

Rasmussen, T. H. (unpub.). Det kropslige selv. (pp. 1-15).

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

Det kropslige selv

Det følgende er notater i forbindelse med læsning af Bernhard Waldenfels *Das leibliche Selbst*. Den tyske filosof Waldenfels har skrevet et utal af bøger om fænomenologiske emner og studerede hos Merleau-Ponty i slutningen af 1950'erne. Waldenfels bog er en forelæsningsrække holdt for studerende i Bochum. Den er rimelig lettilgængelig, selvom den behandler komplicerede filosofiske problemstillinger.

Kroppen er et grundfænomen ligesom tiden, rummet og sproget. Den er konstituerende for den menneskelige eksistens. Det kropslige tilhører ikke et særligt område i verden, man kan trænge ind i udefra. At tale om kroppen er derfor på samme tid også at tale kropsligt. Tænkning over kroppen eller kroppens tænkning kan ikke erstattes af forskning i genetiske programmer eller neurologiske netværk. Kroppen er med, også når vi taler om og tænker over den. I Aristoteles' skrift *Om sjælen* findes sætningen "Sjælen er på sin vis alt". Den kan ændres til "Kroppen er på sin vis alt". Kroppen eksisterer i relation til andre mennesker og til "ting", og i dette forhold ligger implicit en fremmedhed til én selv. Religiøse forestillinger om død, genopstandelse, søvn, besæthed har altid været forbundet med kroppen. Det samme gør sig gældende for metafysiske forestillinger. Hos Platon f.eks. står den usynlige og højere idéverden over den lavere og synlige kropsverden. Et grundmotiv hos Platon er, at mennesket skal frigøre sig fra sansernes verden.

I de fleste sprog findes kun ét ord for kroppen. De græske ord soma og det latinske corpus bliver brugt både om den levende og den døde krop. På tysk har man både "Leib" og "Körper". I Husserls fænomenologi skelnes mellem det fungerende legeme, som vi oplever, mærker og bevæger, og kroppen, vi kan betragte udefra og behandle som "ting". Legemet er genstand for filosofisk analyse hos Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Scheler, Plessner og ikke mindst Merleau-Ponty. På fransk findes kun ordet "corps". Når franske fænomenologer skal skelne mellem Leib og Körper må de tilføje et adjektiv til corps. Corps propre hos Merleau-Ponty. I sit sene forfatterskab taler Merleau-Ponty om kødet (chair), hvor materialiteten træder mere frem.

Hos Platon er der som sagt en tydelig tendens til at rubricere det sansemæssige eller kropslige på et lavere niveau. Fra pythagoræerne er overleveret et ordspil: soma-sema. Kroppen (soma) er en grav (sema). Hos Platon er kroppen forbundet med kosmos, der er levende eller besjælet. I *Timaios* tales om et verdenslegeme og en verdenssjæl. Kosmos indeholder på forskellige niveauer planter, mennesker og stjerner. I moderne tid sker imidlertid en "afsjæling" af kosmos, der ikke længere betragtes som selvbevægende væsener. Naturen er blot natur, indbegrebet af mekaniske processer. Hos Descartes skelnes mellem to områder: res cogitans og res extensa. Den tænkende substans kan forstås uafhængigt af den udstrakte substans. På den ene side findes en sfære af selvbevidst oplevelen, på den anden side en fysisk sfære, som er indlejret i en årsags-virkningssammenhæng. Hvordan kommer disse to adskilte sfærer i forbindelse med hinanden? Descartes antager mærkeligt nok, at der sker en koordinering af de to områder i knoglekirtlen

Begrebet fantomlegeme har spillet en vis rolle i den fænomenologiske forståelse af kroppen. Et menneske, der har mistet et ben eller en arm har stadig en følelse af at besidde denne legemsdel. Et fantomlegeme er ikke en protese. Dens eksistens næres af troen på, at der stadig er en virkelig arm, skønt den ikke er der mere. Den amputerede forsøger at gribe efter eller sparke efter noget, selvom de pågældende legemsdele ikke længere er der. Hvordan skal det forstås fænomenologisk? En neurofysiologisk forklaring vil være tilbøjelig til at henvføre årsagen til efterladte erindringsspor af den tidligere adfærd i hjernen. Dermed er det ikke klargjort, hvilken mening eksistensen af et fantomlegeme har for den amputerede. Det skyldes snarere, at kroppen stadig vil gøre sin egen ret gældende. Den amputerede lever videre uden at forholde sig til den nye verden, han er placeret i. Kan man tale om, om den amputerede har mistet sin frihed? Merleau-Ponty taler om en "eksistensens skolastik". Fantomlegemet udøver en emotionel erstatningsfunktion. Psykologiske forklaring rækker heller ikke. Man kan f.eks. ikke tale den amputerede fra disse forestillinger.

