

SEMIKOLON



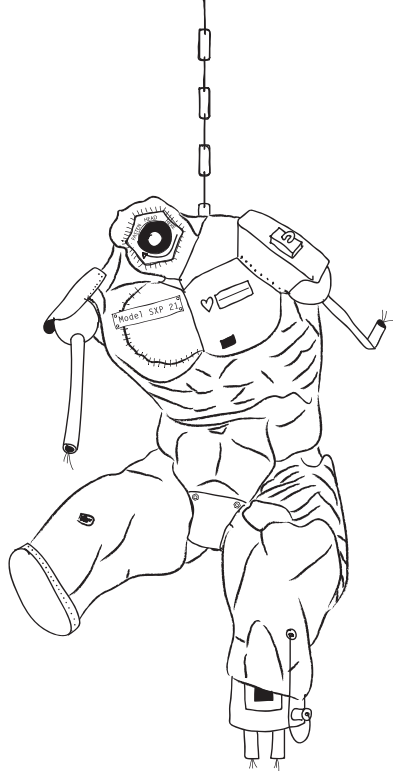
Kroppen

Semikolon har som semikolon i skriftsproget funktion af at være et både-og tegn; både afhængigt af historien, der gik forud, men samtidigt (og vigtigst) peger det frem og vil noget mere. Et ; indstiller således opmærksomheden på det, der kommer efter. Og følgelig giver tegnet ikke mening i sig selv men kræver en sammenhæng at blive set i.

Som sådan er tegnet kun den halve sandhed, idet sandheden og semantikken først udfoldes i interpretationen. Tidsskriftets intention er derfor ikke at være dogmatisk og monologisk sandhedspostulerende, men i stedet dialogisk, "it takes two to do research", hvilket igen vil sige at tilvejebringe et åbent forum. Dette forum skabte en flok studerende ved idéhistorie, semiotik og filosofi – alle ved Århus Universitet, da de i sommeren 2000 grundlagde tidsskriftet *Semikolon*.

Målet er – i form af artikler, oversættelser, interviews, faglig kritik, polemik og boganmeldelser – indenfor emnerne idéhistorie, semiotik og filosofi at skabe og udbrede en kritisk tværvidenskabelig dialog mellem studerende og forskere på højere læreanstalter i Danmark og Norden. At *Semikolon* er tværvidenskabeligt betyder, at vi ikke ønsker at præsentere verden vha. en bestemt metodisk tilgang eller vidensstrategi. Vi ønsker at præsentere verden gennem så mange forskellige tilgange som muligt, for at afdække verden og tilgangene, og for at skabe dialog. Det eneste krav i en sådan dialog er, at der tales ud fra et minimum af fælles forståelse.

Kroppen



I *Semikolon* nr. 18 undersøgte vi menneskehedenes forhold til, og afhængighed af, naturen, og vi så på hvilke udfordringer klima- og økologidebatten stiller os overfor. I sidste nummer, *Semikolon* nr. 20, var det 'det sociale' som kom under behandling, bl.a. med udgangspunkt i Aristoteles' berømte karakteristik af mennesket som: "af natur et socialt dyr". Med *Semikolon* nr. 21, tager vi nu fat på et af bindeleddene mellem naturen og det sociale, nemlig *kroppen*. Kroppen er med sin indbyggede for-gængelighed, det mest håndgribelige bevis på at mennesket er indfældet i naturen, og samtidig er det med kroppen vi møder den anden, det er gennem kroppen vi udveksler kærtegn og kommer den anden allernærmest. De naturlige behov som, sult, tørst, søvn og forplantning, som af nogle er blevet set som anledning til samfundsdannelse og arbejdsdeling (f.eks. David Hume), eller grund til regulering af det sociale (f.eks.

Thomas Hobbes), er alle båret af kroppen. Derfor er kroppen ikke til at komme uden om hvis vi vil forstå menneskets færden i verden.

Fra 1960'erne og frem har der været en stigende interesse i kropspleje og helse, og der har ligeledes været en markant stigning i brugen af kosmetiske operationer. Indenfor filosofi og kognitionsforskning har der siden 1980'erne, været en øget interesse for *embodiment* og *embodied cognition*. Embodiment dækker over et forsøg på at komme ud over en klassisk opdeling af bevidsthed, krop og verden, og peger således tilbage til Immanuel Kants kritik af Rene Descartes' dualisme mellem bevidsthed og krop. Embodiment-begrebet hviler på en fornemmelse af at bevidsthed, krop og verden er knyttet tættere sammen end ellers antaget. Som forskningsprogram inddrages, ud over filosofien og kognitionsforskningen, også felter som lingvistikken, psykologien,

neurovidenskab og kunstig intelligens. Kognitive elementer som begreber, ideer og kategorier, ses her ikke blot som bearbejdning af sanseindtryk, men som en del af en kropslig kunnen på linje med det intuitive i evnen til at bevæge sig.

Forud for vor tids helse og wellnesskultur, går f.eks. kurbadstraditionen, gymnastikbevægelser – med folkeligt gennembrud i 1920'erne og '30'erne, hvor f.eks. også nazismen dyrkede den veltrænede unge krop – samt mottoet ”mens sana in corpore sano” [da.: En sund sjæl i et sundt legeme] som går helt tilbage den romerske satiriker Juvenal. Ligeledes går der forud for tankerne om embodiment en række filosofiske diskussioner, som har omhandlet sjæl/legeme problematikken. Det er derfor ikke mærkeligt at de fleste af bidragene i dette temanummer af *Semikolon*, omhandler tænkere eller strømninger som forsøger at komme ud over netop denne skelnen.

Normalvis tildeles fænomenologien en vigtig rolle for udviklingen af feltet embodiment, med Martin Heidegger og særligt Maurice Merleau-Ponty som centrale personer i den sammenhæng. Merleau-Ponty er måske den mest kendte kropsfilosof og -fænomenolog, med sit værk *Phénoménologie de la Perception* (1945) hvoraf første bind kendes på dansk som: *Kroppens fænomenologi*. Eftersom Merleau-Ponty siden er kommet til at fylde meget i diskussionerne om menneskets forhold til sin krop og verden, er vi uhyre glade for at vi i dette nummer af *Semikolon* kan bringe bidrag som nuancerer billedet, og viser at man ikke behøver at være fænomenolog for at tænke over krop og væren.

Artiklerne

Temasektionen åbnes med artiklen ”At være og at have en krop” af Jonas Holst, om den

tyske antropolog Helmut Plessners filosofiske antropologi. Selv om Plessner selv studerede under den store fænomenolog Edmund Husserl, var han stærkt kritisk overfor fænomenologien, herunder også Heidegger. Med afsæt i den franske digter Paul Valéry's formulering om at menneskets krop ikke er en ting som blot tilhører os, men at mennesket i endnu højere grad tilhører kroppen, redegør Holst for Plessners ideer om at mennesket ikke blot *har* en krop, men *er* en krop. Plessner bliver således introduceret som et af de tidligste udtryk for det, der senere i det 20. århundrede kom til at hedde *embodiment*, eller med Plessners ord *Verkörperun*.

I den næste artikel, ”Maurice Merleau-Ponty og menneskets væren i verden” af Line Jensen, introduceres vi så til Maurice Merleau-Ponty's krops- og bevidsthedsfilosofi. Jensen viser hvilke tænkere Merleau-Ponty bl.a. var påvirket af i sin udvikling af f.eks. hans ideer om at mennesket *bebor* kroppen, om *egenkroppen* og om situationssrummelighed. Jensen giver med en passage fra forfatteren Hans-Jørgen Nielsens roman *Fodboldenglen* (1979), hvor fortælleren beskriver fænomenet *runner's high*, et eksempel på hvordan kroppen fremstår for os i ekstraordinære situationer.

Simen Andersen Øyen og Claus Halberg går videre med Merleau-Ponty i deres artikel ”Fornuft og Følelser”, og kritiserer psykologien for i vid udstrækning at basere sig på et skel mellem affektion og kognition, det vil sige en klassisk sjæl/legeme dikotomi. Med Zajonc-Lazarus-debatten som rasede i 1980'erne inden for psykologien – hvor spørgsmålet var om en affektiv reaktion kommer før eller efter den kognitive bearbejdning af indtrykket – viser Øyen og Halberg at begge positioner opretholder et grundlæggende skel mellem krop og sjæl.

Øyen og Halberg peger på Merleau-Pontys centrale eksempel 'tilfældet Schneider', som argument for at denne skelnen ikke er holdbar.

Lars Kiilerich Laustsen fremdrager i artiklen "Animalsk Magnetisme" den nærmest ukendte historie om den animalske magnetisme, og dens mulige relevans i dag. Den animalske magnetisme var en teori der lang tid før den moderne psykologis begreb om psykosomatik, havde fokus på den tætte forbindelse mellem krop og sjæl. Vi får præsenteret nye interessante sider af kendte skikkelser som Arthur Schopenhauer og Sigmund Freud.

I forlængelse af den animalske magnetisme tager vi endnu en tur tilbage i tiden, til en anden teori om forholdet mellem krop og sjæl, nemlig hypnosen. Lis Norup beskriver i "Femme Machine", via billedanalyser, den franske læge Jean-Martin Charcots (1825-1893) eksperimenter med hypnotisme på det berømte parisiske hospital La Salpêtrière i slutningen af 1800-tallet. Også her er der en forbindelse til Freud, som beundrede Charcot meget, om end han senere afviste hypnotismen som terapeutisk behandling.

Efter disse tilbageblik til mere eller mindre forladte kropsteorier, vender Sascha Qvortrup, i sin artikel "Den selvansvarlige krop", fokuset tilbage til kroppens position i nutiden. Qvortrup vil gennem et socialanalytisk perspektiv, vise et skifte i vores kropsofattelse fra 'det gode, det skønne og det sande', til 'det gode, det skønne og det sunde'. Dette kobles til den samfundsmæssige udvikling, hvor sociale skel blev mere udflydende. Ifølge Qvortrup betød det en bevægelse fra en statisk kropsofattelse, til en opfattelse hvor individet skal 'performe' sin krop, og sig selv gennem den, og er moralsk forpligtet til at være sund.

I den sidste tema-artikel møder vi kroppen i populærkulturen. I "Vampyren - en nyt (krops)ideal", giver Mette Fulgsang Bødker en analyse af vampyrfigurens kropslige udvikling. Fra den farlige, hæslige men dragende Dracula, bliver vampyren af i dag, til den menneskevenlige, billedskønne Edward Cullen, som dog stadig har sin mørke side. Fascinationen af kroppens forgængelighed, og overskridelsen heraf, kobler Bødker til forskellige moderne ungdomssubkulturer.

Uden for tema har vi i dette nummer to artikler. Andreas Mebus redegør i "Kausalitet eller hvorledes Hume forholder det mentale til det fysiske" for David Humes kausalitetsopfattelse og skeptiske argument. Dette danner grundlag for en videre redegørelse for Humes tanker om en associationslov, og vanen der tillader domsfældelse, på trods af det skeptiske aspekt ved Humes filosofi. Mebus ser Humes skepticisme som et middel til at finde ind til menneskesindets natur, hvilket fører til indsigt i hvordan den fysiske verden er tilgængelig for mennesker.

I Mads Witte Madsens artikel "Mellem erindring og glemsel", præsenteres vi for tre erindringsmetaforer i den tyske forfatter Günter Grass' sene selvbiografiske værker. Madsen viser med disse metaforer, hvordan Grass, ikke så meget er optaget af at give erindringen det rette indhold, men snarere af fremstillingen af erindringens plads mellem hukommelse og glemsel. Yderligere viser Madsen at Grass' erindringsmetaforer følger samme modus som *kulturel erindring* som også mere handler om formidling eller fortælling, end om indhold.

Til sidst har vi vanen tro sektionen Faglig Kritik og boganmeldelser af nye og aktuelle titler.

CALL FOR PAPERS

SEMIKOLON NR. 22



Fra tale til handling

Karl Marx har berømmeligt sagt: *"filosoferne har hidtil kun fortolket verden, det handler om at forandre den"*. I dette nummer af Semikolon søger vi bidrag, der kan angribe forholdet mellem tale og handling: Hvordan står det til, og hvad må der gøres?

Hvordan står det egentligt til med forholdet mellem tale og handling? Skal vi med Skinner forstå sproget som en handling? Og hvad med overgangen fra teori til praksis? Hvordan påvirker sproget den sociale praksis? Er sproget ligefrem en del af vores kropslige kunnen? Kan vi ikke bare skride til handling i stedet for at snakke så meget? Eller er det lettere sagt end gjort?

J.L. Austins og John Searles udvikling af og bidrag til talehandlingsteorien har blandt andet haft indflydelse på sprogfilosofien og historievidenskaben. Men hvad er talehandlingsteoriens status i dag? Hvordan har politikken forholdt sig til talen siden fx

diskursteoriens indtog? Hvordan forholder dette sig til realpolitikken? Kan der nævnes eksempler på misforhold mellem italesættelsen og udførelsen af f.eks. krigshandlinger? Hvor langt strækker diplomatiet? Hvordan har de aktivistiske bevægelser det med dialog? Med framing og retorik?

Det siges at kvinder taler og mænd handler, men passer det? Hvad siger kønsforskningen her? Er det i det hele taget kun forbeholdt mennesker at tale og handle? Hvad siger aktør/netværksteorien eller evt. Greenpeace til dette? I pædagogikken siger man "learning by doing" – politikerne siger, at vi skal styrke fagligheden – er dette et misforhold, vi skal rette op på?

I Semikolon nr. 22 søger vi artikler, der kan belyse forholdet mellem tale og handling fra og på tværs af forskellige fagligheder og discipliner.

Deadline er 6. oktober 2011.

Skrivevejledning og afleveringsformalia findes bagerst i dette nummer samt på www.semikolon.au.dk

At være og at have sin krop

– om menneskets dobbelte tilhørsforhold til sin krop

Mennesket er i besiddelse af sin krop, men det lever også i den, eller som en af bidragerne til det 20. århundredes filosofiske antropologi Helmuth Plessner har formuleret det, har mennesket både en krop og er sin krop. Sigtet med de følgende refleksioner over menneskekroppen er at give en filosofisk uddybende fremstilling af dette dobbelte tilhørsforhold.

Den franske digter og essayist Paul Valéry reflekterer i et af sine skrifter over de mangfoldige og vidt forskellige ting, som ordet ”krop” kan henvise til:

Den første er den privilegerede genstand, som vi hvert øjeblik er i besiddelse af [...] Hver af os kalder denne genstand for Min krop; men vi giver den ikke noget navn i os selv, dvs. i den. Vi taler til andre om den, som om der var tale om en ting, der tilhører os; men for os er den ikke helt og aldeles en ting; og den tilhører os en lille smule mindre, end vi tilhører den...
(Valéry 1960: 926)

Det er en dybsindig betragtning, som Valéry anstiller over menneskekroppen og den foretrukne måde, hvorpå vi menne-

sker forholder os til og omtaler vores egen krop. Sprogbeherskelse og kropsbeherskelse hænger nøje sammen for mennesket, som med ordet ”min krop” samt benævnelsen af hver enkelt kropsdel i det indre og det ydre kan gøre sit legeme til genstand for en omfattende beherskelse. Valéry henviser imidlertid samme sted til den grænse for beherskelse, som mennesket uvægerligt støder på, når det begynder at reflektere dybere over dette fænomen, som det kalder ”min krop”. Med andre ting som ”mit hus” eller ”min vej”, eller med andre personer og iøvrigt andre levvæsner har mennesket for vane at give den eller det et navn; men med kroppen forholder det sig ikke på samme måde, eller i det mindste synes der ikke at gælde helt de samme sproglige spilleregler for kroppen som for andre ”ting”.

Sigtet med de følgende refleksioner er at give en filosofisk uddybende fremstilling af det dobbelte tilhørsforhold, som Valéry antyder, at mennesket har til sin egen krop. Mennesket besidder ikke kun en krop, men det lever også i den, eller med den tyske antropolog Helmuth Plessners ord, har mennesket ikke alene en krop, men det er tillige sin krop. Dette sidste træk, som kunne kaldes den menneskelige krops væremsdimension, peger Valéry på med den afsluttende bemærkning, at ”den tilhører os en lille smule mindre, end vi tilhører den”. Dermed trækker han den tidligere omtalte grænse op, som i og med den markerer en grænse for, hvor langt sproget kan gå i forhold til kroppen og så at sige få hold på den, overhovedet markere en grænse for den genstandsmæssiggjorte beherskelse af den. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke mennesket også har adgang til en unik ”kunnen” i kraft af at være sin krop, hvilket den afsluttende del af den foreliggende undersøgelse vil forsøge at svare på.

Helmuth Plessners filosofiske antropologi

Det er yderst få tænkere, der igennem filosofiens historie har gjort den skitserede problematik om kroppen til deres forskningsfelt.¹ En af disse få er tyskeren Helmuth Plessner, som i det 20. århundrede ydede et væsentligt bidrag til den filosofiske antropologi, der placerer sig imellem de såkaldte human- og naturvidenskaber, så at sige med et ben i begge lejre og udgør en genuin, tværfaglig disciplin. Plessner fortæller et sted med en vis portion humor, hvordan han som ung forsker om dagen befandt sig i et laboratorium på Zoologisk Institut i Heidelberg, hvor han lavede forsøg med en lille krebseart, og om aftenen opsøgte tidens kunstner- og filosofikredse for i forlængelse deraf at skrive på sit første filosofiske værk

til sent ud på natten (Plessner 2003, GS X: 306). Hvad der umiddelbart ser ud til at være en umage fagkonstellation, skal med tiden vise sig at blive yderst berigende for Plessners tænkning.

Allerede i sit tidlige værk, *Die Stufen des Organischen und der Mensch – Einleitung in die philosophische Anthropologie* fra 1928, introducerer Plessner det begreb, som forbliver det centrale omdrejningspunkt i hans filosofisk antropologiske studier: ”ekscen-trisk positionalitet”. Han når frem til dette begreb ved at undersøge, hvordan henholdsvis mennesket og andre levævæsner omgås det uomgængelige forhold, at de er udstyret med en krop. Det bemærkelsesværdige ved de fleste dyrs kropslige konstitution er, ifølge Plessner, at den til forskel fra menneskets er centreret og tilpasset omgivelserne i en grad, der tillader dem at have en stort set afstandsløs omgang med såvel sin krop som sin omverden. ”Dyret lever ud fra sin midte og ind i sin midte”, hævder Plessner og gør samtidig opmærksom på dyrets manglende bevidsthed om dette forhold, ”men det lever ikke som midte.” (Plessner 2003, GS IV: 360).

Sammenlignet hermed synes mennesket at passe mindre ind i sine verdslige omgivelser og at være mere ”utilpasset” end sine artsfæller. Plessner anskuer imidlertid netop denne ”utilpassethed” – der tillige giver sig udtryk i en høj grad af utilpashed – som et særtræk ved mennesket, hvis forholdsvis sene modning og forholdsvis store besvær med at holde balancen i den oprejste stilling siger noget om den evolution, som det har gennemløbet og fortsat må gennemløbe fra det tager de første spæde skridt. Mennesket har nærmest en medfødt tendens til at miste sit centrum og dermed balancen, hvilket Plessner uddyber filosofisk, idet han tager højde for de på en gang kropslige og

sjælelige karakteristika, der udmærker menneskets "ekscentricitet". Mennesket lever ikke umiddelbart ud fra og ind i sin midte ligesom de fleste dyr, men det lever "middelebart" ud fra sig selv på en vis afstand af og i et brudt forhold til sig selv, der ikke uden videre tillader det at vende tilbage til sig selv. Eksempelvis aflægger den oprejste stilling ikke alene vidnesbyrd om noget rent fysisk ved mennesket, men siger også noget om dets "sjælelige" indstilling. Plessner anser det for at være et fejlgreb at foretage en skarp adskillelse af "krop" og "sjæl", da de er flettet sammen på en svært gennemskuelig måde i mennesket. Således medfører den oprejste stilling en frigørelse af armene og særligt hænderne, der giver mennesket mulighed for at gøre sig selv og sine omgivelser til genstand for en omfattende beherskelse. Plessner betragter overhovedet dette kropslige grundtræk som en mulighedsbetingelse for at kunne holde noget frem for sig og gøre det til genstand – særligt igennem sproget, der forener det anskuelige (syn) og det begrebslige (greb) – hvilket må siges at være en udvidelse af den måde, hvorpå erkendelsesteorien siden Descartes har opfattet den såkaldte subjekt-objekt problematik (Plessner 2003, GS VIII: 172 ff.).

Dette "erkendelsesteoretiske vrangkompleks", som K. E. Løgstrup et sted kalder denne tradition, mangler i det store hele sans for menneskets kropslige konstitution og indfældethed i verden. Plessner fastholder sammenhængen mellem krop, sjæl og verden i sin understregning af, at måden, hvorpå et levestyksen forholder sig til den "ydre" verden, betinger dens "indre" og omvendt. Hos Plessner finder vi et af de tidligste udtryk for det, der senere i det 20. århundrede kommer til at hedde *embodiment*, og som Plessner under betegnelsen *Verkörperung* giver sin egen originale for-

tolkning af: Menneskets eksistens virkeliggøres som krop i kroppen, hvilket både vil sige, at den måde, hvorpå mennesket lever og udtrykker sig i sin krop, er med til at bestemme måden, hvorpå det forholder sig til den, og at mennesket samtidig hermed også er inkorporeret i samfundet som legeme, indenfor hvis rammer det lever og anerkendes som person. Denne på en gang levende- og genstandsmæssiggjorte relation til sig selv igennem kroppen som krop og andre indenfor samfundslegemet er unik for mennesket, og kunne være med til at forklare, hvorfor størstedelen af jordens dyr ikke gør sig selv og deres egen krop til genstand, eftersom de næppe i nogen nævneværdig forstand gør deres omverden og hinanden til genstand. Til forskel herfra har mennesket igennem sin evolutionshistorie vundet en afstand til den omgivende verden, som det med tiden har opnået en stadig større dominans over, hvilket samtidig gør det muligt for det at gøre sig selv og sin egen krop til genstand. Menneskets "indre", subjektive verden er formet af dets objektiviserende måde at gå til den "ydre" verden på, og begge verdener reflekterer til en vis grad hinanden (Plessner 2003, GS VIII: 196, 310-11).

Prisen for at have vundet en beherskelig afstand til sig selv og sine omgivelser forekommer i dette perspektiv at være et omfattende tab af den direkte og ikke-tingslignende væren i verden, som er kendetegnet ved spontant at sanse verden og være i kontinuerlig berøring med den. For menneskets vedkommende er der dog ikke tale om noget fuldstændigt tab, eftersom det fortsat lever i verden, lige såvel som det lever i og også i høj grad med sin krop. Det, som Valéry tænker på, når han siger, at vi i lidt højere grad tilhører kroppen, end den tilhører os, er givetvis det samme,

som Plessner ofte sammenfatter med, at vi er nedsunkne i kroppen som i et hylster, vi ikke selv kan trække os op af (Ibid.: 178, 223, 310). Midt i den omfattende kropsbehandling, som vi blandt andet takket være sproget har opnået, er vi samtidig udsat for en lang række uligevægtige tilstande, hvoraf sygdom i dens mangfoldige skikkelser kan siges at være en af de mest, om ikke den mest magtesløse. Mennesket er nok til en vis grad i besiddelse af sin krop og kan styre den ligesom skipperen på sit skib; men samtidig befinder det sig også i kroppen som i et element, hvilket måske ikke er nogen ringe metaforik at gøre brug af, for så vidt menneskekroppen i overvejende grad består af vand og tillige rummer et univers af andre over-, under- og sideordnede elementer, som mennesket ikke er herre over og næppe nogensinde når til fuld bevidsthed om.

Menneskets dobbelte tilhørsforhold til sin krop

Valéry er ikke i tvivl om, at vi tilhører kroppen en lille smule mere, end den tilhører os, og Plessner ville i vid udstrækning have været enig med ham. Måske er det ikke noget tilfælde, at vi kan gengive Valéry's dybsindige ord med tilhørsforhold, da det indbefatter to aspekter på én gang: Det i forhold til kroppen mest iøjnefaldende og privilegerede aspekt er, som Valéry formulerer det, at vi taler om vores egen krop, som var der tale om en ting i vores besiddelse. Kroppen tilhører os, og nogle af os ville oven i købet gerne have den til at makke ret i alt, hvad vi har for med den; men dér viser der sig som tidligere nævnt en grænse for vores magtfuldkommenhed, som med fordel ville kunne afgive noget af sit råderum til den kunnen og kundskab, der ligger i at tilhøre kroppen. Det skal vi vende til-

bage til lidt senere.

Det første aspekt har igennem tænkningens historie overskygget det andet aspekt, som jeg indledningsvis benævnte den menneskelige krops værensdimension i tilslutning til den udvidelse af den menneskelige værens horisont, som den moderne fænomenologi, repræsenteret ved Edmund Husserl og Martin Heidegger, foretog i begyndelsen af det 20. århundrede. Plessner studerede under Husserl, som han forholder sig kritisk til i flere af sine skrifter, samtidig med at han anerkender fænomenologiens epokegørende indsats indenfor den moderne filosofi. Værensaspektet, hvis væsensken-detegn er, at det ikke kan gøres til genstand og beherskes af mennesket, blev særligt udgrundet af Husserls elev Martin Heidegger, der allerede i sine tidligste skrifter begyndte at undersøge den stort set oversete, før-teoretiske og ikke-genstandsmæssiggjorte måde, hvorpå mennesket indgår i verden og omgås dens "ting".

Heidegger inddrager i sine senere værker ofte indsigter fra poesiens verden for at klarlægge den omfattende værensdimension, som mennesket tilhører uden at kunne komme i besiddelse af, og det er ikke noget tilfælde, at den nærværende undersøgelse begyndte med en digters refleksioner over denne dimension ved menneskekroppen. Heidegger forholdt sig dog næsten ikke til menneskets kropslige forfatning, hvilket er et tilbagevendende kritikpunkt på Plessners "dagsorden", at såvel den antikke som den moderne filosofi alle forskelle til trods tager udgangspunkt i et åndeliggjort subjekt, der enten slet ikke forholder sig til sin egen krop, eller kun forholder sig til den som til en genstand.² Den filosofiske antropologiske klare indsigt i, at mennesket både har og er sin krop, stiller enhver filosofisk bestræbelse, der ønsker at nå til en dybere ind-

sigt i mennesket, overfor den udfordring at udrede dette dobbelte tilhørsforhold.

Igennem livets faser opnår mennesket en vis dominans over sin krop, som det kan komme til at styre i en grad, der gør det til verdensmester inden for sit felt. Vi taler ikke tilfældigt om ”discipliner” i sportens verden, som præsenterer os for en lang række måder, hvorpå mennesket er i stand til at ”retline” sin træned krop, så den kan yde det maksimale. Den idrætsudøver, der gør sin disciplin til sin levevej, er nødt til at disciplinere sig selv og sin krop, hvilket til en begyndelse kun lader sig gøre ved at forholde sig til kroppen som en genstand, der skal formes. Med tiden bliver denne fremdyrkede form en naturlig del af den pågældende idrætsudøver selv, som ikke behøver at blive ved med at forholde sig objektiverende til sin egen krop, men vedkommende vil – i det mindste noget af vejen – kunne nyde sin egen krop i bevægelse. Det er forskellen på at træne sig op og at være i form: Det første er et betydeligt mere slidsomt arbejde, da den, der træner, udelukkende arbejder ”på” kroppen uden samtidig at leve og hvile i den, hvilket det andet imidlertid giver mulighed for, eftersom kroppen allerede har og er i den efterstræbte form.

At være og at have sin krop er to forskellige måder at eksistere på som menneske, uden at de dog lader sig adskille fuldstændig i det levede liv. Den, der træner sig op, lever fortsat i sin krop og mærker den som en levende del af sig selv, og den, der har lejlighed til at nyde livet, forholder sig stadigvæk til sig selv midt i nydelsen. Mennesket når næppe nogensinde at have en fuldstændig mekanisk, robotagtig omgang med sin egen krop, lige så lidt som det formår at forvandle sig til et rent instinkt-væsen, der reagerer spontant på sine omgivelser og udlever alle sine sindsstemninger.

Mennesket er netop det væsen, der har hæmmet sine instinkter i tilstrækkelig grad til at vinde en afstand til verden, hvilket skaber den spænding, der lader dets mange aktiviteter med en bestemt human energi: Dets kunstneriske og kulturelle skaberevne, dets økonomiske og politiske organisation af samfundet og dets intime måder at relatere sig til andre på aflægger vidnesbyrd om det dobbelte tilhørsforhold, som det har til sin egen krop, der aldrig hviler i sig selv som en afrundet ”ting”, men den er fyldt til bristepunktet af en mere eller mindre bevidst stræben efter at overskride sig selv. Det religiøse liv søger fuldbyrdelse i relation til et hinsides, det erotiske begær i det sanselige forhold til en anden levende krop, men begge er ligesom de andre omtalte menneskelige aktiviteter henvist til at gøre brug af kroppen som det medium, hvori deres mål ind til en vis grænse vil kunne opfyldes (Jf. Plessner (2003): 164). At være i besiddelse af en krop vil for mennesket i princippet sige to ting: Det er både en måde at være til i sin krop på og en måde at have den på, hvilket skaber den labile ligevægt, som er særegen for menneskets dobbelte eksistensform af at være nedsunket i kroppen og at være på en vis afstand af den, at hvile i den og at overskride den, at modtage indtryk og opleve noget og igen at begribe det og give udtryk for det.

Instrumentaliseringen af den menneskelige krop

Vender vi tilbage til den professionelle sportsverden af i dag, inden det andet aspekt af at tilhøre kroppen belyses, er den gennemsyret af stadig større krav om at overskride de hidtil opnåede resultater og yde mere end det egentlig er menneskeligt muligt. Af de sportsudøvere, der sætter alt ind på at leve op til denne fortsatte forøg-

ning af deres egen ydeevne, kræver det en omfattende instrumentaliserings af deres egen krop. Denne udvikling har været mest ekstrem indenfor de seneste årtiers cykelsport, som i takt med at den har perfektioneret udstyret, også har forøget de udøvenendes ydeevne indefra ved hjælp af præstationsfremmende stoffer. De seneste års dopingskandaler er en forudsigelig del af den øgede instrumentaliserings af kroppen og bekræfter den filosofiske antropologis indsigt i, at måden, hvorpå kroppen genstandsmæssiggøres i det ydre, giver mulighed for på tilsvarende vis at gribe ind i dens indre.

Det gælder indenfor den professionelle cykelsport om at mindske den modstandskraft, som kroppen naturligt opbyder, hvilket har ført til, at den eller i det mindste ansigtet stort set forsvinder bag det udstyr, hvis aerodynamiske form giver tempospecialisterne det robotagtige udseende, der nærmest glider sammen med resten af ”stellet”. Hvad der indenfor visse grænser er tilladt i det ydre, så længe det ikke skader kroppen og sportens ånd, er imidlertid blevet strengt forbudt i forhold til menneskets indre: Doping, der givetvis kommer af det engelske *dope*, som refererer til en form for smørelse og i dag særligt forbindes med *dopamina*, går ind og ændrer væsker, hormoner og væv, så kroppen forøger og overskrider sin naturlige ydeevne, hvilket samtidig efterlader den og sporten alvorligt beskadiget. ”Smørelse” og instrumental smidiggørelse er nok tilladt i det ydre, men ikke i det indre.

Træder vi igen udenfor sportens verden og tager et skridt bort fra de præstationsfremmende midler, vil vi imidlertid kunne få øje på en lignende tendens til at instrumentalisere kroppen og gøre den til en forlænget del af maskinen, computeren og

det virtuelle netværk på arbejdspladsen og i hjemmet. I disse livssammenhænge kobler mennesket, der igennem timevis sidder ubevægeligt klinet til stedet og skærmen, så at sige sin krop til et andet medium, og forvandler det til et brugbart middel i arbejdets og underholdningens tjeneste. I modsætning til træningsnarkomanen, der konstant er ude på at komme i bedre form, udtrykker den stillesiddende foran skærmen en art af kropslig formløshed. Begge udsætter i større eller mindre grad deres krop for en sanseløs instrumentaliserings, men med to forskellige formål og derfor også med to forskellige resultater til følge: Kroppen bliver et instrument til at nå målet, hvilket for træningsnarkomanen indebærer en systematisk formning og ”tuning” af kroppen, hvad enten det er for at se godt ud eller for at vinde en konkurrence, mens målet for den stillesiddende foran skærmen indebærer en indifferens i forhold til kroppen, der nedtones og gøres ubevægelig, med henblik på at kunne benytte den i det kalkulerende intellekts tjeneste eller paradoksalt nok for at ”koble fra”, selv når den er ”koblet til”.

Var Karl Marx af den opfattelse, at varen var et fremmedgjort objekt for den udbyttede arbejderklasse, må kroppen i dagens verden siges at have forvandelt sig til en udbyttet, fremmedgjort genstand for det stressede, senmoderne menneske, som ydermere er i fare for at blive et instrument i det verdensomspændende og højaccelerede kredsløb af forbrugsgoder og værdier som øget konkurrence, promovering og produktivitet. Problemet består ikke så meget i, at mennesket ved begyndelsen af det 21. århundrede har gjort kroppen til omdrejningspunkt for sin tilværelse med fokus på sport, hygiejne og velvære, sådan som Robert Redecker har gjort gældende i sin seneste bog (Redecker 2010), men snarere

at det har gjort den til en instrumentaliserbar besiddelse, der giver mulighed for at handle med og udbytte den i en hidtil uhørt grad: Doping er kun ét element i dette umenneskeliggjorte kredsløb af ”midler” og ”varer”, der også tæller lemmer, proteser, organer, hele kroppe og mennesker uden et menneskeligt ansigt. Er kroppen imidlertid ikke mere værd end en udskiftelig og masseproduceret vare, og har den ikke en form for ”egenværdi”, som selv udsat for den omfattende instrumentaliserings slid bevares? Det ville kræve en anden tilgang til kroppen, der er lydhør overfor dens signaler og lader den være til i sin egen ret, for at lægge mærke til dens ”egenværdi”, eller hvad der tidligere blev kaldt for dens værensdimension.

Kropsbevidsthed og kropsbeherskelse

Som en samlet modstrømning til den tiltagende instrumentalisering af kroppen er der siden midten af det 20. århundrede begyndt at dukke modbevægelser op, der lægger vægt på at sætte tempoet ned og gøre plads til hvilepauser, øge komforten og tage vare på helbredet. Og det er også fra denne kant, at der er blevet øget opmærksomhed om det aspekt, som Plessner betegner at være sin krop og Valéry at tilhøre sin krop. I dét at tilhøre kroppen klinger dét at lytte til kroppen med, hvilket er en komplementær kunnen og kundskab til dét at besidde og beherske kroppen. I det første tilfælde får kroppen lov til at have teten og kommer med signaler om sin tilstand, som mennesket får kendskab til ved at lytte og mærke efter, mens kroppen i det andet tilfælde, hvor den beherskes, er underlagt en vis kontrol, der imidlertid også forudsætter en kunnen og en kundskab. Begge momenter hører med til den menneskelige kropskonstitution, hvilket vi har fået indsigt i under

inddragelse af den filosofiske antropologi.

Den kritiske fremstilling af den tiltagende instrumentalisering af den menneskelige krop i det foregående skal ikke udlægges som en generel afvisning af den menneskelige evne til at gøre kroppen til genstand for beherskelse. Først når dette sidste aspekt bliver enerådende i menneskets psykomotoriske udfoldelse og helt overskygger dét at tilhøre og lade sin krop komme til orde, er der tilstrækkelige filosofiske grunde til at fremhæve det tab af kropsbevidsthed, som finder sted. Instrumentaliseringen af kroppen er en radikalisering af den genstandsmæssiggjorte beherskelse af den og har en indbygget tendens til kun at betragte kroppen som en ”ting” og overse det andet aspekt, som Valéry anser for at fylde mere i menneskets væren. Har Valéry ret, vil forbøgelsen af dette værenstræk ved menneskets krop være ensbetydende med et tab af mere end halvdelen af det, der tilhører mennesket, eller som det rettere er mennesket, der tilhører. De følgende refleksioner tager udgangspunkt i dét at være sin krop, men ønsker ikke at nå frem til en ”herredømmefri” omgang med kroppen. De udgør skitsen til en kundskab om kroppen og en kropslig kunnen, hvor dét at være og at have sin krop finder et afbalanceret leje i den bevidste akt at hvile i kroppen, alt imens den er i bevægelse.

