

Det intelligente kød

Træk af en begrebshistorie fra Descartes til Merleau-Ponty

Anne Elisabeth Sejten, cand. mag., Diplômée d'Études Approfondies, ph.d. Er ansat som lektor i fransk litteratur og idéhistorie ved Institut for Kultur og Identitet, Roskilde Universitet. Forskning i æstetiske problemstillinger med studier i oplysningstidens tænkere, i kunst- og subjektoplevelsen i første del af det 20. århundrede samt i nyere fransk filosofi.

At erkendelse ikke blot er tankens fortjeneste, men også implicerer kød og blod, er en fænomenologisk grundantagelse, der har fået stor betydning langt uden for filosofien selv, især for historievidenskab og sociologi. Michel Foucaults epokegørende seksualitetshistorie er et eminent eksempel på, hvordan det levende kød læses som stedet for såvel sociale indskrifter og prægninger som subjektiveringsprocesser. Formålet med denne artikel er at rekonstruere et stykke hovedsageligt fransk begrebshistorie, der fra René Descartes til Maurice Merleau-Ponty viser kødets stadig fyldigere plads i erkendelsesteorien. Hvor forskningen på dette felt i langt overvejende grad er fagfilo-

sofisk med fokus på forbindelseslinjerne mellem Husserl og Merleau-Ponty (f.eks. Barbaras, 1991, og Rodrigo, 2009), ønsker jeg på baggrund af egen forskning (Sejten, 1999) at inddrage en væsentlig idéhistorisk arv fra de franske oplysningsfilosoffer, ikke mindst Diderot, hvor kødet er genstand for en egentlig filosofisk betragtning.

Descartes, den udgrænsede krop

Hvis Descartes ene mand ofte tages til indtægt for en så kolossal bedrift som den moderne filosofis gennembrud, skyldes det formentlig, at han suverænt og kompromisløst sætter meto-

de og videnskabelighed ind dér, hvor skolastikerne fór vild i spekulative, syllogistiske tankerækker. I en mere indre forlængelse af den skeptiske ånd, der med arven fra Montaigne prægede perioden, valoriserer Descartes ikke kun tvivlen som bevis for den tænkende aktivitet, men også behovet for at tænke "klart og distinkt". Matematikken var med dens uovertrufne begrebslige stringens modellen for Descartes, hans egen tænknings forbillede, mål, men også dens indre grænse.

Et velkendt tankegods, som var resultatet af det nye metodesyn, er sjæl-legeme-dualismen. Selv om Descartes også beskæftiger sig med lidenskaberne som de kræfter og energier, der skaber overgange mellem sjæl og krop, er denne dualisme udtryk for den grundlæggende udskilning, hvormed subjekt og objekt polariseres i den kartesianske tænkning. Det tænkende subjekt stilles i en metodisk sikker position *over for* alverdens ting, herunder menneskets egen krop, der som andre legemer kan iagttages, "geometriseres", dvs. lige præcist objektiveres. Heraf ligeledes Descartes' nok så kendte forestilling om den menneskelige krop som en maskine.

Den konsekvente yderliggørelse af kroppen viser sig også derved, at maskinalogien fastholdes på de enkelte sansers niveau og funktionsmåde. Således konstruerede Descartes en helt igennem geometrisk model for synet. I sin *Dioptrique* fra 1636 tænker han grundlæggende synet på følesansens domæne. Synet fungerer slet og ret, som var det følesansen, hvilket Descartes demonstrerer ved at sammenligne lyset med en blinde blindestav:

[...] jeg vil, at De skal forestille Dem, at lyset ikke er andet end en vis bevægelse

i lysets legeme, eller en meget pludselig og meget livlig handling, der kommer til Deres øjne ved hjælp af luften og andre gennemsigtige legemer på samme måde som bevægelsen eller modstanden af de legemer, som denne blinde person møder, kommer til hans hånd ved hjælp af blindestaven.¹

Gennem analogien med blindestaven opnår Descartes altså at forstå lyset som en øjeblikkelig transmission, der i ét nu skaber forbindelse til synet:

