abstract Forum

Knudsen Lars Emmerik,
2005:[engelsk rubrik saknas].
Nordisk Pedagogik, Vol 25,
pp. 403–417. Oslo.
ISSN 0901-8050.

This essay addresses the theory of self-formation as formulated by the Danish philosopher Lars-Henrik Schmidt in his introduction the French philosopher Maurice Merleau-Ponty. In Schmidt's individualistic self formation theory, he grounds the social self on his idea of libertine interpretation strategy and Rousseau's concept of powerlessness. Merleau-Ponty would reject to Schmidt's seclusion of the subject from the world, because subjects perceive pre-reflectively. Objects and subjects have an ambiguous influence on each other: a subject is actually unable to think of its self without the other. This leads to a ambiguous notion of subject/object dualism, the concept of authority and leaves the Bildung debate with an alternative to individualism.

Lars Emmerik Knudsen, P.D.
Løvs Alle 4, 1. th, DK-2200
København N, Danmark.
E-post: larsemmerikknudsen
@hotmail.com

Selvdannelse og det kropslige perspektiv

En kropsfænomenologisk kritik af Lars-Henrik Schmidt

LARS EMMERIK KNUDSEN

403

Dannelsesdiskussionen i Danmark er i dag stærkt influeret af rektor for Danmarks Pædagogiske Universitet Dr. phil. Lars-Henrik Schmidt. Det skyldes især, at han er lykket med at hævde, at et dannelsesbegreb i dag er nødvendigt, men må revitaliseres med udgangspunkt i samtidens væsentligste trend, individualismen. Schmidts dannelsesbegreb er således i opposition til almindelsen, og udtrykker derfor selvets egen dannelse, selvdannelsen, som sit mål. I Schmidts hovedværk *Diagnosis I,II,III* formuleres selvdannelsen som et modsvar til traditionen som han hævder, er blevet dyrket blindt. Selvdannelsen er derfor utraditionel. Det vil ikke sige anti-traditionel men på kritisk afstand af traditionen, idet Schmidt gentænker Kants kritiske dannelsesstanke om dannelse til myndighed og genopvækker dannelsens kritiske potentiale. Selvets egen interpretationsevne er derfor central i selvdannelsesteorien, hvormed selvet sætter sig på afstand af verden. Hos Schmidt funderes det sociale selv som et ærkevilkår i selvets afmægtighed overfor den anden samt i selvets interpretationer, som funderer selvet i det sociale.¹

Selvdannelse er en selvoverskridelsesproces og en sanselig erfaring hævder Schmidt, men det fremgår desværre ikke, hvilken betydning kroppen har for sansningen. Jeg vil derfor gøre

opmærksom på, at den franske filosof Maurice Merleau-Ponty (1908–61) hævdede, at subjektets erfaringer er betinget af kroppens perspektiv og intention. Jeg vil derfor forsøge at argumentere, at uden at have dette kropslige perspektiv for øje forekommer Schmidts selvdannelsesteori idealistisk. Da subjektets intentioner erkendes præreflekstivt er subjektets krop sammenvævet med objektet, og det er derfor umuligt at pege på de nøjagtige grænser mellem krop, bevidsthed og verden. Schmidts selvdannelsesteori forudsætter netop denne dualisme, hvor selvet er på afstand af verden, som Merleau-Ponty gennem sit forfatterskab forsøgte at overkomme.

Som Steen Nepper Larsen (2003, s. 175) vil jeg også i Schmidts selvdannelsesteori efterlyse en fænomenologisk beskrivelse af selvets sammenvævning med verden, og dette essay forsøger således at behandle Schmidts selvdannelsesteori i den nordiske dannelsesdebat ved at problematisere en række grundlæggende antagelser i teorien, hovedsageligt funderingen af det sociale selv. Dertil introducerer jeg Merleau-Ponty, hvilket er ganske oplagt, idet hans kropsfænomenologi meget elegant kan vise, hvorfor forholdet mellem selvet og omgivelserne giver anledning til at konkludere, at selvets frihed og ansvar ikke kan betragtes som entydige men derimod som flertydige, qua kroppens og verdens, og derved også selvets og den andens, sammenvævning. Åbningen mod den anden og det sociale selv kan, som jeg slutteligt foreslår, altså funderes i kroppen.

Lars-Henrik Schmidts utraditionelle selvdannelsesteori

De nye betingelser for dannelsen

Dannelse i dag har trange kår, fordi de institutioner som varetager dannelsen (gymnasier

og universiteter) har betragtet dannelse som bevidstløs indføring i traditionen. Dannelse må i dag have en anden betydning, fordi det er nødvendigt at:

gøre en indsats for, at individerne skal slutte sig sammen – hvad enten det nu er som brugere i civilsamfundet, eller det er som forbrugere over markedet – og det er her, dannelsen kommer på banen. (Schmidt, 1999, s. 113)

Dannelse bør formuleres som en overskridelse af selvet selv uden at opløse selvets individuelle identitet, hvad Schmidt også kalder en æstetisk overskridelse, hvorved Schmidt ønsker at fremhæve dannelsens kritiske potentiale og dermed at fundere det sociale selv på ny. Dannelsesbegrebet er dertil oplagt, fordi det kan fungere både som en model for selvet og en overladelse til selvet selv at finde sit ideal (Schmidt, 1999, s. 128). Dette indhold i dannelsen eksisterer ikke i de nuværende dannelsesformer, men må søges hos Kant før dannelse blev til litterær traditionspleje.

Kant hævdede, at elitært snobberi er dannelsens modsætning, og at videnskaben må forenes med smagens dannelse, dvs. dømmekraft, for ellers bliver videnskabelig dannelse blot dannethed. Som Kant mener Schmidt, at dannelse er smagens dannelse, men smag hos Schmidts forstås som afsmag: Man smager på noget og vurderer, om det er for meget eller for lidt uden at afgøre netop, hvad der er god smag. Det er altså ikke muligt at smage det der er rigtig eller sandt, for man kan kun opleve afsmag og kan derfor kun sige *fra* ikke sige *til*. Refleksion over smagen er en æstetisering, og disse smagsrefleksioner må sikres som en ny almindelse. Dannelse, hævder Schmidt, kan i dag ikke legitimeres metafysisk, må legitimeres i det sociale, som han med en neologisme kalder gemenheden og definerer som den endnu ikke artikulerede uenighed (Schmidt, 1998, s. 7).

