

FREDRIK SVENAEUS

Filosofi som xenologi: främlingskap som tema i nya fenomenologiska studier

”Es gibt keine Welt, in der wir je völlig zu Hause wären, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenen Haus wäre.”

Bernhard Waldenfels

Denna essä utgör en litteraturöversikt vilken behandlar nyare fenomenologiska studier vars samlande tema är främlingskapet. Jag kommer alltså inte att driva någon central tes – undantaget den att fenomenet främlingskap har dykt upp på påfallande många ställen i den fenomenologiska forskningen under senare tid och i sig verkar vara en fruktbar utgångspunkt för filosofisk reflektion – i stället kommer jag att referera och diskutera ett antal böcker och författarskap.

Främlingen är en tänkvärd figur. Hans eller hennes närvaro har en oroande och stundtals befriande effekt när vi försöker lära känna oss själva. Georg Simmel anmärkte i sitt korta traktat om främlingen att han är den vi fruktar såväl som den vi stundom biktat oss inför (”Exkurs über den Fremden”, i svensk översättning av Erik af Edholm i *Hur är samhället möjligt? – och andra essäer*, Göteborg: Korpen, 1995). En i raden av tyska tänkare som av nazisterna berövades sitt medborgarskap och påtvingades främlingens roll var Alfred Schütz. Om erfarenheten av att i amerikansk exil berövas sitt hem, sitt modersmål, faktiskt även sitt namn (på engelska Schutz) skriver han i ”Der Fremde” (*Gesammelte Aufsätze*, Bd 11, Den Haag: Nijhoff, 1972). Främlingen får i denna essä rollen av en utforskare av kulturens grundmönster. Endast han äger den blick som inte förslappats av vanan vilket gör att han förmår ställa det självklara i fråga. Han är inte i första hand en handlande människa, utan just en förundrad betraktare: hemlösheten förvandlas till en forskarresurs som tjänar sanningens sak.

1. Husserl och det främmande

Schütz främling är utan tvekan en fenomenolog, såväl biografiskt som metodologiskt. Utgångspunkten för Schütz sociologiska studier i vardagslivets former finner man i Edmund Husserls fenomenologi. Det är frestande att koppla Schütz främlingstematik till det som i fenomenologin går under namnet "epoché", med andra ord steget ut ur vardagens aktiva inställning där vi lever livet till en undersökande attityd befriad från historiens och vetenskapens fördomar. För att uppnå en sådan attityd skall vi enligt Husserl "sätta parentes" kring objekten och undersöka deras framträdelseform, det sätt på vilket medvetandet konstituerar världen genom att rikta sig mot den. Det är viktigt att påpeka att en sådan epoché inte är skeptisk i meningen att vi betvivlar objektens existens, lika litet som konstitutionen är idealistisk i den mening att medvetandet ur tomma intet skulle alstra världen. En fenomenologisk undersökning befattar sig med konstitution som meningsgörande och meningsblivande. Det som undersöks är just den syntes mellan medvetande och värld där objekten blir till i ett givande och tagande av mening. På de vägar som fenomenologin färdats efter Husserl har denna meningssyntes kommit att utformas på en rad olika sätt i dialog med och kritik av upphovsmannen.

Det är svårt att säga i hur hög grad Husserl själv skulle ha skrivit under på främlingens nödvändiga plats i det fenomenologiska värvet. Det så kallade transcendentala ego som epochén förde honom mot förblir ofta misstänkt hemtamt. Transcendentaliteten öppnar hos Husserl en spricka till världen, men denna primära tillgång verkar ofta utesluta det radikalt främmande. Paradexemplet här är de Cartesianska meditationer som strävar efter att driva ut varje uns av främmande i subjektet för att på så vis finna grunden för förhållandet till den andre (i svensk översättning av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, *Cartesianska meditationer: en inledning till fenomenologin*, Göteborg: Daidalos, 1992). Varje stråk av mening i medvetandet som hänvisar till ett annat subjekt skall sättas inom parentes för att om möjligt finna en fast grund för den andres existens och mening. Den lösning som Husserl här lanserar med sin beskrivning av den andres konstitution i mig som rent ego genom "parning" (det dyker upp en kropp i min så kallade primordialsfär som är så lik min egen att jag inte kan undvika att se den som besjälad) har kritiserats otaliga gånger och hållits som intäkt för att man hos Husserl inte kan finna en filosofi som på ett adekvat sätt gör

reda för intersubjektiviteten. Låt vara att man medgett att Husserl med sina sena undersökningar av livsvärlden och historiens betydelse var på rätt väg, han nådde aldrig ända fram.