Hvilket først og fremmest skal forhindre Dem i at finde det mærkværdigt, at dette lys kan brede sine stråler *i et nu*, fra solen til os. Thi De ved, at handlingen, med hvilken man bevæger en af enderne på en blindestav på lignende vis går igennem til den anden ende *i et nu*.²

Derfor vrimler det i *Dioptrique* med blinde skikkelser, der er travlt optaget af at "se" med deres stave, som om det var tilstrækkeligt at gebærde sig rundt i verden med lineal og passer. Descartes assimilerer tydeligvis synet med følesansen, samtidig med, at han på den anden side tænker følesansen, som var den synet. Med disse krydsende analogier fremstår kroppen mest af alt som et stykke mekanik, en slags registrantmaskine. Når det, blindestaven rører ved, transmitteres i ét nu til det erkendende subjekt, fastholdes den skarpe adskillelse mellem krop og sjæl. Kroppen har ingen andel i erkendelsen, der forbliver sjælens enerådende domæne.

Condillac og sensualismen

I den franske oplysningsfilosofi får kroppen en noget andet – fyldigere og langt mere dynamisk – plads i erkendelsesteorien. Det mest åbenbare udtryk for denne vending er den åndshistoriske retning, der meget belejligt hed *sensualismen*, og som voksede frem under stærk indflydelse af Locke. Den sensualistiske doktrin byggede på tesen om, at al erkendelse hidrører fra sanserne. Condillac var sensualismens fremmeste fortalere bl.a. med sin *Traktat om sansningerne* (*Traité des sensations*, 1754), der var bygget op omkring en statue, som han ville forsøge at puste liv i ved på kunstig, men derved også yderst analytisk vis at åbne en sansesprække ad gangen. Således resumerede Condillac sin opfindsomme fremgangsmåde i et senere forord til traktaten:

[...] vi forestillede os en statue, der i sit indre var organiseret som os og oplevet af en ånd, der var helt tømt ideer. Vi antog endvidere, at den ydre skal helt af marmor ikke tillod den nogen brug af sine sanser, og at vi forbeholdt os selv friheden til at åbne dem efter vores valg mod de forskellige indtryk, som sanserne er i stand til.³

Ud over, at citatet illustrerer oplysningsfilosoffernes kreative metoder, der ofte udviser en skøn blanding af vilde tankeeksperimenter og higen efter observation, er det et sigende udtryk for, hvor resolut Condillac vender sig imod Descartes' forestilling om de "medfødte ideer" ("les idées innées"). Ved at "lukke" for alle sanser for til gengæld at "åbne" én efter én af sanserne vil Condillac føre bevis for, at ideerne har deres udspring i sansninger, som

de for så vidt blot er mere komplekse transformationer af: "dømmekraften, refleksionen, begæret, lidenskaberne, etc. er kun selve sansningerne, der transformeres på forskellig vis"⁴.

Med denne næsten plastiske forestilling om, at alle mentale, rationelle som emotionelle, ytringer i sidste instans udgår fra sansninger, svækkes den kartesianske dualisme mellem krop og ånd betragteligt. Selv om Condillac faktisk havde ideen om "l'homme-statue" fra ingen anden end Descartes, er det hos sensualisten alene sanserne, der puster liv i statuen, hvorimod statuen hos Descartes var et billede på Tanken som det livgivende princip. Det samme gælder de mange "mekaniske modeller", der var oppe i tiden, f.eks. hos La Mettrie og Buffon. For var Descartes den første, der havde sammenlignet kroppen med en maskine for at udskille den fra sjælen, bevirker de sensualistiske mekanikmetaforer, at den åndens pol, der hos Descartes var den privilegerede og udstyret med en udstrakt grad af autonomi, nu må vige til fordel for kroppen. I løbet af oplysningsårhundredet kommer sanserne til at spille en selvstændig rolle i erkendelsesteorien, og taler oplysningsfilosofferne så begejstret om *erfaringen* ("l'expérience"), skyldes det akkurat, at de gennem deres ofte akavede fokusering på sanserne ikke desto mindre er blevet opmærksomme på, at det at erfare ikke alene kan tilskrives åndens mentale operationer eller tankens abstrakte tid.

