



# Det fenomenologiske blikket – et materialistisk perspektiv

Kjell Ivar Skjerdingstad

Særlig fra et utdanningssynspunkt er forholdet mellom begrenset oppmerksomhet i bibliotek- og informasjonsvitenskapen mot spørsmål om hva kunnskap er og om forutsetninger for kunnskapsproduksjon på den ene siden (Hjørland, 2005b, s. 5), og repertoaret av «different epistemological and methodological approaches» (Hjørland, 2005a, s. 156)<sup>1</sup> på den andre, tankevekkende. Dels er det lett å se hvordan denne avstanden henger sammen med at profesjonsfeltet ikke er et fagfelt, men sammensatt av en rekke disipliner og problemområder som alle krever ulike typer tilnærminger. Dels indikeres også det problematiske i perspektivvalg og -formidling: dilemmaet mellom det kursoriske og oversiktlige på den ene siden og det smalere, men også mer inngående på den andre.

Når det gjelder *fenomenologiske perspektiver* – som er emnet for denne artikkelen – synes to trekk å avtegne seg: For det første anvendes fenomenologisk teori i økende grad både som utgangspunkt og støtte for studier i bibliotek- og informasjonsvitenskap<sup>2</sup>. For det andre er det fremdeles en viss uklarhet omkring hva

---

<sup>1</sup> Et eget nummer av *Journal of Documentation* fra 2005 handler om ulike teoretiske tilganger med relevans og interesse for bibliotek- og informasjonsvitenskapen som «Critical realism as a philosophy and social theory», «Pragmatism, neo-pragmatism and sociocultural theory», «Phenomenology», «Structuralism [and] post-structuralism», «Constructivism, collectivism and constructionism», «Hermeneutics as a bridge between the modern and the postmodern», «Grounded Theory» og «Empiricism, rationalism and positivism». Utover dette nevner redaktøren i sin innledning også at en rekke andre «important positions [...] are excluded» (Hjørland, 2005b, s. 8).

<sup>2</sup> De senere årene er det kommet studier helt eller delvis på fenomenologisk grunn for eksempel om bibliotekarers litterære smak og preferanser (Smidt, 2002, 2003), leseopplevelser (Balling, 2009), forholdet mellom å lese analogt og digitalt (Mangen, 2009), bibliotekets arkitektur (Dahlkild, 2010), informasjonsbegrepet (Budd, 2011), litteraturformidling (Grøn, 2010). I artikkelen «Meaning, truth, and information: prolegomena to a theory», argumenterer John M.

fenomenologi er<sup>3</sup>. De teoretiske grunntekstene er da også omfattende og ofte i strid med seg selv enten vi leser dem i forhold til sin intensjon, karakteren av de grunnleggende premisene eller forfatterskapene under ett. Kortere introduksjoner, enten det er innenfor bibliotek- og informasjonsvitenskap eller i andre profesjons- eller fagfelt tenderer på sin side mot å ta overblikkets form i en historisk tilnærming der sentrale tenkerne gjennomgås summarisk.

Intensjonen med denne artikkelen er å undersøke et *materialistisk* spor i den fenomenologiske tradisjonen. Mer enn å diskutere ulike tilnærminger, framheves et utvalg sentrale begreper som til sammen danner én optikk å tenke gjennom. Derigjennom argumenteres også (primært indirekte) for relevansen for forskning, utdanning og profesjonsutøvelse av en tenkemåte basert på kroppen.

## Tenkning: Kropp

Fenomenologien er en måte å tenke på som i tiden etter det tjuende århundreskiftet ble utviklet som en kritikk av positivismens og empirismens tendens til å objektivere og tingliggjøre menneskelige handlinger og uttrykk. En gjennomgående fellesnevner for i hvert fall den sene Edmund Husserl (1859-1938), hans elev Martin Heidegger (1889-1976) og Maurice Merleau-Ponty (1907-1961) er at vitenskapelig tenkning dels er en vekselvirkning mellom subjektivitet og objektivitet, dels begrenses av at subjektet er forankret i en væren som språket ikke fullt ut kan gripe.

Den som kanskje først og fremst har rettet oppmerksomhetene mot betydningen av sansene og kroppen for persepsjon og forståelse er Maurice Merleau-Ponty – ifølge Richard Shusterman «the patron saint of the body» i vestlig filosofi (2005, s. 151). Omdreiningspunktet i tenkningen hans er at kroppens kroppslighet, sanselighet, både er noe annet enn det språket og bevisstheten kan gripe, og en taus og ugrikelig forutsetning for dem.

Satt på en enklest mulig formel er fenomenologisk tenkning å skape bevissthet *om*. Men hvor bevisstheten på den ene siden er forankret i det som fornemmes av kroppen, blir den først synlig gjennom representasjon eller språk. Hvor det ene handler om nærvær og berøring, handler det andre om splittelse og distanse. Gjennom representasjonen innfører språket et skille i verden: en avstand eller et fravær i det umiddelbare. For Merleau-Ponty er dette selve kjennemerket på

---

Budd for at informasjonsbegrepet må forstås i lys av hvordan det oppfattes fenomenologisk i en kommunikativ prosess (2011, s. 71).

<sup>3</sup> Dette kan imidlertid synes å være et iboende trekk ved det fenomenologiske prosjektet. Den første setningen i Maurice Merleau-Pontys hovedverk *Phenomenology of Perception* spør hva fenomenologi er, den andre kommenterer nødvendigheten av å stille spørsmålet på nytt et halvt århundre etter Husserls død (2000a, s. vii).

menneskelig bevissthet eller på den måten subjektet er til stede for seg selv på – og dermed også forutsetningen for det undersøkende blikket.

I am present here and now, and present elsewhere and always, and also absent from here and from now, and absent from every place and from every time. This ambiguity is not some imperfection of consciousness or existence, but the definition of them. (Merleau-Ponty, 2000a, s. 332)

Hvor John. M. Budd i en introduserende artikkel om fenomenologi i bibliotek- og informasjonsvitenskap flere ganger berører denne kroppslige forankringen av bevisstheten gjennom begreper som «authentic and symbolic representation» (2005, s. 47), «existential character» (s. 49), «the lived experience of the other» og Heideggers begrepspar om *sein und dasein* (s. 48), blir den likevel aldri løftet eksplisitt fram som ontologisk og epistemologisk betingelse for (blant annet) innhenting, bearbeiding og formidling av informasjon. Hvor den fenomenologiske problematiseringen av dikotomien mellom subjekt og objekt (som også er en vesentlig del av positivismekritikken) således blir behørig kommentert, berøres i mindre grad (symptomatisk) den vel så sentrale problematiseringen av forholdet mellom språk og eksplisitt kunnskap på den ene siden, og sansning og kropp på den andre. Birger Hjørland skriver at fenomenologiens «main value for information science may be in-depth descriptions of how users experience information-systems, their products and services» (Hjørland, 2005a, s. 158). Fellesnevneren i så måte er at mennesker orienterer seg i fysiske, fiktive, tekstuelle eller digitale omgivelser i og gjennom kroppen. Hvis Hjørland har rett så betyr det å ha et blikk for de forskjellige, men også sammenvevde nivåene i subjektets kroppslige forankring i de konkrete situasjonene.

## **Kroppen: Fire bevissthetsmodi**

En måte å nærme seg denne dobbeltheten på er å beskrive nivåer av kroppslig oppfatningsevne. I en fortolkning av Merleau-Ponty skiller Richard Shusterman mellom fire måter å oppfatte virkeligheten på betinget av kroppen, fire bevissthetsmodi. Den mest grunnleggende beskrives som at kroppen i en friksjonsløs hvile i verden ikke oppfatter omverden, den andre som en kroppslig intuisjon hvor kroppen oppfatter, men uten å være eksplisitt klar over at den oppfatter, den tredje kan betegnes som eksplisitt oppmerksomhet og den fjerde som det vi kan kalle en metabevissthet: Her er kroppen oppmerksom på at den er oppmerksom.

Det første nivået til Shusterman betegner en tilstand der kroppen som i søvnen motstandsløst tilpasser seg omgivelsene uten å oppfatte eller være seg bevisst at den gjør det. Med Martin Heidegger kan vi beskrive denne tilstanden som kroppens motstandsløse og umiddelbare *væren-i-verden*. For Heidegger tilhører mennesket *væren*, det «mennesket lever i på en total og oppslukende måte gjennom faktisk å erfare seg selv og verden i ett» (Holm-Hansen, 2007, s. 15). I denne modus er ikke

subjektet klar over sin egen eksistens. Shusterman betegner med Merleau-Ponty denne enheten mellom kropp og virkelighet, indre og ytre som «corporeal intentionality» (Shusterman, 2005, s. 157). Når fenomenologisk tenkning fra ulike hold kritiseres for nærværnaivisme, henger det sammen med at hvor ulike tilnærmingene enn er, så utgår de fra at bevissthet, kropp og omgivelser henger sammen.