Som Nietzsche skelner Schmidt i mellem to former for selvoverskridelse: (i) Apollinsk overskridelse: At overkomme sig selv, hvor selvet indoptages vertikalt i et kollektiv og realiserer ideer i selvaftigelse. (ii) Dionysisk overskridelse: Selvet skrider momentant ud af sig selv, og bliver kortvarigt ét med massen. Dionysisk overskridelse synes for Schmidt at være det moderne dannelsespotentiale, fordi selvet kan bevare sig selv og samtidig være en del af et fællesskab (Schmidt, 1999, s. 123). Derved kan selvdannelsen også problematisere det sociale selv uden at hævde, at selvet er forpligtet i et kollektiv, men ved et forhold som alle mennesker deler:

Afmagt

Hvorfor er mennesker overhovedet interessante for hinanden? Det er de, siger Schmidt, fordi alle mennesker kan opleve afmagt, dvs. erfaringen af, at man ikke kan klare sig selv. Det er et ærkevilkår og funderer det sociale selv, fordi: (1) selvets afmægtighed er en port til det andet menneske, fordi selvet får muligheden for at spørge sig selv «Hvad kan jeg gøre for dig, så jeg kan gøre det bedre for mig.» (Schmidt, 1998, s. 10). Og (2) det er et ærkevilkår, at selvet er afmægtigt afhængigt af andres interpretationer af verden, og deraf følger åbenheden overfor den anden. For begge betydninger af afmagt sker selvoverskridelsen i den generaliserede solidaritet med den anden, for selvom vi er forskellige deler vi afmægtigheden.

I dannelsesdiskussionen hævdes det ofte, at dannelse er at kende traditionen, hvilket Schmidt mener blot er et udtryk for, at disse fortalere forsøger at bevare deres magtfulde position i samfundet. Der er altså tradition for magt men ikke afmagt, hævder Schmidt, og derfor er der behov for at formulere en utraditionel dannelse. Et eksempel herpå er den dionysiske afmagtsreaktion, hvor selvet momentant skrider ud af sig selv, og oplever

ikke at kunne klare sig selv. Udfordringen for den utraditionelle dannelsesstanke er, at fastholde denne selvoverskridelse uden at falde tilbage til traditionen (Schmidt, 1999, s. 137).

Dannelse skal altså ikke defineres smalt som en bestemt viden, men funderes i afmagten, som åbner for den anden og dennes interpretationer, hvoraf selvet kan erfare, at der er også noget jeg ikke kan. Dette, og at ingen interpretationer er endegyldigt sande, er det tragiske forhold ved verden, hvilket betyder, at alting kunne være anderledes, fordi der ikke eksisterer nogen metafysisk henvisningsgrund. Hvilket tydeliggøres via afmagtsbegrebet, idet den sanselige erfaring af afmagten byder os at forstå, at alle kan sanse det samme men ikke det selvsamme.

Det sociale selv kan altså funderes i afmagtsbegrebet, fordi det er et ærkevilkår, hvor (1) selvets åbning mod den anden sker fra selvets egen position, idet selvet er målestok for, hvordan selvet ønsker at behandle andre. Og (2) en erkendelse af det nødvendige i, at selvet er afhængigt af andres interpretationer.

Ekko-istisk interpretation og læsestrategier

Interpretation skal stræbe efter at udvikle sig til en afgørelseskraft eller træfsikkerhed, hvor man i afmagt afgør hvad der er for meget og hvad der er for lidt. Det er en nysgerrighed og social visdom og ikke blot en kultiveret akademisk dannelse. Pointen er, at dannelse må problematiseres som udøvelse af dannelsen i modsætning til dannetheden, som aflaster den selvstændige afgørelse, hvor traditionen ganske utilstrækkeligt viser vejen. I dag erstatter de små fortællinger de store, men efterlader én stor fortælling; mennesket fortæller fortællinger. Vi mangler derfor teoretiske forudsætninger for at kunne vælge i mellem fortællingerne. Det er interessante er dog ikke, hvad der vælges, men at der altid vælges som et grundvilkår (Schmidt, 1999, s. 151).

At vælge kræver en udøvelse af smag, og denne kan man foretage aktivt i et valgslægtskab, dvs. et selvvalgt fællesskab eller passivt i traditionen. Fortolkning er det 20. århundredes epistemologi, og således er umiddelbarheden fortabt, fordi selve interpretationen er konstruerende. Fortolkningen forudsætter frihed, men selve friheden til at fortolke består i, at fortolke er et nødvendigt vilkår: Måden teksten interpreteres identificerer læseren, og derfor er læseren et metafysisk spørgsmål, fordi læseren dannes af læsningen og læsningen dannes af læseren. Denne æstetiske overskridelsesproces «er simpelthen metafysikkens vogter» (Schmidt, 1999, s. 153).

Schmidt skelner mellem to læsestrategier: Den dialektiske læsning er egoistisk, mens den tragiske læsning er ekko-istisk, dvs. man finder ikke sig selv men afstanden til sig selv (pga. det fundne som principielt er fremmed), og dermed finder man den anden. Den æstetiske overskridelse er porten til den anden og derved det sociale selv, fordi man ser sig selv som den anden.

En interpretation er en ekko-istisk tilegnelse som betyder, at læseren lytter til det ekko som interpretationen afstedkommer, og tager det med hjem som noget principielt fremmed. Det er altså ikke en gentilegnelse. Man lytter til den modstand som viser sig når udkastet ej passerer, hvorved der tilkendegives smag, og uigennemtrængeligheden giver altid svar. Man skal derfor søge at udvikle en evne til at fortolke det frem som er muligt, dér hvor det er muligt. Derved skaber man sig selv i det andet, fordi svaret fordrer noget fremmed som beskriver selvet, idet smagen altid smages som for meget eller for lidt. Schmidt samler ideen om den nye interpretationsstrategi i figuren Libertineren.

Denne repræsenterer en tragisk læsestrategi, som ikke vil befri teksten (som i episte-

mologien) eller have den til at give efter (som strukturalisten), men er bevidst om at der er tale om konstruktion, hvor han forsøger at få teksten til at gøre, hvad han ønsker den skal gøre (Schmidt, 1999, s. 156). Modsat tragikeren vil dialektikeren forstå teksten, men ikke være kritisk overfor den, og derfor hælder denne læsestrategi mod dannethed. Dialektisk læsning vil genoplive, mens en tragisk læsning tilbyder medproduktion.

At interpretationen er central i selvdannelsen handler dog ikke om at fortælle gode historier eller vælge læsestrategi men om at diskutere, hvad der er en god historie og at forstå, at der gør sig forskellige læsestrategier gældende i interpretationen. På baggrund heraf må smagens træfsikkerhed udvikles, hvor man selv kan tilbyde en medproduktion. For der er i afmægtigheden risiko for at falde tilbage i traditionen, men ved at udvikle en træfsikkerhed kan man gøre sig fri af traditionen og der kan udvikles myndighed.

