**Bevægelse - Tid – Rum - Sted.**

**Indledning.**

**Dette paper forsøger at trække nogle linjer til relationerne mellem fænomenologi, bevægelse, tid, rum og sted. Teoretikerne er Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendt og Daniel Stern. Til sidst diskuteres forholdet mellem fænomenologi og metode.**

**1. Kort introduktion til Fænomenologi.**

”Der er ingen tvivl om at begrebet og fænomenet *horisont* har afgørende betydning for Husserls fænomenologiske forskning. Med dette begreb, som vi også vil gøre brug af, forsøger Husserl at indfange den måde, hvorpå enhver isoleret meningsintentionalitet indgår i helhedens bærende kontinuitet. En horisont er jo ikke nogen fast grænse, men noget, der bevæger sig med én, og som indbyder til at gå videre.” *(Gardamer. 2004: 234)*

Denne opfattelse af *fænomenet* horisont hos Hans-Georg Gardamer (1900-2002) indbyder til at arbejde lidt nærmere med bl.a. dette begreb, men også med sammenhængen mellem fænomenologi og hermeneutik, og mellem fænomenologi og krop.

Først en lille introduktion til det fænomenologiske felt.

Fænomenologi optræder i dag stadig oftere indenfor såvel filosofisk som samfundsteoretisk tænkning. Indenfor det filosofiske område, møder vi bearbejdninger af klassiske filosoffer som Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976), Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre (1905-1980), Emmanuel Lévinas (1906-1995), og herhjemme Knuds Ejler Løgstrup (1905- 1981) bedre kendt som K.E. Løgstrup, og aktuelle filosoffer som Dan Zahavi (1967) og Anne Marie Pahuus (1979). Indenfor det samfundsteoretiske område, møder vi samfundsteoretikere som Alfred Schütz (1899-1959), Peter Berger (1929), Thomas Luckmann (1927), og herhjemme: F.eks. Ole Fogh Kirkeby (1947). Hertil kommer at en række forfattere, som arbejder med mere konkrete analyser, der er bygget fænomenologisk op. Det gælder således analyser af byplanlægning og arkitektur (Christian Norberg-Schultz), det gælder billedæstetik (Mikel Dufrenne), moder-barn forholdet (Käte Meyer-Drawe) og forskellige former for jeg-forstyrrelse. (E. Minkowski, Louis Sass, W. Blankenburg)

Der er langt fra overensstemmelse mellem alle disse, men der er alligevel en række punkter, som går igen, eller som danner grundlaget og som – om ikke andet – viser at fænomenologien er på vej frem.

Når fænomenologien oplever en art renæssance i disse år, så skyldes det, at den har noget at sige verden, den stiller en række centrale spørgsmål på en ny måde, og der er ganske mange mennesker – i hvert fald i forhold til tidligere – som fascineres af den. Dette kan måske mere grundlæggende skyldes, at samfundets moderniserings- og fornyelsestakt efterhånden har nået enorme højder og fænomenale hastigheder: Det bliver stadig vanskeligere for det enkelte menneske at sætte sit eget liv i relief i forhold til den historiske proces, det er vanskeligt at finde mening og sammenhænge. Samtidig med dette sættes det enkelte menneske i stadig højere grad i centrum for udviklingen, mennesket oplever altså en kolossal opskrivning af individets egenbetydning. Det er næppe kulmineret endnu, selv om vi er nået så langt, at vi mest skal være solidariske med os selv, og at hver enkelt helst skal have sin egen personlige coach i forhold til snart sagt alt muligt: Fra seksualitet på lagnerne til løb i skovene. Udviklingen frisætter virkelig spørgsmålet om ”hvad meningen med det hele er”?

I denne sammenhæng åbner fænomenologien for ny vidensproduktion på subjektets betingelser, og leverer måske derfor svar på noget af ovennævnte meget store spørgsmål.

I den pædagogiske forskning har forskere gennem de seneste 15-20 år i stadig stigende grad talt om subjektivitetens betydning, subjektiviteten er blevet gjort til udgangspunkt for forskning, deltagersynspunkter er blevet opprioriteret bl.a., ved at tage udgangspunkt i, hvordan elever, studerende eller lærerne opfatter læringssituationer. Man taler indenfor pædagogikken om *den subjektive vending.* Denne vending kan fænomenologien også være med til at belyse fra nogle andre vinkler og med nogle andre bud på bl.a. nogle centrale begreber.

**1.1. En videnskab om fænomenerne.**

Etymologisk betyder fænomenologi en videnskab om fænomenerne. Selve ordet stammer fra græsk: phainomenon = at vise sig, fremkomst, tilsynekomst. Fænomenologi handler altså om at forstå den måde som fænomenerne viser sig på. Fænomenologien er derfor orienteret mod ”det sansbare”, og lidt mere udfoldet kan det siges at, fænomenologien er:

* En (filosofisk) analyse af fænomenernes fremtrædelsesformer
* En analyse af de forståelsesstrukturer, som gør af genstandene/fænomenerne fremtræder, som de rent faktisk gør, eller anderledes, den for mening fænomenerne er med til at udvikle.

Der siges altså her fænomeners fremtrædelse og forståelse hænger sammen, eller med andre ord: *Fænomenologi og hermeneutik hænger sammen*. Det vender jeg tilbage til om lidt.

I Martin Heideggers – en af de helt store fænomenologiske grundlæggere - filosofi om fænomenologi bliver det at være i verden til et spørgsmål om eksistentiale. Vi er i verden, fordi vi er der – hverken mere eller mindre. Mennesket har ikke noget væsen, men mennesket eksisterer på en bestemt måde, alt efter hvilken situation, det befinder sig i. Det er det, Heidegger udtrykker i vendingen: Mennesket er et ”dasein”: Mennesket er her og nu, det er til stede i verden. Derfor er det vigtigt at arbejde med denne tilstedeværelse som del i en værensontologi, der når lidt længere end til, at vi blot er til stede i verden, og at vi på et eller andet tidspunkt skal dø. Vi kunne her for egen regning tilføje, at det f.eks. er centralt at medtænke krop, bevægelse, rettethed, natalitet, lovning, tilgivelse, usikkerhed, magt og proces.

Det er vigtigt, at understrege, at der ifølge fænomenologien ikke findes noget bagved fænomenerne, der er ikke noget ud over fænomenerne som skulle være udtryk for en anden og mere grundlæggende verden, som overskrider selve fænomenerne. Der findes ikke nogen verden som er for os, og så en anden verden som er for sig selv. Igen tilføjer vi for egen regning at der selvfølgelig heller ikke findes nogen form for højere magt der styrer det hele, eller for den sags skyld højere magter som lader det hele styre.

Derfor kan følgende understreges:

* Genstandens/fænomenets virkelige beskaffenhed findes altså i fænomenet selv.
* Fænomener repræsenterer ikke andet end sig selv.

På den måde har nogle fænomenologer intention om at ”gå til sagen selv”. Det gælder mange fænomenologer, og det gælder helt sikkert de fænomenologer, der er inspireret af Husserl. De vil beskrive fænomenerne i deres direkte givethed, de vil for at sige det på en helt femte eller sjette måde lade fænomenerne komme til sig uden at dække dem til med alt det, vi allerede ved i forvejen. Der tilføjes ikke her nogen fuldstændig enighed i dette, men det er værd at lade sig inspirere af, bl.a. i forhold til en diskussion af hvad forforståelse betyder for erkendelsen og for livet i verden. Endelig må det præciseres, at hovedtrækket i at gå til sagen selv flytter subjektet ud i verden, væk fra at være bestemt i den rene tænknings verden, og det er et træk denne forfatter sagtens kan være enig i.

Det er muligt at fremstile begrebet fænomen, som fremtrædelser af *noget* for *nogen.* Tilsammen udgør denne fremtrædelse af *noget* for *nogen* et *fænomen*, hvilket som tidligere anført, kræver fortolkning, altså fænomenologien kalder her for alvor på hermeneutikken. Man kan også sige*, at fænomenologien forskyder vægtningen fra det tænkende subjekt til sagen selv, til det som subjektet erfarer* - ikke bare gennem generindring, men også gennem nydannelser og nyudviklinger. Dette sidste har væsentlige konsekvenser for den måde, som fænomenologien inddrager subjektivitetens eller selvets betydning: Man kan sige, at fænomenologien opskriver erfaringens mulighedsbetingelser. Det er nødvendigt for at forstå den fremtrædende verden. Det skal forstås som skitseret ovenfor, nemlig at enhver genstands fremtrædelse, ethvert fænomen altid er en fremtrædelse *af* noget *for* nogen. Det kan også sige det lidt anderledes: Hvis mennesket erfarer i en fænomenologisk dimension, så erfarer mennesket ikke først sig selv og derefter verden, eller omvendt, først verdenen og derefter sig selv, nej i erfaringen er både verden og mennesket givet på samme tid. Det er vist nok det, som Heidegger mener med, at vi ”verdner”. Dermed er ikke nogen nødvendighed i den måde, som verden viser sig på, perspektivet kan når som helst ændres. Ikke desto mindre tilføjes det her for egen regning, at et andet perspektiv, som skal sammentænkes med fænomenologien i fremstilling her, er nogle af den kritiske teoris pointer bl.a. pointer omkring erfaringsbegrebets betydning. Det er et af de begreber der kan være medvirkende til at knytte linjer mellem fænomenologien og den kritiske teori.

