratur och konst; utöver detta finns en avdelning i det band av de samlande verken som behandlar den fenomenologiska reduktionen (och som samlar manuskript från 1926 till 1935), där han pekar på likheten mellan reduktionen och en viss typ av konstnärligt seende, men med syftet att skilja dem åt; till sist, eller snarare *först*, finns det korta, täta och närmast gåtfulla brevet till poeten Hugo von Hofmannsthal från 1907, året efter att idén om en *epoche* hade börjat ta form, och som därmed intar en helt central plats i Husserls utveckling.

Husserls brist på intresse för ämnet har helt klart att göra med den allmänna inriktning som hans filosofi tog redan från början. Oavsett hur man ytterst värderar inflytandet från Freges kritik mot den psykologistiska tendensen i *Philosophie der Arithmetik*, var vändningen bort från psykologismen ett försök att skapa en fast grund för de matematiska och logiska disciplinerna, och sedan för de övriga vetenskaperna, med naturvetenskapen i centrum. Human- och samhällsvetenskaperna var förvisso också viktiga, i minst med tanke på det utvidgade begrepp om ”mening” som Husserl ställer mot Frege, men ingalunda grundläggande, och den estetiska sfären var det i än mindre grad, och hörde för Husserl till de högre konstituerade meningsskikt där vi också finner etiska, religiösa och andra bestämningar.

De exkursioner in i den estetiska sfären som vi finner i Hua XXIII hör till förberedande undersökningar för en systematisk presentation, som Husserl i en anteckning från 1906 beskriver som ett ”ytterst omfattande arbete om varseblivning, fantasi och tid”.<sup>4</sup> Liksom de flesta av



Husserl projekterade böcker blev inte heller denna färdig (delar publicerades under Husserls livstid i Heidegger och Edith Steins edition från 1928 av föreläsningarna om det inre tidsmedvetandet), men vi kan anta att den skulle ha utgjort ett ytterligare steg i förhållande till det område som avgränsas i *Logiska undersökningar* (1900). Som Husserl säger skulle detta verk ha startat från ”andra änden”, det vill säga det fält av sinnlig erfarenhet som föregår omdömet, vilket också i en viss *traditionell* mening kan kallas för ”estetiskt”. Innan begreppet ”estetik” tagit form hos Baumgarten på 1730-talet, var detta området för *aisthesis*, det som tillhör sinnenas domän och är underordnat *noesis*, det begreppsliga och kognitiva, och där fantasin, *fantasia*, alltsedan Aristoteles *Om själen* förstås som ett sammanbindande mellanled. Även efter att begreppet estetik kom att definieras i relation till de sköna konsterna, behåller det denna vidare betydelse av ett speciellt sinnligt tänkande, ”konsten att tänka skönt”, som Baumgarten säger,<sup>5</sup> liksom ”konsten” efter att den specificerats som ”skön” fortfarande behåller betydelsen av förmåga att göra och framställa i allmänhet, som i det latinska *ars* och det grekiska *techne*.

Estetiken i trängre mening härrör för Husserl från denna sfär, och även om dess frågeställningar alltid är underordnade mer generella frågor om fantasi och bildmedvetande som sådana,<sup>6</sup> så leder Husserls försök att definiera de olika formerna av representation (*Vergegenwärtigung*) som en motsats till direkt former av presentation honom till att undersöka de upplevelser vi har av målningar, skulpturer, fotografier, teater etc., till och med av den nyliken födda filmkonsten (536f), och dessa undersökningar

framstår ofta som paradigmatiska för hela det fält som ska kartläggas. Fantasin presenterar därutöver ett ytterligare problem, i och med att den förflyttar oss till en egen värld, och även om Husserl först trodde att fantasin kunde analyseras som en ”neutralisering” av tidigare sättandet av aktualitet, gav han så småningom upp denna tvåstegsmodell, vilket ger fantasin än mer avgörande och gåtfull, just i egenskap av att vara en *ursprungligen icke-sättande* akt. Båda dessa problem är sammanknutna på en nivå som förvisso aldrig blir tydlig hos Husserl, och har att göra med det estetiskas egen dubbla bestämning i traditionen, dels som en autonom sfär, dels som ett moment inom det kognitiva.<sup>7</sup>

Fantasin spelar i en mening en avgörande roll i fenomenologin, eftersom tekniken för ”fantasivariationer” är det som öppnar hela området av väsen – den är fenomenologins ”livselement”, säger Husserl i *Idéer* (§ 70). Förstådd i motsats till varseblivning, minne och förväntan är fantasin akten att uppfinna snarare än att sätta, och den har en högst ”Proteus-liknande karaktär” (Hua XXIII, 58), som kännetecknas av modus som ”så att säga”, ”som om”, ”kvasi-”, vilka alla står mot den aktuella existensens modus. Fantasiobjektet, säger Husserl, är alltid vagt, beslöjat och instabilt, och är bara given som ”svävande framför oss” (345).

I många av dessa beskrivningar förefaller Husserl hämta upp den vokabulär som Kant använder i den tredje Kritiken för att tala om inbillningskraften och skönheten, till exempel när han talar om fantasin som ”intresselöshet” (577), ”utan syfte” och ”spel” (577). Ett annat eko från Kant, där det estetiska omdömet fattas som ett reflexivt omdöme gällande känslan, är när Husserl understryker att jag förvisso kan falla omdömen om fantiserade objekt



och ha känslor inför dem, även om i modus ”kvasi-”, vilket skiljer fantasin från sådana akter som baseras på varseblivning (från bestämmande omdömen, eller från sådana som involverar intressen, skulle Kant säga). Fantasins kännetecknas av frihet, ytterst ett ”obetingat godtycke” (534), vilket pekar såväl på dess subjektiva natur som dess motsats till den vanliga varseblivningsvärlden.

