

Rasmussen, T. H. (unpub.). Det homeriske menneske og den levede krop. 1-18.

Denne publikation stammer fra www.livsverden.dk - hjemstedet for:

Forum for eksistentiel fænomenologi

Et tværdisciplinært netværk af praktikere og forskere, som anvender eksistentiel-fænomenologiske grundlagstanker og perspektiver i deres arbejde.

Husk at angive korrekt kildehenvisning ved referering til denne artikel.
Den korrekte reference fremgår øverst på denne side.

Læs mere om Forum for eksistentiel fænomenologi
og download flere artikler på
www.livsverden.dk

English version:

This publication is downloaded from www.livsverden.dk – the home page of

The Society for existential phenomenology

A Danish cross disciplinary society of practitioners and researchers who make use of existential phenomenological theory and perspectives in their work.

For more information and downloadable articles visit
www.livsverden.dk

Torben Hangaard Rasmussen

Det homeriske menneske og den levede krop

Det homeriske menneske træder frem i *Iliaden* (Due 1999) og *Odysseen* (Due 2002), hvor vi hører om heltenes storslåede gerninger, men også om deres tanker og følelser i nederlaget og afmagtens stund. Igennem den fortløbende fortælling og handling lærer vi menneskene at kende. Hvordan forstår Homer menneskets tanker og følelser, dets forhold til guder og mennesker? Er det muligt at udlede en særlig ”homerisk psykologi” af *Iliaden* og *Odysseen*? Føler Homers helte sig eksempelvis altid ansvarlige for deres egne handlinger eller griber guderne ind i afgørende situationer, der kræver særlige overvejelser? Er hænder og fødder ”besjælede”, så tanken om en selvstændig psyke eller sjæl, der har skilt sig ud og er i stand til at se kroppen udefra, slet ikke kommer på tale? Hvad sker der efter døden? Hvilken eksistensform har den døde? I det følgende vil jeg søge at svare på nogle af spørgsmålene og særligt komme ind på forholdet mellem sjæl og legeme med henblik på en fænomenologisk afdækning af det homeriske menneskes ”psykologi”.

Homer er selvfølgelig ikke antropolog eller for den sags skyld psykolog i moderne forstand og reflekterer ikke over, hvilke psykologiske mekanismer, bevæggrunde eller motiver, der måtte ligge til grund for menneskets handlinger. Homer forklarer ikke. Han fortæller, og vi må tage det for givet, at rhapsodens gengivelse af *Iliaden* eller *Odysseens* sange, har kunnet skabe genklang og vække genkendelse hos tilhørerne. De har kunnet spejle sig selv i heltenes handlinger, deres måde at tænke og tale, tvivle, føle, glædes og vredes. Derfor har det homeriske epos en sandhedsværdi, når vi skal pejle os nærmere ind på en fænomenologisk beskrivelse af Homers mennesker. Et spørgsmål dukker uvilkårligt op: adskiller det homeriske menneske sig væsentligt fra det moderne? Er menneskeopfattelsen primitiv og naiv?

Man kan roligt sige, at ”psykologien” er grundforskellig. Forskellen viser sig først og fremmest ved, at Homer ikke har noget samlet ord for det, der i dag kaldes psyke eller sjæl. I virkeligheden har Homer ingen psykologi i moderne forstand. Det græske ord *psyche* bruger Homer dels om det, der holder os i live (åndedrættet og blodet), dels om ”sjælen”,

der har forladt den afdøde (f.eks. gennem munden ved det sidste åndedrag eller gennem et blødende sår) og er fløjet til Hades. Soma, der senere på Platons tid oversættes med legeme eller krop, betyder på Homers tid lig.

Først i døden falder det homeriske menneske fra hinanden i en sjæl eller måske snarere skygge, der flyver bort og et legeme, der ligger livløst tilbage. Mennesket i det homeriske epos føler sig ikke adskilt mellem sjæl og legeme, men som et sammenhængende selv, der er virksomt i kraft af og gennem en levende krop. Denne selvopfattelse medvirker til, at fødder og hænder ikke antager skikkelse af neutrale størrelser, et jeg forholder sig betragende til. Jeg'et, hvis vi kan tale om et sådant, er tilstede overalt: i hænder, fødder og knæ, i hjerte, lunge og mellemgulv. Helten siger ikke, at "jeg er stærk", men armene er det, og fødderne og ikke jeg'et kan blive ramt af en pil. I virkeligheden "har" det homeriske menneske ikke en krop i moderne forstand. Det lever igennem den.

Jeg har allerede nu foregrebet nogle af de tanker, der skal udvikles i det følgende, så lad os standse op og se lidt nærmere på forskellige indfaldsvinkler til det homeriske menneskes "psykologi". Herunder vil det være naturligt at komme ind på betydningen af græske ord som "psyche", "thymos", "noos", "phren", "metis", "menos" m.m. De kan kaste lys ind over artiklens problemstilling: det homeriske menneske og den levede krop.