En anden væsentlig ting, som det er vigtigt at understrege i forhold til fænomenologien er, at bevidsthed og verden *ikke* er to selvstændige og lukkede systemer, som skal forenes, og krop og bevidsthed er *ikke* to forskellige substanser. Den danske filosof Dan Zahavi har trukket det skarpt op: ”I stedet for at lade på forhånd vedtagne teorier bestemme vores erfaring, bør vi lade vor erfaring bestemme vores teorier”. *(Zahavi. 2003: 25.)* Hensigten er at komme væk fra fordommenes og traditionernes tvang. Vi skal i stedet orientere os mod livsverdenen, som er den verden, vi lever i. Livsverden er den verden, vi i vort hverdagsliv undlader at stille spørgsmålstegn ved. Det er den verden, vi tager for givet. Det udelukker på ingen måde, at mennesket har et forhold til ”sin egen eksistens” og i øvrigt arbejder ihærdigt på at forstå denne. I den forbindelse er det nok væsentligt at understrege, at erfaring kan være medvirkende til at forandre det erkendende subjekt og den måde som subjektet ser verden på. Hermed ændres livsverden også. Men altså: Begrebet om livsverden er et andet bergeb fra den kritiske teoris verden, som skal være med til at belyse fænomenologien, selv om begrebet jo rent faktisk er opfundet af Husserl og altså sætter af i fænomenologien, men opfattelsen her er at fænomenologien er bedst tjent med at blive belyst udefra – af den kritiske teori – i denne sammenhæng

Hvad betyder dette nu for læring, når vi går lidt fænomenologisk til værks: Det vi har lært, har vi lært ved at verden opfordrer til handling – nogle gange på en anden måde end tidligere. I dette sidste perspektiv handler subjektet på en anden måde, subjektet ser noget nyt samtidig med, at subjektet handler, mulighedsfeltet er forandret og ”resultatet er”, at en læreproces har sat sig igennem. Vores horisont har udviklet sig og måske også ændret sig. Man kan sige, at det enkelte individ i disse processer ikke i sig selv er interessant, det enkelte menneske er kun interessant i sin forbundethed med, henvisthed til, afhængighed af og nogle gange også udleverethed til andre mennesker. På den måde er subjektet interessant - uden at det forsvinder i relationer, og kun bliver til relationer: Det er jo netop pointen, at det er subjektet som stiller krav til udviklingen, handler aktivt i forhold til udviklingen, ændrer og fornyer.

Kan man tegne det, altså er det muligt at skitsere den fremhævede sammenhæng mellem *fænomenologi og hermeneutik.*

Jeg har forsøgt:

Forståelse/mening/fortolkning

Hermeneutik

Forståelsens genstand

Den andens bevidsthedsindhold

Bevidsthedens rettethed

a) Fremtrædelse *af* noget

(hvad der viser sig)

Fænomenologi

b) Erfaring

c) Fremtrædelse *for* nogen

Hvordan det viser sig)

Jeg tror selve spidsen på pilene skal fjernes.

**1.2. René Descartes, Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendt og nogle grundlæggende eksistentialer.**

René Descartes (1596-1650) repræsenterer én opfattelse af sammenhængen mellem krop bevidst­hed/ånd/sjæl/intellekt. Han udtrykker det på følgende måde i bogen ”Om Metoden” fra 1637:

”Jeg tænker, altså er jeg til”. *(Descartes. 1967: 41)*

Denne opfattelse er dualistisk: krop og sjæl er adskilt og de har forskellige funktionsprincipper, men kan påvirke hinanden. Der er tale om en slags *dualistisk interaktionisme.*

Det har ført til mangt og meget, og faktisk gælder det vel stadig indenfor megen forskning fra medicin til pædagogik. Det er mest det åndelige og det bevidste som tæller, og om ikke andet, så tager forskere ofte udgangspunkt i dualismen, når de ønsker at inddrage kroppen i deres analyser. Derfor får kroppen status som et appendiks. Hvis Descartes dictum skal give mening kunne man – sammen med Hannah Arendt – passende vende sætningen om. Med henvisning til Paul Vallery siger Arendt:

””Nu er jeg, nu tænker jeg””.

*(Arendt. 2010: 113)*

Men måske giver det mere udvidet mening, hvis vi overfor Rene Descartes omfattende diktum, sætter Maurice Merleau-Pontys bestemmelse:

”Oprindeligt er bevidstheden ikke ”jeg tænker at”,

men ”jeg kan.””

*(Maurice Merleau-Ponty. 1994: 91)*

Og så kan vi tilføje en ligeså central pointe fra Hannah Arendt:

”Eksistensen kan kun udvikle sig i et fællesskab blandt

mennesker, der bebor en given verden, der er fælles for

dem alle.”

*(Arendt. 2010: 36)*

Mennesket er altså ikke til, fordi det tænker, mennesket har eksistens, fordi det gør, fordi det handler, fordi det er til stede i verden og forsøger at gøre denne beboelig. Det får netop som konsekvens, at blikket vendes med den menneskelige livsverden og de menneskelige handlinger, idet:

“Verden er ikke det jeg tænker, men den jeg lever i”.

*(Maurice Merleau-Ponty. 1999: 28)*

Lidt sjovt måske, men jeg synes at det udmærkede danske ord ”snus-fornuftig” ganske fint understøtter dette. Ganske vist betyder ordet ifølge diverse ordbøger en slags spidsborgerlig fornuft og hos børn gammelklog, men jeg tillader mig her at lade det understøtte væsentlige pointer hos både Arendt og Ponty: Først bruger man sine sanser (snuser til verden f.eks., man har næsen i sporet) og så bruger man sin fornuft. Det er rækkefølgen. Mennesket er i verden med sine sanser, og det danner indgang til at anvende fornuften. Mon ikke også ordet kan have den betydning. Nå, og nej, det kan det vist ikke. Det er sammensat at snu og fornuft, men vi har givet det et lille tvist, som trækker ordet i en anden retning. Undskyld, det må man nok ikke, men alligevel---.

Bevidstheden hos Maurice Merleau-Ponty og Hannah Arendt, som hos flere af fænomenologiens grundlæggere, intentionel, det vil sige, den er altid bevidsthed om noget, og er altid rettet mod et objekt, den er rettet mod noget. Det samme gælder for kroppen – i mest udpræget grad hos Ponty. Overført på erfaringer kan man sige at erfaringer altid er erfaringer om noget, erfaringer har altid en rettethed i sig. (intentionalitet) Hermed bliver sammenhængen mellem omverdenen og mennesket helt grundlæggende afhængigt af, hvilket jeg, som ser, som er henvist til andre mennesker, som er afhængigt af andre mennesker, som altså er til stede i verden. Dette er en af indgangene til at fænomenologer så gerne vil beskrive og analysere de grundlæggende træk, der relaterer sig til de handlingsmodus subjektiviteten betjener sig af, og i hvert fald er det en af mine grunde til at interessere mig for:

* Bevægelse.
* Intentionalitet.
* Intersubjektiviteten, herunder mødet med den anden.
* Kropslighed.
* Nærvær.
* ”Stemthed”.
* Nataliteten.
* Pluralitet.
* Lovning,
* Tilgivelse.
* Usikkerhed.
* Magt.
* Proces.
* Historiciteten.
* Tidens betydning/temporaliteten/tidslighed.
* Tale/sprog.

På den måde interesserer fænomenologien i min aftapning sig for menneskets bevægen sig rundt i verden. Der er tale om begreber, som er medvirkende til at give den menneskelige eksistens liv i verden, eller man kan sige at disse bestemmelser er medvirkende til at fænomener klarificeres gennem deres fremtrædelser, og det kan også være medvirkende til at trække linjer til forskelligheden i fremtrædelserne. Hermed er også sagt at det at noget fremtræder for nogen ikke skal forstås i en udelukkende konkrethed, der er snarere tale om at verden finder sin form gennem bl.a. de ovenstående centrale begreber, når verden fremtræder. Det er også en anden måde at sige på at væren og subjektet afslører sig. Interessen eller – om man vil – intentionaliteten er dermed flyttet fra det tænkende subjekt hos Descartes til *sagen selv.*

Det allermest grundlæggende begreb i denne sammenhæng - tror jeg, sammen med bl.a. Daniel Stern - er bevægelse og intentionalitet. Derfor står det først ovenfor, og derfor behandles det først nedenfor.

**1.3. Bevægelse og intentionalitet.**

”Eftersom dynamiske oplevelser er et resultat af kræfter i bevægelse, er bevægelsens status afgørende, Bevægelse er vor mest primitive og grundlæggende oplevelse.”

*(Stern. 2010: 27.)*

Det væsentligste karakteristika ved kroppen er altså ifølge Daniel Stern: Bevægelse.

For Maurice Merleau-Ponty gælder i et vist omfang det samme. Kroppen er altid rettet mod nogen eller noget, den er så at sige altid på vej, fordi kroppen ikke er noget vi har, men noget vi er. Derfor fastslår Ponty følgende:

”Det er gennem min krop, jeg forstår andre,

ligesom det er gennem min krop jeg perciperer ”ting” -----

”Det er den (Kroppen. (Mit indskud), der peger, det er den,

der taler”.

*(Maurice Merleau-Ponty. 1999: 153 og 168)*

Kroppen er altid i bevægelse. Selv når vi sover, bevæger vi os. Bevægelse holder først op når mennesket dør, og det kan vi faktisk ikke være 100 % sikre på. Og dog, hvis man har set et dødt menneske, vil dette selvfølgelig i mange tilfælde være forbundet med sorg, men derudover, tror jeg, at de fleste også har undret sig over roen og stilheden ved den døde krop: Der er ingen bevægelse, ikke det mindste, og det er altså mærkeligt, tror jeg, at de fleste oplever.

