



KROPPEN

– EKSTERIØR ELLER LEVD ERFARING?

av Gunn Engelsrud

Kroppen presentert som eksteriør og ytterside dominerer ikke bare i mediene, men like gjerne i ekspertdiskurser og forskning om for eksempel trening og slanking. Ved at kroppen blir omtalt som en form for eksteriør læres vi opp til å snakke om «oss selv» og «kroppen» som to virkeligheter. De fleste kjenner seg igjen i uttrykkene «å ha noe på hjernen», «å ha kvernende tanker», eller «å lade batteriene», «få påfyll av energi», «få motoren i gang». I de to første tilfellene refereres det til «hodet», i de andre uttrykkene til «kroppen». Denne måten å tenke på har som forutsetning at det eksisterer et «jeg» som er utenfor, og noe helt annet, enn «kroppen». Jeg vil imidlertid vise at dette er en kulturelt skapt tenkemåte, godt forankret i vår virkningshistorie. Det finnes imidlertid andre måter å tenke om kroppen på. En radikalt annerledes måte representeres av Maurice Merleau-Pontys teori om kroppen. Her møter vi en kropp som er vår måte å være i verden på, en kropp som gjør våre intensjoner synlige. Hos Merleau-Ponty finnes det ikke et «jeg» som ikke samtidig er kroppslig. La oss imidlertid starte med å hente fram tankegods som kan belyse en tenkemåte som gjør kroppen til motor, batteri eller eksteriør.

KULTURELT SKAPTE KROPPSFORSTÅELSER

Peter Thielst sier i boka *Krop og sjæl. Potræt af den europæiske splittelse* (1982) at i den vestlige kulturkrets har både kristendom, filosofi og vitenskap samvirket til at kroppen har fått status som både et syndig hylster for sjelen, et maskinmessig objekt og noe som ikke må forveksles med kunnskap. Et skille og en splittelse mellom kropp og sjel kan følgelig ses som symptomatisk for en bestemt tenkemåte, der særlig René Descartes' filosofi har spilt en

sentral rolle. For Descartes er kroppen en *res extensa*, og kjennetegnes dermed av utstrekning og romlighet. Slik tilsvare kroppen det rommet den opptar som objekt. Som et objekt på linje med andre objekter kunne kroppen få plass i fysikkens koordinatsystem, det vil si i den rent mekaniske del av virkeligheten. Objektformatet skulle gjøre det mulig å observere kroppen i forhold til kvantifiserbare mål som masse, form, størrelse og bevegelse (skjønt bevegelse skapte problemer i og med dens vitalitet og foranderlighet). Og det er nettopp i og med sin status som en del av fysikkens verden at kroppen er blitt forstått som en *maskin* (jfr. Farris-slagordet, *Verdens fineste maskineri går best på naturlig mineralvann*).

Motsetningen til kroppens verden kalte Descartes for *res cogitans*. Denne ble gjerne definert via kriterier som immateriell, psykisk, subjektiv eller privat. Sann eller ren erkjennelse må bygges på *res cogitans*, for det er her de klare og tydelige tankene kan oppstå. I det tankegods som ble kjent som kartesianisme, blir den viten vi har i og med vår eksistens som kropp i verden, underordnet i forhold til sjelens og tankens muligheter for *ren* erkjennelse. Kroppen blir et åsted for forvirring og uklarhet.

Teoretisk blir altså virkeligheten eller verden forstått som om den kan deles i to grunnleggende forskjellige deler, den fysiske og den immaterielle. Men hvordan kan noe som er en del av den fysiske verden stå i forbindelse med en sjel når den anses som så vesensforskjellig fra denne? Spørsmålet kan virke abstrakt og overmodent i dag. Mange vil kanskje tenke at dualisme er en teori som i vår tid kun har historisk interesse. Allikevel – i dag bruker vi betegnelser, både i dagligtale, i diagnostisering og i forskning, der bruk av begreper som fysisk og psykisk refererer til denne forståelsen. At betegnelsene er i bruk og ser ut til

å ha etablert seg i språk og fagterminologi, gjør at det er god grunn til se nærmere på dem.