Denne måten å oppfatte eller *ikke* oppfatte på, minner om at i det vi oppfatter noe er det alltid mot en bakgrunn av noe vi ikke legger merke til. Som persepsjonspsykologien har vist er utskillelsen av stimuli nødvendig for orientering og konsentrasjon. Enhver innhenting av informasjon beror på at noe unngår oppmerksomhet.

På Shustermans andre bevissthetsnivå er en er klar over sin kroppslighet, men uten å kunne oppfatte den som sådan. «In a state of excitement, I may experience shortness of breath without my being distinctly aware that it is shortness of breath I am experiencing» (Shusterman, 2005, s. 158). Han eksemplifiserer også med hvordan kroppen intuitivt vet om en døråpning er stor nok uten å måle den. Da oppfattes ikke dørkarmenes presise mål i seg selv, samtidig som de oppfattes ved at kroppen smidig beveger seg gjennom og tilpasser seg åpningen (s. 157). Kanskje kunne vi si at karmen kun oppfattes som *bakgrunn* for handlingen. Når skihopperne makter å tune alt i kroppen mot å satse i det ene riktige øyeblikket slik det avgjøres av hoppkanten, vindforholdene etc., så er all informasjon situasjonen tilbyr optimalt avlest og inkorporert i bevissthetens *kroppslig-kognitive* eller *intuitive* virkemåte. På dette nivået dreier det seg altså om å oppfatte, men ikke være klar over at man oppfatter.

Dette minner om opplevelser hvor en blir henført av noe i en selvforglemmende bevegelse. Vi snakker om å bli oppslukt av en roman, om å glemme tid og sted. I idretten vises ofte til hva vi kan karakterisere som en tilsvarende flyttilstand. Svømmeren Pablo Morales opplevde seg selv som «lost in focused intensity» (Gumbrecht, 2004, s. 104). Hans Ulrich Gumbrecht diskuterer i *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey* hvordan tiden kan stanse opp i *moments-of-intensity* – øyeblikk han likevel velger å beskrive som primært romlige. Han sammenligner det attråverdige i slike opplevelser med en fysisk berøring – kontakt med andre<sup>4</sup>. For Gumbrecht handler det om at man gjennom fysisk aktivitet så vel som lesning kan oppleve et *nærvær* – en kontakt med noe annet enn seg selv som samtidig er noe utilgjengelig i en selv. I ettertid kan det oppleves som en art eksistensiell fylde. Om vi tenker med utgangspunkt i *erindringen*, så kjennetegnes dette nivået av at det gjennomlevde ikke lar seg erindre annet enn som spor.

---

<sup>4</sup> «Rather than having to think, always and endlessly, what else there could be, we sometimes seem to connect with a layer in our existence that simply wants the things of the world close to our skin» (Gumbrecht, 2004, s.106)

Det kan være problematisk å skjelne de to nivåene til Shusterman fra hverandre. På den ene siden kan man erindre *noe* av den estetiske eller sportslige selvforگlemmelsen. Men noe er også borte. Bevisstheten overskuer aldri det hele. Samtidig omtaler medisinen «awareness» som en tilstand hvor en pasient kan erindre noe etter å ha vært i narkose. I romanen *Lykkesalighet* (2011) beskriver Marita Fossum hvordan en pasient tenker på Smetana uten å *vite* at *Moldau* ble spilt i operasjonsstuen. I boken *Når kroppen tenker* (2008) er det (pragmatiske/fenomenologiske) vitenskapelige perspektivet litteraturviteren Drude von der Fehr forsøker å etablere, avstedkommet av erfaringen hennes av å erindre fra en diagnostisk bevisstløs tilstand.

På bakgrunn av disse to nivåene svarende til Merleau-Pontys forestilling om det førverbale, opererer Shusterman med en *representerende bevissthet* hvor «we are consciously and explicitly aware of what we perceive. We observe the doorway as a distinct object of perception; we explicitly recognize that we are short of breath» (Shusterman, 2005, s. 158). Kortpustetheten blir da et eksplisitt objekt for bevisstheten. Fenomenet løftes ut av det kroppslige i en objektiverende bevegelse som gjør det mulig for bevisstheten å forholde seg til det.

Shustermans fjerde og presumptivt høyeste nivå skiller seg fra det tredje ved at en ikke lenger bare er seg bevisst hva en oppfatter, men blir eksplisitt oppmerksom på sin egen oppmerksomhet. Hvor det tredje nivået kan beskrives som «conscious perception with explicit awareness, then the fourth and still more reflective level should be described as self-conscious (or self-reflective) perception with explicit awareness» (Shusterman, 2005, s. 158). På den ene siden kan vi rette oppmerksomheten mot noe, på den andre siden kan vi reflektere over hvordan vi forholder oss til dette noe, til måten vi oppfatter på – opplevelse, erindring, erkjennelse etc. Shusterman skriver at «[on] this level, we will be aware not simply that we are short of breath but also precisely how we are breathing (say, rapidly and shallowly from the throat or in stifled snorts through the nose, rather than deeply from the diaphragm.» (s. 158)

Også mellom det tredje og det fjerde nivået er det problematisk å trekke en grense. En kan i det minste spørre om det er mulig å være oppmerksom på sin egen kortpustethet uten samtidig å være klar over at en er kortpustet på en bestemt måte. Kan man altså tale om «conscious perception with explicit awareness» uten at det innebærer representasjon eller forestilling. Er det ikke heller et spørsmål om grader av presisjon, om hvilke redskaper bevisstheten – og språket – har tilgjengelig for å kunne beskrive en gitt tilstand – altså begreper og grammatikk. Det er her Shusterman etter mitt syn ikke i tilstrekkelig grad tar hensyn til, og det kan ha noe med den pragmatiske horisonten han tenker innenfor å gjøre, hvor sterkt språk og sansning innvirker på hverandre. Ords, setningers og teksters betydninger henger sammen med hvordan de oppfattes av og gjennom kroppen: De semantiske betydningene følger etter de kroppslige. Før ordene peker på noe er de en materiell og sanselig begivenhet kroppen utsettes for. Om en har erfaringer med varme, og

leser ordet «varm» så vil det (selv om det skjer så flimrende hurtig at det som ordet betegner ikke blir oppfattet) ifølge Merleau-Ponty likevel føre til en følelse av hete fordi kroppen forbereder seg på det fenomenet som ordet betegner. Først sekundært vil ordet så «project itself into the visual or auditory field and assume the appearance of a sign or a word» (Merleau-Ponty, 2000b, s. 235). Selve betydningen av ordet kan verken reduseres til et topografisk eller mentalt «betegnet», eller skilles ut fra det kroppslige assosiasjonsfeltet som det løser ut, men er altså denne utløste verden. (Skjerdingsstad, 2006, s. 61-62). Det er selvsagt ikke slik at dette betyr at man setter en parentes rundt referensielle eller henvisende betydninger, men at dette kroppslige aspektet ved språkets måte å virke på tas hensyn til.

## Omverden: Materialitet og berøring

Enten det er ord og setninger eller informasjon i andre former så vil det materiale som informasjonen er tilgjengelig gjennom medbestemme hvordan den oppfattes. Gumbrechts primære prosjekt i *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey* (2004) er ikke å utvikle en spesifikk estetikk, men å argumentere for nødvendigheten av at fortolkning og formidling har øye for og medtenker mediet og materialiteten som det kommer til syne gjennom. Prosjektet er motivert av at pedagogikken og fortolkningsvitenskapene etter hans syn har neglisjert betydningen av mediets materialitet og kroppslige innflytelse for kommunikasjon og forståelse. Hans gjennomgående poeng er at den «production of presence», den berøring og det nærvær som blir særlig tydelig i den estetiske erfaring eller i en kroppslig flyt, gjør seg mer eller mindre gjeldende i og betinger all oppfatning, kommunikasjon, informasjon.

If producere means, literally, to «bring forth,» «to pull forth,» then the phrase «production of presence» would emphasize that the effect of tangibility that comes from the materialities of communication is also an effect in constant movement. In other words, to speak of «production of presence» implies that the (spatial) tangibility effect coming from the communication media is subjected, in space, to movements of greater or lesser proximity, and of greater or lesser intensity. That any form of communication implies such a production of presence, that any form of communication, through its material elements, will touch the bodies of the persons who are communicating in specific and varying ways may be a relatively trivial observation – but it is true nevertheless that this fact had been bracketed (if not – progressively– forgotten) by Western theory building ever since the Cartesian cogito made the ontology of human existence depend exclusively on the movements of the human mind. (s. 17-18)

Kommunikative handlinger og forsøk på å finne informasjon går via medium som medbestemmer hvordan de oppfattes. Det kan handle om tonen i en muntlig meddelelse eller om at en iPad er så mye bedre å ta i enn en tablet fra Huawei og derfor også letter tilgangen til stoffet, men også om at skjermen på Sonys lesebrett er mattere og derfor bedre å lese på. Å lese aviser ved frokostbordet er ikke bare et

spørsmål om å lete bevisst etter de artikler som best overensstemmer med interessene, men om bevegelser mellom det utsprede og det konsentrerte hvor oppmerksomheten gripes i det Gumbrecht altså beskriver som noe taktilt, en berøring. All kognisjon skjer derfor mot en estetisk horisont. I den grad man kan si at bøker fascinerer i kraft av de kunnskaper som de formidler, så er det betinget av at den den estetiske utformingen er *tilstrekkelig*.