Men det der karakteriserer menneskets væren i verden er at vi hele tiden er i bevægelse. Bevægelse ”kommer først i evolutionen og udviklingen, men har også en primær oplevelsesmæssig status hele livet igennem”. *(Stern. 2010: 27.)* ----- og ----- ”måske er den forestillede bevægelse blevet det primære for mennesket i løbet af evolutionen. Det er den akse hvorigennem al handling og tænkning foregår”. *(Stern. 2010: 147.)*

Men lad os lige indholdsbestemme begrebet bevægelse lidt mere nøjagtigt. Bevægelse finder altid sted over et forløb af tid. Sammen med bevægelsen skabes en fornemmelse af tid form og varighed: ”Tiden er når det kommer til stykket, et menneskeligt påfund”. *(Stern.2010: 10.)* Det vender jeg om lidt tilbage til.

Bevægelse foregår også altid i et rum. Med bevægelse som udgangspunkt opleves rummets struktur og form og indflydelse på bevægelse, Man kan sige at bevægelse på den måde er medvirkende til at definere rummet, fordi udgangspunktet her er subjektets bevægelse, hvilket er i god overensstemmelse med den såkaldte subjektive vending indenfor pædagogikken, en vending, der som tidligere omtalt har sat subjektet i centrum, set det pædagogiske ud fra subjektets – f.eks. deltagernes, de studerende, eller lærernes – synsvinkel. Den subjektive vending indenfor pædagogikken er at sidestille med f.eks. den lingvistiske vending indenfor filosofien. Den er ligeså betydningsfuld og ligeså omfattende. Det svarer til når bunden vender i de maritime/vandige miljøer på grund af for megen forurening.

Bevægelse er også altid retningsbestemt, den er intentionel, eller rettere den opleves som intentionel af subjektet, og det er subjektet der sætter intentionen i bevægelsen.

Som det sidste her medfører bevægelse også ”en opfattelse eller tillæggelse af kraft (kræfter) ”bag” eller ”i” bevægelsen”. *(Stern. 2010: 10.)*

Ifølge Daniel Stern er disse bestemmelser af bevægelse den grund, som giver anledning til *oplevelse af vitalitet*, altså livskraft, det at det er noget ved at være til stede i verden, og bebo verden, at bevæges i verden.

Det må vi hellere kigge lidt på, men lad os først betragte et enkelt eksempel, som er spækket med bevægelse, tid, rum, intentionalitet og vitalitet: Børn er altid rettet eller orienteret mod noget. Børn er næsten altid indlejret i en eller anden form for oplevelse og bevægelse. Deres krop er egenkroppen – som Ponty ville sige det. At betragte børn på denne måde udelukker jo på ingen måde at børn og unge betragtes som medskabere af den sociale og den kulturelle verden, som de lever i, ja, måske er det faktisk en forudsætning for at være medskaber af verden, at der også er en intentionalitet til stede.

Der er næppe tvivl om, at når subjektet er til stede i verden på en måde, hvor det kan overskue

verden, de andre og sig selv, så er dette et udtryk for at mennesket er nærværende. Vi er kropsligt til stede, vi er på godt og ondt henvist til og forbundet med andre.

Jan Kampmann, professor ved RUC ved Institut for Psykologi og Uddannelsesforskning har engang sammen med Peter Andersen, lektor ved Københavns Universitet foretaget følgende observation i en børnehave, som klart demonstrerer ovenstående, og som handler om værkstedsarbejde, brand, udrykning, brandbiler og meget mere fra to forskellige perspektiver, nemlig børnenes og de voksnes: ”Især for de større børns vedkommende bruges megen energi på ikke blot at fylde og erobre det givne rum, men på ligefrem *at skabe det* ud fra egne forestillinger … Uden egentlige kommentarer går de (børnene – mit indskud) fra at lege med de små legetøjsbiller over til at konstruere en bil ved hjælp af de store flade puder, som stables oven på og ved siden af hinanden, så de til sidst - åbenlyst for børnene – udgør den omtalte brandbil ... Mens de står og kommenterer deres mekanikerarbejde er der en af dem der udbryder, at der er ildebrand, og at de skal køre derhen i brandbilen, så de kan slukke ilden ... En voksen, på vej hen mod trappen til etagen nedenunder, kommer forbi brandstedet og udbryder lettere knottent, at de godt kan lade være med at rode alt ned fra hylderne, og at de i øvrigt skal lade være med at stable stole oven på bordet.---. Efter kort tids ophold i legen fortsætter de nu med at kravle op på bordet, møve sig frem mellem stolene, og kaste sig ned fra det brændende helvede. Det gentager sig, og snart efter kravler de ikke blot op på bordet for at kaste sig ud, men stiller stolene op for at stille sig oven på dem. Da en voksen ser det faretruende i denne manøvre går hun hen til børnene og forbyder dem at kravle på stolene, når de står på bordet”. *(Kampmann, Andersen, 1988: 27)*

Vi ser, at børnenes bevidsthed er *fokuseret eller rettet* mod bestemte ting, nemlig deres leg og de genstande der indgår i legen, mens pædagogerne bevidsthed er rettet mod noget helt andet, nemlig larm og fare. Det er bl.a. dette, der karakteriserer det at være mennesket, for det er menneskets – også de små – ”opgave ”at blive subjekt”, et bevidst eksisterende væsen, der konstant er bevidst om de paradoksale implikationer af dets liv i verden”. *(Arendt. 2010: 20)*

Vi ser tydeligt i eksemplet bevægelse, intentionalitet/rettethed, vi fornemmer rum og tid, og vi kan se hvordan det fra de forskellige aktørers synspunkter ser forskelligt ud. Vi fornemmer klart det vitale i handlingerne: ”Vitalitet er en helhed. Der er tale om en gestalt, der opstår af de teoretisk separate oplevelser af bevægelse, kraft, tid, rum og intention”. *(Stern. 2010: 27.)*

Intentionalitet er en meget central del af vores hverdagsliv. Vi er altid rettet mod noget eller nogen, eller mere præcist vor bevidsthed og vore handlinger er intentionelle.[[1]](#footnote-1) Det er centralt i eksemplet, at børnene leger en fælles leg, de henvender sig til hinanden, de retter sig mod hinanden, de inddrager hinanden i legen, relationerne går på kryds og tværs, og de opnår at få oprettet et fællesskab midt i daginstitutionen, som nedbrydes, men som sagtens lader sig genoprette i en anden form. Børnene er aktive i processen, hvor fællesskabet skaber, ja, de skaber det selv, og det giver rigtig god mening for børnenes leg. På den måde kan det også understreges, at fællesskaberne blandt børn er fyldende og mobile, faktisk på samme måde – og egentlig ganske interessant – som de voksnes senmoderne fællesskaber udspænder sig. Børnene øver sig tidligt i den form, som fællesskaberne har udviklet sig til i det senmoderne samfund. Vi ser også i eksemplet flere af de andre tidligere fremhævede grundlæggende fænomenologiske værensontologiske begreber. Det er endvidere tydeligt i eksemplet, at børnenes intersubjektivitet udtrykkes gennem deres rettethed mod hinanden, men også ved *tingene i rummet taler til børnene, og børnene derfor retter sig mod tingene og inddrager dem i deres leg:*

”Bevidsthed er at være hos tingene ved hjælp af kroppen.

En bevægelse er lært, når kroppen har lært den, dvs. når den

har indoptaget den i sin ”verden”, og at bevæge sin krop er

at rette sig mod tingene gennem den*”.*

*(Maurice Merleau-Ponty. 1994: 92.)*

eller

”Håndens gestus, når den rækker ud efter en genstand rummer

en henvisning til genstanden, ikke som forestillet genstand, men

som denne ganske bestemte ting, vi kaster os ud imod, som vi

allerede på forhånd er hos, som vi omgås”. *(Maurice Merleau-Ponty. 1994: 92.)*

**1.4. Fænomenologi, krop og subjekt.**

Maurice Merleau-Ponty viderefører Martin Heideggers refleksion på krop i ”Væren og Tid”, hvor det i forbindelse med tanker omkring udretning og fjernelse hedder: ”Rumliggørelsen af tilstedeværen gennem dens ”kropslighed” …….. gemmer på sin egen problematik, der ikke kan behandles her”. *(Heidegger.2007:133).*

Dette skulle ifølge Dan Zahavi[[2]](#footnote-2) være det eneste sted Heidegger i ”Væren og Tid” overhovedet nævner relationerne mellem krop og rum, og det udgør et afsæt for Merleau-Pontys tanker om kropssubjektet.

Men allerførst skal vi lige have placeret en lille udvikling: Fra tysk til fransk fænomenologi.

Vi begynder med Emmanuel Lévinas, som er mest kendt for sine refleksioner om ansigtet, men derudover er han en af hovedfigurerne, og én af de første hovedfigurer, bag den franske udgave af det fænomenologiske. Franskmændene gør efter min opfattelse fænomenologien mere hverdagslig, flytter fænomenologien klarere ud i hverdagslivet, hvor den efter min mening hører hjemme. Tyskerne holder fænomenologien indenfor i det filosofiske hus, hvilket der ikke er noget forkert i. Det giver bare forskellige rum for at tænke og handle.

