
Kritisk forum

for praktisk teologi



December 2002

90

Kroppen

Kritisk forum

for praktisk teologi

Tema: Kroppen

- Kjeld Fredens*
Krop og tænkning 5
- Ole Fogh Kirkeby*
Kødets ånd – åndens kød
Nogle bemærkninger til Plotins diapleko-
figur i Bog I af *Enneaden* 16
- Sascha Qvortrup*
Den ambivalente krop i ordets vold 27
- Birgitte Graakjær Hjort*
Kirke, vær Kristi krop!
Krop og kirke i Det Nye Testamente 38
- Jacob Dahl Rendtorff*
Fra Dasein til Design:
Krop og narcissisme i det postmoderne
samfund 48
- Nina Lykke*
Den kannede krop i en kyborgtid 58
- Iben Thranholm*
Når hverdagen giver genklang i evigheden –
om krop og hverdagsreligiositet 68

ANIS

Frederiksberg Allé 10A
1820 Frederiksberg C
Tlf. 33 24 92 50
www.anis.dk

Forord

Kroppen er et vidt begreb. Dens betydningspotentialer lader sig ikke uden videre udfolde inden for en enkelt diskurs, heller ikke i vores egen teologiske og kirkelige tradition, som, selv betragtet med de mildeste øjne, har delt det til enhver tid mest negative syn på kroppen, al tale om inkarnation til trods.

Vi har derfor i dette temanummer om kroppen valgt at bryde teologiens tradition for at tale med sig selv inden for rammerne af sit eget velkendte og dogmatisk trygge univers. I stedet har vi bedt kultur- og videnskabsfolk om at fortælle historien om kroppen, derfra hvor de står, i det sprog og med den tilgang, der er deres.

Alle forskelle i fortællingerne til trods, spiller forestillingen om den perfekte krop en rolle. Sat på spidsen sendes der det kulturelle signal i dag, at det ikke kun er grimt, men i stigende grad umoralsk at være fed, f.eks. Idealet er den krop, der har viljestyrke til at disciplinere og kontrollere sig selv. Om der i virkeligheden er tale om rester af protestantisk sekulariseret tankegods, som Sascha Qvortrup hævder, eller det snarere slet og ret er protestantismens manglende evne til at imødekomme menneskers behov for at have kroppen med i det, de gør, som Iben Thranholm antyder i sin artikel, er et åbent spørgsmål, som vi teologisk ikke behøver at lade os handlingslamme af, skønt det naturligvis bør mane til en vis selvansagelse.

I den naturvidenskabelige forskning er det i høj grad som gener, at kroppen optræder. Vil det humane genomprojekt gøre genteknologien i stand til at levere den perfekte krop, som kulturen synes at sukke efter? Principielt ja, men skrækscenarier som disse blokerer for erkendelsen af, at genteknologi også er en måde at redde mennesker, som er truet på livet af alvorlig sygdom. Teologisk udtrykt er syndefaldet altid også et fald opad, hvilket taler imod det synspunkt, at enhver udvikling er udtryk for ren forfaldshistorie.

Og vi er på en måde allerede viklet så meget ind i teknologien, som Nina Lykke viser det i sin artikel, at enhver tale om det naturlige som normativt er naiv, for så vidt f.eks. den forplantningsteknologiske praksis har udvisket forskellen på natur og teknologi. Men hvor langt vil vi gå? Anfægtes vi ikke af tanken om mandlig graviditet, fordi det trods alt rører ved noget meget fundamentalt i den måde, vi forstår os selv som kønnede kropsvæsener på?

Imens kirken og teologien samler mod og lyst til at tale om kroppen, kan det være på sin plads at minde om, at enhver kristen altid samtidig er samfundsborger og som sådan er forpligtet på at bidrage til diskussionen i det offentlige rum. Udviklingen løber kun løbsk, hvis ingen gider forholde sig til den.

Og der er nok at tage fat på for den enkelte. Hvordan kommer vi bag om æstetikens fokus på kroppen som et tomt, men nydeligt hylster, og med hvad modsiger vi bioteknologien, når den objektgør kroppen og vasker hænderne under henvisning til »udviklingen som ikke lader sig stoppe«?

Først og fremmest skal vi virkelig have kroppen på den erkendelsesteoretiske bane og dermed være villige til at stikke et spadestik dybere end kulturkritikken. To af artiklerne i dette nummer hjælper os på vej. Ole Fogh Kirkeby frugtbar gør begreber fra den tidlige græske kristendom for at komme ud over den klassiske dualisme mellem ånd og kød/sjæl og legeme, som stadig udgør en begrebsmæssig spændetrøje for vores måde at tænke på. I samme ærinde, men fra en helt anden kant, godtgør hjerneforskeren Kjeld Fredens, hvordan hjerneforskningen har påvist en meget tættere forbindelse mellem kognition og krop end hidtil antaget. Mennesket er virkelig en guddommelig kombination af støv og ånd. Vi har ikke bare en krop, men vi er vores krop. Dét er virkeligheden, det er dualismetænkningen, der igen og igen henviser kroppen til skammekrogen, der er abstraktionen.

Kroppen er derfor heller ikke »bare« krop. Som Jacob Dahl Rendtorff fremhæver i sin filosofisk-eksistentielt orienterede artikel, polemisk vendt mod individualisme, hedonisme og narcissisme, er det erkendelsen af livets endelighed, der er den etisk kvalificerede ramme for en alvorlig omgang med egen og andres krop. På nytestamentligt grundlag supplerer Birgitte Graakjær Hjorth dette fælleskabsorienterede synspunkt på kroppen under henvisning til Paulus' valg af kærligheden som kriterium, også når det indebærer afkald for den anden og svageres skyld. I denne sammenhæng ser vi, interessant nok, hvorledes Paulus gør den uperfekte krop til et trosmæssigt ideal.

Teologien, kirken, og den enkelte kristne har kilder at øse af inden for egen tradition, når det kommer til synet på kroppen. Der foreligger heldigvis ingen fuldstændig facitliste, som vi bevidstløst skal tage med ud i verden. Men der er pejlemærker, der afstikker kursen: Kroppen er en krop blandt kroppe, den ikke-perfekte krop kalder på vores omsorg og ømhed fremfor foragt og moralsk fordømmelse, ånd og

kød er i menneskekroppen sammenvævet på en måde, som både gør det meningsløst at tabe jordforbindelsen og samtidig gør det presserende at tale imod åndløshed.

Måske handler det ikke i så høj grad om at sætte grænser, men mere positivt om at formulere betingelserne for det gode liv. Og det er på høje tid, at teologien, kirken og den kristne får fingre i kroppen og er med til at sætte sit særlige aftryk på den.

Birte Andersen og Lena Kjems

Krop og tænkning

• »Kroppen er et udtryk, der ikke kan adskilles fra det, den udtrykker« (Merleau-Ponty). Kroppen er ikke en tænkemaskine, men en nødvendig medspiller i læreprocesser. Mennesket tænker med kroppen; handling og kommunikation er ikke blot følger af erkendelse, men medskaber til erkendelse. Nyere hjerneforskning har opdaget, at det system i hjernen, der ordner emotionalitet, har sin egen motorik. Følelsesmæssige påvirkninger kan f. eks. få en Parkinson-patient til at bevæge sig ud over, hvad viljen formår. Derfor opererer nyere hjerneforskning med kroppens intelligens som én ud af i alt syv. Intelligens er meget langt noget, man gør. Nutidens forandringshastigheder efterspørger nye læringsformer. Fokusering på tænkning-i-handling er en mulig vej.

Kroppen glimrer ved sit fravær i psykologiens lange historie om tænkning, hukommelse, perception og sansning. Men vi er ikke bare tænkemaskiner, da formålet med tænkning er at forbedre vore handlinger, så vi kan udfordre og lade os udfordre af vor omverden. For en organisme med et simpelt nervesystem er sensoriske informationer den direkte drivkraft til bevægelse og handling. Omvendt er sansning ikke en passiv mekanisme, for der er ingen sansning uden bevægelse; lader man hånden hvile på bordet uden at bevæge den, vil sansningen forsvinde, indtil man igen begynder at bevæge hånden hen over bordfladen. På samme måde ser vi kun, fordi vore øjne hele tiden bevæger sig i små ryk. Lammes øjenmusklerne, må vi bevæge hovedet aktivt for at kunne se igen.

I mere komplekse nervesystemer bliver afstanden mellem sansning og handling større og større, og derfor bliver vi let narret til at tro, at opmærksomhed, sansning, perception, hukommelse og tænkning kan studeres isoleret fra kroppes handlinger. Men vor mentale kompetence tjener biologisk set kun det ene formål at forbedre vort

forhold til omverdenen; der er intet formål i at kunne percipere farver med mindre, man kan reagere på disse stimuli. Tilsvarende er vor hukkommelse nyttig, fordi vi kan trække på tidligere erfaring for at raffinere vore fremtidige handlinger. Handling, som er kropslig, er det endelige mål for alle indre processer. Samtidig skaber det at udtrykke sig mening.

Formålet med denne artikel er ikke at tage stilling til det filosofiske problem om sjæl og legeme, men at vise, hvorledes de kognitive videnskaber i dag fremhæver samspillet mellem handling og kognition – krop og tænkning. Men det rummer også det perspektiv, som man fører frem inden for artificiel intelligensforskning (Pfeifer og Scheier, 2000), at en computer vil kunne lære at tænke, hvis den kan omsætte tænkning i handling. Kort sagt er tænkning og handling to sider af samme sag? Jeg har valgt at besvare det fra en kognitiv synsvinkel, og jeg har af pladshensyn yderligere indsnævret besvarelsen, så vi overvejende koncentrerer os om nogle af de svar, hjerneforskningen kan give os i dag.

Et perspektiv vil dog særligt blive fremhævet, når vi ser på kroppens medvirken i de mentale processer, nemlig den rolle handlingen spiller, når vi lærer noget. Descartes' dualisme fremhæver det læringssyn, at den rene tænkning, som i denne sammenhæng er adskilt fra »kroppens tænkning«, er en særlig måde at lære på. Det er et rationalistisk synspunkt, som i dag må erkende, at den rene tænkning ikke er så ren endda. Men selv på Descartes' tid var der kritik af hans erkendelsesteori.

Selv om Vico ikke var irrationalist eller anti-rationalist, så indså han dog, at denne opfattelse af menneskets erkendelsesmuligheder var alt for snæver. For at sige det forenklet: mennesket tænker ikke kun med hovedet, men også med kroppen, og det vil for Vico sige sansning, følelser, og fantasi. Disse tre egenskaber udgør en erkendelsesaktivitet, der tolker og forstår verden på sine egne betingelser, og en sådan kropsformidlet verdensforståelse finder Vico udfoldet i myten.

Noget af det, som Vico lærte af den klassiske retorik, var at filosofi, erkendelse og videnskab ikke bør være abstrakte aktiviteter, men altid bør være relateret til menneskets konkrete, sociale og politiske verden (Jørgensen, 1992).

Mennesket er nemlig ikke bare et tænkende væsen, det er også kommunikerende. Her er Vicos udgangspunkt, den romerske retorik, åndsbeslægtet med vor tids hermeneutik. De er nemlig begge af den opfattelse, at det først er muligt for os at udfolde vore evner i et forpligtende fællesskab med andre mennesker. Tænkning er afhængig af den verden, man tænker i. Det er altså ikke, som hos Descartes, kun et spørgsmål om, hvad der er inde i hovedet, men det drejer sig også om, hvad hovedet er inden i.

Bruger vi dette princip på bevægelse og handling, betyder det, at man ikke lærer sig en bevægelse som en isoleret aktivitet. Det afgørende er ikke bare den situation, man bevæger sig i, men også hvad man udtrykker eller vil opnå, når man handler.

En meget vægtig kritik af arven fra Descartes' kan vi yderligere finde i bogen »Perceptionens fænomenologi«, som den franske filosof Merleau-Ponty udsendte i 1945. Hvad med situationen eller engagementet, hvad med forholdet til andre mennesker og ikke mindst, hvor var kroppen? Det var nogle af de spørgsmål, som blev rejst.

»Kroppen er et udtryk, som ikke kan adskilles fra det, den udtrykker«, sagde Merleau-Ponty, og hermed ville han vise, at bevægelser er afhængige af situationen, og at bevægelsernes særkende hos mennesket modsat robotten er ekspressivitet.

Vi vil udtrykke os; vi vil ud, og det er derfor, kroppen er vor åbning mod verden. Perception er, med Merleau-Pontys ord, »perceptuelt styret handling«. Kroppen bliver udgangspunkt for erkendelse, men det er krop i en bestemt betydning. Det er nemlig ikke den objektive krop, som man på tysk kalder for »Körper«; kroppen lader sig nemlig ikke beskrive på et anatomisk og fysiologisk grundlag alene. Det er den levende krop, det tyske »Leib«. »Jeg er min krop«, sagde han, eller »Min krop er der, hvor der er noget at gøre«. Men hvad siger hjerneforskningen?

Hvad siger hjernen

Omme i baghovedet, godt gemt under storhjernen, ligger lillehjernen. Den fylder ikke mere end 10 procent, den indeholder halvdelen af alle hjernens nerveceller, men så lille er den kun i én betydning. Lillehjernen er en vigtig del af hjernens motoriske system. Hvis lillehjernen skades, bliver vi dårligere til at koordinere vore bevægelser. Hænderne arbejder ikke så godt sammen som før, og når man går, ser det ud som om, man har fået lidt for meget at drikke; balancen er ikke

god og samtidig er musklernes tonus nedsat, så bevægelserne bliver slappe. Men lillehjernen kan mere end det, den spiller også en vigtig rolle i vore kognitive funktioner.

Lillehjernens vigtigste rolle i det motoriske system er kontrol og fejlfinding. Den har revisorens rolle, fordi den sørger for, at der er et fornuftigt forhold mellem udgifter og indtægter. Den sammenligner storhjernens motoriske hensigt med den egentlige kropslige udførelse af en handling. Når storhjernen har en plan for at bevæge kroppen, så modtager lillehjernen besked herom, men kort tid efter modtager lillehjernen også besked fra musklerne om den egentlige handling, og er der uoverensstemmelser mellem plan og udførelse, så ændrer lillehjernen på storhjernens planer, så man undgår den samme fejl næste gang. Er der derimod overensstemmelse, så er bevægelsen i gang med at blive automatiseret.

Men lillehjernen deltager som sagt i andre funktioner end de motoriske. Meget tyder på, at lillehjernen deltager i stort set alt, hvad der foregår: Den kan bearbejde de sensoriske informationer, som hjernen modtager. Den kan tilrettelægge emotionelle og vegetative funktioner fra hjernens limbiske system, og den er aktiv, når storhjernen sætter ind med de højere mentale funktioner. Således har man vist at visse dele af lillehjernen er aktive, når forsøgspersoner laver hovedregning eller tænker i sprog (Gazzaniga, Ivry og Mangun, 2002), og man har fremsat den teori, at både bevægelser og tanker kan kontrolleres af de samme kredsløb i lillehjernen.

Hvor mange gange skal man øve sig?

Måske står vi med et vigtigt neurobiologisk svar på samspillet mellem motorik og kognition, en sammenhæng som også er blevet påvist fra anden side.

Der findes vel kun få, som vil betvivle, at øvelse gør mester. Men det er i al virksomhed afgørende, at det ikke bare handler om, at man øver sig, men hvordan man gør det, og her bringes handling og tænkning på den samme formel.

Hvis motorisk indlæring udelukkende sker på grundlag af øvelser, hvor de samme bevægelser gentages, indtil de er indøvede, så vil de ikke være noget udbytte ved at se andre udføre de samme bevægelser – men det er der (Adams, 1971). Man får endda mere ud af at observere hvordan uøvede udfører en handling, end ved at iagttage en ekspert på området. Forklaringen er sandsynligvis den, at det er

lærerigt at opleve andres fejl og tankevækkende at se, hvordan de korrigerer dem.

At effektiv motorisk indlæring også handler om tænkning, kan illustreres med et forsøg, hvor man ville finde ud af, hvad det egentlig er, man øver, når man øver en bevægelse (Lee et al. 1991). Forsøgspersoner skulle udføre nogle armbevægelser så hurtigt som muligt. Fra et udgangspunkt skulle de løfte armen, herefter skulle de banke på en plade for derefter at føre armen tilbage til hvilepositionen igen. Der var altså tre bevægelsesfaser. Personerne blev nu delt ind i to grupper: en systematisk og en vilkårlig. I den systematiske gruppe øvede man kun én bevægelse ad gangen, og man gik først videre, når man mestrede den. I den vilkårlige var det mere tilfældigt, hvad og hvordan man øvede, fordi det var op til den enkelte at finde ud af det selv; her blev man udfordret til at reflektere over sin egen handling. Da man gjorde forsøget op, viste det sig, at den systematiske gruppe havde lært bevægelserne hurtigst, men det overraskende var, at den vilkårlige gruppe var bedre til at huske bevægelserne, når de blev undersøgt ti dage senere, og disse forsøgspersoner var også bedre til at anvende den tillærte viden i andre sammenhænge. Konklusionen var den, at hvis man bare skal tilegne sig en færdighed, så er det oplagt at træne systematisk. Prisen er så, at det forbliver en isoleret færdighed, som ikke er særlig nyttig i en videre udvikling.