Opsummerende skal Schmidts begreb om det sociale selv i selvet altså forstås som værende funderet i 1. afmagten, hvor selvet oplever at være afhængig af den anden og (2) i interpretationen, hvor selvet oplever sig selv udefra gennem interpretationen. Fælles for afmagten og interpretationen er, at de udtrykker det tragiske forhold ved verden, hvilket vil sige, at alt altid vil kunne være anderledes, for der eksisterer ikke nogen metafysisk sidste henvisningsgrund. I afmagt og interpretation er det sociale selv derfor oprindeligt tilbagetrukket fra den anden og omverden.

Jeg vil her fortsætte med en kort gennemgang af Merleau-Pontys filosofi, for med dette at lade et kritisk blik falde på funderingen af det sociale selv i Schmidts selvdannelsesteori, idet Merleau-Ponty foretager et opgør med denne oplysningstanke.

Merleau-Pontys filosofi

Kroppen

Imodsætning til Schmidts teori om subjektets afmægtighed og interpretative træfsikkerhed på afstand af verden er Merleau-Pontys filosofi et forsøg på at overskride subjekt/objekt dualismen ved at påpege et grundlæggende fællesskab i mellem kroppen og verden. Det betyder dog ikke, at skellet i mellem subjekt og objekt opløses, men at forholdet i mellem dem er flertydigt:

Although his [eksemplet Paul] consciousness and mine, working through our respective situations, may contrive to produce a common situation on which they can communicate, it is nevertheless from the subjectivity of each of us that each one projects this 'one and only' world. (Merleau-Ponty, 2002, s. 415)

Merleau-Ponty's filosofi er altså en subjektfilosofi, men med interessen i at påvise subjektets fundamentale åbenhed overfor objektet. Det betyder, at udgangspunktet er kroppens og subjektets erfaring: Kroppen:

annexes neutral objects by diverting them from their immediate significance, it makes tools for itself, and projects itself into the environment in the shape of cultural objects. (Merleau-Ponty, 2002, s. 412)

Subjektets projektion af sig selv på verden skal forstås som subjektets intentionalitet eller rettedhed mod verden, og er altså en integration af menneske og verden. Dette er også kaldt *væren-i-verden*, og er Merleau-Pontys eksistentielle fænomenologiske ikke-objektive udgangspunkt. Den levende og erfarende krop er ej blot selvets forbindelse til verden, men væves sammen med sit miljø og sit projekt. Derved overkommer Merleau-Ponty den klassiske dualisme mellem krop og bevidsthed ved at fokusere på den kropslige handling som et fundament for *væren*: «Op-

rindeligt er bevidstheden ikke «jeg tænker at», men «jeg kan»» (Merleau-Ponty, 1994, s. 94). Kroppen er ikke bare en ting eller et middel, som bevidstheden kan bruge til at nærme sig verden, men er i sig selv meningsproducerende for os.

Schmidt og Merleau-Ponty er enige om at tage udgangspunkt i subjektet, men hvor Schmidt stiller subjektet overfor objektet peger Merleau-Ponty på et grundlæggende fællesskab mellem subjektet og objektet. Bevidsthed er for Merleau-Ponty ikke objektiv, fordi bevidstheden altid er bevidsthed *om* noget og er derfor intentionel. Dvs. bevidstheden er ikke neutral overfor det objekt som den er rettet mod, fordi den er rettet fra et bestemt kropsligt perspektiv, og dermed ikke kan se objektet fra alle sider, hvilket betyder, at objektet ikke lader sig beskrive uden subjektets påvirkning af det. Bevidstheden rækker ud mod verden fra kroppen, og dermed er det uklart, hvornår kroppen slutter og verden begynder. Svarende til når den blinde bruger stokken til at røre jorden ikke tænker på dette, idet han har forlænget sin krop med stokken for at kunne føle sig frem.

Kroppens erfaringer i verden viser, at bevidstheden er kropsliggjort og forankret i den gældende og nærværende situation. Det er fundamentet i Merleau-Pontys *pointe*, at man må opgive den skarpe skelnen i mellem bevidsthed og verden, mellem subjekt og objekt. Empirismen og rationalismen (bevidst simplificeret) kan blot anerkende den objektive krop, som en ting blandt andre, men kroppen er ikke som andre ting, for det er på grund af kroppen, at subjektet bliver i stand til at relatere sig selv til andre ting. Man kan derfor ikke betragte sin krop, som man kan betragte andre genstande, fordi det er kroppen, som giver perspektivet. Merleau-Ponty overkommer rationalismens problem vedrørende forbindelsen mellem krop og bevidsthed ved ikke at betragte disse som modsætninger. Han funderer dem begge i *væren*-

i-verden, hvor den levede krop altid er intentionel.

Kroppen har en latent viden om sig selv, et kropsskema, som er den prærefleksive forståelse af selvets egen krop. Kropsskemaet afslører en fænomenal krop, dvs. en implicit viden om kroppens aktuelle og mulige position, hvorved bevægelser koordineres intentionelt og dermed fungerer i verden. Denne koordination sker prærefleksivt, hvilket betyder at den fænomenale krop fungerer som et synergetisk system, hvorfra subjektets intentionalitet udspringer mod verden.

Kroppens synergi fører til en sedimentation således, at de opnåede og anvendte evner bliver permanente. Dialektikken mellem innovation og sedimentationen af disse er definerende for kroppens væren-i-verden. Eksistensen er derfor enheden af krop, verden, sprog og bevidsthed i et prærefleksivt cogito. Dvs. at jeg tænker forudsætter, at den betydning jeg tænker er forudsat for mine tanker samt, at mine tanker er afhængig af, hvordan jeg er situeret. Kroppens meningsproduktion skal altså forstås som en aktiv dialektisk bevægelse, hvorfor Merleau-Ponty undersøger perceptionens betydning for erkendelsen.

Perceptionen

Merleau-Ponty mener, at genstanden og bevidstheden er forenet i det fænomenale felt, og at genstanden er virkelig som den umiddelbart kommer til syne i perceptionen. Perceptionen forekommer aldrig uden intentionalitet, så lige som bevidstheden altid er bevidsthed *om* noget, så er perceptionen altid perceptionen *fra* noget, nemlig et bestemt perspektiv. Dette er meget centralt for forståelsen af Merleau-Pontys filosofi, som kan kaldes flertydighedens filosofi, for med ét perspektiv rettet mod genstanden, som jeg ved at flytte min krop ændre, kan jeg blot se én side af den og ved altså, at genstanden er afhængigt af perspektivet, samt at der principielt findes andre end netop mit perspektiv.