**1.4.1. Fra tysk til fransk fænomenologi**

Begynd med Emmanuel Lévinas

Udgangspunktet er det allerede nævnte statement: “Verden er ikke den jeg tænker, men den jeg lever i”. *(Maurice Merleau-Ponty. 1999: 28.)* Hvis vi i øvrigt vil arbejde med og inspireres af Merleau-Ponty, så skal vi også acceptere følgende:

“Vi skal beskrive ikke forklare eller analysere” ----

“Det virkelige skal beskrives og ikke konstrueres eller konstitueres”

*(Maurice Merleau-Ponty.1999: 17,20.)*

Men skal vi så kun beskrive verdenen sådan som den umiddelbart ser ud ved første øjekast. Nej, mener Merleau-Ponty: “Refleksionen er ikke en trækken sig ud af verden og ind mod bevidsthedens enhed som fundament for verdenen, men en træden tilbage for at se transcenden­serne bryde frem, en løsnen af de intentionelle bånd, der knytter os til verdenen, for at få dem til at træde frem; refleksionen alene er bevidstheden om verden, fordi den åbenbarer den som fremmed og paradoksal”. *(Maurice Merleau-Ponty. 1999: 24.)* Det er klar tale dette her: Vi må frigøre os fra de bånd, der knytter os til verden for at forstå verden. Når vi reflekterer, træder vi tilbage fra verden for at finde transcendenser eller om man vil typologier i verden. Vi er altså nødt til at distancere os fra verden for at forstå denne. Vi skal tyde verden, for at finde frem til den betydning verden har. Her ser vi igen sammenhængen mellem fænomenologi og hermeneutik, det er denne sammenhæng, som bevirker, at vi kan finde typer/typologier i verden.

Men måske skal vi indføre en distinktion her, for at fastholde at refleksionen er en trækken sig tilbage fra verden, nemlig distinktionen mellem hukommelse/erindring og fænomenal oplevelse, således som disse benyttes af Daniel Stern: ”Fænomenologisk oplevelse foregår derimod nu (hukommelse er genkaldelsen, når den er forbi og sat på sammenhængende formel). Fænomenologisk oplevelse er det, der passerer den bevidste ”mentale scene” lige nu. -----. Det ligger i den umiddelbare fænomenologiske oplevelses natur, at den ikke kan beskrives med ord, mens den finder sted (et forsøg på at beskrive den ville forstyrre det, der sker), så når der senere fortælles om hændelsen, er det kun som en udvalgt erindring om den fænomenologiske oplevelse.” *(Stern. 2010: 142/143.)*

Maurice Merleau-Ponty tilbyder i den forbindelse nogle begreber, som yderligere kan hjælpe os. Et af de helt centrale er begrebet *“den intentionelle bue”.* Merleau-Ponty mener og argumenterer for, at der er en intentionalitet, altså en rettethed i vores omgang med verden, og hinanden. Vi vil noget med verden, når vi agerer i den, vi vil noget med hinanden og de genstande, der omgiver os, eller som vi beskæftiger os med. Det er ikke en lineær rettethed med punktuel forankring, eller hvis man skulle bruge et billede, så duer billedet om projektørens præcise lyskegle ikke. I stedet taler Merleau-Ponty om en “bue”, han taler om den “intentionelle bue”. Han siger: “Med et udtryk vi har lånt fra andres arbejder vil vi derfor hellere sige, at bevidsthedslivet - erkendelseslivet, driftslivet, eller det perceptuelle liv - bæres af en “intentionel bue”, som omkring os udkaster vor fortid, vor fremtid, vort menneskelige miljø, vor fysiske situation, vor ideologiske situation, vor moralske situation, eller som rettere sagt bevirker, at vi er situerede under alle disse forhold” *(Maurice Merleau-Ponty.1994: 89.)* På den måde arbejder Maurice Merleau-Ponty overordnet med det historiske, nuet er et særegent blandingsforhold mellem det fortidige og det fremtidige, men nuet er altid situationelt, og når vi befinder os i nuet så eksisterer vi indenfor en intentionel og situationel bue, hvor ganske særlige dele og fortiden og ganske særlige dele af nutiden er til stede:

*Den intentionelle bue*

Fortid ↔ Nu ↔ Fremtid

Det er vor opgave som mennesker og som forskere at være opmærksomme på dette, og det duer altså ikke, at vi fortolker verden på forhånd og efter fastlagte skemaer. Hannah Arendt har sagt det på følgende måde:

”Hvis det ender med at viden (i den moderne betydning

af *knowhow*) og tænkning for bestandig skilles fra hinanden,

så risikerer vi for alvor at blive hjælpeløse slaver, ikke så

meget af vores maskiner som af vores eget *knowhow*. Da vil

vi være åndsforladte og tanketomme væsner, hjælpeløst

underkastet ethvert påfund, som vi teknisk er i stand til at

frembringe, uanset hvor morderisk det måtte være.”

*(Arendt. 2006: 32)*

Den intentionelle bue lægger op til noget helt andet, nemlig at mennesket i forskellige komplekse sammenvævninger korrigerer, udvikler og udvider sin opfattelse af verden, sig selv og den anden/de andre, og selvfølgelig kan verden i sådan et spil også afsløres som en illusion, som noget falsk, i hvert fald som noget der ikke er “sandt”, men den kan jo også udvide og udvikle sig: Dele af det usynlige kan blive synligt:

”Rummet og tiden, som jeg bebor, er altid omgivet af ubestemte

horisonter, der indeholder andre synspunkter”. --------Min krop

har sin verden eller forstår sin verden uden at skulle gå til “repræsentationer” eller underordne sig under “symbolfunktion” eller “objektiverende funktion” *(Maurice Merleau-Ponty. 1994: 94.)*

Men – sagt lidt populært – så er det ikke nemt at være rum for tiden:

Der er trængsel i det, som den norske idéhistoriker Trond Berg

Eriksen kalder ”øjebliksrummet”: ”For tidshusholdningen betyder

trængslen i øjebliksrummet et sammenbrud for en orden, som holder

fortid og fremtid skilt ad, og som gjorde planmæssige handlinger til

adskilte processer.”

*(Eriksen. 1999: 276.)*

Begrebet øjebliksrummet er interessant, men det præciseres ikke synderligt af Trond Berg Eriksen i hans gode bog om tid.

Det har Daniel Stern til gengæld gjort i sin bog ”Det nuværende øjeblik”, hvor Stern erklærer sig som fænomenolog: ”Udfordringen består i at forestille sig det nuværende øjeblik i en eller anden form for dialogisk ligevægt med fortiden og fremtiden. Hvis det nuværende øjeblik ikke er *velforankret* i en fortid og fremtid, vil det flyde af sted som en meningsløs plet”. *(Stern. 2006: 47/48.)* Daniel Stern er altså enig med den tidligere fremførte pointe hos Ponty og Arendt om, at vi kun kan række ud efter det i fortiden og fremtiden, som samtidig rækker ud efter os.

Vi skal lige have Sterns bestemmelse med af det såkaldte nuværende øjeblik:

”Det nuværende øjeblik er den følte oplevelse af, hvad der sker i et kortvarigt bevidsthedsforløb”.

*(Stern. 2006: 51)*

Der er tale om den *levede oplevelse*, men der gælder også følgende: ”En subjektiv oplevelse skal være tilstrækkelig ny eller problematisk for at komme ind i bevidstheden og blive et nuværende øjeblik. Der dannes nuværende øjeblikke omkring hændelser, der bryder gennem det sædvanlig eller bryder den forventede gnidningsløse funktion. De forudsætter derfor mental (og måske fysisk) handling”. *(Stern. 2006: 53)* Jeg er overbevist om at Stern har ret, og jeg tror, det er en af de centrale forudsætninger for, at vi kan nå frem til den meget væsentlige pointe Richard Sennett formulerer nedenfor:

”Overfor reguleringen af tid i rummet vil jeg derfor foreslå

en anden form for tid i rummet, som jeg vil kalde fortællende

rum. ----- Steder kan blive fulde af tid, når de tillader visse

fortællende egenskaber at fungere i hverdagen.”

*(Sennett. 1996: 228.)*

Lad os fremdrage et enkelt eksempel på dette sidste, og så derefter se lidt om tiden har det på samme måde som rummet.

Kim Rasmussen - lektor ved RUC, Institut for Psykologi og Uddannelsesforskning - har i bogen ”ATMOSFÆRE – i pædagogisk arbejde” nærmere uddybet stedets betydning gennem analyse af egne fotografier. Et af de anvendte fotografier viser en lille græsplæne nedenfor nogle boligblokke:



Billedet signalerer næppe det mest spændende sted i verden, men pointen er, at der knytter sig særlige oplevelser til billedet, som for flere af børnene fra boligblokkene gør selve *stedet* til noget ganske særligt for dem: Det er nemlig et *mødested*, hvor børnene lufter deres kaniner! [[3]](#footnote-3) Pointerne hos Kim Rasmussen er mange, men væsentlig er, at atmosfærer udgår fra både *mennesker, ting og konstellationer/sammenhænge.* På den måde foregår kommunikationen mellem mennesker og mellem mennesker og omgivelser. Vi taler altså ikke bare med hinanden, og vi kommunikerer ikke blot med omgivelserne, nej omgivelserne kommunikerer også med os. Hvis vi betragter Kim Rasmussens billede som udtryk for en rumlig og stedlig relation, så træder den tidligere omtalte pointe om at tingene taler til os frem, som også her er forskellig alt efter hvilket perspektiv der lægges til grund for oplevelserne.

For Kim Rasmussen er der ingen tvivl om, at stedet og tiden sættes under pres, de krymper – ja, jeg vil sige, at der er næsten ikke tid til, at steder bliver til steder, alligevel synes – gud ske lov – de fleste mennesker, at det er rarere at være nogle steder end andre, nogle pladser er bedre end andre, nogle steder kan f.eks. afslapning finde sted. Stederne giver i den sammenhæng mening til vore handlinger, rammesætning omkring og rettethed på handlingerne kunne man måske sige, og det er det en god idé at holde fast i, for vi kan dermed understrege, at øjeblikkene taler til os, men vi skal arbejde med at gribe dem, når de er der. Det er derfor centralt, at vi forbinder os med steder, omgivelser, mennesker og relationer, som vi kender, som vi er med til at skabe. Dermed er der mulighed for, at rum kan blive til fortællende rum, og stederne kan fyldes med stedernes aura.