Alle forsøk på å kategorisere eller strukturere et utsnitt av verden, enten det er i form av tekst og dokumenter eller planer må forstås som bevegelse mellom en kroppslig grunn, et språk som ser og medbestemmer verden, men også en virkelighet som alltid også har en stofflighet ved seg. I en bibliotekkontekst vil Hans Dam Christensen utvikle et teoretisk apparat som kan bidra til forståelsen av at bilder ikke bare kommuniserer affekter. Målet er en teoretisk forståelse av bildenes ««skriftlige» side, dvs. det informative aspekt» (2008, s. 66). Christensens etter mitt syn noe resolute avvisning av fenomenologiske perspektivers relevans (2008, s. 71), kan skyldes at han opprettholder skillet mellom det kognitive og det affektive. Med et fenomenologisk blikk er imidlertid kognisjoner affektive og skrift derfor også billedlig. Ulike fonter oppfattes forskjellig og den tette satte boksiden oppleves som mer lukket enn den luftige med brede marger. Det innvirker også på hvordan informasjonen blir virkeliggjort i meningsdanningen. Det samme kunne man på et svært generelt nivå si om bilder. I den grad det inngår tekst står den i forhold til de andre bildeelementene som den influeres av (undertrykkende, dominerende, samspillende). Når man under blitzkrigen i England planla å bruke en affiche med innskriften «Keep Calm and Carry On» så var det på rød bakgrunn. Ordene ville selvsagt gjort et annet inntrykk om de var trykket mot en blek gul (gusten) farge. Da hadde også dokumentet fått en annen betydning – mer i retning av å understreke lidelsen i det pågående, enn å vekke og anspore. Det røde får en til å stanse opp og dermed også foregripe med kroppen, der og da, en bestemt atferd også på et annet plan.

Med sine poetiske kalligrammer viser surrealistene som Guillaume Apollinaire (1880-1918) hvordan skriftens evne til å bære fram informasjon og produsere kunnskap går gjennom det visuelle. Det estetiske kan da ikke skilles ut som en egen og uavhengig sfære, likesom det kognitive eller «informative aspektet» heller ikke kan skilles fra det affektive. Enhver informasjon, hvor saklig og nøktern den enn (nettopp) er, oppfattes *gjennom* sanseapparatet og har derved noe estetisk ved seg. Det er det estetiske som «bestemmer» om noe i det hele tatt er verdt å legges merke til og ikke bare overses. Det estetiske, og mer snevert det Gumbrecht omtaler som nærværseffekter (2004), betinger også det rasjonelle<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Hvor estetikk gjerne identifiseres som refleksjon omkring kunst, vil en fenomenologisk forståelse snarere interessere seg dels for hva og hvordan kunstgjenstander identifiseres og

## Blikket: Holdning og bevegelse

Med kroppen som ontologisk omdreiningspunkt for kunnskapsproduksjon kan man med Scheler si at «phenomenology is not a methodology – it does not provide a formal construction for investigation; it is an attitude, a way of preparing oneself for inquiry, for seeing» (Scheler, gjengitt etter Budd, 2005, s. 45). Ordet *holdning/ attitude* konnoterer en kroppslig innstilling og beredskap overfor omverden. En vitenskapelig undersøkelse vil innreflektere og *bevare* (for eksempel Møller, 1998, s. 76) forholdet til kroppen og den konkrete situasjonen.

Det fenomenologiske prosjektet er også en streben mot å bli klar over seg selv: Å søke bevissthetens essens «consist[s] in rediscovering my actual presence to myself» (Merleau-Ponty, 2000a, s. xv). I forhold til profesjonsutøvelse gjelder det å se seg selv og de handlingsmønstre en inngår i for å kunne endre praksis i betydningen «change in activity as a means to achieve the ideal of free human action» (Budd, 2005, s. 45).

Når Budd foretrekker ordet *holdning* framfor *metode* må det videre ses i sammenheng med at det er problematisk å skille metode fra teori, fremgangsmåte fra begreper som bidrar til å få øye på noe. Etymologisk betyr *teori* å se og forestille seg noe. Fenomenologisk teori handler om å se på nytt: «relearning to look at the world» (Merleau-Ponty, 2000a, s. xx). Det er en handling som både omformer verden og virkeliggjør subjektet. Den fenomenologiske undersøkelsen sirkler inn, ser med blikk fra forskjellige posisjoner: Endrer kontinuerlig perspektiv. Men den er også ute etter hva som skjer mellom de forskjellige synsvinklene. Det handler igjen om å kunne se sitt eget perspektiv.

Vi kan også si at begrepet metode unngås fordi komplekset av metodiske grep, begreper og teorier – slik Hans-Georg Gadamer gjennomgående argumenterer for i *Wahrheit und Methode* (2004) – kan overstyre og bestemme det som undersøkes. Metoden i denne betydningen er redskaper som får øye på det de er forhåndsprogrammert til å se. Som vitenskapsteoretisk perspektiv er fenomenologien på den ene siden oppmerksom på at man i en viss forstand alltid ser det man er ute etter å se, at begreper og forståelsesrammer virker medbestemmende inn på hva det er mulig å tenke. På den andre siden styres det fenomenologiske blikket av nysgjerrig åpning mot *fenomenet*: den observerte eller opplevde forekomsten av noe som *kommer* til syne.

For den idealistisk betonte fenomenologien har *tilsynekomst* kommet til å bety at man har forsøkt å isolere fenomenet i sin antatt rene form slik det oppfattes av bevisstheten uavhengig av egne forestillinger eller fordomsstrukturer (Gadamer, 2004). Når det fenomenologiske blikket her forstås som hørende mer til i en

---

oppfattes, dels for hva som i særlig grad fasiliterer estetiske opplevelser og dels også for hvordan vi oppfatter fenomener i ulike situasjoner, hverdagsvirkeligheter eller spesifikke livsverdener.



materialistisk tradisjon, så betyr det ikke at bevissthet og refleksjon forstås som determinert. Det er heller snakk om at bevisstheten både former verden gjennom språket, men også er preget og medbestemt av omverden så vel som den egne kroppen og historien.

En slik forståelse er likevel ikke opplagt. Det er ikke vanskelig å finne eksempler på at den fenomenologiske tradisjonen særlig med bakgrunn i Husserls tidlige skrifter er blitt redusert til en idealistisk filosofi – «A Modern Essentialism» (Dehs, 2009, s. 12). Om Husserl skriver Dick Haglund at «[e]tt grunnleggende drag i den deskriptive fenomenologin som denna framstills i *Logische Untersuchungen* är altså det långtgående kravet på att man i den fenomenologiska beskrivningen verkligen gör sig fri från alla förutfattade meningar» (Haglund, 1995, s. 20)<sup>6</sup>. Budd viser i dette henseende til Lyotard som definerer fenomenet som

[...] that which appears to consciousness, that which is «given» [...] «the thing itself» which one perceives [...] without constructing hypotheses concerning either the relationship which binds this phenomena to the being of which it is phenomena, or the relationship which unites it with the I for which it is the phenomena. (Lyotard, 1991, gjengitt etter Budd, 2005, s. 45)

Slik Lyotard siteres av Budd frigjøres fenomenet fra subjektets fordommer så vel som dets materielle basis. Innenfor en informasjonsvitenskapelig kontekst, leser Budd Lyotard i retning av at «phenomenology is at odds with empiricism, especially [...] the reliability of sensory experience» (Budd, 2005, s. 45). Selv om Budd også støtter seg til Stewart og Mickunas som understreker at for fenomenologien er bevisstheten avhengig av sansingen og verden, så synes han likevel primært å være opptatt av å definere fenomenologi i motsetning til empirisme og materialisme. Fenomenet framstår derfor mer idealistisk enn det behøver å være. Når Husserl legger grunnen for det moderne fenomenologiske prosjektet, skjer det rett nok i motsetning til empirismen, men han kommer også til å kritisere idealismen til Locke, Hume og Berkeley for å være *fiksjoner* løsrevet fra realitetene<sup>7</sup>:

Berkeley reduces the bodily things, which appear in natural experience to the complexes of sense-data themselves through which they appear [...] In this direction, Hume goes on to the end. All categories of objectivity — the scientific ones through which an objective, extrapsychic world is thought in scientific life, and the prescientific ones through which it is thought in everyday life — are fictions. (Husserl, 1970, s. 86-87)

---

<sup>6</sup> For Bengtsson er det «den transcendentala perioden» (Bengtsson, 1991, s. 30) i Husserls forfatterskap som både representerer og grunnlegger fenomenologien som en idealistisk vitenskap.

<sup>7</sup> Husserls tenkning beveger seg fra idealistiske mot mer materialistiske perspektiver (Bengtsson, 1991, s. 30).

