

Frølund, S. (1993), Krop, helhed, handling. *Philosophia*, årg. 22, nr. 3-4, pp. 97-105.

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

Krop, helhed, handling

Sune Frølund

Jeg vil her forsøge at smelte to opfattelser sammen til en helhed. Det drejer sig om en krops-opfattelse og en handlings-opfattelse, der har det negative tilfælles, at de ikke hænger sammen med et subjekt-centreret menneske- og livssyn. Om sidstnævnte kan jeg kort sige, at man kan finde det i arven fra Descartes, hvor filosofiens udgangspunkt forskydes fra ontologi til erkendelsesteori og hvor det erkendende jeks sikkerhed for sin erkendelse - en sikkerhed, som skal opnås gennem *metodik* - kommer til at dominere og skygge for erkendelse af hvad der er 'derude' i verden. Og man kan finde menneskesynet i den nykantianske fortolkning af erkendelsen som subjektets projektion på verden af alskens betydningsfuldheder, som verden ikke har i sig selv.

Jeg er i denne artikel selvsagt interesseret i de opgør med 'subjekt-centrien', der udfoldes handlings- og kropsfilosofisk. Det sker flere steder og mere eller mindre gennemført, men jeg vil kun komme ind på de navne jeg kender bedst. Det er Heidegger, Løgstrup og Friedrich Kaulbach, og ikke Merleau-Ponty, selvom han, og måske andre, er nok så betydningsfulde.

Jeg begynder med en kort sammenligning af Heideggers og Løgstrups syn på ulegemlighed.

Kroppen er ulegemlig

Sansningen er ulegemlig, siger Løgstrup¹. Lad mig forsøge at overgå den opfattelse med følgende påstand: Kroppen er ulegemlig.

Påstanden forudsætter, at man kan skelne mellem krop og legeme, hvor ordet 'legeme' defineres ud fra en kartesiansk jeg-ontologi, der ser legemet som placeret uden for jeg'et. Og hvor ordet 'krop' skal betegne det samme fænomen, men nu set ud fra en tidslig-dynamisk ontologi, der ikke sætter jeg'et i centrum. Den kartesianske spaltning af fænomenet i en jeg-del og en legems-del, gør begge *tingslige*, og afskærer sig fra at opleve dem som *tidslige*.

Påstanden siger så, at vi i alle vores oplevelser er 'ekcentriske', dvs. ikke er orienteret om et jeg, hvorfor vores 'kropslige' oplevelser ikke er oplevelser af et fysisk legeme, af *soma*. Denne forestilling dør nemlig med det tings-agtige jeg's forsvinden.

Denne skelnen mellem 'legeme' og 'krop' har jeg hentet fra Heidegger. I revolten mod platonisk uforanderligheds-ontologi (at det sandt værende er uden forandring, uden tid), vil han genindsætte tiden i vores virkelighed. Og det gør han som bekendt helt ned i ordene ved at konvertere substantiver til verber, hvor han kan komme af sted med det: rummet 'rømmer' eller 'indrømmer', tiden 'tider', verden 'verdener' osv.

Derfor er det konsekvent nok at forsøge at tale om vores krop som en 'kroppen' af vores eksistens, som en af de måder, hvor vi kroppende er ude over os selv, ekstatiske. Talen lægger afstand til soma-opfattelsen, til ideen om at vores krop primært er en fysisk-legemlig ting. For Heidegger er legemet snarere kroppens end sjælens fængsel, men altså ikke mere end at kroppens ekstatiske 'kroppen' for længst er brudt ud.

Løgstrups beskrivelse af sansningens ulegemlighed og Heideggers af kroppens ulegemlighed, er udledt af ganske analoge iagttagelser. Løgstrup siger, at når jeg sanser et eller andet, er jeg umiddelbart i kontakt med det, er jeg eet med det 'afstandsløst' - uagtet den legemligt målbare afstand. For Heidegger er vi i vores sansninger af f.eks. en stjerne 'oppe ved' den, og han ville være enig med Løgstrup i, at afstandsløsheden betyder at sansning er ulegemlig. Men han ville afvise,

1. Ordret siger han: »De to fænomener ['legemlighed' og 'sansning'. S.F.] falder ikke sammen, tværtimod, på en første og fundamental måde kan de kun bestemmes i modsætning til hinanden«, *Ophav og Omgivelse*, Kbh., 1984, s. 19.

at sansning er ukropslig, for hans kropsopfattelse er en anden end Løgstrups.