Samme Kim Rasmussen – foretog for et par år siden en række gående interview med skolebørn. En dag fulgtes Kim med en dreng i skole, og da drengen og Kim gik forbi en skulptur af en hest i skolegården, bemærkede Kim, at drengen lige kørte hånden venligt hen over hestens bagkrop og ud over halen. Kim spurgte drengen, hvad det betød, og efter en betænkningspause forklarede drengen, at det var ved skulpturen af hesten, at han og hans kommende klassekammerater første gang mødtes i skolen, da de startede i skolen.[[4]](#footnote-4) Hesten har på den måde gennem sin symbolske betydning og den daglige rutine stor værdi for drengen, den skaber atmosfære for ham, den er med til at skabe et sted for drengen, og ikke bare ham: Hesten var helt blank på ryggen, så mange andre klapper også hesten. Vi læner os op ad vaner, vaner er med til at gøre hverdagslivet udholdeligt: Vaner aflaster.

Hesten udgør en del af de hverdagslige rutiner. Det hedder sig jo også, at vanens magt er stor, og vi ved det jo godt, men vi går ikke og tænker over det hele tiden. Det forhindrer jo heller ikke at vaner, normer og rutiner skiftes ud også i stort format og nærmest over-night som i 1989, hvor muren mellem Østberlin og Vestberlin væltede. Dette er en pointe hos Hannah Arendt, men for mig at se, står den ikke i modsætning til at vaner f.eks. er en væsentlig trækkraft i hverdagslivets rutinisering.

Alligevel og derfor kan vi – håber jeg – stadig nå til erkendelser og erfaringsudviklinger, som samler sig i følgende pointe hos Trond Berg Eriksen:

”I selvets fænomenologi åbner tiden et rum for selvrefleksion.”

*(Eriksen. 1999: 277.)*

På den måde – ved hjælp af denne form for erkendelse og erfaring - kan vi tage nye udfordringer op, og dermed komme lidt tættere på det, som *fremtræder for os som noget.*

Men hvad nu med *tid*en – vi skulle jo vende tilbage til den, lovede jeg jo.

Tja, den har det altså heller ikke for nemt eller for smart: *Tid* er en mærkelig, men højest nødvendig størrelse, for eksempel er det bedre, at ”tiden kommer til en”, som mange naturfolk udtrykker det, end ”tiden går eller sågar løber” ofte med os halsende bagefter. Men ikke desto mindre farer vi af sted i vor aktuelle verden, men det ser ud som om, tiden hele tiden snyder os. Vi skynder os mere og mere, og derfor kommer vi hele tiden for sent. Vi presser opholdene i tiden så meget, at vi er nødt til at opfinde mærkværdige begreber som kvalitetstid for overhovedet at overbevise os selv om, at vi lever. Vi beherskes af den instrumentelle tid eller den kronometriske tid, urets tid, den abstrakte tid, hvor alle punkter i den aktuelle verden er rettet ind mod fremtiden. Der er nærmest ikke et ”nu”, og der er ingen plads til forsinkelser og omveje, og det er en skam, for det er forsinkelser og omveje der fører til nye erkendelser. Det er forudsætningen for at skabe en ””intentionel udfoldelsesproces”, hvor intention og sprog forenes. Emergente egenskaber dannes. Nye forbindelsesled skabes, accepteres forsøgsvis, revideres, forkastes, præsenteres på ny i en anden form pg blandes med alle de andre kreative produkter af den intentionelle udfoldelsesproces.” *(Stern. 2010: 136.)*

Vi bruger tiden som middel, og derfor skal den være effektiv og den skal accelereres, ja, faktisk er hurtighed og effektivitet blevet symboler på frihed og fremskridt. Social og personlig succes hænger sammen med, at det enkelte menneske hele tiden bruger tiden, fylder den stadig mere op. Til gengæld får vi lov til væsentligt hurtigere at blive nedslidte og til at planlægge sociale arrangementer - fester, sammenkomster, biograf og teatre, fodbold, you name it - flere måneder i forvejen for så i sidste ende alligevel i sidste øjeblik lige at nå at aflyse disse arrangementer.

Hastigheden og den evige acceleration rejser et væsentligt faresignal: Der er stor risiko for, at tiden tømmes for socialt indhold. Når den sociale kompleksitet stiger, og når tiden accelereres, når det enkelte øjeblik hele tiden fyldes med nye informationer, og når informationerne ligefrem står i kø foran hvert øjeblik eller ”nu”, ja så bliver det stadig vanskeligere at skabe frie rum, fristeder og for den sags skyld også fristelser. Fristeren står ikke ved vores side, fristeren og fristelser bevæger sig ikke på kompliceret vis rundt i vore mærkelige bevidsthedsmæssige afkroge, fristelser er noget, vi køber. Det samme gælder frie rum og fristeder, f.eks. private daginstitutioner, sommerhuse, sejlbåde og andet.

Vores verden har en ubehagelig tendens til at blive til flimmer med korte glimt af hvid støj mellem alt flimmeret. Øjeblikket er skrumpet ind. Det er blevet til et punkt uden udtrækning – noget der nærmest ikke eksisterer - den erfarede tid er rykket af scenen til fordel for den teknisk formidlede tid. Det hele går så stærkt, at vi ikke længere ved, hvem vi er, højest hvem vi var, og det er ikke en gang sikkert. Det er slående, som John Lennon får ret. En gang fik han stillet spørgsmålet: “Hvad er livet?”: “Jo”, svarede han, “det er alt det, som passerer revy, mens vi har travlt med alt muligt andet”. Det er den værst tænkelige udgave af, at tiden måske bliver til ved hele tiden at forsvinde, ved hele tiden at transformere rammer for væren til rammer for ikke-væren. Det kan meget vel være, at det forgangne findes i erindringen, det nuværende er i sanserne og fremtiden skal søges i visionerne, men hvis ikke nu’et gennem subjektet generobrer sin plads som erfaringens scene, så nytter erindring, sanser og visioner ingenting. Det er store kræfter mennesket er oppe imod her, for ”Øjeblikket som skrumper til et punkt uden udstrækning, er netop en fortrængning af den erfarede tid til fordel for den teknisk formidlede. Et øjeblik som skrumper vil føre til kvælningsdøden både for friheden og refleksionen. For den fysiske tids punkter er strukturløse og tomme, mens den oplevede tids øjeblik har en struktur og et indhold.” *(Eriksen. 1999: 277.)*

Hvis vi skal undgå alt for meget af denne skrækvision, så er det nok en god idé at tilbageerobre tiden som oplevet tid. Vi skal igen have skabt situationer, hvor det er nu’et, som holder sammen på tiden. Vi skal have tid til fordybelse, vi skal have tid til at glemme det, vi ikke gider huske, vi skal have tid til at betragte verden på en anden måde, ellers bliver tiden heller aldrig noget andet. I den forstand vil jeg godt forsvare det langsomme, jeg vil gerne gøre mig til talsmand for at tiden skal tilbageerobres som livstid, som biografisk tid. Hvis mennesker skal kunne erkende og erfare i deres livsverden, så kræver det, at der på hver side af erkendelsesprocessen og erfaringsdannelsen er tid. Og der kræves, at tid skal være oplevet tid for at kunne omsættes til erfaring, ellers kan mennesker jo heller ikke foretage valg: Den stigende sociale kompleksitet, som mennesker lever i, sætter sådanne processer under pres. Samtidig bliver det klart, hvorfor tid er en særdeles grundlæggende størrelse i den fænomenologiske tradition, hvor væren rammesættes af bl.a. tid, når vi møder verden med vores kropssubjekt.

**1.5. Kropssubjektet**

Hvad er det for et subjekt, som møder verden? Ifølge Maurice Merleau-Ponty er det kropssubjektet, og dette befinder sig i en åbenhed overfor verden. Mennesket er “væren-i-verden”: Den menneskelige væren er en drift mod at blive synlig, men det betyder jo, at vi må blive synlige for hinanden, vi må åbne op overfor hinanden, vi må møde hinanden som kropssubjekter. På den måde er krop og bevidsthed filtret ind i hinanden. Mennesket bærer verdenen med sig, fordi det er udgået fra verden, og med den sansende krop erfares det, at mennesket er i verdenen og at verden eksisterer. Samtidig rækker mennesket ud efter fremtiden, det befinder sig i det Heidegger omtaler som ”mennesket in cura”, som også omfatter menneskets brug af fortiden. På den måde er mennesket altså forud for sig selv. Den danske filosof K.E. Løgstrup [[5]](#footnote-5) har udtrykt det på følgende måde: ”Indkapslingen af fortidigheden i fremtidigheden og fremtidigheden i fortidigheden er givet med eksistensen som mulighed”. *(K.E. Løgstrup. 2008: 33)*

Men hvordan kan kropssubjektet nu lidt mere præcist beskrives? Begrebet om egenkroppen (corps propre) spiller en stor rolle. Egenkroppen er altid er situeret i rum og tid. Den vil altid befinde sig et bestemt sted til et bestemt tidspunkt, og det er i denne situation, at kroppen møder verdenen. Vi bebor verdenen med det, som Merleau-Ponty kalder vor fænomenale krop: “Det er aldrig vor objektive krop, vi bevæger, men vor fænomenale krop, og det er der ingen gåder i, eftersom det jo netop er vor krop, der som beherskelse af de og de områder af verden, retter sig mod de genstande, der skal gribes, og som perciperer dem”. *(Merleau-Ponty. 1994: 51.)*

Når vi perciperer verden gennem egenkroppen, sker det gennem og i kraft af det, som Ponty kalder kropsskemaet. Det er egenkroppens dynamiske måde at kommunikere med verdenen på. Det er egenkroppens måde at være til stede i verden på: ”Jeg er ikke i rummet og tiden, jeg tænker ikke rummet og tiden, jeg er til i rummet og tiden, min krop hæfter sig til dem og favner dem.” *(Maurice Merleau-Ponty. 1994: 94)*Hermed er det understreget, at erkendelse er kropsligt forankret, og at kroppen er med i processen. Kroppen bærer processen. Eller rettere: Når vi erkender ifølge Merleau-Ponty, så spiller kroppen med. Centrum for rettetheden – intentionaliteten – er kroppen. Dette danner udgangspunkt for de intersubjektive forhold, og på den måde placeres intentionaliteten sig mellem subjekter og mellem subjekter og omgivelser.