Det fenomenologiske blikket befinner seg således i et mellomrom: På den ene siden projiserer det sine subjektive forestillinger på verden. På den andre siden er refleksjonen forankret i begrensningene situasjonen setter. Mellom kroppen og språket, men også mellom subjektet og objektet. Det er sammen med tiden de tre grunnleggende dimensjonene i det fenomenologiske tankerommet. Husserls begrep om *livsverden* kan forstås som et forsøk på å gripe dette rommet.

## Livsverden: teori/praksis

Begrepet om livsverden viser til den umiddelbare hverdagsvirkeligheten subjektet tenker og handler i, den felles materielle, sosiale og kulturelle virkeligheten som det alltid allerede er til stede i. En materialistisk fenomenologi begrunnet i Husserls livsverdensbegrep tar utgangspunkt i denne opplevde virkeligheten. *Det* er kanskje også livsverdensbegrepets viktigste funksjon, ikke hvordan vi definerer det i seg selv, men hva det peker mot og gjør at vi får øye på (og dermed også hva vi *ikke* ser)<sup>8</sup>: fenomenets opplagte og likefremme betydning for subjektet – som den vitenskapelige tenkningens nødvendige grunn.

The life-world [Lebenswelt] for us who wakingly live in it, is always already there, existing in advance for us, the «ground» of all praxis whether theoretical or extra-theoretical. The world is pregiven to us, the waking, always somehow practically interested subjects, not occasionally but always and necessarily as the universal field of all actual and possible praxis, as horizon. To live is always to live-in-certainty-of-the world. Waking life is being awake to the world, being constantly and directly «conscious» of the world and of oneself as living in the world, actually experiencing [erleben] and actually effecting the ontic certainty of the world. (Husserl, 1970, s. 142-143)

I sitt uferdige og posthumt utgitte verk *Krisen i de europeiske vitenskapene og den transcendentale fenomenologi* er Husserl opptatt av at livsverden er en bakgrunn også abstrakte tanker som matematiske former har sin opprinnelse i. Husserl peker på at forut for bevisstheten *om*, tanken *på*, så er subjektet involvert i en situasjon som betinger hva det *kan* bli seg bevisst og hvordan. Slik sett er livsverden en bakgrunn for forestillinger og handlinger som ikke kan betviles. Verden eksisterer som

---

<sup>8</sup> I den nittiende aforismen i *Philosophical Investigations* skriver Ludwig Wittgenstein at «[w]e feel as if we had to *penetrate* phenomena: our investigation, however, is directed not towards phenomena, but, as one might say, towards the *possibilities* of phenomena. We remind ourselves, that is to say, of the *kind of statement* that we make about phenomena» (Wittgenstein, 2001, s. 36). I en grammatisk kontekst oppfordrer Wittgenstein til å søke ords og fenomeners mening ikke i form av avgrensede definisjoner, men ved å kartlegge alle de mulige sammenhengene fenomenet/ordet opptrer i. Anniken Greve skriver i en avhandling om stedets filosofi at det er «ved å se hen til disse sammenhengene, som er fenomenets mulighetsbetingelser, at vi ser den essensen som grammatikken uttrykker, nemlig den plassen fenomenet har i den tilværelsen, den livsformen det har en plass *i*» (Greve, 1998, s. 11)

objektiv realitet, men objektivitet er umulig fordi verden oppleves fra ulike posisjoner med ulike kropper som tar inn og former omgivelsene på forskjellige måter. Spørsmålet er da hvordan subjekter orienterer seg i omverdener som også kan være tekstuelle, fiktive, hypervirkelige. Gitt at vi aksepterer språkets kroppslighet vil imidlertid lesingen av eksempelvis en roman også kunne beskrives som at leseren hensettes til en annen livsverden.

På den ene siden kan det synes opplagt at livsverdenen må være utgangspunktet for observasjoner og refleksjoner også av vitenskapelig art. På den andre siden er konsekvensene ikke alltid opplagte. I boken *At forstå biblioteket* argumenterer Andersen, Rasmussen og Jochumsen for at bibliotekutdanningen må bli mer teoretisk. Med teori forstås da «redskaber til at se og tænke med» (Andersen, Hvenegaard Rasmussen & Jochumsen, 2008, s. 6), evne til analytisk og kreativ tenkning (s. 5) samt *refleksjon* over egen praksis (s. 6). Forfatterne velger kikkerten som metafor for teori og selvrefleksjon; for å belyse teoriens relevans for praksis.

Teori kan sammenlignes med en kikkert. Jo bredere man indstiller kikkertens synsfelt, jo mer overblik over landskapet får man. Og omvendt gjelder det, at jo mer man zoomer inn, des tettere kommer man på et udvalgt fænomen, og har dermed mulighed for at forstå og udforske fænomenet nærmere. Indtil videre er vi desværre ikke stødt på en teoridannelse, der både kan zoome helt ud og samtidig stille skarpt på den mindste detalje. (Andersen et al., 2008, s. 6)

Metaforer er medskapende redskaper til å se og tenke med som dels lar noe komme til syne, men dels også tilslører (Lakoff & Johnson, 2003). Metaforer bidrar til å forme virkeligheten. Kikkerten får oss til å se klart på avstand, den forstørret et utsnitt av verden, den konsentrerer synsfeltet, men lar også seeren se som om han var nærmere enn det han er. I Alfred Hitchcocks *Rear Window* (1954/2000) representerer og gestalter kikkerten i form av teleobjektivet voyeurens blikk, han som betrakter på avstand og selv ikke vil bli sett. Uansett hvor sterkt man zoomer inn så opprettholder og *skaper* kikkertblikket avstand til det som betraktes. Man kan derfor i det minste spørre om hvor egnet kikkerten er for selvrefleksjon – man kan knapt se seg selv gjennom kikkert.

Vi kan også spørre om kikkerten er konstruert ikke bare for å se en verden uavhengig av subjektet, men strengt tatt også en verden som ikke beveger seg eller kanskje rettere beveger seg forutsigbart. Kikkerten er konstruert for å se det som står stille eller beveger seg sakte. Den som bruker en kikkert kan selvsagt flytte på seg, men primært er kikkerten et instrument som legger opp til at man snur seg og ser andre veier, beveger perspektivet langsomt, mens utkikkspunktet forblir stabilt. En kikkert understøtter med andre ord subjektet som virkelighetens ubevegelige og faste omdreiningspunkt.

Selve oppfinnelsen av kikkerten (Hans Lipperheis patentsøknad i Haag 1608) knytter den da også sammen med den tidlige moderniteten hvor mennesket gjenerobrer plassen som sentrum og skaper. Kikkerten er da ikke bare metafor for,

men også en legemliggjøring av blikket til den som kontrollerer og styrer sine omgivelser, mer enn å utsette seg for dem. Videre kunne det hevdes at den som tar opp kikkerten gjør det med en bestemt hensikt, han søker etter noe han egentlig allerede vet hva er – jamfør fuglekikkeren, utkikken, grensevakten. Oppfinnelsen av kikkerten sammenfaller da også med tiden for de store oppdagelsesreiser. Allerede i 1610 oppdaget Galileo Galilei i en kikkert som forstørret 33 ganger månens solflekker og Venus' måner. Det er altså god grunn til å betrakte kikkerten som typisk for modernitetens og positivismens blikk.

På den annen side kan vi også hevde at kikkerten destabiliserer den sedvanlige måten å se på. Da den ble oppfunnet må den ha gjort noe med hvordan man så på blikket. Det må ha fortont seg mindre naturgitt. Nå kunne man få øye på noe som det ellers ikke var mulig å se, oppdage og orientere seg på en ny måte. Selv om fuglekikkeren er ute etter fugl, kan han se nye arter eller sider ved deres habitat. Grensevakten ser etter det som er alarmerende, men vet ikke *hva* som kommer. Og Galilei, kunne selvsagt ikke vite hva han ville komme til å se, selv om han var ute etter noe som stakk seg fram i mørket. Vi kan altså også se kikkerten som representant for begrenset viten, for en epistemologi som sier at det subjektive perspektivet er foreløpig og uferdig. Videre kan vi si at kikkerten endrer forholdet mellom forgrunnen og bakgrunnen. Å zoome inn betyr ikke bare at forgrunnen kommer nærmere, det betyr også at avstanden mellom forgrunn og bakgrunn blir mindre foruten at bakgrunnen også blir mer og mer uskarp jo sterkere forstørrelsen er. I denne mening kan kikkerten ses som emblematiske, ikke for moderniteten, men for de gryende modernismenes bekymring for eller reaksjon mot naturvitenskapens og positivismens kausalitetstenkning, instrumentalisme og måte og underlegge seg verden på.