Hvorfor divergerer de to opfattelser? For Løgstrup er det en pointe at legemet er empirisk lokaliseret i tid og rum som en 'eet-steds-tilstedeværelse', der sætter grænser for sansningens 'allestedsnærværelse' uden dog at kunne ophæve den. Legemligheden binder sansningen til et bestemt orienteringspunkt for perspektivet, hvilket vel for Løgstrup er grunden til at vi ikke simpelthen bliver til ét med det sansede, men stadig kan skelne mellem 'dér' og 'hér'. Kan man da ikke det hos Heidegger? Jovist, men det skyldes ikke vores kropslighed, men vores erfarings rumlighedsstruktur. Enhver erfaring udgår fra et 'dér' som muliggør et 'hér' på samme måde som erfaringen af et 'jeg' udgår fra erfaringen af et 'det' (mods. Descartes). Vi finder os selv gennem det andet og de andre. Erfaringen af hér og dér er ikke to uafhængige størrelser, som de synes at være hos Løgstrup.

I mine øjne er Heideggers opfattelse mest tro mod det fænomenologiske minimalprogram om en fordomsløs erfaringsbeskrivelse af fænomenet som det viser sig, et program som begge filosoffer deler. For det er som om Løgstrup, trods al sin kritik af reduktionismen, bevarer respekten for en kartesiansk stimuleret opfattelse af kroppen som something og som empirisk faktum. Den respekt finder man ikke hos Heidegger.²

Betydning

Nu forlader jeg Løgstrups kropsbegreb for at brodere videre på Heideggers. Hvis vores 'kroppen' ikke er soma, hvis vores krop ikke er en fysisk ting, hvad er den så? Den er *betydning*, kan svaret lyde.

Hvad er betydning? For at få fat på det må vi væk fra føromtalt kartesianske opfattelse af vores forhold til verden og væk fra et kantiansk skema af erkendelsen af verden som noget, subjektet møder op med. Skemaet gør nemlig betydning til en slags projektion, til noget der

2. Martin Heidegger: *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a.M., 1987. Se f.eks. s. 232-3 og 292-6.

ikke findes i verden før subjektet lægger det til, altså kort sagt til en subjektets illusion.³

Alternativet er at se menneskets væren som uden primær afstand til verden, som optaget af det, det fornemmer, tænker over, erindrer, bearbejder osv. Mennesket *er* simpelthen det, det befatter sig med. Det er ikke først herinde, for siden at gå ud i forholdet til verden. Dets væsen er ikke det selvberørende jeg, er ikke en operationsbasis, er ikke et fixpunkt uden for verdens flux - det ville gøre mennesket til en ting. Som *levende* væsen er det fra første færd 'ude' ved det det fornemmer, nemlig betydningerne. Det lever som betydnings-fornemmende, ja det lever *af* fænomenene, af deres betydningsfuldhed.⁴

I denne opfattelse, findes der ikke en betydningsneutral faktuel verden, der først af subjektet tillægges betydninger. Tværtimod: ikke bare 'har' verden betydning, den 'er' betydning: den er betydningsfuldheden selv.

Et anden central side ved betydningsbegrebet, er det tidsligt-dynamiske. Verdens betydningsfuldhed er en aktivitet, den er noget, der *sker*. Verden betyder os noget, den viser sig for os, den giver betydninger til os, den tiltaler os, den vil os noget. Og det giver os forskellige *livsmuligheder* hvor opgaven er at *leve* disse muligheder. Vores liv kan beskrives som en *kunnen-leve* disse muligheder.

Symfyse

De to sider af betydningens ontologi, jeg har trukket frem, kasserer enhver dualistisk ontologi, men gør det uden at havne i en forstenet,

