

Personlighet, tidslighet och könsskillnad

Sara Heinämaa

I sina 20-talsmanuskript introducerar Edmund Husserl begreppet transcendent person, vilket kontrasteras mot begreppet empirisk person. Han gör en mycket fruktbar distinktion mellan *självet* i två olika bemärkelser – å ena sidan den transcendentala personen, å andra sidan jagpolen – utifrån vilken han diskuterar personliga stilar, handlingstyper och objektsintentioner.

Huvudtesen i min artikel är att Husserls begrepp om den transcendentala personen tillåter oss att utveckla en transcendentalfilosofisk förståelse av könsskillnaden. Förstådd på detta sätt skulle frågan kring sexuell identitet och skillnad inte bli ett undersökningsämne endast för de empiriska humanvetenskaperna och för livsvetenskaper som antropologi, psykologi, biologi och fysiologi, utan den skulle, på ett mer fundamentalt plan, påkalla ett fenomenologisk tolkningsarbete. Detta tolkningsarbete skulle, menar jag, inte höra till fenomenologins marginal – den fenomenologiska psykologin eller eidetiska antropologin – utan till själva kärnan av dess filosofiska projekt, det vill säga till det transcendentala och eidetiska studiet av våra erfarenheter.

Jag kommer att inleda min argumentation för detta påstående genom en presentation av Husserls begrepp om den transcendentala personen och dess ställning bland de former av självhet som Husserl särskiljer. Min huvudtes i detta sammanhang är att den transcendentala personen är ett centralt begrepp i hans genetiska fenomenologi, det vill säga i den del av fenomenologin som försöker tydliggöra det inre livets meningar och erfarenheter i termer av habituering och sedimentering. Detta innebär att när könsskillnaden förstås utifrån begreppet transcendent person, så blir den ett ämne för den genetiska transcendentalfenomenologin, och kommer därmed att ta plats i kärnan av den filosofiska undersökningen.

I artikelns andra del kommer jag att diskutera en uppenbar invändning mot min rambeskrivning och definition av könsskillnaden. Det kritiska argumentet utgörs av att Husserls attityd leder till en voluntaristisk, intellektualistisk eller spiritualistisk teori om subjektiviteten, som omöjliggör varje adekvat förståelse av könsskillnaden eftersom den överbetonar medvetandets aktiviteter på bekostnad av begäret, driften och instinkterna. Jag kommer att fokusera på en särskild version av denna kritik, som går ut på att Merleau-Ponty förkastar Husserls beskrivning av den personliga subjektiviteten som egocentrisk och intellektualistisk och erbjuder en alternativ teori baserad på den anonyma subjektivitet som är verksam i perception, känsloliv och rörlighet.

Detta leder till en undersökning av anonymitetsbegreppet såsom Merleau-Ponty definierade och använde det i *Phénoménologie de la perception*. Jag kommer att svara på kritiken mot Husserl genom att hävda att Merleau-Pontys anonymitetsbegrepp inte uppstår i motsättning till Husserls teori om den personliga subjektiviteten, utan som en utveckling och omformulering av Husserls genetiska teori om sedimentering. Vad jag menar är inte att Merleau-Ponty helt enkelt skulle upprepa vad Husserl redan hade sagt; det finns uppenbara skillnader mellan dem. Enligt Husserl formas den transcendentala personen genom akternas habitus, medan Merleau-Ponty argumenterar för att vissa perceptiva operationer är sedimenterade följdverkningar av tidigare medvetandeformer. Enligt honom formas vi av våra egna aktiviteter, men också av avlagringar från våra föregångares aktiviteter, såväl bland djuren som bland människorna. Det ”personliga” är för Merleau-Ponty den nivå av subjektivitet som baseras på våra beslut, önskningar och omdömen, medan den ”anonyma” nivån utgörs av perceptioner, rörelser och känslor. Min åsikt är att båda dessa nivåer – både nivån av explicita egologiska beslut och viljeakter och nivån av anonyma operationer – innefattas av den gestaltning som enligt Husserl utgör den ”transcendentala personen”.

Min avsikt är alltså att visa att skillnaden mellan Merleau-Pontys och Husserls redogörelser för subjektiviteten inte utmynnar i en grundläggande metodologisk eller begreppslig konflikt, och att Merleau-Ponty inte alls förkastar Husserls egocentriska eller personalistiska analys. Snarare än att överge Husserls begrepp eller hans metod kompletterar han Husserls analys med sin utläggning om subjektivitetens anonyma aspekter.

Personens lekamen

Min fenomenologiska tolkning av ”könsskillnadens problem” utgår från Husserls beskrivning av de ontiska meningar som den levande kroppen eller *lekamen* [Leib] har i våra erfarenheter. Som vi vet hävdar han att det primära givenhetsmoduset för lekamen är *personalistiskt* och *expressivt*.¹ Vi uppfattar inte primärt våra eller andras kroppar (djurs eller människors) som biologiska maskiner eller kulturella artefakter – snarare ser vi dem som personliga egendomar, uttryck för personers känslor och upplevelser, som sätts igång och styrs av deras avsikter och målsättningar, och som svarar på andra personers närmanden och bortstötningar. På ett mer fundamentalt plan ges min kropp som ett fält av sinnesintryck och som orienteringens och rörelsens nollpunkt. Den skiljer sig från alla andra ting i det att den är det enda ”ting” som jag kan förflytta spontant och omedelbart. Andras kroppar liknar min, men samtidigt uttrycker de känslor, upplevelser, begär och önskningsar som ständigt ligger bortanför min räckvidd. I denna bemärkelse är lekamen aldrig något fullt ut konstituerat ting, utan, som Simone de Beauvoir säger: ”vårt grepp om världen och konturen hos våra projekt.”²