Denna subjektiva natur hindrar inte det fantiserade objektet från att ha en viss identitet, även om Husserl uppfattning av den skiftade: ibland uppfattande han detta objekt som något ”möjligt”, vilket han dock senare övergav, liksom han övergav teorin om fantasin som en modifikation av en tidigare sättande akt. Fantasins skapar *ett eget objekt*, och många de begreppsliga skiftningar och förskjutningar som löper genom Hua XXIII – med Husserls egna och ofta citerade ord: ”varje steg framåt ger nya perspektiv i vilka det vi tidigare upptäckt framträder i nytt ljus, så att det vi ursprungligen kunde fatta som enkelt och odelat visar sig vara komplext och fullt av distinktioner” (18) – kan åtminstone vad gäller fantasin ses som en stegvis utvecklad beskrivning av dess autonomi, och i denna bemärkelse är han en del av modernistisk rörelse, för vilken den rena synligheten, det visuella och poetiska radikala självständighet och självreferens, var central. Husserl var förvisso inte någon den ”rena konstens” teoretiker i programmatisk mening, även om hans analys av fantasin som ett ursprungligt och irreducibelt medvetandemodus kan sägas peka i den riktningen.

Som vi har noterat skriver dessa diskussioner alltid in konsten i den mer generella teorin om fantasi. Men å andra sidan finns en lika ofrånkomlig materiell dimensi-

on hos allt estetiskt. I diskussionerna av bildmedvetandet närmar han sig fenomenet från andra sidan, med utgångspunkt i det materiella objektet, och i långa och detaljerade analyser försöker Husserl frilägga den specifika naturen hos bildens materiella substrat. Han föreslår att vi måste skilja på tinget, som är konstverket bara i en ”oegentlig bemärkelse”, och det estetiska objektet, som är en konstruktion på högre nivå och svarar mot en särskild typ av intentionalitet, men utan att dessa två objekt är relaterade på något nödvändigt eller kausalt sätt (den estetiska responsen måste vara fri, skulle Kant säga, och kan inte påtvingas mig av något *begrepp*, vare sig teoretiskt eller praktiskt). Här finns ett intrikat samspel mellan materialitet och idealitet, förmedlat av ett ”bildobjekt” som Husserl beskriver som ett ”fiktum” (*Fiktum*) eller ”sken” (*Schein*): materialiteten är det som gör objektet intersubjektivt tillgängligt (till skillnad från fantasin, som är privat), och det vi ser i bildmedvetandet är just detta bildobjekt, där ett ”att se-i” låter bildens ämne (Bismarck, Madonnan) framträda och skiljer det från en symbol eller ett tecken. Husserl talar om ett ”undertryckande” av materialiteten som alstrar ett slags oscillation mellan tre nivåer: duken, som är ett reellt existerande objekt, bildens ämne eller subjekt, som kan vara helt fiktivt, och bildobjektet, som är det vi i princip varseblir, trots att det ”överbudtaget inte existerar” (22). Det modernistiska måleriets tidiga faser, från kubismen till suprematismen kunde utan tvekan läsas som en iscensättning av detta drama, men där vi också måste notera att ”undertryckandet” av materialiteten i det estetiska objektets konstitution lika mycket ger upphov till en *sekundär materialitet*, en bort-

vänd sida av bildobjektet som insisterar på det reala objektets motstånd, till exempel i de kubistiska kollagen. I denna bemärkelse är skapandet av ett estetiskt "bildobjekt" en parallell process till den fenomenologiska undersökningen, där alla stegen finns bevarade i resultatet och först därigenom ger det dess fulla mening.

I brevet till Hofmannsthal pekar Husserl direkt på närheten mellan konstnärens och filosofens verksamhet, och här finner vi en hel serie antydningar och förslag som de senare texterna och manuskripten skulle utveckla och precisera, men kanske till priset av att upplösa deras initiala sammanflätning, där de två linjerna i den fenomenologiska estetiken vi inledningsvis skilda år ännu inte separerats.

Husserl börjar med att ursäkta sig för att han inte svarat tidigare, och antyder att viktiga filosofiska genombrött är skälet: "Sedan länge söta tankesynteser erbjuds sig plötsligt", skriver han, "som fallna från himlen" – vilket vi kan fatta som en referens till idén om *epoche*, som hade börjat ta form året innan, 1906. Dessa synteser framställs nu som nära förbundna med de "inre tillstånd" Husserl finner hos Hofmannsthal,<sup>8</sup> och de pekar hän mot den sanna metod Husserl just tror sig ha funnit. På samma sätt som fenomenologin måste avsäga sig alla "naturliga", och det Husserl här kallar "existentiala" attityder (det vill säga sådana som antar att saker och ting helt enkelt *existerar*, och är modus av ett "aktuellt" liv och medvetande), måste konsten utesluta alla influenser från intellektet och viljan, Också här kan vi känna igen vissa drag från Kant: det rena estetiska omdöme måste suspendera, om än inte helt upplösa, relationerna till kunskaps- och

begärsförmågan (en koppling som Husserl senare själv gör, se Hua XXIII, 145 not), liksom varje "tendens", med vilket han menar en politisk tendens. Ju mer av den "existentiala världen som klingar med eller anförts på ett levande sätt", desto mindre estetisk rent är verket, hävdar Husserl, på samma sätt som den värld som öppnas av fenomenologins *epoche* är ett fält av rent skådande, en omvändelse som frilägger en ny grund för alla epistemiska och etiska inställningar.

Denna grundval framträder emellertid först som helt annorlunda än ett orubbligt fundament, ett *fundamentum inconcussum* i den cartesianska meningen, och mer som en intensiv upplevelse av allt fast förflyktigas och sjunker undan: det "avgrundsdjupa problemet" som öppnas av fenomenologins *epoche* leder oss till att utropa: "Allt satt i fråga, allt oförståeligt, allt gåtfullt!". För att denna gåta ska kunna lösas måste vi emellertid placera oss "på dess egen grund", som till en början ter sig likt ett slags grundlöshet som kräver av oss att vi "behandlar all kunskap som ifrågasatt, och därmed inte antar någon existens som föregiven."