Kroppen er kendetegnet ved sit stadige nærvær, sin permanens. Det vil sige, at jeg ikke kan efterlade min krop som en ting. Jeg kan efterlade mine vanter på hylden eller i skuffen, men ikke mine hænder. Kroppen er der til stadighed og er altid givet i en bestemt vinkel. Jeg kan ikke se min ryg ved at gå rundt om mig selv. Kigger jeg i et spejl, opdager jeg mig selv som en anden. Det er, som om jeg ser mig selv, som andre ville se mig. Kroppen er givet i en dobbeltsansning. Berører jeg noget, berører jeg også mig selv. Rører den ene hånd den anden, er der med Husserls ord tale om "getasteten Tastenden" (berørt berørende). Den berørende hånd er på samme tid også den berørte.

En slags sansemæssig selvrefleksion, ”en refleksion af en særlig art” (Husserl). Et sammenfald er det ikke, for hænderne alternerer, skifter mellem at røre og være berørt. I sanseligheden findes en selvforholden, en selvrelation (Selbstbezug) eller cirkularitet. Man ser sig selv i spejlet, hører ekkoet af ens egen stemme. Kroppen er relateret til sig selv, når den bevæger og sanser sig selv. Til kroppens sanselighed hører muligheden for, at man rører sig selv, ser sig selv og hører sig selv.

Kroppen er ligeledes kendetegnet ved ”kinästhesi”. Kinesis betyder bevægelse og aisthesis sansen eller sansning. Ordret: bevægelsessansen. Sansning og bevægelse hører intimt sammen. Hvad adskiller en kugles bevægelse, der ruller henover gulvet og en krop, der bevæger sig? Grækerne betragtede selvbevægelsen som det vigtigste kendetegn ved det levende, ikke blot det menneskelige, men det levende i det hele taget. Levende er kort sagt det, der bevæger sig selv. Selv kosmos er selvbevægende. Hvad kendetegner den menneskelige bevægelse? Den er en sansen af bevægelsen, altså ”jeg bevæger mig”, ikke et noget. Hos Aristoteles finder den berømte bemærkning om, at ”hånden er organernes organ”. Det græske ord ”organon” betyder værktøj. Hånden er med, når jeg griber ind i verden. Det er ikke muligt at skelne mellem et jeg, der bevæger noget og et kropsligt noget, der bevæges.

En objektivistisk tilgang til kroppen stiller dette spørgsmål: Hvad kendetegner kroppen, hvilke egenskaber har den, hvordan ser den ud? Det er ligesom at beskrive en ting. En fænomenologisk tilnærming til kroppen vil stille dette spørgsmål: Hvad *gør* kroppen, hvad yder den, hvorledes *fungerer* den? Husserl skelner mellem en fungerende krop og en kroppen som ting, objekt. Et andet træk ved kroppen er, at den er relateret til sig selv (Selbstbezug). Den mærker sig selv. Dog ikke ikke i form af en indre følelse (sentio). Kroppen er kendetegnet ved ambiguitet. Den er hverken ånd eller natur, hverken sjæl eller legeme, hverken indre eller ydre.

Kontekstualitet hører ikke blot sproget til (en tekst henviser til en anden tekst). Dette gælder også for perceptionen, der altid indgår i en sammenhæng. En klassisk psykofysisk opfattelse af perceptionen ser denne som opbygget af elementer (sensations), der gradvis sammenstykkedes til en større og mere kompleks verden. Empirismen og til dels også rationalismen er en tænkning ud fra elementer. Jo flere elementer, der kommer til, desto mere kompleks en verden: ”Sensatio” eller ”sensation” i empiristisk forstand er i realiteten et resultat af en abstraktion, den opstår gennem en isolation fra såvel affektiviteten, fra organismens følelsesmæssige tiltalthed, fra motorikken.

Sansning i betydning af *sensatio* er en neutraliseret sansning, som ikke længere har nogen livsbetydning, fordi den er abstraheret fra dens tilhørende sammenhænge.

Det tyske ord ”*empfindung*” er dobbeltydigt. Det kan hentyde til et ”noget”, et datum, der er givet. Men det kan også henvise til en proces. I den fænomenologiske tradition er der i højere grad tale om ”*empfinden*” eller ”*le sentir*”. Den empiristiske antagelse om konstans går ud fra, at der altid findes en overensstemmelse mellem et bestemt perceptionsobjekt og selve perceptionen, f.eks. den behaviouristiske stimulus-response model. Gestaltpsykologerne påpegede, at perceptionen ikke er sammenstykket af elementære, punktuelle indtryk, men indgår i en sammenhæng, i en gestalt. Husserl indfører begrebet ”*orthoesthesia*”. Ligesom vi taler om retskrivning, er det muligt at tale om den rette sansen under normale betingelser, der dog aldrig har entydighedens karakter.

Imod empirismens elementtænkning kan fremføres, at enkeltthed eller entydighed først og står igennem en forenkling eller ligefrem forsimpning f.eks. under eksperimentelle forhold. I stedet må træde en ”erfaringens genealogi”. Max Scheler henviser til, at hvis man lader perceptionen bestå af atomare elementer, kræves en massiv *ordningsfunktion*. Fænomenologien påpeger, at i selve perceptionen finder en ordening sted. Her er begreberne meningsstruktur og gestalt vigtige. En bevægelsesgestalt kan beskrives som værende overvejende præget af travlhed, tøven, ro, hastværk. Kunsten at se kræver, at man lærer at se forskelle.