Kroppens expressivitet har två aspekter. Å ena sidan framträder lekamen som ett *uttryck* för en person, det vill säga för dess medvetna liv och dess ström av upplevelser. Å andra sidan binder denna expressiva grundrelation samman kroppens olika delar, rörelser och sektioner till en enda odelbar enhet. Och på samma sätt är det med könsidentiteten: den ges oss varken som en egenskap eller en del av en biologisk organism (könet), eller som en kulturell artefakt (genus), utan de hör till en *persons* expressiva lekamen.³ På detta sätt erbjuder den fenomenolo-

¹ För en närmare redogörelse av detta se Sara Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, New York: Lanhan, Boulder, 2003; London: Rowman & Littlefield, 2003. För en upplysande och mycket vacker introduktion till den fenomenologiska synen på förkroppsligande, se Edith Steins *Zum Problem der Einfühlung*, Halle: Dio, 1917 eller Waltraut Steins engelska översättning: *On the Problem of Empathy* Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

² Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I-II*, Paris: Gallimard, 1949, s. 73. Svensk översättning: *Det andra könet*, övers. Adam Inczedy-Gombos och Åsa Moberg i samarbete med Eva Gothlin, Stockholm: Norstedt, 2002.

³ För en detaljerad diskussion kring problemet med hela ramverket ”kön/genus”, se Sara Heinämaa, ”Woman – nature, product, style?”, i *Feminism, Science and the Philosophy of Science*, red. Jack Nelson & Lynn Hankinson Nelson, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Verlag, 1996.

giska förståelsen av könsskillnaden ett alternativ till naturalistiska och historiserande teorier om kön och genus, från biologisk reduktionism till social, historisk och diskursiv konstruktivism.

Husserls personalistiska redogörelse av kroppen utgår uppenbarligen från själva begreppet person. Men genom att utveckla det faller han inte tillbaka på ett empiriskt personbegrepp. Redan i *Idées* andra bok börjar han skissera en *genetisk* undersökning av erfarenhetens transcendentala ursprung och historia. Det är i detta sammanhang han introducerar begreppet om den transcendentala personen, för att berika och precisera analysen av *självets* olika nivåer och innebörder. I ett manuskript från 1921 skriver han:

Det konkreta *själv*et är ett identiskt [enda] som sträcker ut sig genom den immanenta tiden, *ett* genom sitt "andligt" bestämmande innehåll, *ett* som förändras genom akter och situationer, och som alltid bär inom sig den absolut identiska jaggpolen [...] [Marginalanteckning:] Men hela denna undersökning ger oss ingen konkretion, så som jag har kommit att se på saken. "Självet" konstitueras alltid (konstitueras på ett fullständigt unikt sätt) som ett personligt *själv*, som vanornas, förmågornas och karaktärens *själv*.⁴

I ett annat manuskript skriver han:

Jag, människan i världen, som på ett naturligt sätt endast lever i egenkap av denna människa, och i den personliga attityden finner mig själv som 'en viss mänsklig person' - är alltså *inte ett annat ego än det* som jag uppfattar i den transcendentala attityden [...] Det transcendentala egot som pol och underskikt till möjligheternas totalitet är således den transcendentala personen, som primärt kommer att befästas genom den fenomenologiska reduktionen. Detta ego uppgår nu i det konkret transcendentals universalitet, och tar på sig det allt omfamnande liv som aktiverar alla möjligheter och som hädanefter förmår aktualisera alla möjliga modus av självupprätthållande.⁵

Den kritiska fråga jag vill ställa till traditionen utifrån dessa fragment lyder som följer: Vad händer om vi byter ut det abstrakta "mänsklig person" mot det konkretare "man", eller "kvinna", och sedan tänker

⁴ Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Husserliana, bd 14, Haag : Nijhoff, 1973, s. 42 ff.

⁵ Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Husserliana, bd 34, Haag : Nijhoff, 1973, s. 200 f, min kursivering.

igenom Husserls formuleringar? Vad händer om vi skriver och tänker på följande sätt:

Jag, mannen i världen, som på ett naturligt sätt endast lever i egenskap av denne man, och i den personliga attityden finner mig själv som 'en viss man' – är alltså *inte ett annat ego än det* som jag uppfattar i den transcendentala attityden?

Och, vilket är ännu mer intressant, vad händer när vi skriver och tänker:

Jag, kvinnan i världen, som på ett naturligt sätt endast lever i egenskap av denne kvinna, och i den personliga attityden finner mig själv som 'en viss kvinna' – är alltså *inte ett annat ego än det* som jag uppfattar i den transcendentala attityden?

För att börja svara på denna fråga behöver vi titta närmare på Husserls begrepp om det transcendentala självet. Detta är uppgiften för den första delen av artikeln.

Personens gestaltning

Redan på 20-talet nyanserade Husserl sitt begrepp om självet, egot eller jaget genom att särskilja mellan tre aspekter av självheten: först och främst egot som *akt-pol*, eller *jag-pol*, som han också kallar det (*Ich Pol*, *Ego Pol*); sedan det *personliga egot* (*personales Ich*, *Person*); och så slutligen egot i dess fulla konkretion som *monad*.