Det minder om følgende beskrivelse hos Edgar Rubins (1937): »Hvis to elever kan deres lektie fx i et sprog lige godt i en time, men den ene væsentligt har lært lektien for at aflevere den i timen, eventuelt for at få en god karakter, og den anden mere er interesseret i selve sagen, vil den første, der er færdig med det, han har lært, når han har afleveret lektien – alt andet lige – huske mindre i det lange løb end den anden.«

»Bevidstløs« træning kan altså føre til et hurtigt resultat, men skal resultatet kunne bruges i nye situationer, fordres der bevidst tænkning. Det er derfor vigtigt, at man ikke bare lærer noget, men at man samtidig hermed lærer at tænke over det, man gør. Det betyder ikke, at man altid skal tænke over det, man gør; har man først lært det, kan man fungere på automatpiloten. Vi lærte at cykle, fordi handling og tænkning gik hånd i hånd, men senere blev færdigheden automatiseret, og tænkningen blev friset, så vi kan nyde naturen, mens vi cykler. Pointen er, at de færdigheder, som er automatiseret, er lettere at forandre, hvis de er indlært med omtanke (refleksiv færdighedslæring) – og den tager lillehjernen del i.

Når rationalisten fremhæver den rene tænkning, som modsætning til kroppens tænkning, ser vi, at når refleksionen følger indøvelse af nye færdigheder, når vi tænker-i-handlingen, så sikrer det os en fleksibel tilpasning til omgivelserne.

Neuromotorisk modning og psykomotorisk udvikling

Når vi taler om motorik, om bevægelse eller motorisk udvikling, så kan vi med fordel skelne mellem tre niveauer: stabilitet, mobilitet og fleksibilitet, hvor stabilitet står for balance, mobilitet for de grundlæggende grovmotoriske bevægelsesformer og fleksibilitet for manipulation og forandring (adaptivitet) af bevægelsesformer. Overgangen mellem de tre former er flydende, men alligevel adskiller den sidste sig radikalt fra de to første. Derfor er det en fordel at skelne mellem to former for motorisk udvikling, nemlig den neuromotoriske og den psykomotoriske.

Den neuromotoriske udvikling er især et udtryk for modning af motoriske færdigheder som i høj grad er medfødte. På den måde fordrer den neuromotoriske udvikling ikke bevidst tænkning.

Det er via den psykomotoriske, adaptive udvikling, at vi tilpasser vore handlinger til en omverden. Vi bevæger os i en verden, som ikke altid er lige forudsigelig. Derfor kan vi ikke bare gå rundt og gøre det, vi én gang har lært, men vi må også kunne ændre på de færdigheder, vi har tilegnet os. Derfor fordrer den psykomotoriske udvikling mental medvirken. Derudover har psykomotorikken også sit eget særpræg, nemlig de finmotoriske bevægelser vi anvender, når vi manipulerer med vore hænder, og når vi kommunikerer. På den måde kommer den psykomotoriske udvikling især til udtryk i fingrene og håndens motorik og gestik og i ansigtets mimik og tale. Sagt på en anden måde så er psykomotorik et udtryk for en motorisk forarbejdning på et kognitivt niveau. Her smelter krop og tænkning sammen i et funktionelt system, som man kalder det krops-kinæstetiske system, og som Howard Gardner kalder for vor kropslige intelligens (1983).

Et hierarki

Vi skelnede før mellem stabilitet, mobilitet og fleksibilitet. I denne rækkefølge er der en stigende grad af bevidstgørelse, så det er ingen overraskelse, at fleksibiliteten er knyttet til storhjernens kognitive for-

arbejdning, som er en vigtig forudsætning for, at vi kan tilpasse os nye situationer i livet.

Ser vi nu på lillehjernen, opdager vi, at den er inddelt i tre områder, som groft sagt tager sig af netop de nævnte funktioner. Den ældste del af lillehjernen (vestibulocerebellum) får direkte information fra balanceorganet i det indre øre, og den kan herefter påvirke vort bevægeapparat, så vi opretholder balancen. En nyere del (spinocerebellum) tager sig især af koordineringen af de grundlæggende grovmotoriske bevægelsesformer og den fylogenetisk nyeste del af lillehjernen (neocerebellum), som dukker op samtidig med, at storhjernen tager form, klarer især den psykomotoriske udvikling.

På lillehjerneniveau har Bower (1997) fremsat den hypotese, at lillehjernen kan forudsige en sensorisk erfaring. Hypotesen bygger på det tætte samarbejde, der eksisterer mellem handling og perception; her hævdede Merleau-Ponty ligefrem, at perception er perceptuelt styret handling. Går vi ned ad en trappe, vil lillehjernen hurtigt kunne forudsige, hvornår det næste trin dukker op. Vi bliver jo netop overraskede, når vi tager fejl, og det kræver ekstra opmærksomhed, når vi går ned ad en trappe med trin af forskellig størrelse.

Neocerebellum har gennemgået en enorm udvikling i primaternes evolution i takt med pandelappens udvikling. Det er derfor ikke overraskende, at det er neocerebellum, der er aktiv, når vi forudsiger en sensorisk erfaring, når vi tænker på at udføre nye handlinger, og når vi indøver nye færdigheder, som pandelapperne har den overordnede styring på. I denne sammenhæng er pandelappen en direkte forlængelse af lillehjernen til at forudgribe og time en handling.

Følelsernes motorik

Nå vi nu er i gang med at kæde krop og tænkning sammen, hvad så med vore følelser? Hvorfor skulle følelser ikke også være en naturlig del af vore bevægelser; vi er jo ikke robotter, der udfører de samme bevægelser døgnet rundt, vi udvikler os, vi tilpasser os, og vi udtrykker os. Bevægelser har også kvalitet, og med vore ekspressive bevægelses kvaliteter kan vi jo netop udtrykke vore følelser, som peger hen mod menneskets ekspressive væsen. »Kroppen er et udtryk, som ikke kan adskilles fra det, den udtrykker« sagde Merleau-Ponty, og forskere har vist (Dow, Kramer og Robertson, 1991), at lillehjernen kan bearbejde emotionelle informationer fra det limbiske system.

Vi kender det følelsesmæssige aftryk i bevægelserne hos den dygtige musiker eller den elegante danser, et udtryk som har fået sin neurobiologiske forklaring med opdagelsen af »det limbisk motoriske system« (Dulbecco, 1991); følelshjernen har et selvstændigt aftryk på vore bevægelser og handlinger. Det nye er, at det limbiske system, som netop tager sig af emotionalitet, har sit eget motoriske system som virker både på sensoriske og motoriske forbindelser i hjerne-stammen; en følelsesmæssig tilstand som stress kan ikke bare forårsage muskelspændinger, men også følelsesløshed.

Patienter med halvsidige ansigtslammelser, som ikke viljesmæssigt kan styre den lamme muskel, kan smile spontant, hvis de hører en god vittighed. Det samme kan patienter med Parkinsons sygdom, selvom de er kendte for ikke at have nogen mimik overhovedet. Tilsvarende kan emotionelle påvirkninger bedre en Parkinson patients evne til at bevæge sig betydeligt, selvom det kun er kortvarigt.

Kroppen som en af flere intelligenser

Howard Gardners teori om de syv intelligenser (Gardner, 1983) er et af alternativerne til teorien om den generelle intelligens, som vi måler som IQ. Det er Gardners oprindelige påstand, at mennesket har syv intelligenser: Den kropslige, den rumlige, den musikalske, den sproglige og den logisk-matematiske; det er de fem kognitive intelligenser. Hertil kommer to, som vi i denne sammenhæng vil kalde for følelsernes intelligens og den sociale intelligens. Det er ikke nogen overraskende nyhed, for det er en velkendt neurologisk iagttagelse, at hvert af disse syv områder kan beskadiges, uden at det går alt for alvorligt ud over de andre. Det nye og provokerende er, at man kalder dem for intelligenser.

De syv intelligenser indeholder hver især mange forskellige del-funktioner. Den kropslige intelligens består af grundlæggende grovmotoriske bevægelsesformer, finmotorisk manipulation, kinæstetisk rytme, balance og meget mere. Hvad binder dem sammen? Hvor kommer musikkens rytme fra? Kan den have sin oprindelse som kropsrytme for siden hen at blive til musikrytme? Er det tilfældet, hvordan arbejder de to intelligensområder da sammen?

Sprog er et komplekst system; der er både tale om en syntaktisk, en semantisk og en pragmatisk dimension, og hver af disse rummer mange delelementer. Hvad binder disse delelementer sammen? Tale-sproget har også en melodi. Tilhører denne sprogets melodi også mu-

sikevnen eller er der tale om en selvstændig sprogmelodi, der ikke tilhører musikintelligensen. Hvad adskiller disse to melodiformer; skal vi skelne mellem sprogmelodi og musikmelodi eller er det grundlæggende det samme.

Vi har kort fremhævet nogle af de udfordringer, der ligger på teorier om de mange intelligenser. Nu skal vi se lidt på de fordele teorierne og specielt Gardners teori har.

Gardners teori giver os et mere differentieret syn på vore evner og muligheder ved at fremhæve syv »intelligenser«, hvis udvikling vægtes forskelligt fra person til person og fra kultur til kultur. Der er altså, modsat teorien om den generelle intelligens, tale om »intelligenser«, der både har et biologisk fundament, og som er modtagelige for læring. I nogle kulturer vægtes nogle mere end andre. Den rumlige »intelligens«, som bl.a. er vores orienteringsevne, er langt mere udviklet hos et nomadefolk end hos et europæisk bymenneske. Intelligens er på mange måder noget, man gør, siger Gardner, og her dukker handlingen op. Teorien om den generelle intelligens forsøger at mindske individuelle forskelle, Gardner forsøger at forstørre dem.

Tag dankortet som et eksempel. Man skal huske fire tal. På hvor mange måder kan man gøre det? Lad os forestille os at koden er 2468. Her vil man med den logisk-matematiske strategi opdage, at det er 2-tabellen. Koden 1805 vil med den sproglige strategi kunne være H.C. Andersens fødselsår. Den rumlige strategi dukker først op, når man står over for tastaturet; man husker nemlig, at der skal trykkes på de to for neden, én i midten og en oppe i venstre hjørne. Den kropslige strategi ligger derimod i håndleddets rytme og fingrenes placering og meget mere, når man sætter fingrene i gang med at trykke tasterne ned; her er det fingrene, der husker, lige som med cykellåsen. Vi har altså mange valgmuligheder og mange forskellige læringssituationer. Det er en optimistisk melding.

Gardners teori har givet os et mere differentieret syn på vore muligheder og dermed et værktøj til et mere differentieret syn på udvikling. Engang hed det sig, at hvis du ikke har det i hovedet, så må du have det i kroppen, og vi vidste, at det ikke var godt. I dag kan vi med Gardner hævde, at man godt kan have kundskaber i hovedet, uden at de eksisterer i kroppen, men så giver de med stor sandsynlighed kun ringe mening.

Tænkning er stadig et vigtigt mål for vor udvikling; det er faktisk blevet et overordentligt vigtigt mål i videnssamfundet, hvor vi ikke bare skal lære noget, men også lære at lære og at reflektere. Men den

rene tænkning, som man engang målte med en IQ, og som var en intelligensform, der nærmest var en krydsning mellem en istap og en PC, må i dag suppleres med en både kropslig og emotionel dimension. Kritikere af rationalismen underkender ikke tænkningens betydning, men betragter læring som en konstruktionsproces. Menneskets væren-i-verden er udgangspunkt for vore overvejelser, og netop her forener kroppen os med verden. Kropsligt er vi i verden, og har verden i os.

Nye tænkemåder

Vi står i dag med et plastisk menneskesyn og et menneske, der er forvirret, indtil det erkender, at der er en pointe i at udtrykke sig, at handle, føle, spørge, ræsonnere og diskutere. Et menneske der forholder sig til, hvad det erkender, og hvad det bør gøre sammen med andre. I denne erkendelsesproces er kroppens tænkning og hovedets tænkning to sider af samme sag, og det er i god overensstemmelse med Aristoteles' syn på læring, når han fremførte, at man lærer at tømre ved at tømre. Vi kan så tilføje, at forandringshastigheden i dag er større end tidligere, hvorfor det vi lærer også skal kunne bruges i nye situationer. Det sikres gennem en tænkning-i-handlingen, og her er vi måske på vej mod nye tænkemåder. En af dem er bricolage.

Oprindeligt var en bricoleur én, der arbejdede med hænderne efter et andet princip end fagmanden. Han er i fagmandens øjne en fuskker. Men betydningen skiftede hurtigt: »ganske som fuskarbejdet på det tekniske plan, kan den mytiske refleksion nå strålende resultater på det intellektuelle plan« (Levi-Strauss). Senere fremhæves fuskarbejdets »mytisk-poetiske karakter«. Bricolage startede som et sociologisk begreb, men gradvist er det også blevet et udtryk for en tænke-måde. Det er ikke bare en måde at handle på (praktisk og socialt), men også en tænke-måde, der modsat regeltænkningen mestrer at finde nye løsninger (bryde rutiner; selv skabe regler). Hvis man fx sætter sig ved siden af et barn, der spiller et computerspil, og spørger, hvilke regler der er for det spil, de er i gang med, ryster de på hovedet og siger, at det eneste, man skal gøre, er at klikke på musen og se, hvad der sker. Skab din egen verden og dine egne regler, fordi det er situationen selv, der rummer kriterier for en systematik.

Litteratur

- Adams J.A. 1971. »A closed-loop theory of motor learning.« *Journal of Motor behavior* 3:111-149.
- Bower J.M. 1997. »Control of sensory data acquisition.« *Int. Rev. Neurobiol.* 41:489-513.
- Brown R. 1958. »How shall a thing be called?« *Psychological Review*, 65, 14-21.
- Dow R.S., Kramer R.E., and Robertson L.T. 1991, i Joynt RJ (ed.) *Clinical Neurology* (vol. 3), 97-143.
- Dulbecco R. (ed.). 1991. *Encyclopedia of Human Biology* vol. 4:711-724.
- Gardner H. 1983. *Frames of mind. The theory of multiple intelligences*. Harper.
- Gazzaniga M.S., Ivry R.B. and Mangun G.R. 2002. *Cognitive Neuroscience. The biology of the mind*. W.W. Norton & Co, New York.
- Johnson M. 1987. *The body in the mind. The bodily basis for meaning, imagination, and reason*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Jørgensen, A. 1992. *Vico. Myte, historie og erkendelse*. Slagmarks Skyttegravsserie (s. 9).
- Lakoff G. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things. What categories reveal about the mind*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Lee T.D., Swanson L.R., and Hall A.L. 1991. »What is repeated in a repetition? Effect of practice conditions on motor skill acquisition.« *Physical Therapy*, 71:150-156.
- Lévi-Strauss C. 1994. *Den vilde tanke*. Gyldendal, s. 27.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. Routledge & Kegan Paul, London (engelsk oversættelse).
- Pfeifer R. og Scheier C. 2000. *Understanding intelligence*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Rubin E. 1937. *Mennesker og Høns*. Berlingske Forlag, (s.25).

Biografi:

Kjeld Fredens er ledelseskonsulent og tidligere udviklingschef ved Vejlebjerg Center. Han er for tiden vismand i Kompetencerådet og medlem af KVIS tænketank (www.kvis.org), har været læge og hjerneforsker ved Århus Universitet, seminarirektor ved Skive Seminarium og redaktør af tidsskriftet Kognition & Pædagogik.

Ledelseskonsulent, vismand
Kjeld Fredens

Kødets ånd – åndens kød

Nogle bemærkninger til Plotins diapleko-figur i Bog I af *Enneaden*

• For at kroppen kan opleves som krop, må den transcenderes, og for at den skal kunne det, må ånden udtrykkes i den konkrete krop. Kroppen er både bundet til sit udtryk og, som den, der bærer transcendensens lidenskab, også bevidsthedens befrier. Kroppen bliver kun det, den er, når den er udenfor sig selv som tanke, og bevidstheden er kun det, der virkeligt er som krop. Dette anskueliggøres med henvisning til Plotins diapleko-begreb, i hvilket sjæl og legeme ses som sammenvævede og suppleres af perichoresis-begrebet, der tildeler kroppen og verden en større betydning end diapleko-begrebet. Tænkes disse to begreber sammen, fremstår en erkendelsesteoretisk position, der forliger ånd og kød med sig selv og verden.

