

## Fra tænkende substans til krop i verden

En redegørelse for den kartesianske opfattelse af mennesket i forhold til Merleau-Pontys fænomenologiske opfattelse af kroppen i verden

### Indhold

Indhold .....	1
Indledning .....	2
Problemformulering .....	2
Metode .....	2
Del 1: Kartesiansk dualisme .....	3
Historisk kontekst .....	3
Descartes' metode .....	4
Meditationerne .....	5
Adskillelsen af sjæl og legeme .....	8
Descartes' betydning for eftertiden .....	9
Del 2: Fænomenologi og krop .....	9
At være i verden – ”den levede krop” .....	10
Heidegger og redskaber .....	11
Merleau-Ponty, krop og perception .....	12
Merleau-Ponty og filmen .....	13
Opsamling på fænomenologi .....	14
Del 3: Diskussion .....	15
Opsummering .....	18
Konklusion .....	18
Litteraturliste .....	19

Omfang af opgaven, ca. 35.500 tegn, inkl. mellemrum, svarende til 15 normalsider

Skrevet af ¼ af Lassegruppen, bestående af:

Mathias Vestergaard, 20051459

## Indledning

Motivationen for at skrive denne opgave, udspringer af en personlig interesse for mode og beklædning, som i denne sammenhæng har medført en undren i forhold til kropsbegrebet, da særligt fænomenologien kredser om dette, uden direkte at behandle betydningen af beklædning. Og det er vel bemærkelsesværdigt at vi kun i sjældne tilfælde viser os for hinanden som nøgne kroppe. I langt de fleste situationer er vore kroppe tildækket. Men hvad er da denne beklædning? Er den blot noget der beskytter vores krop mod vind og vejr, eller er beklædningen nærmere en del af kroppen? Det er opgavens formål at etablere et videnskabsteoretisk ståsted, der kan give mulighed for en afsluttende diskussion, og de to videnskabsteoretiske positioner er valgt ud fra ønsket om at lave denne diskussion. Der er ikke tale om en egentlig analyse – opgaven er hovedsageligt tænkt som en teoretisk fremstilling.

### *Problemformulering*

Hvordan er opfattelsen af mennesket, kroppen og tingene, samt forholdet mellem disse tre, i Descartes' tænkning? Hvordan er opfattelsen af mennesket, kroppen og tingene, samt forholdet mellem disse tre, i den fænomenologiske tradition? Hvordan er forholdet mellem fænomenologiens og Descartes' opfattelser? Hvilken betydning har tøj og beklædning i forhold til fænomenologiens opfattelse af kroppen og tingene.

### *Metode*

For at besvare opgavens problemformulering er opgaven delt i tre dele: (1) en redegørelse for dele af den kartesianske tænkning, (2) en redegørelse for dele af fænomenologien og (3) en diskussion. Da der primært er tale om en teoretisk opgave, er hovedvægten lagt på de to første dele.

I den første del vil jeg placere Descartes' i en historisk kontekst, da dette er relevant i forhold til forståelsen. Derefter beskrives Descartes' metode. Efter dette vil jeg foretage en tekstnær gennemgang af de to første meditationer, i værket *Metafysiske Meditationer*, hvor jeg undervejs uddrager de væsentligste pointer i forhold til opfattelsen af mennesket, kroppen og tingene. Den meget tekstnære gennemgang gør det samtidig lettere at perspektivere til de enkelte eksempler senere i

opgaven. Efter gennemgangen af de to første meditationer gennemgås hovedtrækene i de fire sidste meditationer, og Descartes' betydning for eftertiden overvejes.

I den anden del vil jeg først skitsere fænomenologiens historiske kontekst, samt gøre nogle grundlæggende overvejelser omkring den fænomenologiske opfattelse af kroppen. Herefter vil jeg se nærmere på Martin Heideggers begreb om redskaber, da dette kan hjælpe til at belyse opfattelsen af ting. Desuden vil jeg, ud fra to tekster af Merleau-Ponty, indkredse hans opfattelse af kroppen. Disse overvejelser vil undervejs blive perspektiveret til Descartes' tanker.

I opgavens sidste del vil jeg diskutere betydningen af tøj og beklædning, i forhold til fænomenologiens opfattelse af kroppen. Diskussionen er i nogen grad inspireret af Peter-Paul Verbeeck<sup>1</sup>, som anvender fænomenologien til at belyse betydningen af moderne teknologi. På lignende vis vil jeg forsøge at placere beklædningen i feltet mellem mennesket og verden – som noget der medierer vores kontakt med verden og med andre mennesker. Årsagen til det faktiske valg af teoretikere og tekster, skal findes i diskussionen til sidst i opgaven, hvor de forskellige afsnit af opgaven opsummeres til en række argumenter, der kan bruges i overvejelserne omkring tøj og beklædning i forhold til kroppen og verden.