Merleau-Pontys argumentation bevæger sig altså fra begrebet om *kroppen* til begrebet om *egenkroppen*. På egenkroppen hæfter både et *kropsbillede* og et *kropsskema.* Kropsbilledet er den bevidste del, det enkelte menneske er klar over, at det har en opfattelse af kroppen. Kropsskemaet er den ikke bevidste del af menneskers handlinger. Kroppen er aldrig alene. Den befinder sig altid i et rum, det såkaldte *kropsrum* ifølge Merleau-Ponty. Mødet med det andet menneske finder altid sted i kropsrummet, og det er her *nærværet,* og *den nærværende krop* finder sit sted, eller om man vil: Gøres. Det betyder ikke, at nærvær skal forstås som det, der målt i millimeter, er tættest på, nej den nærværende krop er den krop, som skaber rum til handling, og den krop som praktisk bruger sine omgivelser og indgår i interaktion med andre mennesker. For Merleau-Ponty er mennesket først og fremmest det nærværende menneske, som gnister, som forholder sig til sine medmennesker og sine omgivelser på en aktiv måde, som er til stede, og som dermed får noget nyt til at lyse op, og som hele tiden henvender sig til andre, skaber fællesskaber og relationer mellem mennesker:” Et legeme har vi først når ... gnisten ved *mødet* mellem den sansende og det sansede lyser op, når der pludselig blusser noget op.” *(Maurice Merleau-Ponty. 1970: 20.)* Mødet er en del af det menneskelige handlingsregister i hverdagslivet, og dette møde bliver ikke dårligere, hvis den opblussen, som Maurice Merleau-Ponty nævner, peger i retning af noget nyt: ”En bedre betegnelse for denne proces kunne være ”den intentionelle emergensproces”. Kroppen, perceptionen, og den løbende dialog mellem alle faktorerne giver vitalitetsformerne bedre samspil a la Merleau-Ponty”. *(Stern. 2010: 137.)*

Men alt dette har selvfølgelig en pris, som Hannah Arendt smukt har trukket op i forhold til den fremmedgørende effekt og det tab af frihed, der de facto jo er tale om:

”Glæden ved i fællesskab med andre at bebo en verden,

hvis virkelighed sikres for den enkelte gennem de manges

tilstedeværelse, er, at det til gengæld er umuligt suverænt

at være herre over det, man laver, ligesom det er umuligt

at kende konsekvenserne af ens gerninger på forhånd samt

i det hele taget at stole på fremtiden.”

*(Arendt. 2006: 244)*

Merleau-Ponty har andre begreber som yderligere er medvirkende til at udfylde kropsrummet og den nærværende krop. Det drejer sig bl.a. om situationsrumlighed, om legemlighed og om positionsrumlighed. Ved nærmere i konkrete situationer og indholdsbestemme disse opnår vi, at kropsrummet bliver den dialektiske gær, som muliggør at kropsrummet og den nærværende krop finder sin tilstedeværelse i det objektive rum.

**2. Fænomenologi og metode**

Fænomenologer insisterer på, at hvis vi skal forstå verden, er vi nød til at sætte parentes om den tilsyneladende naturlige og i hvert fald før-filosofiske opfattelse, vi har af verden.

Det kaldes indenfor fænomenologien for *epoché.* Hos Husserl betyder det at holde tilbage overfor det han kalder den naturlige indstilling.

Lidt mere udfoldet kan man sige, at vi sætter parentes om alle de meninger og opfattelser, vi har om verden. Det betyder jo oprindelig ”at holde tilbage” ”at standse”.

Sagt lidt anderledes, så kan det understreges at, den såkaldte subjektive vending indenfor pædagogikken, sætter forskeren i et særligt lys, som bl.a., lader sig karakterisere gennem:

* Forskeren er på det subjektive plan orienteret mod, hvordan aktørerne tænker
* Forskeren bør sætte sin egen virkelighed i baggrunden.
* Forskeren bør bevidst undgå at projicere sig egen virkelighed over på aktørerne – hvordan man så bevidst undgår det?
* Forskeren bør være åben overfor at fortolke og anvende nye perspektiver.
* Og forskeren bør være åben for at udfordre sig selv.

Det er nogle af de centrale forudsætninger for så at sige at stige ind i fænomenologiens form for videnskabelighed.

Når alt dette er på plads, så kan vi derefter prøve at tematisere vort forhold til verden. Det kalder Husserl for *reduktion*, men det skal ikke forstås sådan, at vi mister noget, der er ikke tale om et tab, det skal derimod forstås sådan, at vi skifter grundindstilling, hvilket giver os nye erfaringsmuligheder, udvider vores horisont og vores erfaringssfære. Vi kommer med epoché og reduktion til bedre at forstå verden, og frem for alt til at forstå verden på en anden og ny måde.

Silwa Claesson - svensk pædagogisk forsker - giver i sin artikel i Nordisk Pedagogik nr. 2, 2008 sammenhængen mellem livsverdensfænomenologi og empiriske studier op til diskussion.

Det er en – efter min opfattelse – særdeles central diskussion, fordi den fænomenologiske tradition - om nogen - bør præcisere, hvordan den anvendes i praksis. Dette er desværre en mangelvare hos mange, som erklærer sig som fænomenologer, altså det er vanskeligt at se relationen mellem den filosofiske inspiration og den konkrete gennemførelse af empiriske studier, altså praksisomdrejningspunktet for den fænomenologiske indstilling til verden fortaber sig, og det er selvfølgelig et indlysende problem, som ikke blot løses ved mere eller mindre højstemte erklæringer om at hverdagslivet og livsverden er fokus for den forskningsmæssige interesse – for hvordan og på hvilke måde? I flere tilfælde ender det med, at man ”anvender dessa filosofiska tungviktagere för at legitimera relativt triviala empiriska upptäckter…….Det er lättere att skriva om fenomenologi ock livsvärld end att faltiskt göra fenomenologi”. *(Silwa Claesson. 2008: 123)*

Silwa Claesson nævner en række forhold, som er af afgørende betydning i felterne mellem livsverdensfænomenologi og empiri:

* Det er centralt, at gøre sig sit eget udgangspunkt klart. Hvad er forskerens forforståelse? Jeg tror det er uhyre centralt, at forforståelse ikke bare er noget, der ligger forud for forskningsprocessen, forskeren arbejder med sin forforståelse gennem hele forskningsprocessen, ja, faktisk er det disse løbende ændringer i forskningsprocessen, som kan resultere i udvikling af ny viden. og man skal ikke blot gøre sig den klart, man skal arbejde med den gennem forskningsprocessen.
* Det er centralt, at gøre sig sit fokus klart. Man skal altså gøre sig klart, hvad den forskningsmæssige opmærksomhed er rettet imod.
* Man skal præcisere sin anvendelse af det at være nærværende. Formålet med at være nærværende ”viser genom sin form och funktion till mänsklighet”. *(Silwa Claesson. 2008: 126)*
* Det vanskeligste i en fænomenologisk forskningsproces er at bryde det traditionelle dualistiske subjekt-objekt forhold, for på den måde at konkretisere, hvordan fænomener bliver fremtrædelse af noget for nogen.

Med udgangspunkt i mine egne refleksioner i artiklerne i herværende bog, vil jeg tilføje følgende til relationen mellem fænomenologi og empiriske studier:

1. Udgangspunkt for en fænomenologisk konkret og empirisk forskning foreslås at være en *bestemmelse af fænomen som noget, der fremtræder/viser sig for nogen.*
2. Forskeren skal gå til sagen selv, men forskeren kan og skal aldrig se bort fra sin forforståelse, men forskeren skal være uhyre bevidst om, at sagen ikke skal dækkes til med denne forståelse. Der kan godt arbejdes bevidst med at nedtone forforståelser, hvilket kan være medvirkende til at lukke feltet op på nye måder. Under alle omstædigheder skal man altså ikke blot gøre opmærksom på hvori ens forforståelse består, man skal aktivt arbejde med denne hele vejen gennem forskningsprocessen. På den måde kommer sagen selv til at tale. Det at arbejde bevidst med forforståelser er altså en løbende og analytisk proces. Jeg vil gå så langt som til at hævde, at videnskab for en stor dels vedkommende består af ændringer i (for-)forståelser: Forforståelser udvikler sig altid gennem ethvert forskningsprojekt, ligesom forforståelser hele tiden udfordres gennem projektet gennem mødet med andre mennesker, som måske endda har en intention om, at sætte deres dagsorden igennem og dermed præge projektet. Det kan selvfølgelig have såvel positive som negative konsekvenser, men der er ingen tvivl om, at det giver stof til perspektivskift og ny viden, og det er nogle af hovedingredienserne i videnskabelighed.