For å kunne avgjøre om dualistisk teori kan sies å være en vitenskapelig holdbar teori, bør det finnes kriterier som ikke levner tvil om hva den ene kategorien er i forhold til den andre. Hvis «det psykiske» regnes som det indre og «det fysiske» som det ytre, kan én slutning være at en persons tanker, følelser, stemninger, fantasier og intensjoner skulle kunne kalles personens «indre liv». Men selv om det kan være riktig at vi mennesker kan holde våre tanker og drømmer for «oss selv», som det sies, så er vi i all hovedsak vesener som uttrykker oss i en verden sammen med andre. Følelser uttrykkes i smilet, tårene og gestene, talen fullbyrder tanken, vi synger, maler, danser, skriver, for å nevne noe av det mangfoldet av menneskelige uttrykksformer som eksisterer. Bruken av kriteriet «indre» i dualistisk teori henspiller imidlertid på noe som skulle kunne være skjult inne i personens midte. Hvis vi aksepterer at det «indre» kan atskilles fra det ytre, så blir neste utfordring å trekke grensene for hva som kan innlemmes i det indre; er det alt som er innenfor huden? I så fall befinner også en rekke kroppslige organer seg der. Hvis det psykiske skal kunne lokaliseres til det indre, så vil det by på problemer å samtidig hevde at det psykiske er utstrekningssløst og immaterielt, for det ville bety at det psykiske *ikke* skulle kunne lokaliseres noe sted.

Slik kunne vi ta kriterium etter kriterium uten å finne gyldig argumentasjon for hva den ene virkeligheten er i forhold til den andre. Vitenskapelig sett er det altså en rekke utfordringer forbundet med å skulle finne konsistente måter å skille de to kategoriene eller virkelighetene på.

NOEN KONSEKVENSER AV DUALISTISK TEORI

En konsekvens av dualistisk teori er at skillene den skapte har gått inn i både teoretisk og daglig språkbruk, som vi har vært inne på blant annet i bruken av begrepene fysisk versus psykisk. Dermed har kroppen blitt forstått som instrument, eksteriør og objekt. For mange fungerer en slik forståelse som en intuitivt «riktig» måte å snakke om kroppen på, slik mange dansere og skuespillere blir fortalt at kroppen er instrumentet deres. De må holde «instrumentet» sitt ved like, sies det, uten store protester. Vi ser det også i eksteriørfokuseringen i alle kroppsmodifikasjoner i dag. Her er spørsmålene blant annet: Er det å endre kroppen «bare» noe som har med det ytre å gjøre? For det er jo det indre som teller, sies det. Men er kroppen da bare et «tillegg» eller «vedheng» til personligheten (det indre),

eller er det slik det hevdes av noen plastisk kirurger, at vi hjelper kvinner med å kunne uttrykke sin personlighet ved å endre på kroppen. Her skinner en dualistisk teori igjennom. Noen ganger blir kroppen tematisert som et tillegg til personen (for det er jo det indre som teller); andre ganger fremstilles det ytre som om det skal uttrykke personligheten, slik skjønnhetsindustrien og moteblader er eksempler på (du viser hvem du er gjennom et velpleiet ytre). I andre tilfeller kan det virke som kroppen står i veien for personligheten, slik det også uttrykkes når noe er feil med kroppen: den er upassende, for tykk (kroppen hindrer meg i å vise «hvem jeg egentlig er»).