Så snart man begynder at reflektere filosofisk over fænomenet *krop*, støder man på begrebet *immanens* og på dets siamesiske tvilling, *transcendensen*. Kroppen er jo først og fremmest en umiddelbar virkelighed, der er givet for os, og som giver os verden. Den er selv en del af verden, den tætteste måde, så at sige, hvorigenem vi møder verdens materialitet. Som tingene kan vi gå i stykker, og vi er dømt til at forgå. Kroppen er immanens, det, der bor i verden og er endelig som den. Men kroppen er også det, der bebos af det i os, der opleves som andet og mere end krop, bevidstheden, »jeget«, selvet, sjælen.

Men immanensen, eksistensens u håndgribelige og u håndterbare »at« vi er til, transcenderer hele tiden sig selv, for at kunne være im-

manens. Kroppens eksistensmåder bevidner dette. For det første bebor vi vore kroppe ved at kødet bliver til ånd. Det sker i talen, i gestus, og kroppens materialitet dukker ofte først op, når hele dens evne til at artikulere sig symbolsk af en eller anden grund ikke lykkes. Så bliver vi røde i hovedet, føler legemligheden som et fængsel, eller ser pludselig den andens kejtede fysiognomi. Men kroppen transcenderer også sig selv gennem sin kunnen, gennem det at være en levende handlingssammenhæng. Og den transcenderer sig selv gennem sansningen, fordi den som »sansedragt«, som erfaringsredskab, altid efterlader en rest af manglende mening, af ufuldendthed: Sansningen må suppleres af forståelse og fortolkning, og gennem den findes vi lige så hyppigt i undren som i sikker forvisning. Endelig transcenderer kroppen sig selv »indad«. Hegel siger det så smukt i paragraf 24 af *Encyklopædien*:

»Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ichs´ begraben sind.«

I den forstand er kroppen egentlig først og fremmest »naturligt« givet som ånd, som en rig kompleksitet af mening, i form af spændingen mellem en betydningsfuld selvfølgelighed og et kritisk beredskab til fortolkning, der udspringer af summen af vores erfaring. Og ånden bliver først kød, når meningen brister og refleksionen må forsones os med vores væren i verden.

I det følgende vil jeg forfølge den chiasmiske figur mellem krop og ånd, mellem beboelse af kødet og meningsmæssig fakticitet, mellem smertelig oplevelse af skrøbelighed og endelighed og følelsen af uendelighed.

Begrebet *livet* står her centralt, fordi det på én gang refererer til den enkeltes personlige livsforløb, der eksisterer i erindringen, og som opfattes som resultat af begivenheder, der er forårsaget af ens egne handlinger – forudsætningen for al samvittighed. Og fordi det refererer til noget skænket, noget der er sket med én i egenskab af »nogen«, som man ikke kender. *Livet* rummer dermed i sig spændingen mellem immanensen som det endelige, det selvskabte og meningsmæssigt fuldt tilgængelige, og immanensen, som det, der transcenderer sig selv mod en forestilling om skæbne, forsyn, mod os selv som »hjemmelig gæst« hos os selv – som Lyotard skrev.

Kroppen er kompliceret i denne sammenhæng, fordi den på én gang optræder som immanensens gidsel og som det, der ved at være bærer af en transcenderende lidenskab, befrier bevidstheden fra dens fangenskab i sig selv. I historisk perspektiv er en sådan tankegang

fremmed for klassisk græsk og for store dele af hellenistisk tænkning med undtagelse af stoikerne, der jo mente, at bevidstheden virtuelt kan beherske alt somatisk, enhver sansning, enhver følelse, enhver drift: Følelsen kan føres på udsagnets form. Legitimeringen af liden-skaben – som tro – og dermed helliggørelsen af kroppen, der måske først for alvor introduceres af Augustin i *Confessiones*, (og som vi møder så voldsomt hos Kierkegaard) må formodentligt betragtes som et fundamentalt kristent bidrag til verdenshistorien – med forbehold for gnostiske påvirkninger.

Da denne figur også findes hos Plotin, og kan betragtes som et af de få steder, hvor han overskrider Platon, vil jeg bruge ham til at illustrere en, omend ufuldkommen, indfaldsvinkel til forestillingen om kroppen som redskab for ånden, der da i artiklens slutning kan udvides til et billede af foreningen af krop og ånd.

1. Filosofihistorisk har åbenheden for kroppens rolle i erfaringen først og fremmest været at finde i forrige århundredes fænomenologi. Men fokus har her været på det præ-refleksive, altså på en »naturlig« væren i verden *før* en refleksiv bevidsthed om verden som det, der er stillet over for os.

En slags praktisk refleksivitet givet i kroppens viden om verden, som stoikerne kaldte »procheiron«, og Heidegger kaldte »Zuhandenheit« i »Sein und Zeit«. Men dette billede af kroppen som immanensens gidsel er for simpelt i dets måder usagt at fremmane barnets erfaringsverden på. Det centrale må snarere være den post-refleksive relation, hvor det moderne menneske formår at overvinde den ulykkelige bevidsthed og forvandle sin væren til en så intens accept af livets givethed/skænkethed, at krop og sjæl smelter sammen. Fokus bør her mere ligge på en erhvervet anonymitet, der ikke går forud for identitetsdannelsen som dennes nødvendige stadium, men derimod er et resultat af identitetens eget forhold til sig selv.

Kroppen bliver i fænomenologien til indbegrebet af en endelig, fysisk immanens som i Maurice Merleau-Pontys sene værker. Her udkastes en meget radikal immanens-filosofi, hvor bevidstheden ikke blot er den anden side af kroppens mønt, men verden selv én stor blok af immanens, kaldet »kød«, »chair« – formodentlig med en allusion til det paulinske begreb om »sarx« – der gør bevidsthed, krop og verden til et trefoldigt subjekt falset ind i samme endelige medium (Merleau-Ponty 1960, 1964). Og for eksistentialismen bliver immanensen qua endelighed kernen i et program, der sikrer menneskets frihed.

Et sådant verdsligt eller profant projekt, hvor sympatisk det end måtte være i sin etho-poietiske og ontologiske troskab mod et endeligt, men rigt og skrøbeligt, liv, er en analytisk umulighed. Det skyldes slet og ret, at immanens ikke kan tænkes uden transcendens, og at *transcendens* betyder mere end det, der indenfor livets egen, immanente ramme overskrider livet (at vi ikke kender morgen-dagen, at vi ikke forstår, hvorfor noget skulle ske), *fordi* livet selv er del af en *verden*, som den transcenderende bevægelse er rettet mod.

Kroppen er umiddelbart central som immanensens medium, som det, der sætter det paulinske spil mellem *sarx* og *soma* – for at bruge Bultmanns distinktion i relation til Paulus' værk (Bultmann 1958/61) – mellem kroppen som »sted«, som »chora«, som »det tredje element« (fra Platons dialog *Timaios*) mellem ideernes og fænomenernes riger, stedet for foreningen af endelighed og uendelighed, kroppen som hemmeligheden med verden (kødets opstandelse er jo – paradoksalt – det stærkeste af alle billeder på kroppens »Einmaligkeit« og »unikhed«).

Paulus udtrykker karakteren af denne postrefleksive immanenserfaring ved at sige, at det »ikke længere er mig, der lever, men Kristus, der lever i mig« (»zo de uketi ego, ze de en emoi Christos«) (Gal 2,20). Herigennem ser vi, at livet altid *må* indeholde det *post-refleksive*, altså forudsætte en individuering – og dermed indeholde dennes spænding i forhold til det før- og over-individuelle.

Denne problematik formuleres med al ønskelig tydelighed af Plotin i Bog I,4 af *Enneaden*.¹

2. Diapleko-figuren:

At gå tilbage til Plotin kan etablere en nøgternhed, der viser, at kroppens immanens ikke kan tænkes uden transcendens, men samtidig belyse måderne, hvorpå forbindelsen mellem transcendens og immanens kan etableres epistemisk, for derefter at angive en vej ud over den løsning, der tilbydes, ind i et alternativt koncept om immanens. Det er jo ikke noget tilfælde, at Plotin begynder *Enneaden* lige på og hårdt ved at ridse tre mulige relationer op, der kan herske mellem krop og sjæl/bevidsthed: Sjælen (psyche) i absolut modsætning til kroppen (soma); sjælen, der bruger kroppen; og foreningen af sjæl og krop.

Plotin antyder et begreb om en »begrænset immanens«, fordi han gør refleksionen, den selvbevidste tanke generelt, til en afledt modus

af en indre, dybere, begrebslig forbindelse mellem immanens og transcendens. Denne dybere og »oprindeligere« forbindelse er velkendt fra beskrivelsen af Gud siden skolastikken: Gud er det eneste, der findes rent, »esse a se«, gennem sig selv alene (Aseit), og som ikke behøver refleksionen til at sætte sig i besiddelse af sig selv. Gud er ren actus.

Erkendelsesteoretisk eller kognitionsteoretisk vil en sådan tilstand hos et menneske fremtræde som – hvad man kan kalde – en »erhvervet spontanitet«, en ren post-refleksiv tilstand. (Religiøst vil billedet være en tro, der er så sikker, at den ikke ved af sin egen vished.) Plotin tilskriver ikke materien nogen selvstændighed, men han muliggør alligevel begyndelsen til en måde at tænke åndens forsoning med kødet på, hvis vi skal være i stand til at forstå, hvor meget ånd eller »tanke« kroppen faktisk er.

Plotins metaforer er afgørende – som i stort set al filosofi. For det første er det ikke uvæsentligt, at »sammenvævnings-billedet« på forholdet mellem sjæl og legeme, (»diaplakeisa«) fra *Bog I,1;3*, fastholdes samtidig med en forestilling om en sjæl, der fuldkommen kan bemægtige sig legemet, *fordi* den er absolut adskilt fra det. For det andet er denne mulighed for at gøre kroppen til en krog i sjælen forbundet med et etho-poietisk program, der handler om det samme som Paulus', om »apolytrosis«, om »befrielse«, og om forsoning (Colos.1). Plotin skriver:

Men hvorfor skulle ikke intellektet (nous) selv være aktivt (energesei) ((uden perception.(oversætter, Armstrongs tilføjelse)), og ligeledes dets varetagende sjæl (psyche), der kommer før sanser-erfaring (aistheseos) og enhver form for bevidsthed-om (antilepseos). Der må være en aktivitet før bevidsthed-om, hvis »tænkning og væren er det samme«(to auto to noein kai einai). (Enneaden, I,4,10;5-10, alle Plotin-citater er oversat af mig fra Loeb-udgaven).

Brugen af det berømte Parmenides-citat til slut skal sikkert understrege vægten af det sagte. Men ordet for »bevidsthed-om«, der på engelsk oversættes med »awareness«, er *antilepsis*. Dette begreb kommer af »anti-lambano«, »at modtage til gengæld for«, »at have krav på«, »at fastholde«, »at bemægtige sig«. I medicinen betyder det senere »en tilstand«, nemlig at være angrebet af en sygdom. Hele denne

metaforik antyder naturligvis den afmagt for bevidstheden, der ligger i sansningens tvang, siden afmagten både understreges med »gaveøkonomiske«, juridiske og magtmæssige metaforer.

Der er med andre ord en *fri* aktivitet, en »energeia«, eller i Aristoteles' begrebsapparat, en »poiein«, der bunder i intellektet selv, og som er hævet over sansningens billeder (*phantasia*), der i hellenistisk filosofi ofte opfattes som noget direkte »fysisk« og dermed uafvendeligt, og som gør bevidstheden til objekt for sig selv gennem erfaringsakten, så den bliver »lidende«, »paschein« hos Aristoteles.

Tekststedets fortsættelse tematiserer eksplicit dette ved at udvide Platons, Stoikernes og Epikuræernes »typos-metaforik«, sansning som »aftryk« i voks, gennem en henvisning til erkendelse som en refleksiv proces, i form af spejl-metaforen. Ordet for refleksivitet hos Plotin er *anakampto*, »at bøje om«, »at bøje tilbage«. Det bruges både transitivt og intransitivt (med »heauton«, »sig«).

Plotin siger følgende: Bevidsthed-om skabes, når intellektet er refleksivt (*anakamptontos*), dvs. at sjælens egen aktivitet bøjes tilbage på den selv, sådan som det sker, når noget spejler sig (*katoptro*). Afgørende er nu, at vi stadigvæk kan have en mental forestilling, også selvom den ikke er refleksiv, altså selvom vi ikke ved, at vi ved af den. Men også dette billede kan udslettes, siger Plotin, »hvis krop-pens harmoni brydes«. Vi handler da billedløst.²

Hvad Plotin kan mene med »somatos tarattomenen harmonian« skal ikke forstås normativt. »tarazzo« betyder »forstyrre«, »ødelægge« – og det epikuræiske begreb for sindsro er jo »a-taraxia« – men her skal det forstås som en positiv ophævelse af bevidsthedens binding til »phantasia«, til sansningen, til det mentale billede. »Harmoni« er altså ikke et positivt begreb, men et udtryk for en kognitiv, mekanisk tvang. Plotin fortsætter:(I,4,10; 20-30).

Så man kan komme til den konklusion, at intellektuel aktivitet (normalt (Armstrongs tilføjelse)) ledsages af et mentalt billede, men ikke selv er et mentalt billede. Det er muligt at finde mange væsentlige aktiviteter, teoretiske og praktiske, som vi udfører både i vort kontemplative og aktive liv, selv når vi er fuldt bevidste, der ikke gør os bevidste-om dem. Den læsende er ikke nødvendigvis bevidst om, at han læser, og slet ikke, når han virkeligt koncentrerer sig; ej heller er den modige bevidst om sit mod, når han er modig, og at hans handling sva-

rer til dyden mod; og der er masser af lignende eksempler. Faktisk er bevidsthed-om tilbøjelig til at svække netop de aktiviteter, hvorom man er bevidst.

Livet kan som det, vi er i, som vi forholder os til som det, der har været og som det, der vil komme, begribes ud fra ideen om en immanens, hvis første kendetegn er manglende refleksivitet. *Livet er her* det, der leves rent, således forstået at distinktionen mellem psyke og soma er momentant ophævet. Da Plotins kapitel handler om det gode liv, om »eudaimonia« i forhold til liv slet og ret, er hans konklusion, at der findes en form for lykkeligt liv, der ligger hinsides refleksionen. Her er han mere i overensstemmelse med Aristoteles, end han selv tror, fordi dennes begreb om »eudaimonia« i »Den nikomacheiske etik« også kan forstås som en form for post-refleksiv lyksalighed (beatitudo).

I dette »lykkelige liv« er krop og sjæl forsonede. Dette er, i lige så høj grad som tvivlen, en egenskab ved troens klenodie.

3. Det hegemoniske forhold ml. transcendens og immanens

Plotins hoved-perspektiv er, at sjælen er bevidsthedens form (eidos), herunder sansningens, og dermed dens styrende princip, men ikke igennem en adskillelse fra den. Derfor introducerer han netop begrebet *diapleko*, der udtrykker det forhold, at den guddommelige sjæl kan gennemtrænge hele legemet og fuldkommen beherske det, uden hverken at adskilles fra det eller påvirkes af det. Plotin trækker her på metaforen omkring »vort livs klæde«.

Det afgørende tekststed lyder: (I,1,4;10-20)

Forestillingen om at være »sammenvævet« (diaplakeisa) indebærer ikke, at de sammenvævede ting påvirkes på samme måde: det er muligt for det indvævede princip at være upåvirket og for sjælen at gå frem og tilbage gennem kroppen uden at påvirkes af dennes følelser (metoi paschein ta hekeinu pathe), ligesom lyset, især hvis det er rigtigt vævet ind i det hele; denne type sammenvævning vil ikke gøre det til subjekt for legemets følelser.

Sjælen er netop *ikke* (»metoi« er en forstærket benægtelse) i en tilstand af »paschein«, »at lide«, »at være passivt objekt«, men af »poiein«, ak-

tiv, skabende, fri. Sjælen praktiserer i kraft af sin delagtighed i verdensånden, »nous«, en sansning »inde-fra«, der principielt overflødiggør kroppen ved allerede at have overflødiggjort verden.

Immanensen, der her slås an, udtrykker således en post-refleksiv, dynamisk tilstand af at være taget-i-besiddelse, en besættelse af hele det psykisk-somatiske kompleks.

Det er indlysende, at netop denne figur bestemmer immanensen gennem henvisningen til en transcendens. Men det er en transcendens, der ophæver sig selv, netop i den akt, hvori den overskrider immanensen (det psykisk-somatiske kompleks). Plotin bruger her bevidst muligheden af en identitet mellem Væren og tænkning som bilde på immanensen i egenskab af »det gode liv«. I Bog I,4/4 og 9, udtrykkes dette ved den påstand, at den, der har et perfekt liv *er* (einai tuto) sin fornuft og sin intelligens.

Men diapleko-figuren viser klart hen til to typer af immanens. Én, der er lokal, foreløbig og ufuldkommen, nemlig bundet til kroppens virkelighed – den, der er vores tema her – og én, der er bundet til verdenssjælen, til det guddommelige intellekt, til *nous*, til Gud, og som er den »ægte« immanens, fordi nous er fuldkommen selvberørende.