Fænomener fremtræder gennem handling på baggrund af og gennem menneskers forbundethed med hinanden. Handling produceres og medproduceres af mennesker, og det er et slags *forbindelsesbegreb*, mellem mennesker indbyrdes, mellemmennesker og omgivelser og mellemting. Handling kan lægge op til, at vi tager stilling, at vi lukker op for vore sanser og fornemmer det der foregår omkring os. Handling kan på den måde være medvirkende til at vi ændrer opfattelse af os selv, verden, tingene og de andre. Handling er altså et åbent og åbnende begreb, som det er væsentlig nærmere at tydeliggøre i den fænomenologiske forskningsproces. Det er centralt, at forskeren møder disse udfordringer med nysgerrighed i stedet for forudindtagethed. Det er nysgerrigheden der giver adgang til feltets mulighedsfelter. Det sker ofte at handlinger resulterer i noget uventet: ”Den kendsgerning, at mennesket er i stand til at handle, betyder, at, man må forvente, at det vil gøre noget uventet, at det vil udrette ting, som er uendeligt usandsynlige”. *(Arendt.2006:182)*

Så det er med at have øjne, ører og nærsanser åbne for dette.

1. Fænomenologi knytter an til nærvær og fornemmelse for nærvær og undersøger gerne mødet mellem mennesker og muligheder. Det udvidede begreb om kropssubjektet, således som det er udfoldet i denne artikel lægger op til en nærmere forståelse af relationerne mellem nærvær og kropssubjekt, hvor krop og bevidsthed ikke er to forskellige substanser.
2. Fænomenologi beskriver udtryk, indtryk, relationer og karakterer og fænomenologi befinder sig i grænseområdet mellem sansning og betydning. Fænomenologi afspejler subjektiv oplevelse og det fænomenologiske skaber virkning i praksis gennem sin knytten an til sanserne f.eks.: Lugt, lyd, smag, synsindtryk, hørelse, fornemmelse og stemningsoplevelser. Det er på den måde fænomenologien kan bearbejde de opfordringer, der ligger i vort møde med andre og med omgivelserne, og det er i den sammenhæng af det er vigtigt at understrege, at der ikke er nogen nødvendighed i den måde, som vi ser verdenen på.. Det udelukker ikke - tværtimod - at bevidstheden er rettet mod noget og nogen. Det skaber forskellige syn på sagen og det skaber perspektivskift.
3. Fænomener udvikles i hverdagslivet og knytter ofte an til vaner og rutiner, som ofte kan være med til at bære livets vilkår i hverdagslivet. Mennesket er til stede i verden med en hverdagsbevidsthed.
4. *Hverdagsbevidsthed* er således indrettet, at den sorterer i forhold til virkelighedens mangfoldighed. Mennesket er nød til at redigere det forstyrrende væk. Det irriterende skubbes væk. Hverdagsbevidstheden fungerer som et sikkerhedsprincip, dele af det forandringsmulige skubbes væk, eller man kan sige, at hverdagsbevidstheden på denne måde reducerer det mulige. På den anden side opprioriteres i hverdagsbevidstheden det kendte, og den opbyggeret forsvar mod angst gennem opbygning af rutiner. Man kan måske sige, at hverdagsbevidstheden blokerer for nye erfaringer og udviklinger, og at - eksistens bliver en genkendelse af gentagelse = rutinisering, altså en art “gentagelsens dialektik”, hvor rutinisering skubber det ubehagelige i baggrunden med det resultat, at det aggressive element i handlingens praksis indkapsles. Denne form kunne man også kalde for feltets selvfølgeligheder. Men som vist tidligere er andet også muligt, for:
5. Hverdagsbevidstheden er ambivalent: Det er muligt at bryde med den ovenfor skitserede udvikling, det er muligt at skabe nye livstematiseringer, der kan åbnes for nye læreprocesser, der kan brydes med hverdagsbevidsthedens blokeringer, der kan brydes med gentagelsens dialektik, der kan sættes nye temaer i svingninger, og der kan rykkes på den horisont, som mennesker tidligere har levet i, der kan med andre ord etableres nye muligheder for social læring. Det sker fordi:
6. Erfaringer er bundet til de handlinger mennesket udfører, og dannelse af erfaring forløber såvel bevidst som før-bevidst. Erfaring er en sammenvævning af sanselige elementer, emotionelle elementer kropslige elementer og kognitive elementer. Der kan differentieres i umiddelbar erfaring og middelbar erfaring, hvor den umiddelbare erfaring er produceret i de livsnære sammenhænge og livshistorisk, og hvor den middelbare erfaring er samfundsmæssig akkumuleret og samfundsmæssigt formidlet. Der er selvfølgelig altid tale om handlingsformidlinger mellem den umiddelbare og den middelbare erfaring, og selvfølgelig er dette situationsafhængigt og situationsspecifikt og dermed forskelligt alt efter situation, relation og sammenhæng. Det er handlinger der bærer alt dette.
7. Erfaringer dannes i en kollektiv frembragt verden og erfaringer er derfor relateret til kollektive former for meningsunivers, eller om man vil diskurser, hvor den individuelle og den kollektive historie flettes sammen i subjektet. Derfor er alle individer unikke individer, og derfor lader erfaringer sig bearbejde i forhold til den livshistoriske proces. Erfaringer dannes altid i et rum præget af magt, og derfor kan udvikling af erfaring også være blokering af erfaringsudvikling. Med andre ord: Erfaringer kan enten negeres, revideres eller transformeres.
8. Abstraktioner skal tænkes i forhold til den åbnende funktion, de har i forhold til livet. Der er tale om realabstraktioner, de er i første omgang trukket ud af virkeligheden, men de er yderst aktive i selvsamme virkelighed, de er med til at nuancere og måske også problematisere virkeligheden indenfor den intentionelle bues horisont med den form for henvisthed forbundethed, og afhængighed og måske også udleverethed, som denne sætter for relationerne mellem mennesker og mellem mennesker og omgivelser.

**3. Dannelse og evner**

Hvad skal vi kalde det, når vi lærer noget?

Det afhænger af især af hvem der taler, hvilket teoretisk baggrund/ grundlag der tales ud fra, og hvilke intentioner, evt. politiske, der ligger bag udtalelserne. I dag er der en udpræget tendens til at specificeringsgraden af såvel kvalifikationer som kompetencer spidser til. Det stilles op som krav, og det presses ned over hovederne på os alle. De nye studerende ved de danske universiteter kan slå op i diverse studieordninger, og de kan se hvilke kvalifikationer, de vil komme i besiddelse af gennem deres studium.

Med udgangspunkt i den form for fænomenologi, der er diskuteret i artiklen her er det muligt at tage hul på en diskussion af forholdet mellem dannelse og evner, i stedet for den uendelige specificering i felterne mellem kvalifikationer og kompetencer.

I håndværkets tradition bæres udviklingen fra lærling til håndværker/mester af en læreproces, som kan samles i formen: Kopiering, repetition, korrektion.

Men læreprocessen som håndværker er andet og mere, den er nemlig også en *dannelsespro­ces*, hvor praktiske færdigheder, normer for adfærd, opfattelser af kvalitet og menneskelige omgangsformer indøves.

De faglige færdigheder spindes altså i processen sammen med almene færdigheder.

På den måde formår håndværkstraditionen at inddrage det almene i det fagspecifikke. Den samlede proces skaber endvidere *motivation* hos subjektet/mennesket i processen, så det fagspecifikkes indlæring via kopiering, repetition og korrektion rækker altså væsentlig længere end til selve arbejdsprocessen.

*Styrken i håndværkets læreprocesser er netop, at det fagspecifikke, det almene og motivatio­nen flyder sammen og danner et udfordrende spil*. Arbejdsproces, læreproces, og livsproces griber ind i hinanden på konstruktiv vis og måske kan det hævdes, at det er de dannelsesformer, som processen afføder ved siden af det fagspecifikke, der binder det hele sammen.

Nu er det ikke fordi, vi skal til at genetablere det gamle håndværk, men det skal knyttes sammen med en aktuel udvikling i samfundet, hvor det enkelte menneske/det enkelte subjekt tilskrives og opnår stadig større betydning i forhold til den måde, som samfundet fungerer på: *individualitet er blevet en reel socialisationsform*.

Det betyder, at det interessante i dag ikke kun er, hvorfor mennesker er blevet til dét, de er.

Det er langt mere interessant, hvad mennesker kan blive til, og især hvad *det enkelte* menneske kan blive til/ønsker at blive til ikke som enkeltstående isoleret individ, men et menneske der i sin livsførelse er henvist til, forpligtet på og afhængigt af andre mennesker, altså et socialt menneske omfattet af natalitet, pluralitet og så videre.

*Dannelse kan dermed siges at være såvel et personligt som et socialt anliggende*, som den enkelte selvfølge­lig forholder sig refleksivt til. Overordnet kan man sige, at dannelse for den enkelte handler om værdighed, myndighed, modenhed og gennemslags­kraft.

Socialt set handler det om mødet med en verden, der er hurtig omskiftelig, differentieret og kompliceret, og det handler om, at forholdet mellem den enkelte og fællesskaberne ikke er en på forhånd givet størrelse, men netop er noget der - ja, dannes.

*I den sammenhæng er senmoderne dannelse udtrykt for evnen til at træffe kvalificerede valg i en kompliceret verden og handle derefter.*

Det må tilføjes, at det refleksive i de kvalificerede valg er endog særdeles afhængigt af personens sociale og samfundsmæssige placering og status. Uanset hvor udfoldet moderniteten er blevet, så er hverken mulighederne eller deres indfrielse identiske fra menneske til menneske. De menneskelige vilkår er på ingen måde lige vilkår: Ulighed er stadig det mest fremherskende.