Problemer som har fortsatt å eksistere i kjølvannet av dualismens perspektiv på kroppen, er flere: Synet på kroppen som objekt har gitt det som kan måles, veies og kategoriseres en forrang i mange fag, spesielt medisin og helsefag. Innen disse fagene er det et kontinuerlig problem å få frem gyldige forståelser av folks smerter og plager. Skal en plage defineres som «psykisk» eller «fysisk»? Ved å operere med disse begrepene får plager eller smerter noen ganger betegnelsen «bare psykisk» (de finnes ikke noe sted, har ikke utstrekning). Bruk av medisinske undersøkelser «finner ingen ting», som det heter seg. Et spørsmål er: Hvordan kan noe som antas å være «psykisk» og som viser seg i det «fysiske» forklares, når begrepene samtidig må kunne vise til to heterogene kategorier for å være gyldige? Hvis det psykiske er i kroppen, hvordan kan en da operere med det som en egen kategori? Finnes det da i det hele tatt en kropp som ikke er psykisk? Hvor skulle følelser befinne seg hvis de ikke var i kroppen? En løsning på dette er å snakke om såkalte psykosomatiske eller somatopsykiske lidelser, der en altså tenker seg at lidelsen skulle ha opphav i en av de to verdenene, men vise seg i den andre. Problemet her er å forklare hvordan årsaken kan ligge i den ene verdenen og i tid vise seg i den andre. Med dualistisk teori får vi ingen gode svar.

FØLELSEN AV BEVISSTHET OG SJEL SOM HJERNE

Den dualistiske kroppsforståelsen har etter hvert blitt ut-satt for motreaksjoner, noe som vises i økningen i forskning og litteratur på feltene kognitiv psykologi, nevrobiologi og utviklingspsykologi. I disse disiplinene er det i dag stor interesse for følelser, intuisjon, eksistens og begreper som emosjonell intelligens, og disse fenomenene blir ikke plassert i en «indre psykisk» verden, men nettopp i kroppen. Nevrobiologen Antonio Damasio hevder i boka *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the making of Consciousness* (1999) at det å bli bevisst noe alltid begynner

med en følelse. Følelsen kan være vag, men dét er ikke noe argument mot, slik Descartes anførte, at en slik vag og ubestemmelig følelse kan gi retning til å forstå at både bevisstheten, og særlig selvbevisstheten, finnes i kroppen eller kan sies å ha «opphav» i kroppen. Men hvilken kropp har vi å gjøre med her? Det som gjør følelser og fornem-

Den levde kroppen er, i og med sin væren-i-verden, alltid tvetydig, for eksempel som synlig og seende, berørt og berørende.