Samtidigt viser fænomener sig aldrig i statisk form, for mennesket lever i et spændingsforhold til verden, idet både mennesker og verden forandrer sig konstant. At genstanden er virkelig i perceptionen skal altså forstås i forhold til, at egenkroppen søger en normalperception, som betragtes som sand (Rasmussen, 1996, s. 78 ff.).

Subjektet styrer ikke bevidst sin perception af genstanden, fordi den er erkendt prærefleksivt, dvs. præ-subjektivt og præ-objektivt: Når perceptionen sker før refleksionen, kan den ikke være subjektiv, ligesom den ej heller kan være objektiv, når perceptionen ikke kan ske fra alle sider til alle tider på én gang. Perceptionen er prærefleksiv, uafhængig af subjektet og fælles alle kroppe i en interkropslighed eller intersubjektivitet. Dermed ses et relevant tema i forhold til dannelsen: Merleau-Ponty beskriver erkendelsen i hverdagslivet (det fænomenale felt), som en bekræftelse på menneskets eksistens som sameksistens, hvor mennesker har umiddelbar tillid det meningsfulde i deres handlinger, idet alle deler sandhedsidealet, at hvad der er sandt for mig er også sandt for en anden med mine forudsætninger.

Denne tillid baserer sig dog på en provisorisk sandhed, hvor subjektet ikke forstår sig selv som konstituerende af verden men som tvivlende: «Selve dette at tvivle udfylder tvivlen» (Merleau-Ponty, 1995, s. 24) hedder det kryptisk, men betyder, at tvivlen fungerer som et cogito og bekræfter subjektets eksistens. Subjektet er dog ikke en universel tanke skaber men en partikulær tanke, der tvivler og er netop derfor vis på sin egen væren uden at være transparent for sig selv. Den grundlæggende tvivl skyldes, at refleksionen er underlagt perceptionens perspektiviske primat. Perceptionen er altså objektivitetens betingelse, fordi den ureflekterede perception er refleksionens materiale. Dermed reduceres refleksion og viden ikke til sansning, fordi uden refleksionen ville subjektet fortabes i selv-uvi-

denhed, men grundlaget for at kalde det viden undersøges, og derfor er tvivlen så central (Merleau-Ponty, 1995, s. 24).

Merleau-Pontys opponering mod subjekt/objekt dualismens fremstilling af en ligefrem proportionel korrespondance mellem sansedata og menneskets perception centrerer omkring, at en figur altid må perciperes på en baggrund. Det er ikke objektivt, hvad der betragtes som figur, men derimod perceptionen selv, der er årsagen til opdelingen af objekter i figur og baggrund. Perceptionens betydning skal forstås som at:

«sanseskaliteten», det perciperedes rumlige bestemmelser og selve tilstedeværelsen eller fraværet af en perception, ikke er resultatet af situationen uden for organismen, men repræsenterer den måde, hvorpå organismen kommer stimulationerne i møde og forholder sig til dem. (Merleau-Ponty, 1994, s. 11)

Sanseskalitet er en immanent viden, en mening og følelser, som subjektet, qua perceptionen, anvender i det fænomenale felt. Perception er derfor prærefleksiv og ikke en handling, idet den er forudsat af alle andre handlinger. Således er perceptionen altså anonym og er, ligesom den objektive krop, forudsat den fænomenale krops intentioner (Merleau-Ponty, 1994, s. 10). At være underlagt et perceptionsperspektiv skal ikke forstås som en begrænsning, men som et vilkår for menneskets perception af den virkelige verden. Perspektivet er perceptionens og tankens kropsliggørelse i-verden, men dette gør samtidig det subjektive perspektiv svært at adskille fra den objektive adgang til den virkelige verden.

Merleau-Ponty illustrerer subjektets fundamentale flertydige forhold til verden som immanens/transcendens paradokset: På den ene side er min perception immanent og subjektiv pga. mit perspektiv, men på den anden side transcenderes perceptionen af ob-

jekterne. Fx opleves følgende [.. ..] altid som fire par prikker, hvilket viser, at vores perception har en iboende logik, som vi ikke uden videre kan ændre efter vore subjektive præferencer (Merleau-Ponty, 1993, s. 11). Når man skal forstå hvordan mit blik giver mening til perciperede fænomener skal hele det visuelle felt betragtes. Det betyder to ting: For det første har fænomenerne selv en betydning, som går forud for min refleksion. For det andet er min perception altid intentionel og udtrykker kroppens enhed i overensstemmelse med verden (Merleau-Ponty, 1993, s. 28 ff.).

Således følger der med perceptionen en vis sikkerhed med verdens virkelige beskaffenhed, for al sandhed er funderet på en perceptuel sandhed. Der er en absolut sikkerhed i verden generelt men ikke i en enkelt ting. Jeg forudsætter i min perception en tro på, at det jeg ser, er sandt, men mennesket lever fortsat i et konstant spændingsforhold til verden, fordi min perception aldrig kan overskride mit perspektiv. Efter denne korte indførsel i en central del af Merleau-Pontys filosofi vil jeg nu anvende dette perspektiv til at formulere en kritik af Lars-Henrik Schmidts selvdannelsesteori.

Kritik af Schmidt inspireret af Merleau-Pontys filosofi

Schmidts selvdannelsesteori er et tilbud ikke et bud. Han ønsker netop ikke at hævde, at han har beskrevet noget endegyldigt sandt, men spørgsmålet er om tilbuddet kan forløse sit projekt.

Afmagt, intersubjektivitet, ansvar og det sociale selv

Iflg. Schmidt er afmagt noget alle mennesker kan opleve – et ærkevilkår. Med afmagtsbegrebet ønsker Schmidt at fremme to pointer; en moralsk og en epistemologisk. Den moralske pointe med afmagt synes at være en

variation af «den gyldne regel»: Gør mod andre, hvad du ønsker de skal gøre mod dig.

Denne varierer Schmidt i sit afmagtsbegreb med sætningen: «Hvad kan jeg gøre godt for dig, så jeg kan gøre det bedre for mig.» (Schmidt, 1998, s. 10) Begge moralske sætninger tager udgangspunkt i selvets egne forestillinger om, hvad det er rigtigt at gøre, og det sociale selv søges altså forbundet til det individuelle selv, for da alle kan være afmægtige må den fælles regel være, at man skal handle som om man var afmægtig eller snart kunne blive det.

Dette minder i høj grad om Sartres synspunkt: «What we choose is always the better; and nothing can be better for us unless it is better for all.» (Sartre, 1956; i Spurling, 1977, s. 123). Problemet med disse positioner er, at de udtrykker en umiddelbar transformation fra det individuelle til universelle uden social mediering i intersubjektiviteten. For selvom Schmidt skriver *dig*, så er der ingen tvivl om, at der er tale om et abstraheret og universelt dig.