## Del 1: Kartesiansk dualisme

### *Historisk kontekst*

René Descartes (1596-1650) levede i en tid hvor den romersk katolske kirke stadig var dominerende i Europa, hvilket naturligt kan have haft indflydelse på hans skrivelser. I 1633 blev Galileo Galilei dømt af kirken for sin påstand om at det i virkeligheden er jorden der kredser om solen. Dette fik Descartes til at droppe udgivelsen af *Le Monde* (verden), et værk han ellers havde arbejdet på siden 1630. Dette værk byggede nemlig, som Galilei, på forestillingen om det heliocentriske verdensbillede, med solen som centrum. <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Verbeeck, 2006

<sup>2</sup> K. Smith, 2005

## *Descartes' metode*

Udgangspunktet for Descartes, er ønsket om at opnå sand erkendelse, således at han kan opbygge et sammenhængende system af viden om mennesket, verden og Gud.<sup>3</sup> Med matematikken og Euklids geometri som forbillede, ønsker Descartes at lave en metode der på lignende vis er karakteriseret ved en strengt logisk opbygning, hvor alt deduceres ud fra nogle få grundlæggende aksiomer.<sup>4</sup> Descartes starter derfor med at etablere sin metode, baseret på fire grundregler: (1) Aldrig at godtage noget medmindre det fremtræder så klart og distinkt at det ikke er muligt at tvivle på det. (2) At dele problemet op i så mange dele som muligt og som det er nødvendigt for at løse det. (3) At lede tankerne således at man begynder med det mest enkle og letforståelige, for lidt efter lidt at komme frem til det mest sammensatte. (4) Altid at foretage fuldstændige opregninger og så almene oversigter at man kan være sikker på ikke at have udeladt noget.<sup>5</sup> Det er ikke svært at se lighederne med matematikkens algebraiske bevisførelse: man kan ikke trylle rundt med de forskellige variable, men må bryde alt op i små trin, der hver især er så enkle at de er fuldstændig indlysende. Det sidste punkt minder også meget om algebraen, hvor man overalt må tage højde for enhver mulighed – fx har det stor betydning ved division, at dividenden ikke kan antage værdien 0. Overordnet kan man sige at metoden er bygget op af to led: først en analyse hvor problemet brydes op i mindre dele, og så en syntese hvor de mindre dele atter sættes sammen.

Descartes' metode vinder indpas som generel, videnskabelig metode.<sup>6</sup> Måske netop derfor kan vi i dag også let synes at metoden virker en anelse banal – vi kender udmærket til princippet om analyse og syntese, både fra matematikken, men også fra litteraturfortolkningen i danskundervisningen. Dette vidner om hvor stor indflydelse Descartes har haft på eftertiden.

Descartes formulerer sin metode som 23-årig, men føler sig endnu ikke klar til at tage fat på egentlige filosofiske problemer, og flakker derfor omkring i verden i ni år. Herefter slår han sig ned i Holland, hvor han kan leve ensomt og uforstyrret. Det er her han skriver sine Metafysiske Meditationer, som vi skal se på i næste afsnit.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Stigen, 1993, p. 379

<sup>4</sup> Stigen, 1993, pp. 383-386

<sup>5</sup> Stigen, 1993, p. 383

<sup>6</sup> Stigen, 1993, p. 383

<sup>7</sup> Stigen, 1993, p. 385

## *Meditationerne*

I stedet for at skrive sine opdagelser i en videnskabelig afhandling, vælger Descartes at præsentere sine tanker i en fortællende form, skrevet på fransk. Således bliver hans skrivelser tilgængelige for et langt større publikum end de videnskabelige afhandlinger, der på daværende tidspunkt altid blev skrevet på latin.<sup>8</sup> I dette afsnit skal vi kigge nærmere på de to første af disse i alt seks meditationer som Descartes foregiver at lave.

Den første meditation bruges på at viske tavlen ren. Alt hvad han tidligere har anset for sandt, er noget han har lært af sanserne, men sanserne kan bedrage, og Descartes mener ikke at det er klogt at stole på den der blot én gang har narret os.<sup>9</sup> Sanserfaringerne må altså suspenderes. Descartes er dog tilsyneladende godt klar over at en sådan udmelding ikke uden videre vil blive accepteret af alle, og han forsøger derfor at foregribe nogle af de indvendinger man kunne rejse mod denne mistillid til sanserne, og spørger således retorisk: hvordan kan jeg betvivle min egen krop uden at opføre mig som en sindssyg?<sup>10</sup> Han svarer selv, og siger at i drømme kan man blive narret, og tro at man er vågen og sidder i en stol, selvom man i virkeligheden ligger i sin seng. Han finder således ikke at der er tilstrækkeligt med sikre kendetegn til at skelne drøm fra virkelighed.<sup>11</sup>

Det næste han tager fat på, er at sige at det er lettere at betvivle de sammensatte ting, fx et maleri, hvorimod de mere enkle ting fx farverne i billedet, må være sande i sig selv.<sup>12</sup> Derfor må udstrakte legemer, figurer, kvantitet og størrelse, tid og rum og varighed alle være sande.<sup>13</sup> Og han fortsætter, og siger at videnskaber der består af betragtninger af sammensatte emner, fx medicin, fysik, astronomi, er usikre, hvorimod aritmetikken og geometrien omhandler mere simple og generelle emner, og derfor er mere sikker. Hvad enten man sover eller er vågen vil et kvadrat altid have 4 sider og  $2+3$  vil altid være 5. Det forekommer ham umuligt at domme, hvis sandhed står så klart og distinkt, kan være falske.<sup>14</sup>

---

<sup>8</sup> Stigen, 1993, p. 379

<sup>9</sup> Descartes, 1991, p. 134

<sup>10</sup> Descartes, 1991, p. 134

<sup>11</sup> Descartes, 1991, p.134

<sup>12</sup> Descartes, 1991, p. 135

<sup>13</sup> Descartes, 1991, p. 134

<sup>14</sup> Descartes, 1991, pp. 135-136

Men det er alligevel ikke nok at indse, at geometrien må være sand. Nok har han en idé, om en Gud der har skabt ham, men hvordan kan han vide, at denne Gud ikke har gjort sådan, at der slet ikke er nogen jord, noget udstrakt legeme og nogen figurer? Nok har Gud ikke villet at han skulle blive bedraget, da han siges at være algod. Men at Gud er algod er uforeneligt med at have skabt et væsen, der blot tager fejl af og til, hvilket vi jo så før.<sup>15</sup> Descartes afskaffer således (midlertidigt) Gud, og siger at alt hvad der hidtil er sagt om Gud, blot er en fabel. I stedet for at antage at der er en Gud, antager Descartes at der findes en ond dæmon, der af bedste evne forsøger at narre ham.<sup>16</sup> Ved afslutningen af den første meditation tvivler Descartes således på alt. Selv de mest indlysende sandheder som geometri må forkastes, hvis der er en ond dæmon som forsøger at narre ham.