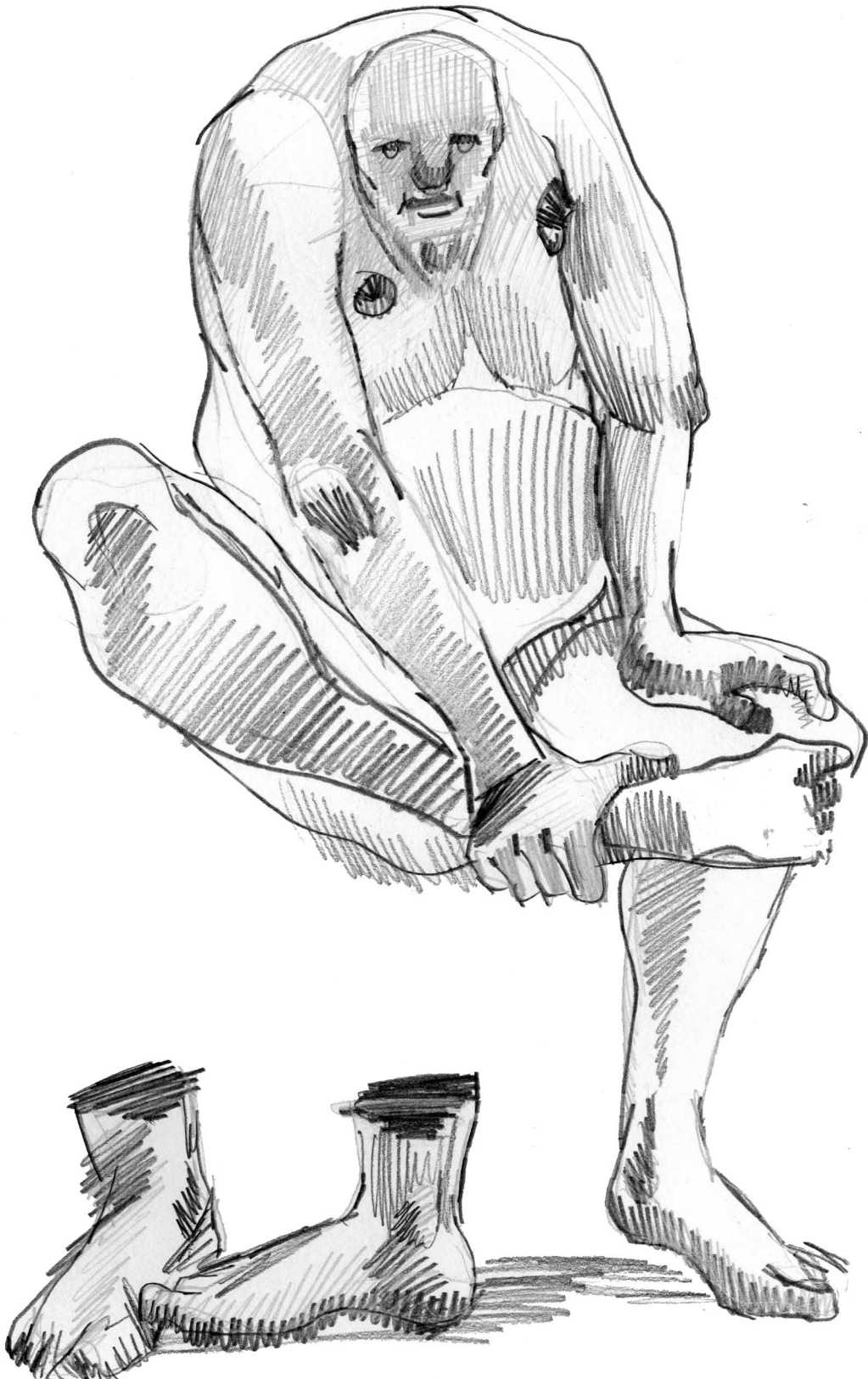
meler gyldige er at de innenfor denne forskningen får en viss utstrekning og materialitet gjennom å *måles* i hjernen eller andre deler av nervesystemet. Den «psykiske» verden som vi så hos Descartes er ikke lenger utstrekningløs og immateriell, men har blitt kroppslig slik at følelsens og tenkningens opphav og base kan komme fra kroppen som biologisk organisme.

Et annet oppgjør med dualistisk tenkning står språkforskerne George Lakoff og Mark Johnson for. I boka *Philosophy in The Flesh* (1999) sier de at filosofisk spekulasjon om kropp og sjel er over. De trekker fram empiri fra kognisjonsforskning som viser at bevissthet er arvelig. De hevder at tanker for det meste er ubevisste. Når en person tar en beslutning, kan det illustreres med at beslutningsprosessen består av et helt saksbehandlerkorps i arbeid, og når arbeidet er gjort «sendes» avgjørelsen opp til «sjefen». Slik sett er det bare avgjørelsen som merkes klart, ikke arbeidet med å komme fram til den. At tenkningen slik Descartes fremholdt skulle være «ren og klar» er i følge Lakoff og Johnson feil. Kunnskap oppnås ikke ved introspeksjon og selvrefleksjon, fortsetter Lakoff og Johnson, fordi det er den kroppslige eksistensen som former tenkningen, og siden det meste av tenkningen dermed skjer ubevisst, vil den innsikten som følger av selvrefleksjon være begrenset. Det er sjokkerende, hevder de, at mennesket faktisk er helt forskjellig fra hvordan dualistisk filosofi har fortalt oss at vi er. Forståelsen av at tenkning og rasjonalitet skulle utgjøre et eget ikke-kroppslig domene, forkastes. Tenkning forstås som en kroppslig kompetanse, fundert i kroppens sansemotoriske egenskaper, ervervet gjennom erfaringen med miljøet. De kroppslige erfaringene binder personer til tid og sted. Det finnes ingen universell logikk eller rasjonalitet som kan plasseres før eller utenfor kroppen, ei heller noen autonomi eller noe språk som eksisterer uavhengig av det livet som leves. Lakoff og Johnson argumenterer for at en grunnleggende kroppslig orientering via sanser, rom og retninger skaper språk og organiserer tenkning. Et