I Schmidts afmagtsbegreb forudsættes en skarp skelnen i mellem selvet og den anden, som Merleau-Ponty forsøgte at revidere ved at påpege, at grænsen mellem subjekt og objekt er flertydigt, fordi subjektets perspektiviske perception og prærefleksive erkendelse af objektet har indflydelse på, hvordan objektet erkendes. Således kan udmøntningen af den moralske pointe med afmagtsbegrebet ikke alene være op til subjektet vurderer, hvorfor afmagt ikke synes at kunne være et ærkevilkår, da den anden altid har indflydelse på subjektets moralske vurdering.

Hvordan skal man så forstå afmagt som et epistemologisk ærkevilkår? Afmagt kan, iflg. Schmidt, pr. definition ikke overkommes, idet ærkevilkåret for al fortolkning er, at fortolkning ikke kan undgås. Men ved at hævde afmagts primat bliver det teoriens problem, at når mening ikke bliver til individuelt men intersubjektivt, så synes intersubjek-

tiviteten at være ærkevilkåret: Det er intersubjektiviteten, der kan føre til afmagt, og ikke omvendt, fordi den epistemologiske afmagt er et intersubjektivt vilkår, der underkaster subjektet den betingelse, at ingen mening er alene op til subjektet at skabe.

I sin fundering af det sociale selv hævder Schmidt det modsatte: Det er afmagten, der kan føre til intersubjektiviteten og det sociale selv, samt at afstanden i mellem subjektet og den anden kan overskrides af interpretationen. Problemet er, at en sådan dualisme antager, at der for intersubjektiviteten forudsættes et isoleret afmægtigt subjekt, som nok er rationelt men forekommer at være solipsistisk. Afmagtsbegrebet synes altså ikke tilstrækkeligt at kunne fundere det sociale selv, men må interpreteres som en epistemologisk intersubjektiv effekt.

Problemerne med afmagtsbegrebet betyder ikke, at Schmidt intet intersubjektivitetsbegreb har, men at det er uklart. Selvdannelse må på den ene side altid foregå i socialiteten, men udgangspunktet for dannelsen er konstant selvet selv, hvilket primært har en problematisk betydning for teoriens forhold til selvets frihed og ansvar. Schmidt mener, at ønsker selvet at gøre noget godt for den anden, må udgangspunktet tages i selvet selv, hvilket pålægger selvet et entydigt ansvar for den anden. Med dette ansvar følger naturligt en idé om frihed.

For Merleau-Ponty er frihed en udveksling mellem det innovative og det sedimenterende, men denne flertydighed gør det umuligt at generalisere over, hvor langt den menneskelige frihed og dermed ansvar rækker. Til sammenligning adskiller Merleau-Ponty sig markant fra Sartres eksistentialistiske frihedsbegreb: «[I]n choosing for himself he chooses for all men.» (Sartre, 1956; i Spurling, 1977, s. 123). I Merleau-Pontys eksistentialisme eksisterer denne form for universalisme ikke, og Sartres frihedsbegreb strander som nævnt, i Merleau-Pontys læs-

ning, på et manglende intersubjektivitetsbegreb (Merleau-Ponty, 1973, s. 200).

Schmidts teori lider af et lignende men ikke identisk problem. Idealet for interpretationen i den utraditionelle dannelse er den tragiske læsestrategi Libertineren, som er en modsætning til de dialektiske og hermeneutiske læsestrategier:

Det afgørende er her, at libertineren vil noget med sin læsning ... Han kan til forveksling ligne Ægtemanden [dialektisk og neo-pragmatisk læsning], men denn [e er dog i familie med Forførelsen og Casanova [dialektisk og hermeneutisk læsning], thi han vil sit forhold til teksten det bedste. (Schmidt, 1998, s. 156)

Schmidt lægger vægt på, at Libertineren ikke skal udveksle noget med teksten, men ville noget med den: «han konstruerer uden at emancipere noget» (Schmidt, 1999, s. 157). Da alt i dag er tekster må det også gælde den anden, hvorfor Libertineren, modsat dialektikeren, ikke ønsker det bedste for sit forhold til den anden, eftersom «Libertineren [er] mistænkelig» og «en u-hyggeelig læser» (Schmidt, 1999, s. 157). Da Libertineren ikke er interesseret i et ligeværdigt forhold med den anden, synes Schmidts interpretative ideal, Libertineren, at være formuleret på baggrund af en modsætningsfuld forståelse af intersubjektivitet, der normalt forstås som en modpol til subjektivisme, idet intersubjektivitet betyder et forhold, hvor viden principielt er tilgængelig mellem subjekter, og fungerer konstituerende for subjektet (Lübcke, 1996, s. 217).

Forskellene tegnes yderligere op idet Merleau-Ponty hævder, at objektive moralske regler ikke skal modsvares af subjektivisme men derimod af en kropsliggørelse (praktisering) af moralen. For i Schmidts distinktion mellem den traditionelle og den utraditionelle dannelse skal traditionens objektive regler erstattes af netop en subjektivisme,

nemlig selvets eller Libertinerens interpretationer i selvdannelsesprocessen, hvor selv et ud fra sig selv definerer, hvordan selv et bør behandle den anden.

Schmidt synes at forudsætte det selv, som dannelsen skal føre til. For selvom Schmidt problematiserer det sociale selv, definerer han alligevel dannelse overvejende i selv et selv, hvilket efterlader indtrykket af, at Schmidt, som Sartre, mangler at beskrive intersubjektivitetens betingende forhold for selvdannelsen. Subjektets handlinger består altid, i følge Merleau-Ponty, af en flertydig blanding mellem egne valg og valg foretaget for og uafhængigt af subjektet, hvilket netop er konsekvensen af intersubjektivitet. Således er subjektet altid ansvarligt, fordi verden ville være anderledes uden subjektet, men samtidigt er subjektet ikke ansvarligt, fordi subjektet er et produkt af situationen.

Merleau-Ponty afviser altså begreberne om den rene frihed og det rene ansvar. Hvem der er ansvarlig, er et spørgsmål, der kun giver mening at stille i lyset af de praktiske bekymringer spørgeren måtte have. Dette er den moralsk neopragmatisk og nonkognitive konsekvens af at forstå moral som kropsliggjort, som det er tilfældet hos Merleau-Ponty.