Det skal ikke nægtes, at denne tilgang til kroppen udfordrer den gængse tankegang, der har været fremherskende i den vestlige idetradition, og som tænker kroppen som værende enten i bevægelse eller i hvile. De seneste års debat om hvilepausens betydning på arbejdspladsen er stadigvæk indfanget af denne enten-eller tankegang og overser muligheden for at hvile i det, som man går og gør igennem hele dagen. Det er dog ikke i første omgang nødvendigt at gribe til ”øst-

lige” krops- og bevidsthedsøvelser i forsøget på at formidle bevægelse og hvile med hinanden, selvom det heller ikke skal afholde os fra at inddrage sådanne øvelser i denne afsluttende skitse. Der findes i en af Platons dialoger et eksempel på en sådan formidling af bevægelse og hvile, der fungerer som en analogi for den måde, hvorpå sjælen hviler og er ligevægtigt til stede i kroppen: I snurretoppens drejen rundt om sin egen akse er dens omkreds i bevægelse, mens akksen er i ro, så længe hele toppen er i balance (Platon (1990): 436 d-e).

I dansen udnyttes dette princip delvist, hvilket specielt fremgår af de snurrende bevægelser, hvor kroppens akse forbliver relativt rolig og udgør et hvilende centrum for lemmernes bevægelse; men det udnyttes ikke til fulde, eftersom det ikke ligger i dansen at lade menneskets hele sjæl og bevidsthedsliv hvile i hver af kroppens bevægelser.³ Denne formidling af kropslig bevægelse og sjælelig ro kommer imidlertid fuldkommen til udtryk i sådanne øvelser for krop og sind som *yoga* og *tai chi*, der har deres udspring i henholdsvis Indien og Kina, og som siden midten af det foregående århundrede er blevet stadig mere integreret i den vestlige verdens kropskultur. Begge praksisformer tillader sindet at hvile i kroppen, samtidig med at det så at sige indefra følger kroppens processer og bevægelser. Der er ikke længere tale om en kontrol over, men i kroppen, som er den, der fører an, mens den udøvende tilhører den i betydningen af at lytte til den.

Både *yoga* og *tai chi* fremdyrker en kropsbeherskelse ud fra kroppen selv, der i princippet undlader at gøre kroppen til et objekt for betragtning. Alligevel har det karakter af en form for balanceret ”kropskontrol”, hvor den udøvende er levende i kroppen og bliver bevidst om den helt

ud i fingerspidserne. I den rolige placering af kroppen i forskellige formfuldendte stillinger giver begge praksisformer mennesket mulighed for at frigøres fra de psykosomatiske bånd, der binder det, og derigennem nå til stadig større selvbevidsthed og selverkendelse. For vestlig filosofi kan en sådan integration af kropsbeherskelse og kropsbevidsthed virke fremmedartet, og de fleste af dens repræsentanter vil formentlig være skeptiske overfor muligheden af en sådan integration. Og dét med rette for den rationelle begrebstænkning vil støde sig på og om muligt føle sig frastødt af dette værensaspekt ved den menneskelige krop, som ikke er en ”ting” og derfor heller ikke vil kunne objektiveres uden at det mistes af syne. Den østlige visdom åbner for en kundskab om kroppen og en kropslig kunnen, hvor hvert menneske kan opnå at befinde sig i sin krop og være til stede i den som i sit element og ikke nedsunket i den som i et hylster. I dette plessnerske billede ligger den fordom stadigvæk gemt, som stikker dybt i den vestlige filosofi, at kroppen er en art af fængsel, hvis nærmeste omgivelse mennesket grundlæggende set ikke kan tyde.

Jeg vil her til sidst bruge en anden formulering, der i højere grad fremhæver det ikke-genstandsmæssiggjorte aspekt, som med Valéry er blevet kaldt at tilhøre kroppen: Kroppen er det dunkle ophav for vores stemninger og tanker, som det gælder om at aflytte og at afkode for om muligt at blive klogere på os selv som mennesker og kunne give en sand menneskelig tydning af fænomener som sundhed og sygdom; at kroppen er et dunkelt ophav skal ikke forhindre os i at gå på opdagelse i den og forsøge at gøre den til vores element. Tværtimod handler det ifølge det her udlagte perspektiv om at gøre en dyd ud af, at vi tilhører kroppen

mere end den tilhører os og udforske den side af den, som ikke helt og aldeles er ”ting” for igen at bruge Valéry’s formuleringer. Den ikke-tingsliggjorte krop rummer en levende kraft, hvis virkefelt langt overskrider, hvad instrumentaliseringen af kroppen kan frembringe, og som venter på at blive udforsket.

Et sådant forskningsprojekt vil næppe længere kunne fuldføres indenfor rammerne af den filosofiske antropologi, men ville skulle udvikles indenfor en kroppens hermeneutik, der både inddrager den vestlige filosofi og den østlige visdoms traditioner med henblik på at gendlægge en kundskab om kroppen og en kropslig kunnen, hvor dét at have og komme i besiddelse af sin krop afbalanceres i tilhørsforholdet til den. Med en omformulering af en af den tyske hermeneutiker Hans-Georg Gadamer’s grundindsigter og med Paul Valéry in mente tilhører kroppen i virkeligheden ikke så meget os, som vi tilhører den.⁴

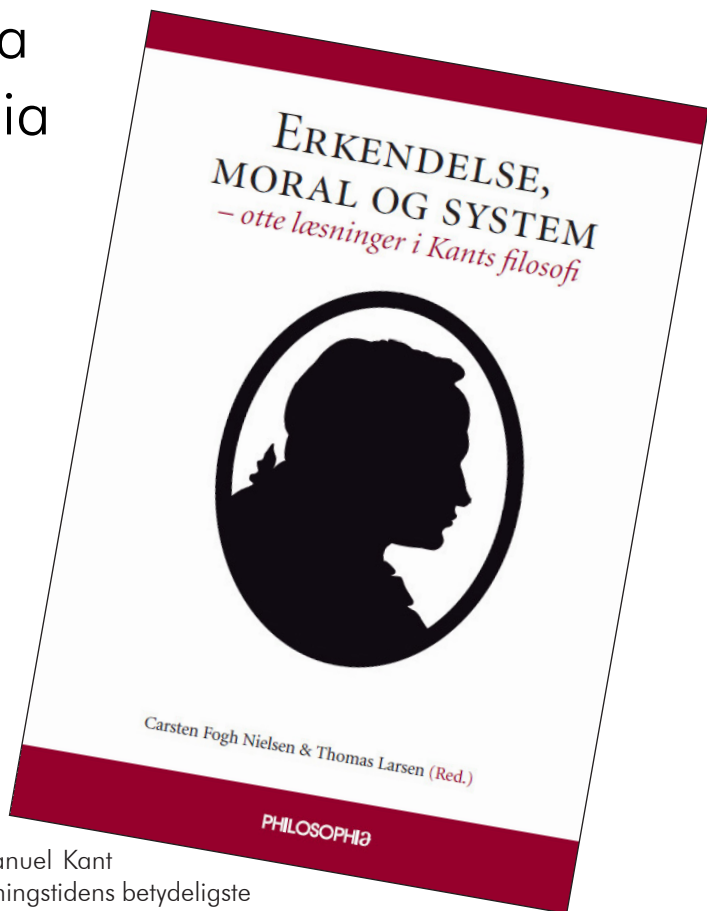
Noter

- ¹ I den forbindelse bør Maurice Merleau-Ponty’s navn nævnes og hans omfattende undersøgelser af kropslig perception i *Kroppens fenomenologi*, som det imidlertid ikke er muligt at komme ind på i den nærværende sammenhæng, blandt andet fordi værket’s undersøgelser peger i en lidt anden retning end den her udstukne.
- ² De fleste af Plessner’s skrifter om Husserl findes i bind IX af hans samlede skrifter og for hans kritiske kommentarer til Heidegger og eksistensstænkningen, se særligt to tekster fra bind VIII af hans samlede skrifter, ”Immer noch Philosophische Anthropologie?” og ”Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie”.
- ³ Under inddragelse af Paul Valéry har Guisgand (2004) udkastet nogle dyberegående refleksioner over kroppen og dansen, der også bruger *tai chi* som eksempel.
- ⁴ I Gadamer’s hovedværk *Sandhed og metode* gælder hans udsagn historien, som altså her er udskiftet med kroppen.

Litteratur

- Guisgand, Philippe (2004): ”Pollock ou les états de corps du peintre”, se: <http://demeter.revue.univ-lille3.fr/corps/guisgand.pdf>
- Platon (1990): *Staten*, Museum Tusulanums Forlag, København.
- Plessner, Helmuth (2003): „Die Stufen des Organischen und der Mensch – Einleitung in die philosophische Anthropologie“, i *Gesammelte Schriften* IV, WBG, Darmstadt.
- Plessner, Helmuth (2003): *Gesammelte Schriften* VIII, WBG, Darmstadt.
- Plessner, Helmuth (2003): *Gesammelte Schriften* IX, WBG, Darmstadt.
- Plessner, Helmuth (2003): ”Selbstdarstellung” i *Gesammelte Schriften* X, WBG, Darmstadt
- Redecker, Robert (2010): *Egobody – La fabrique de l’homme Nouveau*. Fayard, Paris,
- Valéry, Paul (1960): ”Réflexions simples sur le corps”, i *Oeuvres* tome 1, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.

Ny bog fra Philosophia



Den tyske filosof Immanuel Kant er ikke blot en af oplysningstidens betydeligste filosoffer, men en af den vestlige filosofis væsentligste tænkere i det hele taget. Hos Kant sammentænkes og syntetiseres en lang række af den filosofiske traditions vigtigste grundtanker, samtidig med at ikke mindst hans berømte tre kritikker, Kritik af den rene fornuft, Kritik af den praktiske fornuft samt Kritik af dømmekraften - er et ambitiøst forsøg på at favne spørgsmålet om den menneskelige eksistens i sin totalitet.

Målet med denne antologi er at give en dansksproget introduktion til og diskussion af en række af de væsentligste temaer i Kants filosofi, som kan hjælpe folk i gang med læsningen af Kant.

Antologien er først og fremmest tænkt som en hjælp til dem, der ønsker et springbræt ind i Kants filosofi, men er samtidig et bidrag til den fortsatte diskussion af Kant blandt danske forskere og filosoffer.

Køb bogen på www.philosophia.dk

Line Jensen

Maurice Merleau-Ponty

og menneskets væren i verden

– introduktion til – og overvejelsen
omkring – en kropsfilosofi

Er kroppen noget vi har, eller er den noget vi er? Eller forholder det sig nærmere sådan, at mennesket både har og er sin krop? Hvis det forholder sig på denne måde, hvornår fremstår kroppen så på den ene og på den anden måde for os? Forestående indlæg vil munde ud i et oplæg til diskussion omkring disse spørgsmål.

My body is like breakfast, lunch, and dinner. I don't think about it, I just have it. (Arnold Schwarzenegger)

Man ville måske nok kunne medgive, at mad ofte bare er noget vi indtager uden at vi tænker videre over det. Men når vi får et specielt godt eller dårligt måltid forholder det sig vel for de flestes vedkommende anderledes? Er det samme tilfældet med hensyn til kropslige oplevelser? Dette indlæg vil afrundes med en diskussion om, på hvilken måde vores krop fremstår for os.

Først vil jeg introducere fænomenologen Maurice Merleau-Ponty's (1908-1961) kropsfunderede bevidsthedsfilosofi, en teori inspireret af Edmund Husserl (1859-1938) og Martin Heidegger¹ (1889-1976). Herefter vil jeg komme ind på baggrunden for hans fokus på kroppen; hvordan den filosofiske verden indtil dette tidspunkt havde været præget af en intellektualisme, der satte bevidsthed i centrum for tanker vedrørende menneskets eksistens.

Jeg vil desuden belyse på hvilken måde mennesket som bevidst væsen, kan siges at være til stede i verden (via kroppen), altså hvordan samspillet mellem mennesket og omverden fungerer. Her søger Merleau-Ponty et opgør med en anden dualisme som ofte er blevet betvivlet af fænomenologer, nemlig den mellem bevidstheden og verden. Inden den afsluttende diskussion vil jeg komme ind på hvordan mennesket møder den sociale verden, og hvilken betydning kroppen har i dette møde.

Filosofien som intellektualisme

Siden Platon gjorde sjælen uforgængelig og fangede den i kroppens fængsel, har den vestlige filosofi været præget af en dikotomi mellem menneskets krop og bevidsthed. Denne tankegang kan siges at kulminerede med Descartes, der i *Meditationes de prima philosophia* foretog det kirurgiske indgreb og adskilte *res cogita* og *res extensa* (Descartes 2002: 81ff).

I den vestlige filosofiske tradition, har der indtil Merleau-Ponty, været et temmelig ensidigt fokus på begreber som bevidsthed, fornuft og erkendelse. Merleau-Ponty mener at dette er udtryk for en intellektualisme som kan tilskrives den kartesianske arv. Ved at støtte sig op ad intellektualismen og empirismen, bliver filosofien en mærkelig ukropslig størrelse, og erkendelse bliver en kimære. Dette skal igen ses som modsætning til Descartes' tvivlen på alt, der kom af sanserne og tiltro til bevidstheden som garant for menneskets væren: "[...] *jeg har overhovedet ingen sanser; krop, skikkelser, udstrækning, bevægelse og sted er kimærer*" (Op.cit.: 81). Det er altså den klassiske filosofiske opfattelse af kroppen som et redskab, hvor krop og bevidsthed er adskilte, Merleau-Ponty søger et opgør med.

Selvom Merleau-Ponty anses for at være den første filosof, der satte kroppen i centrum for sin filosofi, var der selvfølgelig andre som inspirerede ham, og som på den vis har været med til at bane vejen for denne nye filosofi og til bruddet med det traditionelle vestlige syn på kroppen.

Ludwig A. von Feuerbach (1804-1872), Arthur Schopenhauer (1788-1860) og Friedrich Nietzsche (1844-1900), var blandt de religionskritikere, som tog kroppen med i deres arbejde. Hos Nietzsche mødte bevidstheden som en ukropslig størrelse, modgang. Han lader blandt andet Zarathustra forkynde kroppen som den store fornuft:

Krop er jeg helt og holdent og derudover intet; og sjæl er blot et ord for noget ved kroppen. Kroppen er en stor fornuft [...] Din krops værktøj, min kære broder, er også din lille fornuft, den, som du kalder 'ånd' [...] (Nietzsche 1980: 30)

Også i Moralens oprindelse advarer han om ikke, at "[...] *nedvurdere det legemlige til en illusion [...]*" (Nietzsche 1993: 129)

Med dette i baghovedet, kan vi i løbet af foreliggende artikel se, at denne tilgang stemmer overens med Merleau-Pontys krop og bevidsthedsbegreb.

Merleau-Ponty lægger ikke skjul på sin inspiration fra Husserl, blandt andet hans brug af begrebet intentionalitet vidner herom. Hans måde at benytte begrebet på præsenteres senere. Ulla Thøgersen, dansk Merleau-Ponty kyndig filosof, skriver, at dette også gør sig gældende, når det kommer til menneskets kropsliggjorte bevidsthed:

[...] *Husserl fremhæver, at menneskets bevidsthed er forankret i en kropslighed. [...] Ofte er Husserls begreb om bevidstheden blevet fortolket som et kropsløst fænomen, dvs. som et fænomen, der eksisterer uden en krop, men Merleau-Ponty præciserer, at det er en misforstået fortolkning [...]* (Thøgersen 2004: 91)

Ingen af disse tidligere filosoffer er imidlertid gået skridtet videre og har udarbejdet en filosofi, omkring på hvilken måde bevidstheden kan forstås som et kropsligt fænomen. Det er her Merleau-Ponty kommer på banen.

Menneskets væren-i-verden

Merleau-Ponty's filosofi er bygget op omkring empirisk materiale, men er ikke afhængig af den. Han søger inspiration i den samtidige forskning, især indenfor det fysiologiske og psykologiske felt.

Hans tanker omkring denne forskning leder ham til den konklusion at mennesket ikke blot, som intellektualismen og empirismen hævder, kan reduceres til at være *opdelt* i krop og bevidsthed. Mennesket er til stede

i verden *via* sin krop. Denne kropsofattelse betyder at kroppen ikke bare er et værktøj, som kan bruges i ens færden i verden. Vores krop smelter på sin vis sammen med verden, og giver kun mening i den verden vi kender og er vant til at leve i: ”Kroppen er bæreren af væren-i-verden [...]”² (Merleau-Ponty 1994: 20).

Merleau-Ponty mener, som empiristerne, at mennesket er i verden via sine sanser. Det springende punkt, hvor han adskiller sig fra både intellektualismen og empirismen, er at ifølge ham er mennesket kendetegnet ved altid allerede, at være i verden. Det giver ingen mening at tale om *verden i sig selv*, da der altid er tale om et samspil mellem omverdenen og vores perception af den. Det er dette Merleau-Ponty udtrykker med kritikken af den såkaldte ”objektive tanke” (Op.cit.: 6f). Hverken verden eller genstandene i den, kan opfattes som objektive som ideer. Det kan kroppen heller ikke, hvilket vi stiller skarpt på senere.

Egenkroppens kropsskema

Merleau-Ponty har nu konstateret at mennesket er til stede i verden via kroppen. Men på hvilken måde er vi det? – på hvilken måde perciperer vi verden?

Her introducerer han sit eget begreb om *egenkroppen*. Han er ikke enig i psykologiens eksisterende definition af begrebet som han mener er afledt af de videnskabelige tanker vi så på tidligere. Derfor sætter han sig for selv at beskrive egenkroppen, hvad der kendetegner den og hvordan mennesket agerer i verden gennem den.

Merleau-Ponty starter med at afvise have-kroppen som vi så på i sidste afsnit. Han argumenterer for at kroppen ikke kan ses som en genstand på linje med ydre genstande, da den påtvinger os et permanent syn på verden:

Egenkroppens permanens [...] ligger ikke inden for rammerne af en ubegrænset udforskning, den modsætter sig udforskning og fremtræder altid for mig under samme synsvinkel. Dens permanens udgør ikke en permanens i verden, men en permanens for mig. (Op.cit.: 31f)

Vi kan altså ikke sætte os udover kroppen i vores eksistens. Da det er gennem kroppen vi oplever verden, genstandende i den og kommunikerer med den, kan vi ikke se kroppen som en genstand og dermed en have-krop (Op.cit.: 32ff).

Egenkroppen skal altså ses som alternativet til den ensidige klassiske forståelse af kroppen som et middel. Vi *er* vores krop, og kroppen bliver dermed en levet krop.

Egenkroppens rummelighed

Da kroppen ikke er en genstand som ydre genstande i vores omverden, har den også en anden form for rummelighed end de ydre genstande har. Egenkroppens rummelighed er udtrykt ved dets kropsskema.

Vores kropsskema er et udtryk for en holistisk kropsofattelse. Det er den samlede krop som giver mening for mig. Der er ikke tale om en fragmenteret kropsofattelse, hvor jeg f.eks. kun kan lokalisere min hånd ved dens placering i forlængelse af underarmen, hver gang jeg skal bestemme min kropps fysiske stilling. Kroppen som helhed er ikke blot det samme som delene til sammen: ”[...] *helheden går forud for delene [...]*”, siger Merleau-Ponty, men han siger samtidig: ”*Det er ikke nok at sige, at min krop er en gestalt [...]*” (Op.cit.: 43). Der må altså tilføjes noget til billedet før vi kan få en korrekt forståelse af, hvordan mennesket er til stede i verden, og perciperer den via kroppen. Det der må tilføjes er omverdenen; den situation vi handler i.

Kropsskemaet afhænger altså ikke kun af vores krop, men også af vores interaktion med omverdenen i den bestemte situation.

Her trækker Merleau-Ponty os igen imod begrebet væren-i-verden. Hos mennesket er der nemlig tale om en situationsrummelighed hvor man interagerer med omverdenen i forskellige situationer, frem for den positionsrummelighed som ved ydre genstande som har én position i rummet frem for en anden (f.eks. under bordet i stedet for på bordet) (Ibid.).

Kroppen giver først mening i interaktionen med omverdenen og de opgaver vi møder her.

Intentionalitet

At egenkroppen, til forskel fra ydre genstande, har situationsrummelighed betyder at vi mennesket indgår i en aktiv interaktion med omverdenen, og ikke blot passivt lader udefrakommende indtryk efterlade deres spor på os.

Mennesket bebor rummet og tiden, hvilket Merleau-Ponty beskriver det i det følgende:

Man kan således ikke sige, at vor krop er i rummet og i øvrigt heller ikke at den er i tiden. Den bebor rummet og tiden. [...] jeg er ikke i rummet og tiden, jeg tænker ikke rummet og tiden; jeg er til i rummet og tiden, min krop hæfter sig til dem og favner dem. (Op.cit. 93f)

Det vil sige, at vi ikke kan se rum og tid som fænomener adskilt fra os selv, fordi vi i vores interaktion med omverdenen er uløseligt forbundet med den (jf. den objektive tanke).

Den aktive handlen i verden, har altid en rettedhed mod *noget*. For eksempel hvis jeg gør tegn til en af mine venner at han skal

komme hen til mig (f.eks. ved at vinke ham hen imod mig med armen), er handlingen eller bevægelsesudkastet rettet mod min ven. Målet med bevægelsen kan ændre sig, så bevægelsen går fra at være en konkret til en abstrakt bevægelse:

Hvis jeg nu udfører 'samme' bevægelse som 'en række bevægelse i-sig' [...] uden tanke på nogen tilstedeværende eller bare forestillet partner [...] bliver min krop, der før var bevægelsens bærer, nu selv til bevægelsens mål, dens bevægelsesudkast retter sig ikke længere mod noget i verden [...] (Op.cit. 58)

Men uanset bevægelsens art vil den altid rette sig mod *noget*.

Når mennesket handler fysisk aktivt handler det, via kropsskemaet, altid ud fra en intentionalitet. At vi handler via kropsskemaet betyder, at vi oftest handler før vi tænker, altså før-bevidst. Merleau-Ponty mener altså, at mennesket kan siges at smelte sammen med den omverden vi lever i. Han siger, at vi skal:

[...] forstå motorikken utvetydigt som en oprindelig intentionalitet. Oprindeligt er bevidstheden ikke 'jeg tænker at', men 'jeg kan' (Op.cit.: 91)

Vores bevidsthed er ude i verden via vores krop, derfor kommer *jeg kan* før *jeg tænker*. Vores krop har ofte handlet for os inden vi når at tænke.

Kroppen og mødet med den anden

Vi har fastslået at mennesket, ifølge Merleau-Ponty, perciperer gennem kroppen. Han siger nu at denne perception er præpersonlig. Mennesker har dermed samme referenceramme – vi lever sammen i den

samme verden. Denne fælles referenceramme giver os et fællesskab, som først ændrer sig fra et *værensfællesskab*, hvor vi blot er del af den samme verden, til et *meningsfællesskab*, idet vi aktivt interagerer med andre. Denne interaktion kommer til udtryk gennem kroppen (Op.cit.: 75f).

Menneskets møde med den ydre verden vi indtil nu har beskæftiget os med, adskiller sig fra den måde vi møder den sociale verden på. Fælles for de to er altså, at vi i begge tilfælde møder omverdenen via kroppen (Merleau-Ponty 1962: 347f).

Vi møder den sociale verden, og dermed den anden, ved at sammenligne den andens handlinger med vores egne oplevelser i lignende situationer, for derved at bestemme den andens intentionalitet. Merleau-Ponty siger selv:

[...] the action of others are according to this theory, always understood through my own; the 'one' or the 'we' through the 'I'. But this is precisely the question: how can the word 'I' be put into plural [...] (Op.cit.: 348)

Spørgsmålet er: Hvordan ser vi den anden som eksistens og ikke bare som en genstand i verden?

Den kropslige fremtoning har stor betydning i mødet mellem mennesker. Kroppen er bærer af tydelige tegn på eksistens (f.eks. ansigtet og øjnene), og da vi møder den anden med kroppen, kan vi derfor ikke uden videre reducere hinanden til objekter (Op.cit.: 351f). Man kan godt nok røre ved den anden som et objekt, uden nødvendigvis at komme i kontakt med dette menneske som subjekt. Jeg kan f.eks. godt søge kontakt med en ven mens han, i sine tanker og via sin intentionalitet, er et helt andet sted. Vi kan heller aldrig

fuldstændig forstå den andens handlinger gennem vores oplevelse af egne handlinger, som beskrevet herover. Jeg kan nemlig ikke få præcis samme betydning af noget der overgår den anden; det er hans oplevelse, og jeg forsøger blot at sætte mig ind i hvordan det *måtte* opleves (Op.cit.: 356). Set ud fra dette kan man sige at den anden, i kraft af kroppens udstråling af eksistens, ikke kan objektgøres, men at vi heller ikke kan fange det der hæver den anden over objektstadiet.

På samme måde som Merleau-Ponty siger at vi altid allerede er i verden, er verden også altid allerede en social verden. Mødet mellem mennesker er altså i første omgang to kroppe der møder hinanden.

Vores kroppe kan have mange forskellige udtryksformer i dette møde. Vi kan f.eks. udtrykke vores følelser gennem kunsten; skrive et digt eller udtrykke de følelser vi vil formidle gennem penselstrøg på et lærred. Dette kan nogle gange virke lettere tilgængeligt end at skulle formulere sine følelser verbalt. Merleau-Ponty siger dog også at sproget er den måde hvorpå vi oftest udtrykker os til hinanden: *"There is one particular cultural object which is destined to play a crucial rôle in the perception of other people: language"* (Op.cit.: 354). Udover det verbale sprog, udtrykker mennesket sig også gennem kropssproget, både bevidst og ubevidst.³

Som den danske fænomenolog Ole Fogh Kirkeby, skriver i sin indledning til *Kroppens fænomenologi*: *"Det er vores kroppe, som ordet betydningsredskab, der både gør tale og gestus spontant betydningsfulde"* (Merleau-Ponty 1994: XIV).

At have eller at være

I sin bog *Phenomenology and the Social World*, forsvarer fænomenologen Laurie Spurling Merleau-Ponty's teori mod en

kritik, der flere gange er blevet rettet mod den. Betyder sammenbindingen af den menneskelige bevidsthed og krop, at kroppen altid er udtrykt som en være-krop? Hvordan vil han forklare at min krop fremstår som en have-krop for mig i forskellige tilfælde? Vi verbaliserer blandt andet kroppen som en have-krop når vi kommer til skade eller føler andre former for fysisk ubehag, f.eks. 'jeg har ondt i hovedet'. Spurling påpeger at teorien ikke afhænger af om kroppen *altid* opleves som en være-krop, og mener at Merleau-Ponty også anerkender oplevelsen af kroppen som en have-krop (Spurling 1977: 23f).

Vi har altså altid en krop rent fysiologisk og biologisk, Merleau-Ponty tilføjer blot, at vi *på samme tid* er vores krop, da vi erfarer gennem den og møder verden gennem den.

Måske det forholder sig sådan, at hverken have- eller være-kroppen fremtræder for os i det daglige? Da vi har en før-bevidst viden om vores krop (Op.cit.: 22), kunne man også forestille sig at oplevelse af kroppen er en før-bevidst, eller ubevidst, proces, med mindre den tvinges til at blive bevidst. Noget kan i hvert tilfælde tyde på at det først er når vi bliver gjort opmærksomme på vores krop, at vi selv oplever den som en have-krop. Dette kan ses ved den måde vi omtaler kroppen på når vi oplever ubehagelige hændelser som tidligere nævnt, der er her tale om en distancering fra kroppen – det er ikke *mig* der gør ondt, det er *min krop*.

Måske skal der imidlertid også noget *ekstra* til før vi oplever kroppen som en være-krop.⁴ Fænomenet *runner's high* betegner en oplevelse, opnået gennem løb eller anden fysisk aktivitet, og den beskrives ofte som værende ledsaget af en form for lykkefølelse ved sammensmeltning mellem krop og sind. Hans-Jørgen Nielsen beskriver *runner's high* som en positiv kropslig oplevelse i

den skønlitterære bog *Fodboldenglen*:

[...] *det rigtige seje, jævne malende tempo, hvor kroppen efterhånden begynder at løbe af sig selv, det er jeg omsider begyndt at kunne finde de seneste par dage, og så kommer der en slags kropslig tilstand (det lyder forrykt, men andet kan jeg ikke kalde det), hvor bevidstheden på én gang er død, fordi den er fyldt op af et indre mørke uden billeder, og levende, spilvågen i sit sammenfald med kroppen, fremad og fremad: Jeg er hverken uopmærksom eller bevidstløs, ser hvad jeg ser, alt passerer gennem mine pupiller og noteres af mit hoved, men på en mærkelig nøgtern måde, det er bare randen af hovedets og kroppens store, stemplende mørke, som jeg, i den forstand man plejer at tale om jeg, er gået helt op i, forsvundet i.* (Nielsen 1979: 211f)

Med formuleringer som "en kropslig sindstilstand" og "bevidsthedens sammenfald med kroppen", mener jeg at beskrivelsen repræsenterer et forsøg på at verbalisere oplevelsen af være-kroppen.

Der er i disse tilfælde en tendens til at oplevelsen af kroppen som en have-krop er forbundet med ubehagelige kropslige oplevelser og være-kroppen med anderledes positive oplevelser. Måske det forholder sig på denne måde; at kroppen først fremstår for os, når der sker noget ekstraordinært.

Der tegner sig ligeledes et billede af at oplevelser af have-kroppen er lettere at italesætte, end oplevelser af være-kroppen. I Nielsens bog udtrykker fortælleren flere gange at oplevelsen er vanskelig at forklare, "[...] *det er et sammenbrud for sproget*" (Ibid.). Have-kroppen er lettere at italesætte, hele begrebsapparatet ligger klar til benyttelse. Dette kan evt. tilskrives den lange tradition for arbejdet med kroppen

som objekt, og tendensen til at se kroppen på denne måde (jf. intellektualismen).

Et andet aspekt af det benyttede skønlitterære værk, kan trækkes frem og benyttes til en perspektiverende bemærkning. Som allerede beskrevet er det ikke kun krop-sjæl dualismen Merleau-Ponty udfordrer med sin filosofi. Hans brug af væren-i-verden, mennesket som kropsligt situeret heri, at verden kun giver mening gennem kroppen hvorved de på en måde smelter sammen, advokerer for en opblødning af dikotomien mellem subjektet og dets omverden. Fortælleren i passagen fra *Fodboldenglen* beskriver desuden oplevelsen af at opnå en symbiose med omverdenen, og at han mister tidsfornemmelsen; forglemmer sig selv i omverdenen (Ibid.). Dette støtter Merleau-Pontys argumenter mod den strenge subjekt-omverden dualisme.

Man kunne endvidere overveje om sådanne 'symbiotiske' oplevelser, ligesom oplevelsen af være-kroppen, knytter sig til positiv-oplevelser, og om der på samme måde ved negativ-oplevelser, ville finde en distancering fra omverdenen sted.

Ovenstående kropslige oplevelser kan næppe bruges i en kritik af Merleau-Pontys filosofi, da de ikke modsiger hans filosofi. Mennesket kan godt opleve sin krop som en have-krop og på samme tid være sin krop. De skal nærmere ses som refleksioner over nye vinkler på en kropsfilosofi.

Noter

- ¹ Merleau-Ponty anerkender ikke selv sin inspiration af Heidegger, det kan evt. skyldes deres meget forskellige politiske overbevisninger (Thøgersen 2004: 134).
- ² Brugen af "væren-i-verden" antyder selvfølgelig igen Heidegger som teoretisk fundament og inspirationskilde jf. indledningen.
- ³ Merleau-Ponty behandler både kroppen som udtryk og talen og kroppen som kønsvæsen i *Phénoménologie de la Perception*. Jeg vil dog ikke komme nærmere ind på dette i arbejdet her.
- ⁴ Hvilket Spurling også påpeger, men ikke uddyber.

Litteratur

- Descartes, René (2002): *Meditationer over den første filosofi*, Danmark, Det lille forlag.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962): *Phenomenology of Perception*, London, Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): *Kroppens fænomenologi*, Danmark, Det lille forlag.
- Nielsen, Hans-Jørgen (1979): *Fodboldenglen*, Danmark, Tiderne skifter.
- Nietzsche, Friedrich (1993): *Moralens oprindelse*, Danmark, Det lille forlag.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Således talte Zarathustra*, Danmark, Det lille forlag.
- Spurling, Laurie (1977): *Phenomenology and the social world – The philosophy of Merleau-Ponty and its relations to the social sciences*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Thøgersen, Ulla (2004): *Krop og fænomenologi – en introduktion til Maurice Merleau-Ponty's filosofi*, Danmark, Systeme.



www.testrup.dk



FORÅR 21 UGER /#
EFTERÅR 17 UGER

TEATER KUNST MUSIK FILOSOFI SKRIVE- LINJE

TESTRUP DET
HØJSKOLE FRIE
AKADEMI®

GRAPHIC DESIGN BY WWW.ANETMAI.COM



Simen Andersen Øyen & Claus Halberg

Fornuft og følelser

– fra tvedeling til tvetydighet

Det dikotomiske skillet mellom affeksjon og kognisjon i psykologien glemmer såvel kroppens subjekt karakterer som tenkningens affektive røtter. Med utgangspunkt i Maurice Merleau-Pontys eksistensfenomenologiske analyser av affektivitetens fenomen vil denne artikkelen problematisere dette skillet som stilltiende tas som felles utgangspunkt i psykologiske fortolkninger.

Forholdet mellom fornuft og følelser, kropp og bevissthet er blant de evige spørsmål i filosofiens og tenkningens historie. Hos Platon ga følelsene kunnskap om den sansbare verden, mens tenkningen var inngangen til ideenes verden og med det ble følelser nedvurdert. Kroppen var den begjærende og følende delen av mennesket. Et fullt ut fornuftig menneske var for Platon et ideal fordi formenes virkelighet var kun tilgjengelige gjennom tenkningen. I våre dager er dette nærmest betegnelsen på en psykopat. Dette skillet mellom kropp og sjel ble med Rene Descartes forsterket i hans oppdeling mellom *res extensa* (det som har utstrekning) og *res cogitans* (det som tenker). Den kartesianske dualismen mellom ånd og materie la også normative føringer på forståelsen ved at kunnskapstilegnelse ble definert som noe som skjer uavhengig av sider ved mennesket som kropp, seksualitet, følelser, osv.

Vi skal i det følgende eksplisere noen vitenskapsteoretiske problemer i psykologien hvor det metodologiske skillet mellom

affeksjon og kognisjon forbigår enhver eksistensfenomenologisk grunninnsikt om kroppens subjekt karakter, alternativt subjektets kroppskarakter. I skjematisk termer blir persepsjon og erkjennelse i den kognitive tilnærmingen sett på som prosessering av informasjon hvor analogien til datamaskinen er sentral, mens i den biologiske tilnærmingen blir forståelsen redusert til nevrofysiologiske og genetiske årsaksforhold. Disse forståelsesperspektivene i psykologien er ikke bare tendenser, men også uttrykk for et mer omfattende paradigme for hvordan spørsmålet om fornuft og følelser, kropp og bevissthet blir oppfattet. Merleau-Pontys eksistensfenomenologiske analyser av affektivitetens fenomen, og spesielt belyst gjennom seksualiteten, utgjør en problematisering av den dikotomiske begrepsligheten som stilltiende tas som felles utgangspunkt i psykologiske fortolkninger som på overflaten synes å være innbyrdes motsetninger, samt en appell til en mer konkret og holistisk tilnærming til fenomenene.

Fornuft og følelser i den evidensbasert psykologien

Psykologifaget har som medisinen vært sterkt influert av et naturvitenskapelig syn på kropp – i det minste i perioder – hvor oppsplittingen av mennesket i fornuft og følelser, bevissthet og kropp står sentralt. Zajonc-Lazarus debatten kan illustrere dette. Spørsmålet i denne debatten angikk hvorvidt emosjonell opplevelse krever kognitiv vurdering og de to fremste representantene i denne diskusjonen om interaksjonen mellom kognisjon og emosjon er på den ene siden Robert Zajonc og på den andre siden Richard Lazarus. Den tar for seg spørsmålet om et stimulus må prosesseres kognitivt for at en affektiv respons til et vist stimulus skal inntreffe. Zajonc argumenterer for at en affektiv evaluering av stimuli kan forekomme uavhengig av kognitive prosesser, selv om emosjon og kognisjon vanligvis fungerer simultant. Emosjoner virker primært i betydningen av at affektiv prosessering kan være raskere enn kognitiv prosessering, og at den første affektive prosesseringen er annerledes enn den senere kognitive. Dette har han funnet empirisk belegg for i ulike eksperimenter med *priming*. I dette tilfellet kan priming forstås som ulike type stimuli som blir presentert subliminalt (Zajonc 1980), det vil si inntrykk som ikke er bevisste og foregår under bevissthetssterskelen, men som likevel påvirker individets atferd. Det er en automatisert prosess hvor et stimulus ord eller bilde aktiverer ulike komponenter i langtidshukommelsen. For eksempel bestod stimulus i en studie av enten smilende eller sinte fjes som ble presentert, i 4 millisekunder, fulgt av kinesiske ideografer eller tegn. Forsøkspersonen ble deretter bedt om å vurdere de ulike ideografene ut fra hva de likte best, og velger da typisk objekter

som de tidligere hadde blitt primet for. Forsøkspersonene utviklet med andre ord en preferanse. Dette ble vurdert opp i mot en kontrollgruppe. Preferansen for de kinesiske ideografene var også like stor selv om ansiktene bare ble presentert en gang før og med et rødt filter over. Dette er en betingelse av eksponering som ikke tillater noe som helst form for gjenkjennende kognitiv prosessering (Zajonc 2004). Denne empirien gir støtte for at det er skjedd en positiv affektiv reaksjon til et visst stimuli, uten kognitiv prosessering. Dette fenomenet kalles for ”mere exposure effect”. Disse studiene er kritisert for at de egentlig ikke har noen relevans i forhold til livsverdenslige og faktiske emosjonelle tilstander og at de er kunstig frembrakt i en eksperimentell situasjon (Levental & Scherer 1987). Men de reiser også mer grunnleggende spørsmål knyttet til definisjonen av bevissthet og kognisjon.