Det er interessant og vigtigt at inddrage denne dimensions konsekvenser i diskussionen af dannelse. Det sætter nemlig individualitetens betingelser og fællesskabernes betydning i relief, som en markering af nogle af det senmodernes samfunds ændrede karakteristika: fællesskaberne har, som tidligere fremhævet, fået midlertidig karakter og de skabes ofte fra sag til sag. Dermed bliver risikoen for at være *udleveret* til fællesskaberne mindre, og graden af afhængighed i forhold til fællesskaber kan den enkelte tilpasse til sin livshorisont. I et fællesskab, som varer evigt, kan det enkelte menneske finde sin rolle, læne sig tilbage, lade fællesskabet ‑ og de normer, det tilbyder for social væren ‑ klare resten. Det er tæt på i selve formen at være en udlevering.

I midlertidige fællesskaber er det enkelte menneske nødt til at åbne sig op gennem kommuni­kation med andre for på den måde at få indflydelse på fællesskabets udvikling og lidt paradoksalt måske ‑ også fællesskabets afvikling.

Konsekvenserne af denne udvikling har stor betydning for det enkelte menneske. Det er vanskeligt at skifte en social identitet ud med en anden. Der er vanskeligt at honorere de enorme krav, der stilles til mennesker, der lever i de midlertidige fællesskabers tidsalder. Intensiteten er høj, omskifteligheden er stor, ansvaret er stort, muligheden for at afprøve sig selv i mange sammenhænge er til stede for dem, der kan finde ud af det.

Det er en stor udfordring i dag for det enkelte individ at knytte linjer til og forbinde linjer mellem forskellige former for midlertidige fællesskaber. Dette stiller enorme krav til fleksibilitet, åbenhed, nysgerrighed og parathed for det enkelte menneske, i relationerne mellem mennesker og mellem mennesker og omgivelser. Der er ingen tvivl om, at vi her er ud i noget ganske nyt på både det samfundsmæssige og det individuelle plan. Det er en stor udfordring for fællesskaberne, og det er en stor udfordring til det enkelte menneske.

Der er med andre ord bl.a. lagt nogle enorme udfordringer ud til det samspil, der kan og skal etableres mellem bl.a. den fællesskabsform arbejdslivet repræsenterer og den fællesskabs­form, som uddannelsessystemer kan udvikle.

Richard Sennett har i sin seneste bog ”Håndværkeren” arbejdet med nogle af de samme problemstillinger.

Først skal det dog nævnes at Sennett i sin bog flere steder forholder sig til Hannah Arendt, som har været lærer for Sennett.

Sennett anerkender Arendts brede akademiske og sociale indflydelse, men han er også uhyre kritisk f.eks. i forhold til Arendts skel mellem ”Animal Laborans” og ”Homo Faber”. Om dette siger Sennett: ”dette skel forekommer mig falsk, fordi det nedvurderer den praktiske mand eller kvinde i arbejdssituationen”. *(Sennett. 2009: 16-17)*

Det er min opfattelse, at Sennett er får hård ved Hannah Arendt, og han har en tendens til at lukke for diskussion f.eks. af forholdet mellem ”Animal Laborans” og ”Homo Faber”, i stedet for at lukke op for denne. På den måde tenderer kritikkens form en helt traditionel akademisme hos Sennett.

Men lad det nu ligge.

I sit arbejde med læring bygger Sennett på især den amerikanske pragmatisme, som den bl.a. er formuleret af John Dewey. Sennett hæfter sig bl.a. ved Deweys udgave af erfaringsbegrebet, hvor især det at arbejde med modstand fremhæves af Sennett som værende centralt for erfaringsbegrebet, men også arbejdslivskvalitet understreges. Til arbejdskvaliteten relaterer Sennett begrebet ”Social ekspertise”: ”At behandle andre som hele mennesker over tid er et kendetegn ved den sociale ekspertise”. *(Sennett. 2009:249)*

Med dette i baglommen vil Sennett gerne frem til, at ”de fælles evner til at arbejde skal lære os, hvordan vi regerer os selv, og står i kontakt med andre borgere med et fælles grundlag”:

*(Sennett. 2009:270)*

Hvis dette skal lykkes må vi udvikle en række evner eller færdigheder, som for Sennett har en vis form for fænomenologisk bestemmelse. De er alle tæt på det enkelte menneskes praksis, men det enkelte menneske kan ikke udvikle dem alene. Det drejer sig om:

1. ”*Evnen til at lokalisere* er en betegnelse for færdigheden i at afgøre hvor der sker noget vigtigt” *(Sennett. 2009:278. Min fremhævelse).* Evnen omfatter lokalisering af problemer, udfordringer, muligheder og nydannelser, og peger direkte ind i:
2. ”*Evnen til at stille spørgsmål* til materialet er hverken mere eller mindre end et spørgsmål om at undersøge lokaliseringen” *(Sennett. 2009:279. Min fremhævelse).* (279)
3. *”Evnen til at åbne et problem* trækker på intuitive spring, specifikt deres evne til nærme forskelligartede domæner til hinanden og overføre tavs viden fra det ene til det andet” *(Sennett. 2009:280. Min fremhævelse).* (284)

Punkterne 1-3 kombineret med de tidligere refleksioner over dannelse sætter det enkelte menneskes færdigheder i en sammenhæng som er væsensforskellig fra den måde som kvalifikationer og kompetencediskussioner i dag køres i marken på.

Det er en af de lidt større udfordringer i fremtiden at udvikle dette synspunkt i retning af en mere specificeret fænomenologisk ramme.

**Litteraturliste**

Arendt, Hannah. (1970) *Om Vold.* København. Forlaget Notabene.

Arendt, Hannah. (1978) *The Life of the Mind.* New York. Forlaget Harcourt, Inc..

Arendt, Hannah. (2006) *Menneskets vilkår.* København. Forlaget Gyldendal.

Arendt, Hannah. (2010) *Eksistens og Religion.* Århus. Forlaget KLIM.

Claesson, Silwa (2008). *Livsvärldsfenomenologi och empiriska studier.* In: Nordisk Pedagogik. Nr. 2. 2008.

Descartes, Rene. (1967) *Om Metoden*. København. Gyldendal.

Dupont, Søren, Liberg, Ulla (2008). *ATMOSFÆRE – i pædagogisk arbejde.* København. Akademisk Forlag.

Eriksen, Trond Berg. (1999). *Tidens Historie.* København. Forlaget Tiderne Skifter.

Gardamer, Hans-Georg. (2004). *Sandhed og Metode*. Århus. Forlaget Systime Academic. 2004.)

Heidegger, Martin. (2007). *Væren og Tid.* Århus. Forlaget KLIM.

Løgstrup, K.E. (2008). *Skabelse og tilintetgørelse.* København. Forlaget Gyldendal.

Merleau-Ponty, Maurice. (1970*). Maleren og Filosoffen.* København. Forlaget Vinten.

Merleau-Ponty, Maurice*.* (1999). *Om sprogets fænomenologi*. København. Forlaget Gyldendal.

Merleau-Ponty, Maurice. (1994). *Kroppens Fænomenologi*. København. Det Lille Forlag.

Pahuus, Anne Marie. (2006). *Hannah Arendt.* Århus. Forlaget Anis.

Pahuus, Anne Marie. (2003). *Hannah Arendts teori om offentlighed og dømmekraft.* Århus. Forlaget Slagmark.

Kim Rasmussen. (2004). *”Børn i kvarteret – kvarteret i børnene”.* Roskilde. Roskilde Universitetsforlag.

Richard Sennett. (1996). *Øjets vidnesbyrd.* København. Forlaget Samleren.

Richard Sennett. (2009). *Håndværkeren.* København. Forlaget. Hovedland.

Stern, Daniel. (2006). *Det nuværende øjeblik.* København. Forlaget Hans Reitzel.

Stern, Daniel. (2010). *Vitalitetsformer.* København. Forlaget Hans Reitzel.

Zahavi, Dan. (2003). *Fænomenologi*. Roskilde. Forlaget Samfundslitteratur.

Søren Dupont

23.2.2011.

1. Metodisk er det centralt, at reflektere lidt mere over, hvad dette betyder for hverdagslivet, og hvilke konsekvenser det har for forskerens møde med verden, eller rettere for forskerens væren-i-verden. Det har f.eks. Silwa Claesson i Nordisk Pedagogik nr. 2. 2008 gjort, og det vil jeg afslutningsvis i herværende artikel følge op på dette. [↑](#footnote-ref-1)
2. Se hertil Dan Zahavi: Fænomenologi. Pg.52. I bogen findes ud over en glimrende introduktion til fænomenologi også en gennemgang af Heideggers rumanalyse i ”Væren og Tid”. [↑](#footnote-ref-2)
3. For yderligere uddybning se Kim Rasmussen: ”Atmosfærernes steder. Stedernes atmosfære” in Søren Dupont/Ulla Liberg: ”Atmosfære i pædagogisk arbejde”. Akademisk Forlag. 2008. [↑](#footnote-ref-3)
4. Se hertil: Kim Rasmussen. 2004: 24.  [↑](#footnote-ref-4)
5. K.E. Løgstrup er i høj grad præget af den fænomenologiske tænkning, især som denne er formuleret af Heidegger. Løgstrup var elev hos Heidegger i Freiburg. I bl.a. bogen ”Skabelse og tilintetgørelse” reflekterer Løgstrup grundigt over Heidegger opfattelse af tid. [↑](#footnote-ref-5)