Vico

Som en af de første påpegede den italienske filosof Vico, at Homers menneskeopfattelse er kropslig og udtryksfuld. I hovedværket *Den nye videnskab* (Vico 1999) fra 1744 er der et længere afsnit med overskriften "Den sande Homer". Vico anfører bl.a., at Homers sansemættede og billedrige sprogbrug henvender sig til mennesker, der forstår og lever gennem sanserne. Deraf kommer det, at Homer i sine mange lignelser f.eks. sammenligner heltene med og udstyrer dem med den samme kraft som vilde dyr. Diomedes fremviser den samme dynamiske vildskab (menos) som en løve: "For som en løve går løs på en småkvægshjort uden hyrde, får eller geder, og kaster sig over den, ond i sin blodrus, således for Diomedes nu frem mod Thrakernes kæmper til han fik dræbt en dusin." (Iliaden X 485) Det homeriske menneske har i Vicos øjne svage åndsevner og er som et barn. Med svage

åndsevner mener Vico, at det har vanskeligt ved at tænke abstrakt. Til gengæld har det en robust fantasi, evne til at skabe metaforer og en vældig lidenskab, der kan sætte blodet i kog.

Skikkelser som Achilleus og Odysseus kalder Vico "fantastiske slægtsbegreber". Da det homeriske menneske ikke er i stand til at skabe abstrakte forestillinger om tappehed, heldmod, listighed og snuhed koncentrerer disse egenskaber i udtryksfulde, mytiske figurer eller helteskikkelser, det kan identificere sig sansemæssigt med. Achilleus udstråler heroiske kendetegn som ærekærhed, hidsighed, voldsomhed, uforsonlighed og kraft beroende på magt. Odysseus er legemliggørelsen af den heroiske visdoms værdier: snuhed, tålmodighed, hykleri, tvesindethed, bedrageriskhed.

Vico mener, at det homeriske menneske er næsten ren krop og uden nævneværdig evne til refleksion. Det er "helt til stede i sansningen af detaljer og har en stærk fantasi i opfattelsen og forstørrelsen af dem". Og det viser "skarpsindig begavelse i henførelsen af dem til deres fantastiske slægtsbegreber og robust hukommelse i bevarelsen af dem. Disse evner hører rigtig nok til bevidstheden, men de har deres rod i kroppen, og de får deres kraft fra kroppen". (s. 442) Homers sansemæssige udtryksform, hans skarpe evne til at se ligheder, danne billeder og drage sammenligninger henvender sig til mennesker, der "lytter med eller gennem kroppen".

Psyche

I slutningen af det 19. århundrede og i de første årtier af det 20. århundrede udkommer flere værker, der søger at kaste lys over det homeriske menneskebillede. Rohde udgav i 1895 sit epokegørende værk *Psyche. Sjælekult og udødelighedstro hos grækerne* (Rohde 1980). Det første indledende og lange kapitel har overskriften "Sjæletro og sjælekult i de homeriske digte" og behandler især menneskets forhold til døden. Det homeriske menneske er "tro mod livet", som Rohde skriver. Et syn, der indebærer, at livet er til for stærke, kloge og mægtige mennesker. Med andre ord: det gælder om at være den bedste af de bedste. Men kun guderne lever evigt. I længden indhenter døden mennesket, og dets psyche går eller flyver til Hades. Psyche har ifølge Rohde en æterisk, luftaftig skikkelse og er

hjemmehørende i åndedrættet, men er ikke identisk med det. I Hades er psyche blot en kraftløs skygge af sig selv (eidolon). Patroklos' psyche, der i drømme træder frem for Achilleus, har dog samme størrelse og skikkelse som den afdødes legeme: "... ligned ham ganske i skikkelsens vækst og øjnenes klarhed, stemmen og tøjet der var som han bar det i levende live." (Iliaden XXIII 66)

Hvis man skal tale om ånd eller sjæl hos det homeriske menneske, er den umiddelbart indflettet i det levede liv. Indtræffer døden, ligger liget som sagt tilbage, og psyche vandrer til "Hades' haller". Da psyche nu er adskilt fra kroppen, befinder den sig i en tilstand af kraftesløshed. Vilje, følelse, tænkning er forsvundet. Homer selv kommer ikke ind på, hvor psyche er, når mennesket er i live, vågen og ved bevidsthed. Rohde fremsætter den tanke, at psyche på umærkelig vis er trukket tilbage i handlingerne og befinder sig i en slags sovende tilstand, når mennesket handler og er aktivt (s. 6). Psyche skulle være en slags "andet jeg" i mennesket, en dimunitiv dobbeltgænger, der viser sig i drømme, afmagt og ekstase og til sidst løsriver sig fra kroppen ved døden. En variant af denne tankegang genfindes hos Bremmer, der anser psyche for at være en "fri sjæl" (Bremmer 1983 s. 17). Psyche eller den frie sjæl er ikke lokaliseret i et bestemt kropsområde. Den er inaktiv og derfor ikke omtalt af Homer, når kroppen er i aktion. Den forlader kroppen ved bevidstløshed og har ifølge Bremmer ingen forbindelse til psykologiske eller fysiske funktioner. Paradoksalt nok er den en forudsætning for livets fortsættelse, men også repræsentant for individet efter døden.

Er psyche først fløjet til Hades, vender den ikke tilbage og har heller ikke mulighed for at øve indflydelse på det levede liv. Rohde mener at kunne påvise rester af en gammel dødetro eller kult i *Iliaden*. Det viser bl.a. scenen med Patroklos' ligbrænding. Achilleus forsøger at hidkalde Patroklos' psyche gennem hele natten ved at hælde vin på jorden. Rohde mener, at det kan udlægges som et offer, når der hældes blod omkring liget, får, geder og heste slagtes og 12 troiske unge mænd senere får skåret halsen over. Måske er det for at indgyde liv i Patroklos' psyche og mildne dens forbitrelse over ikke at være i live mere. Også legene, der afholdes efter at Patroklos' lig er brændt, synes at vise i samme retning. De skal tilsyneladende glæde den afdøde. En oprindelig angst for den afdødes psyche kan ligge bag de ceremonielle handlinger i forbindelse med Patroklos' ligbrænding. Er liget ikke brændt, indeholder det stadig en rest af menneskelig vilje og tanke. Et eksempel på dette er Elpenor, en af Odysseus' mænd, hvis afdøde krop ligger ubrændt hos Kirke efter at han i fuldskab er

faldet ned af et tag. Odysseus møder Elpenors sjæl i Hades og lover at sejle tilbage til Kirke for at brænde hans lig.