Lazarus argumenterer på sin side for at noe kognitiv prosessering er en essensiell forutsetning for en affektiv reaksjon til et stimulus. Lazarus har en tilnærming til dette spørsmålet med støtte i ulike eksperimenter at det foregår en kognitiv vurdering parallelt eller forut for emosjonelle tilstander, men at disse kognitive prosessene ikke nødvendigvis er bevisste (Lazarus et al. 1964). Dette illustrerte han blant annet gjennom et eksperiment som gikk ut på å presentere for en gruppe forsøkspersoner en angstvekkende film som inneholdt for eksempel arbeidsulykker, ubehagelige operasjoner og lignende. Den kognitive bedømmelsen ble manipulert ved å variere lyden til filmene og sammenligne opplevd stress mot en kontrollgruppe som ikke hadde lyd til denne filmen. Videre ble forsøksbetingelsene manipulert ved at innholdet av filmen ble benektet eller intellektualisert. Forsøkspersonene ble fortalt at

arbeidsmennene i ulykken var skuespillere eller ble bedt om å betrakte filmen i kraft av å være antropologer og hvor filmen skulle ses som en gammel rite fra en fjern kultur. Ulike psykofysiologiske mål ble gjort på forsøkspersonene, mens de så filmen. Lazarus et al. fant ut at når hendelsene i filmen ble intellektualisert eller benektet som ekte var det en substansiell reduksjon i stressrespons. Lazarus argumenterer med støtte i dette eksperimentet og lignende eksperiment at det foregår en kognitiv vurdering parallelt eller forut for emosjonelle tilstander, man at disse kognitive prosessene ikke nødvendigvis er bevisste. Lazarus (1982) vil betegne dette som en primær vurdering av ytre miljø og stimulusituasjon hvor omverden vurderes prerefleksivt som positivt, stressende eller irrelevant for individets velferd. Denne primære vurderingen inngår i en rekke vurderingskomponenter, og ulike emosjonelle tilstander kan skilles på bakgrunn av disse vurderingskomponentene.

Zajonc (1980) argumenterer for at affekt er primært fordi han mener å kunne dokumentere at affektiv evaluering kan finne sted uten bevisst kognitiv gjenkjenning. Lazarus (1982) vil motsatt hevde at også subliminale og automatiserte bevissthetsprosesser kan inneholde kognitive komponenter. Lazarus er også kritisert fra flere hold. Psykologene Brian Parkinson og Antony Manstead (1992) argumenterer for at Lazarus' tilnærming representerer et begrenset og kontekstuavhengig syn på emosjon. Individet konfronteres passivt med et trusselaktig stimuli og er løsevet den kompleksiteten livsverden inneholder

Posisjonene i denne debatten representerer begge et svært dikotomisk syn på spørsmålet om fornuft og følelser, kognisjon og emosjon. Underforstått her er at kroppen er et passivt objekt og gjenstand for kau-

sale prosesser som virker eksternt på den. Disse posisjonene forutsetter emosjoners og kognisjoners uavhengighet og evne til å eksistere isolert, og det antas at psykologiske prosesser går via representasjoner eller lar seg underordne en objektiviserende funksjon, eller bærer karakteristikken til en slik objektiviserende funksjon, hva enten den tenkes affektivt eller kognitivt. Som vi skal se i det følgende, og med det fenomenologiske blikket Merleau-Ponty retter mot affektivitetens fenomen, så åpner patologien for andre perspektiver og konklusjoner enn de som vi nå har sett råder grunnen i psykologifaget.

Merleau-Ponty og affektiviteten som "opprinnelige bevissthetsmodus"

Maurice Merleau-Pontys diskusjon av vårt affektive miljø er på sitt eksplisitte i kapitlet om "kroppen som kjønnsvesen" i *Kroppens fenomenologi*, men det kapitlets uttalte ambisjon – å framheve affektiviteten som en "opprinnelig bevissthetsmodus" (Merleau-Ponty 1994: 113) – kunne med fordel tas som ledetråd for lesningen av hele Merleau-Pontys forfatterskap. Det gjelder ikke minst for persepsjonens del, som Merleau-Ponty gjør eksplisitt oppmerksom på i innledningen til *Phénoménologie de la perception*, hvor han siterer Gestalt-psykologen Kurt Koffka på at "et objekt virker tiltrekkelige eller frastøtende før det virker svart eller blått, sirkelformet eller firkantet" (Koffka 1928: 319). Men så godt som alle Merleau-Pontys beskrivelser av persepsjon, kanskje spesielt persepsjon av farge, er ledsaget av en indirekte eller implisitt betoning av måten persepsjonssubjektet er "forført" eller besatt av tingene, forutfor tilsynekkomsten av klart avgrensede konturer, kvaliteter eller objekter. Som han skriver i et arbeidsnotat til *Le visible et l'invisible*: "det er tingene som har oss og ikke vi som har tingene" (Merleau-Ponty

1964: 244). I åpningsavsnittene til det berømte fjerde kapittelet i *Le visible et l'invisible* for eksempel, introduserer Merleau-Ponty oss for “denne fargens talisman, denne ejendommelige kraft i det synlige, som, når det ses i et blikks afstand, dog gør det til meget mere end blot korrelatet til mit syn, påtvinger mig det som en følge af dets suveræne eksistens.” En farge, rød for eksempel, er bare sekundært et datum, en kompakt sansepartikkel, “en på én gang uleselig og indlysende meddelelse” (Merleau-Ponty 1969: 252). Snarere, som allerede *Phénoménologi de la perception* hadde gjort klart, meddeler de angelige sansekvalitetene seg som innhyllet i en “levende betydning” (*signification vitale*), de trer fram og taler til oss for så vidt som de vekker gjenklang i den levende kroppen i form av en “motorisk fysiognomi” eller en atferdsform (Merleau-Ponty 1945: 253-254), der hovedkategoriene synes å være abduksjon og adduksjon for hhv. rødt/gult og blått/grønt. Synet av dette røde, f.eks., trer fram fra “en mindre præcis, mere almen rødhet, som fangede og fastholdt mit blik, før dette fikserede det, som det rammende siges” (Merleau-Ponty 1969: 252). Det synliges forførelse ledsages hos Merleau-Ponty – inspirert av bl.a. maleren Paul Klee – også av en følelse hos den seende av å være iaktatt av det sette forut for dets tilsynekomst, slik det står å lese lengre ned i den samme teksten:

vi ser ikke i det ydre, som de andre ser det, omridset af en krop, som vi selv bebor, men ses især selv af det ydre, eksisterer i det, emigrerer ud i det, forføres, gribes, bliver forrykte af dette fantom, således at seende og synligt gengælder hinanden, og det ikke længere er klart, hvem der ser, og hvem der bliver set. (Merleau-Ponty 1969: 261)

Som det går fram av det foregående, så er det mer spesifikt en erotiserende metaforikk som råder grunnen i Merleau-Pontys beskrivelser. Som sådan er han selvsagt ikke alene i rekken av forfattere og tenkere; i *Faidros* tegner Platon et bilde av erkjennelsen der den dialektiske erobringen av innsikt i det fullkomment gode, sanne og skjønne er intimt sammenvevd med skildringen av den voldsomste amorøse henrykkelsen; Francis Bacon tenkte seg forholdet mellom den vitenskapelige erkjennelsespraksis og dens gjenstand som forholdet mellom en mannlig kurtisør og en kvinnelig utkåret; og vi kan legge til at Merleau-Ponty selv gjentatte ganger beskriver persepsjonen som kroppens “koitus” med tingene (Merleau-Ponty 1945: 259, 376; Merleau-Ponty 1969: 267). Men hos Merleau-Ponty klinger denne typen metaforikk sammen med påstanden på et mer tematisk nivå, innledningsvis i seksualitetskapittelet i *Kroppens fenomenologi*, hvor han foreslår at vi skal

prøve at se, hvorledes en genstand eller et væsen kommer til at eksistere for os gennem begær eller kærlighed, derigennem vil vi bedre kunne forstå, hvorledes genstande og væsener i det hele taget kan eksistere. (Merleau-Ponty 1994: 112)

Affektiviteten er en “opprinnelig bevisstetsmodus”, og seksualiteten viser oss den i emblematiske form.

Tilfellet Schneider

Som i så godt som alle Merleau-Pontys analyser i *Phénoménologie de la perception* (i alle fall i dens mer empirisk orienterte første to deler) gjelder det metodisk sett også her at fenomenet – i dette tilfellet affektiviteten/seksualiteten som en “opprinnelig intensjonalitet” – først blir synlig for oss når det

bryter sammen, fordi det ligger begravd under vår daglige, ikke-tematiske fortrolighet med det. Derfor går Merleau-Ponty til patologien, nærmere bestemt til kasuset med en viss Schneider, som i forbindelse med soldattjeneste under første verdenskrig pådro seg en splintskade i bakhode. Denne skaden, hvor altså bakre del av hjernen ble affisert, skal ha forringet hans menneskelige persepsjons-, atferds-, og språkrepertoar på drastiske måter. Utover forringelsen av evnen til umiddelbar identifikasjon av visuelle og kognitive konstallasjoner og helheter,¹ samt innskumpingen av atferdsrepertoaret til det mest konkrete registeret,² så har kjønnsatferden blitt drastisk endret i forhold til hva man ellers forventer av en voksen mann. Han tar aldri seksuelt initiativ, heller ikke for bare å kysse, som for sin del heller ikke har noen seksuell virkning eller betydning for ham; seksuelt eksplisitte bilder, samtaler om erotiske tema, eller synet av en naken kropp stiller han seg likegyldig til; selv om berøringene under forspillet til kjønnsakten kan vekke affektive reaksjoner, er de strengt lokale og dør umiddelbart ut hvis forspillet avbrytes og utgjør ingen motivasjon til å opprettholde det; det samme gjelder under kjønnsakten, som pasienten fysiologisk sett fortsatt er i stand til å gjennomføre: Partnerens tilbaketrekning, når denne inntreffer først, oppleves ikke som det minste frustrerende for Schneider; og han deltar ikke i kjønnsakten med aktive bevegelser, unntatt ved egen orgasme, som er svært kortvarig. *“Tingene skjer hele tiden som om den syge ikke anede, hvad der skal gøres”*, bemerker Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1994: 113).

Det som gjør at dette tilfellet – og Merleau-Pontys forslag til analyse av det – relevant for problemstillingen i innværende artikkel er at det illustrerer proble-

met med å operere med en kognisjon vs. emosjon-dikotomi ved den psykologiske analysen av persepsjon og atferd, og demonstrerer nødvendigheten av en mer integrert og holistisk fortolkning av de psykologiske dataene. Man kan ikke lengre oppfatte affektiviteten, skriver Merleau-Ponty, som *“en mosaik af i sig selv indesluttede følelestilstande, lyster og smerter, som ikke kan forstås, men kun forklares ud fra vor kropslige organisation”*, eller på motsatt vis som produktet av at simple mentale forestillinger løper sammen i kraft av en slags mental kjemi, substituerer seg for de naturlige lyst- og smertestimuli og slik

knytter lyst og smerte til omstændigheder, som af natur er os likegyldige, og at der fra overføring til overføring konstitueres sekundære eller tertiære værdier, som tilsynelatende ikke har nogen forbindelse med vore naturlige lyster eller smerter. (Merleau-Ponty 1994: 112-113)

I første tilfellet tenker man seg seksualiteten som en autonom syklus, som passerer gjennom organismen som om den ikke forholdt seg til omgivelsene på mer dynamiske måter enn en stein gjør; seksualiteten blir en prosess i-seg-selv på samme måte som fotosyntesen eller tidevannsskiftningene, som om den fulgte et fra naturens side fastlagt program. Ut fra en slik teori vil Schneiders abnormalitet måtte forklares ut fra hypotesen om en rent fysiologisk svekkelse av organismens seksuelle refleks og lysttilstander. Men Schneiders skade er, som vi har sett, rent anatomisk avgrenset til hjernens occipitale område, som i første omgang rammer hans evne til å prosessere visuelle data og danne seg visuelle bilder og forestillinger. Hvis det var slik at seksualiteten var en autonom syklus som passerer

gjennom kjønnsystemet definert rent anatomisk, vil den motsatte hypotesen måtte regnes som mer sannsynlig: at bortfallet av potensielt inhiberende visuelle forestillinger snarere bevirker en *intensivering* av organismens seksuelle atferd, og ikke en regelrett avskaffelse, som i Schneiders tilfelle (Merleau-Ponty 1994: 114).

Tenker man seg derimot at seksualiteten har sitt tilhold i reservoaret av mentale eller subjektive forestillinger, vil man i første omgang kunne forklare Schneiders abnormalitet med henvisning til at synsfeltet hans er sterkt derealisert og perseptuelt forringet. Men det synes samtidig urimelig å skulle avgrense dette reservoaret til det visuelle området, og ikke tillate at f. eks. den taktile sansen kan være intensjonalt rettet mot et begjærsobjekt. Når Stina Nordenstam synger *“Every inch of my skin is crying for your hands”*, ja, da skjønner vi at vi ikke har med “bare” en metafor å gjøre. Så hvis perspektivet skal være at seksualiteten arbeider med mentale representasjoner av det seksuelle, så vil man i tillegg måtte forklare hvorfor den seksuelle situasjonen har opphørt med å tale også til Schneiders taktile følsomhet, som vi ikke har noen grunn til å anta er skadet det minste i fysiologisk forstand (Merleau-Ponty 1994: 114).

I stedet for å oscillere slik mellom det ene ytterpunktet og det andre i fortolkningen av empirien – mellom det organiske som sådan og det psykiske som sådan, det objektive og det subjektive, automatikken og forestillingen – foreslår Merleau-Ponty at vi lar patologien anvisse oss i det tvetydige rommet mellom disse ytterpunktene, i *“en livszone, hvor den syges seksuelle muligheter så vel som hans tidligere nevnte motoriske, perceptuelle og selv intellektuelle muligheter utfoldes.”* Det Merleau-Ponty framfor alt legger vekt på er hvordan seksualiteten som

et atferdspotensial på en eller annen måte må ha et direkte og spontant tilhold i *persepsjonen*, dvs. i måten våre omgivelser tar erfaringsmessig form på:

Der må være en Eros eller en Libido, der besjæler en oprindelig verden, giver de ydre stimuli seksuel værdi eller betydning, og som for den enkelte aftegner, hvorledes han vil bruge sin objektive krop.
(Merleau-Ponty 1994: 114)

Det er for Merleau-Ponty altså ikke slik at en kropps erotiske betydning er et ekstra betydningslag som supervenerer på persepsjonen av denne kroppen som en eller annen simpel gjenstand, men heller slik at

den synlige krop bæres af et strengt individuelt skema, som understreger de erogene zoner, tegner en seksuel fysiognomi og fremkalder gestus i den mandskrop, der selv er integreret i denne affektive helhed.
(Merleau-Ponty 1994: 115)

Med andre ord, i erotisk persepsjon kommer den andres kropp til syne eller gir seg til kjenne *som* seksuell, denne tilsynekomsten eller tilkjennegivelsen *bæres* av en unik og individuell organisering av hele kroppen rundt de av dens deler og soner som er spesielt relevante for seksuell nytelse – skjønt Merleau-Ponty er uklar på om han mener at de omtalte erogene sonene refererer til den persiperende eller den persiperte kroppen; om de er erogene *for* den eller *for* den andre. Uansett er det denne “funksjonen” Schneider har mistet: Rent fysisk er det ingenting som for ham skiller den ene fra den andre kvinnen; om én kvinne appellerer mer til ham enn en annen skyldes det framfor alt en tiltalende personlig karakter; ved intim kroppskontakt

opplever Schneider ikke mer enn en “*vag følelse, viden om noget ubestemt*”, og langt fra noen impuls mot å “*skabe en situation, som kræver en særlig opløsningsmåde*”; og som sedvanlig hos Merleau-Ponty ender også denne analysen av perseptuell erfaring opp i affirmasjonen av det *dialogiske* eller interaktive som persepsjonens grunnstruktur, og som Schneider nå har mistet:

de taktile stimuli...er så at sige holdt opp med at tale til hans krop, sætte den i et seksuelt forhold, eller fordi den syge med andre ord er holdt op med at stille omgivelserne dette tavse og permanente spørsmål, som den normale seksualitet utgør. (Merleau-Ponty 1994: 115).

Den intensjonelle buen

Men seksualiteten er i følge Merleau-Ponty et strukturelt fenomen også på et dypere nivå enn den erotiske persepsjonen som sådan. Selv om den i og for seg representerer en egen sektor av livet, et ganske særlig område av vårt atferdsregister, så er den samtidig også “*en intentionalitet, som følger og føyer seg etter eksistensens almindelige bevægelse*” (Merleau-Ponty 1994: 116). Merleau-Ponty får fram på mer enn ett tekstlig nivå – og på en måte som nok en gang må sies å signalisere den implisitt forutsatte maskuline synsvinkelen – hvordan seksualiteten og eksistensen symboliserer hverandre gjensidig, hvordan de følger og føyer seg etter hverandres bevegelser. “Eksistensen” er hos Merleau-Ponty definert som helheten av alle betydnings- og atferdsområdene som til enhver tid er åpne og fungerende for den enkelte person og som intensjonalt anviser ham eller henne på en libidinal, praktisk, ideologisk-politisk eller kognitiv situasjon. For å uttrykke dette introduserer Merleau-Ponty termen “den intensjonelle buen”:

Bag intelligensen så vel som bag perceptionen finder vi en mere grundlæggende funktion. [...] Med et udtryk, vi har lånt fra andre arbejder, vil vi [...] sige, at bevidsthetslivet – erkendelseslivet, driftslivet eller det perceptuelle liv – bæres af en “intentionel bue”, som omkring os udkaster vor fortid, vor fremtid, vort menneskelige miljø, vor fysiske situation, vor ideologiske situation, vor moralske situation eller som rettere sagt bevirker, at vi er situerede under alle disse forhold. (Merleau-Ponty 1994: 89)

Schneider er igjen den eminente illustrasjonen på Merleau-Pontys poeng: Hos ham tilfører ikke den “intensjonelle buen” hans opplevelser den “*grad af vitalitet og frugtbarhed*” som vi finner hos normalt friske individer, men blir snarere “slapp” eller “bøyer av” (*fléchet*) (Merleau-Ponty 1994: 117). Vi aner at den friske og normale motsatsen til den slappe og avbøyde eksistensen er en hard og erigert eksistens. Dette kan synes mindre opplagt om man betrakter det hele ut fra perspektivet til en kvinnelig kropps- og nytelsesmorfologi. Uansett, så indikerer hele Schneiders atferd for Merleau-Ponty at han er plassert i en verden tømt for affektiv mening overhodet, noe som kommer til uttrykk i en “impotent” holdning til tilværelsen som sådan: Han ville gjerne ha gjort seg opp en mening om politikk og religion, men høyre og venstre og gud og djevel bærer ingen betydning for ham, og han har ingen holdepunkter for å nå fram til et synspunkt; værrets skiftninger er hverken triste eller gledelige, han bryter aldri spontant ut i sang eller plystring; spasing er for ham en transportmåte og ikke en kilde til adspredelse, og på vei til et eller annet ærend gjenkjenner han aldri legens hus når han passerer det, *fordi han ikke er*

taget afsted for at gå derhen”; han har ikke et forhold til sin egen personlige historie, og kan ikke uten videre rette seg mot en bestemt fortidig gjennomlevd episode eller periode utfra en generell opplevelse av sitt liv som en prosess med retninger og fluktueringer; han innleder aldri spontant nye vennskapelige relasjoner med andre mennesker, og de forbindelsene han oppnår ender alltid dårlig, siden de fra hans side ikke bæres av noe annet enn en eksplisitt og skjør beslutning; i samtale er hans kommunikasjon begrenset til de mest generelle og trivielle betraktningene, og hans ytringer underveis er aldri improviserte responser på det singulære i motpartens meddelelser, men må følge en forhånds etablert plan. (Merleau-Ponty 1994: 87-88, 116).

Uten at Merleau-Ponty vil gå med på å la seksualiteten gå fullstendig opp i eksistensens “alminnelige bevegelse,” som om den kun var et vilkårlig uttrykk for sistnevnte – eksistensen har ingen vilkårlige attributter, og “*et menneske uden hånd eller uden kønssystem er ligeså utænkligt som et menneske uden tanker*” (Merleau-Ponty 1994: 135) – så kaster hans diskusjon av tilfellet Schneider et kritisk lys over forsøkene i psykologien på å etablere klare grenser mellom henholdsvis affektivitetens og tenkningens domene, eller på å lukke det ene inne i det andre. Hverken dualisme eller monisme, tvedeling eller kollaps, står seg mot erfaringens vitnesbyrd, som snarere peker i retning av et grunnleggende tveetydighetsprinsipp:

Alt, hvad vi lever eller tænker, har altid flere meninger. (...) Der er osmose mellem seksualiteten og eksistensen, dvs. at eksistensen strømmer ud i seksualiteten, og at seksualiteten omvendt strømmer ud i eksistensen, således at det for en givet beslutning eller handling er umulig at

angive den seksuelle motivations andel og andre motivations andel, umuligt at karakterisere en beslutning eller en akt som 'seksuel' eller 'ikke seksuel' (Merleau-Ponty 1994: 133)

Avsluttende bemerkninger

I den empiriske, evidensbaserte forskningen er man som oftest tvunget til å rigge til undersøkelsesfenomenet gjennom en mer eller mindre kvantitativ operasjonalisering av fenomenets relevante del-størrelser. Vi har sett i det foregående, gjennom en kontrastering til en fenomenologisk studie av seksualitetsfenomenet, at forskningen på forholdet mellom kognisjon og emosjon i psykologien spesielt lider under denne tvangen i den forstand at fenomenets kompleksitet dermed tapes av syne, og spesielt hva angår beskaffenheten i de affektive og kroppslige fenomenene som her stilles opp som kognisjonens motpart, som dermed ender opp i fritt svev uten noen livsverdslige holdepunkter. Merleau-Pontys analyse av tilfellet Schneider er og forblir på denne bakgrunnen et klassisk bidrag med fortsatt kontemporær relevans, takket være franskmannens gehør og sensitivitet for måten subjektets ulike persepsjons- og atferdsregistre er uløselig vevd inn i hverandre og i en levd verden.

Noter

- ¹ Schneider må slutte seg til forskjellen mellom en bil og et menneske i synsfeltet på basis av indier – høyde, bredde, form etc. – som han regner opp én etter én, og han skjønner ikke umiddelbart at $5+4-4=5$, men må regne seg fram til det (kfr. Merleau-Ponty 1994: 176 n. 69, 86)
- ² Schneider kan uten problem lokalisere og smekke en mygg som stikker ham på armen, men er ute av stand til etter ordre å peke på et punkt på kroppen uten å først etter omfattende prøving og feiling å “finne” kroppsdelen (armen og pekefingeren) han skal utføre den “abstrakte” pekegestusen med (kfr. Merleau-Ponty 1994: 47-48)

Litteratur

- Koffka, Kurt (1928): *The growth of the mind: an introduction to child-psychology*, London, England, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Lazarus, R. (1982): “*Thoughts on the relations between emotion and cognition*”, *American Psychologist* 37, 1019-1024.
- Lazarus, R. S., Speisman, J. C., Mordkoff, A. M., and Davison, L. A. (1964): “*The experimental reduction of stress based on ego-defense theory*”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 68, 367-380.
- Leventhal, H. & Scherer, K. (1987): *The Relationship to Emotion to cognition: A Functional Approach to a Semantic Controversy*. Wisconsin: Lawrence Erlbaum Associates Limited.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *Le visible et l'invisible: suivi de notes de travail*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969): *Tegn: udvalgte essays*, København: Rhodos.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): *Kroppens fenomenologi*, Oslo: Pax.
- Parkinson, B & Manstead, A. S. R. (1992): “*Appraisal as a cause of emotion*”, *Review of Personality and Social Psychology* 13, 122-149.
- Yiend, J & Mackintosh, S (2005): “*Cognition and emotion*”, In Braisby, N. & Angus, G (2005), *Cognitive Psychology*, Oxford, Oxford University Press.
- Zajonc, R. (1980): “*Feeling and Thinking: Preferences need no inferences*”, *American Psychologist* 35, 151-175.
- Zajonc, R. (2004): *Feeling and Thinking – Closing the Debate Over the Independence of Affect*, Paris: Cambridge University Press.

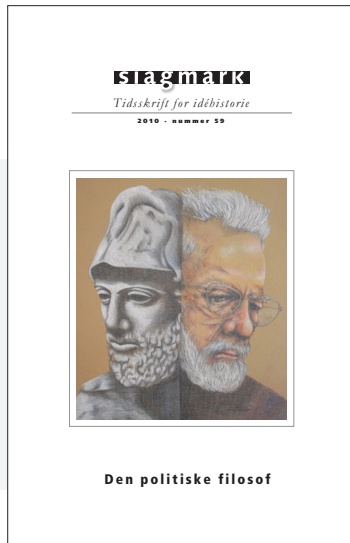
Bestil direkte på **Slagmark.dk**



Nr. 58: Det populære

“To know the true temper of a nation’s people, turn not to its sociologists; turn to its junk.”

Slagmark nr. 58 handler om det populære. Om populærkultur, forskellene på høj- og lavkultur og i særdeleshed på forholdet mellem intellektuel forskning og de områder af vores kultur, vi sædvanligvis ikke anser som værende blandt de mest respekterede.



Nr. 59: Den politiske filosof

Slagmark præsenterer med nr. 59 et temanummer om en række af de mange filosofiske tænkere, der har beskæftiget sig med 'det politiske' fra antikken til i dag.

Ni danske forskere bidrager med studier af den politisk orienterede filosof: fra statsmanden Perikles til frihedstænkeren Enrique Dussel.

slagmark

Den animalske magnetisme – en nøgle til krop og sjæl

At der er en forbindelse mellem krop og sjæl, er der ikke noget nyt i, og inden for psykologien henregnes denne erkendelse under psykosomatikken. Men denne erkendelse går længere tilbage end som så, nemlig til den østrigske læge Franz Anton Mesmer og den franske artilleriofficer Armand-Marie-Jacques de Chastenet, Marquis de Puységur, pionererne inden for den animalske magnetisme, der i øvrigt intet med magnetisme i ordets gængse forstand har at gøre, men er en forløber for nutidens hypnoselære. Under den såkaldt magnetiske søvn, den animalske magnetismes betegnelse for trancetilstanden, kunne en patient nærmest ved en slags indre tunnelsyn få indsigt i sin egen krop. Dette og andre beslægtede fænomener var bl.a. en filosof som Arthur Schopenhauer stærkt optaget af.

I starten af Mike Leighs seneste film *Another Year* (2010) bliver der skildret en forkrampet arbejderkvinde, der kommer til lægen og forlanger sovemedicin til at afhjælpe sine søvnproblemer, men lægen vil ikke uden videre udlevere hende medicinen og spørger til, hvordan det går i kvindens liv i øvrigt. Arbejderkvinden undrer sig over, hvad dette spørgsmål har med sagen at gøre, men lægen insisterer på at vide mere om hendes generelle velbefindende, før hun ordinerer hende medicinen. Til sidst får arbejderkvinden dog den forlangte sovemedicin, hvis hun lover samtidig at gå til psykologen, og den sovemedicin, hun så får, rækker vel at mærke kun til en uge. Lægens ræsonnement er, at kvindens problem ikke kun er fysiologisk betinget, men kan henføres til et mentalt mismod, der knytter sig til hele hendes situation. Da kvinden dukker op hos psykologen, viser det sig da også, at hun lider af en stor eksistentiel smerte, og psykologen gør hende klart, at der må være plads til forandringer i hendes liv. 'En sund sjæl i et sundt legeme' stod der i mange gym-

nastiksale før i tiden, hvormed mentes, at den, der dyrker legemsøvelser, også opnår et mentalt velvære, men den ovenfor behandlede scene viser, at den der nyder et mentalt velvære snarere også – som følge af det første – opnår et kropsligt velvære.

Denne sammenhæng mellem sjæl og krop betegner man som *psykosomatik*. Den ytrer sig ved, at en patient går til lægen med en fysisk lidelse, der i virkeligheden er psykisk relateret, det være sig som følge af stress, chok eller andre lignende omstændigheder. Den danske psykolog Bobby Zachariae omtaler denne type patienter som "*somatiserende patienter*" (Zachariae 2002: 69), dvs. patienter, der *kropsliggør* deres psykiske lidelse, fordi den verden, de tror sig at indgå i, helst skal fremstå som ordnet og gennemsigtig, hvorfor belastende følelser, der falder uden for dette verdensbillede, manifesterer sig i kroppen. Psykosomatikken er et opgør med Descartes' dualisme mellem krop og sjæl, og den skal regnes med, når man – som i dette nummer af *Semikolon* – tematiserer kroppen og krops-

liggørelsen. Kroppen er ifølge psykosomatikken en del af psyken og omvendt, og man kan med psykosomatikken ligesom inden for den kropsliggjorte kognition ikke tale om en bevidsthed *uden* en krop. Selve ordet psykosomatik henleder til det græske *psyche* (=sjæl) og *soma* (=legeme), og psykosomatikken beskæftiger sig med de sociale og psykiske mekanismer, der afstedkommer og påvirker et sygdomsforløb. Den tillægger mange af de fysiske lidelser, mennesker går rundt med i samfundet i dag, psykiske faktorer, og den står i skarp konkurrence med et fortrinsvist somatisk orienteret behandlingssystem. Den danske psykolog Anne Køppe gør sig således til talskvinde for, at det danske behandlingssystem kunne spare milliarder af kroner, hvis man i højere grad så sjæl og krop i samspil med hinanden.¹

Men forløberen for psykosomatikken er *den animalske magnetisme*, der har en endnu større fornemmelse for den tætte forbindelse mellem krop og sjæl end samtidens psykosomatik. Den tager ligeledes udgangspunkt i den fysiske helbredelse af patienter, men nogle af dens disciple bliver hurtigt klar over, at der er nogle sjælelige faktorer, der gør sig gældende, når den animalske magnetisme demonstrerer sine i øvrigt gode helbredende resultater. Det er via psyken, derunder samspillet med magnetisøren, betegnelsen for den lægelige behandler inden for denne bevægelse, at patienterne bliver helbredte. Patienten opnår simpelt hen større indsigt i kroppen under den behandling, magnetisøren giver denne. Derudover åbner den animalske magnetisme op for et epistemologisk potentiale, der rækker langt ud over det rent sundhedsmæssige aspekt, og den passer slet ikke ind i det fremherskende videnskabelige paradigme i dag. Nutiden dyrker en nøgtern og affortryllet verden, der harmonerer dårligt

med de fantastiske fortællinger, den animalske magnetismes udøvere kan berette. Den animalske magnetisme havde stor gennemslagskraft i perioden 1805-1825, men er i dag – stort set – glemt og omtales fortrinsvist som et kuriosum. Beskæftigelsen med den animalske magnetisme er derfor i dag som at finde frem til et stykke forsvundet Atlantis, hvor der gemmer sig nogle erfaringer, man ingenlunde har draget den fulde konsekvens af.

Franz Anton Mesmer

Den animalske magnetisme kan føres tilbage på den østrigske læge Franz Anton Mesmer (1734-1815), der fandt ud af, at han med held var i stand til at helbrede patienter ved hjælp af magnetiske strygninger. Det havde han demonstreret på flere patienter og havde efterhånden opbygget sig et vist ry i Wien, da han skulle behandle sin vel nok mest berømte patient, Maria Theresia Paradis, der var datter af en velhavende embedsmand i det kejserlige embedsværk. Hun havde været blind, siden hun var 3 ½ år gammel, men derudover var hun på alle måder – ligesom Mozart – et vidunderbarn, der trods sit handicap havde været i stand til at tilegne sig alle de færdigheder, der hørte med til at være en dannet kvinde. Hun kunne læse og skrive, og hun bevægede sig og dansede mere yndefuldt end nogen anden ung kvinde. Men hendes største passion var musikken, idet hun sang og spillede piano, og hun havde optrådt for kejserinden, der var blevet hendes protektor. Selvsagt havde man forsøgt alle mulige behandlinger for at kurere hende for sin blindhed, men intet var hidtil lykkedes. Så da Mesmer i 1777 fik hende i behandling, var der store forventninger til, at han kunne kurere hende med *sin* metode. Det lykkedes ham rent faktisk også, for efter nogle mag-

netiske seancer erklærede Maria Theresia Paradis, at hun kunne se. Det var i hvert fald, hvad hun og Mesmer hævdede. Men nogle af de læger, der hidtil havde behandlet hende, såede tvivl om rigtigheden af, hvad der var sket, og der var det påfaldende ved hendes tilstand, at hun kun syntes at kunne se, når Mesmer var til stede i lokalet. Derfor blev det mere end antydnet, at der var snyd og humbug med i spillet, og der opstod splid mellem Mesmer og de andre lægellige fraktioner, men ikke mindst mellem Mesmer og Maria Theresia Paradis' familie, der ud over tabet af hendes *brand* som den blinde pianistinde velsagtens også så en sikker indtægtskilde fra det kejserlige hof forsvinde, hvis hun vitterligt genvandt synet. Hele miseren fik den følge, at Maria Theresia Paradis regredierede definitivt og forblev blind for altid (hvis hun da nogensinde havde kunnet se!), og Mesmer blev for sin del så deprimeret over sin fiasko, at han til sidst flygtede fra Wien, muligvis også fordi der af hans modstandere blev lagt mellem linjerne, at han havde begået seksuelle overgreb på Maria Theresia Paradis.

Mesmer flygtede til Paris, hvor han opbyggede en ny praksis med en endnu større kundekreds end i Wien, og han blev sammesteds ligeledes et navn, idet han succesfuldt behandlede og kurerede flere prominente patienter. Men han stødte også på modstand fra den etablerede lægestand, der ikke ville anerkende hans revolutionerende metode som en videnskab, der skulle indarbejdes i deres lærebøger. I skuffelse over det var han parat til at forlade Paris, men så blev der i 1782 af stærke støtter oprettet et selskab – *Société de l'Harmonie* – for hans lære, hvor medlemmer mod en klækkelig afgift og under edsaftæggelse kunne få afsløret hemmeligheden bag hans magnetiske metode. Det konsoliderede den animalske

magnetisme som en selvstændig behandlingsmetode, men det betød også, at modstandens midler blev tilsvarende stærkere. I 1784 nedsatte kongen to videnskabelige kommissioner til undersøgelse af, om der, som den animalske magnetismes tilhængere hævdede, virkelig skulle forefindes et *universelt magnetisk fluidum*, og begge kommissioner endte med at drage benægtende konklusioner. Samtidig begyndte der at komme kritiske bøger om den animalske magnetisme, og den blev genstand for pamfletter og satire. Derudover opstod der tillige oprør i egne rækker, hvor tilhængere gik i rette med den teori, Mesmer udbredte. Det betød, at Mesmer i 1785 forlod Paris for aldrig siden at komme til at opleve så meget offentlig bevågenhed, som han havde gjort her.

Mesmers teori var, at menneskekroppen i lighed med hele universet var gennemtrængt af et hidtil uerkendt magnetisk fluidum, og når en patient udsattes for magnetiske strygninger, skete der simpelthen en manipulation af nogle magnetiske strømninger i menneskets indre nervesystem, der gjorde, at balancen blev genoprettet. Mesmer var jo et barn af oplysningstiden og så den animalske magnetisme for sig som en eller anden *fysisk* kraft, der var lidt i stil med Newtons tyngdelov eller elektriciteten. Den regulerede menneskekroppen ligesom ebbe og flod, og den var en afspejling af et kosmisk princip, hvor himmellegemerne på tilsvarende vis øvede indflydelse på menneskekroppens tilstand og velbefindende. Teorien var i og for sig fuldstændig forrykt, men det ændrede ikke ved den reelle virkning, som den animalske magnetismes praksis udfoldede. Den kunne opvise en masse eksempler på en *healende* effekt, og for Mesmers vedkommende kunne man ligefrem tale om, at han havde en *karisma*,

der havde en stærk indvirkning på patienterne og omgivelserne i det hele taget.