Intressant nog har på senare tid en rad unga Husserlforskare ifrågasatt den officiella bilden av Husserl som det rena skådandets filosof. Genom att läsa kvarlämnade och ofta opublicerade manuskript har man lyft fram en bild av en annan Husserl än den som framträder i de verk som utgavs under hans livstid. ”Den andre Husserl”, som den idoge läsaren finner i nyutgivna volymer av de samlade verken – Husserliana – och i de mängder av ännu outgivet material som befinner sig i arkiven, intresserade sig för opaka fenomen som kropp, handlingar, känslor och mänsklig gemenskap. Husserls ”genetiska” analyser, rörande det transcendentala egots uppbyggnad ur tidens ström genom en så kallad ”passiv syntes”, har lyfts fram och skärskådats vid sidan av de mer framträdande ”statiska” analyserna av medvetandets konstitution av världens objekt. Exempel på goda studier av det slaget kan man finna i Daniel Birnbaums doktorsavhandling från filosofiska institutionen i Stockholm: *The Hospitality of Presence: Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology* (Stockholm: AWI, 1998), och i en nyutgiven antologi redigerad av Natalie Depraz och Dan Zahavi: *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl* (Dordrecht: Kluwer, 1998). Som synes av titlarna står ofta just intersubjektivitetsanalyser i fokus; emfasen på den berömde ”Andre”, som följt den kontinentala filosofiska traditionen sedan dess början, får här en förnyad hemvist hos Husserl.

2. Det främmande och det egna

Då jag i denna artikel tänkte fokusera på främlingskap som fenomenologiskt tema – vilket är såväl ett smalare som ett bredare begrepp än den andre då främlingen inte är vilken medmänniska som helst och det främmande inte behöver vara en annan människa – vänder jag mig emellertid nu till ett annat och därtill äldre författarskap som mig veterligen inte uppmärksammats nämnvärt i Sverige: Bernhard Waldenfels, professor i filosofi vid Ruhr-Universität Bochum och verksam som fenomenologisk forskare i den Husserlska traditionen sedan början av sjuttioalet. Waldenfels har inte bara varit en del av den grundliga Husserlforskning som bedrivits med bas i arkivet i Leuven, utan har också ägnat sig åt att introducera fransk efterkrigstidsfilosofi i Tyskland. Han har följaktligen intresserat sig för de efterföljare och

kritiker av Husserl som satt sin prägel på den fenomenologiska rörelse vilken utgör ryggraden i den kontinentala filosofin. Jag tänker här kanske främst på Merleau-Ponty, Levinas och Derrida, men listan skulle kunna göras lång och Waldenfels utpräglat synkretistiska sätt att filosofera ger upphov till oväntade kombinationer. I hans index och litteraturlistor hittar man Atatürk mellan Aristoteles och Augustinus och Frege mellan Foucault och Freud. Sammanförandet av skilda traditioner och spänningen mellan empiri och filosofi verkar vara hans livsluft. Hans senaste projekt är ett fyrbandsverk med huvudtiteln *Studien zur Phänomenologie des Fremden* av vilka två volymer föreligger idag: *Topographie des Fremden* och *Grenzen der Normalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997 respektive 1998). Det rör sig alltså om geopolitik respektive medikalisering och de två återstående volymerna skall enligt uppgift ägnas åt främlingstemat i konsten och språket.

Den grund som Waldenfels "extrafilosofiska" studier vilar på är emellertid alltid den fenomenologiska analysens elementa. I sitt vidareförande av Husserls intentionalitetsbegrepp har han velat peka på hur subjektets riktadhet mot världen skall förstås utifrån en slags fråga-svar-relation. Vi svarar an på världens tilltal i vår konstitution av den-samma. Det främmande blir alltså till något som tilltalar oss, på och för vilket vi måste an-svara. Det är inte svårt att se Levinas relation till den absolut andre bakom detta sätt att tänka, men Waldenfels responsiva fenomenologi rör inte bara det andra subjektet utan också objektet. Världen och subjektet befinner sig i en dialog där det främmande tilltalar mig och kräver att få bli till. Merleau-Pontys studier i *Perceptionens fenomenologi* (finns nu i urval i svensk översättning av William Fovet, Göteborg: Daidalos, 2000) opererade med ett liknande mönster och man kan väl ha sina funderingar kring hur originell denna idé egentligen är. Utan tvekan kan den återfinnas som ett embryo redan hos Husserl själv, där ett slags levande nu ger tillgång till objektet såsom det visar sig utifrån sig själv. Det främmande kommer här visserligen vid första anblicken att göras fullständigt hemtamt, men som jag påpekade ovan har samtida Husserlinterpreter pekat på hur det levande nuet hos Husserl i själva verket är genomsatt av en slags opacitet som inte helt låter sig genomlysas och uttömmas.