Konklusionen er, at den rene immanens, den immanens, der er immanent i sig selv ved at transcendere sig selv, ikke kan tænkes systematisk gennem den hegemoniske diapleko-figur med mindre vi forvandler den gennem at acceptere en »dobbelt-sidedig transcendens«. For enten må vi indskrive immanensen i en kosmologi, der kun anerkender realiteten af det rene, guddommelige intellekt, eller af et transcendentalt subjekt, *eller* vi må skabe kroppen som et modbillede, der kun kan fastholde sin realitet ved at stilles i modsætning til ånd og tanke som absolut Andethed eller som en form for materialistisk rationalitet.

4. Perichoresis

Denne figur bliver forståelig, hvis vi tager en klassisk, begrebshistorisk indfaldsvinkel til begrebet »immanens«. »Immanentia« føres ofte tilbage til det græske begreb *perichoresis*, der ontologisk og erkendelsesteoretisk kan forstås som et brud med den interne hegemoni-figur i diapleko-figuren. Perichoresis (»synkatabasis«) er en term fra den kristelige dogmatik, der betyder den fuldkomne gensidige gennemtrængning af den menneskelige og guddommelige natur i Kristus. I treenigheds-teologien betyder begrebet den fuldkomne identitet

mellem Gud, Kristus og Helligånden. Men begrebet er stoisk. Det stammer fra Chryssippos' naturfilosofi. Chryssippos skelner mellem tre måder, hvorpå legemer kan blandes med hinanden, den sidste og mest forvandlende er en blanding, hvori de basale elementer bevares, men fører til en virkelig enhed (krasis di' holon).³ Denne sidste blanding består enten i at to legemer udstrækkes over det samme rum, eller at de gennemtrænger hinanden fuldstændigt.⁴ Stoikernes eksempel på denne forening er krop-sjæl, jern-ild, vin-vand.

Afgørende er, at det allerede i det 7. århundredes Kristologi bruges om det under, at stemmen, den fysiske lyd, kan forenes med det ulegemlige, med meningen. Immanens betyder blandingen af det legemlige og ulegemlige, af krop og sjæl, af tid og rum, i et gensidigt afhængighedsforhold. I den forstand giver perichorese immanens-begrebet konnotationen af en fuldkommen gennemtrængt tre-hed, af krop forvandlet til tanke, verden forvandlet til krop, og tanken forvandlet til verden; og af en helhed/enhed, et autarkisk »omnitudo«, der er selvindeholdt, selvtilstrækkelig og som i sig rummer uendeligheden. Billedet er et skabende centrum, hvorfra forvandlingen går ud på én gang fra alle instanser.

I skolastikken oversættes »perichorese« til »circumincessio« eller til »circuminsessio«. De jesuitiske filosoffer i 1700-tallet, primært Suarez, tager begrebet op igen, men oversætter det nu til *immanentia*, og begrebets betydning bliver mere bundet til forestillingen om en tilstand end til den oprindelige konnotation af bevægelse. *Immanens* betyder netop, at der ikke findes noget »udenfor«, der kan overskue virkeligheden.⁵

Fastholdes den mulighed for ophævelse af refleksiviteten, af »antilepsis«, der er givet gennem Plotins diapleko-figur, men tilføres figuren en a-hegemonisk vægt, der tildeler kroppen og verden en større betydning, kan vi begynde at forstå immanens som kroppens og bevidsthedens gensidige gennemvævning og gennemstrømning af hinanden. I den forstand er kroppen kun det, den er, når den er udenfor sig selv, nemlig tanke; og bevidstheden er kun det, den virkelig er, når den findes som krop, som post-refleksiv lidenskab, som væren-i-verden, som lykkelig ophævelse (diaplekeisa) af modsætningen mellem poiein og paschein, der ikke mindst er en momentan forsoning af erindringen med sig selv. At kunne gøre det man vil, og ville gøre det, man kan.

Hvis man er villig til at acceptere den brug af teologien, som er praktiseret i foreliggende tekst, villig til at strække det hermeneutiske

grundlag så langt, at det kristne udgangspunkt kan omgrænse en modernitets-, post-modernitets, ja en post-post-modernitets-erfaring, så kan kroppen og dermed kødet gennem perichorese-figuren forstås som ånd – et projekt, der i moderniteten blev slået an af Spinoza i hans *Ethica*, og som ikke mindst handler om at genfinde den metafysiske kerne i den filosofiske erfaring som andet og mere end en »perennial philosophy«. Jeg mener her ikke, at der er tale om en »verdsliggørelse« af religiøse begreber gennem kognitivistiske tolkninger, men om en tilknytning til, dybest set, den tidlige kristendoms græske erfaringsunivers.

Fra dette hermeneutiske perspektiv kan immanens blive ren *kondescendens*, den bliver udtryk for umuligheden af at skille krop og sjæl; begrebet »kondescendens« er tæt på begrebet »kenosis«, og de udtrykker begge det forunderlige faktum, at kroppen som tale, som kød, der er sat i svingninger, kan være bærer af ånd, og at ånden kun kan virke gennem kødet – dette kondescendensens paradox som Kierkegaard talte om i »Philosophiske Smuler«.

Immanensen bliver i overført og konkret betydning det øjeblik, hvor krop og sjæl forenes indenfor rammerne af et liv, der i sidste instans selv kan prøve at blive herre over hvilken type transcendens, det vil spejle sin immanens imod. Muligheden for en ethopoietisk praksis er historisk og eksistentielt givet, for det, at forme sit »einmalige« liv under evighedens synsvinkel *som om* denne evighed ikke fandtes, men kun dette øjeblik. Det er immanensens, og dermed kroppens, gave til sig selv gennem sjælens billede. »De to naturer« kan blive ét. Bag »logos asarkos« gemmer en »logos sarkos« sig.

»...men han forringede sig selv, idet han tog en tjeners skikkelse på, og blev mennesker lig; og da han var funden i skikkelse som et menneske, fornede han sig selv, så han blev lydig indtil døden, ja korsets død.« (Fil 2,6-8).

Noter

1. I det følgende citerer og oversætter jeg efter LOEB-udgaven af Enneaden i A.H. Armstrongs oversættelse (Plotin 1966/2000).
2. At relatere til Paulus' skelnen mellem at se i et spejl og at se ansigt til ansigt, ville være fristende, men jeg vil ikke forfølge denne tankegang her.
3. Historische Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974. Opslag »Perichorese«.

4. Ole Fogh Kirkeby har udviklet figuren for denne gensidige gennemtrængen til at gælde begivenheden og krops-tanken, beskrevet som det, at krops-tanken er OM/I begivenheden, og begivenheden er I/Om krops-tanken. Se (Kirkeby 1994, 1998, 1999).
5. Der ligger en væsentlig konnotation i begrebet perichorese, "peri", "omkring" og "chora", "rummet", "sted-heden", virkelighedens tredje element, sådan som Platon beskriver det i dialogen "Timaios". Kerygmamatematikken ville også være relevant her: Ordet som et "sted", der indtager vores kød. Om begrebet "chora" og det sociale, se min bog *Secunda philosophia*.

Litteratur

- Barthes, R. 1999: *I tegnenes vold. Japan*. København: Rævens Sorte Bibliotek.
- Bultmann, R. 1958/61: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.
- Hegel, G.W.F. 1973: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Kierkegaard, S. 1962: *Philosophiske Smuler*. København: Gyldendal
- Kirkeby, O.Fogh 1994/98: *Begivenhed og krops-tanke. En fænomenologisk-hermeneutisk analyse*. Aarhus: Modtryk; København: Handelshøjskolens Forlag.
- Kirkeby, O.Fogh 1998: *Om betydning. Tetragrammatonske refleksioner*. København: Handelshøjskolens Forlag.
- Kirkeby, O.Fogh 1999: *Secunda philosophia*. København: Samfundslitteratur.
- Liotard, J.-F. 1993: *Moralités postmodernes*. Paris.
- Merleau-Ponty, M. 1960: *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1964: *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Platon 1929/1969: *Timaios*. Loeb-edt. (»Timaeus«). London: Harvard University Press.
- Plotin 1966/2000: *Ennead I*. LOEB. Transl. by A.H. Armstrong. Cambridge Mass. and London: Harvard University Press.

Professor
Ole Fogh Kirkeby
Handelshøjskolen i København

Den ambivalente krop i ordets vold

• Idehistorisk set konkurrerer kroppe med hinanden. Med »kroppen under loven« og »kroppen af naturen« er der tale om to former for modernitet, der har hver deres tilgang til og omgang med det kropslige. Forskellen ligger på den ene side i at have en krop, der skal disciplineres og holdes i ave, og på den anden side i at være sin krop med alt, hvad den rummer af lyster, behov, sandhed og virkårlighed. Diskursiveringen af synet på kosten i nyeste tid tydeliggør, at i »kroppen under loven« er det dejlige, det usunde og syndige, hvorimod der i »kroppen af naturen« ideelt set er et sammenfald mellem smag, nydelse og sundhed.

Omridset af et felt:

Kosten og maden er en oplagt indgang til det kropslige univers. Vi lever alle af mad og i og med at kosten, i vores del af verden, ikke længere blot er til for at stille sulten, har den også fået karakter af at være symbolsk og identitetsskabende.

Men vejen til kroppen via kosten er ikke ubrudt og lige: det viser sig, at der er konkurrerende forestillinger. Den ene knytter sig til det protestantiske univers, og benævnes i denne sammenhæng »kroppen under loven«. Her tæmmes kroppen ved hjælp af kontrol og disciplinering, synd og skyldsforestillinger. Følger vi Foucaults tanke om, at enhver bevægelse har sin moddiskurs, skal vi, når vi forsøger at forstå et fænomen tage højde for, at dette fænomen altid er i opposition til noget andet, som det gensidigt konstituerer sig overfor. Den alternative moddiskurs til »kroppen under loven«, benævnes her »kroppen af naturen« og for den gælder, at den har karakter af civilisations-

kritik, idet den insisterer på, at med til fortællingen hører en anerkendelse af kroppen som sæde for lyster, behov, sanser og vilkårlighed.

Forståelsen af vores forhold til mad og kroppen er ikke blot at finde i de medicinske, sygeplejefaglige bøger og husholdningsslærebøger. For at opnå kendskab til feltet må man indsnuse den uofficielle historie, man må lytte til, smage på, og røre ved de uautoriseredes udsagn og meninger, som de kommer til udtryk i tidsskrifter, ugeblade og aviser. Her er ikke tale om officielle narrativer, men derimod møder vi det reelle og hverdagslige billede af, hvordan vi omgås kroppen og kosten i det daglige. Det er af disse kilder, det fremgår, at vort syn på kroppen og kosten må vedgå arven til det protestantiske, og at den marginaliserer sin moddiskurs, der inddrager andre forståelser af det kropslige end den, den kristelige fundering rummer, idet der her knyttes an til antikke forestillinger. Samtidig er de dog begge børn af vor tid.

Kropslige positioner i det ernæringsmæssige felt.

Vi vil nu se lidt nærmere på, hvad der konstituerer de to bevægelser. »Kroppen under loven« er infiltreret i et protestantisk netværk af skyldsbegreber, syndsforestillinger og disciplinerings- og kontrolmekanismer. At protestantismen således har og har haft en kolossal indflydelse på vort kropslige (selv) forhold, er næppe en overraskelse. Hvorimod »kroppen af naturen« »hviler« på en helt anden forståelse af og omgang med kroppen.

Kroppen under loven.

Luther mejslede udsagnet »ved tro alene« ind i det protestantiske kød. Den protestantiske krop blev af denne grund mere orienteret mod ord og symboler end det store sensoriske potentiale, der ligger i kroppen. Syns- og høresansen har, ikke mindst derfor, i den vestlige verden fået en højere værdi, idet de har evnen til at formidle umedieret kontakt til selvet, hvorimod smags-, lugte- og følesansen kategoriseres som de ikke dydige og syndige dele af kroppen. Mere generelt kan man sige, at sanserne blev størrelser, man skulle kunne kontrollere og modellere, for det var ånden, der kunne skabe kontakt til Gud. Gud taler først, når kroppen tier.

En datering af den moderne krop kan tage et væld af forskydninger. Sine steder knyttes der an til industrialismen, andre steder til Op-

lysningstiden; uanset synes det rimeligt at drage protestantismens indflydelse og betydning ind, med dennes forsøg på at gøre lingvistiske symboler og narrativer til en central del af den enkeltes identitet. Dertil kommer et ønske om at underordne kødet i forhold til narrativerne – kroppen skal med andre ord kontrolleres af bevidstheden. Dette er grundlæggende for etableringen af den rationelle ånd (Weber 1995). Skiftet fra kropslig erfaring til kognitiv viden medfører en stigning i rationalitet og evnen til at kontrollere omgivelserne. Stærke følelser har tendens til at blive betragtet som syndige eller som udtryk for moralsk løssluppenhed snarere end udtryk for nødvendige udfald (Weber, 1991/1904). Det protestantiske fællesskab bliver, i kraft af den fælles tro, baseret på ordet i Biblen, snarere end at være et fællesskab i kraft af interaktion, fysisk tilstedeværelse og tilknytning gennem et rituelt måltid.

Kirkens autoritet svækkes, da Ordet bliver alles. Der åbnes for individuel refleksion, fortolkning og konversation. Virkeligheden er ikke længere givet af den sociale orden, men bliver repræsenteret gennem symboler og rekonstruktioner i stedet for at blive defineret gennem kontekst og sociale sammenhænge. Den enkelte kan udvikle og skabe en langt mere fleksibel forståelse af sig selv og begivenheder og ikke mindst i langt større grad rette sig mod fremtiden. For at gøre protestantismen ren bliver den til tekst. Der sker det, som Pasi Falk kalder en »automatisering af sproget«, en proces der begynder, da forbindelsen mellem ord og ting bliver brudt, og da ordet mister kropslig fundering (1994).

Understregningen af ordets betydning kan ses som en del af protestantismens forsøg på at kontrollere kroppen gennem kognitive narrativer om selvet, ved at gøre kroppen individuel. At holde sig ren er at holde distance. Skidt er associeret med synd. At leve rent er at leve rettroende. At leve sundt er en del af troen.¹ Den enkelte er ansvarlig for sin egen åndelige og moralske sundhed og denne ansvarlighed skal gennemføres via en kontrol over og med kroppen (Rosenberg 1979).

Individerne er overladt til at konstruere narrativer om selvet gennem et engagement i Guds ord. Så mens den protestantiske krop er lukket overfor andre (Falk 1994), så bliver selvet mere og mere åbnet som et rum, der kan fyldes med personlig inspiration. Protestanterne gør verden til et objekt for profan undersøgelse, tømmer det for magisk indhold og muliggør derved en rational intervention (Berger

1990). Når først Gud er blevet gjort transcendent, er verden blevet åben for menneskelig planlægning.

Tager vi springet frem til kosten, som den italesættes herhjemme fra begyndelsen af sidste århundrede, bliver det klart, hvorledes den protestantiske virkningshistorie fortsat mejsler sig ind i kødet. Fra begyndelsen af 50'erne begynder der i den danske bladvirksomhed at optræde artikler om vigtigheden af at kontrollere kroppens kalorieindtag, hvilket følgende overskrifter vidner om: »Slank på en sund måde« (Begstrup 1956) og videre »Tykke Niels har det ikke morsomt« (Quade 1956). Den såkaldt plastiske kropsregulering tager sin begyndelse her, det vil sige tanken om, at det ikke kun er lægevidenskaben, der gennem forskellige indgreb kan ændre kroppens bane, om man så må sige, den enkelte kan selv tage vare på kroppen og forventes til lige at gøre det. Således ses fedmeforskrækkelsen pakket ind i protestantisk syndsforståelse og skyldsbegreber. Vi synes dog vedvarende at kæmpe med alt det, der forsøder og smager godt. Det er det dejlige, der er det forbudte:

I vor tid og del af verden bliver vi hver dag mindet om at fedme anses for at være udtryk for uheldige egenskaber og personligt mindreværd. Fedme anses for at være umoralsk... Det er farligt, uetisk og grimt at være fed« (Quade 1989).

Om kroppens behov hedder det »Kroppen skal gøre sig fortjent til vores omsorg ved at fremtræde slank, glat, uden folder, deller, buler og bløde steder. Bæstet skal tæmmes og holdes under streng disciplin for ellers går den i køleskabet bag vores ryg og skaffer sig fedtdepoter, tryk rundhed, bekvemme puder at sidde på. (Knudsen 1997).

Igen, det protestantiske vokabular fornægter sig ikke. Materialet viser, at vi gør mange forsøg på at bedrage grænsen, og omgøre realiteterne; dette ses gennem de såkaldte lightprodukter. I disse tider, hvor alle taler om fedtfri zoner, introduceres tillige et fedtbaseret fedtstatningsmiddel. Det kunne umiddelbart lyde forjættende, men til produktet knytter der sig adskillige men'er, så nissen flytter med, for selvom der er tale om et kemisk modificeret fedtstof, hvilket betyder at det ikke optages så let i tarmen, og dermed sikres man færre kalori-

er (Brunsted 1997), så er problemet ikke fjernet. Vi har nemlig ikke gennem dette lært grænsen at kende og at begrænse os.