Et af de afgørende steder, hvor vi lærer om de dødes eksistensmåde, er Odysseus' nedfart til Hades. På anvisning af Kirke anlægger Odysseus en grube ved indgangen til Hades. Han fylder den med en blanding af mælk og honning, dernæst vin og vand, hvorpå der strøs mel. Endelig slagter han en vædder og et får. Kroppene brændes, og omkring blodet fra de slagtede dyr flokkes de døde sjæle for at drikke af det. Så stor er trængslen af døde sjæle omkring blodet, at Odysseus må holde dem tilbage med sit sværd. Blodet giver dem for et kort øjeblik noget af livskraften og dermed bevidstheden tilbage.

Kraft og kraftsløshed

Rohdes bog fandt stor udbredelse i samtiden, men blev også genstand for kritik (se bl.a. Böhme 1929 og Justesen 1928). Otto udgav i 1923 en bog om *Manerne. Om dødetroens urformer* (Otto 1983), hvor han både udvikler og kritiserer nogle af Rohdes tanker om psyche i den homeriske forestillingsverden. Otto anfører, at alle primitive samfund kender til et dødsrige. Her lever de døde en kraftløs og lidet misundelsesværdig tilværelse. Først når liget er brændt, går psyche helt og fuldt til Hades. Psyche gengiver som allerede nævnt den levendes krop i alle detaljer og ligeledes i størrelsen. Man kan ikke holde om eller gribe fat i dette spøgelsesagtige afbillede, som Odysseus forsøger at gøre det med sin afdøde mor i Hades. Hun belærer ham om, at den døde mangler kød, knogler og sener. Den vitale kropslighed er forsvundet og dermed betingelsen for forstands – og viljesmæssig virksomhed, som er bundet til de legemlige organer. Den døde eksisterer kort sagt i en afsjælet krop, som har mistet sine livsfunktioner. Ved at drikke blod kan den for et kort øjeblik genindtage nogle af sine tidligere funktioner.

Otto pointerer, at den dødes psyche ikke kan karakteriseres som en flagrende sjæl, der har mistet sin krop. Den er snarere et *fantomagtigt legeme*, der ikke længere er, hvad det engang var. Kroppen har mistet sine livsfunktioner og dermed forstandsvirksomheden. Et afsjælet legeme er den. Psyche forlader mennesket i dødsøjeblikket, men hvor var den da før? Otto mener ikke, at der er tale om en diminitiv dobbeltgænger, som Rohde hævdede.

Psyche kan enten betyde ånde (på latin: anima), men mest dækkende er oversættelsen liv. Psyche sættes ind i kamp, hvor det gælder liv og død. Livet forlader mennesket gennem det sidste åndedrag og bliver til en skygge af sig selv. Når man betænker, hvor meget det homeriske menneske sætter ind på at leve et dådrikt og kraftfuldt liv, må døden nødvendigvis være ensbetydende med indtrædelsen af kraftesløshed. Er mennesket i live og ved bevidsthed manifesterer psyche sig som den kraft, der holder mennesket i live. Er døden indtruffet antager psyche skikkelse af kraftesløshed. Da Odysseus taler med Achilleus i Hades siger denne: ”Jeg ville hellere trække for daglejerløn for en fattig fæster, der kun med nød havde nok til dagen og vejen, end være herre og drot blandt samtlige afdødes sjæle.” (Odysseen XI 489)

Thymos

Hverken Rohde eller Otto behandler i nævneværdig grad de ”psykologiske funktioner”, der er på spil, når mennesket er vågen og aktiv og handler intellektuelt og følelsesmæssigt. De koncentrerer sig om betydningen af psyche, der betydningsmæssigt er spændt ud mellem ”liv og død”. I første bind af det store værk *Hellas* (Grønbech 1942) kommer Grønbech ind på den ”homeriske psykologi”. Det sker i et kapitel, der har overskriften ”Sind”. Grønbech griber fat i ordet ”thymos”, der af Homer betragtes som et sted, hvor vilje og følelse har sit sæde. Stedet er lokaliseret i brystet uden dog at være bundet til et bestemt kropsorgan. Nogle gange oversættes det med sind, andre gange med bryst eller hjerte.

Thymos er ifølge Grønbech livet, som det umiddelbart strømmer ud i tanke og handling. Thymos higer efter at komme i kamp. Den er på spil, når hænderne er båret af lyst til at håndtere lanser og ligeså, når fødderne er utålmodige efter at møde modstanderen på krigsskuepladsen. Thymos kan slå ud i vrede, glæde og lyst. Sindstilstand kunne også være en dækkende oversættelse. Det moderne menneske lever – som Grønbech påpeger et sted – i departementer og sætter kun dele af sig selv ind. Grækeren derimod hele sig selv, sin thymos. Derfor forstår man bedre dybden af Achilleus’ vrede, når Agamenon frarøver ham sit krigsbytte, Briseis. Det er ikke tale om såret forfængelighed, men hele personligheden, selvet som sådan er ramt, da Agamemnon gør krav på hende.