Kanske är det mer givande att betrakta Waldenfels filosofiska ärende som ett undersökande av idén om en gräns mellan det egna och det främmande. Detta är som han själv skriver i *Topographie des Fremden*

inget postmodernt projekt utan ett gammalt filosofiskt problem som rör relationen mellan hemmet och främlingen. Här formuleras hans målsättning så: "Att driva utforskandet av det främmande så långt att det hemmastadda själv blir främmande". Det främmande skall alltså inte bara förstås som något som finns utanför subjektet, utan som något som sammanfaller med dess kärna. Vi är alltid redan främlingar i oss själva. Detta ursprungliga spår av det främmande i oss själva är förklaringen till att vi överhuvudtaget kan svara an på och förstå världens tilltal. Det är anledningen till att världen angår oss. Detta luktar inte så litet psykoanalys och Waldenfels hänvisar mycket riktigt till Freuds essä "Das Unheimliche" (*Gesammelte Werke*, Bd XII, London: Imago Publishing, 1947), där fenomenet kuslighet underkastas en analys som pekar just mot det främmande som en del av oss själva.

Sin fenomenologiska fortsättning finner analysen av det kusliga i Martin Heideggers *Varat och tiden* från 1927 (svensk översättning av Richard Matz, Göteborg: Daidalos, 1993), där ångesten försätter oss i en stämning av hemlöshet (Unheimlichkeit – Unheimischkeit) som öppnar för en förståelse av människan och världen som sammanvävda i en i-världen-varo. Världen är vårt hem, men den rymmer också ett inslag av det främmande som hemsöker människan i hennes rot. Det främmande beror inte bara av de andra som omger mig just nu, de kan ju vara såväl bekanta som främlingar, utan av själva mitt sätt att befinna mig i världen på som "kastad" ut i existensen. Jag "har inte lagt min egen grund" som Heidegger uttrycker det, den har lagts av andra, och min faktiska existens rymmer alltid delar av detta ursprung som en främmande rest. Men det aprioriskt främmande i existensen är inte bara beroende av de andra människor genom vilka jag har förlänats min identitet. Språket och historien har givits till mig som något jag gradvis och delvis har trätt in i, gjort till mitt eget, men även det mest naturliga närliggande – min egen kropp – lever ett främmande liv som jag inte kan styra. Blodtryck, hjärtslag, andning, matsmältning – olika biologiska system som pulserar vidare i mig utanför min medvetna kontroll. Särskilt tydligt blir detta då sjukdomen blottar detta främmande i mig själv som något som plågar mig och inte låter sig tämjas.

3. Hemmets topografi

Innan jag beger mig över till det andra bandet i Waldenfels tetralogi – den som berör normalisering och medikalisering – skulle jag vilja

dröja ett slag vid det geopolitiska anslaget i band ett. Författaren landar efter sina inledande fenomenologiska utläggningar om det främmande i kapitel som berör flyktingfrågan, Europas politiska roll och fenomenet nationalism i vår nutida värld. Vad kan en fenomenolog idag ha att säga oss om detta? Hade Husserl redan på sin tid något att tillföra politiken? Waldenfels viktiga bidrag ligger väl i att visa att idén om en enkel gränsdragning mellan det egna och det främmande är fiktiv, ja en fundamental missförståelse, då ju subjektet alltid redan från början är hemsökt och konstituerat av det främmande. Bara i dialogen mellan det egna och det främmande kan mening och hemmastaddhet bli till. Hur ser då denna analys ut på gruppnivå? Här ter det sig faktiskt fruktbart att vända åter till Husserl själv, om än via en av hans uttolkare idag. Anthony J Steinbock hör definitivt till den grupp av nya unga Husserlinterpreter som jag nämnde ovan och med hans studie *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Evanston, Illinonis: Northwestern, 1995) tänker jag här inleda en liten omväg som dock skall leda oss fram till just den skärningspunkt mellan fenomenologi och normalisering som är temat för Waldenfels andra band.