Da Descartes starter på den anden meditation, er al sikker grund fjernet.<sup>17</sup> Målet er blot at finde én ting der er sikker og ubetvivlelig – måske blot at der slet ikke er noget sikkert i denne verden.<sup>18</sup> Han opdager at man kan tænke at der ikke findes noget legeme og nogen jord, men man kan ikke tænke at man selv er ingenting – altså må man være noget. Selv hvis den onde dæmon forsøger at narre ham, så betyder dette jo at han faktisk er til – ellers ville der ikke være nogen at bedrage. Han finder således frem til at sætningen: ”jeg er til, jeg eksisterer” nødvendigvis sand, når som helst den udtales eller formuleres i tanken.<sup>19</sup> Descartes har altså fundet et, om end meget lille, så i hvert fald sikkert stå sted: han ved at han eksisterer.

Det næste spørgsmål der rejser sig, er ”hvad er jeg?”<sup>20</sup> Tidligere opfattede han sig selv som menneske, men hvad er da et menneske? Er det et dyr med fornuft? Og hvad er da et dyr? Og hvad er fornuft? Disse spørgsmål avler blot nye spørgsmål, og Descartes finder det for møjsommeligt at forsøge at besvare dem alle.<sup>21</sup> I stedet forestiller han sig en krop, med ansigt, arme, hænder osv., hvor enhver sansning henføres til sjælen. Men når disse betragtninger holdes op i forhold til den onde dæmon, som sætter al sin list ind for at narre ham, så kan han ikke længere være

---

<sup>15</sup> Descartes, 1991, p. 136

<sup>16</sup> Descartes, 1991, pp. 137-138

<sup>17</sup> Descartes, 1991, p. 138

<sup>18</sup> Descartes, 1991, pp. 138-139

<sup>19</sup> Descartes, 1991, p. 139

<sup>20</sup> Descartes, 1991, p. 139

<sup>21</sup> Descartes, 1991, p. 140

sikker på en eneste af disse antagelser.<sup>22</sup> Fordi Descartes antager, at der er en ond dæmon der forsøger at narre ham, kan han intet sige om sin legemlige eksistens. Derfor prøver han i stedet at rette fokus mod sjælens egenskaber, og indser at det at tænke unægtelig er knyttet til det at eksistere.<sup>23</sup> Han kan således konkludere, at han er en ting der tænker. Men hvad mere? Ikke bare et legeme. Ikke bare en ånd.<sup>24</sup>

En tænkende ting er noget der tvivler, begriber, hævder, benægter, som vil et eller andet, som ikke vil et eller andet, som også har forestillingsbilleder og som sanser.<sup>25</sup> Selv ikke forestillingen om den onde dæmon kan få ham til at tvivle på at disse egenskaber ikke skulle være knyttet til ham selv. Selv hvis sansningerne er falske, er de dog sansninger.<sup>26</sup> Descartes etablerer her, det vi kan betegne som *res cogitans* – tænkende substans.

Næste problem bliver at definere hvad der konstituerer tingene, da dette er nødvendigt før han kan bevise, om der faktisk eksisterer ting. Han tager udgangspunkt i et bestemt voksstykke, og siger at det ikke bare er dets lugt, form og lyd, altså de sansninger man kan gøre om det. Årsagen til at dette ikke kan være tilfældet, er at disse sanseindtryk kan forandres, fx ved at holde voksstykket hen til ilden.<sup>27</sup> Når man ser bort fra alle de egenskaber der ikke tilhører vokset, bliver der kun det tilbage at det er udstrakt, bøjeligt og bevægeligt.<sup>28</sup> Her etablerer Descartes tingene som det vi kalder *res extensa* – udstrakt legeme. Bemærk at der ikke nogen egentlig *materialitet*<sup>29</sup> i disse udstrakte legemer – ting (hvis de altså eksisterer) er kun til i kraft af at de er udstrakte legemer. Sanseoplevelser er således kun subjektive og eksisterer egentlig ikke.<sup>30</sup> Descartes fortsætter med at undersøge egenskaberne for disse ting, og siger at de kun kan erfares gennem intellektet. Når man siger at man ”ser”, men det man ser, sker ikke pga. de sanseindtryk man får fra synet. Han anvender eksemplet med at se mennesker på gaden – i virkeligheden ser man jo kun frakker og hatte, der lige så vel kunne skjule robot-

---

<sup>22</sup> Descartes, 1991, p. 141

<sup>23</sup> Descartes, 1991, p. 141

<sup>24</sup> Descartes, 1991, p. 141

<sup>25</sup> Descartes, 1991, pp. 142-143

<sup>26</sup> Descartes, 1991, p. 143

<sup>27</sup> Descartes, 1991, p. 144

<sup>28</sup> Descartes, 1991, p. 145

<sup>29</sup> Bemærk skellet mellem ”materielle ting” og ”materialitet”

<sup>30</sup> Stigen, 1993, p. 397

ter der styres af fjedre.<sup>31</sup> Det er kun fordi vores intellekt kan regne ud, at der er mennesker under frakkerne, at vi kan sige at vi ”ser” mennesker. Synet på legemlige ting er i det hele taget gennemført mekanistisk.<sup>32</sup> Alt kan altså forklares ud fra kausale sammenhænge.