För Husserl är detta tredelade, begreppsliga ramverk transcendentalt. Termerna "akt-pol", "person" och "monad" hänvisar till olika strukturer hos det transcendentala medvetandet som det är givet *efter* den transcendental-fenomenologiska reduktionen; och således tänks beskrivningarna och utläggningarna vara renade från alla existentiella teser. Vad som står på spel är alltså inte något inomvärldsligt varande, eller några delar, nivåer eller egenskaper av sådant varande, utan snarare medvetandets struktur i dess konstitutiva bearbetning av varat. För denna artikels syften kommer jag att fokusera på Husserls distinktion mellan subjektet förstått som transcendental person och subjektet förstått som jag-pol.⁶

⁶ För en fullständig beskrivning av de transcendental-fenomenologiska begreppen *jag-pol*, *person* och *monad*, se Sara Heinämaa, "Selfhood, consciousness and embodi-

I Husserls beskrivning är egot som *akt*pol eller *jag*pol de intentionala akternas subjekt, det vill säga egot studerat endast såsom utförare av akter. Husserl menar att varje akt som blir möjlig att urskilja i strömmen av erfarenheter radierar eller emanerar från ett identiskt centrum; varje akt är given oss som en sådan utstrålning. Så till att börja med är egot den syntetiskt konstituerade pol som innefattar *alla* akter (faktiska och möjliga) som framträder ur medvetandets kontinuerliga ström.

Å andra sidan argumenterar Husserl, efter att ha gjort denna grundläggande poäng, för att det transcendentala egot inte endast är en akt-pol eller en syntetisk enhet av alla tillfälliga akter. Egot, menar han, bildas också *tidsligt* och hänvisar i denna bemärkelse tillbaka till sitt eget förflutna. Denna idé om en tidslig daning av egot får i *Cartesianska meditationer* följande utformning:

Här bör vi lägga märke till att detta centrerande jag inte är en tom identitetspol (lika lite som ett föremål är det), utan att jaget, tack vare en lagmässighet hos den "transcendentala genesen", med varje akt som strålar ut från det med en ny föremålslik mening erhåller en *ny förblivande egenhet*.⁷

Husserl inför en terminologi baserad på begreppet "habitus" [*Habitus, Habitualität*] för att beskriva egots temporala konstitution som skilt från dess rent akt-performativa funktion. Han avråder oss från att tolka denna terminologi i dess vardagliga betydelse av rutiner och sedvänjor. I stället handlar det här om vissa interna tidsprocesser, där akter etableras och där nya akter sedimenteras på de föregående, så att ett slags *akt-form* eller *akt-gestalt* genereras. Denna *gestalt* är unik för varje individ, och vi kan därmed säga att varje ego har ett specifikt sätt att fungera, eller en "stil" om man så vill. Individernas unika stilar kan klassificeras i allmänna typer, men kan inte indelas i några naturligt bestämda klasser.

Vad Husserl kallar "transcendental person" eller det transcendentala egots "personlighet" är den *gestalt* som formas genom akternas etablering och habitus i den inre tiden. För honom är egot aldrig en tillfällig

ment: A Husserlian Approach", i *Consciousness*, red. Sara Heinämaa, Vili Lähtenmäki och Pauliina Remes, New York, London: Springer, under utgivning.

⁷ Edmund Husserl, *Cartesianska Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana* Bd. 1, red. Stephan Strasser, Haag: Martinus Nijhoff, 1950, s. 100; *Cartesianska meditationer*, Göteborg: Daidalos, 1992, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, s. 78, min kursivering.

aktör, som bara vill, åtnjuter och förutsätter vara, utan egot har alltid redan velat, åtnjutit och förutsatt varat. Egot är aldrig blott en totalitet av simultana akter, utan också konstituerat i tiden. Egot har, med andra ord, en genes: ett eget förflutet och ett ursprung. Och man måste gå ännu längre: egot *är* (också) sitt eget förflutna.

Husserl belyser denna akternas habitueringsprocess genom att studera exemplet med hur våra omdömen bildas. Varje gång vi fäller ett omdöme, förklarar han, så blir omdömet vårt eget på ett specifikt sätt: det blir till en del av vår transcendentala habitus. På detta sätt förblir omdömet vårt eget tills vi förnekar det i en ny omdömesakt. Men även efter detta förblir det vårt eget, som ett omdöme vi en gång höll fast vid och agerade efter men sedan förnekade. Detta betyder inte att vi repeterar omdömet i varje ögonblick fram tills vi förnekar det, utan att vi från det specifika ögonblick då omdömet får fäste i oss är de som fäller detta omdöme och tror på detta sätt.

Denna *gestaltningprocess* gäller också för icke-tetiska och ej omdömesfällande akter, som till exempel praktiska och axiologiska akter. Den transcendentala personen är alltså inte blott en stapel av habituerade omdömen, utan innefattar även ett habitus av affektiva intentioner och målinriktade handlingar. Det bör också påpekas att Husserl menar att allt detta grundar sig på sinnesförnimmelsernas passiva syntes (och inte på kroppen som objektiv realitet).

Som en sammanfattning kan vi säga att Husserl med begreppet transcendent person inleder en ny diskussion kring det transcendentala egots temporalitet: jagpolen eller aktpolen är handlingarnas ständigt identiska centrum, medan det konkreta egot är en person konstituerad som en helhet i en tidsström av erfarenheter, vilka är övergående som handlingar men permanenta som resultat, och vilka dessutom sedimenteras ovanpå varandra. Aktpolen och personen är inte två separata delar, nivåer eller faser hos egot, utan de är essentiellt sammanbundna och kan endast särskiljas genom analys.