Det fenomenologiska skådandet är i denna bemärkelse nära besläktat med det estetiska, i det att båda gör anspråk på att utgöra ett förutsättningslöst utforskande – i fenomenologin utfört "som om" det skulle ske på ett estetiskt sätt, säger Husserl, även om en viss epistemisk kvalitet i sista hand bestämmer relationen mellan dem: genom sin suspension av alla sättanden av värde och existens frigör den estetiska åskådningen fantasin, och ger en nyckel till vad den fenomenologiska åskådningen kan vara, även om den senare i sista hand alltid har till uppgift att grundlägga den förra som en av sina regionala modaliteter.

Konstnären har en trefaldig uppgift, konkluderar Husserl: han måste vara ett geni (återigen ett eko från Kant: till skillnad från vetenskapen behöver konsten inte förklara sina steg och metoder, och den försöker inte fatta världen i begrepp); han följer sin egen *daimonion*; han betraktar världen på ett ”rent estetiskt eller fenomenologiskt sätt”. Till sammans leder denna demon och denna observationsförmåga till ett ”skådande-blindt verkande” (*schauend-blindem Wirken*), en aktivitet som *skådar* just i den utsträckning som den förmår suspendera den vanliga sinneserfarehetens sättande och ”existentiella” attityd, i vilken tingen finns där antingen för att bli föremål för teori eller praxis, och uppnå ett seende som ger oss tillgång till väsen, i en analog men likväl annan bemärkelse än det teoretiska skådandets *eidos*. I denna bemärkelse förblir idén om en ren konst och en ren fenomenologi tätt sammanknutna, och den första vågen av abstrakt måleri som framträdde ungefär samtidigt som Husserl skrev sitt brev till Hofmannsthal var ett sätt att artikulera denna förbindelse.

Här sätts den romantiska filosofins tankefigurer på spel en gång till, och frestelsen var lika stor att ”estetisera” väsensskådandet (det är i konsten, i poesin etc., som vi får tillgång till tingens egentliga natur) som att ”teoretisera” det estetiska (det som konsten och poesin *säger* är en sanning som kan utsägas filosofiskt, men därmed också kräver filosofin för att bli *sagd*). Här förhåller sig Husserls ”kunskapskritik” till sina efterföljare på samma sätt som Kant till den filosofi som utvecklades som en konsekvens av hans egen kopernikanska vändning: han är skeptisk till deras anspråk på att slå an ”en förnäm ton i filosofin”,<sup>9</sup> samtidigt som det vore svårt för oss att i efterhand förne-

ka att dessa senare utvecklingar redan möjliggjorts och förberetts i kritikens inledande steg.

På den konstnärliga praktikens område skulle andra vågor av bildskapande snart följa, där många vände sig mot en viss uppfattning av modernism som ”renhet”. Detta kunde ses som ett utforskande av andra aspekter av den fenomenologiska filosofin, framför all de som rör tiden, kroppen och kinestesen, vilka emellertid för Husserl inte stod i motsats till skådandets renhet, utan i visst avseende utgör dess betingelser. Historien om dessa sammansatta responser, aktioner och reaktioner, återstår att skriva.

## Noter

1. Werner Ziegenfuss, *Die phänomenologische Ästhetik* (Berlin: Arthur Collignon, 1928). Den fenomenologiska estetikens tidiga historia är fortfarande relativt outforskad; två övergripande studier är Gabriele Scaramuzza, *Le origini dell'estetica fenomenologica* (Padua: Antenore, 1976), and Georg Bensch, *Vom Kunstwerk zum ästhetischen Objekt. Zur Geschichte der phänomenologischen Ästhetik* (München: Fink, 1994).
2. Under lång tid kunde en viss typ av modernistisk reflexion över måleriet, från den mest sofistikerade till den mest naiva, stöja sig på en premiss som föreföll grundad i fenomenologin, nämligen att måleriet kan fungera som modell för ett återvändande till ett ursprungligt skikt av sinnlighet som antas föregå den teknologiska förmedlingen, och alltså bevara något som går förlorat i andra medier. Standardexemplet på detta är förstås Merleau-Ponty meditationer över "sanningen i måleriet" hos Cézanne, en sanning som konstnären ständigt utlovade och höll tillbaka i sina försök att formulera ett "första ord"; se Merleau-Ponty, "Cezannes tvivel", i *Lovtal till filosofin*, övers. Anna Petronella Fredlund (Eslöv: Symposion, 2004). I den senare utvecklingen av det abstrakta måleriet i fransk efterkrigstid kunde fenomenologin fortsätta att tjäna som en privilegierad samtalspartner, som till exempel hos Henri Maldiney, vars essäer från tidigt 50-tal och framåt, samlade i *Regard Parole Espace* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1973), utgör en provkarta på denna utveckling. Ett samtida exempel som bygger vidare på denna tradition är Eliane Escoubas, *L'espace pictural* (La Versanne: Encre Marine, 1995), som fortfarande organiseras runt frågor om bildplanets natur, illusionism kontra materialism etc., som de utvecklats från Kandinsky och Malevitj fram till det senmodernistiska måleriet. För en tämligen skeptisk analys av denna koppling mellan fenomenologin och 40- och 50-talens *peinture informel*, se Robert Klein, "Peinture moderne et phénoménologie", i Klein, *La forme et l'intelligible* (Paris: Gallimard, 1970). Det vore emellertid missvisande att uteslutande koppla en konstnär som Cézanne till en fenomenologisk perceptionsfilosofi; se till exempel Jean-François Lyotard, "Freud enligt Cézanne" (övers. Sven-Olov Wallenstein, i *Kris* 43-44, 1991) där Lyotard ställer det stumma och opaka hos de Cézannes sista målningar, fattade som en "libidinal" kropp, mot "fenomenologens godtrogenhet". Cézannes anspråk på sanning måste givetvis ses i relation till diskussionen om begreppet "natur" i det sena 1800-talets konstteori, vilket givetvis inte ogiltigförklarar läsningar av Merleau-Pontys eller Lyotards typ; se Denis Coutagne, *Cézanne en vérité(s)*. "Je vous dois la vérité en peinture