I anden meditation får Descartes etableret distinktionen mellem sjælen og legemet – res cogitans og res extensa. Og han ved således at han selv er til som en tænkende ting – en sjæl. Dette afsnit skulle samtidig gerne gøre det klart hvordan Descartes argumenterer for sin sag: gentagne gange overvejes det ene mod det andet. Problemerne skilles ad, og intet godtages før det står klart og distinkt. Overalt forsøges systematik og grundighed så intet udelades.

I de fire følgende meditationer fortsætter Descartes på lignende måde. Han fører således et bevis for at Gud faktisk er til, og at han er algod, selvom han først var nødt til at tvivle på dette. Han hævder at vores begreb om noget så fuldkomment som Gud, må have Gud som årsag.<sup>33</sup> Næste ting han beviser er at der faktisk eksisterer legemlige ting. Dette bevis bygger videre på Guds-beviset. Da Gud har givet os det stærke indtryk at der findes legemlige ting, må dette være sandt.<sup>34</sup>

### ***Adskillelsen af sjæl og legeme***

Det vigtigste ved Descartes, i forhold til denne opgave, er hans etablering af sjæl-legeme-dualismen, samt den opfattelse han har af hhv. sjæl og legeme. Descartes foretager altså en skarp opdeling af mennesket i sjæl og krop. Sjælen forstået som en tænkende bevidsthed, og kroppen, som den udstrakte legeme, bundet i tid og rum. Dele, der i princippet kan eksistere fuldstændig uafhængigt af hinanden.<sup>35</sup> Men selvom menneskets sjæl og legeme reelt er adskilt, er de alligevel så intimt forbundet at de tilsammen udgør én og samme ting.<sup>36</sup> Smerte og følelse opleves i sjælen, og Descartes erkender at der altså er en tættere forbindelse mellem sjælen og legemet – sjælen er ikke bare en skibsfører på en skude.<sup>37</sup> Når dette medtages i

---

<sup>31</sup> Descartes, p. 146

<sup>32</sup> Stigen, 1993, p. 396

<sup>33</sup> Descartes, 1991, p. 131

<sup>34</sup> Stigen, 1993, p. 395

<sup>35</sup> Stigen, 1993, p. 399

<sup>36</sup> Descartes, 1991, p.132

<sup>37</sup> Stigen, 1993, pp. 399-400

denne opgave, er det for at give et lidt mere nuanceret syn på Descartes, der ellers let kan blive fremstillet lidt forregnet.

### ***Descartes' betydning for eftertiden***

Om Descartes' erkendelse er sand, er for denne opgave underordnet. Afgørende er det, at han har haft afgørende indflydelse på sin eftertid, helt frem til i dag, støder vi fortsat på ting der kan føres tilbage til Descartes. Som vi så tidligere, vinder Descartes' metode indpas som generel, videnskabelig metode. Helt fra oplysnings-tiden og op gennem den modernistiske bevægelse fra den sidste halvdel af 1800-tallet, spiller rationalitet og fornuft en afgørende rolle.

I forhold til Descartes' eksistensbevis, bliver det påpeget overfor ham at Augustin over 1000 år tidligere har gjort en lignende slutning: hvis jeg tager fejl er jeg til (si fallor, sum), for den som ikke er til, kan ikke tage fejl. Dette bruger Descartes til to ting. For det første understøtter det blot hans egen påstand om at det er en indlysende sandhed som alle kan erkende. For det andet præciserer han at, hvor Augustin bruger udsagnet til at bevise sin eksistens, så har Descartes yderligere brugt det til at bevise at vi er til som ikke-stoflige ting.<sup>38</sup> Denne præcisering illustrerer meget tydeligt den særlige betydning som Descartes har haft lige siden: nemlig den dualistiske menneskeopfattelse, bestående af en ren sjæl overfor et legeme.

## **Del 2: Fænomenologi og krop**

Ordet fænomenologi kommer af det græske ord phainómenon – 'det der viser sig' – og endelsen logi – videnskab. Fænomenologien som disciplin blomstrede frem med Edmund Husserl (1859-1938) omkring år 1900, med værket *Logische Untersuchungen*. Ifølge Smith, kan man dog sige at der er blevet bedrevet fænomenologi i flere århundreder, blot uden navnet. Når Descartes karakteriserede vores perception, tanke og forestillingsevne, bedrev han således også fænomenologi.<sup>39</sup> Når Descartes således betragter voksklumpen eller taler om at han ser mennesker ude på gaden, er der tale om fænomenologiske overvejelser – studiet af 'det der viser sig'.

Hvor Husserl bl.a. bevarer sjæl-legeme-dualismen fra Descartes, gør Martin Heidegger (1889-1976) med værket *Sein und Zeit* fra 1927, op med dette skel. Desuden

---

<sup>38</sup> Stigen, 1993, p. 390

<sup>39</sup> D. W. Smith, 2005

bliver fænomenologiens fokus, med Heidegger, drejet i en retning, hvor selve tingene kommer i centrum.<sup>40</sup>

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) skriver i 1945 *Phénoménologie de la perception* og er med dette værk med til at sætte endnu et nyt skel i fænomenologien ved at inddrage den eksperimentelle psykologi. Med Merleau-Ponty bliver fokus flyttet til kroppen, og vores oplevelse af vores egen krop.<sup>41</sup>

Hvor mennesket i den kartesianske tænkning er adskilt i sjæl og legeme, finder man altså i Heideggers og Merleau-Pontys fænomenologi et radikalt anderledes tings- og menneskesyn, hvilket vi skal se nærmere på i de følgende afsnit, som hver især giver en vinkel på den fænomenologiske tradition.