Steinbocks syfte formulerar han själv som "att utveckla en transcendentalfenomenologisk teori om det sociala i Husserls efterföljd". En sådan fenomenologi är *generativ*, till skillnad från genetisk, eftersom den sysselsätter sig med konstitutionen av kollektivet och historien och inte bara med det enskilda subjektets genes. Vidare är den transcendentala då den inte sysselsätter sig med något enskilt kollektivs tillblivelse, utan med villkoren för kollektivets meningsblivande överhuvudtaget. På samma sätt som det transcendentala egot inte är något enskilt psykologiskt medvetande, så är det sociala inte sociologiskt i vanlig mening i en Husserlsk fenomenologi. Man måste i så fall, som Husserl själv skriver i ett av sina manuskript, tala om en "transcendental sociologi". "Generativ fenomenologi" är Husserls egen term, men det bör genast tilläggas att den transcendentale sociolog som Steinbock presenterar befinner sig nästan uteslutande i de delar av verket som Husserl själv valde att inte publicera under sin levnad. Det finns naturligtvis anledningar till detta som inte alltid heter tidsbrist; Husserl betraktade säkert själv många av de tankar som interpreterna idag gräver fram ur arkivet som ofullständiga och otillräckligt analyserade. Hans tankegångar där mynnar ofta ut i frågor snarare än svar då han komplicerar och ifrågasätter teorier från de publicerade verken.

Inte desto mindre är Steinbocks arkeologiska projekt utomordentligt angeläget för den som idag vill bedriva en socialitetens fenomenologi.

Steinbock tar fasta på att en fenomenologi som vill ta sig an det sociala måste vända på analysordningen medvetande–värld och därmed bli ”ickefunderande”; egot måste ses såsom konstituerat av världen det lever i i än högre grad än vice versa. På samma sätt kan inte intersubjektivitetsanalysen ta sin början med egot i vars inre den andre får mening genom ett anologislut eller ett inkännande (jämför min diskussion av de Cartesianska meditationerna ovan) utan i stället med en analys av världens struktur. Det är välkänt att den så kallade ”livsvärlden” kom att spela en allt mer framträdande roll i Husserls sena filosofi, men det är inte lika bekant att han i sina analyser av denna gjorde en åtskillnad mellan ”hemvärlden” och ”främlingsvärlden”. Denna och andra begreppsbestämningar av livsvärlden som Steinbock funnit hos Husserl, såsom ”horisont”, ”grund”, ”urjord”, ”urhem” och ”terräng”, vägleder honom i hans generativa försök.

Då livsvärlden för Husserl är en transcendental företeelse kan den inte fattas i pluralis (några av hans lärljungar såsom tex den ovan nämnde Schütz lämnade dock denna idé och talade om flera olika livsvärldar med olika typer och utsträckningar), men – och detta är Steinbocks poäng – den kan inte heller fattas i singularis. Det finns ingen punkt utifrån vilken vi skulle kunna tala om *en* livsvärld lika litet som flera, eftersom livsvärlden alltid redan är den meningsgrund varifrån idén om singularitet och pluralitet antar mening. I stället försökte sig Husserl på en indelning av livsvärlden i hemvärld och främlingsvärld med hjälp av vilken man skulle kunna göra reda för en främmande grupps vanor och identitet i kontrast till det hemtama. Hem- och främlingsvärlden är, som Husserl skriver, samtidigt och ömsesidigt konstituerade, de förutsätter varandra som gränsbegrepp. Genom hela livsvärlden löper en hemvan stil, en typik som kontrasterar mot det främmande, varigenom det också erhåller sin mening. Då finns den främmande världen inte utanför den egna utan *med* den som dess förutsättning, och den främmande gruppen är sammanvävd med den egna i utmejslandet av den egna identiteten. Steinbock formulerar det så att det egna uppstår genom överskridande erfarenheter av det främmande som alltså bevaras med det egna. Främlingen är påminnelsen och grunden för det egna, inte ett hot mot den egna identiteten. När vi fruktar främlingen fruktar vi i själva verket något oåtkomligt i oss själva.