- et je vous la dirai"* (Arles: Actes Sud, 2006, och Denis Coutagne et al. (red.), *Ce que Cézanne donne à penser*. Actes du colloque d'Aix-en-Provence juillet 2006 (Paris: Gallimard, 2008).
3. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Husserliana, vol. XXIII, red. Eduard Marbach (Haaf, Nijhoff, 1980). Husserliana citeras i det följande som Hua, med volym och pagina.
  4. För detaljerna angående denna projekterade bok, see Rudolf Boehms introduktion i *Hua X*, xv och Eduard Marbachs introduktion in *Hua XXIII*, xxxiii ff.
  5. För en diskussion av denna dubbla bestämning av estetiken hos Baumgarten, se min efterskrift i Alexander Gottlieb Baumgarten, *Texter om estetikens grundvalar* (Göteborg: Daidalos, 2010).
  6. Som Françoise Dastur noterar utvecklas Husserls analys i två riktningar. Å ena sidan handlar det alltså om *Logiska Undersökningar* om att visa att tänkandet som sådant ingalunda behöver operera med *bilder*, alltså om en kritik av den "imaginistiska" psykologin till förmån för en teori om betydelsen "idealitet" och oberoende, å andra sidan vill Husserl visa på fantasin som ett ursprungligt modus, som inte kan reduceras till en modifikation av varseblivningen. Se Dastur, "L'approche phénoménologique du problème de l'imagination", i Jocelyn Benoist (ed.), *Husserl* (Paris: Cerf, 2008). För systematiska analyser av bildens och fantasins status hos Husserl, se Maria Manuela Saraiva, *L'imagination selon Husserl* (Haag: Nijhoff, 1970), och Carmelo Cali, *Husserl e l'immagine* (Palermo: Aesthetica Preprint, 2002).
  7. På sätt och vis finner vi samma problem i den andra linje som skisserats ovan, när Heidegger i *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, året efter att han tillsammans med Stein redigerat Husserls föreläsningar om det inre tidsmedvetandet, vilket utan tvekan satt djupa spår), fortfarande i anslutning till fenomenologins transcendentala program, fattar inbillningskraften som den gemensamma roten för tänkande och åskådning, men utan att göra någon koppling till det estetiska i den tredje Kritikers mening, men senare, då han ställer frågan om "konstverkets ursprung", säger att det är "tveksamt om dikta-ndets och därmed utkastets väsen på ett tillräckligt sätt kan tänkas utifrån imaginationen och inbillningskraften". *Konstverkets ursprung*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Göteborg: Daidalos, 2005), 73.
  8. Idén om det konstnärliga skådandet som framläggs av Husserl kan här jämföras med Hofmannsthal's egen uppfattning, till exempel i det berömda "Lord Chandos brev" (1902), övers. Horace Engdahl, i Engdahl (red.), *Obegripligheten* (Lund: Kyrkeon/Propexus, 1992), där

vi finner en märkvärdig analogi till den fenomenologiska reduktionen. Poeten skildrar ett "oförklarligt tillstånd, som vanligen stannar i mitt inre" (52), "underliga händelser, om vilka jag för övrigt knappast vet om jag skall räkna dem till själen eller kroppen" (51), där språket, omdömena och de gängse meningarna sjunker undan ("jag har fullständigt tappat förmågan att tänka eller tala sammanhängande om vad det vara månne", 47), samtidigt som detta skänker tingen en ny närvaro ("så som jag en gång i ett förstoringsglas hade sett en bit av huden på mitt lillfinger, som liknade en trädesåker med fåror och hålror, så gick det mig nu med människorna och deras handlingar", *ibid.*). Berövade alla sina värden och vanliga predikat kan företeelserna i sin separation och enskildhet först förefalla skrämmande, men till sist leder detta till en ny gemenskap och insikt: "Det tycks mig som om allting, allt som finns, allt som jag erinrar mig, alltsom mina mest förvirrade tankar vidrör, är något särskilt. [...] Det tycks mig då, som om min kropp bestod av rena chiffer, som läser upp allting för mig. Eller som om vi kunde träda in i ett nytt, aningsfullt förhållande till hela tillvaron, om vi började tänka med hjärtat." (50)

9. Se Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), i *Werke*, red. Weischedel, vol. VI. För Kants ambivalenta position i denna text, se Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris: Galilée, 1983). Den nya "tonen" kan förvisso uppfattas i många register, och i många avseenden är den också ett resultat av nya insikter i det filosofiska projektets gränser, till exempel vad gäller bundenheten till språket, som påpekats av Derrida, *Husserl och geometrins ursprung*, övers. Hans Ruin (Stockholm: Thales, 1991), 70 not.

Edmund Husserl  
*Brev till Hugo von Hofmannsthal*

Göttingen, 12.1 1907  
Hoher Weg 7

Högt ärade herr von Hofmannsthal,

Ni har berättat för mig<sup>1</sup> hur svårt ert liv blivit på grund av en ständigt svällande flod av korrespondens. Men nu då ni glatt mig med en kostlig gåva,<sup>2</sup> så måste jag ända tacka er. Nu måste alltså lida konsekvenserna av den onda handlingen och tillåta också detta brev. Jag ber också om förlåtelse för att jag tackade er omedelbart. Sedan länge söta tankesynteser erbjöd sig plötsligt, som fallna från himlen. Jag var tvungen att så snabbt som möjligt fixera dem. Era ”små dramer”, som alltid låg vid min sida, var en stor inspiration, även om jag inte kunde läsa mer än enstaka delar.