Då den transcendentala personen till sitt väsen är ett tidsligt fenomen hör undersökningen av dess natur till den *genetiska fenomenologin*. I den fjärde *Cartesianska meditationen* förklarar Husserl:

Med läran om jaget som pol för sina akter och substrat för habitualiteter har vi redan berört den fenomenologiska genesens problematik på

en viktig punkt, och därmed befinner vi oss på *den genetiska fenomenologins nivå*.⁸

Den genetiska fenomenologin förklarar meningsbildningens tidliga ordning. Den begränsar sig inte till att undersöka individers historier, utan syftar genom den eidetiska variationens metod, till att belysa de väsentliga stegen och faserna i varje temporal meningskonstitution. Den senare Husserl argumenterar för att den statiska analysen är en nödvändig del av fenomenologin, men inte tillräcklig i sig själv eftersom fenomenologin strävar efter att redogöra för såväl meningens strukturer som dess eidetiska genes och ursprung. Husserls begrepp transcendental person berikar och konkretiserar hans beskrivning av subjektiviteten genom att inkludera självet temporala utveckling.⁹

Vi kan dra flera viktiga slutsatser utifrån detta. Till att börja med inser vi att självet som pol endast är en abstraktion från egots konkreta helhet, vilken konstitueras som en förändringsprocess och utveckling i den inre tiden. Därmed är jagpolen inte icke-temporal, utan snarare genom- eller alltidslig.¹⁰ För det andra inser vi att självet inte bör förstås som en universell princip, som alla människor eller rationella varelser har del av. Snarare är det en individ med individuella egenskaper, och med en individuell utvecklings- och förändringsstil. Varje individ uppvisar dock vissa väsentliga strukturer, som till exempel inre tidslighet och intentionalitet, men dessa strukturer har inget eget vara eller existens skilt från strömmen av levda erfarenheter. Tvärtom: erfarenheternas väsentliga strukturer visar eller öppnar sig endast inom denna ström.

Från dessa slutsatser kan vi dra vidare slutsatser som rör könsskillnaden. Den avgörande idén blir här att Husserls personalistiska begrepp om stil och typ ger oss en möjlighet att formulera könsidentite-

⁸ Edmund Husserl, *Cartesianska meditationer*, s. 103; *Cartesianska meditationer*, 80, min kursivering.

⁹ Begreppet monad täcker in hela det transcendentala självet i dess fullständiga konkretion och rikedom: de intentionala akterna, deras habitualitet och sedimentering, men också de intentionala objekten som de intentionala akternas korrelat. Bland de intentionala objekten finner vi klassen som består av andra själv, deras levande kroppar, och själarna och andarna som ges tillsammans med kropparna. Således kan analysen av relationen mellan självet och den andre utvecklas endast på basis av den fulla konkretion som uppnås med monadbegreppet, och inte på basis av begreppet transcendental person. För en förklaring av Husserls monadbegrepp och relationen till dess bakgrund hos Leibniz, se Sara Heinämaa, "Selfhood".

¹⁰ Jmf. Kortooms 2002, s. 212.

tens och könsskillnadens problem på ett radikalt filosofiskt sätt. Vi behöver inte längre begränsa oss till att förklara sexuella identiteter och skillnader utifrån empiriska realiteter: hormoner, gener, stimulus/respons-system, sociala roller eller historiska fakta. På ett mer grundläggande plan blir i stället könsskillnaden möjlig att förstå utifrån intentionala och tidliga begrepp, närmare bestämt som en skillnad mellan två typer av personlighet. Som karakteristika eller egenskaper hos personliga identiteter är maskulinitet och femininitet, ”manlighet” och ”kvinnlighet” (om man vill använda de termerna) inte förankrade i några specifika aktiviteter eller objekt, utan givna som två olika sätt att förhålla sig till objekt, agera gentemot dem och påverkas av dem. Dessutom, eftersom förnimmelser, rörlighet och sinnesperception uppvisar specifika former av intentionalitet, så kan vi inkludera en beskrivning av den sexuella kroppen inom detta ramverk, och fråga på vilket sätt dessa sinneserfarenheter är grundläggande för könslig identitet och könsskillnad. Förstådda på detta sätt konstitueras könsidentiteterna inte som ett tillägg till våra levande kroppar, utan *tillsammans med dem*.

När den sexuella identiteten förstås som en stilistisk identitet, genomsyrar den hela livet som ett sätt för levda erfarenheter och handlingar att följa på varandra, sträcka ut sig i tiden och förändras. Och när sådana förändringsmodus själva förändras – till exempel i barndom, vuxenhet, sjukdom eller ålderdom – så ”gör de det på ett karakteristiskt sätt, så att den övergripande stilen ännu en gång manifesteras.”¹¹

Drifternas och instinkternas anonyma subjekt

Som jag antytt finns det ett uppenbart problem med detta sätt att se på könsskillnad och könsidentitet: det verkar vara intellektualistiskt och voluntaristiskt, eftersom det betonar de medvetna aktiviteternas roll i konstitutionen på bekostnad av undermedvetna drifter och instinkter. Begreppet transcendental person, som det utvecklas av Husserl, faller tillbaka på aktbegreppet, vars paradigmatiska konstituenten är vilje- och omdömes-akterna. Således, så fortsätter detta kritiska argument, kommer varje redogörelse för könsskillnaden som tar begreppet om