4. *Det normala och det avvikande*

Vi har nu vandrat vägen från frågan om den andre över till det främmande för att sedan återknyta till frågan om intersubjektiviteten på en social nivå där främlingen står i fokus. Det måste sägas att dessa teman – alltså det främmande och främlingen – inte alltid hålls isär på ett tydligt sätt hos de författare jag diskuterat. I själva verket bygger kanske många av argumenten på att det finns en naturlig övergång och släktskap mellan dessa fenomen. Vi kan hursomhelst konstatera att förskjutningen av analysen av det sociala från konstitutionen av den andre till motsatsparet hemvärld/främlingsvärld innebär en förändrad tyngdpunkt i den fenomenologiska analysen. Normalitet i stället för alteritet kommer i fokus när främlingen träder in på scenen istället för den andre.

Låt oss nu återknyta till Waldenfels och *Grenzen der Normalisierung*. Ett dominerande tema i denna bok är just hotet som en normalisering av det främmande utgör. I takt med att det främmande tolkas i termer av vetenskap eller kvasivetenskap, varigenom det bestäms inte bara som främmande utan också som *sjukt*, hotar nämligen det främmande att försvinna som en positiv resurs som förlämnar livet mening och komplexitet. Världen blir då inte bara fattigare, i meningen mer strömlinjeformad, men också mer omoralisk enligt Waldenfels. Normen blir en (kvasi)kvantifierad biologisk norm och intervallet för det normala smalnar när en global marknadsekonomi bestämmer det normala som det effektiva. Det tänkande och de beteenden som inte passar in i mönstret ses inte bara som främmande, det främmande skall också *botas*.

Mönster för biologiska skillnader spelar naturligtvis över hela registret av mänsklig mångfald. Biologin inte bara utvecklas i och påverkas av kulturen, den studeras även med denna kultur som fond. Vi väljer vilka gener vi letar efter och dessa val styrs av kulturens värderingar. Det främmande kan så utsättas för en medikaliseringsprocess, där biologin tas som intäkt, inte bara för att bota det nedbrytande och livshotande, utan också för att utplåna det främmande.

Det motdrag som Waldenfels här anbefaller är intressant. I stället för att bestämma det normala på biologisk grund bör vi i Husserls efterföljd förstå normalitet som samstämmighet mellan subjekt och värld. Det normala uppstår i relationen mellan självet och världen, där människan strävar efter en slags optimal hemmahörighet. Det främmande utgör ett

brott som kan stjälpas denna hemmahörighet, men också stimulera fram nya normer, nya ideal. Författaren talar här om möjligheten av sjukdom och handikapp som alternativa livsformer, snarare än onormala sådana. Vad jag här saknar i Waldenfels analys är en diskussion av *olika typer* av normbrott där det främmande ger sig till känna. När bör det främmande övervinnas i meningen av botas? Och när bör det i stället respekteras och inlemmas som en livsform? De allra flesta vill säkert ha sin cancer bortopererad, något främmande som växer i din kropp och hotar ditt liv. Men var skall man dra gränsen mellan sjukdom och livsformer som är främmande men inte sjuka? Den nya möjligheten att göra döva hörande genom implantat gör en sådan fråga akut. Dövsamhället utgör just en främmande kultur som gör vår hemvärld rikare, men innebär inte också dövhet en defekt och ett lidande?

Sådana frågor är inte lätta att besvara. Vad jag hur som helst finner särskilt stimulerande i Waldenfels fenomenologiska försök är närmandet till de empiriska vetenskaperna som ger anslag och ledtrådar till filosofin. Hur det här går med det transcendentala momentet i Husserls filosofi är en komplicerad fråga. Waldenfels anbefaller det som han kallar en "kvasitranscendental" analys, dvs undersökningar av en meningsstruktur som inte föregår och nödvändiggör, utan snarare ges *med* fenomenen. Den populära termen "kvasitranscendental" är inte lätt att nagla fast, den har använts av två så olika filosofer som Derrida och Habermas för att känneteckna deras respektive projekt. I Waldenfels fall kan kanske det kvasitranscendentala helt enkelt förstås som ett bejakande av livsvärldens historiska föränderlighet, utan att livsvärlden genom denna historisering förlorar sin innebörd av meningsfond för allt som framträder. Inte plural, men inte heller singular för att återknyta till Steinbocks undersökningar. Att faktiska historiska förändringar, vare sig de består i flyktingströmmar eller genetiska program för förändring av människan, uppmanar till filosofisk analys och besinning står utom allt tvivel. Fenomenologin tillhör framtiden.