De ”inre tillstånd” som er konst skildrar som rent estetiska, eller egentligen inte skildrar, utan lyfter upp till den ideala sfären av ren estetisk skönhet, har i denna estetiska objektivering för mig ett alldeles särskilt intresse; det vill säga inte bara för konstälskaren i mig, utan också för filosofen och ”fenomenologen.” Mångåriga bemödanden för att klarlägga de filosofiska grundproblemens mening, och sedan metoden för att lösa dem, ledde fram till den ”fenomenologiska” metoden som ett bestående resultat. Den

kräver ett ställningstagande till all objektivitet som väsentligen avviker från det ”naturliga”, och som är nära besläktat med den ställning och hållning som vi försätts i av er konst, i egenskap av en *ren* estetisk konst med avseende på de framställa objekten och hela omvärlden. Åskådningen av ett *rent* estetiskt konstverk sker i ett strängt uteslutande av varje existentiellt ställningstagande hos intellektet och av varje ställningstagande hos känslan och viljan som förutsätter ett sådant existentiellt ställningstagande. Eller bättre: konstverket försätter oss (nästan så att det tvingar oss) i ett tillstånd av ren åskådning, som utesluter dessa ställningstaganden. Ju mer av den existentiella världen som klingar med eller anförs på ett levande sätt, ju mer av existentiellt ställningstagande som konstverket av sig självt fordrar av oss (till exempel som naturalistiskt sinnessken: fotografins natursanning), desto mindre är verket estetiskt rent. (Också varje slag av ”tendens” hör dit.) Andens naturliga hållning, den hos det aktuella livet, är alltigenom ”existentiell”. Tingen som står sinnliga framför oss, tingen om vilka handlar i det aktuella och vetenskapliga talet, sätter vi som verklighet, och på dessa existenssättanden grundar sig sinnes- och viljeakter: glädje – att det är, sorg, att det inte är, önskan, att det skulle vara etc. (= existentiellt ställningstagande hos sinnet): motpolen till andens hållningen i den rent estetiska åskådningen och det känsloläge som motsvarar den. Men inte heller mindre till andens rent fenomenologiska hållning, som är den enda i vilken de filosofiska problemen kan lösas. Ty också den fenomenologiska metoden fordrar strängt uteslutande av alla existentiella ställningstaganden. Framför allt i kunskapskritiken.<sup>3</sup>

Så snart kunskapens sfinx har ställt sin fråga, så snart vi blickat ned i det avgrunds djupa problemet gällande möjligheten av en kunskap som fullgörs i subjektiva upplevelser och likväl fattar en i sin varande objektivitet, har vår ställning i förhållande till all föregiven kunskap och till allt föregivet vara – till all vetenskap och all pretenderad verklighet – blivit en radikalt annan. *Allt* satt i fråga, allt oförståeligt, allt gåtfullt! Gåtan kan bara lösas om vi placerar oss på dess egen grund och behandlar all kunskap som ifrågasatt, och därmed inte antar någon existens som föregiven. Därmed blir all vetenskap och all verklighet (också den hos det egna jaget) till ett blott ”fenomen”. Endast en sak återstår: att i ett rent skådande (i rent skådande analys och abstraktion), som aldrig någonsin eller någonstans överskrider de blotta fenomenen, alltså utan att förutsätta någon av de i dem menade transcendent existenserna som givna, klarlägga den mening som är immanent i dem; alltså klarlägga vad som menas med kunskap som sådan och med en föremålslighet om vilken vi har kunskap, med avseende på deras immanenta väsen. Och detta gäller för all typer och former av ”kunskap”. Om all kunskap är ifrågasatt, så är likväl fenomenet ”kunskap” det enda givna, och innan jag tillåter någon kunskap som giltig, skådar jag och forskar rent skådande (så att säga estetiskt): vad som ska menas med giltighet överhuvudtaget, det vill säga med kunskap som sådan, och med den ”föremålslighet vi har kunskap om” i den. Om jag ska utforska kunskapen på ett ”skådande” sätt får jag naturligtvis inte hålla mig till den blott verbala kvasi-kunskapen (symbolisk kunskap), utan jag ska vända mig till den egentliga, ”evidenta”, ”inseende” kunskapen, även om också denna symboliska kunskap kräver

fenomenologiska väsensanalyser vad gäller dess förhållande till den evidenta.

Det fenomenologiska skådandet är alltså nära besläktat med den estetiska skådandet i den ”rena” konsten; förvisso är det inte ett skådande i syfte att njuta estetiskt, snarare i syfte att återigen forska, få kunskap, konstituera vetenskapliga fastställanden i en ny (den filosofiska) sfären.

Ytterligare en sak. Konstnären, som ”observerar” världen för att ur den för sina syften få ”kunskap” om naturen och människan, förhåller sig till den på ett liknande sätt som fenomenologen. Alltså: inte som en observerande naturforskare och psykolog, inte som en praktisk observatör av människan, som om det handlade om att samla fakta om natur och människa. För honom blir världen, i det att han observerar den, till fenomen, dess existens är honom likgiltig, liksom för filosofen (i förnuftskritiken). Skillnaden är att konstnären inte syftar till på samma sätt som filosofen ge en grund åt världsfenomenets ”mening” och fatta det i begrepp, utan till att tillägna sig det intuitivt, för att därur hämta formernas fullhet, material för den skapande estetiska gestaltningen.

\*

Vilken oförbätterlig och typisk professor! Han kan inte öppna munnen utan att hålla en föreläsning. Men till en föreläsning filosofiska ”väsen” hör lyckligtvis att det inte krävs ett svar, och samma sak gäller för den ”akademiska friheten, att man kan somna eller skolka så mycket man vill.