Noos er et andet ord, der optræder hos Homer. Det oversættes normalt med forestilling eller plan og henviser til, at mennesket kan danne sig billeder eller tanker om fremtiden.

Mennesket skiller sig ud fra dyret gennem noos, dvs. fornuft og forstand. Når Kirke tryller Odysseus' mænd om til svin, beholder de deres noos, hvilket gør tilstanden endnu mere pinefuld. Et andet ord er metis, der betyder visdom eller klogskab. Odysseus f.eks. er polymetis, fuld af kløgt og snille. Phren eller i flertal phrenes betyder mellemgulv og omslutter lever og hjerte. Her har omtanken sæde. Om de nævnte ord skriver Grønbech: ”.. thymos går på jeget i dets lidenskabelige selvhævdelse, noos på dets målbevidste og omsigtsfulde aktivitet, phren på kløgt, dygtighed og besindighed.” (s. 57). Og et andet afgørende sted hedder det: ”Grækeren tænker og føler med hele sin krop”. (s. 58) Thymos, noos, phren, metis m.m. har deres udspring i psyche, der giver tænkningen og viljen retning og kraft. Psyche er det bærende i mennesket, og Grønbech oversætter det ligesom Otto med liv.

Opdagelse af ånden

Et skelsættende værk i forskningshistorien er Snells *Opdagelse af ånden* (Snell 1946). Der ligger en dialektik gemt i den tyske titel *Die Entdeckung des Geistes*, der både kan betyde, at ånden opdages og sendes på opdagelse i verden. Snell forsøger med denne essaysamling at afdække, hvordan der især med de førsokratiske filosofers virke sker en ændring af selvopfattelsen i det øjeblik, at ånden som mulighed åbner sig. Ånden antager skikkelse af (selv)reflekterende tænkning, hvorved krop og sjæl ikke længere kan tillægges de samme ens prædikater som det er tilfældet hos Homer. Hos Homer er selvet decentreret, virksom i kroppens livtag med verden, naturen og guderne. Med Vicos ord: ”Den menneskelige bevidsthed er naturligt tilbøjelig til ved hjælp af sanserne at se sig selv udefra i legemet, og til kun med besvær at forstå sig selv ved hjælp af refleksionen.” (Vico s. 126)

Jeg'et er ikke lukket inde i sig selv, men er et åbent kraftfelt (Fränkel 1976 s. 89). Hos Heraklit udvikles eller med Snells udtryk ”opdages” de første ansatser til, at selvet i højere grad har sit centrum i mennesket og er forskelligt fra kroppen. Selvet antager langsomt skikkelse af bevidsthed, der er i stand til at erkende og forklare sig selv og de handlinger, den er involveret i. Heraklit er den første, der udskiller psyche som noget forskelligt fra

kroppen. Han skriver: ”Psyches grænser kan du ikke finde, om du så gik alle veje. Så dyb en logos har psyche.” (Kirk/Raven 1969 s. 205) Ordet dyb, der her forbindes med psyche, er utænklig i en kropslig sammenhæng. Hverken hånd eller øre kan være dyb, som Snell bemærker.

Snell gør opmærksom på, at den nye selvopfattelse hos Heraklit er anderledes i forhold til det menneskebillede, der tidligere var fremherskende hos Homer. Det homeriske menneske forstår, som jeg har været inde på, ikke sig selv igennem adskilte størrelser som sjæl, psyke, legeme, krop, ånd osv. Det reflekterer ikke over sig selv som bevidsthed over for en krop. Dermed ikke sagt, at det mangler evne til at tænke og overveje, hvad det skal gøre i bestemte situationer. Selvfølgelig er det i stand til at tænke, overveje, lægge planer. Forskellen ligger blot i, hvordan det opfatter disse forskellige akter. Har de deres suveræne afsæt i mennesket selv eller kræver afgørende beslutninger, at guderne træder til? Det homeriske menneske tænker ikke abstrakt, men i forhold til konkrete situationer, hvor det ikke så sjældent har en lynsnar opfattelse af, hvad der er på færde. Det opfatter imidlertid sig selv på en anderledes måde end det menneske, der har opdaget ånden med dens abstrakte refleksionsmuligheder.

Den homeriske menneskeopfattelse viser sig ligeledes i sprogbrugen, som er konkret og detaljerig. Snell henviser til, at hos Homer *ser* mennesket på mangfoldige måder: skarpt, længelsesfuldt, opmærksomt. De forskellige verber for ”at se” fremhæver ikke selve synsaktens som abstrakt størrelse, men de forskelligartede og udtryksfulde måder, hvorpå der kan ses, er det væsentlige. Følelserne og udtrykkene, der ledsager synet, er i forgrunden. Da Odysseus er hos Kalypso kigger han ud over havet med et blik fuld af hjemlængsel. Kort sagt: synsaktens følelsesmæssige side træder frem som det afgørende. De tidlige græske verber for at se opfatter særligt de sanser –eller udtryksmæssige sider ved virksomheden eller akten.

Senere koncentrerer sproget sig mere og mere om sagen selv, synet som ren og skær abstrakt funktion bliver væsentlig i den menneskelige selvforståelse. Et yngre mere abstrakt ord for synsaktens er ”theorein”. Det kommer fra theoros, der betyder tilskuer. Efterhånden får det betydningen at betragte og se, men nu i en abstrakt forståelsesramme, hvor selve fokus er rettet mod alene det at se. Opdagelsen af ånden slår igennem i forståelsen af

synsakt. Det objektivt saglige bliver nu det væsentlige, hvorimod de forskellige homeriske ord for at se har deres udspring i en beskrivelse af menneskets umiddelbare perception af verden. Snell fremsætter den provokerende udtalelse, at det homeriske menneske ikke kunne se- i hvert fald ikke i abstrakt forstand, hvilket lægger op til, at sprog og selvforståelse er sammenhørende.