Vi synes således i vores jagt på at undgå problemerne at skabe nye. Vi vil ikke leve uden at have det godt, altså må vi forsøge at købe et stykke af himlen, på en ny og syndfri måde. Vi har forsøgt at skabe en erstatning for det syndige (men det viser sig, at det, vi har skabt, falder udenfor kategorien fødevarer, hvad er det da?), således at vi kan vælte os i den dejlige mad, uden at føle skyld. Umiddelbart er det yderst besnærende, men i realiteten ser det ofte ud til, at der er tale om underlødige fødevarer (Kragh Sørensen 1998). Alt hvad der signalerer lethed har fået en positiv klang over sig. Det er »easy«, »delight«, »cheasy« etc. Alle sælges varerne for at være fedtreducerede, men i forhold til hvad? Hvad er det, vi køber, når vi handler light?, udover at det naturligvis er en stor procentdel vand. Hele vor forbrugskultur går ud på at konsumere, jo mere des bedre. At skulle sætte forbruget ned ville være en tankemæssig omvæltning. Her træder light-kulturen ind. Og hvad er det , den tilbyder? Når man spiser light , afstår man fra at synde, mindre synd lægger år til livet, altså får man for sin afholdenhed et stykke af himlen, i.e. det evige liv, ikke-døden. Light er et forsøg på at undgå det onde, det farlige materialiseret i fedtet, der fører til døden, den sidste instans. Light ideen bygger på forestillingen om, at hvis man udgrænser det skadelige og onde, så ophæves det farlige og forfaldet, døden. Det vidunderlige er, at man fortsat kan konsumere det samme. Man har altså legaliseret orgierne, blot de er rituelt godkendte.

Således skulle der forude ligge en mulighed for, at vi kan leve lastefuldt uden at synde.

Den protestantiske ånd medvirker til at skabe en profan konsumkultur, der også understøtter det endimensionale menneske (jf. Marcuse 1980). På denne måde bliver det hellige ikke blot marginaliseret, men stimulerer tillige det banale, en selvrefererende kultur opstår (Tester 1997). I en sådan selvrefererende kultur opstår en længsel efter det sanselige og uspolerede, det nostalgiske. Dette stimulerer muligheden for en modbevægelse som »kroppen af naturen«.

Det alternative modtræk – kroppen af naturen.

Selvom jeg her har valgt at benævne moddiskursen til den etablerede om krops- og kostforståelse som »kroppen af naturen«, må man ikke foranlediges til at tro, at der er tale om en udelukkende grøn bevæ-

gelse. Men bevægelsen dækker nemlig også over en retning, der udspringer af den spirende råkostbevægelse i begyndelsen af det 20. århundrede.

Der blev da gennemført eksperimenter mellem råkostspisere og kødspisere, hvor disse duellerede for at finde frem til, hvem der var stærkest. Med videnskabelig dokumentation påvist det, at man ikke kunne dække sig ind med alle stoffer gennem vegetabilsk føde, der måtte kød på bordet (Freudenthal 1936). Der skulle gå nogle år, hvor et alternativ til det etablerede syntes fuldstændig forsvundet, men så dukkede det atter op i ny skikkelse i 70'erne som en del af en alternativ livsform. Nu var det ikke råkosten alene, der skulle gøre det, nej, nu skulle hele livsstilen inddrages: »Alternativ mad kræver færre ressourcer – det vil sige mindre landbrugsjord end den nuværende og er samtidig sundere end den mad, de fleste danskere spiser i dag «(Adelhardt 1978).

Senere knyttes den smagsmæssige dimension på, og den ideologiske side af sagen nedtones, men det ses tydeligt, at der er tale om en bevægelse i opposition til det etablerede. Det er madens lightorientering, der symbolsk er repræsenteret gennem lättapigen og Cheasy-produkterne, der lægger vægt på viljestyrkens sejr over kroppens begær og lyster, der rettes et angreb på. Det er madens smag, sansning, fylde og materialitet, der betones. Det er rene råvarer og ikke tilsætningskopier af det virkelige, der er tale om:

Økologisk mad betyder mad lavet af sæsonens danske råvarer. Det betyder i praksis, at vi skal spise langt mindre kød. Det gode måltid tilfredsstillere vores appetit, men sandelig også vores sanser. Hvis det ikke sker, vil man søge stimulation i form af krav om luksusmad. Det kæmpe forbrug af snacks og kraftige smagsstoffer, f. eks. ketchup, tyder på, at vores behov for stimulering af sanserne ikke bliver opfyldt af den daglige kost. Økologiske varer er som regel mere tilfredsstillende at spise, det er min erfaring, at man bliver hurtigere mæt. Forklaringen ligger ikke kun i tilberedningen, men i at der simpelthen er flere indholdsstoffer, mindre vand, mere forslag i vareren, som er dyrket, som de bør dyrkes. Det er den egentlige luksus. (Plum 1996).

Der er tale om et sammenfald mellem smag, nydelse og sundhed. Man ønsker såvel den kulinariske side som den sundhedsmæssige og diætiske side tilgodeset.

Dette falder i tråd med Fischlers tale om en opløsning af den vestlige dikotomi mellem sundhed og nydelse (Fischler 1990: 92). Man ønsker indenfor »kroppen af naturen« at nyde sundheden. Denne opløsning indebærer en opfattelse af kroppen og sanserne som pålidelige og ikke bedrageriske og forførende. Dette betyder, at kroppen får en plads som noget, der taler til én. Kroppen er ikke den evindelige størrelse, der trækker én hen i det syndige.

I materialet ses en nær sammenhæng mellem mad, sundhed og alment helbred. Man udtrykker, at der er en nær sammenhæng mellem folks spisevaner og deres velbefindende. Dels som et udtryk for, at vi spiser en mad, der har fjernet sig for langt fra det naturlige uden kontakt med sanserne, og dels som et udtryk for at kosten rummer andet og mere end et fysisk behov.

Madens kemi og kroppens kemi passer ikke længere sammen. Enten er fødevarerne industrialiserede eller forædledede til ugenkendelighed eller også er maden kunstigt fremavlet under elektriske pærer i stedet for solens sunde stråler. (Fast Nielsen 1988).

Man kan ane en forståelse af kroppen som et forhold »udenfor« den enkelte. Dette kunne minde om en kartesiansk dualisme, men her er andet på spil, thi der er en afgørende forskel mellem denne og den grønne forståelse, hvilket ovenstående vidner om: I den kartesianske dualisme forbindes kroppen med det irrationelle, der skal kontrolleres af sjælen (Descartes 1991), i »Kroppen af naturen« anses kroppen for at være fornuftig og indtager en aktiv meddeltagende position. Det er en tilstedeværende kropslighed. Kroppen er en medspiller.

At vælge det sunde forbindes ifølge materialet altså ikke med tvang, men med lyst. Dette hænger som nævnt sammen med opfattelsen af kroppen og sanserne som pålidelige og ikke bedrageriske. Helt i modsætning til »kroppen under lovens« forståelse af kroppen, hvor det sunde forbindes med noget, man skal spise, fordi det er sundt, og ikke fordi det smager godt. Kroppen er ej heller en medspiller, som man kan lytte til, den skal snarere belæres om, hvad der er godt for den. I »Kroppen af naturen« er ikke blot tale om en nostalgisk bevægelse, men en insisteren på lysten og hedonismens ret. En

markering, der adskiller sig voldsomt fra den krop, der lider under skylds- og syndsinstalleringer.

Et opkog

Fælles for de to bevægelser er en optagethed af mad, kost og ernæring og ikke mindst samspillet mellem krop og kost, men de har hver sin tilgang til og omgang med det kropslige. Der er tale om to bevægelser, der knytter sig til forskellige livsformer og moralbegreber. Til en forståelse af »kroppen af naturen« finder Foucaults analyse af det antikke ind. Han introducerer begrebet eksistensæstetik, hvilket er en moraltype, der i modsætning til et protestantisk kristent moralkodex, ikke er regelfast. Der er snarere tale om en række etiske og æstetiske refleksive selvpraktikker, som individet indretter sin adfærd i forhold til (1990). I det antikke var mådeholdet den ledende selvpraktik. Den aristoteliske forståelse af mådehold er en beherskelse af lysterne, men ikke en undertrykkelse. Etisk livsførelse indebærer således i denne forståelse af mådeholdet ikke et afkald, som vi kender det fra en kristen forståelse (Aristoteles 1964). Mådeholdet er punktet mellem tøjlesløshed og ufølsomhed, men dette punkt er ikke givet en gang for alle og er forskelligt fra individ til individ. Afholdenhed står i kontrast til mådehold; førstnævnte indebærer undertrykkelse af behov, hvor mådeholdet selv under kyndig »refleksion« med fornuftige principper tillader sig at lade sig rive med af lyster. (Christensen 1993). Mådeholdet skal sætte ind mod de kræfter, der tenderer til at vinde herredømmet over individet og reducerer det til en træl af sit eget begær.

Der er en klar parallel mellem »kroppen af naturen« og den antikke forståelse. Eksistensæstetikken lader til at være et princip, der falder i tråd med bevægelsens refleksive tilgang til kroppen, kosten og det sunde. Der er ikke nogle forskrifter, der er ens for alle. Der er ikke tale om en diskurs i foucaultiansk forstand, der mangler nemlig en reel magtdimension, der disciplinerer. Alligevel drister jeg mig til at sige, at der er tale om en modbevægelse/diskurs til det etablerede og konventionelle. Kroppen er ikke blot en passiv genstand, men indgår i et reflekteret samspil med individet selv.

Eksistensæstetikken står i skarp kontrast til det disciplinerede og kropskontrollerede individ i »kroppen under loven«. Eksistensæstetikken ønsker nemlig at kultivere sanserne.

Hvor disciplineringsens omdrejningspunkt er normalitet og afvigelser herfra, fokuserer eksistensæstetikken og det aristoteliske mådehold på det unikke og særegne. Dette medfører en ansvarliggørelse af individet for dets egen tilværelse, velbefindende, krop og lyster – en frihed, der kan være svær at administrere jf. Kierkegaard. Denne ansvarliggørelse finder vi dog på tilsvarende vis, som vi allerede har set det, indenfor »kroppen under loven«.

Det stigende sundhedsfokus i Vesten har medvirket til en opmærksomhed og følsomhed overfor lyst, nydelse og sensualitet. Det er her den berømte grænse, der problematiseres. Det ekskluderede vækker interesse i og med sin marginaliserede position. Grænsen drager og inviterer til overskridelse.² »Kroppen af naturen« gør sanser pålidelige.

Skønhed har i »kroppen under lovens« kølvand tabt sin unikke karakter, den er blevet det almene. Vi jagter det unikke, og i vor jagt er vi blevet gennemsnitlige. Vi følger de samme taljemål, højder og vægtkurver, de samme BH skåle og de samme næsekurver. Vi kamouflerer kroppens tilbøjeligheder. Kroppen er blevet et tegn. Et tegn på, hvad du spiser og indtager. Vi former vore kroppe og vor sundhed i lyset af, hvad vi konsumerer, i såvel konkret som symbolsk forstand. Dette er et yderst moralsk felt, vi skal leve sikkert og økonomisk forsvarligt, altid opretholde en balance mellem udgifter og indtægter.

Et sammenkog

Der kan tales om to moderniteter, der peger i hver sin retning. På den ene side finder vi den modernitet, der har sine idehistoriske rødder i protestantismen, og til hvilken også knytter sig kartesiansk dualisme, kantiansk begrundelse og Habermas' kommunikative handlen. På den anden side finder vi en anden modernitet, nemlig Schopenhauers sanseløse vilje, Nietzsches viljen til magt og Baudelaire's flâneur (Lash 1992). Hvor den første læner sig op ad en organisk solidaritet og kontrakt mentalitet (Durkheim 1969), så påmindes den sidste os om, at menneskelige relationer ikke kan hvile på kontrakter, snarere må man finde ind til en kropslig fundering og somatisk orienteret socialitet. Det er forholdet mellem at have og at være en krop.

Den første form for modernitet har på mange måder taget styringen. Den kropslige viden er blevet tilsidesat. Dette har medført en mistillid til kroppen og et ønske om at tæmme den. Der synes at være tale om to bevægelser, der trækker i forskellige retninger. Denne am-

bivalente indstilling ses på den ene side som en favorisering af det kontrollable og individuelle, over for denne stiller sig en søgen mod det unikke og det sensuelle. Dette kan give os et billede af, hvorfor det etiske og moralske aktualiseres i disse år, og kan hjælpe til med at forklare, hvorfor der også i det teoretiske felt er sket et skift fra fokusering på modernitet til moralitet (Bauman 1993). Der synes at være tale om sideløbende og konkurrerende historier og udlægninger af fortællingen om kroppen.

Samtidig med at vi dyrker kroppen som repræsentant for snart det ene og snart det andet, i vor søgen efter sandheden, så gives der sine steder plads til den krop, der har lyster, behov, sanser og vilkårlighed. Kroppen konkurrerer med forestillingen om kroppen. Det er forholdet mellem at have eller at være, der udspiller sig i kødet.

Noter

1. Turner taler om en forbindelse mellem diætetik og udviklingen af kapitalisme. Selv ideen om at protestantismen tilførte kapitalismen et sobert og ærligt islæt er blevet et generelt tema i historisk sociologi (Hobsbawm E & Ranger 1983).
2. Grænsen spiller en vigtig rolle i begge bevægelser. I »kroppen under loven« er der således tale om, at grænsen udgøres af markeringen mellem den rene optræden og den syndige opførsel – der i moderne udgave hedder den trimmede og slanke krop over for den »laskede«, velnærede og korpulente krop. Grænsen konstituerer identiteten i »kroppen under loven«. Uden grænseproblematikken ingen syndighed og skyldfølelse og dermed intet at spille sig op i mod.

Litteratur

- Adelhardt S. 1978: »Alternativ mad et ressourcebesparende kostforlag«. *Alt* [7]. 1978.
- Aristoteles. 1964. *Aristoteles*. København: Berlingske Forlag.
- Bauman Z. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Begstrup E. 1956: »Slank på en sund måde.« *Helse* 2.
- Berger P. 1990. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Brunsted B. 1997. »Fagre nye fødevarer.« *Diætisten*(5).
- Christensen S. 1993. »Midtens ekstremisme – om tænksomt begær og regelløs fornuft hos Aristoteles.« *Slagmark* 20:53-64.
- Descartes R. 1991. »Metafysiske meditationer.« In *Descartes*, ed. Dalsgård-Hansen P, 127-195 pp. København: Munksgaard.

- Durkheim E. 1969. *The Division of Labour in Society*. New York: The Free Press.
- Falk P. 1994. *The consuming Body*. London: Sage Publications.
- Fast Nielsen H. 1988: »Signaler fra kroppen om kosten.« *Samvirke* 61[6/7].
- Fischler C. 1990. *L'homnivore: le gout, la cuisine et le corp*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Foucault M. 1990. *The History of Sexuality. Vol.2: The use of Pleasure*. London: Penguin Books.
- Freudenthal P. 1936: »Spørgsmaal for Vegetarianere.« *Sund levevis* 2[10].
- Knudsen A. 1997: »Kroppen som fjende.« *Weekendavisen*.
- Kragh Sørensen I. 1998: »Let – men fedt.« *Jyllands-Posten*.
- Lash S&FJ. 1992. »Introduction: subjectivity and modernity's as Other'.« In *Modernity and Identity*, ed. Lash S&FJ, Oxford: Blackwell.
- Marcuse H. 1980. *Det én-dimensionale menneske*. København: Gyldendal.
- Plum C. 1996: »Økologisk mad igen igen.« *Diætisten* 4[20].
- Quade F. 1956: »Tykke Niels har det ikke morsomt.« *Helse* 2.
- Rosenberg, B.A. 1979. *Healing and History. Essays for Georges Rosen*. New York: Neal Watson Academic Publications.
- Tester K. 1997. *Moral Culture*. London: Sage Publ.
- Weber M. 1995. *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. København: Nansensgade Antikvariat.

Sascha Qvortrup
Cand. mag. i Idéhistorie og socio-kulturel analytik
BA i antropologi og ph.d.-studerende ved Syddansk Universitet

Kirke, vær Kristi krop!

Krop og kirke i Det Nye Testamente

• Kropsmetaforen var fællesgods i den hellenistisk-romerske verden, og metaforen blev brugt, ikke mindst til at understøtte overklassens ideologi. Paulus bruger den også, men nu i lyset af den modsatthedens virkelighed, som Kristus har muliggjort, da han på korset åbenbarede afmagtens magt og svaghedens guddommelighed. Væren i Kristus indebærer, at statushierakier vendes på hovedet, ekklesiologisk, etisk og helt konkret fysisk, idet Paulus lader sin egen kropslige svaghed markere samhørigheden med Kristus. Derimod giver han af sin kærlighed til de svage afkald på det, der angiveligt er med til at give ham højstatus, f.eks. evnen til tungetale. Sådan skal menigheden i Korinth også indrette sig, så at både enheden og mangfoldigheden i praksis afspejler Kristi selvopofrende korsdød.