Men jag önskar er allt gott för det nya året, ärade herr v. H.. Och det jag önskar er, önskar jag därmed alla andra som tar ett så stort intresse i en inre utveckling och växt, med dess blomstring och frukt. –

PS. Jag skulle akta mig för att saga något om ert verk. Jag antar att ni är redan tillräckligt likgiltig för lov och tadel, och visa ord av alla slag. Och konstnärens (i vidaste bemärkelse) tre gyllene regler, som samtidigt också är de offentliga hemligheterna bakom all sann storhet, är säkerligen bekanta för er, nämligen: 1) Han ska ha geni – och det har han helt uppenbart, annars är han ingen konstnär. 2) Han ska rent och uteslutande följa sin *daimonion*, som inifrån driver honom till skådande-blint verkande. 3) Alla andra vet det redan bättre, alltså observerar han dem alla – på ett rent estetiskt eller fenomenologiskt sätt.

Med bästa hälsningar från oss alla till er alla

Er tillgivne

E. Husserl



*Briefwechsel*, Husserliana Dokumente (Wissenschaftlerkorrespondenz), red. Elisabeth Schuhmann och Karl Schuhmann (Dordrecht: Kluwer, 1994), vol. VII, 133–36. Översättning: Sven-Olov Wallenstein

#### Noter

1. Hofmannsthal besökte Husserl den 6 december 1906, då han var i Göttingen för att ge en föreläsning på inbjudan av Theodor Lessing.
2. Sannolikt Hofmannsthal's *Kleine Dramen* (1906). Denna bok har dock inte kunnat återfinnas i Husserls bibliotek.
3. Jag bortser här från de parallella områden som utgörs av den filosofiska kritiken av det "praktiska" och "estetiska", överhuvudtaget värderande "förnuftet." [Husserls marginalanteckning]

Enligt en vanlig bild av Husserls fenomenologi är frågan om historien ett tema som först utvecklas i den sena perioden av hans tänkande.<sup>1</sup> Här finner vi vad som kan kallas en *kulturell* förståelse av historien som traditionsarv, i betydelse av en ”gemenskaplig subjektivitet” som visar på hur anden konstitueras och träder fram som en värld i en värld. Den kulturella gestalt som i sin tur visar fram denna innebörd av historien är för Husserl Europa. All kultur och historia är andens uttryck, men för Husserl är det Europa som visar hur anden uttrycker sig som kultur och historia. Det som för honom utmärker Europa är uppkomsten av filosofin hos de antika grekerna: filosofin förstådd som ”ett liv i frihet att gestalta sin tillvaro och sitt historiska liv i enlighet med förnuftsidéer och oändliga uppgifter”<sup>2</sup> definierar Europa som andens geografi. Definitionen av filosofin som universell vetenskap får en mening när ”universell” förstås som ett oändligt frågande.

Uppkomsten av filosofin i människans historia är för Husserl uppkomsten av en oändlighetens idé i idéns oändlighet. Det som utmärker denna särskilda typ av vetande är ett oändligt sökande som inte söker en slutgiltig mening eller evig sanning, utan sin egen radikala oändlighet, och det som enligt Husserl kännetecknar Europas historia och kultur är just viljan att gestalta det egna konkreta

livet och världen i enlighet med filosofisk oändlighet. Förstådd som oändligt sökande och inte som ett slutgiltigt svar, är filosofin andens märkliga liv – ett liv som är hemma när det är på väg, ett liv som är i sig självt när det förvandlar sig självt. Här har vi att göra med ett självförvandlande liv, med ett liv som finner sig självt när det överskrider sig självt. En sådan idé om oändlighet definierar det filosofiska förnuftet som grekerna kallade för *logos*. Som oändlig uppgift ingår i den ursprungliga grekiska idén om förnuftet, *logos*, att förnuftet oupphörligt måste söka sig självt, eftersom det aldrig kan finna sig självt på ett definitivt sätt. Ett definitivt förnuft är ett dött förnuft. Därför ingår i denna oändlighetens *teleologi* inte bara risker, utan även irrande och förvirringar.

Det är denna filosofiska oändlighet som är kärnan i Husserls historiebegrepp och som förklarar Europas historia som historien om en andlig kris. Husserl befinner sig i djupt samklang med Paul Valérys tänkande kring den europeiska andens kris.<sup>3</sup> Europas kris, som Husserl även beskrev som ”sjukdom” och ”trötthet,”<sup>4</sup> består i ett avsteg från den filosofiska oändligheten som sker med den moderna rationalismen. Moderniteten innebär för Husserl i princip den tid där förnuftet förrirrar sig och glömmar bort sin ursprungliga grekiska mening av oändlig uppgift.<sup>5</sup> I denna förvandling förstås det oändliga sökandet som en ändlös universalisering av en tudelning av materia och ande, natur och historia, kropp och själ. Därmed utvecklades en positivistisk formalism och objektivism, som enligt Husserl utgör den yttersta motsättningen till den grekiska idén om vetenskap. Här glöms bort att det inte är världen som har en positiv innebörd, utan männis-

kan som ser världen positivistiskt, formalistiskt, vetenskapligt och filosofiskt. Det som här glöms bort eller snarare täcks över är att de positiva naturvetenskaperna som sådana är andliga idealiteter och konstruktioner, och därmed rotade i människans värld. Detsamma gäller för den andra sidan, de idealistiska humanvetenskaperna som glömmar att idéerna är betydelslösa utan en erfaren livsvärld. Modernitetens förvirring ligger för Husserl i att filosofins idé om vetenskap skiljs från den grekiska filosofins idé när den moderna filosofin vill anpassa sig till den moderna idén om vetenskapen. Därmed har idéerna separerats från sina kroppar och kropparna från meningsalstrandet. Här uppstår den moderna naturalismen och objektivismen, det moment i historia där anden separeras från naturen. En tanke utan kropp och en tanklös kropp – detta är vad Husserl anser vara rationalismens förvirring, som gjorde att den europeiska mänskligheten insjuknar när den inte längre kan gestalta ett liv enligt den oändliga uppgiften att oupphörligen eller i oändlighet söka meningen i att fråga om mening.