Et andet vigtigt kendetegn ved perceptionen er begrebet fysiognomi. Tingene har en fysiognomisk fremtæden. *Gnome* på græsk betyder ”tydning”. Når spædbarnet forstår moderens smil, fremtræder hendes ansigt fysiognomisk, med en bestemt gestalt eller konfiguration, der lader sig tyde. At noget har mening eller betydning, indebærer at det indgår i en sammenhæng og er relateret til noget andet.

Sansen (*Sichempfinden*) indbefatter også, at der tales om verden, naturen og den sociale verden. Det er ikke en tilstand (*Empfindung*), organismen befinder sig i, men en proces eller hændelse. Sansningsgestalter i verden taler til os. Man kan tale om en art dialog med en konfiguration. Empirismens henvisning til atomare indtryk er i virkeligheden et resultat af en abstraktionsproces. Der ses bort fra affektiviteten og motorikken og tilbage står enkeltstående sansninger uden livsbetydning. Sansningen skal kædes sammen med motorikken og affektiviteten. Weizsäcker taler om en gestaltskreds, hvor en bevægelse bliver til sansning og sansning til bevægelse. Sansningen

forklares ikke ud fra en kausalmodel, der enten udgår fra tingenes eller organismens virkning. Et eksempel er Goldsteins undersøgelse af sammenhængen mellem sansning af farver og de ledsagende bevægelser. Varme farver hænger sammen med strækbevægelser, kolde med bøjebevægelser. Strækbevægelser antyder en åbning mod verden, bøjebevægelser en trækken sig tilbage mod kroppen. Den blå farve synes at vige tilbage, den røde at bore sig ind i øjnene. Den blå farve åbner rummet (himlen), en rød himmel ville lukke os inde og indsnævre rummet.

Hvordan opstår der en sammenhængende sanseverden? Empirismen går ud fra, at der sker en association af forskellige isolerede sanseindtryk, således at der opstår en sammenhæng. Fænomenologen går ud fra, at mangfoldigheden af forskellige sanseindtryk udvikles på grundlag af en differentiering af et oprindeligt sammenhængende sensorium. I den fænomenologiske tradition har det været almindeligt at anse den såkaldte synæstesi for det normale og ikke undtagelsen. De forskellige sanser er oprindeligt ikke adskilte, men glider ind over eller kommunikerer med hinanden: farvede toner, klingende farver. I øvrigt er det påfaldende at der tales om høje og lave toner i betragtning af, at en tone udspiller sig i tid. Vi bevæger os i en sfære af sanser, der åbner sig mod andre sanser. Sansernes sammenspil har sin pendant i kroppens synergi. Især kunstnere, børn og såkaldt primitive mennesker lever i en synæstetisk verden, hvor der endnu ikke er sket en uddifferentiering af sanserne. Der er tale om en anden organisationsmåde, hvor der ikke er en klar arbejdsdelign mellem sanserne. At blive voksen er ensbetydende med at tingenes funktion bliver mere entydige, en entydiggørelse.

Hvis et barn skal lære at spille fløjte, lærer det fløjtegrebene ved at følge læreren. Dette er langt vanskeligere for den voksne. Denne legemlige måde at orientere sig, som barnet mestrer, kan ikke uden videre sættes på regelformer. Det sansede har bestemte udtrykskvaliteter: himlen er blå, vandet er varmt eller blødt. Cezanne skriver, at et billedet af et landskab skal dufte, man skal kunne lugte billedet. Et æble skal kunne føles. Sansekvaliteterne kommer med Merleau-Pontys udtryk til syne i en "før-verden", som ligger forud for den formede og skabte verden. Han taler endda om en førmenneskelig verden, der endnu ikke bærer kulturens præg. Livsverdenen har sit grundlag i denne før-verden. Livsverdenen er altid allerede fortolket og praktisk tilgængelig. På grundlag af en abstraktion fra livsverdenen opstår naturen i sig, f.eks som en fysisk verden. En chimpanse kan ikke bruge en pind som værktøj, fordi den ikke er i stand til at dekontekstualisere dens brug og gøre den klar til fremtidig brug eller sågar fremstille værktøj. Mennesket er en tool making animal i

den forstand, at det kan fremstille værktøj med henblik på potentiel brug af det i andre sammenhænge.

Selvbevægelse er for Platon og Aristoteles det væsentligste kendetegn ved livet. For grækerne var naturen og kosmos levende i den forstand, at de bevæger sig selv. Også stjernerne bevæger sig selv. De er ikke sat i bevægelse af en gud. Platon bestemmer sjælen som selvbevægende. Modsætningen til den selvbevægende natur er teknikken (techne). Dertil hører især håndværket eller hvad vi i dag kalder for kunst. Teknikken defineres af Aristoteles som det felt, hvor bevægelsesprincippet ligger uden for det selv, og som ikke er selvbevægende. Et bord opstår ikke af sig selv. Grækerne tænker ikke rummet som et tomt skema med punkter og linjer. Rummet (topos) er befolket af levende væsener. Enhver ting har sin plads i rummet.