¹¹ För en mer fullständig beskrivning av sådana ”sexuella stilar”, se Sara Heinämaa, *Toward*.

den transcendentala personen som sin utgångspunkt att utmytna i en tolkning som av nödvändighet blir abstrakt och idealiserad. Denna misstanke uttrycks allra klarast av Judith Butler, när hon ifrågasätter den existential-fenomenologiska traditionens cartesianska förutsättningar. Butler skriver:

Men så snart vi går med på att förstå detta bli-könstillhörig som grundat på ett slags aktivitet eller viljemässighet, [...] så uppstår ett problem: vilken betydelse får då könstillhörigheten i en värld där relationen mellan könen sedan länge är etablerad och, på ett djupgående plan, konsoliderad? Vilken sorts frihet handlar det om här?¹²

I *Bodies That Matter* omformulerar hon sin antivoluntaristiska grundsyn på följande sätt:

Köns-blivandets ”aktivitet” kan inte i strikt mening vara en mänsklig akt eller ett mänskligt uttryck, det vill säga en frivillig tillägnelse, och handlar absolut inte om att vi tar på oss någon mask; snarare är den matrisen genom vilken viljan själv ursprungligen görs möjlig [...] i denna bemärkelse är könsskillnadens matris primär i förhållande till uppkomsten av ”människan”.¹³

Emellertid är inte – vilket Butler och andra också har betonat – fenomenologin försvuren åt en sådan ”cartesiansk inställning”; denna tradition ger oss flera andra alternativ. Särskilt har i detta sammanhang hävdats att Merleau-Pontys anonymitetsbegrepp erbjuder oss en fundamentalt annorlunda redogörelse av sexualiteten. Enligt detta synsätt konstitueras inte könsskillnaden på basis av medvetna aktiviteter och erfarenhetens egologiska nivå, utan tillhör de mer fundamentala lager av livet eller tillvaron som Merleau-Ponty kallar ”anonyma”, ”icke-egologiska” eller ”opersonliga”.

Vissa passager i *Phénoménologie de la perception* verkar rättfärdiga uppfattningen att Merleau-Ponty såg sexualiteten som en del av en generell anonymitet i motsättning till det personliga livet. I kapitlet om sexualiteten skriver han till exempel:

¹² Judith Butler, ”Gendering the Body: Beauvoir’s Philosophical Contribution”, i *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, red. Ann Garry och Marilyn Pearsal, New York: Routledge, 1991, s. 255.

¹³ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of ”Sex”*; New York: Routledge, 1993, s. 7.

Således är inte synen, hörseln, sexualiteten eller kroppen bara den personliga tillvarons vägar, instrument och manifestationer, utan den personliga tillvaron tar också upp dessa sinnliga fakulteter och absorberar dem såsom de gives den *anonymt*.¹⁴

Och i det föregående kapitlet, det som bär titeln ”*Le corps comme objet et la physiologie mechanistique*”, förklarar han:

det verkar som att det kring vår personliga tillvaro finns en marginal av *nåstan* opersonlig existens, vilken tas för given, och vilken jag är beroende av för att hålla mig vid liv [...] man skulle kunna säga att min organism, förstådd som en för-personlig klyvning i den generella formen av ”en värld”, och i termer av en anonym och generell existens, spelar en roll under mitt personliga liv: rollen av ett *medfött komplex*. (PP 99)

Många kommentatorer har hävdad att Merleau-Ponty, i och med anonymitetsbegreppet, bryter med den husserlska fenomenologin, som är, om inte helt uppknuten till, så åtminstone baserad på det personliga perspektivet. Kroppens anonyma liv såsom det beskrivs i *Phénoménologie de la perception*, och sättet på vilket Merleau-Ponty kontrasterar det mot egots personliga liv, anses innebära att han lämnar det egocentriska förhållningssättet och inför eller antar en erfarenhetsnivå där självet och den andre förenas.

Rosalyn Diprose, till exempel, hävdar att Merleau-Ponty förkastar idén om det transcendentala medvetandet som grundläggande för all meningskonstitution. Enligt henne visar Merleau-Pontys analyser att vi inte existerar som enskilda kroppar som konstituerar en värld genom objektiverande akter, utan som aspekter eller delar av en allmän tillvaro. Jag är inte en enskild kropp, skriver Diprose, eftersom ”jag är förmig bara i kraft av att först vara för och med andra levande kroppar”. Detta innebär också att jag ”inte på något enkelt sätt kan skilja det som jag själv genomlever från det som andra genomlever”.¹⁵

Jag kommer ägna resten av denna artikel åt att diskutera detta inflytelserika synsätt. Genom att studera avgörande passager från *Phénoménologie de la perception* kommer jag att visa att det som Merleau-Ponty menar med *den anonyma perceptionen* varken betecknar någon helt själv-lös erfarenhet eller någon erfarenhet gjord av ett generellt

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Éditions Gallimard, [1945], 1993, s. 187. Hädanefter refererad till som PP.

¹⁵ Rosalyn Diprose, *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, Levinas*, Albany: New York State University Press, s. 89.

eller kollektivt subjekt. Snarare än att teoretisera någon helt egolös erfarenhet, strävar han efter att öppna nya vägar för att uttrycka vissa dolda strukturer i den konkreta perceptionen, strukturer som impliceras av den med nödvändighet kroppsliga karaktären hos det varseblivande självet, och genom den perspektiviska presentationen av det varseblivna tinget. Bland dessa strukturer inkluderas sedimenterade resultat av tidigare akter, av vilka några inte är våra egna akter, utan akter utförda av våra okända föregångare. Förstått på detta sätt är det varseblivande subjektet ”förpersonligt”, men inte så att det skulle vara något odifferentierat flöde eller kollektiv av ett antal samtidiga subjekt, utan i betydelsen att subjektet har en historia och en ”förhistoria” (PP 249).