Diderot, den sansende krop

Denis Diderot er et lysende eksempel på denne udvikling, samtidig med at han indtager en langt mere nuanceret position, der medfører, at erfaringsbegrebet ikke ensidigt tjener

sensualismen eller en forhærdet materialisme. Hos Diderot vendes dualismen mellem ånd og sjæl ikke blot på hovedet. Kroppen tilføres til gengæld en slags kødelig intelligens, hvorved modsætningen brydes op indefra, i og fra den levende og bevægende krop. Et tidligt vidnesbyrd om denne sammentænkning af ånd og krop i kødets enhed – og dermed om Diderots anderledeshed og originalitet – er ungdomsværket *Brevet om de blinde* (*Lettre sur les Aveugles*, 1747). Dette brev var begyndelsen på et tankevækkende projekt, som Diderot selv benævnte "en slags metafysisk anatomi" ("une espèce de l'anatomie métaphysique"). Ligesom for sensualisterne gælder det også for Diderot om at sætte fokus på sanserne og vise kroppens andel i erkendelsen, og i stil med Condillacs statueprojekt går hans anatomisk-metafysiske projekt ud på at blokere en sans, i særdeleshed synssansen, for at undersøge, hvordan de resterende sanser klarer sig uden denne sans for således at kaste lys over sansernes og kroppens konstitutive andel i erkendelsesarbejdet. Denne strategi kommer tydeligt til udtryk i den fulde polemiske titel på hans brev: *Brevet om de blinde til brug for dem, der ser* (*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*). Den delvis ufunktionsdygtige krop, nemlig den krop, der ikke kan se, skal altså "bruges" til at skabe indsigt dér, hvor kroppen fungerer, dvs. hos de normalt seende.

Diderot "bruger" frem for alt de blinde til at abstrahere fra synets automatiske og syntetiserende processer for til gengæld at blotlægge nogle mere basale perceptive relationer med udgangspunkt i følesansen. I de mange eksempler, der for øvrigt er baseret på fri fantasi og anekdoter mere end på virkelighed og observation, erstattes Descartes' stive blindesta-

ve med langt mere komplekse linjer, der sætter den blinde i forbindelse med sin omverden. Disse forbindelseslinjer er nemlig ikke som hos Descartes, øje-blikkelige, i ét nu. De blindes forhold til verden viser sig ikke at være den rene mekanik. Dér, hvor øjet ser med lynets hast, er de blinde nødt til at udforske det omkringliggende rum på systematisk og grundig vis, men med denne "langsommelighed" kommer de til at "synliggøre" de usynlige *formidlinger*, der også hos de seende fører til erkendelse af den umiddelbare omverden. Descartes' mekaniske blindestave opblødes og dynamiseres, så de ikke længere fungerer som proteser til kroppen som maskine, men snarere må beskrives som organiske fingre, der går på opdagelse i en både kendt og ukendt verden.

Diderot er klart optaget af at trænge ned igennem de mange lag, som tilsammen danner det sanseliges struktur, og når det gælder sanselighed, er den blinde ofte den seende overlegen: "Følesansen kan blive mere fintfølelse end synet [...]"⁵. Dermed forekommer han at opdage en anden krop, en mere basal og elementær krop, men også en vanskeligt teoretiserbar krop, der måske i virkeligheden er et første fuldbyrdet udtryk for det levende kød, hvis begrebshistorie vi her er på sporet af. Hele brevet er således gennemtrængt af en original vilje til at lukke øjnene sammen med de blinde for at lade berøringen åbne kroppen. Først derved bliver det tydeligt, at de blinde ikke befinder sig i et rationelt univers, som er bevæget udefra, men at deres verden kun tager form, for så vidt de selv er *aktive*. Den mindste detalje er af vital betydning; det usynlige er farligt og nødvendiggør, at de blinde hele tiden må genskabe deres verden. Et forkert

skridt kan være fatalt, når man ser med hænderne. Hvis synet i en vis forstand ser for hurtigt, bevidner følesansen altså, at en genstand, et billede eller en figur kun kan stå klart frem på baggrund af en omstændelig kortlægning af det, man *ikke* ser i det perceptivt felt. Den blinde berører intervallerne – dette usynlige ingenmandsland, på baggrund af hvilket noget synligt træder frem. Paradoksalt nok er det kun de blinde, som “ser” den usynlige materie i det synlige, fordi de plejer daglig omgang med det usynlige.