Kroppens rumlighed er egenarted. Min arm, der ligger på bordet, kan ikke sammenlignes med en ting, der er placeret ved siden af andre ting i rummet. Helt ind i hverdags sproget er vores forhold til kroppen præget af discipliner som fysiologi, medicin og neurofysiologi. Descartes' tænkning er blevet en del af den moderne tænkning. Kroppsskemaet er et vigtigt begrebet i den fænomenologiske afdækning af forholdet mellem krop og verden. Den kropslige eksistens er polariseret af bestemte opgaver, den indtager og indgår i bestemte *situationer*. Kroppens *position* derimod kan bestemmes i forhold til bestemte punkter. Begrebet situation går tilbage til det latinske situs, der henviser til et bestemt sted. Det er stedet, hvorfra en bevægelse, handling eller erfaring udgår.

Situationsrumligheden er altid forbundet med et kropsligt her. Heidegger udlægger rumligheden i forhold til Zuhandenheit.

Merleau-Pontys forståelse af kroppens rumlighed tager bl.a. udgangspunkt i Goldsteins analyse af forholdet mellem at gribe og pege. Den hjerneskadede patient Schneider kan gribe efter næsen for at vifte en flue væk, men ikke pege på den, hvis han opfordres til det af lægen. Opfordres han til at gøre honnør, afslår han det med den begrundelse, at han ikke længere er soldat. Schneider kan ikke hensætte sig i en som-om situation. Han kan ikke handle, som optrådte han på en scene. Han kan ikke lege. En empiristisk forklaring vil henvise til, at pegning og griben er relateret til to forskellige sansesfærer: den visuelle og taktile. Schneider kan ikke pege på sin næse, fordi den optiske zone i hjernen er beskadiget. Det taktile er intakt. En rationel forklaring påpeger, at pegning er en bevidst

akt, mens griben er en reflekshandling, der udspiller sig på et rent kropsligt plan. Schneiders intellektuelle formåen er indskrænket.

Goldstein skelner mellem en konkret og en abstrakt bevægelse. Til de forskellige bevægelsesformer er knyttet forskellige kropslige modulationer. I den konkrete bevægelse går mennesket helt op i situationen. Det er uden distance til verden, til sin egen krop og oplevelser. Der er nærmest tale om reflekshandlinger. I den abstrakte indstilling overskuer mennesket situationen og udvikler et mulighedsfelt. Der ses bort fra situationens konkrete kendetegn.

I de tyske ord *Gewöhnung* og *Gewohnheit* gemmer sig ordet *wohnen*. Det samme gør sig gældende i det franske *habiter*. Den levede krop bebor verden, skriver Merleau-Ponty. Det hentyder til den cirkularitet, der er mellem krop og verden. Ordet *bebo* lægger op til en anden forståelseslogik end den empiristiske og rationalistiske. Empirismen leder efter årsager, rationalismen efter subjektive faktorer. *Bebo* er et begreb, der beskriver den levede verden. Hvordan lærer mennesket verden at kende? En rationalistisk læringsteori lægger altafgørende vægt på viden. Mennesket lærer ved at anvende en på forhånd tilegnet idé eller indsigt. Den omsættes i praksis, virkeliggøres. Allerede Aristoteles kritiserede denne udlægning i den *Nikomakæiske Etik*. Han pointerer, at man lærer noget ved at gøre det. Man lærer, når man gør noget. Hvordan lærer man at spille kithara, spørger Aristoteles. Ved at spille kithara. Der er tale om en praktisk viden, der erhverves i handling. En matematisk viden kan erhverves uden erfaring. Derfor kan matematik læres i en tidlig alder, mens etik og politik kræver livserfaring. Empirismen derimod går ud fra, at læring opstår gradvis ved at sammenstille elementer. Behaviourismen kæder læring sammen med straf og belønning, der kan henholdsvis hæmme eller forstærke en bestemt adfærd. Altså bolsjepædagogik. Ligeledes spiller *trial-and-error* modellen en fremtrædende rolle. Den behaviouristiske læringsmodel lægger op til tilpasning til det forhånværende. Man skal ikke lære noget nyt, blot gentage det gamle. I dag svinger pendulet i retning af en stigende rationalisme inden for læringsteorien. Især inden for kognitivismen.

At lære betyder for det første at erhverve sig generelle færdigheder, der ikke blot er rettet mod enkeltstående, men typiske situationer. Altså tilvejebringelse almene strukturer i modsætning til *trial-and-error* modellen. For det andet er læren også en form for nyskabelse. At lære er ikke blot at tilpasse sig verden, som den foreligger i en færdig skikkelse, men er også forbundet med

nyskabelse. Et eksempel: en orgelspiller skal spille på et orgel i en anden kirke. Han behøver ikke gennemgå det nye orgel punkt for punkt. Han indretter eller installerer sig i det nye orgel i kraft af nogle generelle færdigheder, der ”ligger i hans hænder og fødder”, inkorporeret i kroppen. Kroppen er indbegrebet af, hvad jeg kan, uden at jeg nødvendigvis behøver forestille mig det og til dels også kan. Man skriver på et tastatur uden at eksplicit at vide, hvor bogstaverne er placeret. Er man nødsaget til at lede går det netop langsomt.