Når det gælder temaet krop og kirke, er der en bestemt nyttestamentlig tekst, som påkalder sig en særlig opmærksomhed. Det gælder 1 Kor 12,12-27, hvor der tales metaforisk om kirken som en krop: De kristne er hver for sig lemmer og udgør i fællesskab Kristi krop (1 Kor 12,27, sml. Rom 12,4f. og Ef 4,12¹). Selvom Paulus taler vidt forgrenet og differentieret om krop, f.eks. i forbindelse med dødeopstandelse (1 Kor 15,35-58) (Engberg-Pedersen 2001:63-79), samler hans interesse sig i 1 Kor 12,12-27 tydeligvis om det etiske. Han vil formane de korinthiske kristne til at agere på en bestemt måde. For at tydeliggøre, hvori det består, anvender han kroppen som metafor. Ud fra forholdet mellem kroppens enhed og mangfoldighed gør Paulus det klart, at der er mange forskellige funktioner, som skal varetages i kirken – i analogi med kroppen. Mangfoldigheden konkretiseres til diversiteten af nådegaver, som skal udfoldes i harmoni og orden og med kærligheden som øverste kriterium (1

Kor 13). Enheden er forankret i, at de enkelte menighedsmedlemmer har modtaget samme dåb og ånd (1 Kor 12,13), givet af den samme Gud, der har udrustet dem hver især med de nådegaver, han har villet (1 Kor 12,18). Talen om krop med henblik på at formane til enhed i mangfoldighed er ikke et særkende hos Paulus, men en gængs og velkendt brug af metaforen i den hellenistisk-romerske verden.

Kroppen som metafor i antikken

Det gennemgående træk i de ellers forskellige nytestamentlige brug af kropsmetaforen er motivet *enhed*. I nogle sammenhænge omtales kroppen som Kristi krop, som de nadverfejrende deltagere i, når de indtager brødet (1 Kor 10,16f) og Kristi krop derved gives til dem (1 Kor 11,24.27.29). I andre sammenhænge omtales kroppen som et billede på kirken, der med sine mange gaver og karismatiske funktioner (Rom 12,4f; 1 Kor 12,12f.14-27) og med sin sammensætning af jøder og hedninger (Ef 2,15) skal virke i enhed, eller som skal indrette sig efter at have Kristus som sit hoved (Kol 1,18.24; 2,19; Ef 1,22f; 4,12.15f.; 5,23.30) og besinde sig på at være kaldet til at være en krop (Kol 3,15; Ef 4,4). Der er således tydelige forskelle i de mange anvendelser af kropsmetaforen. Det konstante motiv er imidlertid, at kroppen er udtryk og medium for *enhed* midt i forskelligheden af funktioner. Når dette betydningsindhold så konsekvent tilskrives kroppen som metafor i Det Nye Testamente, er det nærliggende at antage, at det skyldes den udbredte og velkendte brug af metaforen i antikken i talen om staten. Kropsmetaforen blev nemlig anvendt i både græsk-romerske og hellenistisk-jødiske sammenhænge til at bekæmpe splittelser og partidannelser. Den var med andre ord en meget udbredt *topos* i antik litteratur til beskrivelse af og appel til netop enhed (Dunn 1992:147-150.153-156; Mitchell 1991: 157-164).

Kropsmetaforen blev anvendt i hellenistisk-jødiske og især græske og romerske sammenhænge, hvor politiske og sociale forhold i de græske *poleis* eller individets stilling i kosmos blev tematiseret. Forestillingen om, at mangfoldigheden skal tjene enheden finder vi blandt andet i politisk filosofi hos Platon og Aristoteles (Platon, *Republic* 5,462d; Aristoteles, *Politics* 5.1302b.33-40). Navnlig i konservativ politisk ideologi blev kropsmetaforen anvendt om staten. Metaforen udgjorde et middel til at appellere til indbyggerne om en oplevelse af gensidigt tilhørsforhold og ansvar, vel at mærke ved at bevare det eksisterende hierarki og undgå enhver form for oprør imod det. Krops-

metaforen skulle således illustrere, at konflikter er destruktive. Ligeså utænkeligt det ville være på grundlag af kroppens fysiske konstitution for en fod at ville være hånd, ligeså absurd ville det være som samfundsborger ikke at udfylde sin givne plads (sml. 1 Kor 12,15-17). Kropsmetaforen hørte således socialt set hjemme i overklassen, hvis ideologi den understøttede (Martin 1995: 3-37; 92f.).

En af de mest berømte tekster fra den hellenistisk-romerske verden, hvor kropsmetaforen er anvendt, finder vi hos den romerske konsul, Menenius Agrippa. Han skulle i 503 f. Kr. efter sigende have pacificeret en gruppe plebejere, som truede med at løsrive sig fra den herskende klasse. Det gjorde han ved hjælp af fortællingen om en krop, hvor hænderne, munden og fødderne protesterede mod at forsyne den dovne mave. Ved deres oprør mod maven blev hele kroppen imidlertid svækket. Moralen var, at plebejernes interesser var de samme som adelens, eftersom alle i Romerriget tilhørte den samme politiske krop. Der var således ikke nogen grund til at gøre oprør (Livy, *History/Urb. Cond.* 2,32, cf. 3,54, gengivet hos Martin 1984: 21f.; Witherington 1995: 253f.).

Hos stoiske filosoffer blev kroppen anvendt som metafor for staten eller kosmos. Her blev det enkelte individ i kraft af fornuften betragtet som en del af kosmos og som en del af staten, der ideelt set var fornuftigt indrettet. Stoikerne anskuede kosmos og staten som organiske enheder i analogi med kroppen, hvor hver enkelt udgjorde en del af den store sammenhæng (Dunn 1992: 157). Til betegnelse af den gensidige afhængighed anvendte stoikerne begrebet *sympatheia*, dvs. den fællesfølelse, der forener medlemmerne af et fællesskab. Seneca taler om mennesker som lemmer på en krop, hvis særkende er at være et hele, der indbefatter det guddommelige og det menneskelige (*Ep.* 95.52: »vi er dele af den ene store krop«). Hos Epiktet (*Diss.* 2.10.3-4) udvikles den filosofiske forestilling om, at det guddommelige og det menneskelige er eet til også at gælde kosmos, således at det enkelte individ bliver betragtet som borger i verden, ligesom en fod eller en hånd er lemmer på en krop og derfor altid vil handle ud fra helheden. Også Dio Chrysostomos anvender kropsmetaforen, især i sit forsøg på at inkludere alle borgere i *polis* (f.eks. *Diss.* 34.22-23).

Endelig anvendes kropsmetaforen i hellenistisk-jødiske sammenhænge, f.eks. hos Filon (*Spec. leg.* 3.131) og Josefus (*B.J.* 1.507; 2,264; 4.406-407; 5.227-279). Sidstnævnte bruger kropsmetaforen i bl.a. sin omtale af sociale fællesskaber, der er indbyrdes afhængige af hinanden og derfor lider sammen, hvis een i fællesskabet lider (Josefus, *B.J.*

4.406). Også den hebraiske forestilling om korporative enheder, herunder stamfædre, der repræsenterer en større gruppe og inkluderer dens skæbne, har haft en vis udbredelse i antikken (Horrell 1996: 178f.; Martin 1994: 22-24; Merklein 1987: 320f.).

Disse eksempler viser, at Paulus med sin tale om krop overtog en kendt metafor for – i analogi med især de græsk-romerske forfattere – at appellere til de tidligste kristne om at føle et tilhørsforhold til og ansvar for fællesskabet. Hos Paulus var det selvsagt ikke staten, men kirken, som derved blev krop. Det specifikt teologiske i Paulus' brug af metaforen bestod i identifikationen af kirkekroppen med Kristi krop.

Kirken som Kristi krop

Når Paulus anvender kroppen som metafor for kirken med det formål at formane dens »medlemmer«² til at være og leve i analogi med en krop, sker det med henvisning til dåben, der gør menighedens medlemmer til en krop (1 Kor 12,12f.), ligesom nadveren ses som en formidling af Jesu Kristi legeme (1 Kor 11,23-25). Også gudsbegrebet spiller en rolle for Paulus' teologiske udarbejdelse af kropsmetaforen: Kroppens enkelte lemmer er gudvillede (1 Kor 12,18), og den enkelte er udrustet af Ånden (1 Kor 12,11). I de sene nytestamentlige breve udvikles kropsmetaforen, og Kristus identificeres med kroppens hoved (Kol 1,18; jf. 2,19; Ef 4,15f; 5,23). Heri adskiller den senere anvendelse sig fra udformningen af metaforen i 1 Kor, hvor hovedet omtales som eet blandt flere andre lemmer (1 Kor 12,21). Vægten i 1 Kor. ligger således ikke på hierarkiet eller menighedsmedlemmernes væren *under* Kristus, men deres væren *i* Kristus (Furnish 1999: 91).

At være i Kristus er med andre ord at være i Kristi krop, ifølge Paulus (1 Kor 12,12-27). Denne kropsliggørelse tjener flere formål. For det første afspejler den nogle væsentlige pointer i hans forståelse af, hvordan kirken skal agere samlet. For det andet viser den en sammenhæng mellem Kristustydning og kirkeforståelse. Vi vil begynde med det andet punkt og derefter se, hvordan brugen af kropsmetaforen om kirken afspejler nogle af de sammenhænge, Paulus etablerer mellem sin forståelse af Kristus og sin forståelse af kirken.

Krustydning og kirkeforståelse

I 1 Kor. er der en bestemt side af Kristusforståelsen, som fremstår meget profileret. Tydeligst i 1 Kor 1,18-2,5, hvor Paulus forkynder

Kristus som korsfæstet og gør ham til repræsentant for *lavstatus*, dvs. for det, der er ringe efter menneskelige målestokke. Kristus er den, der gennem lidelse og død har vist, at der hersker en *modsathedens lovmæssighed* i kirken. Den findes i prædikenen, som skal være absurd og vække forargelse for at kunne være til tro (1,17-25). Korset er et fortegn og et fortolkningsprincip, der viser afmagtens magt og svaghedens guddommelige modsathed: dårskaben, tomheden og den menneskelige modsigelse er paradoksalt nok det, Gud har udvalgt ved at gøre korset til frelsesvej. Den kristne tro indebærer således en insisteren på en modsathedens virkelighed, som Kristus har muliggjort. *Det er præcis denne modsathedens virkelighed, kirkekroppen skal manifestere.* Den korsfikserede tilværelsestyding i 1 Kor får Paulus til at fraskrive sig enhver gængs bevisførelse og rationel bevidnelse af evangeliet. Som udslag af denne retoriske strategi bliver også Paulus selv et eksempel på menneskelig afmagt. I kraft af korset som fortolkningsprincip bliver denne afmagt imidlertid en afmagtens *magt*, fordi det ringeagtede er udvalgt af Gud (Fatum 1981: 626-628). Ved at proklamere frelse gennem et korsfæstet menneske har Gud således anfægtet verdens værdier og gjort dens stormænd, de vise, mægtige og fornemme, til skamme og i stedet ophøjet de ringeagtede (1 Kor 1,26-31). Paulus' Kristusforståelse fører således til et system af værdier, som skal yde modvægt mod den dominerende kultur (Martin 1995: 59-61).

Denne korsfikserede forståelse af Kristus gøres i brevet til et hermeneutisk princip, hvorudfra Paulus fremstiller sig selv og sin egen kropslige fremtræden som en manifestation af Kristushermeneutikken og det fortolkningsprincip, der gælder i Kristus (1 Kor 2,1-5). Kristus er repræsentant for omvendte værdikriterier og en nedbrydning af de herskende statushierarkier: Det, mennesker regner for stort, er ringe, og det, mennesker foragter, er stort. Det viser sig på en række punkter: i Guds dom over verdens visdom som frelses- og erkendelsesvej (1,18-31); i menighedens sociale sammensætning (1,26-31), i Paulus' fremstilling af sig selv som tjeneren (1 Kor 3 og 9), i hans forsvar for de svage og hans insisteren på, at de stærke skal tage hensyn til de svage, til trods for, at han teologisk set er enig med de stærke (1 Kor 8 og 10). Det korsteologiske grundsyn bliver således både et erkendelsesparadigme, hvorudfra Paulus argumenterer, og et værdikriterium, hvorudfra han tager stilling til konkrete forhold i menigheden (Tronier 2001: 7-19). Fortolkningsprincippet kendes i samtiden fra stoikernes paradokser (f.eks. i forestillingen om, at den fattige vise

er rig), ligesom vi finder aspekter af den værdiomvæltning, som følger heraf, i Jesusbevægelsen. I 1 Kor bliver det imidlertid en meget grundlæggende rød tråd, som profileres og konkretiseres.

Paulus selv bliver i netop sin kropslige svækkelse forkynder af Kristus. Ligesom hans referencer til egne sygdomme, lidelser og kropslige svagheder markerer hans samhørighed med Kristus og forkynder Kristus som korsfæstet, sådan skal også menigheden som krop manifestere de omvendte værdikriterier, der følger af det korsteologiske fortolkningsprincip. De traditionelle kropslige værdier skifter dermed ligesom alt andet i tilværelsen fortegn, fordi væren i Kristus indebærer, at statushierarkier vendes på hovedet. I Kristus-kroppen vendes der således op og ned på det traditionelle statushierarki og værdisystem (12,27ff): Tungetalen, som af nogle pneumatisk korinthere blev regnet for en højstatusmarkør, placeres af Paulus i bunden. Tjenesten som apostel derimod, som nogle korinthere (4,8-13) placerer i bunden af samfundskroppens statushierarki og anser for »affald i verden« og »udskud i alles øjne«, placerer Paulus i toppen. Det, der i verden mangler ære, har Gud i Kristus-kroppen givet desto større ære (12,24). Alt sammen på grund af Kristus som den *korsfæstede*. (Tronier 2001: 9-10).

Kirkekroppens kendetegn

Den kropslige manifestation af den tilværelsestyding, der udspringer af Kristus som den korsfæstede, sker også kollektivt i kirkens måde at være krop på, ifølge 1 Kor. Derved bliver omvæltningen af de menneskelige værdier en af kirkekroppens kendetegn. Det andet grundlæggende kendetegn ved kirkekroppen er, at dens funktionsdygtighed er afhængig af kirkens mangfoldighed og enhed. Det første kendetegn får sit betydningsindhold fra Kristusudlægningen i skriftet, det andet fra metaforen krop.

Allerede i introduktionen af metaforen krop til karakterisering af kirken gør Paulus det klart, at kirken er *een* krop med *mange* lemmer (12,12). Ligesom kropsmetaforen i de græsk-romerske taler om staten blev anvendt til at tematisere gensidigt gavn såvel som enhed i forskellighed, sådan også hos Paulus: Han understreger, at nådegaverne er givet til fælles gavn (12,7, jf. 6,12; 7,35; 10,23.33) og betoner, at forskelligheden (12,8-10) ikke sker på bekostningen af enheden (12,4-6.11-14.20) (Martin 1995: 94). Det, der gælder for en krop i biologisk forstand, gælder også for kirken som Kristi krop: Den er kendetegnet

ved en sammensætning af lemmer, der har hver sin funktion. Forskeligheden til trods forbliver den dog et organisk hele. Kroppen ville gå til grunde eller i hvert fald blive en funktionshæmmet vanskabning, hvis ikke lemmerne havde forskellige funktioner (12,17-20). Den biologiske krop som model for en organisk social enhed er afgørende for, at metaforen er så anvendelig for Paulus, hvor enheden er begrundet i de forskellige medlemmers fælles delagtighed i den ene ånd (1 Kor 12,4.8f.11). Kristuskroppen er således en karismatisk krop, hvor den enkeltes nådegave er en konstitutiv del af kroppen socialt og ecclesio-logisk (Dunn 1992: 148f). Paulus gør op med en teologisk elitær brug af nådegaverne, mere konkret med de menneskelige værdikriterier for, hvad der er ærefuldt (1 Kor 12,21-26). Korintherne har tilsyneladende betragtet tungetalen som en attraktiv gave, muligvis fordi den har signaleret højstatus og været udtryk for en avanceret åndelighed (Martin 1995: 87-92³). Heroverfor relativterer Paulus tungetalens værdi (1 Kor 14,1-5).