Når Diderot i samme brev forholder sig til det såkaldte Molyneux-problem, forekommer en kødets problematik ligeledes at være på spil i hans radikale opbrydning af de tidligere filosofiske positioner. I sig selv er den filosofiske diskussion omkring Molyneux-problemet et godt eksempel på, at Descartes’ teori om, at synet er organiseret som en mekanik eller en geometri, var kommet under pres. Molyneux-problemet gik i al enkelhed ud på at undersøge, om en blindfødt efter en vellykket øjenoperation ville være i stand til at *se* det, som han tidligere kun havde haft kendskab til ved hjælp af følesansen. Spørgsmålet havde været genstand for en ualmindelig livlig epistemologisk debat, der udover fra ophavsmanden selv, den irske videnskabsmand, der i 1728 havde givet navn til problemet, havde modtaget svar af Locke, Berkeley og, på fransk grund, af Condillac og Voltaire. Fælles for dem alle var, at de i modsætning til Descartes’ rationalisme var af den opfattelse, at den helbredte blinde *ikke* ville være i stand til at udpege genstandene. Især Locke havde understreget nødvendigheden af et samarbejde mellem de sanser, der isoleret set arbejder på vidt forskellig vis, og som følgelig, dersom de ikke

indgik i dette samarbejde, ville føre til forskellige former for erkendelse. I en fælles front afviste de altså Descartes’ forestilling om *ideen* som den åndens instans, der skaber identitet i sansningen.

Karakteristisk for det svar, Diderot giver, er, at det overskrider såvel den gamle rationalisme som empirismens kategoriske afvisning:

Jeg tror, at den første gang den blindfødtes øjne åbner sig for lyset, vil han ikke se noget som helst, at der skal lidt tid til for at øjet opøver sig, men at det opøver sig af sig selv og uden følesansens hjælp, og at det vil være i stand til ikke blot at holde farverne ud fra hinanden, men også at skelne de grove træk af genstandene.⁶

Det originale ved Diderots svar er, at tiden medtænkes i synsaktens. Det tager ganske enkelt en vis tid at se, og de første slørede og uskarpe synsindtryk er tilmed ikke bare *ingenting*. Denne forskydning frem mod de allerførste øjeblikke, hvori det helbredte øje udsættes for sanseindtryk, tillader Diderot at fremsætte hypotesen om, at øjet begynder at se af sig selv, og at det har sine egne oplæringsprocesser. Det betyder så også, at den filosofiske interesse rykkes frem mod den aktivitet, der i perceptionen endnu ikke er bestemt af, hvad tingene betyder. Synets tid er ikke kun følesansens tid, erfaringens og sprogets semantiske tid, således som empiristerne med rette hævder det, men også øjets egen tid. Diderots radikale argument er altså, at øjet lærer at se *ved at se*. Retorisk veloplagt kan han da spørge, om det er følesansen, der lærer øjet at se farverne, for selv at give det

uigendrivelige svar: "Jeg tror ikke, at man vil tillægge følesansen et så ekstraordinært privilegium".