### ***At være i verden – ”den levede krop”***

For Descartes eksisterer mennesket i kraft af sig selv, som tænkende væsen – res cogitans – men i fænomenologien er mennesket ikke noget i sig selv. Det er kun når det er i forhold til noget andet i verden. Mennesket må således involvere sig i sin verden.<sup>42</sup> Ifølge Merleau-Ponty er dette forhold til verden dog ikke en kontakt med konstituerede objektive ting. Disse ting bliver først skabt som begreber vi kan opfatte gennem vores egen kontakt med dem.<sup>43</sup> Her ses helt tydeligt et opgør med sjæl-legeme-dualismen: mennesket og de ting i verden som mennesket involverer sig med, er gensidigt konstituerende. Det ene er ikke interessant uden det andet. Det er selve forholdet mellem menneske og ting, som er interessant.

Et centralt undersøgelsesområde i fænomenologien, er den menneskelige livsudfoldelse. Vi oplever alle, hvordan man kan have en følelse af at leve mere eller mindre intenst.<sup>44</sup> Det er ikke nok blot at få tilfredsstillet vores behov. Det der får os til at føle os ”levende” er når vi er verdensåbne, verdensoptagne – involverede.<sup>45</sup> Hermed får vi, med begrebet om ”den levede krop”, et radikalt opgør med den mekaniske krop vi så hos Descartes.

---

<sup>40</sup> D. W. Smith, 2005

<sup>41</sup> D. W. Smith, 2005

<sup>42</sup> Pahuus, 1988, p. 13

<sup>43</sup> Pahuus, 1988, p. 13

<sup>44</sup> Pahuus, 1988, p. 14

<sup>45</sup> Pahuus, 1988, p. 14

Det interessante i vores livsudfoldelse bliver når vi møder noget nyt, som giver os noget tilbage, svarer, forandrer os. Særligt i mødet med andre mennesker.<sup>46</sup>

Med disse overordnede betragtninger om fænomenologien, er vi klar til at dykke dybere ned, i nogle specifikke begreber og overvejelser, som yderligere belyser opfattelsen af hhv. ting og mennesker.

### ***Heidegger og redskaber***

Generelt gør Heidegger sig en lang række overvejelser omkring teknikken, og særligt det han benævner *teknikkens væsen*. Her skal vi blot kigge på de overvejelser han gør omkring brugen af redskaber (Zeug), da man ifølge Heidegger opnår forståelse af verden gennem brugen af redskabet. Redskabet er altså med til at mediere vores forhold til verden.

Først og fremmest konstateres det at redskabet i sig selv ikke kan forstås udelukkende gennem betragtning. Det er først når redskabet bruges at forståelsen opnås. Den forståelse der ligger i brugen får redskabet til at pege udover sig selv på tre forskellige måder: (1) redskabet er tjenligt, anvendeligt eller bidragende til et formål. Fx anvendes uret til aflæsning af tiden – skoen til at have på foden. (2) Henvisning til andet Zeug – pennen henviser til blæk, papir, underlag og bord. (3) Henvisning til de materialer som redskabet er fremstillet af, og en henvisning til den der bærer eller benytter redskabet.<sup>47</sup> Heideggers fremstilling af redskabet, bliver det for alvor tydeligt hvordan fænomenologien gør op med Descartes opfattelse af tingene som konstitueret udelukkende ved udstrækningen i rummet. Hos Heidegger eksisterer fyldepenen som materielt objekt. Den fungerer fordi den lader os påføre blæk på et ark papir, fx når vi vil skrive et brev til en bekendt. Gennem arbejdet med at skrive brevet, involverer vi os i verden – både med pennen, bordet, blækket og papiret, men også med den person vi skriver brevet til. Pennen medierer vores kontakt med verden, og det er gennem arbejdet med pennen at vi opnår livsudfoldelse.

Med disse betragtninger omkring forholdet til de ting i verden, der kan betegnes som redskaber, vender vi nu tilbage til mennesket og i særdeleshed menneskets krop.

---

<sup>46</sup> Pahuus, 1988, p. 24

<sup>47</sup> Pahuus, 1988, pp. 16-17

## ***Merleau-Ponty, krop og perception***

I indledningen til bogen: *Kroppens fænomenologi*, gør Merleau-Ponty sig en række overvejelser omkring vores menneskelige perception, og i bogens første kapitel, belyser han, ved at gennemgå en række eksempler på psykosomatiske lidelser, herunder fantomlemmer og anosognosi, betydningen af kroppen i forhold til bevidstheden og livsudfoldelsen.

Først overvejes perceptionen af tingene. Når man ser et hus, ses det kun fra én bestemt vinkel. Selve huset er ikke nogen af disse vinkler, men derimod summen af alle mulige betragtningsvinkler – når huset ses intetsteds fra,<sup>48</sup> eller, som det senere formuleres: når huset set alle steder fra.<sup>49</sup> Allerede ud fra dette, ser vi en række karakteristika ved den fænomenologiske opfattelse af tingene. Huset er ikke blot vores mentale konstruktion, i betragtningen fra en bestemt vinkel. Huset er til i sig selv, som summen af alle mulige betragtningsvinkler. Selvom det ikke bliver helt eksplicit her, synes jeg man fornemmer en underforstået materialitet i forståelsen af tingene. Huset reduceres ikke til at være et udstrakt legeme, som Descartes forsøgte, men forbliver denne sum af betragtningsvinkler. Man kan forestille sig huset – bestående af mursten, mørtel, glas og træ – i sin samlede materialitet, skåret igennem på alle mulige leder og kanter, da alle disse overskæringer udgør en mulig betragtningsvinkel. Dette uddybes videre, idet en ting kan ses fra forskellige vinkler og i forskellige tider, men det menneskelige blik kan dog altid kun se én side. Dette kan kun konfronteres med de forudgående syn på samme genstand, eller andre menneskers syn, ved tidens og sprogets mellemkomst.<sup>50</sup> Vi er således altid allerede situeret i verden, og kan kun se tingen fra en enkelt vinkel af gangen. Men ikke nok med at vi er i verden – vores krop er også selv en ting i denne verden: ”Jeg betragter min krop, som er mit synspunkt på verden, som en af genstandene i denne verden.”<sup>51</sup> Vi er altså selv til i verden som kroppe. Vi *er* krop.