I Paulus' brug af kropsmetaforen betones det, at kroppens sammensætning er gudgivet (12,18). For så vidt lægger billedet op til en bevarelse af den eksisterende orden, ligesom det i græsk-romerske sammenhænge blev anvendt til at styrke samfundets hierarki. Paulus anvender da også termer, som angiver hierarki: *ta asthenestera*, de svage (12,22), *ta anagkaia*, de nødvendige (12,22), *ta atimotera*, de vanærede eller mindre ærefulde (12,23), *tim⁻ perissotera*, større ære (12,23), *hysteroumenos*, (den, der) mangler (12,24). Det bemærkelsesværdige er imidlertid, at han omtaler det traditionelle kropshierarki som kun tilsyneladende. De dele af kroppen, som *synes* at være svage og vanærede, er nødvendige og omgivet med ære (12,22-24). I kraft af deres nødvendighed har tilsyneladende mindre ærefulde dele af kroppen et legitimt krav om ære fra de øvrige kropsdele. Herved stiller Paulus spørgsmålstegn ved den traditionelle forbindelse mellem status og ære. Hans samfundskritiske alternativ er, at de, der overfladisk betragtes har en lav position, er vigtige og derfor skal tilskrives ære.

I platonske sammenhænge anvendes distinktionen mellem det tilsyneladende og det virkelige i forbindelse med kropsmetaforen til at forsvare et givet hierarki ved at argumentere for, at statusforskelle hører naturen til. Til forskel herfra anvender Paulus distinktionen til at nuancere og anfægte det traditionelle statushierarki (uddybes af Lindemann 1995: 140-165). Selvom Paulus ikke direkte identificerer de svage eller mindre præsentable lemmer, som skal tilskrives større ære, gør hans relativering af tungetalen i kap. 12-14 det nærliggende

at antage, at han kunne sigte til – blandt andre – tungetalerne (Martin 1995:94-96). Placeringen af Kærlighedens Højsang (kap. 13) midt inde i redegørelsen for nådegaverne (kap. 12 og 14) taler desuden for, at den virkelige ære skal tilskrives dem, der lever efter kærlighedens fordringer om uselvished (13,5: kærlighedens kendetegn består i ikke at søge sit eget). I denne højsang betoner Paulus sin kritik af den selvophøjelse og -centrering, som kendetegner en overdreven pneumatisk entusiastisk brug af nådegaverne, ligesom han demonstrerer, at og hvordan kærligheden er det øverste kriterium for den rette brug af gaverne. Det er nærliggende at tro, at denne lovprisning af kærligheden skal tjene til at profilere Paulus' korrektur af det traditionelle statushierarki, således at han derigennem udnævner kærligheden til at være det, der er »mere ærfuldt« (Horrell 1996: 181-183).

Alt i alt er kirkekroppen hos Paulus en krop, hvor det traditionelle hierarki revideres. Højstatus tilskrives mindre prestige og lavstatus mere. Denne status-reviderende strategi er, som vi har set, en konsekvens af hans Kristusforståelse. Selv identificerer Paulus sig med de stærke, der har høj status (han taler mere i tunger end andre, 1 Kor 14,18). Han har dog vel at mærke opgivet sine egne interesser af hensyn til de svage, der har lav status (1 Kor 14,19). Denne selvpræsentation, som har et paradigmatiske sigte, svarer nøje til selvportrættet i kap. 9, hvor Paulus fremstiller sig selv som den, der qua apostolatet har rettigheder (1 Kor 9,4-6.14), men har givet afkald på dem (1 Kor 9,12.15.18-19) og derigennem er blevet et eksempel til efterfølgelse for de stærke i forhold til de svage, når det gælder omgang med afgudsofferkød (1 Kor 10,33-11,1).

Kirken skal ifølge Paulus kende sin *funktion* og *sammensætning* som krop. Mangfoldigheden er ikke blot et ønskværdigt ideal, men en nødvendighed for at kirkekroppen kan være funktionsdygtig. Fremhævelse af bestemte nådegaver, bestemte dele af kroppen og de-gradering af andre hæmmer kirkens funktionsevne. Ligesom dåben grundlæggende skal eliminere etniske, sociale, religiøse og kønslige skel, således skal omtalen af og tiltalen til den korinthiske kirke som krop værne om mangfoldigheden og indskærpe den enkelte et ansvar for at anvende sin egen, særlige udrustning til gavn for fællesskabet. Sagt med andre ord: Paulus anvender kropsmetaforen til at formane en splittet menighed til *enhed* i mangfoldigheden, såvel som til at formane dem, der ensidigt har favoriseret en bestemt funktion, in casu tungetalen, til i stedet at leve i *mangfoldighed* – en dobbeltpointe, som

emfatisk rekapituleres i 1 Kor 12,20: Der er mange lemmer, men kun en krop (Witherington 1995: 254).

Konklusion

Kroppen er i Det Nye Testamente stedet for væren i Kristus og en metafor for kirken. Kirken som krop får hos Paulus i 1 Kor. sit betydningsindhold to steder fra: Billedet af et givet fællesskab som en *krop* fandtes i jødisk og var udbredt i græsk og latinsk litteratur i antikken, hvor det blev anvendt til at beskrive enhed i mangfoldighed. Kirkekroppen hos Paulus er imidlertid *Kristi* krop, og rationalet i billedbru- gen ligger derfor i forlængelse af hans forståelse af Kristus. Lidt forenklet sagt er enhedsmotivet således knyttet til kirken som *krop*, mens statusomvæltningen er afledt af en forståelse af kirken som *Kristi* krop.

Beskrivelsen af kirken som Kristi krop har et klart formanende sigte: De korinthiske kristne tilskyndes derigennem til at være og leve som Kristi krop. Kirkekroppens enhed forankres ikke i etnisk eller social homogenitet, men i en fælles erfaring af dåben og ikke mindst ånden. Denne erfaring skal modvirke fragmenterende tendenser. Ligeledes er det kritiske korrektiv til det samfundsmæssige hierarki ikke en konsekvens af en politisk ideologi, men en særlig Kristusforståelse, som Paulus insisterer på. Med udgangspunkt i den menneskelige, biologiske krop som et mikrokosmos i forhold til den korinthiske kirke som social krop formaner Paulus til enhed i mangfoldigheden, ligesom han med udgangspunkt i en proklamation af Kristus som korsfæstet foretager en omvurdering af de konventionelle værdier. Disse to elementer gør han til det bærende i kirkens måde at være Kristi krop på.

Litteratur

- Dunn, James D.G. 1992. »'The body of Christ' in Paul«. I Michael J. Wilkins og Terence Paige (red.). *Worship, theology and ministry in the early church*. Sheffield: Sheffield Academic Press. S. 146-162.
- Engberg-Pedersen, Troels. 2001. »Krop og opstandelse hos Paulus«. I Engberg-Pedersen, Troels og Gilhus, Ingvild Sælid (red.). *Kropp og opstandelse*. Oslo: Pax. S. 63-79.

- Fatum, Lone. 1981. »Det individuelle og det samfundspolitiske sigte i prædikenen, med udgangspunkt i 1. Kor 1,17-25". I *Præsteforeningens blad*. S. 625-638.
- Furnish, Victor Paul. 1999. *The theology of the first letter to the Corinthians*. Cambridge: Cambridge.
- Horrell, David G. 1996. *The social ethos of the corinthian correspondence. Interests and ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*. Edinburgh: T & T Clark.
- Lindemann, Andreas. 1995. »Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur 'demokratischen' Ekklesiologie bei Paulus«. I *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92. S. 140-165.
- Martin, Dale B. 1995. *The Corinthian body*. New Haven and London: Yale University Press.
- Martin, Ralph P. 1984. *The spirit and the congregation. Studies in 1 Corinthians 12-15*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Merklein, Helmut. 1987. *Studien zu Jesus und Paulus*. Tübingen: Mohr.
- Mitchell, Margaret M. 1991. *Paul and the rhetoric of reconciliation*. Tübingen: Mohr.
- Park, Heon-Wook. 1992. *Die Kirche als Leib Christi bei Paulus*. Basel: Brunnen Verlag.
- Söding, Thomas. 1991. »'Thr aber seid der Leib Christi'(1 Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen an einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie«. I *Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 45. S. 135-162.
- Tronier, Henrik. 2001. »Rum og krop som tankeform i antik hermeneutik og urkristendommens Kristusfigur«. I *Collegium Biblicum's Årsskrift*. S. 7-19.
- Witherington, Ben. 1995. *Conflict and community in Corinth. A socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Noter

1. Se Dunn 1992: 146-162 og Merklein 1987: 323-344 vedrørende de forskellige anvendelser af kropsmetaforen i de nytestamentlige breve.
2. Der er selvsagt på det tidspunkt, hvor Paulus virkede, endnu ikke tale om kirke i organisatorisk eller konfessionel forstand, endsige om medlemskab.
3. Martin har afvist den udbredte opfattelse, at tungetale var en aktivitet for ikke-uddannede, marginaliserede personer og i stedet argumenteret for, at tungetale og lignende esoterisk taleaktivitet overvejende hørte hjemme i de højere sociale lag.

Cand. theol., ph.d, adjunkt, Birgitte Graakjær Hjort
 Det Teologiske Fakultet, Tåsingegade 3, 8000 Århus

Fra Dasein til Design:

Krop og narcissisme i det postmoderne samfund

• Den postmoderne krop er blevet center for narcissistisk nydelse og »den anden« reduceres til at være reference i selvets lystfølelse. I stedet for at se døden i øjnene kæmper individet, godt hjulpet på vej af tidens kropsteknikker, for at holde kroppen ung. Også åndeligt talt sker der en personalisering; vi er ikke længere syndere, men zappere, som shopper pragmatisk i religion og moral. Men for eksistentia listen er det den alvorlige erkendelse af livets endelighed og mødet med »den anden«, der kvalificerer kroppen og kropsligheden, etisk, æstetisk og politisk. Vi finder ikke »den anden« ved at søge tilflugt i egen krop, men ved at engagere os i livet derude blandt de andre og ved at anerkende en ontologisk forpligtelse, som rækker ud over den individuelle hedonisme.

V or tid er blevet kropsdyrkelsens og individualiseringens tidsalder. Vi lever ikke længere med eksistensens alvor, hvor det ensomme menneske angstfuldt ser døden i øjnene. Menneskets forhold til sig selv og sin krop er ikke længere præget af den eksistensfilosofiske tolkning af Martin Heideggers begreb om Dasein (tilværen) i *Sein und Zeit* fra 1927, hvor det igennem væren til døden gjaldt om beslutsomt at forlige sig med nihilismens, intethedens og endelighedens virkelighed. I dag har konstruktivismen sejret, og mennesket er frit til at skabe og designe sig selv og sin krop, som det har lyst til.

Denne bevægelse fra Dasein til Design indebærer en udvikling fra eksistentielt engagement til narcissisme, fra pligtmoral til generaliseret nydelsessøgende nihilisme og ikke mindst fra modernitet til post-

modernitet. At beskrive kulturforståelsen som en udvikling hen imod det totalt individualiserede og selv-designede menneske indebærer et opgør med den modernitetsforståelse, der udtrykkes i den alvorlige eksistensfilosofi hos Heidegger og Jean Paul Sartre. Vi er gået fra den pligtmoralske grundholdning hos Immanuel Kant og Jürgen Habermas hen imod en postmodernistisk individualistisk ideologi, som er gennemtrængende i hele vores samfund.

Jeg vil i det følgende beskrive denne postmodernistiske krops- og menneskeforståelse, således som den viser sig mange steder i dagens samfund. Jeg støtter mig først og fremmest til den franske filosof Gilles Lipovetskys arbejder. Lipovetsky (f. 1944), der er en yderst spændende, filosofisk dybdeborende kulturanalytiker, er relativt ukendt i Danmark. Min analyse er overvejende beskrivende, men jeg skal ikke lægge skjul på, at mit eget ståsted er eksistentialistisk, og at det derfor er med bekymring, at jeg ser på udviklingen. Afsluttende vil jeg derfor lægge op til en kort kritik af det herskende individualistiske og narcissistiske kropsdyrkende paradigme.

Tomhedens tidsalder og individualismens fremvækst

I sin analyse af tomhedens tidsalder hævder Gilles Lipovetsky, at der er sket en markant ændring af de vestlige samfund i slutningen af det 20. århundrede. Fremvæksten af forbrugersamfundet i den postindustrielle tidsalder indebærer en individualistisk revolution af det postmoderne samfund. Dette har betydet, at en ny kropsfikseret personaliseringsslogik i alle dele af det avancerede demokratiske samfund er opstået. Individualisering af menneskene i frie og autonome personer er en del af samfundets generelle disposition for at afrette og disciplinere sine borgere. Lipovetsky beskriver det, vi har kaldt bevægelsen fra Dasein til Design, fra den eksistentielle til den konstruktivistiske forståelse af individets og kroppens potentialer som en bevægelse væk fra en konventionel, rigoristisk, disciplinær, universalistisk samfundsorden hen imod et kapitalistisk samfund, der har fået et pseudo »menneskeligt ansigt« (Lipovetsky: (1983) 1993: 10).

Der er tale om en omorganisering af de fleste af samfundets sfærer til at dreje sig om at være menneskeligt, deltagende, forstående, psykisk indfølelse. Man kan sågar tale om en kult for frigørelse af den personlige kropslighed, der består i at give det enkelte subjekt en ubegrænset ret til udfoldelse (1993:13). Personaliseringen er den yderste konsekvens af overflodssamfundets rigdom. Individualis-

men er baseret på at give menneskene ret til ubetinget at udfolde deres hedonistiske ønsker og tilbøjeligheder. Således er der en tæt sammenhæng mellem hedonisme, individualisme og narcissisme.

Narcissismen udtrykker, at individet ikke længere engagerer sig i det offentlige rum i dialog med det andet menneske, men i stedet trækker sig tilbage til den private sfære. Det postmoderne menneske er afpolitiseret. Det tror ikke længere på de store ideologier, men lader sig i stedet opsuge i sig selv og søger alle former for analytiske og terapeutiske, kropsligt selvudviklende teknologier, der kan hjælpe til at gøre det mere personligt. Narcissisten kommunikerer ikke for at udsende et budskab, men blot for at vise og udtrykke sig selv. Narcissisten har intet budskab, taler bare for at tale og manifesterer en af-substantialiseret tomhedens verdensforståelse, baseret på en flugt tilbage ind i sin egen krop.

Mange private relationer er domineret af en kropsligt personaliserende psykoterapi. Det gælder om at realisere sig selv, om at få de humanistiske og psykoanalytiske energier frem i sig selv. Forskellige terapiformer, der får os til at lytte til kroppen og sjælen, har overtaget alle de dimensioner af virkeligheden, som vi tidligere havde et eksistentielt alvorligt forhold til. Personaliseringen udtrykker sig også i bestræbelsen på at se noget positivt i ethvert menneske.

Derfor taler vi ikke længere med eksistentiel alvor om »de gamle«, men om »den fjerde alder«, »proletarer« er blevet til »sociale partnere«, »enlige mødre« er blevet til »kvinder, der har valgt deres single-tilværelse«, »abort« er blevet til »frivillig afbrydelse af svangerskabet«, »patienter« er blevet til »klienter« eller »brugere«. Det politisk korrekte sprog er et instrument til at intensivere personaliseringsprocessen, og hjælper individerne til kropsligt at blive sig selv.

Et andet eksempel er individualiseringen af arbejdsforholdet ved hjælp af værdiledelse, trivselspolitik og »politisk korrekte« medarbejdersamtaler, der træder i stedet for tidligere tiders funktionelle disciplin. Det viser sig i mangfoldigheden af terapeutiske teknikker, der anvendes til humant indfølelse reorganisering af arbejdet. Her træder kommunikation, tilpasning og samtale i stedet for tvang og magt.

Personaliseringen har også vist sig inden for politikken, hvor det for politikerne gælder om at være så menneskelige som mulig. Politikere kan kun få succes ved at træde frem folkeligt på skærmen og i medierne, der fokuserer på den autentiske personlighed og kræver, at politikeren er et flinkt og godt menneske. Den ultimative personalisering af politikeren var sagen mod præsident Clinton, hvor hele ver-

den kom til at kende til politikerens intime seksualliv. Det hører med til den postmoderne tidsalder, at politikken ikke længere er bestemt af den magtfulde machiavellisme, men snarere viser sig som forførelse, der er barn af hedonismen. Politikken forstås i dag som skuespil, politisk marketing og PR, ledet af alle slags spindoktorer.

Lipovetsky påpeger, at generaliseringen af den postmoderne forførelse indebærer, at seksualiteten ikke længere er moraliseret. Der er ingen hæmninger på kropsligheden, kun sikkerhedsbestemte begrænsninger. Individet har med pornoens frigørelse fået uendelig ret til selv at disponere over sin krop, dog under hygiejnisk ansvar: »Safe sex« – Brug kondom, men så er alt ellers også tilladt. Samtidig differentieres det seksuelle behov afhængig af de forskellige individers mange forskellige behov og lyster.