Jeg har flere gange nævnt, at Homer ikke betragter kroppen som en samlet substans, ånden kan forholde sig til, reflektere over. I stedet taler han om lemmer eller dele (melea, gyia), hænder, fødder, knæ, der kan være kraftige, stærke, hurtige, venlige m.m. Mennesket løber ikke stærkt eller har mange kræfter. Fødderne derimod er hurtige og armene kraftige. Tænken og følen er spredt ud og udspiller sig i forskellige centre eller steder: hjerte, bryst, mellemgulv. Snell udnævner ligesom Grønbech thymos til at være et område, hvor stemninger og følelser som ærgrelse, vrede, raseri, velbehag, håb, smerte, stolthed og hårdhed har sæde. Thymos er ligesom en samtalepartner i mennesket. Odysseus taler til eller med sin thymos, når en sag skal overvejes.

Også anelser, der indeholder et affektivt indslag, hører ind under thymos. Smerten har sit sæde i thymos. I svære tilfælde kan den ligefrem opæde og sønderrive thymos. Selvom thymos ikke er placeret i et bestemt organ, opfattes den alligevel i analogi med en kropsdel, der rammes af en skarp genstand. Phren er ifølge Snell mere intellektuel og forarbejder forestillingsindhold. Noos oversætter Snell med indsigt, forståelse, plan.

Hos Homer finder man ikke delte eller splittede følelser. Han siger ikke halvt frivilligt, halvt ufrivilligt. I stedet lyder det ”han var villig, men modvillig over for sin thymos”. Skal et menneske koncentrere sig, tage en vanskelig beslutning eller udføre noget ekstraordinært, kommer kraften eller vejledningen fra guderne. Et berømt eksempel er begyndelsen af Iliaden, hvor Agamemnon forlanger, at Achilleus skal overlade Briseis til ham. Achilleus bliver så vred, at han griber efter sit sværd og overvejer, om han skal slå Agamemnon ihjel. Da træder Athene frem, men kun for ham, og formaner ham til at holde sig tilbage. Achilleus følger formaningen.

Et andet sted, hvor Homers egenartede kropslige menneskeopfattelse viser sig, er lignelserne. Om Hektor hedder det: ”Således satte han mod til at slås i hvert eneste hjerte.”

(Iliaden XI 284) Hektor hidser sine kammerater op som når en mand på jagt pudser sine hunde på et jagtbytte. Selv sammenlignes han med en fønvind, der pisker havet op til skummende bølger. Andre steder steder sammenlignes heltene med dyr (løve, ulv m.m.) eller en klippe, der ikke lader sig røkke. Homer forstår mennesket igennem disse sammenligninger. En kæmpende helt er styret af den samme kraft (menos) som et dyr. Der er ikke tale om antropomorfering, men en metaforisk måde at forstå sig igennem noget andet. Når Homer skal beskrive psykologiske tilstande, griber han ofte til den konkrete sammenligning. Et eksempel: Odysseus er vendt tilbage til sin kongsgård forklædt som tigger. Han er der vidne til, hvordan bejlerne fører sig frem på det skammeligste og gribes af lyst til at dræbe dem. Han besinder sig ved at tale til sin thymos, men har vanskeligt ved at sove om natten. Odysseus oprørte sindstilstand gengiver Homer på denne noget prosaiske måde: ”Dog lå han selv og kasted sig hvileløst på sit leje. Som når man griller en tarm der er stoppet med blod og med ister, drejer og drejer på spiddet og bruger en hel masse trækul for at den pølse dog snart kan se at blive stegt færdig, således rullede han rundt i sin seng og grublede over hvordan han ene mand fik bugt med de bejlende bøller.” (Odysseen XX 24)

Det homeriske menneske er et selv, hvoraf bestemte dele eller organer dog kan træde frem i forgrunden som tilhørende en person. Enhver aktivitet, som et moderne menneske kalder psykisk og dermed anser som noget forskelligt fra kroppen, er det muligt at tilskrive menneskets lemmer. Et enkeltorgan kan udfolde en særlig energi, men viser i sidste ende tilbage til hele personen. Homer forstår mennesket dynamisk, dets eksistens får mening igennem dets virke og handlinger.

Det er endvidere kendetegnende for det homeriske menneske, at det gennemgående ikke overvejer en sag særlig lang tid. Der er ikke langt fra vilje til handling, som det er tilfældet for Hamlet (jf. Fränkel s. 87). Alt omsættes umiddelbart i handling og kraftfulde gerninger. Guderne skænker heltene ”kratos”, sejr og magt. I det hele taget kommer store og overvældende følelser ”udefra”. Derfor er det vanskeligt at trække en grænse mellem det indre og ydre, mellem det egne og fremmede. Mennesket er åbent over for verdens udtryksfulde magter. Kamp og konflikt er således de instanser, der bekræfter den homeriske helts eksistens. Den kommende lidelse, der uundgåeligt hører det ofte korte helteliv til,

udlignes ved tanken om ryet, der vil blive stående. Det homeriske menneske tænker ikke over, men lever sin krop.