Fenomenologins uppgift i Europas andliga historia uttrycks då som att återföra – på latin *reducere*, reducera – tänkandet till sakerna själva. Sakerna själva är emellertid inget som finns dolt bakom idéerna eller deras mening. Det som Husserls fenomenologi upptäcker och skänker oss som tänkandets uppgift är att sakerna själva inte finns som ting eller något ”i sig”. Ty tinget eller något i sig är redan en mening. Sakerna själva finns inte. De träder fram. De ger sig tillkänna som och inom meningsskeenden. De är därför inte ”ting” eller ”saker”, utan fenomen. Det är *som* ting, *som* sak, *som* si eller så, *som* det ena eller

andra tillkännages. Därför blir fenomenologins uppgift att beskriva hur något träder fram som något, och inte att förklara vad något är. Det teoretiska fokus flyttas från existensens *vad* till existensens *hur*. Därmed blir det också möjligt att föra idéerna tillbaka till den konkreta erfarna livsvärlden såsom deras sanna *apriori*, och därmed upptäcka den konkreta subjektiva korreleten till en förment objektivitet. Så framträder hur människan på samma gång som hon gestaltar en värld av meningar gestaltar sin egen mening. Därför insisterar den sene Husserl på att blotta faktavetenskaper skapar faktamänniskor<sup>6</sup>.

Fenomenologins uppgift blir att föra det mänskliga förnuftet tillbaka till sig självt, det vill säga till den grekiska innebörden av förnuftet, såsom det som definierar hela människan, som en förkroppsligad själ, den som utgörs av sitt görande i världen, den som tänks på samma gång som den tänker världen, den som förändrar sig själv när den förändrar sin omvärld. Eftersom förnuftet är ett oändligt meningsskeende kan förnuftet förvirra sig, men också återfinna sin mening. Europas kris är för Husserl filosofins kris, en förvirring i förnuftets idé när det glömmer vad som har drivit fram den moderna idén om vetenskap, nämligen ett oändligt sökande. Det är därmed just filosofins kris, återspeglad i Europas kris, som visar hur filosofin och Europa kan förnya sig själva. De förnyar sig när de återtar vad de själva är – en kulturell och historisk gestalt av andens oändlighet förstådd som ett oändligt sökande och en uppgift, vilka aldrig vilar i en enda mening eller svar. Detta liv i oändlighet, som kännetecknar det filosofiska livet, är ett liv i ständig förnyelse, ett liv som är i sig när det är bortom sig. Eftersom det är just detta liv som

definierar Europa, blir Europa för Husserl snarare en andlig än materiell geografi. Europa förstås här som en geografi bortom tillhörigheten till ett språk, en nation eller en stat. Europa är för Husserl andens öppenhet, och därmed platsen där alla människor som vill gestalta sitt liv i enlighet med ett liv i den filosofiska oändligheten kan känna sig hemma. Han anser att detta kan förklara varför alla tenderar att europeisera sig, och varför européerna har så svårt att av-europeiseras. Den kulturella innebörden i historien som andens oändlighet och självförnyelse har ett starkt eurocentriskt drag, och har kritiserats av bland andra Derrida.<sup>7</sup>

Men detta är inte den enda förståelse av historien som vi kan finna i Husserls fenomenologi. I andra tidigare texter där han utvecklar sin fenomenologi om tidsmedvetandet, intersubjektiviteten och den etiska intentionaliteten framträder element till en syn på historien fram som vi kunde kalla för en *erfarenhetsmässig förståelse* av historia. Här kan vi förstå historien som existensens skeende, ett skeende som för Husserl är singulärt i så måtto som det är gemenskapligt, och är gemenskapligt i så måtto som det är singulariserande. Med andra ord: historien förstås erfarenhetsmässigt som upptäckten av hur de andra är med oss, inom oss, som en närvarande frånvaro, och av hur denna särskilda frånvaro utgör basen för en gemenskaplig subjektivitet till skillnad från en gemenskap av individuella subjekt.<sup>8</sup> Om Husserl definierar historien kulturellt som förnyelse och självförvandling, är det emellertid i sina beskrivningar om hur såväl tiden som den andre och de andra ger sig tillkänna som vi kan märka hur det förflutnas eget sätt att frånvara är just vad som möjliggör en förnyelse. Förnyelse

och självförvandling handlar om att bli annan och om tidslighet, och därmed om en skapande relation med och till det förflutna. Detta skakar om de flesta av våra moderna och modernistiska antaganden att det nya endast kan förstås som ett brott med det förflutna. Det som Husserl visar är emellertid att detta förflutna som det nya anses behöva bryta med är ett missförstånd som likställer det förflutna med ett kvardröjande och därmed icke-produktivt, förtryckande och sterilt nu. Det förflutna är tvärtom just det som aldrig kan vara här och nu, som undflyr alla möjliga bilder, men som är närvarande som en frånvaro. I upplevelsen av det förflutna som sådant handlar det inte om att något frånvarande görs närvarande i ett minne, utan om att frånvaron är närvarande som frånvaro. Frågan gäller inte ett nu som fanns då, utan ett då som är nu såsom ett *då*, såsom ett från- och i-från-varande. Husserl anser därför att vår upplevelse av det förflutna utgör en specifik intentionaltitet, det vill säga en särskild typ av uppmärksamhet som är unik och helt annorlunda än det sätt på vilket vi upplever relationen till ett nu eller till en framtid. Han jämförde det förflutna med en komet som vi endast kan se när den har gett sig av, eller med en melodi som vi endast kan uppleva som en enhet när den är förbi. Kometen är för synen vad klangen är för örat, existensen av det icke existerande, bilden av det bildlösa, eller för att uttrycka det mer abstrakt, en icke existerande existens, en bildlös bild. Den levande erfarenheten av det förflutna i vilken dess komet- och klangaktiga natur ger sig tillkänna är den av våra döda, av de döda som står oss nära. Här visar sig hur det förflutnas närvarande frånvaro, i dess bildlösa bild och icke existerande existens utgör en annan *av* oss själva och inte ett