Detta innebär att Merleau-Ponty inte uppfattar det personliga som en övergripande struktur som skulle läggas ovanpå en generell anonymitet, inte heller att han ser det anonyma som en separat, konstant sfär där könsskillnadens parametrar och inriktningar skulle vara fixerade. För Merleau-Ponty är anonymiteten och det personliga inte alls två skilda typer eller nivåer av subjektivitet, utan snarare, som han själv säger i slutet av *Phénoménologie de la perception*: ”två aspekter av den unika struktur som är det konkreta subjektet.” (PP 513 f.)

Dessa nyanser är avgörande för vår förståelse av könsskillnaden. Könsskillnaden konstitueras inte av beslut och viljeakter, men inte heller har den sin bas i eller uppstår från någon separat nivå av rena instinkter och drifter. Snarare konstitueras den genom det konstanta sammanflätandet av å ena sidan affektiva och sedimenterade perceptioner och å andra sida viljan och intellektet. Utifrån detta kan vi förstå vad Merleau-Ponty menar när han karakteriserar sexualiteten som emblematisksk för vårt sätt att vara relaterade till världen (PP 185).

Så låt oss börja med att gå till Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception*. I kapitlet om andra själv och den mänskliga världen, skriver han:

Genom den fenomenologiska reflektionen upptäcker jag seendet, inte som ett ”tänkande om seendet”, som Descartes uttryckte det, utan som en blick som bearbetar den *synliga* världen (...) När jag vänder uppmärksamheten mot min perception, och passerar från den direkta perceptionen till tanken på perceptionen, så återupprepar jag den och finner i mina perceptionsorgan verksamheten hos ett tänkande som är äldre än jag själv, och av vilket mitt eget tänkande blott är ett spår. (PP, 404, min kursivering.)

Denna paragraf, och andra liknande stycken, antyder att Merleau-Pontys fenomenologiska reflektioner avslöjar någon sorts samband mellan subjekt: förutom det personliga jaget ingår också någon annan i mina perceptioner.

Det blir dock avgörande att notera att det anonyma subjekt som Merleau-Pontys reflektioner visar tillsammans med självet omtalas i singularis och inte i pluralis. Ganska explicit och vid upprepade tillfällen konstaterar han att det är *någon* som ser i eller tillsammans med mig. Det mest berömda uttrycket för detta finns i kapitlet om "Sinneserfarenheten", där han säger: "Om jag skulle uttrycka den perceptiva erfarenheten på striktast möjliga sätt, så skulle jag säga att *någon varseblir i mig*, inte att jag varseblir." (PP 250, min kursivering.)

Det finns alltså ingen mångfald subjekt eller någon generaliserad subjektivitet, utan snarare en tvåfald eller ett par, jag själv och en ospecificerad, namnlös någon, någon annan inuti mig. Och dessutom deltar inte dessa två subjekt, det personliga och det anonyma, i perceptionen på lika villkor, så att vi kunde beteckna deras gemensamma erfarenhet med uttryck som "de varseblir" eller "vi varseblir". Det är *jag* som varseblir, men bara *på grund av* och *i enlighet med* någon annan. Det finns en fundamental asymmetri eller brist på ömsesidighet mellan dessa två subjekt: mina personliga akter etableras på grundval av de anonyma akterna hos "någon" (PP 241)¹⁶, och å andra sidan grundas det anonyma subjektets mening, själva dess subjektivitet, på sinnet *självt* som konstitueras tillsammans med mina personliga akter.¹⁷

Vad eller vem är då denna någon i mig, som varseblir tillsammans med mig eller som hjälper mig att varsebli? Även om Merleau-Ponty tycks vara något inkonsekvent på denna punkt och formulerar sin ståndpunkt på olika sätt i olika kontexter, så uttrycker han sig i vissa passager explicit och fullständigt klart. Den "någon" som varseblir i mig eller med mig är *min egen levande och förnimmande kropp*. Detta är vad Merleau-Ponty gång på gång förklarar i *Phénoménologie de la perception*, till exempel i följande passage:

Min personliga tillvaro måste vara ett återupptagande av en förpersonlig tradition. Således finns ett annat subjekt under mig, för vilket

¹⁶ Se även Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Band IV, red. Marly Bimel, Haag: Maritnus Nijhoff, 1952, s. 213 ff.

¹⁷ Se t.ex. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Éditions Paris: Gallimar, [1960], 1998, s. 201.

världen existerar innan jag blir till, och som markerar min plats i världen. Denna fångna eller naturliga ande är min kropp, och inte den kropp som är medlet att förverkliga mina personliga val, och som finner fäste i den ena eller andra världen, utan den kropp som är systemet för den anonyma ”funktionalitet” som involverar var och en av de partikulära koncentrationerna inom ett övergripande projekt. (PP 293 f)

Vad Merleau-Ponty menar är alltså inte att den som varseblir i eller med mig är ett annat subjekt, skilt från mig i rum och tid, utan min egen levande, förnimmande och rörliga kropp. Eller, för att uttrycka det med hans egna ord: det är jag, mig själv, i den bemärkelsen att jag har en kropp. Men detta är inte allt. Vi finner nämligen andra passager som är ännu mer avslöjande, och som hjälper oss att förstå vad han menar med anonymitet. Till exempel argumenterar han på följande sätt:

Genom mina upplevelser uppfattar jag, liksom vid gränsen för mitt personliga liv och mina egna akter, ett liv av givet medvetande från vilket dessa härstammar, *mina ögons, händers, örons liv, alla dessa naturliga själv*. Varje gång jag har en upplevelse känner jag att den inte berör mitt eget vara, utan ett annat själv som redan har ställt sig på världens sida. (PP 250, min kursivering, se även PP 399.)