Det homeriske menneskes selvopfattelse

Snells essaysamling er en klassiker, men er også blevet kritiseret fra flere sider. Williams retter i *Skam og nødvendighed* (Williams 1993) en kritik mod Snell, der har karakter af polemisk indsigelse. Jeg vil koncentrere mig om to kritikpunkter, som knytter sig til Snells fortolkning af Homers menneskeopfattelse: 1) Homer har ikke en opfattelse af kroppen som en samlet enhed, og 2) mennesket er ikke i stand til tage beslutninger af egen fri vilje. Det behøver intervention fra gudernes side.

Dette er ifølge Williams centrale punkter i Snells udlægning af Homers menneskeopfattelse. Snell skriver ganske rigtigt, at Homer ikke har en samlet betegnelse for eller forestilling om kroppen som en enhed. Delene, dvs. hænder, fødder og knæ bliver repræsentanter for personen. Snell mener selvfølgelig ikke – som Williams antyder – at det homeriske menneske oplever sig selv som splittet op i enkeltdele, at kroppen fremtræder som *disjecta membra*. Det har blot ikke en forestilling om kroppen som en samlet, abstrakt størrelse, der adskiller sig fra en sjæl. Det afgørende begreb hos Snell, som Williams ikke forholder sig til, er ”selvopfattelse” (*Selbstauffassung*). Det er selvopfattelsen, som er anderledes hos det homeriske menneske og dermed også kropsofattelsen.

Williams rejser ligeledes den indvending mod Snell, at han ikke tillægger det homeriske menneske evne til selv at tage beslutninger og det derfor behøver hjælp udefra af guderne. Mennesket bliver næsten til en robot. Imod dette anfører Williams bl.a. en scene fra *Iliaden*, hvor krigeren Deiphobos på slagmarken vakler frem og tilbage mellem forskellige valgmuligheder for endelig *selv* at tage en beslutning: ”Deifobos stod og skulle nu vælge om det var bedst i en fart bagude at hente en anden kamplysten Troer til hjælp eller prøve sin lykke alene. Og hvad han syntes var bedst, jo mere han tænkte derover, var at få fat på på Aineias.” (*Iliaden* XIII 454) Dette er angiveligt et eksempel på en selvstændig beslutning.

Lad os se nærmere på Snells argumentation, der har et andet udgangspunkt, den allerede omtalte og berømte scene fra *Iliadens* 1. sang, hvor Achilleus er på nippet til at dræbe Agamemnon. Athene viser sig for Achilleus og formaner ham til at holde inde og tøjle sit temperament. Han besinder sig og stikker sværdet tilbage i skeden. Snell kommenterer denne scene og skriver: ”Hos Homer føler mennesket sig, når det efter overvejelser frem og tilbage har taget en beslutning, bestemt af guderne.” (s. 36) Af citatet fremgår det tydeligt, at Achilleus både overvejer og tager en beslutning, men han føler sig efterfølgende bestemt af guderne. Han har på én gang både sit centrum i sig selv og hos guderne. Achilleus opfatter sin skelsættende beslutning som værende (med) bestemt af Athene. Achilleus’ selvopfattelse er decentreret og forbinder ham umiddelbart med guderne. Derfor involverer enhver *afgørende* beslutning gudernes tilstedeværelse. Dette punkt overser Williams, der koncentrerer sig om mindre overvejelsesscener. Snell pointerer, at i det øjeblik det homeriske menneske står foran et vanskeligt valg træder guderne hjælpende til.

Den levede krop

Homer er, som Vico var inde på, primitiv i den forstand, at han er ægte og oprindelig. Torresin skriver i et lille hæfte om *Homer* (Torresin 1989) ligefrem, at det homeriske epos lovpriser antisociale drifter, men at man samtidig også kan finde tegn på medfølelse m.m. Lidenskaberne kommer til udtryk på en primitiv og direkte måde. Der skrives og råbes, rives i hår, grædes osv. Samme lidenskabelige udtryk viser sig også i medlidenheds- og venskabsfølelsen. I den homeriske verden finder man ikke en ideologisk og psykologisk retfærdiggørelse af bestemte handlinger. Dødens evige tilstedeværelse er medvirkende til at give livet en alvor og dybde (s. 36).

Det homeriske epos lever ud af og igennem mythos. Fortællingen er den modus, hvor livet forstås. Der argumenteres f.eks. ved hjælp af eksemplariske fortællinger. Det homeriske menneske føler sig ikke spaltet mellem en lidenskabelig og fornuftig, reflekterende del. Fornuft og lidenskab befinder sig så at sige på samme ligeværdige niveau. Har den homeriske helt handlet forkert, føler han sig ikke moralsk skyldig, men ramt af skæbnen eller forblændet af dårskaben. Det homeriske menneske lever langt mere i handlingen end i den psykologiske selvanalyse.

Hvis vi skal trænge lidt længere ind i det homeriske menneskesyn, som langt hen ad vejen er kropsligt, er det muligt at hente inspiration i den moderne fænomenologiske tænkning. Jeg tænker specielt på Merleau-Pontys *Perceptionens fænomenologi* (Merleau-Ponty 1989) og Cassirers *Symbolformernes filosofi* (Cassirer 1994), der begge søger at afdække den levede krops forhold til verden. Jeg vil i første omgang tage udgangspunkt i et enkelt kapitel i 2. del af Merleau-Pontys hovedværk og drage nogle paralleller til Homers beskrivelse af mennesket.