Dette vesle fenomenologiske forsøket på å avdekke kikkertens epistemologi, kan sikkert forstås som en uforpliktende lek med en tilfeldig metafor og derfor ha lite for seg. På den andre siden gir det grunn til å spørre om hvor vel begrunnet det økte fokuset på teori i profesjonsutdannelsene egentlig er. Er for eksempel økt akademisering i seg selv et argument slik Andersen, Jochumsen og Hvenegaard synes å mene (Andersen et al., 2008, s. 5-6), er de teoretiske perspektivene tilstrekkelig begrunnet i praksis – eller er de nettopp abstraksjoner løsrevet fra de aktuelle livsverdener? På den annen side er det kanskje først den rene abstraksjonen uavhengig av livsverden, for eksempel i fiksjonen, som kan reflektere virkeligheten slik den *kunne* vært og derved antyde en retning henimot en erkjennelse av det man ikke visste at man kunne.

## **Eídos: oppmerksomhet**

Målet for det fenomenologiske blikket er fenomenets *eídos*: det som det ikke kan framstilles uten, som en ikke kan forestille seg det uten (Husserl, 1973, s. 341). Husserl henter begrepet fra Platon, som anvender det om det som *er* «with no variation at all, in any way, in any place and in any time» (Radford, 2004, s. 4).

Undersøkelser med bakgrunn i en platonisk og idealistisk tradisjon vil typisk spørre etter hva noe *egentlig* betyr, etter den innerste mening og essens, som det tidløse og evige, det kontekstuavhengige.

I motsetning til dette vil en mer materialistisk optikk legge vekt på at *eídos* er begrenset av tid og sted og mediert (materialisert) i en spesifikk situasjon. *Eídos* er da det bevegelige forholdet mellom forgrunn og bakgrunn som er forstått og konstituert av et språk som aldri er fullt ut dekkende for hva det peker mot: «det som viser seg i seg selv» (Heidegger, 2007, s. 59). Heideggers etymologiske oppklaring av fenomenet som virkeliggjør seg selv, kan først virke forvirrende, men lar ved oppmerksomme gjenlesninger fenomenet vise seg:

Termen «fenomen» går tilbake til det greske uttrykket *fainómenon*, som er avledet av verbet *faínesthai*, som betyr å vise seg. *Fainómenon* betyr altså det som viser seg, det åpenbare. *Faínesthai* er på sin side en medial dannelselse av *faíno*, å bringe for dagen, å stille noe frem i lyset. *Faíno* tilhører stammen *fa-*, i likhet med *fós*, lyset, klarheten, det vil si det hvori noe kan bli åpenbart, eller synlig i seg selv. Vi må dermed fastholde betydningen av uttrykket «fenomen» som det som viser seg i seg selv, det åpenbare. *Fainómena*, «fenomenene», er dermed totaliteten av det som ligger i dagen eller som kan bringes frem i lyset, det grekerne i blant simpelthen identifiserte med *tá ónta* (det værende). (Heidegger, 2007, s. 56-57)<sup>9</sup>

I stedet for å søke etter essensen eller den skjulte sannheten, slik vi lærer av Platon, så innebærer en særlig materialistisk fenomenologi å se etter hvordan en form virkeliggjør seg selv, hvordan noe synliggjøres. Kanskje kan vi si det så enkelt som at *eídos* er fenomenet i sin klareste form. Fenomenet er derfor også noe annet enn eksempelvis et symptom. Hvor symptomet forutsetter at det er en forskjell på det indre og det ytre (innhold og form, lavt blodsukker og oppfarehet, rødme og skamfølelse), så betinger fenomenet ifølge Heidegger en kontinuitet der «det indre» åpenbarer seg i «det ytre»: Altså *viser seg*. Symptomet er da *uatskillelig* fra

---

<sup>9</sup> Grunnbetydningen av det andre leddet i begrepet fenomenologi, nemlig *logos*, er slik det her brukes tale, «det vil si å gjøre hva det er «tale om» i talen, åpenbart» (Heidegger, 2007, s. 60). *Logos* lar det som talen omhandler bli sett. Gjennom talens *logos* blir noe sett som noe, «*lógos* har som funksjon «å la noe bli sett» på en likefrem måte, å la det værende fornemmes» (Heidegger, 2007, s. 62). Ifølge Heidegger er *logos* altså en «modus av å la bli sett [...] Det som er sant i gresk forstand [...] er *aísthesis*, den likefremme, sanselige fornemmelsen av noe. Fornemmelsen er alltid sann i den grad *aísthesis* i hvert enkelt tilfelle retter seg mot sin *ídia*, det vil si mot det værende som i hvert enkelt tilfelle genuint er tilgjengelig bare gjennom og for *aísthesis*, slik for eksempel det å se retter seg mot fargene. Det å se avdekker altså alltid farger [...] I den reneste og mest opprinnelige betydningen «sann», det vil si rent avdekkende, slik at det aldri kan tildekke, er det rene *noeín*, det vil si fornemmelsen av de enkleste værensbestemmelsene hos det værende som sådant gjennom likefremt å se på dem. Dette *noeín* kan aldri tildekke, aldri være falskt, det kan i høyden forbli en mangel av fornemmelse, et *agnoeín*, som ikke strekker til i forhold til den likefremme, adekvate tilgangen» (Heidegger, 2007, s. 61).

sykdommen. Rødme er ikke tegn på skam, det er et aspekt ved skammen: en måte den blir virkeliggjort på.

At fenomenet virkeliggjør *eidos* innebærer et brudd med representasjonstanken hvor virkeligheten ses som uttrykk for og tegn på noe annet, sannere, virkeligere, mer egentlig etc. Et fenomenologisk blikk ser at tegn kan representere noe annet, men er likevel primært interessert i *hvordan* uttrykk (etc) virkeliggjøres eller realiseres som en enhet av betegnende og betegnet, form og innhold. Om en vil snakke om et fenomenologisk tegnbegrep, kan det karakteriseres som aristotelisk, altså som en form hvor igjennom iboende egenskaper kommer til å bli virkeliggjort (se for eksempel Gumbrecht, 2004). Det krever oppmerksomhet:

Den oppmärksamma vet inte vad han letar efter. Han är redo, öppen, men först efteråt står det klart vad han sökte. Det kunde fråsta oss att kalla oppmerksomheten «det omedvetnas öga» – ty någon del av psyket måste ju styra blicken mot den kritiska punkten, det ovetnas mötesplats. (Engdahl, 1988, s. 13-14)<sup>10</sup>

## Saken selv: Beskrivelsens fire aspekter

For å kunne nærme seg *eidos* må refleksjonen i henhold til Husserl vende tilbake til «sakene selv» slik som de blir erfart i livsverden. Det fenomenologiske blikket er derfor orientert mot å *beskrive* saken selv – her vil vi peke på fire overlappende aspekter ved beskrivelsen av fenomenet: 1) forholdet mellom forgrunn og bakgrunn, 2) sammenfatningen eller det syntetiserende prinsippet, 3) det dialogiske som peker på at syntesen søker svar, og 4) formidlingens egeninfluens på eller medkonstituering av fenomenet.

Begrepet om tingen eller *saken selv*, alt etter hvordan det blir oversatt, er strengt tatt uatskillelig fra livsverdensbegrepet. Forholdet mellom dem kan likevel gjøres mer anskuelig om vi identifiserer *livsverden* som den *bakgrunn* vi oppfatter noe mot, og *saken selv* som den *forgrunn* som trer fram. For ytterligere å konkretisere denne dynamikken kunne vi lest Joseph Conrads *Heart of Darkness* (1899/1996) som nærmest i sin helhet er bygget opp omkring scener der noe kommer til syne som noe annet enn hva det tilsynelatende var for så igjen å vise seg å være enda noe annet. I en landsby oppdages ornamentene som når Marlow ser nærmere etter er menneskehoder på staker. Verken ornamentene eller landsbyen kan da bli det de var (Conrad, 1899/1996). Formen kan endre seg med perspektivet eller med ny viten. Saken selv kan forsvinne tilbake i bakgrunnen og forsøksvis forstås som det som da trer fram i forhold til og på bekostning av den bakgrunnen som livsverden konstituerer:

---

<sup>10</sup> Forbindelsen til begrepet serendipitet er opplagt. Det skulle være unødvendig å minne om Espen Askeladd.

The life-world is a realm of original self-evidences. That which is self-evidently given is, in perception, experienced as «the thing itself,» [die Sache selbst] in immediate presence, or, in memory, remembered as the thing itself; and every other manner of intuition is a personification of the thing itself. Every mediate cognition belonging in this sphere — broadly speaking, every manner of induction — has the sense of an induction of something indubitable, something possibly perceivable as the thing itself or rememberable as having-been-perceived, etc. All conceivable verification leads back to these modes of self-evidence because the «thing itself» (in the particular mode) lies in these intuitions themselves as that which is actually, intersubjectively experienceable and verifiable and is not a subtraction of thought; whereas such a subtraction, insofar as it makes a claim to truth, can have actual truth only by being related back to such self-evidences. (Husserl, 1970, s. 127-128)

For Husserl er saken selv det samme som saken slik som den gir seg til kjenne i en anskuelse av saken. Saken selv er det som oppfattes gitt og selvinnlysende, som noe umiddelbart her og nå. Men den er også det som er forsvunnet, men som likevel kan hentes opp fra et spor i erindringen. Også abstrakter som kunnskaper og viten vil kunne framtre for bevisstheten som noe gitt på linje med det som er oppfattet gjennom sansene.