Armand-Marie-Jacques de Chastenet, Marquis de Puységur

Én af Mesmers elever, den franske artilleriofficer Armand-Marie-Jacques de Chastenet, Marquis de Puységur (1751-1825), blev klar over, at Mesmers metode ikke havde noget at gøre med et magnetisk fluidum, men var *psykologisk* betinget. Han forenkledede metoden, idet den primære agent ifølge ham var magnetisøren, hvis vilje patienten i *den magnetiske rapport* var undergivet – som en forløber for, hvad den engelske læge James Braid senere skulle kendetegne under ordet hypnose. Puységur interesserede sig for et aspekt, som Mesmer ikke hidtil havde ofret meget opmærksomhed, nemlig *den magnetiske søvn*. Mesmer var optaget af *den konvulsive krise*, han satte patienterne i, når han havde dem i behandling. Han opfattede denne situation som behandlingens højdepunkt, idet han her ifølge sin teori ved den magnetiske krafttilførsel forcerede sygdomsforløbet frem mod en helbredelse. Men Puységur kunne om den magnetiske søvn iagttage, at den kun tilsyneladende var en søvn, og at patienten i denne tilstand var mere vågen end i sin normaltilstand, ja, at denne kunne demonstrere en skærpet sansning, større intellektuelle færdigheder og et større klarsyn end i sin normaltilstand. Det slående ved tilstanden var, at patienten kunne huske alt om sin normaltilstand, mens der herskede fuldstændig *amnesi* mellem den magnetiske søvn og normaltilstanden.

Puységur betegnede fænomenet som *artificiel somnambulisme*, idet det lagde sig tæt op ad, hvad man ellers forstod ved søvngænger. Tilstanden omfattede i behandlingsøjemed indsigt i egen sygdom,

derunder evne til at forudsige dens forløb og at give anvisninger til dens behandling. Patienten kunne – sådan forestillede lægerne, der gjorde brug af den animalske magnetisme, sig det – visualisere sin egen organisme og indkredse de syge organer, hvorudfra denne blev i stand til at diagnosticere. Denne deltagelse fra patientens side stillede i øvrigt spørgsmålet, hvorvidt det egentlig var lægen, der var den eneste *villende* i den magnetiske rapport, og om ikke patienten havde mindst lige så stor del i forløbet. Denne antagelse blev bl.a. gjort nærliggende af den kontroversielle portugisiske abbed Faria, der i 1813 i Paris afholdt kurser om den magnetiske trancetilstand, og som udråbte den magnetiserede til at være den, det hele udgik fra.² Den kongelige livlæge i Danmark, Joachim Dietrich Brandis, efterlader således i sin bog *Über psychische Heilmittel und Magnetismus* (1818) ingen tvivl om, at lægen udelukkende er den, der fremkalder, vedligeholder og afslutter den magnetiske søvn. Patienten besidder selv nøglen til hele sin helbredelse. Det bringer snarere en tilstand på tale, hvor patienten bliver bragt i kontakt med en form for *overbevidsthed*. Den animalske magnetismes store nummer var da også de tilfælde, hvor særligt disponerede havde visioner på tværs af store afstande eller direkte kunne se ind i fremtiden. Det var vand på møllen for hele den romantiske naturfilosofi, idet man så kunne antage tilstedeværelsen af en iboende verdenssjæl.

Puységur fik stor indflydelse på den animalske magnetismes udvikling, både i Frankrig og Tyskland, og for en migrantinteresseret germanist er det især interessant at se, hvordan den animalske magnetisme tog turen fra et tysksproget kulturområde til Frankrig og tilbage igen. Puységur gav den animalske magnetisme den afgørende

retning, der betød, at man kom på sporet af en adgang til menneskets ukendte sjæleliv, som Freud senere skulle samle under betegnelsen *det ubevidste*. Den animalske magnetismes fremmarch blev i Frankrig imidlertid hæmmet af den franske revolution, idet mange af dens tilhængere tilhørte det aristokrati, der måtte flygte fra guillotinen, og desuden hyldede den franske revolution et andet frihedsideal, end hvad man lige kunne forbinde med den animalske magnetisme, der dog inden for sin præmis udgjorde en mindst lige så revolutionerende bevægelse. I Tyskland nød den animalske magnetisme til gengæld stor udbredelse og anerkendelse, og ét af de populariserende standardværker om den var *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (1808) af Gotthilf Heinrich Schubert, der dog indiskutabelt kunne suppleres af andre mere indsigtfulde tænkere såsom Eberhardt Gmelin (1751-1809). To romantiske digtere som E.T.A. Hoffmann (1776-1822) og Heinrich von Kleist (1777-1811) gjorde endvidere – hver på deres måde – udpræget brug af den animalske magnetisme i deres værk, og der blev tillige ligefrem oprettet lærestole i mesmerisme ved universiteterne i Berlin og Bonn.

Havde man i Frankrig blik for den animalske magnetismes praktiske anvendelsesmuligheder i lægelige behandlinger, fattede man i Tyskland mere interesse for dens filosofiske konsekvenser. I Frankrig fortsatte den animalske magnetisme med at eksistere efter den franske revolution, og Puységur fortsatte ligeledes efter to år i fængsel sine eksperimenter og sin praksis. Der kom også nye generationer af tilhængere af den animalske magnetisme til, der videreudviklede metoden, men trods åbenbart strålende resultater opnåede den aldrig officiel anerkendelse som videnskab. Men

man kan samtidig hævde, at den i Frankrig skabte grobund for de banebrydende psykologiske skoler, der langt senere i 1880'erne igen skulle udfordre synet på menneskesindet. Det drejer sig om navne som Jean-Martin Charcot fra Salpêtrière-skolen samt Abrouise-Auguste Liébeault og Hippolyte Bernheim fra Nancy-skolen.

Arthur Schopenhauer

Én af svaghederne ved den animalske magnetisme var, at man aldrig nåede frem til en bare nogenlunde holdbar eller sammenhængende teori om, hvad der var på færde. I stedet for fortabte ansatserne til en teori sig i endeløse detaildiskussioner om, hvorvidt den animalske magnetisme var fysiologisk eller psykologisk begrundet. Et værdigt, men sent udtryk for den animalske magnetismes muligheder og idé er dog filosofen Arthur Schopenhauers essay *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt* (1851), hvor han indarbejder den animalske magnetisme i den filosofi, han allerede havde færdigudviklet i sit filosofiske hovedværk *Verden som vilje og forestilling* fra 1819. I førnævnte skrift helliger Schopenhauer sig den tilstand, der lægger sig tæt op ad den magnetiske søvn, nemlig drømmen, og han udvikler teorien om, at mennesket er i besiddelse af et *drømmeorgan*, der bringer det i forbindelse med en indre verden, der undertiden kan være lige så sand som den ydre verden, det indgår i. I den forbindelse henfører han til de eksempler, hvor mennesker har visioner om noget virkeligt på tværs af fysiske afstande eller drømmer om begivenheder, der først indtræffer i fremtiden.

Til det formål gør Schopenhauer brug af den tyske hjerneforsker Johann Christian Reil (1759-1813), ifølge hvem mennesket råder over et *cerebralt system* og et

indre system af *ganglier*, hvoraf det første er bevidstheden og det andet det ubevidste sjæleliv. Når mennesket drømmer, bliver det bragt i forbindelse med et indre nervesystem, der om dagen – tilsyneladende – henligger i en *vegetativ* dvale som følge af, at mennesket med sin forstand har rettet hele sin opmærksomhed mod den ydre virkelighed. Men om natten, når den ydre sansning er sat ud af kraft, lægger det indre nervesystem beslag på meget af menneskets oplevelsessfære, samtidig med en stor del af hjernen i øvrigt finder hvile. Schopenhauer omtaler de impulser, mennesket modtager fra dets indre nervesystem, som ”*hine ekkoer fra det organiske livs værksted*” (Schopenhauer 1991: 236), og det henfører til den nærhed, mennesket under søvnen opnår med hele resten af kroppen. Tilstanden fremmer en *rekonvalescens*, og den søger i det hele taget for, at man hver morgen står op med et fornyet mod på tilværelsen. Men i denne tilstand kommer der også billeder til hjernen, der ikke er afstedkommet af den ydre sansede verden, men opstået af reflekser indefra, og denne proces henlægger Schopenhauer til drømmeorganet, som han også opfatter som det sted, hvorigennem den magnetiserede eller *somnambule* oplever verden i den magnetiske søvn. For at understrege kvaliteten af tilstanden fortæller Schopenhauer om fænomenet ”*Wahrträumen*” (Schopenhauer 1991: 240), dvs. en tilstand, hvor den sovende drømmer den ydre virkelighed, denne befinder sig i, uden at det ydre sanseapparat bliver inddraget, ja, hvor denne sågar kan se gennem vægge og registrere, hvad der foregår på den anden side. Tilstanden er ifølge Schopenhauer sammenlignelig med, at den magnetiserede eller *somnambule* kan visualisere sine egne indre syge organer under den lægelige behandling. Schopenhauer lægger vægt

på, at dette sker i drømmeorganet, altså til syvende og sidst er en cerebral aktivitet, og ikke kan lokaliseres til nogen af de aktuelle kropsorganer, selvom mange søvngængere eksempelvis påstår, at de ser verden gennem maveregionen. Men Schopenhauers teori fremhæver sammenhængen mellem krop og sjæl, som allerede den animalske magnetismes tilhængere blev eksponenter for.

For at forklare den gåde, den animalske magnetisme udgør, tyr Schopenhauer, som han skriver, til en *idealistisk* forklaring. I den forbindelse bedes man venligst bemærke, at Schopenhauer et langt stykke ad vejen er meget nøgtern omkring de fænomener, den animalske magnetisme beskriver, og at han lægger meget realisme for dagen, *før* han drager sine konklusioner! Men Schopenhauer er jo et barn af den tyske idealisme, og han skriver sig i hele sit værk op imod mastodonten i den tyske idealisme, filosofen Immanuel Kant. Schopenhauer vil gerne indkredse, hvad Kant kalder ”tingen i sig selv” (”*das Ding an sich*”), og som Schopenhauer oversætter til *viljen*, og han ser i den tilstand, der bliver styret af drømmeorganet, det være sig drømmen eller den magnetiske søvn, viljens manifestation i sin rene form, hvor *individuationen* eller de kantianske anskuelsesformer som tid, rum og kausalitet hører op. Tilstanden betegner det eksistentielle nulpunkt, hvorfra alt liv udgår, og hvortil det ifølge Schopenhauer vender tilbage for igen at opstå. Den animalske magnetisme er på den måde en bekræftelse af den filosofi, han allerede fremlægger i *Verden som vilje og forestilling*, hvor han dog allerede er opmærksom på den animalske magnetisme og flere steder eksplicit refererer til den.

Schopenhauer ser sig et langt stykke ad vejen ikke som Kants kritiker, men dennes *ekseget*, og ifølge sin egen selvforståelse giver

han Kants abstrakte begreber, hvormed denne opstiller mulighedsbetingelserne for en erkendelse, tyngde og substans. Således har Schopenhauer med de meget håndfaste erfaringer, den animalske magnetisme på den ene side kan opvise, men med det helt utilstrækkelige metafysiske stillads, den på den anden side råder over, en vision om, at empiri og metafysik i fremtiden kan komme til at eksistere side om side:

Den animalske magnetisme er ganske vist ikke ud fra noget økonomisk og teknologisk synspunkt, men derimod set ud fra et filosofisk standpunkt, den mest indholdsrige opdagelse, der nogensinde er gjort; selvom den indtil videre stiller flere gåder, end den løser. Den er virkelig den praktiske metafysik, således som allerede Baco af Verulam definerer magien – den er på sin vis en eksperimentalmetafysik: thi naturens første og mest almengyldig love ophæves af den; af hvilken grund den gør det muligt, som a priori anses for umuligt. (Schopenhauer 1991: 268)

Den animalske magnetisme er den praktiske metafysik, der kan bringe mennesket i forbindelse med en helt anden verden, der dog ligger lige ud for dets næsetip, og den ser ikke nogen modsætning mellem humanvidenskaber og naturvidenskaber. Tværtimod bidrager begge dele til en gensidig afklaring og erkendelse, hvilket er dens store styrke. Den gør ånd nærværende i samfundet, men fremmer også – kunne man hævde – et lidt shamanagtigt forhold til virkeligheden, der i vore dage må virke lattervækkende.

Hvad der står i ovenstående citat, kommer i en negativ forstand til at holde stik. Den animalske magnetisme forsvinder netop ud af historien, fordi den ikke tjener noget utilitaristisk videnskabsparadigme,

hvor den økonomiske faktor er en vigtig drivfjeder, og den fremmer heller ikke det teknologiske fremskridt, der både dengang og i dag er forudsætningen for samfundets høje civilisatoriske stade. Den dyrkelse af individet, som den franske revolution blev en politisk manifestation af, forudsætter en transparent personlighed, der tager del i samfundets institutioner og er med til at udvikle disse. Det har givet sig udslag i den både økonomiske og teknologiske fremdrift og dynamik, der har præget samfundet frem til i dag. I forlængelse af denne udvikling skal man tillige se positivismens succesrige indtog på læreanstalterne i løbet af det 19. århundrede, hvorefter fænomener, der i strengt naturvidenskabelig forstand falder uden for det målelige, ikke tildeles nogen videnskabelig status. Denne indstilling bevirker i stedet for en videnskabelig materialisme, hvor den animalske magnetismes fantastiske iagttagelser og til dato spekulative teorier ingen gang har på jord. Denne udvikling er grunden til, at den animalske magnetismes erfaringer efter 1825 fortrinsvist forvises til underholdningsbranchen, hvor mere eller mindre dubiose kunstnere optræder med de gamle magnetisørers hundekunster. Det er her, Freud langt senere på Ringtheater i Wien oplever den danske hypnotisør Carl Hansen, der ifølge Uffe Hansens bog *Psykoanalysens fortrængte fortid. Hypnotisøren Carl Hansen og Sigmund Freud* (1991) får Freud væk fra neurologien og over i psykologien, og det er herfra, at den animalske magnetisme ifølge selvsamme bog som en understrøm knytter an til psykoanalysens fødsel i slutningen af det 19. århundrede, hvor Josef Breuer, Freuds ven, over for sin patient, Bertha Pappenheim, også kaldet Anna O..., igen gør brug af en metode, der har en slående lighed med den magnetiske rapport.³

Afslutning

Den animalske magnetisme danner en vægtig enklave i historien al den stund den har fat i en erkendelse som psykosomatikken i dag også gør brug af. Der er en sammenhæng mellem krop og sjæl, men hvor psykosomatikken henlægger behandlingen til ren samtalerapi, hvor patienten ræsonnerer sig frem til en sammenhæng mellem sin fysiske lidelse og sit mentale velbefindende i det hele taget, har den animalske magnetisme direkte en sonde inde i sjælen, eller rettere: den har gjort grænsen mellem sjæl og krop endnu mere flydende og fundet en zone, hvor forestillingen om personligheden som en klar og afgrænset entitet ikke længere giver nogen mening. Magnetisør og patient glider ind i hinanden, og tid, rum og kausalitet har ingen gyldighed.

Disse kendsgerninger ville kunne affærdiges som nogle interessante, dog lidt for fantastiske klenodier i den videnskabshistoriske bagage, hvis ikke det var, fordi de kunne bidrage til en forståelse af nogle sociale mekanismer, der præger vor samtid, og hvor mennesker agerer på én gang individuelt og som masse: mennesker spejler sig i hinanden uden dog at efterabe hinanden. På Forskningscenter GNOSIS, Aarhus Universitet, kalder vi dette fænomen *surindividualisme*, og det beskrives bedst ved et trænende håndboldhold, der igen og igen indøver et bestemt kombinationsmønster, det skal gøre brug af under turneringen, men da så turneringen oprinder, er der på banen én, der pludselig bryder mønstret, således at de andre på holdet tillige må reagere anderledes. I et nu gør holdet brug af et helt andet kombinationsmønster end det indøvede – og scorer.⁴ Hvad er det, der gør, at spillerne i et splitsekund kan *synkronisere* deres bevægelser på ny måde, så bolden til sidst – uventet – ryger i mål? Den animal-

ske magnetisme og dens metafysik ville her i kraft af sit kendskab til symbiosen mellem magnetisør og patient og viden om menneskets evne til at anticipere begivenheder kunne bidrage med vigtige indsigter i de interpersonelle mekanismer, der afstedkommer et så enestående samspil. Mennesket besidder nogle kvaliteter, der peger ud over individet og snarere illustrerer nogle interpersonelle anlæg, der løfter det op i en *overindividuel* sfære. Det er eksempelvis de samme mekanismer, der gør sig gældende på de finansielle markeder, hvor dygtige forretningsfolk forstår at købe aktier, hvor det kan betale sig!

Den animalske magnetisme er en fravigelse fra den franske revolutions ideal om at give borgeren sin frihed, såfremt denne kan fremstå som en transparent personlighed, der kan udfylde sin konstitutionelle rolle i samfundet. Den er ligeledes et opgør med det myndige menneske, der med Kant in mente i kraft af sin frihed og autonomi løfter sig over naturen. Disse menneskeopfattelser har ganske vist givet samfundet fremskridt og vækst, men de har også betydet, at mennesket stadig er fastlåst i en cartesiansk dualisme mellem krop og sjæl. Det har været medvirkende årsag til nogle af de livsstilssygdomme, der præger vort samfund i dag, og af samme grund ser man endvidere med jævne mellemrum et sværmeri for østlig mystik i vesten. Hele *New Age*-bølgen i sidste halvdel af det 20. århundrede, hvor man orienterer sig mod østlige religioner, der ved hjælp af meditation, yoga og andre spirituelle øvelser skal bringe én i bedre overensstemmelse med sig selv og sin krop, skal ses i denne sammenhæng. Men hele dette tankevæv er altså tillige et stykke fast forankret *europæisk* kulturgods, der bare ikke har fået lov til at udfolde sig. Den animalske magnetisme

er i virkeligheden oplysningen ført til sin grænse, for det er klart, at man, når man interesserer sig så meget for fornuften, også støder på dens modsætning, det ubevidste eller *overfornuften*.⁵ Denne erkendelse huer ikke et projekt som oplysningen, der har indsættelsen af den menneskelige bevidstheds overherredømme som sit formål. Dette projekt har dog med Første Verdenskrig og den industrielt organiserede masseudryddelse af bestemte befolkningsgrupper i løbet af det 20. og 21. århundrede lidt nogle gevaldige skibbrud, og dystopien om, at fremskridtet på længere sigt kan indskrænke menneskets velfærd, er ikke blevet mindre nærværende i lyset af truende klimaforandringer og nogle nedsmeltede reaktorer på Fukushima. På den baggrund må man konstatere, at hvad der tilsyneladende kan tage sig fornuftigt og rationelt ud i detaljen, i det store perspektiv kan dække over stor ufornuft, og man kunne spørge, om ikke et mere introspektivt orienteret fremskridt kunne være på sin plads. Hertil kan man med den tyske digter Novalis kun sige:

*Indad går den hemmelighedsfulde vej.
Inde i os eller intetsteds er evigheden med
dens verdener – fortiden og fremtiden.*
(Novalis 1965: 417-418)

Noter

- ¹ Jf. "Den usynlige psykosomatik" i *Psykolog Nyt* 23-97, s. 14-16.
- ² Den portugisiske abbed Faria var kontroversiel, fordi han i Paris var noget af en komisk figur. Han talte dårligt fransk og under en offentlig demonstration, hvor han tilsyneladende bragte en person i en somnambul tilstand, viste denne sig at være simulatant, hvormed det skulle være bevist, at Faria var svindler. Selvom man i teorien let kunne tilbagevise denne påstand, ødelagde episoden Farias rygte i Paris, og han kunne ikke oprædte mere. Men han er i øvrigt blevet foreviget i litteraturen, idet det er ham, der lægger figur til den gale abbed Faria i Alexandre Dumas' *Greven af Monte Christo* (1844), hvis død gør det muligt for Edmund Dantes at flygte fra statsfængslet på fængselsøen i dennes ligklæde.
- ³ Jf. Uffe Hansen, *Psykoanalysens fortrængte fortid. Hypnotisøren Carl Hansen og Sigmund Freud*, Akademisk Forlag, 1991. Med den danske hypnotisør Carl Hansen som pladsholder sandsynliggør Uffe Hansen i denne monografi om selvsamme forbindelsen mellem den gamle animalske magnetisme og psykoanalysen.
- ⁴ Her referer jeg til et konkret eksempel, idrætsprofessor Verner Møller, Aarhus Universitet, fremdrog fra sin egen håndboldskarriere på workshoppen *The Return of the Masses in the Era of Sur-Individualism* den 4.-6. maj 2011 på Forskningscenter GNOSIS.
- ⁵ Jf. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., s. 107ff.

Litteraturliste

- Bak-Jensen, Søren (2000): "Mesmerismen – det vigtigste kapitel i Naturvidenskabens Historie", i *Krydsfelt. Ånd og natur i Guldalderen*, udg. af Mogens Bencard, s. 88-99.
- Brandis, Joachim Dietrich (1818): *Über psychische Heilmittel und Magnetismus*, København.
- Ellenberger, Henri F. (1970): *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Fontana Press.
- Hagner, Michael (2008): *Homo Cerebralis – Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M.
- Hansen, Uffe (1991): *Psykoanalysens fortrængte fortid. Hypnotisøren Carl Hansen og Sigmund Freud*, Akademisk Forlag.
- Hansen, Uffe (2005): "Suggestion – historisk set", in: *Fra Buddha til Beckham*, udg. af Poul Götke,

- Jonas Havelund, Kristian Rasmussen, Syddansk Universitetsforlag, s. 15-27.
- Johannisson, Karin (1974): *Magnetisörens tid. Den animala magnetismen i Sverige*, Almquist & Wiksell, Uppsala.
- Köppe, Anne (1997): "Den usynlige psykosomatik", i *Psykolog Nyt* 23 97, s. 14-16.
- Köppe, Anne (2008): *Når smerten bevogter din sjæl*, Forlaget Madsen.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (1999): *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books.
- Larsen, Steen Nepper (2008): *Neurovidenskab. En udfordring for filosofisk tænkning*, Forskningscenter Gnosis.
- Mesmer, Franz Anton (1779): *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, L'Harmattan, Paris.
- Méheust, Bertrand (1999): *Somnambulisme et médiumnité 1-2*, Le Plessis-Robinson.
- Novalis (1798): *Blüthenstaub*, s. 413-470, i *Novalis. Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, udg. af Richard Samuel, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965, s. 417-418.
- Puységur, A. M. J. (1784/85): *Aux sources de l'hypnose: Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal*, Imago.
- Reil, Johann Christian (1807): *Über die Eigenschaften des Ganglien-Systems und sein Verhältnis zum Cerebralsystem*, Archiv für Psychologie 7, s. 189-254.
- Schopenhauer, Arthur (1819): *Verden som vilje og forestilling*, ovs. af Søren Fauth, Gyldendal.
- Schopenhauer, Arthur (1851): "Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt", i *Werke in fünf Bänden. Erster Band*, udg. af Ludger Lütkehaus, Haffmans Verlag, Zürich, s. 225-310.
- Schubert, G. H. (1808): *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Nachdruck, Darmstadt.
- Sloterdijk, Peter (1985): *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Sloterdijk, Peter (2004): *Sphären. Drei Bände*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Sloterdijk, Peter (1993): *Weltfremdheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Walser, Alissa (2010): *Am Anfang war die Nacht Musik*, Piper Verlag, München.
- Wright, Georg Henrik von (1994): *Myten om frem-skriddet – tanker 1987-1992 med en intellektuel selvbiografi*, ovs. af Knud Michelsen og Marianne Rosen, Munksgård/Rosinante, København.
- Zachariae, Bobby (2002): *Opskriften på et langt liv og andre essays om sygdom og sundhed*, Rosinante.

Lis Norup

Femme machine

– Charcot, Freud og den
hypnotiserede krop

Sidste skrig

”Hypnose står på dagsordenen”. Således lyder den første linie i julinummeret af *La Revue de l’hypnotisme. Expérimental et thérapeutique* fra 1887. Tidsskriftet var helliget en medicinsk og filosofisk undersøgelse af hypnosen som eksperimentel metode og terapeutisk teknik. Blandt bidragyderne var Jean-Martin Charcot, professor i nervesystemets sygdomme og overlæge på Europas største hospital La Salpêtrière i Paris. Han var i den ganske verden, i den medicinske såvel som den kulturelle, kendt for sin fastlæggelse af hysterien som en somatisk, neuropatologisk lidelse med et lovbundet, uniformt og kønsindifferent symptombillede. Og for eksperimentelt – gennem hypnose – at have kortlagt virkemåden i de cerebrale læsioner og funktionelle beskadigelser af nervesystemet, der mentes at være årsag til hysteriens gådefulde motoriske og sensoriske forstyrrelser.

At hypnosen (og Charcot) var i vælten viser en anmeldelse i septembernummeret af *La Revue de l’hypnotisme*. Det var ikke et nyt videnskabeligt værk, der blev udsat for kyndig bedømmelse, men to oliemalerier, udstillet på Salonen i Paris 1887. De 562.000 besøgende, der i løbet af udstillingsperioden købte billet til kunstudstillingen, så i samme sal en ophængning af den svenske maler Richard Berghs *Une Suggestion* (sv.: *Hypnotisk Seans*) og franskmanden André Brouilletts *Une Leçon clinique à la Salpêtrière* (”En klinisk demonstration på La Salpêtrière”) i kæmpeformatet 290 x 430 cm. Begge værker var med anmelderens ord eksempler på, at ”den moderne kunst er på højde med sin tid” (Copin 1887: 374), begge havde de hypnosen som motiv, og i begge var det lysende centrum en kvinde i trance.

De to malerier reflekterede tidens debat om, hvorvidt trancetilstanden var et neuropatologisk symptom, altså en sygelig cerebral



Richard Bergh: *Une Suggestion (Hypnotisk Seans)* 1887

tilstand, eller et rent psykologisk fænomen, som alle under bestemte forhold, kunne hensættes i. Trods uenighederne var alle enige om at betragte den hypnotiserede som en automat; et følgagtigt instrument uden fri vilje, der med Charcots kollega, Gilbert Ballet, var "hypnotisørens ejendom på samme måde som 'en vandringsstav tilhører vandringsmanden'" (Ballet 1891: 288).¹

Suggestionen

Hos Richard Bergh, der i en årrække boede i Paris, er den hypnotiske seance gengivet som et tableau med seks personer. En kvinde siddende i en sofa stirrer med vidt opspærrede øjne på en mand, der læner sig ind over hende. Hans sorte, dømoniske gestalt kontrasterer med hendes blege, grådskvalte ansigt, med skjorteblusen og den blændende hvide pude bag hendes ryg. Manden har placeret sin venstre hånd på hendes skulder, mens han med højre hånd fikserer hendes blik og opmærksomhed og bringer hende i en hypnotisk tilstand. Relationen mellem dem afslører hypnosen som et magtforhold, der nærer sig ved det traditionelle kønsforholds ulighed.

Men maleriet viser også, at suggestionens heldige udfald hviler på den hypnotiseredes villighed til at lade sig hypnotisere og underkaste sig hypnotisørens stærkere vilje. Den hvide skjorte over den lange nederdel lader videre formode, at der er tale om en kurativ hypnose, ikke om et hypnotisk eksperiment for underholdningens eller videnskabens skyld. Det understøttes af, at stedet, hvor hypnosen

finder sted, er et privathjem, et konsultationsværelse eller et værelse på et kursted eller en nerveklinik. Ikke en teaterscene. Ej heller et hospitalsauditorium. Tilstede er endvidere tre mænd og en kvinde, alle mørklædte. Medvidende og betagede bivåner de, om det lykkes hypnotisøren at påtvinge deres lidende, men føjelige veninde helbredende suggestioner.

Hypnotisøren lader sig identificere som den svenske læge Axel Munthe, den hypnotiserede kvinde som Helena Westermarck, finlandssvensk suffragette og kunstner. Alle levede de som Richard Bergh i 1880'erne i Paris. Munthe på stor fod for de eksorbitante honorarer, han som fashionabel gynækolog og nervelæge modtog fra aristokratiets og storborgerskabets kvinder.

Det, beskueren så fastholdt i Berghs let impressionistiske penselstrøg og asketiske palet, var et eksempel på den verbale hypno- eller suggestionsterapi, hvor nervøse forstyrrelser og somatiske symptomer blev uddrevet med ord. Suggestionsterapien var – som videnskabeligt anerkendt fænomen – blevet beskrevet af den skotske læge James Braid i 1843 og i fransk sammenhæng kon-

solideret i en veritabel skoledannelse, den såkaldte Nancy-skole under ledelse af Hippolyte Bernheim. Til forskel fra Charcots og Salpêtrière-skolens neuropatologiske tilgang betragtede Bernheim ikke hypnosetilstanden som en sygelig tilstand, men som en kunstig induceret søvn, kendetegnet ved den hypnotiseredes ”svækkede eller ophævede vilje” (Bernheim 1884: 141). Freud skulle i 1889 i selskab med sin patient, en af Europas rigeste kvinder, Anna von Lieben, rejse til Nancy for hos Bernheim at udvikle sin hypnoseteknik. Selv om han få år senere på baggrund af sine kliniske erfaringer måtte afvise hypnosen som en blindgyde i terapeutisk henseende, anerkendte han livet igennem udforskningen af hypnosens tilstande som en forløber for psykoanalysens afdækning af det ubevidste. Ikke blot gennem det, han i 1889 så og oplevede i Nancy, men i særdeleshed det, han havde oplevet under et seks måneder langt studieophold i Paris i 1885-86 hos *professor Charcot*.

Freud havde, som en kohorte af kolleger, medicin- og kunststuderende, politikere, forfattere, journalister og almindeligt nysgerrige fra den ganske verden valfartet til La Salpêtrière for at lade sig tryllebinde af Charcots kliniske forelæsninger. Som også Axel Munthe, der mange år senere i sin internationale bestseller *San Michele* (1929) syrligt skulle beskrive forelæsningserne som gallaforestillinger.

Forelæsningen

André Brouillets *Une Leçon clinique à la Salpêtrière* viser, med den danske journalist Richard Kaufmanns ord, en af ”Dr. Charcots sensationelle, af hypnotiske Experimenter ledsagede Forelæsninger” (Kaufmann 1887: 376). Maleriets centrale skikkelse er professoren. Og er det dog ikke. Han overstråles i billedets gyldne snit af en delvist afklædt kvinde. Ved en første betragtning forekommer hun at være besvimmel i armene på en omsorgsfuld herre. Men til trods for det bløde lys, der kærtegnende følger hendes let adskilte læber og halvt lukkede øjne, den fint buede kind, lange hals og blottede buste over snørelivet, er der dog hverken tale om et ildebefindende eller en erotisk scene, men om en eksperimentelt frembragt krampetilstand. Kvindens venstre arm er fastlåst i en bagudvendt kontraktur, hånden krampagtigt knyttet, mens halsen er tvunget bagud i et kraftigt venstrevrid.

Hun befinder sig i hypnosens såkaldte kataleptiske tilstand og er i realiteten stiv som en pind. Manden, der hindrer hende i at falde, er Joseph Babinski, der for sin del bl.a. gjorde epoke ved at vise, at hyste-



André Brouillets Une Leçon clinique à la Salpêtrière, 1887

riens halvsidige lammelser ikke blot kunne trækkes eller forskydes fra den ene side af kroppen til den anden ved hjælp af en magnet, men også flyttes fra én hysteriker til en anden. Til højre for det magnetiske par står Charcot med sit gennemtrængende blik, sortklædt, glatbarberet, med høj pande og tilbagestrøget hår. Foran et publikum af opmærksomt lyttende mænd, der alle lader sig identificere, demonstrerer han med den dekolleterede skønhed som levende opslagsværk sin opdagelses validitet. Næmlig at hypnosen hos hysterikere med hysteri i svær grad på smukkeste vis giver lægen indblik i, hvordan cerebrale automatismer fungerer.

Den ubevægelige kvindekrop er et privilegeret objekt for observation og diagnose. Katalepsien gør hende ifølge Charcot til en *voksmannequin*, en *ekspressiv statue* eller slet og ret ”den menneskemaskine, som La Mettrie drømte om.” Ren organisk mekanik, inkarnationen af den selvoptrækkende

perpetuum mobile, materialisten La Mettrie skrev om i sin berømte *L'Homme machine* fra 1747. Med den hypnotiserede kvindemaskine kunne videnskaben udføre eksperimenter af enhver art, thi, erklærer Charcot, ”vores magt støder ikke mod nogen grænser, i realiteten kan vi variere vore aktioner i det uendelige” (Charcot 1890: 337 & 340).

Blandt de mere spektakulære var det såkaldte stoleeksperiment – her udført med en anden stjerne fra La Salpêtrière: ”Hendes hoved trykkes ned mod en stoleryg, derpå gnider man musklerne på ryggen, hofterne og benene og placerer fødderne på en anden stol: kroppen, der er helt stiv, forbliver i denne stilling i ganske lang tid (eksperimentet er aldrig blevet forlænget udover en fire fem minutter). Det er muligt at placere en vægt på 40 kilo på maven, uden at kroppen bøjes” (Bourneville & Regnard 1880: 192).²

Den svævende maskine i sygeplejeuniform er Louise Augustine Gleizes, der siden 1876 havde været indlagt med svære hysteriske anfald og invaliderende kroniske symptomer. Hun var i 1880, hvor fotografiet blev taget, symptomfri. Men i stedet for at blive udskrevet var hun overgået fra plejekrævende syg til sygeplejerske. Også symptomfri var hun hysteriker og derfor hypnotisabel. I udførelsen af de aparte stillinger, hendes krop under hypnosen blev modelleret i, spillede, skrev Charcot, ”den syges vilje ingen, absolut ingen rolle”. Alt udgik

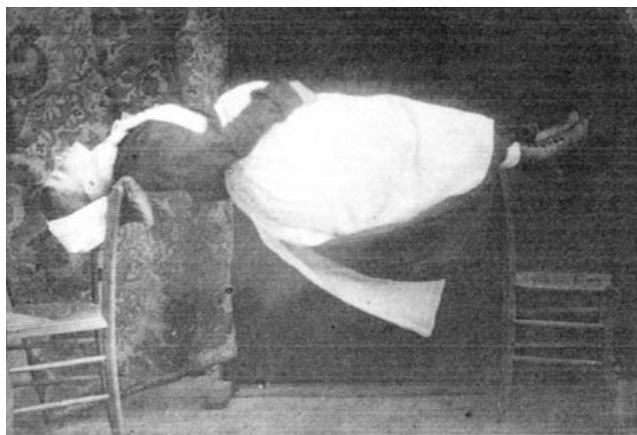


Planche XIV

LÉTHARGIE
HYPEREXCITABILITÉ MUSCULAIRE
Et kunststykke

fra dysfunktioner i ”den grå bark i begge hjernehalvdele” (Charcot 1890: 113-14 & 438). Træt af at være videnskaben til nytte flygtede Augustine, som hun oftest blev kaldt, september 1880 fra hospitalet forklædt som mand.

Kendetegnende for Charcots forelæsninger var, at alt var tilrettelagt med det mål at give publikum syn for sagn. Det kliniske materiale tjente alene den empiriske verifikation af diagnoser og prognoser. Det lidende menneske var at betragte som patologiens organiske kar, et anonymt vedhæng til den sygdom, som var emnet for den pågældende forelæsning, hvor alt til mindste detalje var iscenesat som et pædagogikkens, klinikkens og videnskabens teater.

Men kvinden på Brouillets maleri var alt andet end sygdommens anonyme marionet. Hun var den berømteste af alle de berømte hysterikere, der i 1870'erne og 1880'erne gjorde La Salpêtrière til et hysteriens og hypnosens mekka, nemlig den 28-årige Blanche Wittmann med det ”smukt møblerede brystparti”. Aldrig skulle den belgiske læge Joseph Delbœuf glemme de ”deliciøse timer”, han under et studieophold på La Salpêtrière i 1885 tilbragte i selskab med den ”appetitlige” mademoiselle (Delbœuf 1886: 40).

I 2004 gjorde Per Olov Enquist Blanche Wittmann til den ene hovedperson i sin roman *Blanche och Marie*. De kærlighedsbånd, hun heri knytter til Charcot og den dobbelte nobelprismodtager, kemikeren Marie Curie, hører under den poetiske friheds område.

Tilskueren

For Freud blev indlemmelsen i Charcots tryllekreds et møde med det nye, en sjælelig og intellektuel løftelse, en veritabel forvandling. Freud, der var rejst til Paris for



Planche IX.