Kapitlet bærer overskriften "Le sentir", der umiddelbart er vanskeligt at oversætte til dansk. Det betyder sansen, fornemmen, følen, mærken m.m. Det er en substantiveret infinitiv, der antyder, at menneskets eksistensform frem for alt er dynamisk og selvoverskridende. Mennesket "har" ikke en krop med de og de egenskaber, med de og de sanser. Den levede krop er snarere meningsfuldt sammenflettet med verden og rækker ud mod den. Kroppen er proces, udtryk, bestandig overskridelse af sig selv, hvilket for så vidt også er dækkende for den beskrivelse, jeg har givet af Homers syn på menneskets tilstedeværelse i verden. Det homeriske menneske er lige der, hvor kroppen udtrykker sig og er i færd med at gøre noget.

Merleau-Ponty skriver et sted: "Kroppen er i verden på samme måde som hjertet i organismen. Den opretholder kontinuerligt verden, besjæler og ernærer den indefra og danner et system med den." (s. 235) Citatet kan have flere betydninger og er relevant i denne sammenhæng, hvor vi søger at pejle os ind på Homers menneskebeskrivelse. Det lægger op til, at den levede krop er den elementære forudsætning for, at verden kommer til syne og lader sig sanse, mærke, fornemme. Kroppen "ernærer verden", hedder det, brødføder og giver den liv. I kraft af kroppen får verden mening. Kroppens meningsfulde udveksling med verden er "før-bevidst".

Hvis hjertet ellers slår på normal vis, tænker vi ikke på dets tilstedeværelse i kroppen. Det samme gør sig gældende med kroppen, der på umærkelig vis forbinder os med verden. Den mærkende, følede, lugtende, talende og kæmpende krop eksisterer i en form for kropslig "anonymitet", som Merleau-Ponty kalder det. Anonymitet vil sige, at kroppen strukturerer verden på en navnløs (nomen) eller sansemæssig måde, der medfører, at de forskellige

sanser forstærkes og kommunikerer med hinanden. Arketypisk set skaber den kropslige anonymitet grundlaget for en mytisk eksistens – og forståelsesform (f.eks. det homeriske epos), der ligger før en begrebsmæssig udskillelse af et subjekt og objekt. I anonymiteten er mennesket decentreret og forbundet med verden, dvs. med sin egen krop, naturen og guderne. Gudernes sansemæssige tilstedeværelse er så at sige grundlaget for, at der er og til stadighed skabes mening.

Det homeriske menneske lever i anonymiteten, i en forstærket sanselig opmærksomhed, der giver plads til gudernes umiddelbare nærvær. Lever og erfarer man i dette synæstetiske felt, hvor sanserne kommunikerer med hinanden, er der intet til hinder for, at hænderne f.eks. kan være venlige eller knæene modvillige. Det homeriske menneske ”sympatiserer” med verden og det vil i sidste ende sige både med guderne og dets eget krop. Centrum er ikke blot her, men allevegne. Det sansede (hænderne f.eks.) og sansningen (jeg’et) står ikke uformidlet over for hinanden, ejheller kan sansningen forstås som en invasion af det sansede i kroppen. I dette felt glider sanserne ind over hinanden. Det er ikke muligt at pege på, hvad der er årsag og virkning, hvad der kommer udefra eller indefra. Kroppen er et cirkulært kredsløb og ikke en fremmed størrelse.

Sansning og udtryk hos Homer

Cassirers symbolfilosofi er ligeledes værd at inddrage i denne sammenhæng. I sit store værk *De symbolske formers filosofi* (Cassirer 1983) nævner han 3 symbolske funktioner, der hører sammen med forskellige meningsfulde måder ”at have en verden”. Cassirer skelner mellem 3 grundlæggende symbolfunktioner i menneskets udvikling. 1)

Udtrykssansningen (Ausdruckswahrnehmung) er kropslig og først og fremmest tilstede i barndommen og i den mytiske forståelse af verden. 2) *Fremstillingsfunktionen* (Darstellung) er sprogets egentlige domæne. Den har sin rod i udtrykssansningen, men viser samtidig ud over den. 3) Den ’rene’ *betydningsfunktion* (reine Bedeutung) ytrer sig i logikken og videnskaben.

En afgørende force i Cassirers filosofi er, at han opererer med ligeberettigede symbolske verdener. Det er ikke muligt at fremhæve en symbolsk form som mere sand end en anden.

Men lægger det ikke op til en form for relativisme og solipsisme, hvis man tillægger både den moderne videnskab og det homeriske epos sandhed? Sandhed skal her forstås i en fænomenologisk og ikke i en ontologisk betydning. Myten er sand for det menneske, der lever i og gennem den den. Hvis jeg udelukkende lever i en verden af videnskabelige begreber er myten ikke længere sand for mig.

I Homers mytiske verdensbillede er *udtryksfunktionen* fremherskende. Der er ikke en klar skelnen mellem indre og ydre, drøm og virkelighed, virkelighed og uvirkelighed. Det symbolske optræder allerede der, hvor noget sansemæssigt antager meningsfuld form. Aller vigtigst ved symbolfunktionen er, at den allerede på dette niveau skaber ”sansemæssig mening” (Sinnerfüllung des Sinnlichen). I udtryksfunktionen er der en uløselig sammenhæng mellem sjæleligt og kropsligt. Eksempler på dette hos Homer er hænderne, der udtrykker kraft, vilje og lyst. Eller fødderne, der kan være hurtige, rappe og ivrige efter at komme ud på krigsskuepladsen.