Husserl omtaler slike måter å intuitivt gripe noe på som personifiseringer, vi kunne også kalt det individualiseringer eller fortetninger av Heideggers *væren*. Det vil igjen si at saken selv kun er begripelig gjennom denne fortetningen i bevisstheten, denne folden i *væren* som Merleau-Ponty uttrykker det i en tangerende refleksjon (Merleau-Ponty, 2000b).

Refleksjoners og resonnementers sannferdighet avhenger av beskrivelsen av dette intuitivt gitte. Slik vil eksempelvis en undersøkelse av ulike bibliotekers særpreg som steder (i betydningen «a space which has a distinct character [...] a totality made up of concrete things having material substance, shape, texture and colour [...] «an environmental character» [...] a character of atmosphere» (Norberg-Schulz, 1980, s. 5-8)<sup>11</sup> etterstrebe å ivareta de spesifikke karakterer eller *måter å være sted på* i en beskrivelse som er tilstrekkelig poengtert og presis, som balanserer mellom det nødvendige og det overflødige.

Å beskrive handler om å identifisere det mest framtrædende aspektet ved et fenomen. I så måte er en fenomenologisk beskrivelse for det andre *syntetiserende*. Fenomenet undersøkes og kartlegges fram mot en konsist sammenfattende formulering. Å beskrive for eksempel atmosfærens spesifikke karakter, enten det er bibliotekets, praksisstedets, poesiens eller formidlingens, er i denne forstand også et

---

<sup>11</sup> Norberg-Schulz' (1980) innkretsing av stedet forankret i Heidegger er i seg selv et forbilledlig fenomenologisk eksempel.

vitenskapelig prinsipp. Målestokken er syntesens presisjon, omfang, grunngeving og dybde vurdert mot andre mulige synteser.

Men beskrivelsen vil dessuten, for her å støtte oss til Mikhail Bakhtin, etterstrebe et svar. Slik sett er beskrivelsen for det tredje *dialogisk*. Beskrivelsene av for eksempel bibliotekstedene (så vel som biblioteket og stedet i seg selv) vil etterstrebe å få dem til å framtre i et nytt lys også for andre blikk. I sin enkleste form kan svaret da tenkes som bekreftelse – den andres gjenkjennelse av det han ikke visste (at han allerede visste). At dette reiser en rekke problemer med hensyn til verifiserbarhet, intersubjektivitet og ulikhet i normer og verdier mellom individer så vel som grupper og kulturer, skal ikke diskuteres her. Men med utgangspunkt i saken selv som en intuitivt gitt opplevelse en beskrivelse er rettet mot, så følger det nødvendigvis også en åpenhet i forhold til hvem som har legitimitet til å bekrefte og avvise. Det Bakhtin vektlegger er at «før eller seinare finn det som er høyrte og aktivt forstått, gjenklang i lyttarens tale eller handling» (Bakhtin, 1998, s. 11). Hans begrep om forståelse innebærer en særlig varsomhet også i den vitenskapelige holdningen. Den syntetiserende beskrivelsen er én variant av det Bakhtin omtaler som talehandlinger. «[D]en talande sjølv [her: vitskapsmannen] er innstilt på nettopp ei slik aktivt svarande forståing: han forventar ikkje ei passiv forståing som så og seie kopierer hans tanke i den andre sitt hovud, men eit svar, semje, medkjensle, innvending, handling, osv» (s. 11). En slik holdning understreker at det vitenskapelige blikket alltid er foreløpig, at også vitenskapelige ytringer inngår i en ytringskjede av noe som har vært og noe som kommer til å komme. I denne betydningen er forskning (og undervisning) en henvendelse henimot et bekræftende «Ja, sånn er det» – eller bedre: «Ja, sånn kan det være». Eller enda bedre: «Jo, men kunne man ikke også...» Eller rett og slett en endring i handling – herunder tenkemåter og synssett.

For det fjerde avhenger beskrivelsen av formidlingen. I det en beskrivelse av noe artikuleres vil artikuleringen eller språkliggjøringen omforme det man ser. Gjennom beskrivelsen vil noe annet komme til syne (Egeberg & Skjerdingstad, 2011, s. 60 ff.). Også av bekræftelsen som sannferdighetskrav eller gyldighetskriterium følger at *måten* en fenomenologisk undersøkelse formidles på og til hvem er en del av det undersøkende (beskrivende) prosjektet. Den presise og fyldige observasjonen må ivaretas i måten den kommuniseres på. Det er først gjennom ytringen og talehandlingen at beskrivelsen finner sted. Beskrivelsens form kan derfor heller ikke standardiseres til en sjanger, stil eller skrivemåte. Fenomenet viser seg for blikket, men det som kommer til syne er også et produkt av de ordene som det forstående blikket beskriver med – foruten selvsagt dets syntaks og øvrige mentale grammatikk. Den beskrivende og syntetiserende fortolkningen er derfor en medskapende handling som både viser nye aspekter ved fenomenet og derved også endrer dets posisjon i virkeligheten, men også retusjerer det, usynliggjør aspekter som kunne vært framhevet.



## Intensjonalitet: Å se et annet syn

På samme tid som det fenomenologiske blikket tenker over og forsøksvis gjennom det kroppslige inntrykket, orienterer det seg ikke bare mot hva som ses, men også mot hvordan det sette vil bli sett. Å undersøke saken selv innebærer derfor også å beskrive den i overenstemmelse med hvordan den selv vil være – dens intensjonalitet. Fenomenologien er ute etter å forstå de enkelte individenes, kulturenes, skulpturenes, broenes, bibliotekenes, tekstenes, gruppenes, kroppenes, brukernes *egne* og karakteristiske måter å være virksomme i sin verden på<sup>12</sup>.

Whether we are concerned with a thing perceived, a historical event or a doctrine, to «understand» is to take in the total intention – not only what these things are for representation (the «properties» of the thing perceived, the mass of «historical facts», the «ideas» introduced by the doctrine) – but the unique mode of existing expressed in the properties of the pebble, the glass or the piece of wax, in all the events of a revolution, in all the thoughts of a philosopher. It is a matter of finding the Idea in the Hegelian sense, that is, not a law of the physic-mathematical type, discoverable by objective thought, but that formula which sums up some unique manner of behavior towards others, towards nature, time and death: a certain way of patterning the world which the historian should be capable of seizing upon and make his own (Merleau-Ponty, 2000a, s. xviii)

Når Merleau-Ponty forbinder forståelse med å finne fram til den hegelianske ideen, handler det ikke om å identifisere en bakenforliggende lovmessighet, underliggende betydning eller dypere mening. Han er opptatt av hvordan subjekter kommer til bevissthet om noe og hvordan bevisstheter er strukturert, ordnet, sammensatt eller delt. Det handler om å forstå måten verden oppfattes og formes på, hva som ses og ikke ses, hvordan ting legges merke til og hvilke mønstre som finnes i måten de settes sammen eller i motsetning til hverandre på<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Som erkjennelsesform er fenomenologien beslektet med estetiske tenkemåter, for eksempel impresjonismen og den franske nyromanen (Robbe-Grillet, 1971). Milan Kundera slutter seg til Husserl og Heideggers kritikk av moderniteten for å ha mistet menneskets livsverden av syne, men viser at det Heidegger kalte denne «værens uteglemmelse» ikke er utelatt i senere europeisk tenkning, den har bare flyttet inn i og blitt utforsket i romanen. For Kundera representerer den europeiske romantradisjonen fra Cervantes en motkraft til formålsrasjonaliteten, en arena for undersøkelser av spørsmålet om menneskets væren i opposisjon til modernitetens rasjonalitet sterkt beslektet med det fenomenologiske prosjektet. Med Herman Broch blir da også romanens og menneskevitenskapenes oppgave å oppdage nye og ukjente sider ved tilværelsen: «Kunnskapen er romanens eneste moral» (Kundera, 1987, s. 16).

<sup>13</sup> For å illustrere kan vi tenke kontrastivt i forhold til en psykoanalytisk forståelse av selvet. Horace Engdahl beskriver den tilbakeskuende selvanalysen som en metode «som bara leder in i en oändlig rad av speglingar av alt större substanslöshet» (Engdahl, 1988, s. 12). Formuleringen er polemisk, men presis i den forstand at eksempelvis psykoanalysen søker seg innover mot større kompleksitet i avdekkingen av sykdoms- eller symptomhistorien. Med Engdahl er den fenomenologiske motsvarighet oppmerksomheten «mot det iakttagna, som den ger en ny och

Hvor ordet intensjon i dagligtalen er synonymt med forehavende, hensikt eller forsett og ved affiniteten til målsetting indikerer at subjektet rår over omgivelsene, innebærer det fenomenologiske begrepet intensjonalitet at hensikter like mye er betinget av omgivelsene. Om det dukker opp en slegge, så åpner det seg en mulighet for å slå som ikke var der før. Tingene vil noe med subjektet i kraft av sin historie og den plassering de allerede har i livsverden. Verden er et på samme tid åpent og lukket mulighetsfelt. Denne dobbeltheten kan formuleres som at subjektet vil noe med sine omgivelser, slik omgivelsene vil noe med subjektet. Intensjonaliteten har altså en dobbel retning av å gripe og å bli grepet. På den ene side settes den i bevegelse av noe utenfra, på den andre side strekker den seg alltid ut mot det. Vi ser en kompleks dynamikk hvor intensjoner møtes og overlapper slik at dikotomien mellom subjekt og objekt oppløses.