3. Jesper Hoffmeyer vil i sin bog *En snegl på vejen. Betydningens naturhistorie* (Kbh., 1993) lave en 'biosemiotik', altså en forståelse af det levende ud fra en tegn og betydningslære. Hoffmeyer har virkelig fat på betydningens afgørende vigtighed, og her støtter han sig dels på Pierces semiotik, dels på biologen Jacob von Uexkülls meningsteori. Men han falder, sammen med von Uexküll tilbage i en kantiansk opfattelse af betydningen som resultat af en »mental operation« (s. 23) med hvilken organisme-subjektet kan »præge sin betydning på det betydningsløse objekt og gøre det til en subjektrelateret betydnings-bærer i den respektive Umwelt« (s. 82, 104). Og fatalt selvophævede bliver bogen, når Hoffmeyer - trods al sin fornemmelse for betydningskategorien ikke-reducerbarhed-vil udlede subjektets betydningsproduktion af hjernens indretning. Umiskendeligt arven fra Descartes: subjektet som 'res cogitans' = tænkende *ting*.
4. Løgstrup siger således: »Fra morgen til aften lever vi af hvor betydningsfuldt alt er«, *Skabelse og Tilintetgørelse*, Kbh. 1978, s. 155.

'død' monisme. Virkeligheden er dynamik, og dette græske ord betyder simpelthen kunnen eller kraft. Verden er levende og befinder sig i en stadig *voksen* - hvilket ord jeg vælger, fordi det kan gå an som oversættelsen af det aristoteliske 'fysis' (= noget, der vokser eller skaber, jvf. 'fyo' = frembringer, skaber, lader opstå) og fordi det så forærer mig et ord for vores forhold til verden: *sym-fyse* (sammen-voksen).

Vi vokser og lever af verdens betydninger. I os sam-vokser betydningerne til den helhed hvori de bringes frem for os. Helheden er ikke af tingslig art, men er selv voksende, hvorfor den må beskrives som en *vedvarende heling* (en dynamisk, helende kunnen).

Hvilke betydninger vi kan leve af afhænger af helheden: Kun de betydninger, der kan sam-vokse med helheden får betydning for os. De andre kan ikke træde frem og 'integreres'.

Kraften i vores kunnen udgår fra betydningen. Når vi siger 'jeg kan' et eller andet, betyder det altså ikke, at jeg'et eller subjektet er ophav til min kunnen, men at jeg så at sige 'låner' kraft af betydningen. Når jeg kan et eller andet, er der m.a.o. en kunnen i mig, der gror ud af det, jeg kan (nemlig den betydning, jeg kan leve af). Betoningen i en sætning som 'jeg kan det' skal altså ikke være '*jeg kan det*', men '*jeg kan det*'.

Krop og kunnen

Kroppen er én af de måder, vores livsmuligheder viser sig på. Der er andre måder ved siden af de kropslige, f.eks. rumlige, følelsesmæssige, historiske, men først og fremmest er tidsligheden afgørende, for den skylder vi al tale om liv, mulighed og kunnen.

Ikke en eneste af disse livsmuligheder kan forsvinde, så længe vi lever. De kan nedtones eller forstærkes, men ikke helt forgå. Det betyder, at ethvert aspekt af vores liv er kropsligt, mere eller mindre. Men det betyder også, at det kropslige ikke har særstatus som ontologisk privilegeret i forhold til de andre, således som legemet tillægges ontologisk forrang inden for et biologisk menneskesyn.

Derfor kan der - i parentes bemærket - være en fare i filosofiens nyere fusering på kroppen. Kroppen kan blive drevet fra sit gamle exil til ny isolation, ved at blive trukket ud af sin levende betydningshelhed.

Kropslig kunnen er - som al kunnen - udsprunget af de givne betydninger. Dens helhed er en sam-voksen af disse betydninger og her har vi forståelsesrammen for alle kropsfænomener, fra de mest dramatiske til en stille rødmen.

Mad og drikke

En læser kunne medgive, at vi ikke lever af brød alene, at vi måske nok i symbolsk forstand lever af 'hvor betydningsfuldt alting er', men alligevel fastholde, at mad og drikke er det afgørende for vores legemlige overlevelse. Hvad skal man sige til det? Kan man stadig insistere på betydningens ontologiske primat overfor fysiologien?

Det mener jeg, man kan. Begrebet 'betydning' skal ikke opfattes som en symbolsk eller en 'psykisk' kategori, som ekstrakost til de åndfulde. Betydningerne er ikke symboler på noget andet end det de selv er, og de er hverken af psykisk eller fysisk natur, da de ikke kan afledes eller reduceres til noget andet. Tværtimod er betydning det, som alt andet *er*.