Talen eller sproget er også inkorporeret, i hvert fald modersmålet. Hvis vi for hver sætning skulle overveje, hvilke grammatiske regler, der gør sig gældende, ville vi tale et fremmedsprog. At tale et sprog flydende sprog kræver en inkorporation. Et barn lærer at tale helt uden kendskab til grammatik. Barnets læren er en ”vild læren”, en slags basislæren. Merleau-Ponty omtaler det som en ”vild tænkning”. Måske i virkeligheden den mest grundlæggende form for læren - Polanyis ”tacit knowledge”. At lære er tilegnelse af bestemte strukturer, tilegnelse af bestemte sammenhænge og ikke en gradvis tilpasning til enkeltstående situationer.

Der er også en form for perceptiv læren, f.eks. de forskellige farver. Merleau-Ponty skriver, at blikket perciperer verden på samme måde, som den blinde føler sig frem med sin stav. Sanserne overlapper hinanden. I modsætning til en kognitivistisk teori, der går ud fra, at ydre data repræsenteres i det indre, anskuer fænomenologien tilegnelsen af farver som en handling i verden. Læren er relateret til to områder. Den kognitive, hvor man kender noget, og den praktiske, hvor man kan noget. Hvad vil det sige ”at kende noget” og ”at kunne noget”. At kende noget er indskrevet i en historie, hvor man lærte noget at kende. At kunne noget er forbundet med historien om, hvordan man blev vant med noget gennem aktiv virken. Husserl introducerer i denne forbindelse begrebet ”habitualisering”. Jeg erhverver en bestemt habitus gennem stadig gentagelse, skriver Aristoteles i sin Etik. Habitus står til rådighed for mig. At blive vant med noget fører til forankring i verden. Kroppen bebor verden. Stress er udtryk for, at kroppen har vanskeligt ved at bebo verden. Omstillingsparathed er det modsatte af forankring.

Det har været almindeligt at drage en sammenligning mellem ontogenesen og fylogenesen: barnet udvikler sig som menneskedelen har gjort. Dertil må man sige, at stenaldermennesket har levet i stenalderen, og at barnet ikke lever i en isoleret barndomsverden, men vokser op i en voksenverden i en bestemt historisk periode. Barnet lærer en masse ved blot at høre, gøre som de andre,

efterlignende. Husserl taler om en form for passiv erhvervelse, der ligger før den bevidste tilegnelse af noget. Barnet er selvfølgelig ikke passiv, men det er ikke aktiv i den forstand, at det bevidst forfølger bestemte formål og følger regler. Det er en "vild form for læren".

Den, der kender noget, kan også glemme det. Engang kendte jeg noget, men nu har jeg glemt det. Den, der kan noget, kan miste det (verlerten). Nyere læringsteori henviser til nødvendigheden af aflæring og omlæring. Det er ikke muligt at aflære eller glemme sit modersmål, fordi vi oprindeligt har tilegnet det på en bestemt måde, som overhovedet åbner os for det menneskelige felt, der hedder talen. Derimod kan vi glemme et fremmedsprog, vi ikke længere tager i brug. Hos ældre menneske bliver korttidshukommelsen dårligere, mens langtidshukommelsen, eksempelvis minder fra barndommen står tydeligere og tydeligere i erindringen. Det tyder på, at former for læring i kraft af deres tidlige inkorporering har stor betydning for identitetsdannelsen. Det er vigtigt at skelne mellem en form for læren, der beror på projekter, jeg selv sætter i scene, og en form for læren, der gør mig til det, jeg er. Denne passive form for læren, der overgår mig, viser tilbage til min forhistorie, som begyndte før jeg selv blev en aktiv iscenesætter af den. En pædagogik for mindreårige må bygge på barnets vilde læren.

Kroppen har også sin historie. Husserl skelner mellem den aktuelle og habituelle krop. Den aktuelle krop er den fungerende krop, der er virksom, når jeg ser, hører, berører og håndterer noget. Den habituelle krop "indeholder" bestemte dispositioner, der aktiveres alt efter situationen. Alt hos mennesket er med Merleau-Pontys ord både fremstillet og naturligt. Natur og kultur står ikke over for hinanden. Adskillelsen mellem natur og kultur finder sted inden for kulturen, er kulturbestemt. Der findes ingen oprindelig dualisme mellem natur og kultur. Ligesom krop og legeme er en differens inden for kropsligheden, er natur og kultur en differens inden for verden.