CATALEPSIE

ATTITUDE PROVOQUÉE

Et brystparti

at dissekere børnehjerner, oplevede i stedet sin egen hjerne koge:

Charcot, som er en af vor tids største læger, et genialt, nøgternt menneske, vender helt op og ned på både mine meninger og mine mål. Når jeg går fra hans forelæsninger, føler jeg det ofte, som om jeg kom ud fra Notre-Dame, så opfyldt er jeg af helt nye følelser om det fuldkomne. Men det slider på mig; når jeg går fra ham, har jeg ikke længere lyst til at beskæftige mig med mine egne dumme ting. [...]. Min hjerne er mattet som efter en teateraften. Jeg ved ikke om frøene nogensinde vil komme til at bære frugter, men jeg er helt sikker på, at intet andet menneske nogensinde har virket sådan på mig. (Freud 1885: 114)

Ikke alle blev så bjergtagne af Charcots åbenbaringer, at de måtte ty til kirken, teatret og mysterierne for at udtrykke den tilstand, forelæsningsne havde hensat dem i. I hvert fald ikke Sonia Kovalevskaya, russer og professor i matematik ved Stockholms Universitet, der i 1888 overværede en forelæsning.

Sandsynligvis gennemføres de fleste kliniske undersøgelser på den her måde. Men er man ikke vant til det, er det oprørende at være vidne til dette chair à expérimentation médicale, [medicinsk eksperiment med kød] og til den måde, Charcot henvender sig til sine kvindelige patienter på, som om de ikke er andet end medicinske objekter. Han omgås dem uhyre uceremonielt. Det falder ham aldrig ind, at de måske kunne tænkes at have følelser. Han undersøger dem, banker på dem og viser deres sygdom frem for de tilstedeværende. Alt sammen på en måde, der er fuldstændig blottet for følelse og indlevelse, som om de var dukker. Og uden videre slynger han dem en diagnose i synet med en som oftest lidet opmuntrende prognose. Han kerer sig ikke om, hvordan de modtager deres dom. (Kovalevskaya 1888)

Et menneske reduceret til en diagnose, en medicinsk ting. Til patient.

Exit

Efter Charcots død 1893 ophørte Blanche Wittmann med at være suggestibel hysteriker og overgik til andet arbejde inden for det parisiske hospitalsvæsen. Først som medhjælper i det fotografiske laboratorium på La Salpêtrière; fra 1897 i det radiografiske og radioskopiske afsnit, hvor lægen Alphonse Baudouin i 1905 mødte hende, syg af kræft. Til det sidste fastholdt hun,



Sonia Kovalevskaya (1850-1891)

at det, der var foregået under de kliniske demonstrationer og på sygesalene, ikke var skuespil, men virkninger af den tvang, der udgik fra hysterien og hypnotisøren: "Når vi blev hypnotiseret, og når vi fik anfald, var det fordi, vi ikke kunne andet" (Baudouin 1925: 520).

Tilbage står den gåde, at hysterien, der havde domineret sygdomsbilledet de sidste tiår af det nittende århundrede, efter år 1900 skulle forsvinde. Som dug for solen. For at blive erstattet af andre og ligeså bizarre sygdomskategorier.

Notet

- ¹ Ud over at være opfinder af den bærbare ovariekompressor til midlertidig standsning af hysteriske anfald skrev Ballet sammen med Adrien Proust – den astmatiske og neurotiske Marcellus fader – i 1897 standardværket om moderne tiders plage, udbrændthedens og nervøsitetens lidelse, neurasteni: *L'Hygiène du neurasthénique*.
- ² Louise Augustine Gleizes' sygehistorie kommer i dansk oversættelse i min udgivelse *Hysterien – Bourneville, Charcot, Breuer & Freud*. Forlaget Klim 2012.

Litteraturliste

- Ballet, Gilbert (1891): "La suggestion hypnotique au point de vue médico-légal", s. 287-88. Optrykt i uddrag i Georges Didi-Huberman (1982): *Invention de l'hystérie. Charcot et l'Iconographie photographique de la Salpêtrière*. Macula, Paris.
- Baudouin, Alphonse (1925): "Quelques souvenirs de la Salpêtrière" i: *Paris médical*, nr. 25, Paris. 517-520.
- Bernheim, Hippolyte (1884, 2004): *De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille*. L'Harmattan, Paris.
- Bourneville, D.-M. & Paul Regnard (1880): *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, t. III, Progrès médical, Paris.
- Charcot, J.-M. (1890): *Œuvres complètes*, t. III. Progrès médical, Paris.
- Copin, Paul (1887): "L'Hypnotisme au salon de 1887", i: *La Revue de l'hypnotisme*. Hentet fra http://jubilotheque.upmc.fr/subset.html?name=collections&id=charcot_revue_hypnotisme
- Delbœuf, Joseph (1886): "Une visite à la Salpêtrière", i Nicolas, Serge (2004): *L'hypnose: Charcot face à Bernheim. L'école de la Salpêtrière face à l'école de Nancy*. L'Harmattan, Paris.
- Ellenberger, Henri F. (1970): *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. Basic Books, New York.
- Freud, Ernst, Lucie Freud & Ilse Grubrech-Simitis (1979): *Sigmund Freud. Hans liv i ord og billeder*. Lademann. Kbh.
- Gauld, Ian (1992): *A History of Hypnotism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Goetz, Christopher G., Michel Bonduelle & Toby Gelfand (1995): *Charcot. Constructing Neurology*. Oxford University Press, Oxford.
- Kaufmann, Richard (1887): *Paris under Masken*. Gylvendal, Kbh.
- Kovalevskaia, Sonia (1888): "At the Hospital La Salpêtrière. A Clinical Lecture of Doctor Charcot", v. Joan Spicci og Ivana Cerna, 2002. Hentet fra http://www.joanspicci.com/kovalevskaia/svk__article__la_salpetrie.htm
- Norup, Lis red. (2012): *Hysterien – Bourneville, Charcot, Breuer & Freud*. Klim, Århus.

Den selvansvarlige krop

Artiklen undersøger gennem en socialanalytisk læsning af samtidens kropsopfattelse, hvordan den antikke triade mellem det gode, det skønne og det sande udfolder sig i en nutidig modernitets forståelse af kroppen. Gennem analysen fremkommer billedet af en forskydning fra det gode, det skønne og det sande mod det gode, det skønne og det sunde.

Inledende bemærkninger

En krop er knogler, blod, muskler, hår, hud og negle; den er sjælens hus, den er vores personligheds materialitet, den er vores konkrete bevis på væren i verden, den er til at tage og føle på, røre ved, lytte til, se på, dufte til. En krop er et sanseligt sted – et sted for sanserne. Den er på en og samme tid objekt og subjekt. Vi bebor kroppen og er kroppen; vi betragter den, betragter med den og betages af den. Kroppen følger os, hvor vi går og står. Kroppen er så at sige, det gående, det løbende, det legende, det gestikulerende, det latterfulde, det grædende og det værende. Kroppen er manifestationen af vort rummelige og fysiske tilstedevær. Siden det antikke har vi diskuteret forholdet mellem krop og sjæl, og debatten har fået liv undervejs op gennem historien. I de seneste årtier har kroppen som genstandsfelt igen vundet interesse; der synes dog i højere grad at være interesse for det kropslige som kroppen i sig selv, hvilket vil blive berørt i denne artikel.

Jeg er i denne artikel optaget af at betragte, hvorledes kroppen har det i denne verden. Jeg ønsker at tage kroppen på mig – at lade mig bevæge – og se hvorledes den moderne krop, ”on the move” i det digitale rum, færdes. Det er ubetvivleligt, at mennesket i og af det moderne er i bevægelse, at det lever i digitale rum. ”*We are all on the move*” (Baumann 1998:77) – men hvorledes tager det sig ud? Hvilke snitflader, berøringsflader og spilleflader udfolder kroppen sig på? Det er muligt at udøve sin tilstedeværelse flere steder på samme tid. Det udfordrer forhold som fravær, nærvær og tilstedevær på nye måder. Hvad gør det ved kroppen?

Med denne artikel vil jeg lave nedslag der, hvor kroppen har efterladt sig aftryk. Det er en aftegning af de spændingsfelter, hvori kropsligheden byder ind eller glimrer ved sit fravær.

Jeg vil, inspireret af socialanalytikens (Schmidt 1990) måde at opstille et kors på, kortlægge kroppens positioner. Der bliver ikke tale om en dogmatisk socialanalytisk

Fælles/konkret



alment/alle

Figur 1

udredning, men om en inspirationskilde der giver et skelet, hvorpå fikspunkter kan vedhæftes – en måde at systematisere indtryk og kortlægge kroppens færden.

Kroppens fraværende nærvær – en læsning af kroppen i samtiden

Den vesterlandske kultur er knyttet op på myten om, at visdom har bragt kropsligheden ind i verden. Da vi så, at vi var nøgne blev kroppen et objekt for beskuelse og et subjekt for undren. Efter landflygtigheden fra Paradis er kroppen et af de steder, hvor vi så at sige er hjemme. Vi hører altid til i kraft af, at vi tager kroppen med os. Den er i rummet, og er samtidig rumlig. Fra vi ”sættes i verden” – og netop sættes med en stedlig angivelse – er vi også ud-satte.

Kroppens fravær i det digitale medie betyder jo ikke, at vi er uden krop. Man kan date på nettet, skrive om sine erindringer og hverdagsstysler på Facebook. Møder foregår i dag i mange sammenhænge i det digitale medie – fingrene løber over tasterne, og læberne bevæger sig, når ordene formes, og udtrykker fornemmelserne inde bagved – kroppen er mellemed trods fraværet. Det er kroppen, der insisterer på mad – der smager, dufter, ser ud og opleves tæt på. Kroppen lugter af sved, falder i søvn, og slår en høj latter op!

I stedet for at tale om et enten-eller, er det mere frugtbart at tale om et både-og – eller om en ambivalens. En ambivalens mellem nærvær og fravær – en ambivalens i vor tilstedeværen i verden.

Lad os tage kroppen i hånden og følg dens færden ind i samtidens anskuelises-

former. Det socialanalytiske kort er som en orienteringsnøgle – den skærper evnen til at se, og giver ”noget” at se med. Det er en særlig optik, gennem hvilken skjulte forhold fremtræder på en ny og anderledes måde. Gennem dette blik er det ønsket og målet at se, hvad der bevæger sig i samtiden. Det er idehistoriker og filosof Lars-Henrik Schmidt, der er fader til denne kortlægning og kortlæsning (Schmidt 1992, 1999).

Kortet består af en vertikal og en horisontal akse. Den horisontale deler verden i det almene, det der gælder for alle, og det fælles og konkrete, det der gør sig gældende for en gruppe, en flok, et folk eller en mængde.

Den vertikale deler verden i det ”eviggyldige”, det overhistoriske og det naturgivne overfor det kulturelle, historiske og kontekstafhængige.

Det socialanalytiske kors minder om et kort – et slags koordinatsystem. Det er et kort til at afdække spændingsfelter med. På den ene side på det horisontale plan: partikularitet versus universalitet; og på den anden side det vertikale plan: overhistorisk versus historisk.

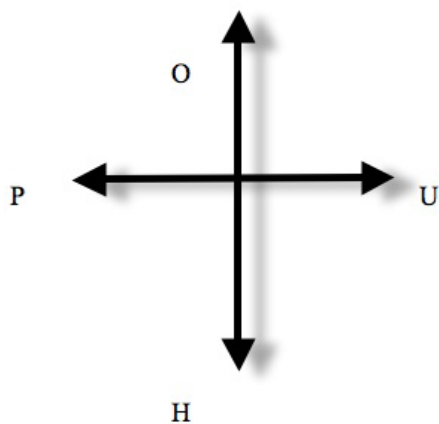
Skelettet kan anvendes som et ærkekort, der kan læses ind i et væld af felter (figur 2). Det giver mulighed for at stille en diagnose for et givent forhold, og kan således anskueliggøre ”forhold til forhold” (Schmidt 1999:111).

Overhistorisk



Historisk

Figur 2



Figur 3

Det er nyttigt i forhold til kroppen at anvende denne optegning, for dermed gøres det tydeligt, hvor kroppen sætter sine spor. Nemlig at det at være krop ikke er det samme som at have en krop, at det at være kropslig ikke er det samme som kroppen. Niveauerne, lagene, forbindelserne, påvirkningerne og kraften i disse tydeliggøres og afdækkes gennem optegnelsen.

Mellem de forskellige felter kan der optegnes pile. Pilene indikerer, at der er et forhold, en forbindelse mellem de to felter. En forbindelse, der kan være en overførelse af "noget" til "noget andet". Fra et niveau til et andet. Der kan være tale om en gensidig udveksling eller en bevægelse undervejs – dette anskueliggøres gennem pile. Er der tale om pile med stiplet linje, henvises der til "noget", der er på vej til at blive til "noget andet" eller at "noget" er på færde.

Det kropslige kort i tværsnit

1. At have en krop

I det øverste højre hjørne placeres "at have en krop" (figur 3). Det er en almen og universel oplevelse, at have sin krop med sig. At kroppen er foranderlig, at den er

mobil, at den ældes og at den er dødelig. Det er en ahistorisk erfaringskategori – i et spænd mellem tilblivelse og forgængelighed. Kroppen er såvel genstand for nydelse som dyrkelse – den er middel og mål. Det er naturligvis en analytisk konstruktion at skelne mellem kroppens niveauer på denne måde, for har man ikke kroppen, er der ikke en væren. Alligevel giver det mening at etablere denne adskillelse. Oplevelsen af "at have en krop", melder sig som erfaring, der hvor kroppen ikke fungerer som vanligt – det sker eksempelvis ved sygdom. Her er kroppen fremmed. Den smerter og arter sig på en måde, så den ikke "følger" sig, som man kender sin krop. Det er dog ikke blot ved sygdom, at denne erfaring indfinder sig. Kroppen er vedvarende i en proces af forandring – den kræver sin ret. Den vil have næring, varme, søvn og pleje. Passes den ikke op, forfalder den og dør.

Ved siden af denne "kroppen som haven" melder der sig en krop, der behandles, dyrkes og plejes som andet end et biologisk faktum og en kropslig realitet. Kroppen skabes og genskabes absolut til lige i de måder vi taler om den, dyrker den, plejer den og iscenesætter den på.

2. At være en krop

I øverste venstre hjørne finder vi den værende krop. At være krop er en fælles oplevelse. Jeg er min krop, dét er en universel erfaring, men jeg har ikke noget alment udtryk for det. At jeg "er min krop" trækker på fælles erfaringer, som knytter sig til den gruppe, som jeg tilhører. Jeg er min krop i min gestik, i mine udtryk, i min bevægelighed og i det at jeg sanser. Den måde mine sanser er rangordnede på, er forskellige fra fællesskab til fællesskab. Jeg er mine øjne i den måde jeg ser på, og jeg er mine hænder i den måde jeg udtrykker mig på. Dette

gælder til alle tider, men er forskelligt fra gruppe til gruppe fra fællesskab til fællesskab. At jeg er min krop ses i de forskellige optrædener, hvor der er et kropsligt møde – og det pågår jo uafsladeligt – men det er forskelligt fra gruppe til gruppe, fra fællesskab til fællesskab.

3. *At kunne kroppe – kropslighed*

I nederste højre hjørne helliger vi os kroppen som kunnen. Det er kropsligheden, der her fører an. Den fører os. Måden jeg udtrykker mig på, måden jeg er i verden på, er et udtryk for kroppens kunnen. Den kropslige kunnen er udtryk for et alment menneskeligt forhold; men måden denne kunnen afprøves på, den måde den forvaltes og udvises på, er et historisk og kulturelt betinget forhold. De praksis, som kroppen behersker, de kompetencer, som den opøver i en given kontekst, udtrykker dens kunnen. Bondekulturen fordrede en krop, der besad en udholdenhed og styrke, som nutidens senmoderne krop vanskeligt kan indhente gennem styrketræning (Mellemegaard 2001). Der er tale om en kunnen, der er knyttet til, båret og vævet ind i og levet ud gennem kroppen. Vi kunne kalde det den kropslige praksis, som er knyttet til en given kultur. En praksisbåret krop som kan sammenlignes med Pierre Bourdieus (1930-2002) praksisbegreb (Bourdieu 1996). I vore dage er kropslig kunnen, eller kropslighed, en krop, der kan være tilstede i fravær. Kroppen underlægges de diskursive former. Som Michel Foucault (1926-1984) har udfoldet det i sit klassiske værk *Seksualitetens Historie* (1976-84) underlægges kroppen disciplinære former. Denne disciplineringslogik billiges og fremmes af individet, der selv bliver subjekt for kropsbeherskelsen gennem internalisering af disciplinen. Kroppen er begærlig såvel som

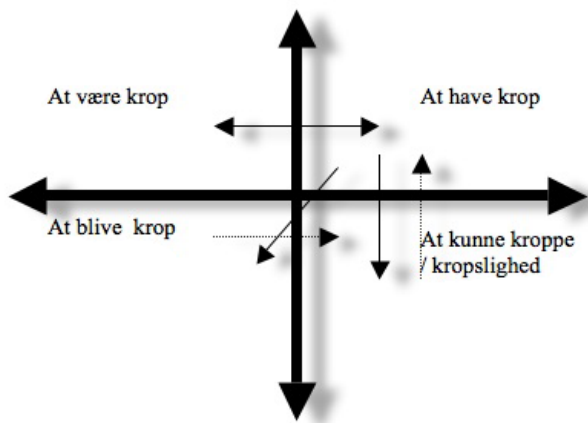
selv begærets hjemsted. På denne vis er det et praksisfelt, der huser den skabende krop, der forholder sig til sin egen forholden sig, og derved gentagende genkender sig selv som sig selv. Disciplineringsformerne er internaliserede. Den ydre autoritet er afløst af en indre og personlig disciplinering. Hvor vi tidligere havde en guddom at konferere med omkring vor skyld, har vi i den moderne form en indre disciplinering, der ikke kan forhandles, men som synden er et personligt forhold – et mellemværende med os selv. De er en del af den fundamentale selvfølelse. Kropslig beherskelse er lig selvkontrol og selvfølelse, der er en forudsætning for at agere i det sociale felt (Douglas 1978). Det er en krop, der behersker at være krop i et digitalt medie, en krop der overskrider rummet – hvorved den såvel får som mister betydning. Vi erobrer nye måder at være til stede på gennem de sociale medier som Facebook, Twitter og gennem blogging og mobiltelefonen. Det er blevet en del af den kropslige erfaring at eksponere sig selv og sin kunnen gennem kropslighed *in absentia*.

4. *Den tilblivende krop*

Det sidste felt er det nederste venstre hjørne. Her placeres kroppen som "bliven". Her huses den formbare krop. I det førmoderne var hin enkelte i kraft af sin slægt, og arvede sin status med slægten (Beck 2003) Kroppen var i mindre grad et individuelt projekt. Det var snarere en markering af statustilhørsforhold. På denne vis var der ikke tale om en blivende krop, da kroppen var givet. Individets værdi var behæftet med ære som et symbolsk formaliseret begreb. De institutionelle og individuelle symboler var til dels sammenfaldende (Turner 1996, Mellemegaard 2001). I takt med at den samfundsmæssige udvikling, som moderniteten

medførte, udfordrede den hierarkiske struktur, og de individuelle præstationer, evner og kompetencer i stedet kom til at tælle, opløstes de faste ydre tegn. Det var nu muligt at *blive* noget, man ikke var. Ære afløstes af værdighed. Med dette begreb blev identitet løsrevet fra institutionelle roller. Værdighed er forbundet med karakter, som kan

være henholdsvis god eller slet. Karakteren målt i forhold til gældende regler om arbejdsomhed, disciplin og selvkontrol – forhold som i dag hører under den kunnende krops kropslighed, måden at kunne kroppe kroppen på. Karakter handlede om at kunne begå sig – at tage sig ud. I det senmoderne er mennesket sat fri; det er det fleksible menneske, som Richard Sennett (f. 1948) har beskrevet det (Sennett 1999). Det der tæller er individualitet. Individualiteten er ikke enten god eller slet, men har mange facetter. Individet skal ”performe” og træde frem – og kroppen er her i front. Det handler om at blive set, hørt og ”blive noget”. Individet er ikke givet på forhånd; rammen er sat, men der skal skabes et narrativ (Crossley 2001). Kroppens udstråling tæller. Det er den historie, som kroppen fortæller med sin stil, sin udstråling og sin fremtræden. Det er den formbare krop, der kan modelleres – som hele tiden er på vej til at blive – i en uafsluttet proces. Den kropslige succes står og falder med, at andre ser én. Det er den personliggjorte krop, der står i forhold til sig selv, der præsenteres i dette hjørne. Det er den selvreflekterende og selv-



Figur 4

refererende krop, der performs. Når kroppen skal formes for at blive til noget, for at tage form, for at være noget, bliver kroppen et projekt – akkurat som individualiteten er et projekt. Vi bliver dermed selvansvarlige for vores historie og for vores fremtræden. Skønhed bliver derved noget, man kan skabe, og ikke noget gudgivet. Man kan selv arbejde på at blive skøn. Skønhed er et spørgsmål om vilje. Viljen til skønhed aflæses på kroppen. På samme vis bliver sundhed et spørgsmål om vilje. Vi bliver ansvarlige for vores sundhed. Fedme er en individuel udfordring, og er som sådan et udtryk for manglende viljestyrke. Individet har et ansvar for at performe – et ansvar for æstetik, moral og sundhed.

I Antikken var det med Platon (428-347 fvt.) det gode, det skønne og det sande, der var det konstitutive (Platon 1983). Ved at erkende det gode, det sande og det skønne skabes indsigt i det etiske, filosofiske og det æstetiske. I denne forståelse betyder det eksempelvis, at vi selv bliver i stand til at handle ret, fordi vi har fået en etisk indsigt. Platon pusler i det nederste venstre hjørne. Den iscenesatte og formbare krop huses

her, og den aktualiserer på formidabel vis Platons triade. Den formbare krop isce-nesættes og italesættes indenfor en såvel æstetisk som en etisk horisont. Der er tale om, at man som individ skal tage sig ud efter foreskrevne idealer. Idealene om ungdommelighed, smidighed, udholdenhed, behændighed, fleksibilitet og slankhed er afgørende fremtrædelsesformer for det senmoderne menneskes krop. At være smuk er at holde sig "evig" ung, at være trimmet

Det skønne



Det sunde

Figur 5

og fit. Ikke at holde sig i form er at udvise dårlig moral – det er ikke at tage livet på sig og tage ansvar for det. At lade stå til i forhold til kroppen er altså uetisk. I det antikke var den sidste del af triaden "sandheden". I vore dage er "a" udskiftet med "u" (figur 4). Det handler nemlig om sundhed. Den sunde krop er den skønne og etiske krop. Hvis man fejler i en af kategorierne fejler man i alle. At være usund er at være uetisk og uæstetisk. I dag er det altså ikke erkendelsen, der går hånd i hånd med skønheden og godheden – det er sundheden, der danner enhed med disse.

Vi bliver i stand til at *blive* krop ved at handle etisk forsvarligt, sundhedsmæssigt korrekt og ud fra et æstetisk kodeks.

Madindtag er et spørgsmål om at kunne den lille tabel! Det er et spørgsmål om at begrænse sin nydelse og holde igen. Vi er omvandrede i væggtabeller, kalorieindhold,

protein fordeling og kulhydratindhold, og senest er det også nødvendigt at have det lille glykæmiske indeks med i baglommen. Kroppens indtag er uløseligt forbundet med dets æstetiske udkomme. At det at spise har konsekvenser, er ikke noget nyt, men konsekvenserne synes at have flyttet sig over tid. Dette forhold afslører og udfolder den senmoderne optik på kroppen som et triadisk projekt.

Fødeindtag er et moralsk emne. Når vi tænker på forskellige reklamer for is, kager og desserter, er det ofte med associationer til at forbyrde sig mod et kodeks, til at overskride hvad der er passende. Men hvad forbyrder man sig mod? Man forbyrder sig mod normen om selvansvarlighed, mod den offentlige kode for fremtræden. Man er en belastning for andre at se på. Man er upassende. Det er altså ikke blot et spørgsmål om ansvar for egen kropslig fremtræden, men også et ansvar for hvad andre skal holde ud at se på – at forstyrre deres syn med.

At være sund er at vise ansvarlighed overfor det sunde, at leve i overensstemmelse med, hvad der er godt for ens krop, at vise sig som fysisk aktiv, at spise mad der lever op til forskrifter om sund kost og der er klima- og miljøvenlig.

At leve sundt er at leve moralsk forsvarligt med et smukt udseende til følge. Kategorierne er vævet ind i hinanden.

Kroppen bliver til i et spænd mellem det moralske, sunde og skønne – at blive krop er at udvise kropslig ansvarlighed.

Litteratur

- Bauman, Zygmunt (1998): *Globalization*. Columbia University Press, New York.
- Beck, Ulrich (2002): *Risikosamfundet – på vej mod en ny modernitet*. Hans Reitzels Forlag, København.
- Bourdieu, Pierre (1996): *Refleksiv sociologi*. Hans Reitzels Forlag, København.
- Crossley, Nick (2001): *The Social Body*. Sage Publications, London
- Foucault, Michel (1998): *The History of Sexuality Vol. 1: The will to knowledge*. Penguin Books, London
- Doiugla, Mary (2002) [1970]: *Natural Symbols* Routledge, London.
- Kunstler, James Howard (1998): *Home from Nowhere – remaking our everyday world for the twenty-first century*. Touchstones, Simon & Schuster, New York.
- Mellemgaard, Signe (2001) [1998]: *Kroppens natur*. Museum Tusulanums Forlag, København.
- Platon (1983): *Staten*. Museum Tusulanums Forlag, København.
- Safraski, Rüdiger (2003): *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*. Carl Hanser Verlag, München.
- Schmidt, Lars-Henrik (1992): *Det Socialanalytiske perspektiv*. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.
- Schmidt, Lars-Henrik (1999): *Diagnosis I – filosofierende eksperimenter*. Danmarks Pædagogisk Institut, København.
- Sennett, Richard (1999): *Det fleksible menneske*. Forlaget Hovedland, Højbjerg.
- Turner, Bryan (1996) [1978]: *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. Sage Publications, London.

Vampyren

– et nyt (krops)ideal

Fascinationen af vampyren og brugen af denne i litteratur, film og tv er i sig selv ingen nyhed, men i 00'erne er der sket et decideret globalt vampyr-boom, med afsæt i Stephenie Meyers bogserie *The Twilight Saga*, hvor vampyren bliver omskrevet og genopfundet på nye måder. Fra Bram Stokers vampyr til Meyers er der sket en enorm omvæltning. Hvor Stokers monstrøse Grev Dracula var en advarsel til samtiden om det onde, er nutidens Edward Cullen et idoliseret ideal, både kropsligt og åndeligt. Denne artikel ser nærmere på selve vampyrkroppen, dens fortolkningsmuligheder og hvordan vampyrbilledet har ændret sig fra Stoker til i dag. Derudover søger artiklen at påvise en sammenhæng mellem ekstreme strømninger i ungdomskulturen og den aktuelle vampyrfascination.

Bidt af vampyrer

Stephenie Meyer er forfatteren bag fænomenet *The Twilight Saga* (på dansk *Tusmørke*-serien), som har solgt mere end 100 millioner eksemplarer verden over¹. Serien omhandler den farlige og stormfulde romance mellem den lidt klodsede syttenårige pige (Isa) Bella Swan og den diamantglitrende vampyr Edward Cullen. Denne romance har siden 2005 for alvor bidt sig fast i de unge læsere, hvilket viser sig i *Twilight*-sagaens kolossale fangruppe, der manifesterer sig i alt fra hjemmesider til store events dedikeret til serien. *Twilight*-succesen er heller ikke blevet mindre af filmatiseringerne af de, indtil videre, tre første bind i serien, der på meget kort tid har gjort de medvirkende skuespillere til verdensberømte teenageikoner. For at sætte fænomenet *Twilight* lidt i perspektiv giver en hurtig googlesøgning på ”the twilight saga” ca. 50.500.000 resultater, hvilket er et påfaldende stort antal sammenlignet med søge-

ordet ”dracula”s ca. 34.300.000 resultater. Efter den amerikanske instruktør Catherine Hardwicke's filmadaption *Twilight* udkom i 2008, er vampyr tv-serier som HBO's *True Blood* fra 2008 og CWTV's *The Vampire Diaries* fra 2009 tillige blevet store seersucceser og en del af den nye vampyrfankultur. Andre eksempler på ungdomsromaner, tv-serier og film inden for vampyrgenren er i øjeblikket talrige og det vidner om at vi i den grad er blevet smittet og ikke synes at kunne få nok af de nye vampyrer.

Vampyrens krop

Vampyrkroppen er en menneskekrop på en særligt afvigende måde. Det der helt basalt kendetegner menneskekroppen, er, at den har et hjerte, der slår, som derved pumper blodet rundt i kroppen, og at den ånder. Når der er tale om menneskekroppen er der, overordnet set, tale om to mulige køn; enten det mandlige eller det kvindelige. Kroppen forandrer sig gennem livet og

reproducerer sig selv gennem en biologisk forening af den mandelige sæd og det kvindelige æg. Men hvordan forholder det sig med vampyrkroppen? For at komme dennes særegenhed nærmere kan man f.eks. kaste et blik på et par af de ældre definitioner af vampyren: "These Vampyres are supposed to be the Bodies of deceased Persons..."² (The Oxford English Dictionary 1933-1961: Opsl. "Vampire"). Vampyrens krop er altså først og fremmest en død menneskekrop, men det er endnu ikke præcist nok, for denne døde menneskekrop er en levende død menneskekrop; "*The best definition I can give of a vampire is a living mischievous and murderous dead body. A living dead body!...*" (Scoffern 1870: 350).³ Vampyrens krop er derfor en overskridende krop og adskiller sig herved fra den menneskelige krop på flere punkter. For det første inkarnerer vampyrkroppen på samme tid både liv og død som vist ovenfor. Dette betyder, at vampyrkroppen formår at overskride både livets og dødens grænser, men heri ligger også den grundlæggende betingelse for vampyrkroppen; nemlig døden. Hjerteslaget og åndedrættet er dermed ophørt og derfor er vampyrens krop af udseende også altid ligbleg. Vampyren kræver næring, ligesom menneskekroppen, for at opretholde sin eksistens. Denne næring består dog udelukkende af blod fra mennesker; "(Vampire.) ...supposed to seek nourishment... by sucking the blood of sleeping persons" (The Oxford English Dictionary 1933-61: Opsl. "Vampire"). Vampyrkroppens måde at reproducere sig selv afviger også markant fra menneskekroppens. Dette sker nemlig gennem en form for smitte via en udveksling af blod mellem vampyr og menneske. Denne udveksling af blod medvirker transformationen af menneskekroppen til vampyrkrop efter døden. Til både smitten

og bloddrikningen knytter sig vampyrens varemærke – de skarpe og spidse tænder, som er det redskab, vampyren benytter til at bide igennem menneskets hud og åre for at få blodet til at flyde. Foruden overskridelsen mellem livets og dødens grænser gør en anden sig gældende, nemlig overskridelsen af artsgrænserne. "Vampire. In popular superstition, a bloodsucking creature... that leaves its burial place at night, often in the form of a bat, to drink the blood of humans" (Encyclopedia Britannica 1981: Opsl. "Vampire") og "Vampir. ...lebenden Leichnam, der in Menschen- oder Tiergestalt wiederkehrt" (Brockhaus – Die Enzyklopädie 1999: Opsl. "Vampir"). Som vist i citaterne, evner vampyrkroppen at overskride artsgrænserne ved både at kunne være en menneskekrop og en dyrekrop, f.eks. en flagermus. Med Bram Stokers verdensberømte roman *Dracula* fra 1897 blev vampyrens plads i litteraturen og populærkulturen for alvor slået fast og her evner vampyrkroppen at antage form af både flagermus, rotte og ulv. En tredje overskridelse gør sig også gældende, da *Dracula*-vampyrkroppen formår at overskride stoffets materialitet ved f.eks. at kunne transformere sig til tåge. Herved overskrider vampyrkroppen altså grænsen mellem materialitet og ikke materialitet. Alle disse kropslige overskridelser bevirker en uklarhed og forvirring omkring kønnet, da vampyrkroppen således både kan være hankøn, hunkøn, fælleskøn og intetkøn.

Vampyrkroppens fortolkningsmuligheder

Vampyrmyten har rod i folkløse og det er vigtigt at påpege at vampyren altid har været udtryk for det *onde*. Dette ses tydeligt i definitioner i optegnelser og opslagsværker, hvor ord som *malignant*, *evil mischievous* og

murderous knytter sig til vampyrens væsen (The Oxford English Dictionary 1933-61: Opsl. "Vampire"; og Scoffern 1870: 350). Det skal her pointeres at definitionen af det onde er historisk og kulturelt betinget og dermed en konstant skiftende størrelse. Derfor inkarnerer vampyrkroppen, i en kulturhistorisk optik, et væld af fortolkninger. I det 19. og 20. århundrede fik vampyren kraftig gennemslagskraft i litteraturen og her står Stokers *Dracula* som mesterværket, der for fremtiden sikrede vampyrfigurens u dødelighed. Dette har betydet, at *Dracula* lige siden er blevet opfattet som vampyren – altså den universelle vampyr alle andre vampyrer sættes i forhold til. Som i folkloren er Stokers *Dracula* også udtryk for det onde. Gennem de mange forskellige synsvinkler i romanen undersøges og udforskes dette onde, for kun ved at kende det, kan det bekæmpes – og bekæmpes skal det. I romanen bliver erkendelsen af, at vampyrer er tilstede i verden derfor også en erkendelse af, at det onde er til stede i verden. Vampyren *Dracula*, det onde, bevæger sig over i kulturen, i videnskaben og i de mennesker med hvem han udveksler blod.

Draculamyten rummer både sociale, seksuelle, psykologiske og politiske fortolkningsmuligheder. Gentagne gange er romanen blevet filmatiseret og vampyren, i form af grev *Dracula*, er blevet benyttet som metafor i forskellige kulturer op gennem tiden. I både Stokers roman og Murnaus film (*Nosferatu, eine Symphonie des Grauens*, 1922) fungerer *Dracula* som sindbillede på en tids sociale og seksuelle angstfantasier, som folkeforførende samfundsomstyrter og monstrøs smittebærer. Vampyren *Dracula* er et angreb på de borgerlige grænser. Når de reneste af kvinder, Miss Lucy Westenra og Mina Harker, lader sig forføre af *Dracula*, overgiver de sig også

til en anden eksistens og indgår i relation til vampyren på flere måder. Det seksuelle aspekt er prægnant i kraft af kvindens hengivelse til vampyren, tændernes penetrering af huden og udvekslingen af kropsvæsker. Denne relation er ægteskabelig, men samtidig er båndet, der knyttes mellem kvinde og vampyr, også et blodets bånd, altså et familiært bånd. Hermed undermineres og krænkes både det borgerlige ægteskab og den borgerlige familie. De mest dydige og jomfruelige kvinder bliver de mest lystne og indgår som vampyrinder i et nyt, evigt, incestuøst ægte- og familieskab med *Dracula* som ægtemand, bror og far. Derfor bliver vampyren udtryk for en sanselig illegitim seksualitet og en monstrøsitet, som med alle midler må tilintetgøres, så ordenen og samfundet kan opretholdes. Dem der skal tilintetgøre vampyren er selvfølgelig de gode mennesker (de fem hædersmænd) som sejrer over ondskaben og dermed bliver forbilleder for samfundet.

At vampyren er en smittebærende og samfundsomstyrrende kraft ses eksplicit i *Draculas* kæmpe hær af rotter, der myldrer frem fra den moderne civilisations sygdomsbefængte afkroge og sprækker, og dermed skaber et skræmmende billede af smittebærerens inficering af den rene og ordnede verden. Dette sociale mareridtsbillede blev flere år senere benyttet i politisk øjemed, da Nazi-propagandafilmen *Der Ewige Jude* (Hippler 1940), både i billeder og narration, sammenlignede jøderne med smittebærende rotter, der inficerede den vestlige verden. Hermed blev *Draculamyten* indfældet i en politisk fortolkning. Som historien viste, blev det dog den folkeforførende Hitlers rædselsregime, der for alvor kom til at stå som virkeliggjort *Draculamyte*.

Stokers *Dracula* har siden 1897 som sagt været vampyrfigurens forbillede, eller den

arketypiske vampyr, om man vil. Det skal pointeres, at Dracula på ingen måde er et ideal. Han er det onde, en monstrøsitet i verden. Dette ses helt eksplicit i Murnau og Herzogs fremstillinger af Draculas krop, der fremkalder både rædsel og væmmelse. Det bliver derfor interessant at kigge på *Twilight*-vampyren, da denne opfører sig helt anderledes. Denne vampyr er ikke det onde, men i stedet et både kropsligt og åndeligt forbillede som også eksplicit kommer til udtryk i filminstruktørerne Catherine Hardwicks, Chris Weitz's og David Slades fremstillinger af *Twilight*-vampyrens, og især, Edward Cullens, krop.