Derfor er mad og drikke ikke primært fysiske størrelser, men er selv betydninger. Vist kan man skabe loyale beskrivelser af mad og drikke i kemisk og ernæringsfysiologisk stil. Men beskrivelserne giver kun mening for den, der allerede ved hvad mad og drikke *er*, dvs. for den som kender deres *betydninger* - som kunne være: mætning, overlevelse, nydelse, ras, samvær, skønhed, væmmelse, udfyldelse og udtømming. Disse begreber kan også selv beskrives fysiologisk, men igen: beskrivelsen giver ikke mening, hvis ikke man forinden har erfaret hvad de står for. Ydermere kan en fysiologisk beskrivelse kun give nødvendige betingelser for vores overlevelse, men ingen tilstrækkelige. Den kan ikke forklare hvordan liv opstår af angiveligt livløse kemikalier, med mindre den definerer 'liv' kemisk, og så ville forklaringen være uinteressant.

At spise og at drikke er to måder at *kunne* på. Jeg kan spise maden, jeg kan drikke vinen - dér har vi to måder at kunne-leve-af-betydninger. Maden og drikkelsen er aktive, ikke bare foreliggende muligheder. De byder mig næring, de tillader mig at vokse (fysis), de muliggør min fortsatte heling - de 'vil' mig noget, de vil gøre mig godt.

Spisning og drikning er kun eksempler. For samtlige kropslige fænomener gælder analogt, at de i bund og grund er 'kunnen'er', ikke bare kemisk afløbende processer. Sidstnævnte er processer *i* tiden, og de

antages at være kausalt styrede. Men en kunnen er ikke bare *i* tiden; den er *tidslig*. Og det vil sige, at det ikke kun er dens fortid, der determinerer nutiden (som i kausal-processer). Det er den tidslige enhed af for-, nu- og fremtid, der bestemmer, hvad et menneske kan og ikke kan. Og i enheden er det fremtiden, der fører an, da alle livsmuligheder kommer fra fremtiden (det ligger i selve muligheds- og kundensbegrebet). Vores 'kroppen' er fremtidsorganiseret heling - det gælder helt ned til den mest gedulgte omsætning af hormonmolekyler i organismen.

Praktisk og pragmatisk

Betydninger dukker op i vores verden som livsmuligheder, vi måske eller måske ikke kan bruge. De er tilfældige hændelser, hvor 'tilfældig' betyder, at de er uden for vores styring og ikke kan forudgribes. De kommer bare. Om det kun er i relation til os, de er tilfældige eller om de er 'forsynets' tilskikkelser, har vi ingen jordisk chance for at vide.

Men hændelsernes tilfældighed kan opløses, hvis vi optager dem i os. Så vokser de sammen med os og kaldes ikke længere meningsløse. De er blevet til skæbne. Og er deres betydning tilstrækkelig stærk, kan de endog fremstå for os som nødvendige, som noget vi 'må' gøre.

Men hvad er det at handle? Og har handlinger en særlig affinitet til kroppen?

Det sidste må besvares benægtende, for handlinger er lige så tæt knyttet til tiden og rammet eller til stemningen og til historien, som til kroppen. Det er ikke fordi vi har en krop (er en 'kroppen'), at vi kan handle. Det er kroppen, der grunder i handlen, fordi vores handlen beror på den *kunnen* som vi er.

Vores kunnen-handle er vores *frihed*. Vi kan besvare eller ikke besvare de betydende livsmuligheder, vi kan gøre dem til vores eller ej. En ikke-kunnen må nødvendigvis høre sammen med en kunnen, umulighed sammen med mulighed, vi både *kan* og *kan-ikke*. Derfor kan friheden udråbes til vores væsen⁵, hvorved friheden også bliver vores 'kroppens' grund. Vi er altså kropslige, fordi vi er frie, ikke frie fordi vi har et legeme.

5. Dette frihedsbegreb er ikke begrebet om *valgfrihed* (liberum arbitrium el. indifferentiae).

På baggrund af de opstillede krops- og frihedsbegreber, kan det lade sig gøre at identificere to handlingsbegreber. Det ene er handling forstået som en *bevirken*, det andet handling forstået som *udfoldelse*. Det første kan man kalde *pragmatisk*. Det tilhører den subjekt-centrerede tradition. Det andet kan man kalde *praktisk*. Det stammer fra Aristoteles.⁶

Fra subjekt-traditionens synspunkt er en handling naturligvis noget der begynder i subjektet. Subjektet er første årsag i en kausalkæde. Og i det omfang legemet spiller med i handlingen, er det som blot og bart fysisk redskab for subjektets kausale bestræbelser, d.v.s. som passivt mellemed mellem subjekt og verden. Legemet får da for første gang påduttet sin 'instrumentelle fortolkning': legemet som funktionssammenhæng, som apparat, maskine, som bevidsthedens redskab osv.⁷