Legitimering af det sociale selv

Merleau-Pontys begreb om prærefleksivitet beskriver en før-bevidst viden, der konstituerer menneskets eksistens som sameksistens. På et samfundsbeskrivende plan har Schmidt et lignende begreb, gemenheden, som han definerer det som den endnu ikke artikulerede uenighed. Men der er en væsentlig forskel. Merleau-Ponty funderer prærefleksiviteten i kropslige erfaringer, mens Schmidts gemenhedsbegreb nærmere betegner en før-bevidst viden om, hvad der er muligt i socialiteten.

At der er tale om en mulighedsbeskrivelse fremgår af den dobbelte negation; ikke arti-

kuleret uenighed, som derfor må betyde, at der eksisterer en «enighed». Problemet er, at denne «enighed» og mulighed ikke nødvendigvis beskriver virkeligheden, da der ikke siges noget om det perspektiv mulighederne beskrives fra, og således fremstår gemenhedsbegrebet idealistisk.

Denne idealisme bekræftes af, at selvets muligheder i gemenheden også synes at være idealistisk beskrevet: I følge Schmidt findes det sociale selv i Libertinerens ekko-istiske læsning, fordi selvet ser afstanden til sig selv og derved den anden. Men hvordan skal man forstå denne læser? I Schmidts selvdannelsesprojekt, som baseres på selvets interpretative kunnen, synes han at gentage et paradoks i Kants idé om opdragelse; mennesket skal opdrages for at blive menneske, idet Schmidt hævder om læseren, at læseren danner læsningen som danner læseren. Således forudsætter Schmidt som Kant det, der skal frembringes, nemlig læseren.

Sagt med dannelse må det betyde for Schmidts selvdannelsesprojekt, at det forudsættes, at selvet danner erfaringen som danner dannelsen som danner selvet. Konsekvensen af Schmidts beskrivelse af læseren og selvet er, at de forekommer forudsætningsløse i deres frihed til at danne erfaringer, interpretere og selvdannelse, hvilket Schmidt selv understreger: «hvem det er, der læser, ja, se det er et metafysisk spørgsmål.» (Schmidt, 1998, s. 153). Selvet/læseren er altså en metafysisk og dermed uafhængig størrelse, men hvordan er meget uklart. Merleau-Ponty afviser erkendelse som forudsætningsløs, idet han hævder, at menneskets perception qua kroppens perspektiv altid vil være intentionel.

Der er altså altid i mennesket en rettedhed mod verden forud for erkendelsen. Derudover synes det problematisk, at Schmidt begrundes selvdannelsesprojektet metafysisk samtidig med, at han afviser at dette kan være legitimt for en moderne dannelsesteori. Ikke desto mindre legitimerer Schmidt af-

magten som et ærkevilkår samt selvpraksis og den dionysiske selvudskridelse som forudsætningsløse.

Dette efterlader indtrykket af, at selvet i Schmidts optik er langt mere frit (ja måske radikalt frit som hos Sartre?) til at fortolke, end det ellers umiddelbart forekommer i Schmidt teori. For de kropslige og intersubjektive betingelser for at udkaste fortolkninger fylder ikke meget hos Schmidt, men det gør derimod de forudsætninger, der frigør selvets overskridelsesproces. For hos Schmidt er selvet frit stillet til at vælge hvilket valgs-lægtskab, traditionen eller det utraditionelle, der skal lægge grunden for selvets valg.

Ligesom selvet er frit stillet til at vælge hvilken læsestrategi, dialektisk eller tragisk, selvet ønsker at fortolke/erkende verden med. Og endelig er det en forudsætning for den ekko-istiske tilegnelse, som ikke er ego-istisk, at selvet uden betingelser kan udkaste fortolkninger i verden, som uagtet bekræftede eller afkræftede forventningerne, altid svarer selvet på en måde, som selvet forstår som et svar, hvilket i sig selv er en metafysisk antagelse. Det er netop Merleau-Pontys kritik af Sartre, at han formulerede selvets frihed som værende radikal fri, forstået som ikke-determineret af andre årsager end selvet selv.

Schmidt gør sig ikke til talsmand for et sådant ekstremt synspunkt, men det forekommer at være tilfældet, at det schmidtske selv, i samme grad som Kants rationalistiske selv, er et autonomt, fornuftigt, refleksivt selv, som kan stille sig på afstand af verden, hvilket præcis er det Merleau-Ponty mener, er det problematiske ved rationalismen: Det rationalistiske selv eksisterer i verden i fuld selvbevidsthed, hvor der ingen levende kontakt eller dialektik er mellem subjektet og verden, fordi der forudsættes en gennemgående dualisme, som rigtigt opretholder distinktionen mellem subjekt og objekt.

Så ilde mener jeg ikke Schmidts teori fremstår, men problematisk forekommer det

alligevel at være, at selvets refleksive og interpretative potentiale er entydigt frit, ansvarligt, refleksivt og fremstillet relativt uafhængigt af den intersubjektive praksis i hverdagslivet, hvorfor nærværende merleau-pontianske kritik synes antagelig. Spørgsmålet er nu; hvor efterlader det dannelsesprojektet? Først en opsummering.

Konklusion og perspektivering

På trods af Merleau-Pontys og Schmidts fælles udgangspunkt i subjektet og selvet er afstanden i mellem dem stor i diskussionen om det sociale selv, idet Merleau-Ponty kritiserer den entydige dualisme mellem subjekt og objekt, som Schmidt placerer subjektet i med ideen om det grundlæggende afmagtsforhold.

Schmidt mener, at det sociale selv kan findes i to former; i afmagten og i interpretationen som begge forekommer at være legitimeret metafysisk: Afmagten er et menneskeligt ærkevilkår, og læseren/interpretatoren er et metafysisk spørgsmål. Hvad man skal forstå ved metafysik er dog ikke entydigt hos Schmidt, idet han mener, at det sociale i dag er den sidste henvisningsgrund, og derfor er en slags erstatningsmetafysik.. Det betyder, at intet kan forklares med noget uden for det sociale, så derfor må det sociale som en erstatning udgøre legitimeringsgrundlaget for alt. Han gør en dyd ud af at afvise al anden metafysisk legitimering men er dog ikke konsistent. For det er ikke erstatningsmetafysik men derimod traditionel metafysik, når Schmidt opererer med en dualisme i mellem subjektet og objektet, som det antages i begreberne om afmagt og interpretation.

Subjektet er grundlæggende på afstand af verden i et afmagtsforhold, som begrunder det sociale selv med en moralsk og en epistemologisk pointe: Moralsk er afmagtsforholdet og afstanden mellem mennesker grundlæggende, fordi reglerne, som selvet skal be-

handle den anden efter, må formuleres med udgangspunkt i selvet selv. Selvet er epistemologisk afmægtigt, fordi andres meninger er nødvendige for selvet.