I forhold til at forstå kroppen, og andres kroppe, skriver Merleau-Ponty, at man kun kan forstå den levende krops funktion ved selv at udføre den – ved at række

---

<sup>48</sup> Merleau-Ponty, 1994, p. 1

<sup>49</sup> Merleau-Ponty, 1994, p. 3

<sup>50</sup> Merleau-Ponty, 1994, pp. 3-5

<sup>51</sup> Merleau-Ponty, 1994, p. 6

ud mod verden.<sup>52</sup> Igen ses bruddet med Descartes' tænkning – vi kan ikke tænke os til hvordan vi indgår i verden – kun ved selv at være i verden. Skellet mellem bevidsthed og krop opløses således, og Merleau-Ponty mener heller ikke at fantomlemmet er ”nogen simpel virkning af en objektiv kausalitet, ej heller en *cogitatio*.”<sup>53</sup> Dette understreges igen senere, hvor det beskrives at der ikke er en bevægelse i kroppen som er absolut tilfældig i forhold til psykiske intentioner, men omvendt er der heller ikke en psykisk akt, som ikke har fundet sit udspring i fysiologiske dispositioner. Altså kan de psykologiske motiver og kropslige anledninger sammenflettes.<sup>54</sup> Descartes' sjæl-legeme-dualisme er definitivt nedbrudt.

I forhold til livsudfoldelsen, bliver det således kroppen der udgør det at være i verden, og ”det at besidde en krop betyder for et levende væsen at slutte sig til et bestemt miljø, smelte sammen med særlige forehavender og uafbrudt engagere sig deri.”<sup>55</sup>

### ***Merleau-Ponty og filmen***

I sit essay: *Filmen og den nye psykologi*, fortsætter Merleau-Ponty med at inddrage psykologien, men denne gang er det ikke i forhold til somatiske lidelser, men i stedet, som titlen angiver, filmen.

Først rettes opmærksomheden mod sanserne, som ifølge Merleau-Ponty ikke udgør fem adskilte opfattelser. I stedet hævdes det at perceptionen sker på én gang gennem alle sanserne.<sup>56</sup> Endvidere hævdes det at denne enhed af sanserne ikke noget der sker i forstanden, som hos Descartes og i klassisk psykologi.<sup>57</sup> Perception af former, struktur og helhed må således betragtes som vores spontane perception.<sup>58</sup> Hvor klassisk psykologi (ligesom Descartes) gør perceptionen til en afkodning som foretages af forstanden, siger den nye psykologi, med gestaltteorien derimod at vi ikke kan adskille det der er sanset, fra det der er dømt af forstanden.<sup>59</sup> Når vi i skiftende belysning genkender en væg som hvid, er det ikke fordi vi med forstan-

---

<sup>52</sup> Merleau-Ponty, 1994, p. 12

<sup>53</sup> Merleau-Ponty, 1994, pp. 14-15

<sup>54</sup> Merleau-Ponty, 1994, p. 29

<sup>55</sup> Merleau-Ponty, 1994, p. 20

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 13

<sup>57</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 13

<sup>58</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 12

<sup>59</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 14

den ved at lysstofrøret giver et blåligt lys og derved, med forstanden, regner os frem til at væggen må være hvid. Dette kalder Merleau-Ponty for objekternes permanente karakter.<sup>60</sup> Også ting der ikke ses, fx fordi man vender ryggen til dem, eksisterer ikke kun fordi man med hukommelsen kan sige at de er der – de tæller med, og vi regner med at de er der, selvom vi ikke ser dem.<sup>61</sup> Således kan man godt sætte sig i en stol, uden konstant at kigge sig over skulderen for at se at den er der.

Den nye psykologi gør også op med skellet mellem den indre følelse og de ydre tegn. I stedet for at opfatte selve følelsen af angst som noget, der kun skete i det indre, og som kun til dels viste sig gennem ydre tegn, ser man med den nye psykologi, følelsen som værende selve den ændrede adfærd.<sup>62</sup>

”Vi må her kaste den fordom bort, der gør kærlighed, had og vrede til ’indre realiteter’, der kun er tilgængelig for et eneste vidne: Den, der mærker dem. Vrede, skam, had, kærlighed er ikke psykiske fakta, skjult dybt i næstens bevidsthed, men typer af adfærd, stile i opførsel, der er synlige udefra.”<sup>63</sup>

Stemning og følelser er altså ikke et indre psykisk faktum, men en variation i forholdet til andre personer, som kan aflæses i vores kropslige attitude. Vi kan altså forstå hinanden ved at fortolke de tegn vores krop afgiver.<sup>64</sup> Derfor er det menneskelige udtryk også gribende på film. Filmen giver os nemlig ikke, som i romanen, menneskets tanker, men derimod menneskets opførsel. Hvordan mennesket behandler tingene, i sin gestus, i sin mimik, i blikket.<sup>65</sup> Den opfattelse af kroppen, i forhold til følelser opsummeres meget præcist, når han til sidst citerer Goethe: ”Det, som er indre, er også ydre.”<sup>66</sup> Vi kan ikke adskille psykiske følelser fra fysisk opførsel.