Der er altså tale om et langt mere *vitalt øje* hos Diderot end hos empiristerne. Synet frembyder en særlig sanseåbning, som på immanent vis sætter subjektet i kontakt med verden. *Brevet om de blinde* forekommer at være gennemtrængt af en bevægelse, der søger frem mod en kødets filosofiske midte. Denne midte har hverken med ateisme eller forhærdet empirisme at gøre, men givet vis med den inkarnerede krop og det levende kød. Dér, hvor de blinde for alvor bidrager med noget nyt (og som også gør, at evolutionismen heller ikke er det egentlige budskab), er i den måde, hvorpå de udlåner deres kroppe til en refleksion over, hvordan perception og metafysik er blevet bragt sammen i og af den sansende krop. Hele tiden forsøger Diderot at trænge om bag den objektive og synlige verden for at føle sig frem i de blindes verden, hvor der ikke hersker en lignende evident og universel orden. De blinde tematiserer ikke den én gang for alle konstituerede verden, men hvordan verden konstitueres med kroppen som skrøbelig indsats. Når følesansen skal klare sig uden synets overblik, anfægtes rummets enhedskarakter for at opløses i en flerhed af rum. Og når synet skal klare sig uden følesansen, bevidstgøres det om sine første, uklare perceptioner af en verden, hvori der endnu ikke er skabt objektivitet, universalitet eller nødvendighed. Begge sanser forkaster dualismen mellem et rent erkendende subjekt og en ren objektiv erkendelse. Ved at understrege, at øjet ser, *før* tanken bestemmer, har Diderot skitseret en slags *præ-objektiv* erkendelsesform med forankring i det levende kød.

Merleau-Ponty og kødets kiasme

Når følesansen aktiveres som følge af, at synet mangler, træder kroppens konstitutive andel i perceptionen således tilsvarende tydeligere frem. Det er præcist på dette punkt, at Diderot foregriber en kropsforståelse, som man skal helt frem til Merleau-Pontys perceptionsfænomenologi for at finde en begrebslig videreudvikling af. Den perceptionsfænomenologiske krop kommer akkurat til udtryk i dette den blindes "blik" for *hullerne* i det synlige. Når øjets orienteringssans mangler, kan den erkendende krop ikke fremstå som et optikkens centrum. Perspektivsystemet falder ganske enkelt sammen, og kroppen træder frem som en helhed af formidlende operationer. Den blindes krop minder derfor slående om Merleau-Pontys *corps propre* ("min egen krop"), der også er defineret ved sin mobilitet ude i rummet, dvs. som en del af den dybde dimension, den bidrager til at opretholde. Denne "min egen krop" er ikke bare som andre legemer et udsnit af rummet, da den på forunderlig vis er båret af det enkelte individ – dvs. af et *jeg*, som tænker. Men kroppen tænker ikke; den er *lutter kunnen*. Det intelligente kød er resultatet af en kroppens viden, der i sit udspring er frembragt som følge af det "nede", "oppe", "fjerne" og "nære", hvormed kroppen indoptager verden i sig. Ligesom de blinde hos Diderot er den *ude i rummet* – henne ved, bag ved, foran og omkring tingene. Den sansende krop er alt for bevægelig til at kunne forstås som en geometrisk given ting. Den er ikke, som hos Descartes, ren yderlighed. Men kroppen er på den anden side heller ikke ren inderlighed. Det forunderlige ved kroppen er netop, at den har to sider. Den kan ses udefra og føles indefra. Alene af den grund må den diskontinuære meka-

nik lide et nederlag. Den fænomenologiske krops *følsomme* – på samme tid forsigtige og systematiske – forhold til sin omverden fjerner illusionen om en ren erkendende vilje på den ene side og ubevægelige, skarpt afgrænsede erkendelsesobjekter på den anden side. Med kroppen som centrum for perceptionsanalysen fremhæver Merleau-Ponty altså også en slags "præobjektivt" domæne.