varmt smil, et *stort* problem, en *nær* venn – alt dette er illustrasjoner på at språket og tenkningen er basert på metaforer fra kroppslige erfaringer.

KROPPEN SOM LEVD ERFARING

Maurice Merleau-Ponty var den første vestlige filosof med gjennomslag for en teori om den erfarde kroppen, selv om mange hevder at tenkningen om kroppen allerede fantes hos forgjengeren Edmund Husserl. «Den levde kroppen» er et av Merleau-Pontys sentrale begreper, der erfaringen av å eksistere i verden er noe vi først og fremst har og gjør som kropp. Bevissthet er alltid kroppslig, og Merleau-Pontys subjekt er et persiperende og uttrykkende subjekt som eksisterer i en dynamisk og alltid bevegende relasjon til verden. Her viser ikke følelser til noe «inne i» personen, forstått som en avgrenset indre kategori, men følelser uttrykkes og erfares i og fra kroppen, som igjen er i verden: «I do not see anger or a threatening attitude as a psychic fact hidden behind a gesture, I read anger in it. The gesture *does not make me think* of anger, it is anger itself» (Merleau-Ponty 1962, s.184). Det er det uttrykte og det å være uttrykkende som er viktig her, ikke at det psykiske skulle befinne seg «bak» kroppen, ei heller at en følelse som sinne skulle kunne reduseres til biologi eller til noe som kan identifiseres som materielt (jfr. målemetoder for identifisering av ulike følelser i hjernen). Andres og egne gester og bevegelser er intensjonelle, gjensidige og binder oss sammen i kommunikasjon. Merleau-Ponty sier at en slik type intensjonalitet i gester og kropp må oppfattes «without confusing it with a cognitive operation» (1962, s. 185). Det å være et uttrykkende kroppssubjekt innebærer å leve med en implisitt intensjonalitet i forholdet til omverdenen. Vi må ikke ta frem målebåndet for å sjekke om døråpningen er høy nok til at vi kan passere. Er døråpningen for lav, bøyes hodet nærmest av seg selv. Kroppen finner ut av sitt forhold til omgivelsene i det daglige livet. Ved middagsbordet griper vi spisebestikket nærmest i blinde, boka tas ut av bokhylla med selvfølge- lighet. Persepsjon av et objekt inneholder samtidig informasjon om personen som griper objektet. At kroppen innarbeider slike erfaringer er igjen en forutsetning for å kunne handle på bakgrunn av det som persiperes (Zahavi 2003). Kroppen kan slik sett karakteriseres som et slags nullpunkt som all erfaring er sentrert rundt, og som alltid er *her*. Her vil alltid være der personen selv er i verden, og utgjør således et referansepunkt og et perspektiv som ikke kan forskyves uten at kroppen endrer posisjon. Videre er det å *merke seg selv* noe kroppen gjør hele tiden, om det enn kan være svakt. Bevissthet er alltid i kroppen: Selv om en



person er såkalt bevisstløs, merker kroppen seg selv og sine omgivelser, noe vi også i dag vet fra forskning fra intensivavdelinger på sykehus (Storli m. fl 2004).