Problemet med afmagtsbegrebet er, at det forudsætter et solipsistisk selv og overser derved, at forud for selvets meninger eksisterer der en intersubjektivitet og et samfund med meninger, som selvet delvist er skabt af. Schmidt forudsætter, at afmagten kommer før intersubjektiviteten og fører til det sociale selv, og ikke omvendt. Men dermed overses, at mening skabes intersubjektivt og må, i stedet for afmagten, være det ærkevilkår, som kan lede til en afmægtighedsfølelse, når subjektet oplever at være afhængig af andre i meningsdannelsen.

Afstanden mellem selvet og den anden gentages i selvets interpretationsmuligheder med figuren Libertineren, som bevidst konstruerer og forandrer teksten i sin interpretation. Dualismen begrunder, at selvet har frihed og evne til at sætte sig på afstand af verden, og det er således læseren som danner læsningen som danner læseren. Læseren er altså et metafysisk spørgsmål, hvorved læseren kan fundere det sociale selv. Men dermed forudsætter Schmidt, hvad han søger at bevise.

Subjekt/objekt dualismen er grundlaget for afmagt og interpretation hos Schmidt, og sætter subjektet på en afstand af verden som skal tilnærmes gennem selvdannelsen. Når subjekt/objekt dualismen betegnes af Merleau-Ponty som flertydig skyldes det, at subjektets forhold til verden er lider under immanens/transcendens paradokset:

Der ligger altså i perceptionen et immanens og transcendens paradoks. Immanens, eftersom det perciperede ikke vil kunne være fremmed for den, der perciperer; transcendens, eftersom det perciperede altid medfører noget hinsidigt i forhold til det, som aktuelt er givet. (Merleau-Ponty, 1995, s. 12)

En klar subjekt/objekt dualisme kan altså ikke begrunde subjektets afstand til den anden, fordi intersubjektiviteten og sammenvævingen med den anden er en forudsætning for subjektets udvikling og dannelse overhovedet. Ved at fremhæve kroppens betydning bliver det klart, at det faktisk er kroppen som betinger den sansede erfaring af afmagt, og kroppen som er omsluttet af den mening, der interpreteres. Subjektet og verden er sammenvævede og flertydige, og dannelsestænkningen må hvile på denne reversibilitet.

Hvad angår dannelsesprojektet kan det hævdes, hvis man følger Merleau-Ponty, at det sociale selv kan funderes i kroppen, fordi kroppen har mulighed for dobbeltsansning: Når subjektets ene hånd rører ved den anden hånd, kan den anden hånd således røres, som om det var et fremmed objekt, hvilket betyder, at «[m]in egen erfaring af min egen subjektivitet må indeholde en forventning om den anden, må indeholde fremmedhedens kim» (Zahavi, 2003, s. 67; Merleau-Ponty, 1999a, s. 232). Pga. denne indvortes og udvortes erfaring af subjektets egen krop kan kroppen erfare den anden, fordi subjektet via kroppen kan erfare sig selv som en anden. Kroppen funderer intersubjektive erfaringer, og smelter sammen med sit projekt og andre kroppe i den prærefleksive perception (Merleau-Ponty, 1994, s. 16 f., s. 106).

I dannelsen af det sociale selv er det således interessant, hvordan subjektet opfatter den anden. Merleau-Ponty mener, at jeg opfatter den anden som en anden mig. Men i og med at den anden eksisterer for mig ombyttes rollerne. For subjektet som så og skabte den anden, bliver derefter selv set, fordi den anden selv kan se. Det specielle er nu, at den anden ikke er en genstand. Så når subjektet projicerer sig selv ud på den anden, så unddrager den anden sig delvist denne projektion, og der etableres en form for afstand til den anden, fordi den anden selv er i stand

til at percipere og projicere. Skabelsen af den anden kalder Merleau-Ponty også for spaltningen af mig selv.

Det må her ikke misforstås, at der ikke er tale om subjektets konstituering af den anden, men derimod om subjektets relatering til den anden. Spørgsmålet er så, hvordan det lader sig gøre at decentrere mig, så jeg faktisk til tider ønsker, at ofre mig selv for den anden? Det unikke ved mennesket, siger Merleau-Ponty, er netop evnen til at sprede sig ud på verden, hvilket vil sige, at det jeg opfatter som sandt kun kan være det, hvis det principielt kan bekræftes af en anden. Fx jeg opfatter ikke kroppen som gul, medmindre jeg er overbevist om, at det vil enhver anden, med samme forudsætninger som jeg selv, også gøre. Det betyder, at:

[d]en erfaring, jeg gør om min eget greb om verden, er netop det, der sætter mig i stand til at anerkende eksistensen af et andet greb og til at percipere en anden mig selv, når blot der inden for min verden antydes en bevægelse, som ligner min egne. (Merleau-Ponty, 1999b, s. 41)

Når subjektet altså selv gør sig erfaringer er dette netop funderende for, at subjektet kan anerkende andre og andres erfaringer.

Subjektet kan altså ikke tænke sig selv uden at tænke den anden, hvorved selvoverskridelsen må være vilkåret for dannelsen. Dermed er selvoverskridelsen ikke målet for dannelsen, men den præmis som dannelsen foregår på. Faktisk vil det være umuligt at forestille sig at subjektet er uafhængigt af den anden. Selvoverskridelsen altså ikke er et ideal eller en særlig begivenhed, men en daglig og oftest kun prærefleksiv erkendt erfaring.

Den radikale pointe er, at man derfor må revidere det myndighedsbegreb, der er betinget af subjektets afstand til verden. For selvets intentioner kan ikke absolut adskilles fra intersubjektiviteten, og derfor er friheden til

fortolkning og ansvaret for den anden er aldrig entydigt, men derimod flertydigt. Mennesket er hverken radikalt frit eller totalt determineret, men er derimod altid intentionelt og flertydigt konstitueret af både selvet og verden.

Jeg vil nu på baggrund af kritikken af Schmidt perspektivere mit udgangspunkt i Merleau-Ponty til at markere et kropsfænomenologisk bidrag til dannelsens muligheder:

(I) Dannelse er overvejende en refleksiv proces, men ved at undersøge kroppens betydning for dannelse undersøges refleksivitetsens grundlag, nemlig det ureflekterede. Der er altså ikke tale om en opløsning af refleksiviteten, men om at påpege, at det grundlag som den arbejder på er flertydigt:

We must conceive the perspectives and the point of view as our insertion into the world-as-an-individual, and perception, no longer as a constitution of the true object, but as our inherence in things. (Merleau-Ponty, 2002, s. 408)

Når refleksiviteten ikke kan betragtes som konstituerende af verden, så bliver der mulighed for at erkende og anerkende den andens perspektiv. Således er det flertydige ikke undergravende for dannelse men en mulighedsbetingelse.