Fenomenologien analyserer intensjonene til mennesker, handlinger, kunstneriske uttrykk: Måten de forholder seg til omgivelsens på, hva de vil med omgivelsene, hvorvidt og hvordan dette stemmer overens med det omgivelsene er i stand til å svare, gi tilbake eller motsette seg. Det fenomenologiske blikket kan derfor også sammenlignes med et møtested hvor det undersøkende subjektet med sin intensjon om forståelse overlapper med intensjonen som utgår fra den eller det som den er rettet mot<sup>14</sup>.

På den ene siden har Merleau-Ponty allerede beskrevet det vi er ute etter som at «to «understand» is to take in the total intention»<sup>15</sup>. På den andre siden er det også erkjennelsens dynamikk å famle omkring denne kjernen, å få fram det som er relevante aspekter i en gitt sammenheng. Denne tentative omkretsing er i seg selv

---

intressantare skiktning, och mot självet, som den ger proportion och en intuitiv tydlighet» (Engdahl, 1988, s. 12). For en litterær analyse av hvordan tekster i et forfatterskap preges av perseptuelle mønstre i måten å se fortida på, mønstre som også kan gjenfinnes i forfattersubjektets andre måter å være i verden på (enn det skrivende), se min avhandling om Tarjei Vesaas (Skjerdingsstad, 2006).

<sup>14</sup> Dette blir særlig tydelig i den senere del av Merleau-Pontys forfatterskap, som i arbeidet med kiasmen (se for eksempel Merleau-Ponty, 1999) hvor intensjonalitet forstås som et nærmest spasielt begrep. For øvrig henvises til hans begrep om den intensjonelle buen (for eksempel Merleau-Ponty, 2000a, s. 136; Skjerdingsstad, 2006, s. 58)

<sup>15</sup> «to take in the total intention» – det kan vi også forstå i lys av Arthur Schopenhauers begrep om selvtenking. Et begrep han bruker for å betone at kunnskapen er verdiløs om den ikke er integrert i det som sies og gjøres – eller altså er blitt en del av subjektet – den som sanser, tenker, handler. «Slik det mest innholdsrike bibliotek, om det er rotete, ikke er til så stor nytte som et meget begrenset, men velordnet bibliotek, er også den største mengde kunnskaper, om den ikke er gjennomarbeidet av egen tenkning, langt mindre verdt enn en langt mindre mengde, som derimot er gjennomtenkt på mangfoldig vis. For først ved hjelp av en allsidig kombinasjon av det man vet, ved å sammenligne enhver sannhet med enhver annen, tilegner man seg fullstendig sin egen viten og får den i sin makt. Man kan bare tenke igjennom det man vet, og derfor er det at man skal lære noe. Men man vet også bare det man har tenkt igjennom» (Schopenhauer, 1997, s. 43).

fenomenologisk. For det første i det den som all fenomenologisk tenkning kontinuerlig kommer til å støte mot sin egen grense for hva den kan vite – spørsmålet er der hele tiden. For det andre fordi forståelsen før eller senere vil støte mot *språkets* yttergrenser: Fenomenologien hviler på erkjennelsen av at språket kommer til kort, men samtidig er forståelse avhengig av den representasjon og avstand språket kan tilby. Dessuten kan erkjennelse beskrives som en utvikling av og i språket.

## Syntese: Selvrefleksjon

På den ene siden kan det hevdes at biblioteket og bibliotekutdanningen har vært fraværende i det foregående, på den andre siden har intensjonen dels vært å samle en teoretisk-metodisk optikk av en annen art enn kikkertens, dels ligger relevansen kanskje først og fremst i skisseringen av et bakteppe for spørrende og kritisk refleksjon. Om vi aksepterer at informasjon defineres så vidt som «any difference that makes a difference» (Bateson, 1980, gjengitt etter Budd, 2011, s. 58) gjør en fenomenologisk tenkning oss oppmerksomme på at hva som gjør en forskjell er et kroppslig og derfor også *estetisk* anliggende<sup>16</sup>.

I sitt forsøk på å etablere en mer spesifikk og praksisnær teori («prolegomena to a theory») om informasjon relatert til sannhet og mening kommer da også Budd fram til at spørsmålet om «[w]hat information is can only be answered in terms of what communicative action, as phenomenological act, has meaning and truth for speakers and hearers. Information is something unlike anything else, it should be studied for what it is» (Budd, 2011, s. 71). Kun gjennom en fenomenologisk teori om kommunikasjon som handling basert på det underliggende begrep om intensjonalitet kan man i henhold til Budd studere informasjonens *eidos*. I denne artikkelen har jeg forsøkt å spesifisere hva dette *kunne* bety, hvordan en slik kommunikativ handlingsforståelse kan forstås og undersøkes.

Med kroppen som utgangspunkt blir den sirkulære og beskrivende undersøkelsen av *fenomenet* slik det kommer til syne i *livsverden* det sentrale. Når Budd i sin undersøkelse av informasjonsbegrepet avgrenser seg til formell kommunikasjon (s. 57) synliggjøres et mulig problem. For i den grad formell kommunikasjon forstås i termer av det planlagte, målrettede, avgrensede, formålsrasjonelle eller instrumentelle vil den alltid være mediert og influert av det estetiske og kroppslige: det intuitive, det som avleder oppmerksomheten, det affektive og tilsynelatende unyttige. Også innenfor formell kommunikasjon er informasjon del av fenomener

---

<sup>16</sup> Estetik henger sammen med berøring gjennom opprinnelsen i det greske *aiesthethikos* som betyr sansende. Opprinnelig, og helt fram til den gryende romantikken på 1700-tallet var da også estetikken opptatt av mennesket som et sansende vesen i forhold til tanken, bevisstheten og det guddommelige. Det er først under romantikken at estetikken får en snevrere betydning som noe i retning av kunstfilosofi – det er først da kunsten skilles ut som et eget område i motsetning til vitenskap, håndverk og teologi.

som verken kan isoleres til noe subjektivt eller objektivt, kroppslig eller intellektuelt, affektivt eller kognitivt.

Det fenomenologiske perspektivet er ikke alene om å ville *beskrive* saken selv gjennom synteser eller å strebe mot en intersubjektiv bekreftelse av disse samlende og dermed også reduktive grepene. Samtidig er oppøvelsen i å kunne syntetisere/beskrive eksempelvis romaner, forfatterskap eller bilder basert på oppmerksomhet og estetisk sensitivitet for et intensjonelt samspill på mange nivå en praktisk-teoretisk ferdighet som kommer til syne.<sup>17</sup> Denne kompetansen viser seg også som sentral, men delvis også underkommunisert både i profesjonsutdanninger og deldisipliner av bibliotek- og informasjonsvitenskapen. Å kunne beskrive gjennom en praktisk forståelse for ulike måter å oppfatte materien på med en samtidig innsikt i intensjonalitetens virkemåter, viser seg som en sammenbindende kjernekompetanse også i profesjonsutdanningen.

Intensjonen med denne artikkelen har vært å innsirkle det fenomenologiske *eidos* som en mulig måte å se og tenke på basert på en kroppslig involvering i livsverden. Jeg har identifisert ulike perspektiv som på den ene siden forsøker å fastholde fenomenet, på den andre siden forsøker å se andre aspekter i det som også er en en kontinuerlig gjentenkning og reformulering av egen praksis. Av dette følger at empiriske undersøkelser også sikter mot det teoriutviklende, mens teoretiske studier alltid også skal være empiriske. De vedrører praksis. I så måte sammenfatter det fenomenologisk tenkende blikket også den *selvrefleksivitet* som Nolin og Åström mener kjennetegner – og utgjør styrken i – bibliotek- og informasjonsvitenskapen (Nolin & Åström, 2010). Selvrefleksjon er å se seg selv og sin egen virksomhet utenfra, men det er også å *beskrive* med andre øyne – det vil si skjelnende eller kritisk med utgangspunkt i kroppen og intensjonen til det fenomenet man vil undersøke. Theodor W. Adorno har allerede sammenfattet det:

Kritisk teori må omsætte de begreber, den ligesom bringer med udefra, til de begreber genstanden har om sig selv, det den gerne ville være ud fra sig selv, og konfrontere dette med det den er. Den stivhed, genstanden er fikseret i her og nu, må teorien opløse til et spændingsfelt mellem det mulige og det virkelige: for overhovedet at kunne eksistere er begge momenter henvist til hinanden. (Adorno, 2003, s. 293)