Fortællingens sandhed

Det kraftfulde og billedrige sprog i det homeriske epos er hjemmehørende i en symbolfunktion, hvor der som nævnt ikke er nogen klar skelnen mellem det virkelige og uvirkelige. Det skyldes ganske enkelt, at Homer ikke stiller sig selv det spørgsmål, om indholdet i fortællingen virkelig er sandt eller ej det. Det er sandt, hvad der fortælles. Sålænge der ikke reflekteres over myten og dens sandhedsværdi, sålænge den ikke betvivles, men blot leves, er det ikke muligt at drage et skel mellem en såkaldt objektiv virkelighed og en subjektiv mytisk fantasiverden. Fænomenalt er den mytiske verden ikke præget af uvirkelighed, idet den jo griber meningsstrukturerende ind i dagligdagen.

Cassirers fænomenologiske beskrivelse af sansningen eller perceptionen som et udtryksfænomen giver en ganske præcis karakteristik af, hvordan det homeriske menneske perciperer verden. Det giver ikke mening at spørge om, hvad der kommer indefra eller udefra. Der er ikke en antitese mellem jeg og ikke-jeg. (Fränkel s. 88)

Jo tættere vi kommer på en forståelse af det rene udtryksfænomen, desto mere træder verden frem som et "du" fremfor et "det". Det homeriske menneske lever i en verden der taler til det. Vi kunne kalde det en "du-verden". Både guderne, naturen og dets eget thymos, dets hænder, fødder og knæ taler til det. Set i et fylogenetisk og ontogenetisk perspektiv ligger "den mytiske forståelse af udtryk" før "den abstrakte viden om ting". Denne tidlige form for perception er ikke rettet mod en begrebsmæssig tilegnelse af genstandenes "hvad". Den er sporet ind mod måden, hvorpå fænomenet træder frem. Det truende, lokkende, fortrolige, uhyggelige, det beroligende eller frygtfremkaldende møder én umiddelbart i udtryksfænomenet – og for såvidt også i Homers *Iliaden* og *Odysseen*.

Homers episke verdensbillede har ikke karakter af symbolsk, stedfortrædende repræsentation. Der er ikke en verden bag det homeriske epos. Når rhapsoden fremfører eposet for tilhørerne, er verden tilstede i sit fulde nærvær og har karakter af umiddelbart udtryk. Den episke verden er ligesom et ansigt, der skifter udtryk fra det ene øjeblik til det andet. Afgørende i denne erfaring er ikke, hvad den fører med sig, men hvad den umiddelbart er. Dette medfører, at drømmen, der fortælles, forbandelsen, der udslynges, ordet, der siges på en udtryksfuld måde, får en egen forrang, som uden videre appellerer til sanserne. Erfaring af udtryk er noget, der sker med én. Det er mere et spørgsmål om at være grebet end at begribe.

Konklusion

Det homeriske menneske er sansemæssigt til stede i verden. Verden kommunikerer med dets sanser, når det fornemmer gudernes nærvær eller mærker lysten til at gå i krig i fødderne. Billeder, fantasier og kropslige impulser smelter sammen og glider ind over hinanden. Denne form for udtryk er synæstetisk, dvs at sanserne kommunikerer umiddelbart med hinanden. I *Perceptionens fænomenologi* taler Merleau-Ponty om, at der er synergi mellem sanserne. I den homeriske menneskeforståelse kommer den kropsligt formidlede tilegnelse af udtryk før den sproglige og begrebsmæssige forståelse af tingene.

For det homeriske menneske fremtræder verden som fyldt af dramatiske situationer. Fra det ene øjeblik til det andet kan den undergå en forvandling og blive til noget andet. Denne

forståelsesform er et kropsligt urfænomen, der ikke kan reduceres til noget andet.

Udtrykssansningen er en særlig eksistensforståelse, der er primitiv, men ikke desto mindre ægte og oprindelig. Den mest elementære form for sansning har i denne verden en bestemt udtryksværdi og kan antage mangfoldige skikkelser: det kan være Athene, der rykker Achilleus i lokkerne. Det kan være Agamennon, der mener, at dårskaben (Ate) forblindede ham, da han røvede Briseis fra Achilleus. Det kan være lyset, der oprinder af den rosenfingrede Dawning. Eller Odysseus, der omtaler sig selv med disse ord: "mit ry når himmelens højder" (Odysseen IX 20).

Litteratur:

- Böhme, J. (1929): *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*: Leipzig und Berlin: B.G. Teubner
- Bremmer, J. (1983): *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press
- Cassirer, E. (1994) *Philosophie der symbolischen Formen Bind 3*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1927
- Fränkel, H. (1976): *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. C.H Beck: München, 1951
- Grønbech, W. (1942): *Hellas Bind 1. Kultur og religion i adelstiden*. København: Poul Branner
- Homer (1999): *Iliade*. På dansk af Otto Steen Due. København: Gyldendal
- Homer (2002): *Odyssé*. På dansk af Otto Steen Due. København: Gyldendal
- Justesen, P. Th. (1928): *Les principes psychologiques d'Homere*. Copenhague: Chr. Justensen
- Kirk, G.S. & Raven, J.E. (1983): *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957
- Merleau-Ponty, M. (1989) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945
- Otto, W. (1983): *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1923
- Rohde, E. (1980): *Psyche. Seelencult und Unsterlichkeitsglaube der Griechen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1898
- Snell, B. (1980): *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1946
- Torresin, G. (1980): *Homer*. Århus: Klassikerforeningens oversigter
- Vico, G. (1998) *Den nye videnskab*, København: Gyldendal
- Williams, B. (1993): *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press