Der er selvfølgelig noget af et spring fra Diderot til Merleau-Ponty, men faktisk kunne man hævde, at det først er med den moderne fænomenologi, at den i dobbelt forstand "blændende" erkendelsesteoretiske promotion af kroppen hos oplysningsfilosofferne slår igennem i stringent filosofisk forstand. Til gengæld markerer fænomenologien et opbrud, der i filohistorien med en vis ret kan sammenlignes med det, Descartes stod for ved tærsklen til den moderne filosofi. Fænomenologien bryder nemlig endegyldigt med Descartes ved alene at basere sig på den antagelse, at der eksisterer fænomener. Fænomenerne skyder sig ind *før* udskillelsen af subjekter og objekter og forpligter dermed den filosofiske refleksion til for alvor at styre uden om de dualistiske tankefigurer, i særdeleshed naturligvis den for dem alle bærende i form af det aktivt tænkende subjekt over for passive objekter. I denne forskydning forekommer begrebet om det levende kød at spille en medierende rolle: *der Leib* hedder det hos Husserl, senere, i fransk oversættelse, *la chair* hos Merleau-Ponty.

Husserl taler også om *personen*, der hverken anskues som krop eller sjæl, men derimod er konkret og historisk. Personen lever et liv, der i al væsentlighed er kødligt, dvs. et *inkarneret* liv, der ikke entydigt lader sig føre tilbage til den objektiverbare krop. Som konsekvens her-

af kan kødet også kun forstås i første person, som *mein Leib*, der nok er kendetegnet ved den kropslighed, der kendetegner alle ting, men som samtidig er nærværende som den indre instans, der *sanser* tingene. Husserl udtrykker det således i *Krisis der europäischen Wissenschaften*:

Denn alles sich lebensweltlich als konkretes Ding Darstellende hat selbstverständlich eine Körperlichkeit [...]. Dabei ist selbstverständlich und unweigerlich beteiligt unser im Wahrnehmungsfeld nie fehlender Leib [...] So ist Sinnlichkeit, das ich-tätige Fungieren des Leibes bzw. der Leibesorgane, zu aller Körpererfahrung grundwesentlich gehörig.⁸

Husserl forstår altså kropslighedens perceptive konstitution i forlængelse af, hvordan en krop er perciperet såvel i sin helt sanselige konkrethed som i dens brudflade med kødet, som kroppen på samme tid adskiller sig fra, og med hvilken den er forbundet. Alene kødet, forstået som "mit kød", tematiserer denne krydsning mellem ethvert sansende og perciperende subjekt og dets egen kropslighed:

So sind rein wahrnehmungsmäßige Körper und Leib wesentlich unterscheiden; Leib nämlich als der einzig wirklich wahrnehmungsmäßige Leib, *mein Leib*.⁹

Det er i det store hele Husserls begreb om kødet, forstået som den "levende krop" (*Leib*), som Maurice Merleau-Ponty overtager i sit tidlige hovedværk *Perceptionsfænomenologi* (*Perception de la phénoménologie*, 1945), hvor den

”fænomenale” krop eller ”min egen krop” (le corps propre) på lignende vis modstilles den objektive krop. Men allerede i de følgende værker er det tydeligt, hvor magtpåliggende det er for Merleau-Ponty at overskride selv denne velgørende modsætning. Den fænomenale krop er ganske vist hverken lig den objektive krop eller den krop, der er tænkt af en anden. Ikke desto mindre forbliver den fænomenale krop uopdaget i dens dybere betydningslag, hvis den for bombastisk slås ned på den subjektive bevidsthedsmæssige platform for kroppen. Det er således først i det posthumt udgivne værk om *Det synlige og det usynlige (Le visible et l'invisible)*, at kødet for alvor fremstår som en fundamental ontologisk kategori, der har til formål at tænke *enheden* af den fænomenale krop og af den objektive krop. Først da lykkes det at overskride bevidsthedens skjulte dagsorden, der stadig hjem søger Husserls fænomenologi. For Merleau-Ponty gælder det om at trænge bagom, eller måske mere præcist ”foran” diverse forestillinger om en ”bevidsthed” eller en ”eksistens” som den enhedsskabende horisont. Kødet er lige præcis en anderledes ”betegnelse af en sidste instans”¹⁰, fordi det foranlediger til at tænke, ikke en eksistens, men det synliges ”udspring” (”déhiscence”) i tilknytning til det synliges relation *til sig selv*: ”det synliges forhold til sig selv [...] går igennem mig og konstituerer mig som seende”¹¹.