(II) Er det overhovedet muligt at overskride perspektivet og derved at dannes? Immanens/transcendens paradokset er dertil et interessant epistemologisk dannelsesproblem, fordi andetheden udelukkes af immanensen, dvs. subjektets perspektiv/horisont, som projiceres på den anden som en bekræftelse af subjektet selv. Merleau-Ponty forsøger gennem hele sit forfatterskab at overkomme dette paradoks, og ét af svarene lyder:

[I]f the other person is really another, at a certain stage I must be surprised, disoriented. If we are to meet not just through what we have in common but in what is different between us [...] then our

differences can no longer be opaque qualities. They must become meaning. (Merleau-Ponty, 1973b, s. 142)

Således er immanens og transcendens ikke gensidigt udelukkende, idet meningsdannelsen muliggøres af, at immanensen afspejler subjektet, som ikke er transparent for sig selv, og derfor er immanensen principielt åben og i sig selv flertydig. Merleau-Ponty er dog bevidst om kontingensen ved at bruge ordet *if*, og den tydelige inspirationen fra Gadamer fører ikke til en sammensmeltning af horisonter.

(III) Inspireret af Merleau-Ponty skriver Hubert L. Dreyfus (2002), at læring afhænger af den kropslige tilstedeværelse i klasseværelset, og ikke kan erstattes af internetbaserede transmissioner fra undervisningen. Pointen er, at læringen først finder sted, når det er muligt for eleverne at vove noget overfor klassen, og dermed er det virkelige læringsudbytte og den potentielle dannelse betinget af den kropslige tilstedeværelse og den prærefleksive erkendelse.

(IV) Dorte Odde Sørensen (2003) har med udgangspunkt i Søren Kierkegaard formuleret tanken om mesterlæring som en dannelsesanstalt. Pointen er, at mesterlæring bygger på læring af udtalt viden, vaner og hensigtsmæssige praksisser, hvor der lægges vægt på læring som ikke er reflekteret men derimod prærefleksiv erkendt. Dette har et dannelsesmæssigt element i den forstand, at eleven skal gå samme vej som mesteren men gøre det alene. Derved er der tale om elevens selvdannelse på netop det vilkår, at eleven er afhængig af den anden, mesteren.

(V) Paul Ricoeur (2002) har med det trefoldige mimesisbegreb udfoldet en dannelses-tanke som beskriver subjektets dannelsesmuligheder på baggrund af subjektets indlejring i verden. Dannelsesprocessen er en fortolkende proces, der netop hviler på et flertydigt

grundlag af aflejring og fornyelse som et skæringpunkt i mellem subjektet og verden.

Udgangspunktet i kroppen beskriver subjektets sammenvævning med verden, men ikke subjektets opløsning i verden. Det er altså fortsat epistemologisk muligt at beskrive subjektets dannelse trods verdens betingelser og subjektets immanente forudsætninger. Pointen med kropsperspektivet er at beskrive subjektets fundamentale åbenhed og dermed mulighedsbetingelserne for dannelse.

Not

I Som Hammershøj gør opmærksom på er Schmidts brug og forståelse af de to overskridelsesformer noget mangelfulde, idet han ønsker at forene de to overskridelsesformer, men samtidig synes at foretrække den dionysiske. Helt problematisk er det dog, at Schmidt bruger Nietzsches apollinske/dionysiske skelnen forkert. Nietzsche mener netop ikke, at apollinsk og dionysisk overskridelse kunne være to sider af samme sag, og Hammershøj plæderer således for, at overskridelsesformerne skal forstås som to forskellige træk ved dannelsesforestillingen (Hammershøj, 2003, p. 136 f.).

Litteratur

- Dreyfus, H.L. (2002). *Livet på nettet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hammershøj, L.G. (2003). *Selvdannelse og socialitet. Forsøg på en socialanalytisk samtidsdiagnose*. (ort?): Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag
- Larsen, S. Nepper. (2003). Mere end bare KRITIK 2 – markeringer i forhold til Schmidts Diagnosis 1,2,3. I Hammershøj, Lars Geer; Jensen, Henrik Dahl; Larsen, Christian Stenbak. *Mellemværender. Festskrift til Lars-Henrik Schmidt*. København. Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag.
- Lübcke, Pl (red.). (1996). *Politikens Filosofi Leksikon*. København: Politikens Forlag.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *Adventures of the Dialectics*. (ort?): Northwestern Union Press
- Merleau-Ponty, M. (1973b). *Prose of the world*. Evanston: Northwestern University Press
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Filmen og den nye psykologi*. *Philosophia* årg. 22 3-4. s. 11-24.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Kroppens fænomenologi*. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *Perceptionens primat*. København: Det Kgl. Danske Kunstakademi.
- Merleau-Ponty, M. (1999). Synligt – usynligt. I *Om sprogets fænomenologi*. (ort?): Gyldendal
- Merleau-Ponty, M. (1999b). *Perceptionen, den anden og dialogen*. I *Om sprogets fænomenologi*. (ort?): Gyldendal
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rasmussen, T. Hangaard, (1996). *Kroppens filosof. Maurice Merleau-Ponty*. Brøndby: Semi-forlaget.
- Ricoeur, P. (2002). *Tid og fortælling. Den trefoldige mimesis*. I Hermansen, M. & Rendtorff, J.D. (red.): *En hermeneutisk brobygger. Tekster af Paul Ricoeur*. Århus: Klim.
- Sartre, J-P. (1956). *Existentialism is an humanism*. I Kaufman, ?. (red.): *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Cleveland: Meridian Books.
- Schmidt, L-H. (1999). *Diagnosis I. Filosofierende eksperimenter*. København: Danmarks Pædagogiske Institut.
- Schmidt, L-H. (1998). *Utraditionel dannelse*. I Sørensen, B. H. (red.): *Det Æstetiske i et Dannelsesperspektiv*. København: Danmarks Lærehøjskole.
- Spurling, L. (1977). *Phenomenology and the social world. The philosophy of Merleau-*

Ponty and its relation to the social sciences.

London: Routledge & Kegan Paul.

Sørensen, D. Odde. (2003). Mesterlæring som selvdannelse – om imitation som dannelsesanledning. I Hammershøj, L.G.; Jensen, H.D. & Larsen, C.S. (red.):

Mellemværender. Festskrift til Lars-Henrik

Schmidt. (ort?): Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag.

Zahavi, D. (2003). *Fænomenologi.* Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.