Twilight-vampyrens krop

Twilight-vampyrens krop adskiller sig fra den arketypiske vampyrkrop på flere punkter. For det første kan *Twilight*-vampyren ikke transformere sig til hverken dyr eller tåge, men er fastlåst i den biologisk døde menneskekrop. Denne krop er til gengæld en moderne idealkrop på flere måder. I *Twilight* medvirker transformationen fra menneske til vampyr, at man bliver guddommeligt smuk. *Twilight* vampyrens krop er derfor lig supermodellens, skuespillerens og musikidolets krop, som i nutiden symboliserer det "guddommelige" kroppsideal (kroppsidealet er, som det onde, også kulturelt og historisk bestemt). Vampyrkroppen er derfor veltrimmet og fejlfri fra top til tå. Associationerne til stjernetilværelsens berømmelse og rigdom ses helt eksplicit i vampyrens hud, som i sollys glitrer som diamanter. At vampyrkroppen indstiftes som en idoliseret krop, er en af de medvirkende grunde til nutidens så voldsomme kommercialisering og dyrkelse af den. Udover den idoliserede krop har *Twilight*-vampyren tilmed også deciderede fysiske superkræfter. Vampyren er ufattelig stærk, har en nær-

mest uigennemtrængelig hud, har superhørelse, kan løbe ekstremt hurtigt og kan overkomme enhver fysisk hindring. Hertil kommer en ekstra bonus i form af psykiske superkræfter. Det er ikke alle vampyrer, der har en ekstra evne, men Edward Cullen kan f.eks. læse tanker, hans "søster" Alice kan se visioner af fremtiden, hans "bror" Jasper kan kontrollere følelser etc. Her lægger vampyrkroppen sig altså i forlængelse af en art superheltetradition. Vampyrens tænder er hverken skarpe eller spidse, men derimod ganske normale mennesketænder (bortset fra, at de selvfølgelig er perfekt rettede og skinnende hvide). Disse tænder er til gengæld fyldt med gift, som er det der, gennem biddet, transformerer et menneske til vampyr. Herudover overskrider *Twilight*-vampyren en af vampyrkroppens begrænsninger, nemlig den manglende evne til reproduktion. Edward formår, at gøre Bella gravid med et halvt menneske- halvt vampyr barn, mens Bella stadig er levende menneske. Dette rykker altså grænserne for vampyrkroppens formåen på trods af at det dog ikke er et "ægte" fuldblods-vampyrbarn, men et hybridbarn. I *Twilight*-universet opretholdes mange samfundsmæssige grænser og kønspositionerne er her tydelige og konstante. Der er, ligesom hos menneskekroppen, kun tale om enten hunkøn eller hankøn, hvilket bidrager til vampyrens menneskeliggørelse og idealisering.

Idealet – Edward Cullen

That's Edward Cullen. He is totally gorgeous, obviously. But apparently nobody here is good enough for him... (Hardwicke 2008: 00:09:23)

Ifølge Jessica, Bellas nye veninde på Forks High School, er der, som citatet viser, ingen

der er gode nok til Edward Cullen. Han er gudesmuk, mystisk og tilsyneladende uopnåelig – indtil han møder Bella. Vampyren Edward og pigen Bella forelsker sig i hinanden og indleder et farligt forhold. Farligt er det, fordi Edward hungrer efter Bellas blod, som for ham dufter uimodståeligt. Edward må derfor udvise en enorm selvkontrol og undertrykke sin vampyrnatur for ikke at slå sin elskede ihjel. På trods af, at selvkontrollen gang på gang sættes på prøve, formår vampyren altid at kontrollere sine instinkter og drifter. Dette gør selvkontrollen forbillig. Udover den enorme selvkontrol har vampyren Edward også en højtudviklet moral og en iboende menneskelighed. Han er en pint vampyr, der kæmper en indre kamp med sin eksistens; ”*I don't want to be a monster*” (Hardwicke 2008: 00:57:41) forklarer han Bella. I Edwards øjne er det, at være vampyr, det samme som at have mistet sin sjæl og dermed sin menneskelighed. Han ser sig selv som en monstrøsitet i strid med naturen og før, han mødte Bella, var der ingen mening med hans tilværelse. Vampyren er i splid med sig selv – det skønne ydre er i modstrid med det indre moralske menneske som væmmes ved vampyrens eksistens. Da Edward for første gang viser Bella sin, i sollys, diamantglitrende hud fortrylles hun af hans kropslige skønhed, mens Edward selv føler væmmelse over selv samme krop, fordi den er i strid med hans moralske samvittighed ”*this is the skin of a killer Bella*” (Hardwicke 2008: 0:50:00). Herigennem bliver den moralske skønne sjæl indfældet i det skønne kropshylster som er vampyrkroppen. Også mht. det seksuelle aspekt ses striden mellem krop og psyke. Bella og Edward har lyst til hinanden, ligesom andre forelskede teenagere, men hele tiden skal de passe på ikke at lade sig rive med fysisk, da Edward således kan miste

(selv)kontrollen og slå Bella ihjel. Denne selvkontrol, afholdenhed og ”lige til grænsen og ikke længere”-fremstilling skaber en enorm suspence og er gennemgående for Twilight-sagaen. Hele serien er derfor blevet omtalt som ”et produkt af amerikansk nypuritanisme”⁴, hvilket også kan ses i forlængelse af forfatteren Stephenie Meyers religiøse overbevisning (mormon). I hvert tilfælde er der tale om en sakralisering af seksualiteten, der samtidig er koblet sammen med (kærligheds)døden, hvilket medvirker en enorm seksuel spænding hele vejen gennem sagaen.

Edward Cullen er en moderne vampyr, som bor i en perfekt sammenbragt vampyrfamilie, er en del af uddannelsessystemet og arbejdsmarkedet og vigtigst af alt; har valgt udelukkende at leve af blod fra dyr og ikke mennesker. Sammen med den højtudviklede moral er dette faktorer, som i Twilight-universet er med til at gøre vampyren mere civiliseret, moderne og menneskelig. Edward og resten af Cullen-familien er i bogen beskrevet som så perfekte og så guddommeligt smukke, at det er svært ikke at kigge på dem:

Their faces, so different, so similar, were all devastatingly, inhumanly beautiful. They were faces you never expected to see except perhaps on the airbrushed pages of a fashion magazine. (Meyer 2005: 19)

Glennis Byron, Professor of English Studies at the University of Stirling, pægeger i sin artikel ”As one dead”: Romeo and Juliet in the ‘Twilight’ zone” i denne forbindelse:

What Bella notes here, and what is emphasized throughout Twilight and New Moon, is that the vampires look, not human, but

like idealized reproductions of the human form. (Byron 2008: 178)

og påpeger videre

Here the human is emptied out to create a space into which is poured a consumer fantasy, a celebrity, a teen icon, a hero of popular romance. Edward is not just a simulation of the human; he is a simulation of what is already a simulation... But it is precisely what makes Edward inhuman that attracts Bella. (Byron 2008: 178)

I *Twilight* gøres der, både i bog og film, meget ud af at beskrive og vise hvor rige Cullen familien er, hvilke dyre mærkebiler de har, hvordan de er fashionabelt klædt, og ikke mindst, hvordan de bor. Alt sammen er materielle goder som mange moderne mennesker stræber efter at få. Edwards krop bliver, som Byron påpeger, udtryk for en forbrugerfantasi, et celebrity teenikon og en romantisk helt. Men samtidig er Edward altså også i besiddelse af den skønne sjæl. *Twilight*-vampyren bliver altså et moderne ideal både mht. det skønne indre, det skønne ydre og de materielle goder – det ultimative ideal for en teenagekultur. Det, der nu bliver interessant, er, at dette (krops) ideal skabes på en klangbund af det urovækkende – døden som vilkår. For på trods af omskrivningen og omvendelsen fastholdes vampyren stadig og betingelsen af dennes eksistens, er det biologiske livs ophør. Denne problemstilling er gennemgående i *Twilight-sagaen*, da Bellas ønske om at blive vampyr allerede fra første bog bliver prægnant. Bella ønsker at blive vampyr, så hun kan leve med sin elskede Edward for evigt. Her bliver den ultimative kærlighedsoplevelse lig med kærlighedsdøden

og herigennem romantiseres og glorificeres både døden og vampyren. Bella vil døden for i den at overgå til den evige eksistens som vampyrinde, ligesom Miss Lucy og Mina Harker i *Dracula*. Men hvor vampyreksistensen hos Stoker var det onde, som skulle destrueres af menneskene, er det i *Twilight*-universet noget attraktivt. Her er ingen hædersmænd som skal udrydde vampyrerne og dermed ingen forbilledlig opponent til vampyreksistensen. Derfor bliver det ideelle liv, livet som vampyr. Det seksuelle aspekt er også vigtig i denne sammenhæng, for både Bella og Edward er, som de forbilleder de jo er, jomfruer på det seksuelle område. Hele vejen skal selvkontrollen opretholdes, for et samleje ville betyde Bellas død. Derfor er der heller ingen tvivl om Bellas senere skæbne efter de to har fuldbyrdet deres vampyr-menneske ægteskab. Godt nok formår Edward at dyrke sex med Bella uden at spise hende, men resultatet af den lille død, i form af hybridbarnet, bliver Bellas biologiske krops undergang. Dermed kobles den lille og den store død sammen, men på en positiv måde, da begge ”dødsfald” bliver begyndelsen på nye bedre ”liv”, i kraft af et fantastisk nyt sexliv og et fantastisk nyt vampyr-familieliv. Her er der altså ikke tale om kærlighed *indtil* døden, der er tale om kærlighed *til* døden og en dyb fascination af denne.

Vampyren og ungdomskulturen

Hvad er det der er på færde, siden vampyren det sidste årti har undergået en så kraftig revitalisering? Hvordan kan det være, at det lige er vampyren, der er blevet det nye ideal i ungdomskulturen? Kærlighedsforholdet mellem vampyr og menneske er et dødsensfarligt forhold. Det er spændende og løkkende, netop fordi det er grænsesøgende. At være tæt på faren for at miste livet gør, at

man mærker livet. Seksualiteten skal være så farlig, at man kan dø af det og netop derfor er romancen mellem Edward og Bella så pirrende. Gennem de sidste årtier er en særlig strømning i ungdomskulturen blevet dominerende; dyrkelsen af ekstremer med kroppen i centrum. Her kan nævnes anoreksi, cutting og ekstrem sport til eksempel, som alle er former for ungdomskulturer der breder sig. Ledende psykolog ved Rigshospitalets psykiatriske klinik Bo Møhl skriver f.eks. i bogen *At skære smerten bort – en bog om cutting og anden selvskadende adfærd*, at ca. 14-15 % af unge studerende indimellem har, eller har haft, selvskadende adfærd og at denne adfærd ”smitter” (Møhl 2006: 1, 50 og 107). Fælles for de ekstreme former for ungdomskultur er, at der bliver gjort noget *ved* kroppen og at der er tale om en decideret farlig kultur, der i yderste konsekvens kan have døden til følge. Ekstrem sportsudøverne søger f.eks. suset i at være døden nær – de kan mærke, at de er i live når de er tæt på døden. At søge ekstremerne er også at søge grænserne mellem liv og død. I forlængelse heraf lægger vampyrfiguren sig, fordi denne netop formår at overskride både livets og dødens grænser. Vampyrkroppen tilbyder altså overskridelser af grænser – en overgang til en anden og bedre eksistens. De ekstreme ungdomskulturer som cutting og anoreksi bunder ofte i udstødelse, mobning og selvværdsproblemer og vampyren er her et positivt og følsomt alternativ til en socialitet og menneskelige samværsformer. Vampyrromanerne, -filmene og -serierne bliver, på den ene side, en form for identitetsmæssig flugtrum, hvor unge i fantasien kan afprøve en anden eksistens og farlig seksualitet. På den anden side kan vampyrfiktionerne i yderste konsekvens resultere i en alt for virkelig flugt ind i vampyreksistensen og dermed livets ophør. På hjemme-

sidens Girtalk.dk skriver selvskadende unge under brugernavne som; ”Vampire_Girl”, ”Twilight”, ”Twiclipse” og ”BiteMeFanBoy”, hvor de udveksler viden og erfaringer om cutting, anoreksi og selvmordstanker. Her gives der bl.a. udtryk for den følelse af nyt liv, det at skære i sig selv fremkalder. Vampyren tilbyder et alternativt fællesskab, hvor det farlige, det ekstreme og det grænsesøgende kan dyrkes. Hertil kommer også den mere hardcore vampyrisme der bl.a. skildres i dokumentarprogrammet *American Vampires* (Soldinger 2001). Her får man et indblik i USA’s subkulturelle vampyrmiljø, hvor mange unge har fundet sammen i et vampyrfællesskab. Her findes de såkaldte virkelige vampyrer, der drikker blod fra vilige donorer. I dette fællesskab søges grænserne mellem liv og død i ekstrem grad. Samtidig med vampyren har varulven også undergået en stor udvikling og fanget ungdomskulturens interesse. En nyhedsudsendelse fra USA i 2010 viste at der på landets High Schools er opstået flokke af såkaldte ”Teen Werewolves”⁶ – grupper af unge som klæder sig specielt ud og kalder sig selv for varulve. Nogle af disse unge er helt overbeviste om, at de virkelig er varulve. Det nye vampyrideal (og varule/shape-shifterideal for den sags skyld) tyder altså på at bunde i fascinationen af den overskridende krop som en attraktiv mulighed for en grænseopløsning og ekstremdyrkelse. Vampyren tilbyder også et alternativt socialt fællesskab for følsomme og identitetssøgende unge. Sidst, men ikke mindst, er vampyrkroppens indfældning i det nutidige idoliserede kropsideal helt eksplicit med til at øge dens fysiske tiltrækningskraft.

Noter

- ¹ <http://www.publishersweekly.com/pw/by-topic/childrens/childrens-book-news/article/42636-new-stephenie-meyer-novella-arriving-in-june.html>
- ² *1734 Trav. Three English Gent. In Harl. Misc. (1745) IV. 358. "These Vampyres are supposed to be the Bodies of deceased Persons, animated by evil Spirits, which come out of the Graves, in the Night-time, suck the Blood of many of the Living, and thereby destroy them" i *The Oxford English Dictionary*
- ³ "The best definition I can give of a vampire is a living mischievous and murderous dead body. A living dead body! The words are idle, contradictory, incomprehensible, but so are vampires" (Scoffern (1814) 1870: 350)
- ⁴ Rikke Schubart, lektor på Institut for Litteratur, Kultur og Medier ved Syddansk Universitet i Geist, Anton *Vegetarvampyren og den kyske jomfru*
- ⁵ Byron Glennis "As one dead": Romeo and Juliet in the Twilight zone", s. 178, l. 5-7 i Drakakis, John & Townshend, Dale (red.): *Gothic Shakespeares*, Routledge, 2008 s. 167-185
- ⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=Q77sJT8O56E>

Illustrationerne til denne artikel kom ved en fejl ikke med i den trykte udgave. I denne PDF er de at finde som et indstik på sidste side.

Litteratur, film og tv

- Ball, Alan (2008-2010): *True Blood*, HBO.
- Byron Glennis (2008): "As one dead": Romeo and Juliet in the Twilight zone", Drakakis, John & Townshend, Dale (red.): *Gothic Shakespeares*, Routledge, 2008 s. 167-185.
- CWTV (2010): *The Vampire Diaries*
- Encyclopedia Britannica (1981).
- Geist, Anton (2008): "Vegetarvampyren og den kyske jomfru", *Information* d. 26. november.
- Hardwicke, Catherine (2008): *Twilight*, Summit Entertainment.
- Herzog, Werner (1979): *Nosferatu: Phantom der Nacht*, Gaumont og Werner Herzog Filmproduktion.
- Hippler, Fritz (1940): *Der Ewige Jude*, Deutsche Film Gesellschaft.
- Meyer, Stephenie (2005): *Twilight*, Little, Brown and Company, 1. udg.
- Meyer, Stephenie (2006): *New Moon*, Little Brown and Company, 1. udg.
- Meyer, Stephenie (2007): *Eclipse*, Little Brown and Company, 1. udg.
- Meyer, Stephenie (2008): *Breaking Dawn*, Little Brown and Company, 1. udg.
- Murnau, F. W (1921): *Nosferatu – Eine Symphonie des Grauens*.
- Møhl, Bo (2006): *At skære smerten bort – en bog om cutting og anden selvskadende adfærd*, PsykiatriFondens Forlag.
- Scoffern, John (1814): *Stray leaves of science and folklore*, denne udgave Tinsley Brothers, 18 Catherine Street 1870, London.
- Slade, David (2010): *The Twilight Saga: Eclipse*, Summit Entertainment.
- Soldinger, Mark (2001): *American Vampires*, XYTV production for Channel 4 Television.
- Stoker, Bram (1897): *Dracula*, Archibald, Constable and Company, denne udgave; Sphere 2006.
- Weiz, Chris (2009): *The Twilight Saga: New Moon*, Summit Entertainment.
- [red.] (1999): *Brockhaus – Die Enzyklopädie*, Band 23 vall-welch, F.A. Brockhaus GmbH, Leipzig-Mannheim.
- [red.] (1962): *Oxford Illustrated Dictionary*, Oxford University Press.
- [red.] (1933-1961): *The Oxford English Dictionary*, volume XII v-z, Oxford University Press.



Udenfor tema

Kausalitet eller hvorledes Hume forholder det mentale med det fysiske

Den skotske filosof David Hume (1711-1776) er en væsentlig repræsentant for empirismen, der på en forenklet måde tit karakteriseres som en tænkning, der reducerer både mening og forståelse af verden til sanselindtryk, hvilket kan afføde en skepticisme, hvad angår den menneskelige omgang med verden. I denne forståelse forbliver Humes subtile hensigter derfor skjulte i det skeptiske mudrede vand. Derfor er hensigten med denne artikel en udredning af Humes syn på kausalitet, da dette rummer kimen til et subjektivitetsbegreb, der ydermere indskydes som et forbindelsesled mellem den mentale og fysiske verden.

Et klassisk skrift må aldrig kunne forstås til bunds. De, som er dannede, og som danner sig, skal altid ønske sig at lære mere af det.
(Friedrich Schlegel, Kritiske fragmenter [nr. 20])

I det 16. årh. opstod der en fornyet interesse for den romerske politiker Cicero (106-43 f.kr.) og hans politiske taler og retoriske skrifter. Der sker m.a.o. en opblomstring af den antikke skepticisme i en ciceroniansk forstand. Ciceros politiske taler og retoriske skrifter fordrede veltalenhed og en skeptisk øvelse, der havde til hensigt at undgå dogmatisme i sin negative form. Med dette udgangspunkt i den antikke ciceronianske skepticisme og den fremherskende naturvidenskabelige revolution med Newton i spidsen, kan den franske filosof, matematiker og fysiker René Descartes' (1596-1650) tænkning ses som et udmærket eksempel på, hvor dette bliver kombineret. Omdrejningspunktet for Descartes' skepticisme er

hans metodiske tvivl, der kort kan betegnes som et forsøg på at finde det gyldige arkimediske punkt, hvorfra og hvori gyldigheden for alle fremtidige undersøgelser skal findes. Dette resulterer i en splittelse - en splittelse som den antikke og den middelalderlige verden ikke kendte i den udformning. Med Descartes' tænkning mister verden den enhed, som den umiddelbart havde, da verden nu fordobles - ikke kun mellem krop og sjæl, men også især mellem det fysiske og det mentale. Dette resulterer i en fysikverden, som kan undersøges naturvidenskabeligt og en mental, som omhandler vor livsverden, handlinger, formodninger, forestillinger etc. Descartes' tænkning rejser naturligt spørgsmålet om, hvordan forholdet mellem disse to verdner må og kan tænkes. Filosofien tager derfor en drejning, hvor filosofiens opgave nu ikke længere blot er at klarlægge og søge principper på det ontologiske niveau. Filosofien har med Descartes' dualisme(r)¹ fået

en ekstra dimension at udforske og operere med; det menneskelige sind (*esprit, mind*).

Dette sind og dets forhold til omverden er, hvad Hume ligger til grund for sine undersøgelser af den menneskelige natur, for som han selv bemærker, er hans egentlige standpunkt at: "[...] *all the sciences have a relation, greater or less, to human nature*" (Hume 1967:19).

Herved installerer Hume som *eksperimentel* filosof, som han betegner sig selv, et bindeled mellem det subjektive og den virkelige verden - nemlig den menneskelige tænkning og natur, der bliver systematisk udredt i en newtoniansk ånd. Det er i forlængelse af det ovenstående citat, at det centrale ved Humes skepticisme skal forstås. Den skeptiske stillingtagen i ciceroniansk ånd til undersøgelsesresultater indebærer og indeholder derfor en kritik, der skal beskytte imod den rigide dogmatisme, og som endvidere som vi skal se, søge grænserne for fornuften.

For Hume er denne dogmatik repræsenteret ved skolastikken og Aristoteles' (348-322 f.kr.) form for metafysik, men Humes metafysiske angreb sigter i særdeleshed også på at fastslå det mere *praktiske* aspekt ved den menneskelige natur, og derfor er Humes skepticisme ikke så meget et forsøg på at reducere menneskelig viden til indtryk og ideer, men mere et forsøg på at kortlægge menneskets rolle i og dets omgang med omverden, og få buk med fornuftens vildfarelser. Humes kausalitetsbegreb bliver derfor vigtigt i dette forsøg på at installere mennesket i virkeligheden.

Vigtige forudsætninger for kausalitetsbegrebet

I *Section 3 Of the Association of Ideas* i *An Enquiry concerning Human Understanding*² gør Hume rede for associationsloven, som

er et vigtigt aspekt ved den samlede forståelse af begrebet om kausalitet. I kraft af Humes helt fundamentale syn på det menneskelige sind (*Mind*) som bestående af indtryk (*Impressions*) og ideer (*Ideas*), mangler han derfor et system eller en oversigt over principperne, som ordner og sorterer i disse. Associationsloven er m.a.o. organisator, en psykologisk lov for vore ideer og lader disse indgå i mentale tilstande, hvor simple ideer bliver kombineret. Dette danner således grundlag for mere komplekse ideer. Menneskets sind bestemmer Hume således til at bestå af ideer, som kan sporers tilbage til sanseindtryk. På baggrund af dette anfører Hume associationsloven i følgende tre dele: lighed (*Resemblance*), kontiguitet i tid og sted (*Contiguity in time or place*), årsag eller virkning (*Cause/Effect*). I sin redegørelse for disse tre principper gør Hume brug af forskellige argumenter for at illustrere disses funktioner og deres virke. Det første princip: Lighed skal forstås som en art tankespind, hvor man naturligt ledes af et billede (jf. et billede af en bestemt hund), som så leder tanker hen på et andet billede (jf. hundens ejer). Det andet princip: Kontiguitet er en forbindelse i tid og/eller rum, forstået således at hændelser eller ting i ens erfaring bliver koblet sammen (jf. f.eks. hvis man tænker på en hændelse i går, leder dette unægteligt tanker hen på en anden hændelse fra den dag, netop fordi de besidder en form for nærhed i tid og rum). Det tredje princip er imidlertid det helt centrale for Hume:

Tis sufficient to observe, that there is no relation, which produces a stronger connexion in the fancy, and masks one idea more readily recall another, than the relation of cause and effect betwixt their objects. (Hume 1967:11)

Dette årsag-virknings forhold bestemmer Hume derfor på følgende måde: "[...] *And if we think of a wound, we can scarcely forbear reflecting on pain which follows it.*" (Hume:1999:102). I forlængelse af dette vil en hændelse (f.eks. perceptionen af en vinflaske, der er smadret) implicere, at objektet (vinflasken) tidligere eller engang var intakt. Det ene forudsætter det andet eller som i dette tilfælde: Ødelæggelsen forudsætter det intakte. I forståelsen af årsag-virknings forholdet er der således en hentydning af kausalitet og lighed³ - men ikke forstået som en *logisk* følge af begivenheder, men mere som *psykologiske* mekanismer, der *qua* associationsloven opererer i sindet. Derfor har denne association heller ikke nogen ontologisk/fysisk status, den er til for at beskrive sindets natur og dennes associative funktioner (Hume1967:13). Det bliver i kraft af det ovenstående derfor klart, at hændelser indbyrdes bliver koblet sammen i sindet ud fra årsager og virkninger, som mennesket kan iagttage. Endvidere skal det bemærkes, at associationsloven altså lader menneskets simple og udelelige ideer blive kombineret, således at dette i mere komplekse ideer resulterer i mening. Sagt med m.a.o.; associationsloven er den menneskelige naturs mekaniske, psykologiske love i sindet, der muliggør en *sammenhæng* og *sammenfald* af både ideer/indtryk og begivenheder i verden, som mennesket befinder sig i. På den måde skaber Hume en forbindelse mellem den umiddelbare sansbare verden og menneskets *forståelse* af sammenhæng i den.

Spørgsmålet der nu rejses er derfor, om der overhovedet findes en sådan forbindelse, og ligeledes hvad konsekvensen bliver af at fjerne objekternes eller den ydre verdens 'indre' kausalitet eller sammenhæng for at forflytte det til mentale operationer i stedet?

Det er netop her, Humes begreb om kausalitet bliver aktuelt.

Relationer mellem ideer, kendsgerninger og induktive slutninger.

I det foregående blev Humes associationslov omtalt, og som før nævnt bliver problemet om kausalitet implicit udtrykt. Dette vil dog blive klarere i Humes skeptiske argument i Section IV i *EHU*.

Efter at have opstillet nogle principper for det menneskelige sind, bliver omdrejningspunktet nu for Hume at uddybe, hvordan mennesket og dets forstand/fornuft opererer, når det skal drage slutninger angående den natur⁴, det befinder sig i.

Humes deklARATION om den menneskelige erkendelse

Hume indleder det fjerde afsnit i *EHU* med at opdele den menneskelige fornuft (*reason*) og udforskninger (*enquiry*) i to hovedområder; relationer mellem ideer (*Relations of Ideas*), og kendsgerninger (*Matters of Facts*)⁵. Til denne distinktion knytter der sig yderligere to forskellige begrundelser; en logisk og epistemologisk. I Humes beskrivelse af relationer mellem ideer gør Hume brug af kontradiktionsprincippet, hvilket får den betydning for relationer mellem ideer, at de indebærer en logik, og at de ydermere kan siges at være a priori⁶. For at eksemplificere dette forhold bruger Hume den pythagoræiske læresætning samt Euklids geometri. Det ville m.a.o. være en selvmodsigelse at benægte, at en trekant havde tre kanter. Heraf følger, at menneskets forstand har a priori sikkerhed om sådanne forhold, og at disse erkendes intuitivt eller gennem en kæde⁷ af disse direkte erkendelser, hvilket Hume i dette tilfælde kalder en demonstration. Anderledes forholder det sig med kendsgerninger. Kendsgerninger er ikke

logisk sikret af kontradiktionsprincippet, som relationer mellem ideerne er det, og her bliver det epistemologiske eller en menneskelig videns aspekt om disse forhold tydeliggjort. En kendsgerning kunne f.eks. være, at solen står op i morgen, men for Hume er det en vigtig pointe, at vi ligeså vel med den samme grad af sikkerhed kunne forestille os det anderledes. Ligesom i eksemplet med vinflasken er der ikke en logisk sammenhæng mellem en smadret vinflaske og en intakt, for denne forbindelse skal søges i de psykologiske mekaniser, der tillader os at slutte på denne måde. Disse kendsgerninger har imidlertid deres ophav i de førømtalte sanselige indtryk, hvilket får den konsekvens, at vi groft sagt ikke kan vide os sikre på disse kendsgerninger, som ellers synes at være så indlysende rigtige og demonstrativt sikre. Kendsgerninger er derfor kun sandsynlige men ikke sikre. I forlængelse af dette er det værd at bemærke, at den menneskelige erkendelse for Hume udelukkende beror på disse to kilder (jf. relationer mellem ideer samt kendsgerninger), hvilket gør, at evidensen for det, vi ellers var forvisset om, nu skal undersøges mere dybtgående.

Det skeptiske argument Slutninger og deres induktive form

Den menneskelige erkendelse er delt op i to sektioner, hvoraf kendsgerningerne er problematiseret i en sådan grad, at der nu skal søges grundlag for disse. Hertil anfører Hume for dette grundlag årsag-virknings forholdet, der endvidere er grundet i vor hukommelse og sansning (Hume 1999:109). For at tydeliggøre dette udsagn giver Hume et par jordbundne eksempler⁸ på, hvordan de menneskelige ræsonnementer fungerer og slutter deraf, at der må være en forbindelse mellem de kendsgerninger,

vi erindrer og dem, som er præsentere. Derpå tager Hume skridtet videre og konkretiserer, at årsag-virknings forholdet er udledt af *erfaringen*. Af dette følger, at mennesket ikke kan erkende nogen *egenskab* som årsag eller virkning ud fra en genstand eller en hændelseskarakter, når disse fremtræder for sanserne. Herved bliver det også tydeligt, at årsag-virknings forholdet tilskrives en a posteriorisk status, hvilket betyder, at forventningen om, at solen vil stå op i morgen, knytter sig til vor præsentere perception og endnu vigtigere vor hukommelse eller erfaring. Udsigelser om fremtiden bliver derfor lidt forenklet til rene gisninger. Det er i forlængelse heraf vigtigt at bemærke, at de førnævnte psykologiske associationslove og erfaringen netop for Hume bliver indskudt som forbindelsesledet mellem den førnævnte fysiske og mentale verden. Selvom Humes hensigt er at fastslå erfaringen som værende afgørende for, hvordan menneskelig viden kan begrundes, synes Humes eksempel med den opstigende sol at være noget undergravende for Humes eget udsagn om, at man som filosof skal være menneskelig i al sin filosofi (Hume 1999:90):

For at råde bod på, hvad der ellers kunne synes at have forvoldt en uoprettelig skade på den menneskelige erkendelse, anfører Hume sit egentlige skeptiske argument: Billard-eksemplet (Hume 1999:110).

Hvis en årsagssammenhæng skal være gyldig, må den nødvendigvis tilvejebringes gennem sansningen af to givne objekter eller to hændelsers indbyrdes relation, hvilket aldrig har foreligget for os. I billard-eksemplet konstaterer vi f.eks., at når en billardkugle i bevægelse støder til en anden, begynder denne at rulle (dette er en kendsgerning på linie med, at solen *vil* stå op i morgen). Vi siger, at den ene kugles stød *forårsager* den anden kugles bevægelse.

Dette er dog ikke så ligetil, da Hume pointerer, at man faktisk *først ser stødet og derefter* kuglens rullen. Vi ser derimod ikke nogen *logisk* nødvendig forbindelse mellem de to fænomener, vi kan blot konstatere, at denne antagelse ikke beror på nogen evidens eller fornufts-ræsonnement, da kuglen i *teorien*⁹ kunne ligge stille ved stødet eller rulle i alle tænkelige retninger, som vi ikke havde forudset eller forestillet os. Derfor erstatter Hume sikkerheden ved den rigide årsagssammenhæng med sandsynlighed og *vanen*, som er dannet gennem talrige observationer eller iagttagelser af kuglernes stød mod hinanden, der hører vor erfaring til.

Dette argument genetablerer således en form for balance, forstået på den måde at vi må affinde os med den uvidenhed og utilstrækkelighed, forstanden besidder angående tingenes egentlige forhold, da den forestillede a priori viden er fuldstændig arbitrær om sådanne forhold. Dette medfører også, at slutninger af denne art, hvilket i det kommende vil blive refereret til som induktive slutninger¹⁰, derfor ikke med sikkerhed kan danne grundlag for sikker viden, da induktive slutninger beror på iagttagelser, hvilket indskriver dem under de mentale associationsmekanismer, *vanen* og til sidst erfaringen. Herefter er hensigten med Part II af Section IV i *EHU* at skabe et fundament for erfaringen og *vanens* rolle i den menneskelige erkendelse og begrundelse af viden. Humes eget eksempel til at beskrive problemet ved disse induktive slutninger består kort i at fastslå, at vi ikke uden videre kan vide os sikre på, at et stykke brød, som engang var gavnligt, også i fremtiden vil være gavnligt for os. Dette er netop problemet ved de induktive slutninger *qua* de førnævnte to kilder til erkendelse (jf. *Relations of Ideas/Matters of Facts*). Dette er relevant for det næste argument, som Hume anfører.

Hvis man drister sig til at generalisere en induktiv slutning, således at man slutter ud fra de erfaringer, man råder over i hukommelsen til fremtidige hændelser, bliver disse slutninger i deres natur en *circulus vitiosus*, hvilket er en uholdbar argumentation, da man på den måde forudsætter det, der skal argumenteres for, f.eks. at solen vil stå op i morgen, da den også gjorde det i går. Der er m.a.o. ingen progression i dette, og ens viden bliver ikke udvidet på dette felt, man står i stampe eller går i ring.

Hume har i kraft af sin argumentation sat visse grænser for den menneskelige erkendelse og fornuft/forstands virke, altså er dette en vigtig bevidsthedsfilosofisk pointe, hvilket betyder, at den gængse og forudindtagede *doxa* om verdens 'indre' kausalitet ikke besidder den sikkerhed som først antaget. Derpå bliver det også tydeligt, at Hume forsøger at lave et skel mellem, hvordan mennesket kausalt (jf. indtryk, og ideer) faktisk får sådanne forestillinger om f.eks. brødet, solen etc., og hvordan mennesket herefter prøver at retfærdiggøre eller begrunde deres forestillinger, hvilket ligger til grund for slutninger eller domme om virkeligheden. Humes videre undersøgelser i den skeptiske ånd bliver derfor til en udbygning og klargørelse af dette for at kunne godtgøre erfaringen og dens forbindelse til associationsloven, der ligger til grund for det menneskelige sinds måde at ræsonnere og slutte på.

En skeptisk løsning; *vanens* magt i to betydninger

Udover associationsloven og erfaringen som mentale retningslinier anfører Hume noget altafgørende for erkendelsesstrukturen: *Vanen*, der skal vise sig at besidde en dobbelt status, eller som Hume skriver: ”*Custom, then, is the great guide of human*

life" (Hume 1999:122). Og hvis mennesket var uden, ville dette resultere i: "[...] *an end at once of all action, as well as of the chief part of speculation*". (Hume 1999:123).

Vanens tilblivelseshistorie

I sin argumentation for vanen knytter der sig en fortælling om en begavet person. I denne fortælling¹¹ er det værd at bemærke, at Hume i lapidarisk narrativ stil fremstiller sine hidtidige undersøgelser om den menneskelige erkendelse. Af denne fremstilling følger således, at det egentlige forbindelsesled mellem erfaringen og de mentale mekanismer er *vanen*. Selv bruger Hume varme/flamme og tyngde/soliditet (Hume 1999:121) til at illustrere vanens dobbelte betydning for det menneskelige sind. Uanset hvor meget vi end kigger på en flamme, er det vores omgang med verden, der gør, at vi får den forestilling, at den *også* er varm eller sagt på en anden måde; indtrykket af flammen indeholder ikke indtrykket af varme. Vanen får derfor denne dobbeltsidighed, da den på den ene side indordner og anordner associationslovenes arbejde med de fysiske ting (jf. indtryk) til de mentale repræsentationer (jf. simple ideer¹²) i sindet, og på den anden side som bindeled tillader os at slutte og fælde domme om virkeligheden overhovedet i erfaringen. Dette er en vigtig udbygning af den bevidsthedsfilosofiske pointe i forbindelse med diskussionen om kausalitet og dens retmæssige plads i sindet og dens betydning for menneskets subjektivitet overhovedet. Inden kausaliteten bliver forbundet i sindets helhed, skal vi se på Humes videre undersøgelse af den dobbelttydige vane.

Vanen og kausalitet

Siden Humes skeptiske løsning på hans tidligere skeptiske tvivl udmunder i at være et

spørgsmål om vane, må dette også betyde, at de menneskelige ræsonnementer eller det menneskelige sind som sådan ikke kan karakteriseres ved at være rent fornuftsba- serede.