For nærværende artikels kropssyn er det andet handlebegreb uligt mere spiseligt, fordi det 'afsubjektiverer' handlingen. 'Praksis'-handling er de handlinger, hvor kræfter handler i mig. Ikke nødvendigvis fremmede kræfter, men kræfter, der er kommet mig i hænde, og som jeg har tilegnet mig. Altså på en vis måde handlekræfter, der 'kommer over mig', men som alligevel er mine, ja først rigtigt giver mig identitet takket være deres jeg-fremmedhed, når jeg vokser sammen med dem (jvf. 'sym-fysis'). Jeg må have noget fremmed for at blive det, jeg er.

Praksis-handlingen er magen til den tidligere nævnte handling som en kunnen, der udgår fra betydningen. Handlingen er et 'svar' på de levemuligheder, som betydningerne er. Handlingen ud-lever betydningerne eller ud-vokser af disse. I en vis forstand sker det 'af sig selv' - af den frie handlings egen nødvendighed.

Praksis-begrebet er det omfattende handlingsbegreb inden for hvilket det pragmatiske handlingsbegreb findes. For etikken har det været afgørende uheldigt, at det subjektivistiske menneskesyn og det pragmatiske handlingsbegreb har taget overhånd siden renæssancen. De har trukket mennesket ud af sine bindinger til det sociale, til naturen, til virksomhed osv. Hvad mennesket fik i pragmatisk handlefrihed (med hele batteriet af valgmuligheder i form af teknisk beherskelse, emancipation m.m.), mistede det i sit praktiske handlingsliv. Det moderne

6. Se Friedrich Kaulbach: *Einführung in die Philosophie des Handelns*, Darmstadt, 1982, s.1-21.

7. For kritik af den instrumentelle tolkning af kroppen se min artikel i *Paradigma*, 4.årg., - december 1989 (Temanummer om krop) s. 7.

menneske er blevet upraktisk. For Aristoteles havde den etiske handling sin egen fysis, som den er forbundet med. For os at se ligner denne binding svaghed, autoritetstro eller fatalisme. Den strider mod vores opfattelse af frihed.

Vores problem bliver så at finde ud af *hvad* vi skal gøre, når der ikke længere er naturlige bånd vi kan styre efter. Det moderne isolerede subjekt har nu kun sin rationelle tænkning i begrundelser og beregninger at ty til, og det kommer der ikke etisk forbundethed (forpligtethed) ud af, men lutter projektioner. For at sige det med Kant: det rationelle subjekt kan producere 'dygtighedsregler' og 'klogskabsråd', men ikke 'morallove'.⁸

Handlingens kropslige helhed

Det pragmatiske handlingsbegreb adskiller den handlende fra sin handling, fordi det forstår handlinger som en form for kausalitet. Derved går handlingens helhed og dens kropslige helhed tabt.

Med praksis-begrebet og det 'ulegelmige' kropsbegreb kan helheden genetableres. Kroppen respekterer ikke legemets grænser, men rækker så langt ud som min handling når. Den omfatter alt fra betydningens foranledning af min handling, til handlingens fjerneste formål. Beslutning og resultat er de ender, der hører med til handlingen og gør den til det den er. Og alle handlefaser har sine særlige kropslige gestaltninger. Det er derfor vi kan reagere på mødet med andre mennesker, på situationer eller på hændelser. Hvordan mennesker gebærder sig, placerer sig eller ser ud er betydningsfuldt, fordi det er en integreret side af deres handlinger.⁹ Og vores fornemmelse eller bedømmelse af handlinger skelner ikke mellem fysisk og psykisk. Vi tilskriver hinanden ansvaret for handlingen som helhed, ikke kun for dens intention eller dens konsekvenser.

8. Striden ml. sindelagsetik og konsekvensetik er også affødt af det pragmatiske handlingsbegreb, som sætter kausalt skel ml. subjektet *derinde* og verden *derude*, hvorefter man kan diskutere til dommedag hvilken instans, der er etisk afgørende.

9. Se eksempler fra *retsanthropologien*: Kaulbach, 1982, s. 43-50: *Die Leiblichkeit des praktischen Seins*.