Omgivelsene og andre levde kropper merkes alltid. Noen ganger kan andres kropper, ifølge Merleau-Ponty, utrykke en så sterk dramatikkk at jeg ikke kan gjøre annet

...hvorfor skal vi søke etter entydighet når fenomener i seg selv er tvetydige?

enn nærmest å overta dette eller smelte sammen med det. Han sier videre at uansett om det dreier seg om en annen kropp eller min egen kropp, så kan jeg kun lære å kjenne et menneskes kropp ved å leve sammen med det og kunne forholde meg til at det ikke er skarpe grenser mellom egen og andres kropp. At nærværet av andre kan oppleves så sterkt blir forståelig ved at sameksistens er grunnleggende og at det finnes kommunikative situasjoner der subjektet lever i sameksistens med andre, men er samtidig atskilt fra de andre. Filosofen Lisa Käll sier i avhandlingen *Expressive selfhood*, følgende:

«Persons who, as embodied beings, are embedded in a shared intersubjective world, are expressive of selfhood through their comportment, in the form of gestures and speech, in that world. My experience of being and expressing myself in the world with others is first and foremost an experience of being at all and this experience testifies to my immediate presence of myself» (2006, s. 177).

En slik eksistensfølelse skaper ikke samme type tvil som hos Descartes, men blir i stedet konstituerende for det å merke seg selv, andre og verden ut fra og gjennom kroppen. Eksistensen som kropp i verden gir meg et perspektiv hvorfra min erfaring skapes, og hvor jeg merker andre og verden fra. Samtidig blir jeg sett av andre fra det rom jeg opptar og det perspektiv jeg tar på andre. At en person lever i verden som seg selv og ikke kan forveksles med en annen person er vesentlig, samtidig som det at alle er (den samme) kroppen utgjør en eksistensiell grunn for å kunne skape kontakt og berøring mellom mennesker. Subjektet blir berørt av verden, både konkret, og som noe som er større enn det konkrete, slik begrepet verdenskroppen gjør at kroppen ikke bare er personlig, men felles menneskelig.

Den levde kroppen er, i og med sin væren-i-verden, alltid tvetydig, for eksempel som *synlig og seende, berørt og berørende*. Alltid begge deler samtidig, uten at de to sidene

ved kroppen kan reduseres til hverandre. Det å være et kroppssubjekt i verden innebærer å bli sett av andre, og selv se andre fra sitt eget singulære perspektiv. Det å være kroppslig innebærer å ha et perspektiv, og hos Merleau-Ponty er all forståelse grunnet i en teori om kroppslig erfaring som samtidig er en teori om persepsjon av verden og andre mennesker.

Kroppen er dermed ikke et eksteriør, men forstås som en *tilgang* til verden, en kinestetisk, taktil og opplevd tilgang. Kroppssubjektet er rettet *mot* verden, og blir samtidig rettet *av* verden. En slik forståelse, i motsetning til den dualistiske, betyr at fenomener bestemmes gjennom *forholdet* til hverandre. I et forhold blir det ene fenomenet til i lys av det andre, og blir ikke redusert til det andre, enten som dets objekt, eller som dets årsak, slik vi har sett i sjel-legeme problematikken. Det er altså ikke to virkeligheter i Merleau-Pontys filosofi; kroppen er ikke noe som er *for* eller *utenfor* et reflekterende subjekt, men *er* selve dette subjektet.

Kroppen evner å merke mer enn det som er tilsynelatende. Merleau-Ponty skriver på slutten av livet sitt at subjektet skal forstås som en *synlig-seer*. At subjektet forstås som en synlig-seer, gjør at jeg kan bli synlig for andre som et objekt, og jeg kan også bli synlig for meg selv som objekt, uten at dette dermed reduserer meg til dette. Det betyr ikke objekt som ting, men mer at det å kunne skape distanse til seg selv er noe som ligger i den levde kroppens væren-i-verden. Det betyr, sier Merleau-Ponty, at min kropp alltid utgjør et perspektiv, og dette perspektivet er alltid selektivt og begrensende. Videre er de andres kropp noe annet enn meg, men ikke noe fullstendig annet. De andre er levde kroppssubjekter som meg selv, og jeg må ikke (slik dualistisk teori synes å implisere) tvile på andres eksistens, da jeg taktilt, kinestetisk og perseptuelt, merker dem. Den andre og jeg selv er intersubjektivt tilgjengelige for hverandre, samtidig som vi ikke er identiske, men forskjellige. En enklere måte å si dette på er at mennesker lever i en felles verden, men alle gjør det på *sin egen måte*, og har sin unike erfaring. At teorien inkluderer en slik både/og tenkning gjør at den som støtter seg på den for å forstå kroppen, tvinges til å tenke på kroppen slik den er for subjektet selv, og slik subjektet ses av andre. Kroppssubjektet både skaper og skapes i en historisk, kulturell og situasjonell verden. Subjektet er aktivt skapende og samtidig formet av den verden det alltid er i.