Denne afstandtagen fra fornuften som vejleder ses eksplicit i Humes beskrivelse af historiens gang og i særlig grad af vore naturlige slutninger, hvad angår vore følelser¹³. Dette leder over i *troen*, som Hume angiver at være den naturlige konsekvens af den måde at se sindets operationer på. Der er for Hume visse genvordigheder ved at skulle definere denne tro eller give en fyldig beskrivelse af dens karakter, men efter en indsnævring af problemet konkluderes det, at troen er en fornemmelse i sindet eller en forestilling, der understøttes af vanen. Humes videre gennemgang af vanen leder frem til, at troen mht. hidtidige og præsentekendsgerninger er nødvendig for vor gøren og laden samt årsag-virknings forholdet, der alene beror på erfaringen og vanen samt de psykologiske mekaniske associationslove. M.a.o. bliver overgangen fra A (den ene billard kugle) til B (den anden billard kugle) for Hume et spørgsmål om mentale processer, ikke således at A *betyder* B, men mere at A *qua* vanen og de mekaniske psykologiske associationslove nu retmæssigt kan siges at blive sat i forbindelse med B. Via vanen og vore hidtidige erfaringer af sådanne objektets bevægelser i tid og rum (jf. hændelser/kendsgerninger) leder forestillingen om eller fornemmelsen af kausalitet os til at *tro* på, at objekterne eller omverdenen besidder en sådan kausalitet eller indbyrdes relation. Imidlertid skyldes denne formodning mentale strukturer eller psykologiske mekanismer (jf. associationslovene), der ikke lader sig styre af fornuften eller fornufts-ræsonnementer, da dette netop er underlagt menneskelige lidenskaber, hvoraf den vigtigste for

det sociale liv er sympatien eller medfølelsen for andre mennesker.

Igen ses denne dobbelttydighed i vanen, som lader Hume forbinde det mentale eller det psykologiske (jf. ideer) med det fysiske, som vi mennesker modtager gennem vores sanser, der som bekendt bearbejdes (kopieringen af indtryk til ideer) og på den måde indtager vanen det psykologiske fundament for vor gøren og laden i verden. Det er her i forlængelse af dette, Humes drejning af skepticisismen skal forstås. Hume afskriver ikke verden som dunkel og meningsløs, men giver 'blot' en mental eller psykologisk forklaring på eller begrundelse for indtrykkene og de simple ideers status og betydning for det menneskelige sind. I forlængelse af dette kan det derfor postuleres, at Humes skepticisismes egentlige formål er finde ophavet til det menneskelige sinds natur eller til den menneskelige subjektivitet, om man vil. Den kausalitet, som opstår og organiseres via associationslovene samt vanens dobbeltsidige rolle, tillader derfor at lade det menneskelige sind og tænkning indgå som mellemed mellem det mentale og det fysiske.

Konsekvensen af dette leder så over i, at meningen¹⁴ med den fysiske verden således er tilgængelig for mennesket, da den skal findes i ideerne og disse forhold til indtrykkene og de mentale processer, som strukturerer disse og ikke i abstrakte fornuftsrationementer, som forsøger at indfange de 'indre' strukturer og sammenhænge i verden selv. Hume mener, at sådanne fornuftsrationementer har afsporet diskussionen om den menneskelige erkendelse, længe inden den kommer i gang, for som Hume bemærker:

Nature will always maintain her rights, and prevail in the end over any abstract reasoning whatsoever. (Hume 1999:120)

Humes psykologisering af den menneskelige omgang med verden.

I Humes forsøg på at berettiggemenneskets færden og slutninger om verden indtager vane og kausalitet således en helt særlig plads. Humes undersøgelser af den menneskelige natur kan derfor med rette tilskrives en helt anden skepticisme end den, som Humes normalt tilskrives - nemlig det at hos Hume reduceres al menneskelig erkendelse til det sanselige og dermed også mening og forståelse. Humes tænkning er snarere en *radikalitet* end en egentlig skepticisme, forstået på den måde at Hume viser, at han er en menneskelig tænker *per excellence* ved netop at anføre en oversigt over de psykologiske love, der muliggør en erfaring af den fysiske verden. Humes analyse har derfor den konsekvens at mennesket kan *søge* mening i verden, *selvom* det sanselige ikke er i besiddelse af indtryk af korrelater som kraft, nødvendige forbindelser, energi etc. som vi så det i billiardeksemplet. Humes tænkning tillader derfor mennesket at give en kausal forklaring på samt en begrundelse for en bestemt forestilling. Den kausale forklaring på et sanseindtryk får sin berettiggelse i kraft af menneskets sansorganer såsom øjnene, ørerne, tungen etc. mens begrundelsen af dem skal søges i de mekaniske psykologiske lovmæssigheder. Dertil er vanens dobbelte funktion og betydning det, der muliggør skabelse af en *sammenhæng* og en *berettiggelse* for den menneskelige epistemiske eller vidensbaserede omgang med verden. Humes skepticisme eller radikalitet er i forlængelse af dette således et udtryk for at finde et forbindelsesled mellem den menneskelige subjektivitet eller

sind, og den fysiske verden som mennesket nu engang er sat i. Humes tænkning foreskriver en verden, der i sig selv givetvis eller muligvis indeholder mekaniske love, som vi ikke kender til. Men det, som vi derimod kender til ifølge Hume, og som vi gyldigt kan beskrive deskriptivt, er den menneskelige subjektivitet eller den menneskelige natur, som netop bliver til på baggrund af indtryk og simple ideer, associationslove, vanens magt, erfaringen og de menneskelige følelser.

Noter

- ¹ Det er værd at bemærke at Descartes' tænkning normalt bliver betegnet som en dualisme, der har sit udspring i skellet mellem krop og sjæl. Imidlertid er det ikke det eneste skel der dannes af Descartes' tænkning, her tænkes i særdeleshed på skellet mellem det fysiske verden og det mentale, qua Descartes' kategorier af de dobbelttydige ideer.
- ² Titlen: "An Enquiry concerning Human Understanding" vil i en kommende optræde som akronymet: EHU.
- ³ Her forstået som association-princippet lighed.
- ⁴ Her forstået som viden om omverden, hvilket netop bliver problematiseret i kraft af det skeptiske argument.
- ⁵ Denne distinktion er også kendt under betegnelsen: Humes gaffel (se. Hume, David, *EHU*, Sect. IV. i. s. 108)
- ⁶ Forstået på den måde at sætningen 'en trekant har tre kanter' kan erkendes uden henvisningen til, hvad der eksisterer. Meningen med dette skal søges i, at prædikatet allerede er indeholdt i subjektet, og derfor ville der opstå en kontradiktion eller en selvmodsigelse, hvis dette bestrides.
- ⁷ Kæde; en slags intuitive skridt, via de atomare ideer, som kan demonstreres, f.eks. den pythagoræiske læresætning. Ideer er således for Hume små enheder, afsluttet hele, hvilket betyder, at disse bliver ordnet gennem associationslovene.
- ⁸ Disse eksempler kan findes i *EHU*, Sect. IV, iv, vi.
- ⁹ Skal forstås som en kendsgerning, hvilke ikke indeholder nogen kontradiktion.
- ¹⁰ Hume selv benytter udtryk som: 'experimental conclusions' og 'long course of uniform experiments' – Se. Sect. IV. lxx-xxi., Hume, David, *EHU*, (Editos' Indroduction) s. 27

- ¹¹ Givetvis om Humes sædvanlige protagonist; Adam. Se: Hume, David, *Undersøgelser*, Sect. V, iii, s. 104
- ¹² Herved bliver Simple ideer for Hume ureducerbare eller som før nævnt til atomare størrelser i grundbetydningen; 'udelelige'.
- ¹³ Det skal her bemærkes, at Hume i "A Treatise of Human Nature" selv underordner fornufften i henhold til følelserne.
- ¹⁴ Stadig som et stykke psykologi, og ikke som verden er i sig selv.

Litteraturliste:

- Descartes, René (2002): *Meditationer over den første filosofi*, Det lille forlag, Helsingør.
- Diderichsen, Adam (2009): *Den fordoblede verden – om Descartes og hans Meditationer*, Museum Tusulanums Forlag, København.
- Hume, David (1967): *A Treatise of Human Nature*, Oxford university press, Oxford.
- Hume, David (1999): *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford university press, Oxford.
- Hume, David (2010): *Undersøgelser; Erkendelsesteori & Moralfilosofi*, Informations Forlag, København.
- Schlegel, Friedrich (2000): *Athenäum fragmenter og andre skrifter*, Gyldendal, København.

Mellem erindring og glemsel

Kulturel erindring (og enhver anden form for erindring) indeholder naturligt både erindring og glemsel. Denne artikel har til hensigt at undersøge, hvorledes Günter Grass' erindringer i *Beim Häuten der Zwiebel*, *Die Box – Dunkelkammergeschichten* og *Unterwegs von Deutschland nach Deutschland* følger denne modus mellem erindring og glemsel og derved tillægger fremstilling og formidling et større fokus frem for et reelt indhold af erindringen.

I forbindelse med udgivelsen af Günter Grass' erindringer i *Beim Häuten der Zwiebel* [Når løget skrælles] har der været stor debat i de tyske medier om hans behandling af fortiden. Når en forfatter – som det er tilfældet i denne bog – indrømmer dele af sin fortid, der strider imod det moralske indhold af hans litteratur, så står kritikerne på spring for at revse ham. Jeg vil vise, hvorledes Günter Grass' erindringer i *Beim Häuten der Zwiebel* følger erindringens naturlige modus i form af hukommelse og glemsel, og hvorledes denne modus videreføres til de to andre værker – *Die Box* [Mørkekammerhistorier - Boxapparater] og *Unterwegs von Deutschland nach Deutschland* [Undervejs fra Tyskland til Tyskland].¹ På denne måde opstår i stedet et fokus på fremstilling og formidling af erindringen frem for et forsøg på at give erindringen et indhold.

Jeg vil begynde med at identificere og analysere erindringsmetaforerne i *Beim Häuten der Zwiebel*, *Die Box* og *Unterwegs von Deutschland nach Deutschland*. Derefter

vil jeg vise, hvorledes disse følger *den kulturelle erindrings* modus mellem erindring og glemsel. Slutteligt vil jeg demonstrere, hvorledes resultatet af disse erindringsmetaforer og deres sammenhæng med den kulturelle erindring udmønter sig i det, som jeg betegner som en erindring af første og anden grad.

Tre former for erindring

De tre værker af Günter Grass falder alle ind under den autobiografiske genre, men samtidig manifesterer de hver deres form for erindring. *Beim Häuten der Zwiebel* omhandler Günter Grass' livshistorie fra den tidlige barndom og frem til udgivelsen af *Die Blechtrommel* [Bliktrommen]. Værket kan betegnes som en førstehåndsberetning. *Die Box* er derimod en andenhåndsberetning, idet Günter Grass' livshistorie her fortælles gennem hans 8 børn. Kronologisk tager værket tråden op, hvor *Beim Häuten der Zwiebel* slap, og læseren erfarer gennem børnenes beretninger, hvad der

skete med Günter Grass efter udgivelsen af *Die Blechtrommel*. Samtidig blander Günter Grass sig for at give sit besyv med. *Unterwegs von Deutschland nach Deutschland* er skrevet i dagbogsformen og burde rumme en erindring i ren og uredigeret form. Samtidig er denne form for erindring ofte det tiloversblevne, når alle førstehånds- og andenhåndsberetninger er borte.

De tre former for erindring udviser samme valens som erindringen, der foregår i samfundet, idet indholdet vedvarende rykker længere væk i tid. På denne måde tematiserer Günter Grass tabet af erindringen, når den på den ene side rykker længere væk i tid og samtidig udsættes for (gen-)fortolkning i nutiden. Ydermere kan de tre værker anskues som henholdsvis individets og kollektivets erindring samt den tiloversblevne erindring. For at sætte de tre værker yderligere i perspektiv vil jeg give en kort introduktion til begrebet den kulturelle erindring.

Kulturel erindring

Overordnet kan den kulturelle erindring betragtes ud fra to forskellige synsvinkler, der betegnes henholdsvis som den konstruktivistiske og den historievidenskabelige tilgang. Den historievidenskabelige tilgang er kendetegnet ved, at erindringen ikke har et specifikt ståsted, og fortiden adskilles radikalt fra nutiden og fremtiden. Denne tilgang betegner Aleida Assmann, den tyske kulturvidenskabelige erindringsforsker, med begrebet *Das unbewohnte Gedächtnis* [Den ubeboede erindring]. Den konstruktivistiske tilgang til erindringen er derimod kendetegnet ved, at den knytter sig til individet, gruppen eller kollektivet. Der er her tale om et forsøg på at slå bro mellem fortiden, nutiden og fremtiden, hvorved en forståelse af det nutidige og fremtidige samfund

kan opnås. Ligeledes er denne form for erindring selektiv og indeholder naturligt erindringens modsætningsforhold i form af erindring og glemmel. Denne tilgang betegnes som *Das bewohnte Gedächtnis* [Den beboede erindring] (Assmann 1999: 130ff).

Udgangspunktet for Aleida Assmanns beskæftigelse med erindringen bunder i de to begreber – *ars* og *vis*,² – der har deres oprindelse i mnemoteknikken eller erindringskunsten. *Ars* betegnes som enhver mekanisk fremgangsmåde, der har til formål at lagre og tilbagekalde erindringen, mens *vis* betegnes som en forskydning mellem det lagrede og det tilbagekaldte i form af et tidsperspektiv (Assmann 1999: 28f). Aleida Assmann anerkender imidlertid, at en sontring imellem de to tilgange ikke fuldt ud lader sig opretholde og indfører i stedet den beboede og ubeboede erindring som forskellige modi af erindringen. Herved introducerer hun de to former for erindring i form af *Speichergedächtnis* [Arkiverindringen] og *Funktionsgedächtnis* [Funktionserindringen].

Funktionserindringen vedrører den selektive handling at genkalde sig en del af fortiden. En handling, der udføres i samfundet og dermed danner grundlaget for en fælles referenceramme. Den kulturelle erindring kan således betegnes som funktionserindringen, der udføres af individer og grupper. Funktionserindringen er selektiv, idet den kun aktualiserer en brøkdelen af erindringens mulige indhold, og derfor vedbliver en del af erindringen at være amorf, uden orden og skikkelse. Ved funktionserindringen forstås en tilpasset form for erindring, der har undergået en udvælgelsesproces og samtidig er knyttet til en kulturelt givent mening. Her er tale om en værdiladet erindring.

Arkiverindringen betegnes som en erindring af højere art eller en erindringens erindring. Ved den arkivariske erindring er der tale om en værdineutral erindring, idet den består af en amorf masse af erindringer, der ikke passer ind i en meningsgivende konstruktion. Denne amorfe masse er til dels ubevidst og til dels bevidst, og udgør ikke en modsætning til funktionserindringen, men omgiver den og danner derved dens baggrund. Arkiverindringen kan frembringes på ny, sættes ind i nye konstruktioner, og dens latente elementer kan træde frem igen og indgå i nye forbindelser. Arkiverindringen indeholder det i øjeblikket ubrugbare, det obsolete og det fremmedgjorte, men også alternative optioner og uudnyttede muligheder (Assmann 1999: 135ff).

Günter Grass' erindringer: *Beim Häuten der Zwiebel*

Beim Häuten der Zwiebel indeholder Günter Grass' erindringer fra hans tidlige barndom og frem til begyndelsen af hans forfatterkarriere. Han benytter sig primært af to metaforer til at erindre fortiden. De to primære erindringsmetaforer er løget og ravet, der kan anskues som henholdsvis den aktive og passive side af erindringen. Løget kan skrælles for derved at blottlægge erindringen, mens ravet kan holdes op mod lyset og afsløre, hvad der er blevet indkapslet.

Løget: Erindringen indledes

Når løget skrælles, så forekommer oppositionen mellem erindring og glemsel, og dette er i virkeligheden løgets primære formål. Metaforens fornemmeste, og måske i virkeligheden også banale formål er slet og ret dens evne til at kunne indlede erindringen. Dette sker ved at skrælle lagene af løget skind for skind for at blottlægge dets inderste. Denne handling kan betegnes som en

erindringshandling og kan sidestilles med forfatterens forsøg på at skrive en autobiografi. At skrive eller skrælle bliver således to sider af samme sag.

Første gang løget anvendes i teksten er ved en sammenligning med erindringen selv:

*Wenn ihr mit Fragen zugesetzt wird, gleicht die Erinnerung einer Zwiebel, die gehäutet sein möchte, damit freigelegt werden kann, was Buchstab nach Buchstab ablesbar steht.*³ (Grass 2006: 9)

Hermed understreges, at erindringen ligger under løgets skind og venter på at blive blotlagt. Endvidere antydes en sammenhæng mellem erindringen og Günter Grass' litteratur, idet erindringen kan blottlægges bogstav for bogstav. Frem for alt består erindringen af de mange lag, der kan blottlægges ved at skrælle løget, men samtidig fornyer lagene sig, og i stedet for at opnå en sandhed om fortiden vil man derfor blot støde på nye lag af erindringen. Endvidere kan løget fremkalde tårer, når det hakkes, og erindringen kan på denne vis sløres, hvilket kan have to årsager: Enten ønsker forfatteren ikke at berette om fortiden, eller han husker ikke fortiden nøjagtigt nok. Løget har således to primære anvendelsesformer. Det kan benyttes til at indlede erindringen, og det kan benyttes til at skjule erindringen.

Hvis anvendelsen af metaforen skulle være gennemført konsekvent, burde kernen kunne blottlægges og afsløre en egentlig sandhed, men i stedet fornyer lagene sig og erindringen kommer til at ligne

das Versteckspiel der Kinder. Sie verkriecht sich. Zum Schönreden neigt sie und schmückt gerne, oft ohne Not. Sie widerspricht dem Gedächtnis, das sich pedan-

*tisch gibt und zänkisch rechthaben will.*⁴
(Grass 2006: 8)

Erindringshandlingen kommer således til at ligne forestillingsevnen, der ligger til grund for litteraturen. Samtidig opstilles et modsætningsforhold mellem denne forestillingsevne og den egentlige erindring. ”Gedächtnis” bliver stedet, hvor fortiden skal søges, og ikke den selektive erindringshandling, der foranstaltes af løget. Ligeledes er dette en henvisning til Günter Grass’ sondring mellem sandhed og løgn, der til forveksling ligner erindringens naturlige modus i form af erindring og glemsel. Jeg definerer denne form for erindring, som er foranstaltet af løget som en erindring af første grad. En erindring af første grad er resultatet af den selektive erindringshandling og dermed foretaget i nuet eller den skrivende stund. Disse erindringer er oftest af trivial karakter, og omhandler dagligdagens erindringer uden en dybereliggende mening. En erindring af første grad kan endvidere henføres til funktionserindringer.

Tilbage står dog spørgsmålet om, hvilken version der således måtte være den mest sandfærdige, eller om de i stedet alle har deres berettigelse? Når et lag skrælles af erindringen, støder man på nye versioner af samme erindring. Dette resulterer i, at løgets kerne i sidste ende kun kan være tom, og dets anvendelse kun rækker til at indlede erindringen. Læseren efterlades derfor med spørgsmålet om, hvad der så i sidste ende præsenteres som den egentlige sandhed og løgets kerne. Denne sandhed skal i stedet søges i den erindringsmetafor, der tager over, når løget er utilstrækkeligt til at erindre fortiden.

Ravet: Erindringen (af)sløres

Günter Grass tager ravet frem fra sin skrivpult, når han er usikker på erindringens eksakte forløb, og han ikke kan spørge løget til råds:

*Wann immer mein anderes Hilfsmittel, die imaginierte Zwiebel, nichts ausplaudern will [...], greife ich ins Fach überm Stehpult meiner Behlendorfer Werkstatt und wähle unter den dort lagernden Stücken, gleich ob gekauft oder gefunden.*⁵ (Grass 2006: 65)

Denne handling kan sidestilles med erindringshandlingen, at skrælle løget. At finde ravet frem bliver derved en del af autobiografiens fortælle måde.

Ravet er imidlertid bedre egnet end løget til at erindre fortiden med. Ravet kan holdes op mod lyset og derved tvinges til at afsløre, hvilken del af erindringen, der har indkapslet sig. Selvom ravet er bedre til at erindre fortiden med, så kræver denne erindringshandling en større indsats. Ravet betegner en erindring, der ligger længere væk i tid. Endvidere har det ikke i lige så udpræget grad som løget en sammenhæng med den litterære forestillingsevne. Denne erindringshandling kan nærmere betegnes som værende udløst af den genstand, som ravet måtte indeholde. Ravet kan ligesom løget indlede erindringen, men samtidig foreligger der en højere grad af autenticitet ved anvendelsen af ravet.

Günter Grass reflekterer ligeledes selv over ravets anvendelse og formåen:

Der Bernstein gibt vor, mehr zu erinnern, als uns lieb sein kann. Er konserviert, was längst verdaut, ausgeschrieben sein sollte. In ihm hält sich alles, was er im weichen

*noch flüssigen Zustand zu fassen bekam.*⁶
(Grass 2006: 70)

Nøgleordet i denne sammenhæng er ”konservering”. Ravet indeholder den latente og skjulte erindring, der er blevet konserveret, opbevaret i skrivepulten og gemt til eftertiden, men som kan fremmanes igen ved at holde ravet op mod lyset. Endvidere er der tale om begivenheder, der ligger bagud i tid, hvor de er blevet indkapslet. Derved betegner disse erindringer et snapshot af fortiden, der forsøges afkodet i nutiden. Når ravet holdes op mod lyset for at afsløre dets indre, forsøger Günter Grass at vække den latente og skjulte erindring til live igen.

Den første og åbenbare fortolkning af ravstykket er, at det må indeholde den egentlige erindring. Imidlertid synes ravet nærmere at indeholde Günter Grass’ drifter, idet han ser sit yngre jeg indkapslet i ravet, nøgent og med erigeret lem. Denne drift, som er illustreret ved Günter Grass’ spirende seksualitet, kan ligesom løget føres tilbage til hans litteratur. Dette bevirker, at læseren alligevel ikke efterlades med sandheden omhandlerende erindringen, men stadig kun med en mulig forklaring i form af litteraturen. Jeg definerer indholdet af ravet som en erindring af anden grad. Dette bundes i en anskuelse af litteraturen som et reservoir af erindringer eller en erindringens erindring. Ligeledes antagelsen, at litteraturen selv bygger på en grad af historiske begivenheder. Denne latente erindring kan henføres til arkiverindringen og kan genindgå i den aktive erindring ved en læsning af teksten.

Erindringens metarefleksion og autobiografiens død

Hvad dækker erindringsmetaforerne i sidste ende over, og hvilke erindringer præsenteres læseren for? Günter Grass’ erindringer

synes ikke at være at finde i *Beim Häuten der Zwiebel*. Der er ikke tale om nogen form for tilståelse eller årsagsforklaring, men Grass’ erindringer skal heller ikke læses som sådan. Værket omhandler naturligvis Grass’ liv, men ikke i højere grad end, at enhver, der måtte have lysten, kunne søge langt de fleste af de oplysninger, der præsenteres, andetsteds. Derimod præsenteres læseren for den gode fortælling, der bevidst følger erindringens naturlige modus. I stedet for at anvende fiktive figurer til at berette om fortiden, anvender Günter Grass sig selv. En figur, der har interesse for hans læsere.

Erindringsmetaforerne bevirker både, at den autobiografiske genre fremstår tvetydig i forholdet mellem sandhed og løgn, hvorved en metarefleksion over den autobiografiske genre skabes, men den er samtidig med til at nedbryde genren. Erindringen selv reduceres derfor til blot at være én mulig fremstilling af fortiden. Erindringens metarefleksion omhandler derved en overvejelse af fortællemåden frem for fortællingens indhold. Samtidig er Günter Grass bevidst om, at erindringen naturligt bevæger sig mellem sandhed og løgn. En fortællemåde, som han flittigt har gjort brug af tidligere og nu vender tilbage til ved en overvejelse over erindringens (og dermed autobiografiens) formåen. Erindringens reelle indhold i *Beim Häuten der Zwiebel* reduceres således til en naturlig vaklen mellem sandhed og løgn, idet erindringen selv i sidste ende aldrig kan siges kun at bestå af fakta. Dette bevirker, at den erindring, der præsenteres, er blevet selekteret, forvrænget og fortolket i nutiden af forfatteren (og læseren). Dette accentueres endvidere af ravets utilstrækkelighed, der svarer til løgets ditto, til i sidste ende at kunne afsløre hele sandheden omhandlerende fortiden, da denne sandhed jo blot åbner op for nye fortolkninger i litteraturen.

Familiens erindring: *Die Box – Dunkelkammergeschichte*

Die Box indeholder samtaler mellem Günter Grass' børn. De er samlet på faderens foranledning for at tale om ham. Deres samtaler er ofte udledt af fotografier, som blev taget af Maria Rama, der var Günter Grass' og familiens gode veninde. Den primære erindringsmetafor i *Die Box* er selvsagt boxen, der er et gammelt kassekamera. Boxens anvendelse som erindringsmetafor udmøntes i to forskellige funktioner. På den ene side repræsenterer den en selektiv erindringshandling, hvor det at tage et billede kan sidestilles med løgets evne til at indlede erindringen. Samtidig er resultatet af denne handling et fotografi, der kan sidestilles med den latente erindring eller ravet, når det holdes op mod lyset.

At knipse

Boxen indleder erindringen, når Maria Rama på opfordring fra Günter Grass knipser med kameraet. Samtidig kan børnene i eftertiden kigge på billederne, når de er samlet, og erindre, hvordan deres barndom var. Boxens evne til at indlede erindringen understreges ydermere af dens forhold til fortiden, idet den kan vise, hvad der engang var. Boxen kan desforuden bruges til at afvige fra erindringen, idet Rama kan nægte at tage billeder, hvorved der opstår tvivl om erindringens indhold. Ydermere ødelægges en del af billederne, og erindringen kan på denne måde nedbrydes. Boxen kan altså både indlede og nedbryde erindringen, og den har samme funktion som anvendelsen af løget i *Beim Häuten der Zwiebel*, idet den på samme måde er underlagt erindringens naturlige opposition mellem hukommelse og glemsel. Derved opstår en form for selektion af erindringen fra forfatterens side, og det er i sidste ende kun den del af

erindringen, som han ønsker formidlet, der præsenteres for læseren. Denne erindringsmetafor betegner derfor også en erindring af første grad, og kan ligeledes henføres til funktionserindringen.

Endvidere fremgår en klar sammenhæng mellem erindringshandlingen, at knipse med kameraet, og Günter Grass' kunst. Günter Grass kan både opfordre Maria Rama til at tage billeder af tilsyneladende ubetydelige genstande, eller hun kan gøre det på eget initiativ, hvorefter filmen fremkaldes i hendes mørkekammer og kommer ud helt anderledes end i virkeligheden. Denne proces kan sammenlignes med en kreativ transformationsproces, der ligger sig tæt op ad forestillingsevnen, og således bliver det at knipse et billede sidestillet med at nedfælde sine erindringer. Litteraturens og kunstens indhold dækker således over virkelige begivenheder, og erindringshandlingen fungerer som et symbol på research for litteraturen.

At ønske sig

Boxens anden funktion knytter sig til dens evne til at kunne forudsige fremtiden. Denne evne er ligeledes forbundet med forestillingsevnen, men her fortolket som en måde at afsløre erindringen på. Til forskel fra boxens evne til at indlede erindringen i form af Ramas knipsen, er det Maria Rama, der henvender sig til Günter Grass eller børnene med ordene: "*Wünsch dir was*" (Grass 2008: 23).⁷ Herefter kan ønsket gå i opfyldelse på billederne. Hvor boxen som erindringsindleder afslørede en erindring af første grad eller børnenes umiddelbare erindring, som den foranstalles igennem deres samtaler og ved at betragte billederne, afslører ønskeboxen i stedet den erindring, der ligger gemt i litteraturen. Denne form for erindring betegner jeg som en erindring

af anden grad. Dette accentueres yderligere af en anskuelse af fotografiet, som et stykke erindring, der er indkapslet i tid og sted, men som kan aktiveres ved en betragtning og derved indgå i den præsente erindring. At holde ravet op mod lyset eller at betragte et fotografi betegner ligeledes samme form for agens.

Endvidere findes fotografier ved denne brug af boxen ikke mere, og erindringen nedbrydes på denne måde. Dette bevirker, at erindringens reelle indhold i sidste ende overlades til det, der er at finde i litteraturen, og derved gives der heller ikke i *Die Box* nogen endegyldig form for sandhed. Ønskeboxens forhold til den latente erindring, der er gemt i litteraturen, underbygges endvidere af det faktum, at Maria Ramas billeder i dag er opbevaret i Günter Grass-arkivet i Berliner Akademie. På samme måde som litteraturen kan (gen-)indgå i den aktive erindring ved læsning, kan billederne hentes frem fra arkivet og betragtes på ny.

Dagbogserindringer: *Unterwegs von Deutschland nach Deutschland*

Unterwegs von Deutschland nach Deutschland betegner med sin dagbogsform de mest subjektive og autentiske erindringer, idet den omhandler Günter Grass' liv, følelser og tanker i året 1990. I dagbogen behandler han to gennemgående temaer i form af den tyske genforening og den deraf følgende valgkamp. Samtidig indeholder dagbogen to primære metaforer i form af mad og planter, hvor sidstnævnte har en umiddelbar sammenhæng med den tyske genforening, mens maden relaterer sig til Günter Grass' litteratur.

Fra virkelige begivenheder til kunst
Unterwegs von Deutschland nach Deutschland er fyldt med Günter Grass' illustratio-

ner af hans hverdag. Ved disse illustrationer er der tale om, hvorledes en oplevet virkelighed kan give inspiration til Günter Grass, der bagefter tegner dem i dagbogen. De mange illustrationer i dagbogen bliver på denne måde til et bevis på en sammenhæng mellem virkelige begivenheder, der senere udmøntes i kunsten. Ligeledes har disse illustrationer en sammenhæng med Günter Grass' litteratur, idet de kan anvendes i litteraturen.

Det kan derfor konkluderes, at der forud for de litterære præstationer er foregået nogle begivenheder, der manifesteres i kunsten. Disse begivenheder manifesteres både i de tilfældige tegninger, der fylder dagbogen, men nogle af disse kan senere genaktiveres og indgå i en større sammenhæng, såfremt Günter Grass finder dem egnede.

For at understrege den langstrakte arbejdsproces og den research, der ligger til grund for litteraturen, giver Günter Grass utallige eksempler på forskellige genstande han indsamler. Hans samlermani kan fortolkes som et symbol på den grundige research, der går forud for en litterær præstation.

Günter Grass arbejder på *Unkenrufe* [*Ildevarster*]⁸ samtidig med sine dagbogsberetninger, og i dagbogen erfarer læseren, hvorledes den oprindelige inspiration stammer fra en oplevet virkelighed i form af Günter Grass' ivrige planten af kaktuser. Et gennemgående tema i *Unkenrufe* er projektet om en forsoningskirkegård i Danzig for fordrevne og flygtede tyskere, som sidestilles med anlægningen af kaktusplantagen. Grass tager selv til Gdansk, hvor han finder egnede gravsteder, som historien kan udspille sig omkring. På denne måde opbygges en sammenhæng mellem konkrete steder og historiske begivenheder, der giver grobund for litteraturen.

Planter og mad

Bogens første linje beskriver, hvorledes Günter Grass planter et lille træ på husets østside, der vil vokse sig stort over de næste år (Grass 2009: 5). Træet kan fortolkes som et symbol på Østtysklands fremtid. Grass sår planter, der har praktiske formål, og kaktusser. Det synes åbenlyst, at disse planter repræsenterer den tyske genforening, idet de både plantes på husets østlige og vestlige side (Grass 2009: 5 & 7).

Dette betegner både, hvorledes de virkelige begivenheder manifesteres i litteraturen, men samtidig er det et eksempel på, hvorledes forfatteren var i stand til at forudse konsekvenserne af den tyske genforening under forkerte omstændigheder. Netop disse omstændigheder giver inspiration til *Unkenrufe*.

Mens anvendelse af planter kan henføres til den tyske genforening, så lader den anden primære metafor i sig i højere grad henføre til analysen af de to øvrige værker, idet der ved anvendelsen af mad er tale om forfatterens sult. Maden kan betragtes som næring til den gode historie eller som en inspiration til kunsten, hvilket tydeliggøres, idet Günter Grass ofte tegner maden i dagbogen. Hans inspiration eller lyst til mad er imidlertid størst, når han befinder sig i Portugal og Danmark og mindre, når han befinder sig i Behlendorf. Dette hænger sammen med Grass' refleksion over, hvilket tilhørsforhold han har til Tyskland, men i sidste ende så kan denne vaklen ligeledes føres tilbage til kunsten: *"Möchte weder Pole noch Deutscher sein, sondern zeichnen."* (Grass 2009: 92).⁹ Ydermere får han størstedelen af sin inspiration uden for Tyskland, idet blandt andet *Totes Holz [Dødt træ]*¹⁰ påbegyndes på Møn (Grass 2009: 155) og *Unkenrufe* i Portugal (Grass 2009: 184). Af denne grund er hans lyst til mad størst, når

han ikke befinder sig i Tyskland. Günter Grass' fortælling om, hvorledes han (og resten af Tyskland) er undervejs fra Tyskland til Tyskland i form af hans dagbogserindringer er således også en beretning om fraværet af en tysk enhed.

Dagbogserindringer

Günter Grass' dagbogserindringer i *Unterwegs von Deutschland nach Deutschland* kan reduceres til en lang refleksion over sammenhængen mellem historien og en oplevet virkelighed på den ene side og litteraturen på den anden. Dette illustrerer Grass ved at berette om sine mange overvejelser angående litteraturen, de mange illustrationer af virkelige begivenheder og sin grundige research, der går forud for alle værkerne. På denne måde viser Günter Grass, hvorledes litteraturen bygger på virkelige begivenheder, hvilket netop var postulatet i *Beim Häuten der Zwiebel*, idet ravets kerne indeholder hans drifter i form af litteraturen. Grass manifesterer også selv sine erindringsmetaforer fra de to øvrige værker i *Unterwegs von Deutschland nach Deutschland*. Han efterligner løgets opposition mellem erindring og glemsel, når hans øjne løber i vand, hvilket han tillægger alderen, og derved understreges den naturlige glemsel, som er en del af enhver erindringshandling. Samtidig kan hans evne til at forudsige konsekvenserne af den tyske genforening sammenlignes med boxens evne til at forudsige fremtiden. Denne evne er samtidig en naturlig del af den litterære forestillings-evne.

Konklusion

Når Günter Grass lader sine erindringer følge den kulturelle erindringsmodus, så lader han ligeledes erindringerne antage en form, der er underlagt en bevidst eller

ubevidst selektion, fortolkning og forvrængning af det erindrede. Dette udmønter sig i erindringsmetaforernes naturlige sontring mellem sandhed og løgn.

Analysen af de tre værker viste, hvordan erindringsmetaforerne udviser samme valens som den kulturelle erindring, og dermed kommer fokus netop til at rette sig mod fremstilling og formidling af erindringen frem for et indhold. Dette har jeg benævnt en erindring af første grad, der omhandler den selektive erindringshandling at skrælle et løg, at knipse med boxen eller at nedfælde sine erindringer i autobiografien. Som nævnt bunder denne form for erindring i funktionserindringen.

Når erindringsmetaforene fejler i form af løget, der kan frembringe tårer, og fotografiet, der kan ødelægges, står læseren tilbage med erindringens glemsel. Denne glemsel manifesteres i litteraturen og en anskuelse af denne som et reservoir af erindringer. Fortolkningen af ravet og ønskeboxen illustrerer denne side af erindringen. Dette har jeg benævnt som en erindring af anden grad, hvilket indebærer, at litteraturen altid vil indeholde en vis grad af historisk sandhed. En erindring af anden grad kan henføres til arkiverindringen.

Grass gør med de tre værker opmærksom på, at en stadig stigende del af vores erindring havner i glemslen. Dette forhold bestyrker en anskuelse af litteraturen som et reservoir af erindringer, der vedvarende skal aktiveres for at blive i den præsente del af erindringen.

Tak til Mads Bødker Lynggaard Christiansen.

Noter

- ¹ Værket er ikke udkommet på dansk.
- ² *Ars* kan oversættes med "artificiel" eller kunstig" og henføres til opfattelsen af erindringen som værende en kunst eller teknik. Begrebet stammer fra *ars memoriae* og kan henføres til den romerske retorik, hvor "erindringskunsten", som er den passende oversættelse, er et af fem områder. *Vis* kan oversættes med "kraft" og betegner derved en tidslig dimension, der har en transformerende virkning på erindringens indhold.
- ³ "Når den med spørgsmål trænges op i en krog, ligner erindringen et løg, som gerne vil skrælles, så at det kan komme frem, hvad der bogstav for bogstav står at læse".
- ⁴ "børnenes gemmeleg. Den skjuler sig. Den har tilbøjelighed til at besnykke, og den pynter gerne, tit uden at det er påkrævet. Den modsiger hukommelsen, som fører sig pedantisk frem og trættekært vil have ret."
- ⁵ "Når som helst mit andet hjælpemiddel, det imagine-rede løg, nægter at sladre [...], rækker jeg op på hylden over skrivepulten i mit værksted i Beblendorf og vælger mellem de stykker, der ligger dér, uanset om de er købt eller fundet."
- ⁶ "Ravet foregiver at huske mere, end vi bryder os om. Det konserverer det, som for længst burde være fordøjet, udskilt. I ravet holder alt det sig, som det fik fat i, mens det endnu var i en blod, flydende tilstand."
- ⁷ "Ønsk dig noget".
- ⁸ Günter Grass' kommentar til den tyske genforening og omvæltninger Østeuropa i 1990'erne.
- ⁹ "Ønsker hverken at være polak eller tysker, men at tegne".
- ¹⁰ Værket er ikke udkommet på dansk. Günter Grass' kommentar til atomoprustning, hungersnød i den tredje verden og miljøproblemer.