Hos Merleau-Ponty kommer denne kødets krydsning til at fremstå i den helt centrale begrebslige konstellation, som han i *Det synlige og usynlige* benævner *kødets kiasme (le chiasme de la chair)*. Hver gang Merleau-Ponty inddrager kiasmeforestillingen¹², forsøger han i virkeligheden at tænke identiteten af forskelligheder, fx den seende og det synlige eller det

indre og det ydre, som kun kan være det, det er i sig selv, ved at være det andet. Kødet benævner således i en og samme bevægelse den paradoksale dobbelthed ved kroppen. Det er en væren med to sider: ”vores krop er en væren med to sider, på den ene side en ting blandt tingene, og på den anden den, som ser og rører ved tingene”¹³. Kødet er synligt og seende, fænomenal krop og objektiv krop, indeni og udenfor. I kraft af sin reversibilitet, af sin dobbelte natur som levende kød, erfarer kroppen forskellige momenter af sig selv i kødets fortættede enhed. Den berørende venstrehånd og den berørte højrehånd (der allerede var et eksempel hos Husserl) forbliver inkongruente, men deres enhedfortaber sig i kødets folden om sig selv.

Kødet betegner således udeleligheden mellem kroppens væren og dens væren i verden, fordi den er del af en slags ”verdenskød” (la chair du monde): ”Kødets verden [...] er udeleligheden af den sanselige Væren, som jeg er, og al resten, som føles i mig”¹⁴. Kødet ”er det sanselige i dobbelt forstand af det, som man føler, og den, der føler”¹⁵. Men kødet er samtidig kun udelelighed, for så vidt det også er udskillelsen eller delingen, som giver liv til den krop, der kan føles, og som selv føler i verdens ”sanselige væv”. Enheden af denne udelelighed og af denne spaltning er ”reversibiliteten, som definerer kødet”¹⁶.

Der er altså tale om en hel kødets ontologi, der tænker forbindelsen mellem den seendes kød – ”mit kød” – og det synlige, verdens kød, ikke i form af en subjekt-objekt modstilling, men i form af en ”korrespondance mellem dens indre og mit ydre, mit indre og dens ydre”¹⁷. *Det synlige og det usynlige* former sig som en lang variation over dette krydsende

forhold med alverdens metaforer, ikke mindst stofmetaforerne er mange, som når Merleau-Ponty taler om folder, tekstur, vævninger, handsker og hylstre, der vendes, forets indfoldninger etc., alt sammen for at give billeder til den en og samme kødets tænkning, hvorved det sansende jeg deltager i og trækker på et større kød end sit eget, verdens kød: "Min krop er som synlig ting indeholdt i det store skuespil. Men min seende krop understøtter denne seende krop og alle synligheder sammen med den"¹⁸.

Det er således i kraft af denne krop og dette kød som fundament for det perceptive subjekt, at ånd og legeme, subjekt og objekt, det indre og det ydre kommer til at krydse hinanden og finder udtryk i kiasmens kringlede figur. Ikke-identiteten gennemtrænger kroppen, men samtidig er det i kraft af de skygger, som falder ind over den, og med hvilke den så at sige slår en fold omkring sig selv, at kroppen udgør en "åbning" mod det, som på samme tid er den fremmed og en del af kroppen selv. Det er denne kropslige indrullerethed og forankring i verden, som Merleau-Ponty i øvrigt også formulerer som en tavs kontakt mellem det perceptive subjekt og den verden, som det er en organisk del af. Og det er formentlig denne forståelse af kødet – intelligent som bevægende krop og intelligent som tagende del i en anonym sanselighed –, der har udgjort en enorm inspiration for eftertidens filosoffer.

Noter

1 « [...] je désire que vous pensiez que la lumière n'est autre chose, dans les corps [...] lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive, qui passe vers vos yeux, par

l'entremise de l'air et des autres corps transparents, en même façon que le mouvement ou la résistance des corps, que rencontre cet aveugle, passe vers sa main, par l'entremise de son bâton." (Descartes, 1966 [1636]: 101, min fremhævelse). Alle citatoversættelser er mine egne.