### *Opsamling på fænomenologi*

Denne gennemgang af nogle træk ved fænomenologien, kan opsummeres således. Den grundlæggende indstilling til mennesket, er at det altid allerede er i verden. Der er altså ikke noget behov for Descartes’ ekstensive bevisførelse for at vi faktisk

---

<sup>60</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 14

<sup>61</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 15

<sup>62</sup> Merleau-Ponty, 1993, pp. 15-16

<sup>63</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 16

<sup>64</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 17

<sup>65</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 22

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, 1993, p. 24

eksisterer. Faktisk bliver mennesket i fænomenologien først rigtigt til, i det øjeblik at det står i forhold til noget i verden – det bliver involveret. Denne involvering i verden er tæt knyttet til livsudfoldelsen, og følelsen af at leve: Jo mere involverede vi er i vores verden, så involverede at vi nærmest glemmer vores egen eksistens, desto mere får vi følelsen af at leve.

Med Heideggers begreb om redskaber, analyseres selve forbindelsen mellem mennesket og verden, da denne ifølge Heidegger er medieret af teknologi. Selve tingen, fx en hammer, forstås ikke vha. intellektet – kun når hammeren bruges, fx til at slå et søm i, forstår man den, og når man forstår den, fjernes opmærksomheden fra at være på selve tingen, som blot bliver en del af os, i vores brug. Hammeren bliver således blot en forlængelse af hånden.

Det vigtigste ved Merleau-Pontys kropsbegreb er i første omgang, erkendelsen af at vi *er* krop. Kroppen er det sted hvorfra vi ser verden. Desuden får vi her et begreb om tingene, som materielle objekter, det eksisterer som summen af alle deres mulige betragtningvinkler. Desuden opløses skellet mellem det psykiske indre og kroppens ydre.

I anden omgang, når fokus rettes mod filmmediet, uddybes denne påstand om den tætte sammenhæng mellem det indre og det ydre, som således ikke blot er forbundet når det gælder psykosomatiske lidelser, men også i mindre ekstreme tilfælde, i form af følelser.

Med Merleau-Ponty og Heidegger får vi altså en verdensopfattelse der adskiller sig markant fra Descartes' sjæl-legeme distinktion. Vi *er* krop. Vi involverer os i verden.

### **Del 3: Diskussion**

I dette sidste afsnit, vil jeg forsøge at bringe fænomenologien i spil, og således diskutere betydningen af tøj og beklædning i forhold til den levede krop og livsudfoldelsen. For at kunne lave denne diskussion må vi lave nogle krumspring, og jeg vil således bevæge mig en smule udover det strengt videnskabsteoretiske. Således vil jeg bl.a. bøjé Heideggers redskabs-begreb en anelse.

Som udgangspunkt er beklædning, forstået som materielt objekt, blot endnu en ting i den levede verden. Noget man kan se fra forskellige vinkler, tage fat i, lugte

til – sanser. Umiddelbart spiller beklædning altså ikke nogen afgørende rolle i forhold til vores livsudfoldelse og involvering i verden.

Jeg synes dog det er bemærkelsesværdigt, når man taler om begrebet ”den levede krop”, at vi som mennesker så sjældent viser os nøgne for hinanden. Indenfor samme køn viser vi os nøgne i omklædningsrummet fx i svømmehallen, men på tværs af kønnene er det stort set kun i parforhold og omkring den seksuelle akt. Den eneste undtagelse, er dyrkelsen af naturisme, men fænomenet udgør en absolut minoritet, og falder derfor udenfor denne diskussions generelle fokus. I dagligdagen er vores kroppe altid tildækkede med tøj. Det kan selvfølgelig ikke afvises at dette skyldes et element af ritualisering, og begrebet om mode lurer også i overfladen. Disse begreber må vi dog her se bort fra, og blot konstatere at man fortsat ser hvordan folks påklædning tilpasses efter fx vejret, og det virker indlysende at dette i hvert fald ikke udelukkende skyldes en ritualisering, men at vi altså også tager en regnfrakke på i regnvejr, i kraft af den materialitet, som et stykke tøj, der til en vis grad forhindrer at vi bliver gennemblødt.

Når man gør sig denne observation, kommer tøj-begrebet til at minde om Heideggers redskab: vi forstår ikke regnfrakken ved blot at kigge på den. Vi er nødt til at bruge den i regnvejr for at opleve hvad den gør. Et endnu bedre eksempel er måske den specialiserede klatresko, der sidder stramt om foden, og som er udført i en særlig type gummi med høj friktion. Her ses det igen tydeligt hvordan det er skoens materialitet der giver dens funktion. Det er ikke fordi at en social gruppe af klatrere har en norm der siger at man bruger klatresko. I forhold til brugen af skoen, kan man ligesom med Heideggers hammer, se den som noget der bliver en forlængelse af kroppen, og som vi i brugen ikke længere bemærker.

Men disse overvejelser behøver ikke begrænse sig til det man kunne kalde funktionelt tøj (regntøj, klatresko, etc.)

Alt tøj vil på en eller anden måde hæmme vores kropslige bevægelsesmuligheder. Selv den avancerede klatresko, som faktisk giver os helt nye muligheder for at stå fast på selv de mindste sprækker i klipper, opnår kun dette ved fx at hæmme vores tærs bevægelse. Men man bemærker at der findes en lang række beklædningsgenstande der i høj grad hæmmer bevægeligheden. Herregarderobens jakke, med konstruerede skuldre hæmmer i nogen grad bevægeligheden af armene, og i damegarderoben finder vi nederdelen og kjolen, der i mange tilfælde hæmmer benenes bevægelse, og så selvfølgelig de højhælede sko, der besværliggør gang og løb.