annat *än* oss själva. När det sätt på vilket det förflutna förflyttar sig beskrivs utifrån det sätt på vilket en näras död är inom oss, kan vi förstå vilken sorts levande relation som binder ett nu till ett då. Det är inte i första hand en kausal kedja, först det enda och sedan, och därför, det andra. Det som förbinder ett nu och ett då i den levda erfarenheten av det förflutna är det sätt på vilket en tillhörighet främmandegörs och något främmande tillhör oss. Ty när en nära dör, blir allt som hörde till de olika relationerna inte bara främmande utan visar fram det främmande i att vara hemma. Eftersom det mest intima nu visar sig som främmande och det främmandegjorda blir det mest intima, framträder den habituella separationen mellan tillhörighet och främlingskap som mycket mer komplex och inte alls entydig. Med de andras död görs hemmavärlden till en främmande värld och i detta främmandegörande av världen blir det främmande ett nytt hem, ett hem med de döda, ett hem *med ett utan*, ett med de andra utan dem. Den andre och de andra som erfarenhet av det som vi aldrig fullständigt kan förstå (ty annars skulle den andre och de andra förvandlas till en bild av "mig" eller av oss själva), uttrycker den vanskliga paradox som ligger i att så fort denne blir erkänd som den andre blir den på samma gång stigmatiserad som den andre. Alla dessa innebörder av det andra får ett nytt ljus när de beskrivs som en förflutenhet. I det förflutnas och i historiens ljus träder det andra som ett kometaktigt och klangmässigt "med utan" de andra in i var och en av oss. Här visar sig hur det singulara redan är en gemenskap och det gemenskapliga bara är möjligt i ett singulariserande. I denna bemärkelse blir det möjligt att erfarenhetsmässigt förstå historien som en gemenskaplig subjektivitet, en

gemenskap mellan närvarande och frånvarande, mellan ännu levande, redan döda och ännu icke födda.<sup>9</sup>

Denna erfarenhetsmässiga syn på historien kan peka på en annan förståelse av den filosofiska oändlighet som Husserl definierat som grund för den andliga förnyelse vilken fenomenologi skulle representera. Den pekar på en annan förståelse av filosofin. När både filosofins förflutna och dess historia beskrivs komet- och klangmässigt som ett liv med utan våra döda och våra ännu icke-födda, och därmed som en tillhörighet till de främmande, blir det möjligt att bära de dödas ord som framtidens ordlösa tilltal. Här träder historien in som det mest jordnära livet efter döden, som ett liv med ett utan, och som det sätt på vilket det filosofiska livet lever sina tankar och tänker ur alltets liv. Filosofin lever på den platslösa platsen och i den tidslösa tiden hos ett liv såväl efter döden som före födelsen, ett tänkande liv med allt som föregått det och med sina ofödda tankar. När Husserl gick bort 1938 var Jan Pat cka, Husserls mest betydande tjeckiska efterföljare, en av dem som aktivt bidrog till att upprätta Husserl-arkivet i Leuven. När Pat cka gick bort 1977 skickade Husserl-arkivet till hans begravning några ord av Husserl om livet efter döden och före födelsen, vilka även kan läsas som en tanke om vad ett filosofiskt liv kan vara. En kopia av dessa ord fick jag själv i present vid mitt besök i maj 2009 i Pat cka-arkivet i Prag. Jag skulle vilja citera dessa ord av Husserl (i min egen översättning), som gått från en hand till en annan, från ett tänkande till ett annat, för att påminna om hur avgörande det är för dagens filosofi att uppmärksamma historiens kometaktiga och klangmässiga bas för en framtida gemensam tänkande värld.

Dem som vi ärade med kärlek  
kommer egentligen aldrig att dö.  
Ty de dör inte längre,  
de gör inget mera  
de talar inte med oss  
och ställer inget anspråk.  
Men vi tänker fortfarande på dem  
vi känner att  
de finns mitt emot oss  
ansikte mot ansikte.  
De blickar in i vår själ  
känner med oss och förstår oss  
erkänner eller förkastar  
det vi gör –

Die, welche wir mit Liebe verehrten  
Eigentlich können sie nicht einmal sterben.  
Sie sterben nichts mehr an,  
sie machen nichts,  
reden uns nicht an  
und erheben keinen Anspruch.  
Doch jedesmal, gedenken wir Ihrer,  
Empfinden wir:  
Sie stehen uns gegenüber,  
Antlitz gegen Antlitz  
Sie schauen uns in die Seele,  
Empfinden mit uns und verstehen uns,  
Anerkennen oder verwerfen  
Unser Tun –

Edmund Husserl

#### Noter

1. Se Françoise Dastur *Husserl. Des mathématiques à l'histoire* (Paris: PUF, 1995), 101.
2. Husserl, "Den europeiska mänsklighetens kris och filosofin," övers. Jim Jakobsson och Hans Ruin, i *Fenomenologin och filosofins kris* (Stockholm: Thales, 2002), 91.
3. Se Paul Valéry, "Andens kris", övers. Sven-Olov Wallenstein, *Kris nr 48* (1993): 32-41. Jfr även Valéry, "Notes sur la grandeur et la décadence de l'Europe", *Oeuvres* (Paris: Pléiade, 1957), vol 2, 929-934.
4. Husserl, op. cit., 127: "Det största hotet mot Europa är tröttheten".
5. Ibid., 114: "Även jag är förvissad om att den europeiska krisen har sitt ursprung i en rationalism som förrrat sig. Men detta får man inte förstå som om rationaliteten som sådan vore av ondo eller av endast underordnad betydelse inom den mänskliga existensen i dess helhet".
6. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, §2: "Bloss Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen".
7. Se Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987), 99.
8. Om begrepp "förnyelse", "gemenskaplig subjektivitet" etc., se Husserls artikel i den japanska tidskriften *Kaizo*, 1922/23, i Hua XXVII.
9. I denna riktning har Jan Pat cka skisserat en fenomenologi av livet efter döden. Se Pat cka, *Papiers phénoménologiques* (Grenoble: Jérôme Millon, 1995).