Hvorledes er fremtiden indeholdt i kropsligheden? Den virtuelle kropslighed og spontaneitet er forbundet med menneskets frihed. Ifølge Merleau-Ponty består menneskets frihed i dets generelle evne til at "hensætte sig i situationer" (158). Eller: "at overskride de skabte strukturer for at skabe nogle nye" (S. C. s. 189). Mennesket adskiller sig fra dyret ved at kunne leve med flertydige situationer. Hjerneskadet fører ofte til en indskrænkning af sansen for det mulige, hvilket også ses ved autisme. Mennesket kan distancere sig fra sig selv, lide under det, glæde sig ved det, forholde sig ironisk til sig selv m.m. Frihed er en spontaneitet inden for visse strukturer. Der finder graduelle

forskelle mellem frihed og ufrihed. Man kan nærme sig en pol, hvor determineringen er fremherskende eller en pol, hvor jeg vælger mellem flere muligheder. I den moderne verden kan virtualiseringen gå så vidt, at forankringen i den virkelige verden løsnes. Piloter uddannes i et virtuelt cockpit. Gør han et fejlgreb styrter flyet ikke ned. Piloten lader som om han flyver.

Kroppen spiller ikke blot en rolle i sansningen, perceptionen og bevægelsen. Kroppen forankrer os i verden. Men kroppen er også det synlige udtryk for, hvem jeg er, hvad jeg mener. Kroppen er ikke kun et medium for relationen til verden. Den er også det medium hvorigennem jeg fremstiller mig selv, stiller mig selv til skue som et menneske, der oplever, føler, tænker osv. Der er overleveret et skrift af Aristoteles med titlen *Physiognomica*. *Physio* henviser til naturen, *gnomica* til tydning, altså tydning af naturen. Man antager, at naturen er ligesom en stor bog, som man må lære at læse i. Retorikken har selvfølgelig også beskæftiget sig med det menneskelige udtryk. Hvordan fremstiller taleren sine tanker, så de gør indtryk? I teaterkunsten diskuteres det, hvordan skuespilleren præsenterer sin rolle på scenen, og i den lægelige diagnostik spiller tydningen af udtrykket også en vigtig rolle. Tidligere blev lægen skolet i af tyde symptomer: rødmen, særegne bevægelsesmåder, lugte. Endelig har karakterologien beskæftiget sig med udtrykket.

Den gamle talemåde, at alt er fuldt af guder, kan ændres til, at alt er fuldt af mening. Den moderne "affortryllelse" af naturen ser den i mindre grad som udtryk. Hvordan er det da muligt at vide, at et vrede er vrede, glæde er glæde. Den klassiske empirisme mener, at der er tale om association og en analogislutning. Bestemte observerede kropstilstande kædes sammen med min egen oplevelse af de samme kropstilstande. Jeg associerer mig til, at der er tale om vrede eller glæde. Begrebet indføling indebærer, at bestemte sindstilstande bliver indfølt i den anden. Grundmanglen ved den empiristiske og rationalistiske indfaldsvinkel er, at de begge udgår fra en dualistisk forståelse: hvordan får jeg tilgang til den anden? Spørgsmålet forudsætter, at jeg er lukket inde i mit eget indre rum og derfra skal have adgang til den anden uden for mig.

Behaviourismens udgangspunkt er et opgør med den dualistiske forståelse. Dens udgangspunkt er, at vi umiddelbart ser den andens adfærd. Men den reducerer det indre til den ydre iagttagelige adfærd. Fænomenologien er ikke en form for introspektion, men en analyse af adfærdens mening. Merleau-Ponty påpeger, at adfærden fremviser bestemte strukturer, der kan aflæses. Adfærden har en bestemt retning eller intention. En adfærd kan selvfølgelig være uforståelig. Dette er dog ikke

ensbetydning, at den er uden mening. Hvis vi ikke forstår et fremmedsprog, hører vi det ikke som blot fysiske lyde. Hvis det var tilfældet, ville vi ikke identificere det som et fremmedsprog.

Hvordan lærer jeg at aflæse andres vrede? Har jeg først kigget i et spejl, da jeg selv blev vred? Man ser det umiddelbart hos den anden. Merleau-Ponty anvender udtryk: i udtrykket virkeliggøres en mening. Udtrykket er ikke noget indre, der realiseres i det ydre. Udtrykket er derimod realiseringen af meningen. Meningen eksisterer ikke først i det indre, for dernæst at omsættes i det ydre. Merleau-Ponty tager udgangspunkt i et eksempel med en pige, der har "mistet" talens brug, fordi hun af sin mor er blevet forbudt omgang med en dreng. Årsagen til stumheden skal ikke søges i fysiologiske grunde. Det er kroppen, der nægter at tale med moderen. Den kropslige adfærd er selve benægtelsen. Det udtrykte manifesteres i udtrykket, inkarneres i det. Kroppen foretager en slags forvandling mellem ideer, forestillinger og ting. Til kroppen kan hverken tilskrives objektive mekanismer eller en subjektiv mening. Kroppen er "omslagsstedet" mellem mening og kausalitet.