Hvorfor disse beklædningsgenstande anvendes i første omgang, ligger udenfor denne opgaves fokus – udgangspunktet er det at de faktisk bruges, og det afgørende bliver således at overveje hvilken indflydelse det har på vores livsudfoldelse. Man kan fx drage en parallel til Merleau-Pontys påstand om sammenhængen mellem vores psykiske intentioner og vores fysiske dispositioner. Da beklædningen hæmmer vores bevægelsesfrihed og dermed påvirker vores fysiske dispositioner, kan man derfor sige at vores påklædning påvirker vores muligheder for livsudfoldelse, idet vi ikke på samme måde kan engagere os i verden. Tøjet påvirker altså vores opførsel, og som vi så det med Merleau-Ponty og filmen, er netop den ændrede opførsel tæt forbundet med de følelser og stemninger vi oplever.

En anden kategori af beklædning er det man i gængs tale kalder festtøj – altså tøj som lige er en anelse finere (fx i form af dyrere materialer), pænere (fx mindre slidt) og evt. også mere formelt. Tøjets formalitet må vi se bort fra, da dette knytter sig til et socialt konstrueret sæt af normer, men de to andre egenskaber kan udmærket diskuteres i forhold til fænomenologi. At tøjet er mindre slidt, skyldes måske at det bruges sjældnere, og denne egenskab ved tøjet påskønnes, til netop at markere tøjet som festtøj. De finere materialer, der gør tøjet dyrt, gør at man har en ekstra tilbøjelighed til at passe på sit tøj. Men vi tager dog alligevel tøjet på og begiver os til fest, og da festtøjet ligesom vores øvrige påklædning, opfylder nogle basale funktioner, kan vi helt glemme at det er det fine tøj vi har på. Men når vi spilder tomatsauce på den helt nye, hvide skjorte, bliver vi pludselig opmærksomme på vores tøj igen. Fra at mediere vores kontakt til verden, rettes vores opmærksomhed mod tøjet, i stedet for mod festen og de andre der er til stede, og vi bliver (til dels) afskåret fra at involvere os rigtigt med de andre mennesker, da vi hele tiden passer på, og er opmærksomme på vores fine tøj. I dette lys, er det ikke så underligt at nogle mennesker kan synes at meget formelle fester kan være frygteligt kedelige, da netop det formelle tøj forhindrer involveringen med andre mennesker, som vi jo så i afsnittet om ”den levede krop” måske er noget af det vigtigste i vores livsudfoldelse.

Det er vigtigt at understrege at dette ikke skyldes at tøjet efter sociale normer er formelt – den ændrede opførsel skyldes tøjet materialitet.

## *Opsummering*

Det er altså muligt at diskutere betydningen af beklædning ud fra et fænomenologisk perspektiv, og derved erhverve sig en indsigt i nogle mulige forklaringer på nogle dagligdags fænomener. Med Heidegger ser vi hvordan man i nogen grad kan forstå tøjet som en forlængelse af kroppen, på samme måde som hammeren bliver en forlængelse af hånden. Desuden ser vi hvordan tøjets materielle egenskaber i nogle situationer påvirker vores opførsel, fx ved at hæmme vores bevægelsesfrihed, eller ved at påkalde sig vores opmærksomhed, og dermed påvirker vores livsudfoldelse.

## **Konklusion**

Hos Descartes så vi altså en opfattelse af mennesket, som adskilt i sjæl og legeme – *res cogitans* og *res extensa*. Tingene tilhører ifølge denne tænkning *res extensa*, og eksisterer således kun i kraft af at være udstrakt i rummet.

I stærk kontrast hertil, står fænomenologien, hvor mennesket udelukkende er til i kraft af dets involvering med verden og tingene i verden. Tingene eksisterer i kraft af deres materialitet. Desuden opløses skellet mellem en indre sjæl og et ydre legeme, og psykosomatiske lidelser som fantomlemmer og anosognosi kan ikke reduceres til hverken fysiske kausaliteter eller psykiske forestillinger. På lignende vis er følelser ikke blot noget indre, som den enkelte oplever, men udgøres i lige så høj grad af den ændrede opførsel i verden.

Med fænomenologien ser vi hvordan man i nogen grad kan forstå tøjet som en forlængelse af kroppen, og hvordan tøjets materielle egenskaber i nogle situationer påvirker vores opførsel, og dermed påvirker vores livsudfoldelse.

## Litteraturliste

- Descartes, René (1991). *Metafysiske meditationer. Descartes*. København: Munksgaard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993). Filmen og den nye psykologi. *Philosophia*. Årg. 22, 3-4. Århus: Filosofisk Forening
- Merleau-Ponty, Maurice (1994). *Kroppens fænomenologi*. Pp. 1-30. København: Det lille forlag
- Pahuus, Mogens (1988). Livsverdenens ubestemtheds karakter i fænomenologien og i livsfilosofien. *Philosophia*. Årg. 17, 1-2. Århus: Filosofisk Forening
- Smith, David Woodruff (2005). Phenomenology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/phenomenology/>.
- Smith, Kurt (2005). Descartes' Life and Works. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/descartes-works/>.
- Stigen, Anfinn (1993). Descartes. *Tenkningens Historie*. Bd. 1. pp. 378-403. Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Verbeeck, Peter-Paul (2006). Moralizing Technology: on the morality of technological artifacts and their design. Trykt i kompendie i forbindelse med undervisningen.