KROPPSBEVISSTHET

Lik andre temaer, må kroppen forstås i lys av en teori som kan gjøre det tydelig at kroppen er vesentlig og ikke kan

redueres til ytterside eller eksteriør. Argumentene for at dette er feil, finnes bl.a. i empirisk forskning og litteratur på feltene kognitiv psykologi, nevrobiologi og utviklingspsykologi. Likeledes hos Lakoff & Johnson og filosofen Merleau-Ponty er det slik at bevissthet alltid er i kroppen. Selv om disse retningene tilbyr radikale brudd med et dualistisk kroppssyn, så kommer de frem med ulike kroppsførstaelser. Lakoff & Johnson skriver innenfor et lingvistisk og kognisjonsbasert forskningsfelt der nyere resultater har «bekreftet» at dualistisk teori må forkastes. Allikevel har det erfarende kroppssubjektet liten plass i disse teoriene. For å få en riktigere forståelse av kroppen som levd erfaring, som samtidig handler om persepsjon, ekspressivitet og verden, står Merleau-Pontys teori i en særskilt posisjon.

Han utvider dermed innsikter fra kognisjonsforskningen ved sin sterke betoning av *den opplevde verden*, at det ikke ville eksistert noe persiperende kroppssubjekt om det ikke var en verden å persipere. Det er alltid mer å hente, og et treffende spørsmål er hvorfor vi skal søke etter entydighet når fenomener i seg selv er tvetydige (Merleau-Ponty 2004, s. 111). I følge Merleau-Ponty befinner vi mennesker oss i et paradoks gjennom å være både seende og synlige, vi kan berøre og bli berørt, vi er tilstede og kan reflektere over det, og videre reflektere over refleksjonen. Vi kommer ikke «utenfor» dette paradokset, men er bundet til å være undersøkende og undrende, og la vår søken etter kunnskap omfavnes av paradokset. Ved det singulære perspektivet som den levde kroppen gir, er det alltid noe som glipper unna vår forståelse.

LITTERATUR

- Damasio, A. 1999, *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the making of Consciousness*. Hartcourt Brace, New York.
- Käll, L. 2006, *Expressive Selfhood*. Ph.d.-afhandling, Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.
- Lakoff, G., Johnson, M. 1999, *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books, New York.
- Merleau-Ponty, M. 2002, PART X, Embodied Perception. I: Dermot Moran og Timothy Mooney (red.), *The Phenomenology Reader*, s. 421–459. Routledge, London, og New York.
- Merleau-Ponty, M. 1962, *Phenomenology of Perception*. Routledge and Kegan Paul. London.
- Merleau-Ponty, M. 2004, *The world of perception*. Routledge. London.
- Storli, Sissel Lisa; Asplund, Kenneth; Heggen, Kristin Margrete; Bengtsson, Jan; Engelsrud, Gunn. Intensivpasientens erfaringer. *Norsk tidsskrift for sykepleieforskning* 2004(3):22-38.
- Thielst, P. 1982, *Krop og sjæl. Portræt af den europeiske splittelse*. Hans Reitzel, København.
- Zahavi, D. 2003, "Forsproglig selvbevidsthed." i Dan Zahavi og Gerd Christensen, *Subjektivitet og videnskab. Bevidsthedsforskning i det 21. århundre*. Roskilde Universitetsforlag.

FILOSOFISK SUPPLEMENT



<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>