Som denna passage indikerar är det inte bara min kropp som det upplevande och rörliga subjektet som verkar i min perception, utan också kroppen som ett system av *individuella organ*. I varje varseblivning deltar flera komponenter i min levande kropp: mina ögon, mina öron, mitt huvud, mina händer och min hud. Perceptionen, min perception, integrerar dessa komponenter och integrerar dem till helheten av mitt personliga liv (PP 101).

I min all dagliga erfarenhet behåller dessa funktioner hos mina perceptionsorgan sin icke-tematiska karaktär, men de kan göras tillgängliga genom reflektion, och de ”kräver” eller ”påkallar” vår uppmärksamhet under onormala omständigheter som sjukdom eller trötthet. Min perception riktas mot det externa tinget, men samtidigt involverar det mitt icke-tematiska självmedvetande. Vad den fenomenologiska reflektionen och analysen förmår visa oss, enligt Merleau-Ponty, är att detta självmedvetande inte är någon enkel, formell struktur, utan en komplex helhet där ett antal faktorer samverkar: jag ges till mig själv som en förnimmande kropp och min förnimmande kropp inkorporerar ett integrerat system av sinnesorgan och sinnesfunktioner (PP 253 ff).

Dessutom menar Merleau-Ponty att mina förnimmelser – det vill säga ”de mest grundläggande perceptionerna” (PP 279), som han kallar dem – ges mig på ett speciellt sätt: de framträder inte såsom mina egna ursprungliga prestationer eller kreativa skapelser, utan tvärtom såsom *variationer* på ett generellt förnimmelsemodus eller förnimmelsestil, vilka påkallas av det förnumna och uppfattade tinget. Han säger till exempel:

Mellan min förnimmelse och mig själv finns alltid trögheten hos ett *ursprungligt förvärvande* som förhindrar att min upplevelse klarnar för mig. Jag upplever förnimmelserna som en variation på en generell tillvaro, vilken redan är uppknuten kring en fysisk värld och som strömmar genom mig utan att jag har skapat den. (PP 250, se även 503)

Mina förnimmelser sker alltså inte i enlighet med mina vanor eller min vilja, utan *i enlighet med* tinget. Det är som om tingets egna kvaliteter skulle avkräva min kropp och dess organ dessa rörelser, eller som om det skulle inbjuda kroppen att sättas i ett visst slags rörelse (PP 367). Vad som koncentreras genom Merleau-Pontys anonymitetsbegrepp är således idén att våra egna rörelser ges oss såsom variationer eller modifieringar på en allmän sensibilitet och rörlighet, implicerade av det förnumna tinget.

Förstådda på detta sätt är perceptionen passiv och det iakttagna tinget aktivt i en specifik bemärkelse. Det räcker inte med att säga att min kropp och mina sinnesorgan reagerar och svarar på stimuli från olika objekt, utan de får också sina funktioner – eller åtminstone sina generella funktionsstilar – från tingen. Hur ska vi förstå detta? Merleau-Pontys svar är att beskriva det iakttagna tinget som *ett upptrampat spår*. Vi måste skärskåda denna idé för att förstå vad han menar med anonyma operationer och funktioner.

Merleau-Ponty menar att de iakttagna tinget är ett sediment av tidigare aktiviteter. Det framträder inte för oss som en oberoende objektiv existens i sig själv, utan ges som *ett upptrampat spår* eller en relik av förnimmelser och perceptioner som *föregick* våra egna aktiviteter. Denna idé togs upp i citatet ovan, men låt mig lyfta fram ett annat relevant kapitel:

Medan jag varseblir [...] är jag medveten om att jag integrerar ett frånvarande och skingrat ”medvetande”: *syn, hörsel, känsel, med deras respektive erfarenhetsfält*, som föregår och som förblir främmande för

mitt personliga liv. Det naturliga objektet är det spår som trampats upp av denna generella tillvaro. (PP 399, min kursivering.)

Vi ser alltså att det varseblivna objektet är ett sediment eller spår som trampats upp av tidigare perceptionsakter. Detta gäller såväl för de kulturella objekten (instrument, redskap och konstverk) som för de naturliga (berg, växter och djurs kroppar). *Som objekt möjliga att varsebli* är alla dessa att förstå som resultat eller förvärvanden av motoriska intentioner som föregick våra egna akter. Och dessutom ges mina sinnesorgan till mig som sådana relikter eller sediment. Merleau-Ponty uttrycker detta explicit i samma paragraf som den just citerade:

När jag vänder uppmärksamheten mot min perception, och passerar från den direkta perceptionen till tanken på perceptionen, så återupprepar jag den och finner i mina perceptionsorgan verksamheten hos ett tänkande som är äldre än jag själv, och av vilket mitt eget tänkande blott är ett spår.” (PP 404)