- 2 "Ce qui vous empêchera d'abord de trouver étrange, que cette lumière puisse étendre ses rayons *en un instant*, depuis le soleil jusqu'à nous : Car vous savez que l'action, dont on meut l'un des bouts d'un bâton, doit ainsi passer *en un instant* jusqu'à l'autre". (Ibid., min fremhævelse)
- 3 "[...] nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Nous supposâmes encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettoit l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix aux différentes impressions dont ils sont susceptibles". (Condillac, 1984 [1754]: 11).
- 4 "le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc. ne sont que les sensations mêmes qui se transforment différemment". (Ibid.)
- 5 "le tact peut devenir plus délicat que la vue" (Diderot, 1978 [1749]: 46).
- 6 "Je pense que la première fois que les yeux de l'aveugle-né s'ouvriront à la lumière, il n'apercevra rien de tout ; qu'il faudra quelque temps à son œil pour s'expérimenter, mais qu'il s'expérimentera de lui-même et sans le secours du toucher, et qu'il parviendra non seulement à distinguer les couleurs, mais à discerner au moins les limites grossières des objets." (Op. cit.: 66-67)
- 7 "Je ne pense pas qu'on accorde au tact un privilège aussi extraordinaire" (Op. cit.: 67).
- 8 "Thi alt, hvad der i livsverdenen fremstiller sig som en konkret ting, har selvfølgelig en kropslighed [...]. Deri deltager vort i det perceptive felt aldrig fejlende kød [...] Således hører føl-

somheden, kødets henholdsvis de kødelige organers jeg-duelige funktionsmåder selvfølgelig og uvægerligt til enhver kropserfaring." (Husserl 1962: 108-109)

- 9 "Således er kroppen og kødet på det rent perceptiv plan væsentligt forskellige; kødet er her forstået som det eneste virkelige kød i perceptiv henseende, *mit kød*". (Op. cit.: 109)
- 10 "la chair est une notion dernière" (Merleau-Ponty, 1964: 185).
- 11 "un rapport à lui-même du visible [...] me traverse et me constitue en voyant" (Ibid.).
- 12 Kiasmen er en retorisk stilfigur, der består af fire størrelser, hvis indbyrdes forhold krydser hinanden, dvs. er modsat af, hvad man normalt forventer (fx rige i underskud over for fattige med overskud).
- 13 "notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche" (Merleau-Ponty, 1964: 180).
- 14 "La chair du monde [...] est indivision de cet Être sensible que je suis, et de tout le reste qui se sent en moi" (Op. cit.: 309).
- 15 "est le sensible au double sens de ce qu'on sent et de ce qui sent" (Op. cit.: 313).
- 16 "la réversibilité qui définit la chair" (Op. cit.: 189).
- 17 "correspondance de son dedans et de mon dehors, de son dedans et de son dehors" (Op. cit.: 175).
- 18 "Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible et tous les visibles avec lui" (Op. cit.: 182).

Litteratur

- Barbaras, Renaud**, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Million: Grenoble, 1991.
- Condillac, Étienne Bonnot Abbé de**, *Traité des Sensations*, Paris: Fayard, 1984 [1754].
- Diderot, Denis**, *Lettre sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient*, i *Œuvres complètes* (éd. Dieckmann-Varloot), volume IV, Hermann: Paris, 1978 [1749].
- Descartes, René**, *La Dioptrique*, in *Discours de la méthode* (éd. Geneviève Rodis-Lewis), Flammarion: Paris, 1966 [1636].
- Husserl, Edmund**, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (ed. Walter Biemel), i *Husserliana, Gesammelte Werke*, Band VI, Maritinus Nijhoff : Haag, 1962 [1935-36].
- Merleau-Ponty, Maurice**, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard: Paris, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice**, *Le visible et l'invisible*, Gallimard: Paris, 1964.
- Rodrogo, Pierre**, *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Vrin: Paris, 2009.
- Sejten, Anne Elisabeth**, *Diderot ou le défi esthétique*, Vrin: Paris, 1999.