Med rette kunne man si at omdreiningspunktet i det kroppslige slik vi her har søkt å utfolde det, er Heideggers begrep for *væren*. Det fenomenologiske blikket er da basert på en tenkning som i sin grunn har en tillit til muligheten for kontakt med noe kroppslig og i den forstand opprinnelig, autentisk og genuint. Som en kritisk selvreflekterende loop omkring dette nullpunktet ville man med Jacques Derridas dekonstruktive blikk kunne hevde at identifikasjonen av *væren* med nærvær og

---

<sup>17</sup> Artikkelsjangeren kan da beskrives som at flere mulige synteser etableres og diskuteres i forhold til hverandre

romlighet på bekostning av temporalitet og tid i seg selv er en fiksjon. For nærværet kan ifølge Derrida kun være nærvær i forhold til noe annet. Det er først som spor i dette andre at det så og si ikke-eksisterer. Nærvær er for Derrida alltid invadert av ikke-nærvær, tegn<sup>18</sup>. For igjen å sette det hele på en enklest mulig formel, kunne man si at hvor fenomenologene insisterer på nærværets eller værens ontologiske så vel som epistemologiske primat, vil dekonstruktivt orienterte tenkere hevde at det er fraværet, distansen og til syvende og sist døden væren så vel som erkjennelse bunner i.

Hvor Platon sa at meningen lå utenfor språket som en evig idé/eídos sier Derrida at fenomenologiske tenkere, gjennom begreper som livsverden, væren, og nærvær opprettholder den platonske nærværsmetafysikken bare i en annen og mer tildekt fasong. Selv om den optikken jeg her har skissert har en intensjon om å bevare fenomenets opprinnelse i en materielt basert væren, gjør Derridas kritikk oppmerksom på *hvordan* fenomenologisk tenkning er samlende og syntetiserende i sin orientering mot det som kommer for dagen: Spørsmålet blir da om ikke et fenomenologisk blikk på tross av sin omkretsende dynamikk forblir orientert mot det som preger og dominerer, og dermed kommer til å overse det som hender i marginene, i utkantene og periferien, det tilbakeholdte og undertrykte, det heterogene og skjulte.

---

<sup>18</sup> «The living present always springs forth out of its nonidentity with itself and from the possibility of a retentional trace. It is always already a trace. This trace cannot be thought out on the basis of a simpel present whose life would be within it; the self of the living present is primordially a trace. The trace is not an attribute; we cannot say that the self of the living present «primordially is» it. Being-primordial must be thought on the basis of the trace, and not the reverse. This protowriting is at work at the origin of sense. Sense, being temporal in nature, as Husserl recognized, is never simply present, it is always already engaged in the «movement» of the trace, that is, in the order of signification» (Derrida, 1973, s. 85).

## Litteratur

- Adorno, T. W. (2003). *Minima moralia: Refleksjoner fra det beskadigede liv*. København: Gyldendal.
- Andersen, J., Hvenegaard Rasmussen, C., & Jochumsen, H. (2008). At forstå biblioteket. I Andersen, J., Jochumsen, H., & Hvenegaard Rasmussen, C. (Red.), *At forstå biblioteket: En introduktion til teoretiske perspektiver* (s. 5-8). København: Danmarks Biblioteksforening.
- Bakhtin, M. (1998). *Spørgsmålet om talegenrane*. Bergen: Ariadne forlag.
- Balling, G. (2009). *Litterær æstetisk oplevelse: Læsning, læseoplevelser og læseundersøgelser: En diskussion af teoretiske og metodiske tilgange*. København: Danmarks Biblioteksskole.
- Bengtsson, J. (1991). *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige: Mottagande och inflytande, 1900-1968*. Göteborg: Daidalos.
- Budd, J. M. (2005). Phenomenology and information studies. *Journal of Documentation*, 61(1), 44-58.
- Budd, J. M. (2011). Meaning, truth, and information: Prolegomena to a theory. *Journal of Documentation*, 67(1), 56-74.
- Conrad, J. (1996). *Heart of darkness: Complete, authoritative text with biographical and historical contexts, critical history and essays from five contemporary critical perspectives*. Boston: Bedford.
- Dahlkild, N. (2010). *The spirit of the place: Landmarks of Scandinavian library architecture*. Hentet fra <http://pure.iva.dk/da/publications/the-spirit-of-the-place%280ea49052-92a3-46c0-81e6-91f5e970aeb6%29.html>
- Dam Christensen, H. (2008). Billeder i teorien: En visuel drejning. I J. Andersen, H. Jochumsen, & C. Hvenegaard Rasmussen (Red.), *At forstå biblioteket: En introduktion til teoretiske perspektiver* (s. 63-85). København: Danmarks Biblioteksforening.
- Dehs, J. (2009). Sketches for a world order: Architecture and phenomenology. I G. Lauvland, K. O. Ellefsen, & M. Hvattum (Red.), *An eye for place: Christian Norberg-Schulz: Architect, historian and editor* (s. 11-25). Oslo: Akademisk publisering.
- Derrida, J. (1973). *Speech and phenomena: And other essays on Husserl's theory of signs*. Evanston: Northwestern University Press.
- Egeberg, O., & Skjerdingstad, K. I. (2011). *Tanken sitter i øyet: Kreativ teori og praktisk vitenskapelig tenkning*. Oslo: Novus.
- Engdahl, H. (1988). *Om oppmärksambeten*. Lund: Tegnérssamfundet.
- Fehr, D. von der. (2008). *Når kroppen tenker*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fossum, M. (2011). *Lykkesalighet*. Oslo: Oktober.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method*. London: Continuum.
- Greve, A. (1998). *Her: Et bidrag til stedets filosofi*. Tromsø: Universitetet i Tromsø, Det samfunnsvitenskapelige fakultet.

- Grøn, R. (2010). *Oplevelsens rammer: Former og rationaler i den aktuelle formidling af skønlitteratur for voksne på danske folkebiblioteker*. København: Det Informationsvidenskabelige Akademi.
- Gumbrecht, H. U. (2004). *Production of presence: What meaning cannot convey*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Haglund, D. (1995). Husserl och den fenomenologiska filosofin. I E. Husserl (Red.), *Fenomenologins idé* (s. 9-33). Göteborg: Daidalos.
- Heidegger, M. (2007). *Væren og tid*. Oslo: Pax.
- Hitchcock, A. (Regissør). (2000). *Rear window*. USA: Universal.
- Hjørland, B. (2005a). Comments on the articles and proposals for further work. *Journal of Documentation*, 61(1).
- Hjørland, B. (2005b). Library and information science and the philosophy of science. *Journal of Documentation*, 61(1), 5-10.
- Holm-Hansen, L. (2007). Innledning. I Heidegger, M., *Væren og tid* (s. 13-29). Oslo: Pax.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1973). *Experience and judgment: Investigations in a genealogy of logic*. London: Routledge & K. Paul.
- Kundera, M. (1987). *Romankunsten*. Oslo: Aventura.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2003). *Hverdagslivets metaforer: Fornuft, følelser og menneskehjernen*. Oslo: Pax.
- Mangen, A. (2009). *The impact of digital technology on immersive fiction reading: A cognitive-phenomenological study*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Om sprogets fænomenologi: Udvalgte tekster*. København: Gyldendal.
- Merleau-Ponty, M. (2000a). *Phenomenology of perception*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (2000b). *Øyet og ånden*. Oslo: Pax.
- Møller, M. (1998). Epifani og fænomenologi: Aspekter af James Joyces tidlige æstetik. *Ny poetik*, (8).
- Nolin, J., & Åström, F. (2010). Turning weakness into strength: Strategies for future LIS. *Journal of Documentation*, 66(1), 7-27. doi:10.1108/00220411011016344
- Norberg-Schulz, C. (1980). *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. London: Academy Editions.
- Radford, L. (2004). Sensible things, essence, mathematical objects, and other ambiguities. *La Matematica e la sua Didattica*, (1), 4-23.
- Robbe-Grillet, A. (1971). *For en ny roman*. Oslo: Cappelen.
- Schopenhauer, A. (1997). *Om det gode og det slette: Fra Parerga og Paralipomena*. Oslo: Pax.
- Shusterman, R. (2005). The silent limping body of philosophy. I T. Carman & M. B. N. Hansen (Red.), *The Cambridge companion to Merleau-Ponty* (s. 151-180). Cambridge: Cambridge University Press.

- Skjerdingstad, K. I. (2006). *Usynlige bilder: Sanselighet og identitet i Tarjei Vesaas' forfatterskap*. Kristiansand: Høgskolen i Agder.
- Smidt, J. K. (2002). *Mellom elite og publikum: Litterær smak og litteraturformidling blant bibliotekarer i norske folkebibliotek*. Oslo: Unipub.
- Smidt, J. K. (2003). Kunsten er et annet sted: Rapport fra mellomsmakens selvbevisste domene. *Sosiologi i dag*, 33(3), 5-32.
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.