Idén att betrakta tinget som ett upptrampat spår har två aspekter. För det första innebär den att det som gives mig i mitt perceptiva liv inte är någon subjektsoberoende objektivitet, utan ett resultat av någon aktivitet som föregått mig i tiden. Min egen kropp indikerar sensorisk-motoriska agenter eller andra levande kroppar, och en hel historia och förhistoria som tillhör dem, det vill säga varseblivande subjekt som har påverkat sina miljöer och konstituerat det som jag nu finner i det perceptiva fältet: det perspektiviska tinget och min egen rörliga och förnimmande kropp. För det andra innebär bilden av det upptrampade spåret att vår egen perception är en samverkan snarare än en ursprunglig eller skapande aktivitet. Som bäst kan vi skapa modifikationer eller varianter av tidigare perceptioner, och låta nya nivåer av objektivitet bidra till grundläggandet av den varseblivna världen som den överlåtits till oss av våra föregångare - människor såväl som djur. I kapitlet om sinneserfarenheten skriver Merleau-Ponty:

Taget precis som jag ser det [synligheten synliggjord] är det ett moment i min individuella historia, och eftersom förnimmelsen är en rekonstruktion så förutsätter den sediment i mig som lämnats kvar genom en tidigare konstitution, vilket gör mig till ett förnimmande subjekt, ett förråd packat med naturkrafter vilket jag är den förste att förundras över. Jag är alltså inte, för att tala med Hegel, ett ”hål i varat”, utan ett hålrum som har skapats och som kan förgöras. (PP 249)

Och i kapitlet om rumslighet lägger han till:

min första perception och mitt första grepp om världen måste framträda för mig såsom en händelse i överensstämmelse med en tidigare överenskommelse mellan x och världen i allmänhet, min historia måste vara fortsättningen på en förhistoria och måste använda dennas uppnådda resultat. (PP 293)

Allt detta för uppenbarligen in tidens och tidslighetens problematik. Vi måste fråga hur det kan vara möjligt att den subjektiva tiden kan hänvisa till andra tider, före och efter mitt personliga liv: i vilken betydelse kan vi tala om ett "föregående" och om en "succession"? I slutet av kapitlet om "Andra själv" avslutar Merleau-Ponty sina reflektioner om perceptionens anonymitet genom att omformulera sin fråga igen. Han frågar: "hur kan min egen närvaro (*die Urpräsenz*), som etablerar mina egna gränser och villkorar varje främmande närvaro, samtidigt vara det försvinnande (*die Entgegenwärtigung*), som kastar mig utanför mig själv" (PP 417). Om vi återupptäcker tiden nedanför subjektet, lovar han, så kommer vi att förstå att bortom detta "finns ingenting kvar att förstå" (PP 419).

Slutsats

Här måste jag lämna den viktiga frågan om förhållandet till temporaliteten, det vill säga frågan om och hur min inre tid kan inkludera en referens till andra erfarenheter före mitt liv, till en annan gång. Jag avslutar helt enkelt genom att summera resultaten av min utläggning kring de fenomenologiska teorierna om habituering och sedimentering.

För det första hoppas jag att min beskrivning av Husserls begrepp om den transcendentala personen har skingrat åtminstone en del av oron för voluntarism, intellektualism och spiritualism. Så länge vi betraktar den transcendentala personligheten som formad uteslutande från eller genom omdömes- och viljeakter, så verkar det förvisso som att Husserls filosofi är intellektualistisk och voluntaristisk, och som att den knappast kan tjäna som en solid grund för en teori om könsskillnaden: här verkar det som om feminitet och maskulinitet borde tolkas som resultat av olika uppsättningar sättande akter och viljeakter. Men vad vi har sett är att den transcendentala personen för Husserl är den *gestalt* som formas i livsprocessen, i övergången från en levande erfarenhet till en annan. Förstådd på detta sätt innefattar personen, åtmin-

stone potentiellt, alla slags erfarenheter: vilje- och omdömesakter, förvisso, men också affektiva erfarenheter och det sinnliga livet. Personen omfattar det teoretiska medvetandets sättande akter, men också de axiologiska och praktiska akter som tillhör njutningen, begäret och viljandet. Och allt detta grundar sig på sinnesförmimmelsernas passiva syntes. Personen är förändringens och transformationens tidsliga form eller gestalt, vilken karaktäriserar medvetandeflödet i dess helhet.

För det andra hoppas jag att min läsning av Merleau-Ponty har visat att våra könade kroppar utför operationer som har sin grund, inte bara i våra egna handlingar, utan också i våra föregångares handlingar, kanske till och med bland djuren. Denna grund kan kanske kallas ”instinktmässig” eller ”driftsbaserad”, men vi bör inte tro att kroppens anonyma liv utgör ett autonomt system som fastställer våra könsidentiteter och könsskillnader oberoende av våra personliga vilje-, besluts- och omdömesakter. Det anonyma är inte oberoende av våra egoaktiviteter: det varken bestämmer eller undergräver dessa aktiviteter. Snarare bör vi se det som att det anonyma flätas samman med våra kognitiva akter, viljeakter och beslutsakter, och att de tillsammans formar en komplex, dynamisk struktur av ömsesidiga informationer. Således bör inte erfarenhetens anonyma aspekter sättas i motsättning till det som tar sin begynnelse med mina egna akter. Merleau-Ponty använde aldrig dessa begrepp, det personliga och det anonyma, för att hålla isär två former av erfarenhet eller två subjektivitetsbegrepp, utan för att beteckna två aspekter hos den konkreta, mänskliga tillvaron.

Översättning från engelska av Johannes Flink