Afonien kan ikke forklares fysiologisk, for taleapparatet er intakt. Den kan heller ikke ophæves ved at appellere til den gode vilje. Så tal dog! Pigen har ikke besluttet sig for at agere stum over for moderen. Der er tale om en art sprogfortrængning. Man kan heller ikke glæde sig ved at overbevise sig selv om det. Hverken bebrejdelser eller appeller til den gode vilje ophæver afonien. Forholdet mellem udtrykket og det udtrykte viser sig også i vreden. Vreden er virkeliggørelsen af mening. Man kan ikke skuespille eller foregive vrede. I det kunstneriske udtryk realiseres et overskud. Cezannes malede æbler får os til at se æbler på en ny måde. Æblets smag, duft og skal kommer os i møde.

Det er almindeligt at tale om "kropssprog" som om, det er en særskilt region eller delsfære. I stedet bør man tale om en "udtrykssfære", som viser sig på alle områder i adfærden og oplevelsen. Waldenfels skelner mellem fire kropslige udtrykssfærer: 1) Den intralingvistiske kropslighed. Kroppen er medvirkende, når der tales med stemmen og skrives med hånden, der begge kan forstærkes af tekniske apparater: mikrofoner og telefoner. Ligeledes i skikkelse af forskellige skriveredskaber. 2) Den semilingvistiske kropslighed. Peger jeg på noget, er der tale om symbolsk gestus. 3) Det tredje trin er den paralingvistiske kropslighed, der ytrer sig i tonfald, tempo, rytme og alt, hvad der nærmer sproget til musikken. Den paralingvistiske kropslighed er knyttet til måden,

hvorpå man siger noget. Langsomt, hurtigt, tøvende, flydende osv. Dette lag kommer også til udtryk i skrivemåden. Deraf grafologien.

Hvad betyder det for kropsligheden, når brugen af håndskrift bliver mindre udbredt. Leroi-Gourhan har fremsat disse tanker. I menneskehedens udvikling spiller hånden en afgørende rolle. I de tidligste kulturen fungerer den som en tang, der holder noget fast. Senere kommer fingerfærdigheden til, efterhånden som forskellige håndværk udvikles. Aristoteles omtaler hånden som ”organernes organ”. Ved tilvirkning af værktøj er hånden altid med. Med industrialiseringen bliver noget af håndens kraft overført til maskiner, og senere indføres selvstyrende maskiner, der styres ved tryk på knapper. Ser man på forskellen mellem udviklingen af fingerfærdigheder og de ensformige fingertryk, er der med Leroi-Gourhans ord tale om en ”regression af hånden”. Har hånden ikke længere noget tage sig til, har det også indflydelse på den menneskelige tænkning. Virkelighedserfaring har også noget med håndgribelighed at gøre. I det latinske ord ”manifest” gemmer sig ordet hånd (manus). Hvad betyder det for kropsligheden, at verden i højere og grad digitaliseres og virtualiseres?

Endelig er der trin 4: den ekstralingvistiske kropslighed. Her danner kroppen selv sit sprog. Ansigtudtryk, utilgængelighed, blikkontakt, gestik, mimik, kropsholdning, gangart m.m. Udtryksbegrebet skal afsubjektiveres. I traditionen fra Descartes skelnes mellem tre sfærer: tingene, den anden og jeget. Udtrykket relateres til jeget, der taler. Jeg’et er det privilegerede udgangspunkt. Udtrykket er ikke blot knyttet til jeg’ets oplevelse. Virkeliggørelse af mening betyder også, at tingene og den anden kommer til udtryk. Kroppen eksisterer mellem andre kroppe. Udtrykket spiller en særlig fremtrædende rolle i barndommen. Tidligt genkender det moderens signifikante ansigt og smiler. Verden kommer barnet i møde som udtryk. Man kunne mene, at dette i virkeligheden er en antropomorficering. Naturen er i virkeligheden uden noget udtryk. Mennesket som kulturvæsen tillægger naturen et subjektivt udtryk. I de tidlige kulturer viser det sig i skikkelse af animisme. Subjektive aspekter blandes med objektive. Animismeteorien er en anakronisme, fordi dens udgangspunkt er, at det døde kommer før det levende. I virkeligheden forholder det sig omvendt: det levende og besjældede kommer før det døde. I en verden, hvor jeg’et er under udvikling, er fysiologiske betydninger fremherskende.

Nietzsche skriver i *Also sprach Zarathustra*: ”Krop er jeg helt og holdent, og intet andet.” (300) Det minder om Aristoteles’: ”sjælen er på sin vis alt”. Kroppen er virksom i simple fysiologiske processer som at spise, forplantning, men den er også virksom i de højeste former for tænkning. Det mener Nietzsche med sætningen. Kroppen er imidlertid ikke virksom på samme måde. Det kommer til en indre differentiering, således at der er forskel på at tygge mad og gennemtygge tanker og en forskel mellem en lokal smerte og en alt gennetrængende lidelse. I sine *Ideer* omtaler Husserl kroppen som et omslagssted for forståelig mening og naturkausalitet. Den kropslige adfærd har en mening, jeg kan søge at forstå. Naturkausaliteten griber på samme tid også ind, når mening realiseres kropsligt. Kroppen lader sig hverken entydigt indordne i et område for kultur og ånd eller i et naturfelt. De er viklet ind i hinanden. På hvilken måde?