Litteratur

- Assmann, Aleida (1999) [2006]: *Erinnerungsräume – Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Verlag C.H. Beck, München
- Grass, Günter (2009): *Unterwegs von Deutschland nach Deutschland – Tagebuch 1990*, Steidl Verlag, Göttingen
- Grass, Günter (2008): *Die Box – Dunkelkammergeschichte*, Steidl Verlag, Göttingen
- Grass, Günter (2006): *Beim Häuten der Zwiebel*, Steidl Verlag, Göttingen

FAGLIG KRITIK

Denne sektion er åben for faglige kommentarer til artikler publiceret i vores to seneste numre. Alle kan bidrage til denne sektion og redaktionen vil udvælge bidrag til publikation og lægge resten på Semikolons hjemmeside. Denne nye sektion er ikke ment som en pendant til opinionssektionen i dagblade, ej heller egentlige anmeldelser af Semikolons samlede udtryk eller stil. Det er nærmere en plads for offentliggørelse af en "tænken-med" (eller imod) nogle argumenter i de tidligere artikler. Det kan sammenlignes med såkaldte peer-review-rapporter, men med de store forskelle, at indlæggene til Semikolon offentliggøres, og at de vil være modtaget uopfordret fra skriftets læsere.

Det skal medvirke til, at den akademiske udvikling af tanker og ideer ikke er hemmelig, at gode ideer ikke strander, fordi de ikke var færdigudviklede, samt at nogle "fejl" kan gøres produktive i en anden eller større kontekst. Hvilke pointer og argumenter kan udvides, hvilke hænger ikke særligt godt sammen, hvad siger andre studier, fagretninger og anden forskning om emnet behandlet i artiklen? Det er spørgsmål, som kunne tjene som udgangspunkt for den faglige kommentar.

Der er umiddelbart ikke nogen krav til formen eller indholdet af en kommentar, men længden er begrænset til tre sider i overensstemmelse med vores skrivevejledning og kritikken skal holdes til det faglige mellemværende. Gensvar på kritik i sektionen må højst være en side, men er yderst velkomne.

Christian Verdoner Larsen

86 | Latour som idealist?

Replik til

Silas Ebert (2011): "Lovprisning af hjælpemidler i filosofien – Om etik og alverdens ting og sager", Semikolon nr. 20.

Christian Verdoner Larsen

Latour som idealist?

– ude og hjemme med Kant og Latour

Replik til

Silas Ebert (2011): "Lovprisning af hjælpemidler i filosofien – Om etik og alverdens ting og sager", *Semikolon* nr. 20.

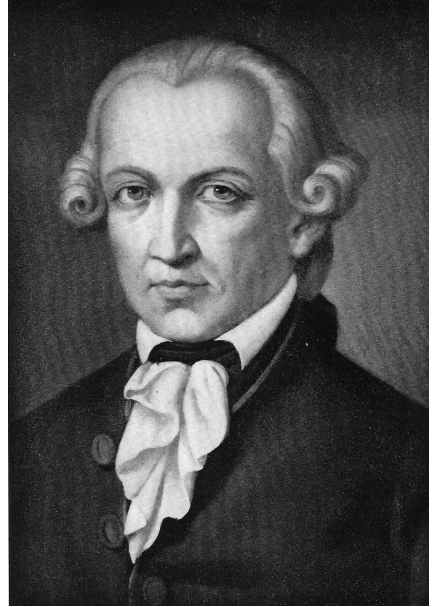
Tak for den inspirerende artikel om Latour og Heidegger. Jeg skriver blot fordi jeg kunne tænke mig at diskutere den måde, hvorpå Kant anvendes i artiklens ærinde. Det er jo altid praktisk at kunne positionere sig i forhold til nogen, og her er Kant tit behjælpelig. Jeg mener dog, at den læsning af Kant, der er på færde i artiklen – og som ganske givet er gængs – godt kunne nuanceres. Det er rigtigt, at Kant i et vist mål lider af en 'antropocentrisme', der kan have uheldige bivirkninger; man kan bare se på de første ord af min artikel om Kant i samme nr., hvor han (Kant) får mig til at skrive: "*Det sociale, dvs. det mellem menneskelige...*". Den aktuelle 'klimakrise' kan ses som en påmindelse om, at man måske også bliver nødt til at anerkende naturen selv som aktør, og ikke blot som objekt for mennesket...

Men grunden til at jeg alligevel vil komme med en indvending er, at den distinktion mellem "etikken og fysikken" hos Kant, som kritiseres i artiklen, dybest set ikke adskiller sig fra artiklens egen distinktion mellem ting og kendsgerninger. Ebert skriver: "*Tingen er altså ikke en døddims eller et koldt objekt, men noget der angår os*", og den er "*aldeles aktiv, ja, den er simpelthen – med Latour – en aktør*" (44). Her overfor er kendsgerningerne "*fabrikerede og manipulerede størrelser*" (49), som fastlåser vores forståelse af tingene og på den måde virker som bremseklodser for den etiske proces. Ved tingene må man således komme tilbage og føle sig hjemme i den verden, som de uvedkommende kendsgerninger kan gøre os fremmede overfor.

Denne dagsorden svarer nøje til Kants projekt. Den fysiske verden af objektive kendsgerninger var for Kant en anfægtelse



*Bruno Latour – her som æresdoktor ved
Warwick Universitet*



Immanuel Kant

af den menneskelige værdighed, fordi mennesket her bliver låst fast i naturens tvingende love og determinerende kausalitet. Det var derfor afgørende for Kant, at denne empiriske erkendelse ikke vedrør ”tingene i sig selv”, men blot er fænomenale objekter for den bestemmende dømmekraft. Kun som ”ting i sig selv” kunne mennesket være frie, etiske og handlende væsener. Tingen er det moralske subjekt, som er hinsides grænserne for den videnskabelige erkendelse – og netop dette moralske subjekt som ontologisk fundament lever videre i filosofihistorien. Latour er en del af denne arv, om end han har stillet den i et tiltrængt nyt lys (udover den karakteristiske ”antihumanisme” er han også væsentligt bedre end de tyske idealister til ikke at tænke ”tingen” i ental).

Intentionen med Kants distinktion mellem ”etikken og fysikken” var altså

netop at hjælpe mennesket tilbage i verden efter at den newtonske fysik havde gjort det hjemløst. Paradoksalt nok kan det se ud til, at han gav han fysikken for megen *credit*, sådan at han i stedet stadfæstede hjemløsheden.

Men der er altså enighed om, at man må skelne mellem ting og objekter, hvor ting er noget levende og ”etisk”, og objekter er døde og fabrikerede. Forvirringen i forhold til, hvad man kan forstå ved en ”ting” skyldes vel i høj grad Sartres ”tingsliggørelse”, der i lyset af den filosofiske tradition vel egentlig er en terminologisk/etymologisk fejltagelse. Efter Sartre går vi rundt og tænker ”ting” som noget bestemt og dødt – men både hos de tyske filosoffer og hos Latour kan tingene altså siges at være aktører eller etiske subjekter...

ANMELDELSER

- | | | |
|---------------------------|----|--|
| Thomas Palmelund Johansen | 89 | Med filosoffen på arbejde
Anmeldelse af Lars Fr. H. Svendsen:
<i>Arbejdets filosofi</i> |
| Jacob Hedeager Olsen | 91 | Filosofi med kærlighed
Anmeldelse af Mads Rangvid:
<i>Kærlighedens Filosofi</i> |
| Søren Emil Staugaard Bøye | 92 | Logik i Gymnasieundervisningen
Anmeldelse af Steffen M. Iversen:
<i>Logik & argumentationsteori – en
introduktion</i> |
| Eva Krause Jørgensen | 93 | Lommefilosofisk gemütlichkeit
Anmeldelse af Søren Rasmussen:
<i>I begyndelsen var Afrika... – historier
om livets udvikling set gennem natur og
mennesker i Afrika</i> |

Med filosofien på arbejde

Lars Fr. H. Svendsen: *Arbejdets filosofi*
 Forlaget Klim, 2011;
 143 sider, 199 kr.

Man kan sige, at Lars Fr. H. Svendsen i hvert fald ikke lover for meget, når han indleder med at karakterisere sin bog *Arbejdets filosofi* som et essay, hvis formål er, at: ”tilbyde nogle perspektiver, kendsgerninger og forslag” (s. 9). Til gengæld holder han, hvad han lover.

Bogen er opdelt i ni kapitler samt et kort rids over forslag til videre læsning. Kapitlerne omhandler hver sit forhold, som arbejdet står i. For eksempel forholdene ’arbejdet som forbandelse eller kald’, ’arbejde og fritid’, ’mening og arbejde’, ’ledelsen af arbejdet’ og ’fordelingen af arbejdet’. Svendsen introducerer undervejs forskellige tænkere og centrale moderne værker, ofte på en måde som giver lyst til at læse mere. Den slags inspiration er Svendsen god til. På den måde får Svendsen berørt de væsentligste aspekter af arbejdet. Dog afgrænset til hvad han kalder et *eksistentielt* perspektiv, hvilket vil sige, afgrænset til spørgsmålet om arbejdet betydning for menneskets selvforståelse og mening i livet samt til det paradoksale forhold, at arbejde altid vil være der, lige meget hvor meget vi prøver at afskaffe det. Arbejde som opvask vender altid tilbage, og selvom vi har opfundet opvaskemaskiner af allerfineste kvalitet, ændrer det ikke på, at opvasken skal tages.

Bogen er i og for sig ganske velskrevet. Svendsen skriver i et ligefremt sprog, som gør den tilgængelig for de fleste. Han krydrer med en blanding af henvisninger til populærkultur og personlige anekdoter, hvilket, jeg forestiller mig, er gjort for at pille fremstillingen helt ned på et dagligdags

erfaringsplan og lette teksten. Og så måske samtidig lade forfatteren demonstrere en form for overskud, når han sådan plukker citater og situationer hist og her, fra ting vi måske godt kender, men aldrig har tænkt over på den måde før. Jeg havde for eksempel aldrig tænkt frasen: ”tid er penge”, så radikalt som den britiske økonomiprofessor Ian Walker som opstillede formlen $V = (T(100-s/100))/L$, der udtrykker den monetære værdi for tid. Walker kom frem til, at et britisk minut var lidt over 10 pence værd for mænd og 8 pence for kvinder og regnede derfra ud, at det kostede 30 pence at børste tænder, mens det blev hele 3 pund for at vaske sin bil selv.

Ud over tv-komedieserier som *The Office* og diverse pop/rock sangtekster gør Svendsen flittigt brug af diverse spørgeundersøgelser, som bliver holdt op imod undersøgelser af, hvordan billedet faktisk hænger sammen. Det kommer der ofte nogle ret fine pointer ud af, der indbyder til netop det, som bogen har til formål: At få læseren til at standse op og tænke over hvordan han eller hun selv vægter sit job. For eksempel at vi (det vil sige de amerikanske respondenter) går og tror, at vi arbejder mere, end vi i virkeligheden gør. En anden undersøgelse fra 1987 viste, at 50 % af den amerikanske befolkning mente, at Karl Marx’ velkendte passage: ”Enhver yder efter evne, enhver får efter behov!” måtte stamme fra den amerikanske forfatning.

Arbejdets filosofi syntes primært at være henvendt til læsere udenfor universiteterne, men den kan også fungere glimrende som inspiration til studerende, der er på vej ind i emnet og derfor kan have brug for i kort form, at få præsenteret nogle af de mest betydningsfulde ideer og tænkere.

Målt på bogens egne præmisser - nemlig essayform med inddragelse af egne erfarin-

ger, fremlæggelse af perspektiver og forslag, henvendt til en bred læserskare og introducerende til et grundproblem i vores kultur, og ikke en fremføring af en tese eller sandhed om arbejdet - ja, så må man sige, at Svendsen har skrevet en ret vellykket bog. Men desværre er der stadig nogle ting ved den, der ærgrer mig.

For det første lider Svendsen af et etymologisyndrom, som gør, at han hele tiden føler trang til at fortælle læseren, hvad ordet 'i virkeligheden' betyder ved at føre det tilbage til sine græske eller latinske grundformer. Strategien kan være fin til at illustrere en pointe engang imellem, men flere steder bliver det blot en overflødig information, som hverken gør fra eller til. For eksempel når Svendsen skriver "*Det er ikke helt klart, hvordan man kan skelne mellem slaven og den livegne, og det latinske ord servus, der er rod til det engelske ord for 'livegen', nemlig serf, er også rod til 'slave'*" (s. 98). Egentlig savner jeg en ordentlig begrundelse for hele tiden at tage kæmpeskridt gennem historien for at kunne sige noget om arbejdet i dag. Svendsen skriver i starten: "*Hvis vi skal forstå arbejdets rolle i vores liv i dag, må vi også se på hvad arbejdet har været for tidligere generationer. Man har brug for fortiden for at give mening til nutiden*" (s. 10). Men det er ikke altid, at de historiske gennemgange har den helt store forklaringskraft i denne bog. Med et begreb som arbejdet, som er blevet, og stadig bliver, brugt på så mange måder, synes det at være ekstra vigtigt at holde sig for øje, på hvilken måde de forskellige tænkere i historien faktisk taler om det på. Der må for eksempel være forskel på at arbejde og så at have et arbejde (eller job). En distinktion som godt måtte være gjort mere konsekvent. Nogle gange bliver tænkere som skrev i en anden tid, målt på nutidens økonomi og arbejdsmarked. Bare

fordi Marx' tese om "*[...]at arbejderklassen i stigende grad ville blive forarmet under kapitalismen, og at levestandarden ville falde som følge heraf*" (s. 108), har vist sig "*[...] åbentlyst – for enhver der ikke er forblindet af ideologi [...]*" (s. 108) at være tvivlsom under vore dages kapitalisme, kunne der jo godt have været noget om snakken dengang Marx skrev sine værker.

For det andet: Den personlige stil – med inddragelse af faderens arbejdsliv og (manglende) forholdene sig til samme, vennens meningsløse job på postkontoret, Svendsens egne erfaringer fra deltidsjob som rengøringsmedarbejder på et slagteri, som sportsjournalist og nu akademiker og storsælgende forfatter – bliver mig til sidst for meget. Jeg ender med en fornemmelse af, at det snarere er filosofens arbejde end arbejdets filosofi, bogen handler om. Filosofiens rolle bliver her lidt for meget kun at "tilbyde perspektiver, kendsgerninger og forslag". Svendsen prøver ikke at virke bedrevidende, når han skriver om arbejdet, for dem han skriver til skulle nødvendigvis sige: "Ja, den er god med dig! Krav du ned fra dit elfenbenstårn og find dig en nyttig beskæftigelse!" Problemet er bare, at han dermed ikke får sagt så meget andet end: "Arbejdet er ikke, hvad det har været, og det kunne man jo lige tænke over!" Når han så selv kommer med en morale, er den hentet fra hans egne erfaringer som bestsellerfilosof og består i alt sin enkelthed i, at vi må huske på: Arbejdet er ikke alt, der er andet i livet, som har større værdi.

Alt i alt en hyggelig og inspirerende tur rundt om arbejdet, som kan tages af alle, der er interesseret i arbejdets betydning for det moderne menneskes liv og identitet. Den videnskabelige fremstilling betyder mindre end formidlingen i *Arbejdets filosofi*, og det er i orden i denne sammenhæng.

Men jeg kommer til at savne lidt præcision og lidt mere kant.

– Thomas Palmelund Johansen

Filosofi med kærlighed

Mads Rangvid: *Kærlighedens Filosofi*
 Systime, 1. Udgave 2010;
 119 sider, 125 kr.

Kærlighedens Filosofi er en antologi, der på gymnasieniveau sigter imod at dække begrebet ”kærlighed” gennem filosofiens historie. Den behandler også emner såsom determinisme vs. frihed, essentialisme vs. konstruktivisme, subjekt vs. objekt og sex vs. gender (”sex” forstået som det biologiske køn og ”gender” forstået som det sociale eller identitetsmæssige køn). Dermed kommer bogen i høj grad også til at handle om kønsroller og tekster indeholdende biologiske og sociale aspekter af kærlighedslivet.

Udvalget af tekster spænder bredt fra Platon over f.eks. Rousseau, Darwin og Nietzsche til Foucault. Til hvert afsnit hører en lille introduktion til den pågældende tekst samt en række arbejdsspørgsmål til teksten, hvilket synes at fungere glimrende til formålet. På den måde ses kærligheden i tidens foranderlige lys fra antikken, hvor den ægte kærlighed findes mellem to mænd (ofte lærer og elev) gennem den fælles kærlighed til indsigt; til middelalderen, hvor kærligheden strengt tilhører ægteskabspagten med kvinden som underordnet manden; og moderne tid, hvor kønsrollerne begynder at opbrydes, og ligestillingen mellem kønnene (i hvert fald teoretisk) bliver omdrejningspunktet.

Der bliver desuden taget fat på seksualitetens betydning for kærligheden. J.P. Jacobsens artikel *Parringsvalget*, som er en

loyal præsentation af Darwins *Menneskets afstamning*, og et uddrag fra Tor Nørretranders’ *Det Generose Menneske* indgår også i antologien. I disse tekster fokuseres der på menneskets evolutionære baggrund for ”kærlighed”. Her forstås seksuel tiltrækning og hengiven eller altruistisk adfærd som noget grundlæggende biologisk. Det er simpelthen for at få sig en mage, at alle væsener i dyreriget gør de bedrifter og føler den beskyttertrang, de gør. En lignende vinkel anlægger Lone Frank i artiklen om hormonet oxytocin eller ”kælekemikaliet”, som hun spøgefuldt kalder det. Der bliver også inddraget mere konstruktivistiske syn på kærligheden og kønsroller ved f.eks. Simone de Beauvoir, for hvem køn ikke er biologiske, men sociale fænomener: ”Man fødes ikke som kvinde, man bliver det”. Helt ude i den konstruktivistiske grøft er Foucault også repræsenteret, for hvem identitet og seksualitet er rene konstrukter, der tilbliver gennem ”biomagt” og diskursive praksisser.

En ting der kan virke besynderligt i denne antologi, er, at man har valgt at inkludere to skønlitterære tekster – henholdsvis Naja Marie Aids *Stjernehimmel* og Svend Åge Madsens *Kvindens skaber*. Med al respekt for disse forfattere kan man med rette spørge, om de virkelig hører hjemme i en filosofisk antologi? I bogen forklares tilstedeværelsen med, at der ifølge læreplanen skal være ”andet materiale med filosofisk indhold”. Hvis man ser disse tekster som del af en større filosofisk sammenhæng, kan dette også godt forsvares. Spørgsmålet er blot, om man risikerer, at anvendelsen af disse tekster bliver lidt overpædagogisk og søgt? Novellerne er i sig selv glimrende, og forfatterne hører utvivlsomt hjemme blandt Danmarks elite. Alligevel sidder man med følelsen af, at de er lidt malplacerede, og som anmelder må man spørge sig selv, hvad

man som gymnasieelev får ud af dem som filosofiske tekster. Måske de hører bedre hjemme i dansktimerne?

På trods af denne lille anmærkning er *Kærlighedens filosofi* en glimrende antologi, der rammer sin målgruppe rigtig godt. Den introducerer og forklarer tilpas til, at en filosofisk nybegynder kan give sig i kast med den uden forudsætninger, men er også tilstrækkelig avanceret til at selv øvede læsere får noget ud af den. Den spænder meget vidt over emnet, og får faktisk utrolig mange perspektiver med i den ellers meget kompakte bog. Derudover introducerer den læseren til mange vigtige filosoffer på meget lidt plads. *Kærlighedens filosofi* er bestemt en bog, der er anbefalelsesværdig til enhver gymnasieklasse eller fritidslæser.

– Jacob Hedeager Olsen

Logik i gymnasieundervisningen

Steffen M. Iversen: *Logik & argumentationsteori – en introduktion*
 Systime, 2010;
 95 sider, 120 kr.

Med *Logik & argumentationsteori – en introduktion* (Systime) har Steffen M. Iversen begået en, nå ja, en introduktion til argumentationsteori og formel logik beregnet til uddannelser på gymnasieniveau. Som en sådan introduktion gør bogen, hvad den lover, nemlig at præsentere de vigtigste grundbegreber i argumentationsteorien for i de sidste afsnit at bevæge sig over i en introduktion af formel logik. Der er altså tale om et begrænset område, men i forhold til gymnasieundervisningen, der er bogens primære hensyn, virker det rimeligt. For andre interesserede vil der dog findes andre bøger, der giver et dybere indblik i den for-

melle logik uden at være markant sværere tilgængelige. Hvert af bogens seks kapitler afsluttes med en række opgaver, læseren (eller eventuelle gymnasieelever) kan bruge til at afprøve deres forståelse for de begreber, kapitlet har introduceret. Opgaverne er fine og af en tilpas mængde og sværhedsgrad, omend der ikke ligefrem er en overflod. Der er imidlertid en række mindre irritationsmomenter og svagheder ved enkelte opgaver. Her følger en kort gennemgang af de områder, bogen når omkring samt kommentarer til de svagheder, der er at finde.

I bogens første kapitel præsenteres grundlæggende begreber som tautologiske, kontradiktoriske og kontingente udsagn, argumenters opbygning og forskellen på argumenter og deklarativer udsagn. Afsnittet byder også på en ganske kort præsentation af Toulmins argumentmodel. Denne er for så vidt fin, men virker en smule påklistret. Modellen præsenteres på to sider som et alternativ til bogens standardmodel, men virker unødvendig i den forstand, at bogen aldrig henviser til modellen igen, ikke engang i samme afsnits opgaver. Opgaverne til afsnittet er fine, men den første opgavekategori er problematisk på to måder. Opgaven handler om at afgøre, om en række udsagn er deklarativer og i så fald, om de er tautologiske, kontradiktoriske eller kontingente. Det er derfor uheldigt for det første at inkludere udsagnet ”denne sætning er falsk”. Selv-refererende sætninger er som bekendt problematiske, og det virker særlig problematisk at markere denne entydigt som kontradiktion, som bogens facitliste gør. For det andet er det problematisk, at nogle af sætninger er normative, hvilket bogen ikke opfatter som deklarativer, disse sætninger markeres med ”-” i facitlisten, men det er først i bogens fjerde kapitel, normative udsagn introduceres. Derudover er

det ikke umiddelbart åbenlyst, at der bør være en så klar skelnen mellem deklarativer og normative udsagn - opgavesætningen "Man bør hjælpe folk i nød" er vel i lige høj grad normativ og deklarativ?

Kapitel to introducerer yderligere argumentationsteoretiske begreber som gyldighed og holdbarhed.

Tredje kapitel forklarer fejlslutninger og har en liste med de mest almindelige uformelle fejlslutninger, som eksempelvis stråmandsargumenter, ad hominem og autoritetsargumenter. Den ovennævnte skelnen mellem normative og deklarativer udsagn introduceres i bogens fjerde kapitel, der behandler etisk argumentation. På sin vis er kapitlet et særområde af tredje kapitel, med en præsentation af naturlighedsargumenter, glidebaneargumenter og den naturalistiske fejlslutning, og således afrunder kapitlet bogens behandling af argumentationsteori som sådan.

Femte kapitel introducerer så småt den formelle logik med syllogismelæren og euler- og venn-diagrammer. Udover et lidt klodset eksempel på et euler-diagram er afsnittet godt med fine opgaver.

Kapitel seks går for alvor til kødet og introducerer de logiske konnektiver, formalisering af argumenter og brug af sandhedstabeller. Det væsentligste kritikpunkt til selve afsnittet er, at det kan undre at forskellen på inklusivt og eksklusivt heller ikke inddrages, særligt når "enten eller" optræder i opgaver til afsnittet, mens bogens læser kun er bekendt med sandhedstabellen til det inklusive eller. Det gør nogle af afsnittets opgaver misvisende, hvis man skeler til facitlistens løsninger. Endelig er der desværre også en decideret fejl i facitlisten til afsnittets opgaver, hvor en sætning formaliseres forkert.

De svagheder, der påpeges i det ovenstående, må endelig ikke overvurderes, bogen er fin og de udpegede fejl er hovedsageligt detaljer, der ikke skal forplumre billedet af en udmærket lærebog til gymnasieniveau, hvor den er klart anbefalelsesværdig – blot læreren bruger bogens opgaver lidt kritisk.

– Søren Emil Staugaard Bøye

Lommefilosofisk gemütlichkeit

Søren Rasmussen: *I begyndelsen var Afrika... – historier om livets udvikling set gennem natur og mennesker i Afrika*
 Gyldendal, 2011;
 280 sider, 299,95 kr.

Afrika er menneskehedens vugge - i bogstaveligste forstand. Det er på dette enorme kontinent, en abeart engang rejste sig og påbegyndte den lange og besværlige rejse, der skulle frembringe menneskehed. Af alle jordens væsener er menneskene efter alt at dømme de mest plagede. Immervæk brydes de med spørgsmål om livet, guderne, sjælen, kroppen, tænkningen og ikke mindst hinanden. Søren Rasmussen er ingen undtagelse. I modsætning til de fleste har han dog valgt at tage tyren ved hornene og udforske menneskets (eller sin egen?) plads i verden. To ting satte ham i gang. For det første udfordrede hans akademiske baggrund som biolog hans ellers klare forestilling om grænsen mellem dyr og menneske, mellem liv og ikke liv. For det andet gav mødet med Afrikas flotte, men vilde natur, ham et sted at lede efter svarene. Nu 25 år senere foreligger resultatet: Et sandt konglomerat af natur, kultur, mennesker, epistemologi og filosofi. En biologs nærmest homeriske rejse gennem Afrika.

Det skal med det samme siges, at der mildest talt er tale om besynderlig bog. Der er ikke nogen kronologisk opsat handling, der bliver ikke skrevet hen mod et klart mål, og der er ikke nogen bestemt opbygning eller fremgangsmåde. 'Handlingen' er et kludetæppe af beretninger og anekdoter overvejende fra Rasmussens mangeårige arbejde som safariguide i Øst- og Sydafrika. Formen kan vel bedst beskrives som et meget langt blogindlæg. Det der derimod binder bogen sammen, er temaet. De små historier 'som skete engang i Afrika' kobles alle sammen med diskussioner og refleksioner over forskellige spørgsmål om livet. Som læser er man således i en hver forstand taget med på safaribiologiens og filosofiens vildnis.

Biologien starter med studiet af livet. Filosofien starter med en beundrende undren. Det gennemgribende udgangspunkt i for Rasmussen er, foruden Afrika, temaet om evolution. Naturen er langt fra perfekt – evolutionen langt fra perfektion. Tværtimod er der tale om et stort kompromis – *quid pro quo*. Naturen er en *bricoleur*, en kedelfikker, som den nobelprisvindende biolog François Jacob (f. 1920) engang sagde. Med afsæt i den til stadighed fascinerende uperfekte natur kaster Rasmussen et kærligt, men kritisk blik på en lang række af nutidige og fortidige fænomener og debatter. Emnerne spænder således vidt fra kritik af fortalere for 'intelligent' designs utrolige blindhed overfor andres argumenter, til irritation over mediernes evindelige skråsikkerhed ("nye undersøgelser viser at..", "forskningen ved nu at.."), til generel undren over menneskets ulidelige selvophøjelse.

I kombinationen med faglig biologisk viden leder dette ofte til overraskende skarp-sindige og kuriøse iagttagelser. Hvorfor er

det, at vi taler om instinkter, når vi taler om dyr, og følelser når vi taler om mennesker? Hvorfor er 'intelligens' forbeholdt mennesker? Hvad er forskellen på et biologisk og kulturelt racebegreb? Hvornår er mennesket egentlig menneske? Hvor meget 'menneskelighed' er folk villige til at acceptere hos dyr? Hvornår er noget en livsform? Er facebook-mennesket ved at udvikle sværmerintelligens? Rasmussen søger imidlertid ikke kun svar i biologien. Ganske uheldigvis giver han sig i kast med blandt andet Platon, Descartes, Kierkegaard, Nietzsche og Marx – både for at lade dem udfordre naturvidenskaben og omvendt.

I begyndelsen var Afrika er egentligt et sympatisk projekt. Kan man abstrahere fra den nogen gange lige lovlig belærende tone, så er der faktisk tale om en rigtig interessant, ærlig og ligefrem bog, der rimeligt vellykket kombinerer den videnskabelige diskussion med interessante og forunderlige rejsebeskrivelser. Man må sige, at når Rasmussen leverer, så leverer han – det gælder især de evolutionsteoretiske diskussioner, hvor man som læser trygt hengiver sig til den kyndige guide. Desværre er det ikke alle steder, hvor projektet lykkes. Dette gælder for eksempel hans lidt naive læsning af Descartes, hvor *Cogito, ergo sum* udlægges til "Elefanter kan vel ikke tænke, altså eksisterer de heller ikke?" (s. 100). Og dermed har vi udstillet Descartes, ikke? Men er der ikke forskel på at have vished om sin eksistens og på at eksistere? Senere udlægges Descartes for at bevise Guds eksistens ved, at vi har en forestilling om Gud – men okay, vi har jo også en forestilling om elefanter – så eksisterer de måske alligevel?

Rasmussen vil meget med sin bog – vi skal langt omkring. Det er ikke altid, det ender, hvor man havde regnet med og heller ikke altid at der findes et afklarende svar.

Rasmussens kriterium for succes virker da også til at være at finde frem til spørgsmålene – eventuelle svar er mere en uventet, men velkommen bonus. Et stort spørgsmål er det ambitiøse spørgsmål 'hvad vil det sige at være menneske?'. Det er et godt eksempel på et spørgsmål, der bliver vendt og drejet, lagt væk for siden at blive taget op igen. Det var dog et underligt dyr dette *homo sapiens sapiens!* Hvad skete der lige med denne chimpanse? Helt afklarede bliver vi aldrig.

Selvom det altså ikke altid går lige godt med de filosofiske ekskurser, og selvom man ikke altid bliver klogere, så er *I begyndelsen var Afrika* en berigende og interessant bog. Den vil nok frembringe nogle suk og enkelte rømmelser frem hos den filosofisk skolede læser, men også smil og stof til eftertanke. Det er en bog, der vil gøre sig godt i ferietasken – på standen eller i alpehytten. Bogen er i øvrigt i sin fysiske form usædvanligt flot udsmykket med billeder fra Afrika taget af forfatteren selv. Alt i alt en højtrækende, men uforbeholdent ærlig bog, der gladelig tager læseren med på safari!

– Eva Krause Jørgensen

OM BIDRAGSYDERNE

Mette Fuglsang Bødker
Stud.mag i nordisk og dramaturgi,
AU.

Søren Emil Staugaard Bøye
Stud.mag. i filosofi & idéhistorie, AU.

Claus Halberg
Ph.d.-studerende, Senter for kvinne-
og kjønnsforskning, Universitetet i
Bergen.

Jonas Holst
Ph.d., filosofi & idéhistorie, AU.

Jacob Hedeager Olsen
Stud.mag. i kognitiv semiotik og
filosofi, AU.

Line Jensen
Stud.mag. i idræt og filosofi & idehi-
storie, AU.

Thomas Palmelund Johansen
Stud.mag. i idéhistorie og nordisk,
AU.

Eva Krause Jørgensen
Stud.mag i idéhistorie og historie, AU.

Christian Verdoner Larsen
Stud.mag. i idéhistorie og musikvi-
denskab, AU.

Lars Kiilerich Laustsen
Postdoc., ph.d., Forskningscenter
GNOSIS, AU.

Lis Norup
Lektor, ph.d., Nordisk Institut, AU.

Mads Witte Madsen
Cand.mag. i tysk sprog, litteratur og
kultur, AU.

Andreas Mebus
Stud.mag i filosofi, KU.

Sascha Qvortrup
Ph.d.-studerende, AAU; cand.mag. i
idéhistorie & antropologi, AU.

Simen Andersen Øyen
Forskningsstipendiat, Senter for
Vitenskapsteori, Universitetet i
Bergen.

OM BIDRAG

Semikolon modtager bidrag fra læserne i form af artikler inden- og udenfor tema samt indlæg til sektionen Faglig Kritik. Bliver det mere polemisk, er der plads i den lejlighedsvis sektion Polemik.

Bidrag sendes til redaktionen på semikolon.au@gmail.com i Word eller RTF-format; illustrationer vedhæftes seperat i bedst mulig kvalitet. Redaktionen påtager sig intet ansvar for indsendt materiale.

Tema for næste nummer er "Fra tale til handling". Læs call for papers på side 6 og indsend dit bidrag inden 6. oktober 2011.

Skrivevejledning

Alle indlæg skal overholde følgende formalia:

- a) Artikler er maksimalt 12 sider á 2.400 tegn, i alt 28.800 tegn.
- b) Indlæg til Faglig Kritik er maksimalt 3 sider á 2.400 tegn, i alt 7.200 tegn.
- c) Artikler indeholder titel og et abstract på maksimalt 5 linier.
- d) Citater sættes i dobbelt anførselstegn og kursiv: "*I begyndelsen var ordet...*"
Citat i citat sættes i enkelt anførselstegn: "*Han sagde: 'Lad det være sådan.' Og sådan blev det.*"
Kursiv i citater sættes med almindelige typer: "*Han var af en anden verden.*"
- e) Med undtagelse af citat i citat anvendes kun dobbelt anførselstegn.
- f) Særlige fagtermer fremhæves med kursiv, første gang de anvendes.
- g) Titler på bøger skrives i kursiv, titler på artikler sættes i anførselstegn uden kursiv.
- h) Begrænset brug af noter.
- i) Litteraturhenvisninger er af formen: (Croft 2004)
Ved sidehenvisning: (Nicolaisen 2004: 40)
- j) Litteraturlisten er for bøger af formen:
Croft, William (2004): *Cognitive Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge.
For tidsskrifter af formen:
Nicolaisen, Nis (2004): "Dommerfilosofi", *Semikolon*, nr. 9, årg. 4.
- k) Teksten skal være skrevet på dansk, svensk, norsk eller engelsk i henhold til den seneste retstavning og kommatering.

TIDLIGERE NUMRE



Tidligere numre af Semikolon kan findes i PDF-format på Semikolons hjemmeside. Her finder du desuden seneste call for papers, skrivevejledning og semikolonske nyheder. Hjemmesiden findes her:

www.semikolon.au.dk

Semikolon er også på Facebook:

www.facebook.com/semikolon.au

SEMIKOLON

Institut for Filosofi og Idéhistorie
Jens Chr. Skous Vej 7
Bygning 1465-1467
8000 Århus C

semikolon.au@gmail.com

www.semikolon.au.dk

REDAKTION

Eva Krause Jørgensen (ansv. red.)
Søren Emil Staugaard Bøye (temared.)
Thomas Palmelund Johansen (temared.)
Helene Sloth Harbo Borgholm (anm.red.)
Thomas Hjerimitslev (krea. red.)
Janni Katrine Bräuner Frederiksen
Christian Kongstad
Jakob Olsen

PRODUKTION

SUN-TRYK

UDGIVET MED STØTTE FRA

Nordisk Institut

Institut for Filosofi og Idéhistorie

Redaktionen	3	Leder
	6	Call for papers
<hr/>		
Tema: Kroppen		
Jonas Holst	7	At have og være sin krop – om menneskets dobbelte tilhørsforhold til sin krop
Line Jensen	17	Maurice Merleau-Ponty og menne- skets væren i verden – introduktion til – og overvejelsen omkring – en kropfilosofi
Simen Andersen Øyen & Claus Halberg	25	Fornuft og følelser – fra tvedeling til tvetydighed
Lars Killeich Laustsen	35	Den animalske magnetisme – en nøgle til krop og sjæl
Lis Norup	45	Femme machine – Charcot, Freud og den hypnotiserede krop
Sascha Qvortrup	52	Den selvansvarlige krop
Mette Fuglsang Bødker	59	Vampyren – et nyt (krops)ideal
Udenfor tema		
Andreas Mebus	68	Kausalitet eller hvorledes Hume for- holder det mentale med det fysiske
Mads Witte Madsen	76	Mellem erindring og glemsel
<hr/>		
Faglig kritik		
Christian Verdonner Larsen	86	Latour som idealist? – ude og hjemme med Kant og Latour
Anmeldelser	88	

Illustrationer til

Mette Fuglsang Bødker

Vampyren

– et nyt (krops)ideal



Murnaus Nosferatu, der med sine monstrose, lange klofingre, krumryggede krop og det fremmedartede rotteansigt, vækker rædsel og væmmelse.



Edward Cullen der med sin veltrænede krop, sit smukke ansigt og moderne frisure vækker vellyst og misundelse