Husserl taler om to indstillinger: den naturalistiske og personalistiske. Det er en bestemt habituel indstilling af blikket, der åbner for et erfaringsområde. I den personalistiske indstilling retter jeg mig mod en person, mod *nogen*, der lever i min medverden. Jeg medvirker, tager del i en bestemt livspraksis. I den naturalistisk indstilling betragter jeg mig selv og andre som *noget*, der er underlagt bestemte processer eller tilstande. Min iagttagelse er distanceret. Overføres disse to indstillinger til kropsproblematikken, træder kroppen frem på to måder: i den personalistiske som en *fungerende* krop, i den naturalistiske som en kropsting. I disse to indstillinger fremtræder kroppen ikke som substanser eller entiteter, men som vinkler, perspektiver. Den fungerende krop bevæger sig, perciperer. Den yder noget, spiller en rolle, er betingelse for noget. I den naturalistiske indstilling forekommer kroppen i verden som en ting. Den kan måles og vejes. Den er hjem for fysiologiske processer. Den iagttages udefra. Vi betragter aldrig kroppen helt igennem udefra. Vi er kroppen, selv når vi ser den udefra.

I den tyske fænomenologi er det vanligt at skelne mellem kroppen som ”Leibkörper” og ”Körperding”. Den personalistiske indstilling, hvor kroppen fremtræder som ”Leibkörper”, har forrang for den naturalistiske indstilling, hvor kroppen anskues som en ting. Den naturalistiske indstilling opstår i kraft af en omstilling eller reduktion, hvor kroppen kun fremtræder som natur. I virkeligheden er den naturalistiske indstilling også en kulturelt betinget indstilling. Galileis indstilling til naturen som noget, der kan vejes og tælles, er et kulturelt produkt i den forstand, at der abstraheres fra bestemte betydninger, som har sin rod i den personalistiske indstilling. Dette må dog ikke munde ud i en radikal konstruktivisme, hvor naturen kun er tankeprodukt. Naturen fungerer

inden for kulturen. Tanken om kroppen som et omslagssted for natur og kultur dukker op hos Merleau-Ponty i form af kroppen *ambiguitet*. Kroppen har en tvetydig eksistensmåde. Den kan hverken bestemmes som helt og holdent naturlig eller kulturbetinget. Jeg kan se mig selv udefra og omtale og betragte min krop som hjemsted for naturprocesser. Den fungerende krop deltager i konstitueringen af verden, kroppen som ting eksisterer blandt andre ting.

På det kropslige niveau kan der også optræde en selvspaltning. Det sker i det øjeblik, at en af de to indstillinger, den personalistiske eller naturalistiske absoluteres. Fremtræder kroppen som en ting (res, som noget), er den synlig, men ikke seende. Det kropsløse jeg ser, men er ikke selv synlig. I den fænomenologiske indstilling er kroppen på én og samme tid seende og synlig.

Spaltningsprocesser forekommer hos schizofrene, der oplever en derealisering eller depersonalisering. I derealiseringen kan egenkroppen fremtræde som noget fremmed. Hånden, der ligger på bordet, erfares som en død ting. Den schizofrene distancerer sig til sig selv, således at han ikke genkender sig i det han gør. Han fordobler sig i en forfølger og én, der er forfulgt osv. Egenkroppen er bestemt ved, at den foretager en selvrefleksion, den er relateret til sig selv. Man ser sig selv i spejlet, hører sin stemme i ekkoet. At berøre sig selv er også en selvrefleksion. Først gang et barn ser sig selv i spejlet, ser det en anden. Det skal lære at genkende sig selv. At se sig selv er en mærkelig form for koincidens og ikke-koincidens. Man ser sig selv i et spejl, og alligevel adskiller man sig fra den, man ser. Man ser sig, som en anden ville se én. At se og det sete er aldrig sammenfaldende. Man ser sig som spejlet med en vis distance. Kropslighed indebærer, at vi er relateret til os selv, men den, der er relateret til sig selv, er ikke identisk med det i forhold til hvilket han er relateret. At se og det sete og andre former for sansemodaliteter er altid på en eller måde spaltet. Dette adskiller det kropslige (*leibliche*) hvem fra det blot kropslige (*körperliche*) hvad. Man kan skelne mellem en performativ og en konstativ indstilling. I den førstnævnte taler jeg, i den anden tales om jeg'et som et noget.

Hvis legemet blot tilhørte en eller anden, ville man ikke kunne tale om jeget. Kroppen er min. Kroppens selvforhold (Selbstbezug) ligger tilsyneladende i forholdet til fremmede kroppe (Fremdbezug). Genetisk set forudsætter relationen til den anden forholdet til én selv. Men det er også muligt at tale om et selvforhold i fremmedforholdet. I kropsligheden selv ligger muligheden for en unddragelse. Kroppen føles træt og tung, en legemsdel er beskadiget. Det er ikke intentionale oplevelser. Jeg er træt på grund af noget, ikke over noget.

Litteratur:

Waldenfels, B. (2000): *Das leibliche Selbst*. Suhrkamp: Frankfurt