Ligegyldigheden afløser tragedien

Mens det moderne samfunds eksistentiale Dasein var præget af det 20. århundredes konfrontation med samtidens store politiske og samfundsmæssige katastrofer, af oplysningsprojektets tragiske nederlag, er postmodernismen præget af ligegyldighedens Design og intime konstruktion af kroppen. Vi tænker ikke længere på Hiroshima, Vietnam eller Holocaust som utilgivelige politiske katastrofer, og vi venter ikke længere på Godot som hos Samuel Beckett, eller fremhæver menneskets angstfulde ensomhed, som det er tilfældet hos Jean-Paul Sartre og eksistentialeisterne. Ligegyldigheden har afløst tragedien, nihilismen, intetheden og døden.

Selv for spidsborgeren fungerer begreberne om viden, magt, arbejde, familie og selv militæret ikke længere som absolutter. Hvem tror på familien, når vi har fri abort og alle typer reproduktionsteknologi, hvor man bare kan gå på hospitalet og få lavet et barn, hvis man ikke kan selv, og hvem holder fast på »til døden jer skiller«, når man kan skilles når som helst? Hvem tror på hæren, når enhver kan undgå militærtjeneste, og har ret til at sige fra, hvis man sendes til udlandet i fredsbevarende missioner? Hvem tror på kirken, når der ikke kommer nogen i den? Hvem tror på fagforeningerne, der selv scorer kassen?

I kontrast til Daseins fortvivelse og sammenbidte møde med døden er hedonismen i dag generaliseret. Ligegyldigheden er blevet resultatet af fremmedgørelsen. I stedet for at bekymre os om angsten, bestræber vi os på at skabe vores liv i overensstemmelse med vores

nydelse, men vi er i øvrigt lige glade med de andre. I dag er alle *cool*. Det er så omfattende, at folk ikke længere gider at begå selvmord. Ensomheden er ikke længere noget specielt, i dag er den et faktum, en banalitet. Det andet menneske opfattes ikke længere som hos Jean-Paul Sartre som en fjende, der begrænser min væren. I dag betyder den anden slet ikke noget. Folk forlader ikke deres parforhold af nogen særlig grund. De siger kun: »Lad mig dog bare være alene« (1993: 112).

Mens det tidligere var Ødipus, Prometheus, Faust, eller Sisyfos, der kendetegnede menneskets forhold til verden: at forbryde sig mod sin skæbne, at forbryde sig mod guderne, at ville fristes af djævlens synd, at kæmpe mod det absurde i den eksistentielle kamp, er dette nu væk. Nu præges vores tilværelse af narcissismens generalisering. Inspireret af amerikaneren Christoffer Lasch kan det hævdes, at narcissismens kropslige intimitetstyranni er konstituerende for den postmoderne personlighed. Her kombineres selv-centreringen med en terapeutisk og psykologisk logik om at være selvbevidst igennem alle former for terapi, yoga, gestalt, psykoanalyse, kropsudtryk. Med Lasch' ord drejer det sig om, at »to love myself enough so that I do not need another to make me happy«.

I den hedonistiske psykologisering opløses jeget i en flydende enhed, hvor det viljestærke behov for Dasein, for eksistentielt at se døden og meningsløsheden i øjnene, opløses i en hedonistisk fri association, baseret på en afsubstantialisering af jeget i »monadiske lighedsfigurer«. Tomme nydelsesbevidste individer bestemmes således af deres ubevidste drifter og behov på en sådan måde, at det ubevidste behovsliv bliver den egentlige person. Der er ikke længere en fri vilje, der vælger sig selv, men kun en uendelig rækkefølge af diskontinuerlige nydelsesmomenter.

Denne opløsning af identitetens enhed i tid viser sig navnlig i forhold til kroppen. Vi designer hele tiden os selv igennem alle former for kropsteknikker. Vi søger ikke at se døden i øjnene, men kæmper i stedet for, at kroppen er så ung som muligt. På socialkontoret eller skattekontoret gælder det om at være »varm og kommunikerende«. Maskerne skal ophæves, og man skal hele tiden være så naturlig som muligt. Det er også forbudt at være alvorlig.

Selv over for den døende skal man være ligegyldig og diskret, og det ses helst, at man dør med aktiv dødshjælp, uden at møde lidelsens totale opløsning af kroppen. Intimiseringen generaliserer ligegyldigheden og indifferensen. Men ifølge den amerikanske sociolog

Richard Sennett er paradokset: »Jo mere folk bliver intime, jo mere bliver deres relationer til hinanden smertefulde og potentielt asociale«. De rituelle konventioner, som opretholdes i offentlighedens faste normer, har stor betydning for, at individet kan definere sig i sociale fællesskaber (1993: 93).

Bevægelsen mod Design viser sig i nutidens transseksuelle virkelighed, hvor alle ved hjælp af kønsskifteoperationer kan være det køn, som de ønsker. Man designer sin kropslighed og seksualitet ud fra sine personlige psykiske behov. Man har ikke længere brug for den anden for at blive sig selv. Den anden er blot en anonym referencen i selvets lystfølelse. Seksualiteten er også kendetegnet ved flugten fra følelserne. I dag gælder det først og fremmest om at få cool sex, hvor man ikke har noget længerevarende ansvar over for den anden, men blot tilfredsstillende bestemte kropsbehov.

Med Lipovetsky kan vi derfor beskrive postmodernismen som en korrektion af Daseins modernitet som den tidsalder, der var præget af en »kreativ selvdestruktion«. Moderniteten er kompleks, eftersom den på en gang skabte frie og lige individer i demokratiet, samtidig med at den udviklede en revolutionær negerende kunst. Endvidere blev den moderne kunst dog båret frem af den individualistiske diskurs, og kunstens kritik af fremmedgørelse, undertrykkelse og afhumanisering af den industrielle verden, er selv et resultat af modernismen (1993: 119).

I dette perspektiv er postmodernismen ikke udtryk for et absolut brud med moderniteten, men den manifesterer snarere en demokratisering af hedonismen og det individualistiske menneskebillede. Det postmoderne fører den modernistiske logik ud i det ekstreme. Den gør den psykedeliske massehedonisme til et almindeligt samfundsfænomen. Postmodernismen generaliserer opgøret med pligt-moralen og gør den individualistiske forbrugsmoral til et grundtræk ved samfundet, der nu er karakteriseret af ekstremt frigjorte, men samtidig pseudo-ansvarlige individer, som præges af den fortrængende holdning til døden og ikke har nogen evne til at føle moralsk skyld.

Menneskene er i postmoderniteten præget af en vedvarende bestræbelse på at sikre sig selv igennem alle slags kropsteknikker, med et grundlæggende videnskabeligt syn på verden, der dog kombineres med en sans for det åndeligt interessante uden at mene noget med det. Ligeledes personaliseres religionen. Enhver kan vælge sin Gud, som det passer ham eller hende. Vi er ikke længere syndere, men zappere, hvor vi shopper pragmatisk i religion og moral. Arbejdslivet gø-

res til et spørgsmål om etisk selvrealisering, og det gælder om at blive sig selv igennem den lærende organisation og det udviklende arbejde. På det politiske område indebærer dette en stigende apati og manglende interesse i det traditionelle politiske system, fordi det offentlige har svært ved at følge med kravet om øget individualisering.

Med Lipovetsky kan man betegne postmodernismens kropsfokuserende Designsamfund som det humoristiske samfund (1993: 194). Modsat Daseins nihilistisk fortvivlede holdning til verden, er det postmodernistiske menneske præget af en humoristisk livsindstilling. I dag sker kommunikation mellem mennesker grundlæggende igennem humor. Man skal sige små morsomheder. »Keep Smiling« er paradigmet på forholdet mellem mennesker. De narcissistiske værdier uden substans, og det eksistentiale Daseins (Heideggers) indbyggede værdier som sparsommelighed, professionel indsigt, offer, anstrengelse, punktlighed, autoritet giver anledning til at trække på smilebåndet. Almindelig humoristisk holdning kendetegner samfundet, fx i moden, tv'et eller pornoindustrien.

Et eksistentiale opgør med postmodernismen?

Vi er altså i vor tid kommet meget langt fra den eksistentiale alvor. Og man spørger sig, hvorledes den inkarnerede forsvarer for Daseins eksistentiale grundvilkår som et beslutsomt menneske, der som væren-til-døden reagerer mod den individualiserede postmodernisme? For eksistentialisten er den postmodernistiske individualisme, narcissismen og hedonismen udtryk for ond tro, uredelighed og fremmedgørelse. Grunden er, at det postmodernistiske menneske ikke længere har noget som helst autentisk forhold til væren. Faktisk har det afskaffet forestillingen om en virkelig verden bagved de sanselige fremtrædelsesformer.

Problemet er imidlertid, om eksistentialisten kan komme af sted med således at afvise postmodernisten som en æstetiker med falsk bevidsthed, der ikke længere har et egentligt forhold til væren, sin egen død og det andet menneske. Dette ikke mindst, fordi postmodernismen på overraskende vis også er tvetydig. Det er jo et mærkeligt træk ved den postmodernistiske tidsalder, at den har integreret moralen, ikke som en tragisk pligtetik, men som en del af den narcissistiske og hedonistiske individs selvudvikling. Den postmoderne kultur er præget af en smertefri »moral uden forpligtelse og uden sanktion«, hvor værdierne bliver en del af selvrealiseringsprojektets æste-

tik. Eksistentialisten har i mange tilfælde svært ved at anerkende denne hedonistiske etik, der forener narcissistisk selvudvikling og godgørenhed. Problemet er, at den ikke er rigtig moralsk, når den ikke længere begrundes af en principiel forpligtelse men af pragmatisk egeninteresse.

Det er nok derfor, at mange sædvanligvis moralsk engagerede mennesker reagerer hårdt mod etikens genkomst som individualistisk modefænomen. For en modernistisk eksistentiaлист er etik først og fremmest mulig som en negativ etik, hvor man gør oprør mod det borgerlige samfunds undertrykkende mekanismer og forsøger at befri de fremmedgjorte mennesker fra deres fængsel. Heidegger opfattede fx moral som udtryk for fællesskabets historiske normer, der var sekundære i forhold til det enkelte menneskes konfrontation med angsten, intetheden og døden.

Sartre radikaliserede denne opfattelse ved at hævde, at det er menneskets opgave at komme ud over de ydre betingelser for sin væren og i stedet blive sig sin grundlæggende frihed bevidst. Men Sartre gav også eksistentialisten en moralsk dimension, som ikke findes hos Heidegger. Sartre giver den »ontologiske forpligtelse« til at se livets mening i øjnene en universalistisk betydning. På dette grundlag indser man, at etikken afhænger af det enkelte menneskes engagerede valg af et livsprojekt, der er universelt i den forstand, at man vælger for hele menneskeheden, når man vælger.

De modernistiske eksistentialisten fremhæver altså nødvendigheden af en ontologisk forpligtelse som et alternativ til hedonismen. Dette indebærer, at man ikke kan blive sig selv som menneske ved kun at tænke på sig selv. Personlig identitet forudsætter, at man taber sig selv ved at møde »det andet«. »Qui perd, gagne« – Den, som taber, vinder – som Sartre engang har sagt det. Personlig identitet er et resultat af det autentiske møde med »det andet«, og man kan ikke finde »det andet« blot ved at gå ind i sig selv, således som de psykifiserede postmodernister hævder. Den ontologiske forpligtelse baseres her på menneskets eksistentielle samvittighed – et begreb, der ikke giver mening for postmodernisterne.

Samvittighedens bekymrede omgang med vores liv betyder, at det aldrig er ligegyldigt, hvad vi gør. Begreberne om bevidnelse, initiativ og løfte i forhold til det andet menneske og til livet bliver essentielle for at forstå drivkraften i den personlige identitet. Det er kun gennem den lange rejse ud i verden eller ind i det værende i mødet med det fremmede og det andet, at man kan blive sig selv.

Dette er grundlaget for, at selvet kan eksistere som et selv. Selvets frihed defineres ud fra frihedens evne til at konfrontere meningsløsheden og det absurde ud fra et oprigtigt eksistentielt engagement. Postmodernismens radikaliserings af moderniteten ud i den løse mening betyder imidlertid, at dette påkrævede opgør med tidens selvsmagende kropsdyrkelse får karakter af et trættende, men samtidig livsbekræftende Sisyfos-arbejde.

»Den ontologiske forpligtelse« går således ud på at finde den tætte forbindelse mellem endeligheden og livets poetisk sanselige skønhed. I modsætning til hedonismen fremhæves den tætte sammenhæng mellem lidelse og lykke, som kendetegner konfrontationen med absurditeten, der kommer af livets korthed og forgængelighed. Det betyder, at storheden og skønheden i livet, at engagere sig fuldt og helt for sine venner og familie og at vælge sig selv som menneske er tæt forbundet med den eksistentielle smerte og lidelse, der er betinget af endelighedens begrænsninger (Rendtorff, 1999: 111). Det er vores kamp mod forgængelighed, skrøbelighed og endelighed, der motiverer vores engagement i livet og trang til at skabe det evige. I dette perspektiv udtrykker den ontologiske forpligtelse et begær efter godhed og skønhed, der overskrider fokuseringen på individuel hedonisme.

Kroppen er altså ikke bare et center for narcissistisk nydelse. Eksistentialisten pointerer kropslighedens »memento mori«. Kroppen vidner om vores tidslighed, men den er samtidig udtryk for vores begær efter det evige. Vi søger noget større, der ikke kan tilfredsstilles ved nydelse, selvglæde og terapeutisk normalitet. Når vi bliver os selv, bringer vi evigheden ind i tiden, og det forudsætter en anden dybde, end den som postmodernismen leverer. Kropsligheden er på en gang udtryk for vores tidslighed og grundlag for det eksistentielle engagement. Livets mening hænger sammen med menneskenaturens karakter af at være bundet til et tragisk eksistensvilkår, dvs. til en tveetydig syntese mellem frihedens uendelige stræben og kroppens tidslighed, hvor det er glæden ved det timelige liv, der giver bestræbelserne efter det evige mening (1999: 112).

Litteraturliste:

- Heidegger, Martin. 1927: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
Lipovetsky, Gilles. 1993 (1983): *L'Ère du Vide. Essai sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard.

- Lipovetsky, Gilles. 1992: *Le Crépuscule du devoir, l'éthique indolores des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard.
- Rendtorff, Jacob Dahl. 1998: *Jean-Paul Sartres filosofi*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Rendtorff, Jacob Dahl. 1999: *Bioetik og ret. Kroppen mellem person og ting*, København: Gyldendal
- Rendtorff, Jacob Dahl. 2000: *Paul Ricæurs filosofi*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Sartre, Jean-Paul. 1943: *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard.

Om forfatteren:

Jacob Dahl Rendtorff er lektor i virksomhedsansvar, etik og legitimitet ved Institut for samfundsvidenskab og erhvervsøkonomi, Roskilde Universitets Center.

Lektor
Jacob Dahl Rendtorff
Institut for samfundsvidenskab og erhvervsøkonomi
RUC, Hus 24.1, Postboks 260
4000 Roskilde
Email: jacrendt@ruc.dk

Den kønnede krop i en kyborgtid

• Kyborgen er teknologi og krop i ét, en grænsefigur som kan hjælpe os til at erkende, at de nye teknologier i så høj grad sammensmelter mennesker og maskine, at det bliver umuligt at skelne det rent naturlige fra det rent kulturelle og teknologiske. Filmen *Junior* er et eksempel på kyborgificeringen af forplantningen. Kønskroppen konfigureres i denne film fysisk og mentalt på en måde, så at vi i mødet med mandlig graviditet både anfægtes og bekræftes i vore traditionelle forestillinger om køn, krop og natur. Kyborgen er ikke kun en skræmmefigur, men tankefiguren lægger konstruktivt op til en postnaturlig etik, som vægter omsorg og etisk-politsk ansvarlighed i forhold til hele det relationelle biokulturelle netværk.

I filmen *Junior* fra 1994 bliver Arnold Schwarzenegger, der om nogen er blevet et populært ikon for den supermaskuline krop, gravid og føder en velskabt baby. Undfangelsen foregår ved reagensglasbefrugtning og herefter implanteres embryoet i Schwarzeneggers bugvæg, hvor det i løbet af de obligatoriske ni måneder forvandles til et barn, der som afslutning på processen fødes ved kejsersnit. Filmen er en komedie. Den bæres af den latter, der fremkaldes af den kønsmodsigelse, som handlingen indbygger i Schwarzeneggers krop. På den ene side udstråler hans overdimensionerede muskuløse body-builder-krop en aura af virilitet. På den anden side bevirker den fremadskridende graviditet, at denne krop undergår en transformation, som tilskuerne er vant til at se som unik for kvindekroppen. Filmens komiske effekter er baseret på, at der meget synligt skabes forvirring i det system af polære kropstegn, som publikum forbinder med modsætningen mellem maskulinitet og femininitet.

Mænd i kvindetøj og drag-shows har i mange år været godt stof i teater og film. Men i *Junior* drejer det sig ikke kun om tøj og make-up, der kan tages af og på, men om biologisk redesign af det, vi plejer at forstå som det mest eksklusivt kønsspecifikke, nemlig den reproduktive krop. Filmen er på den måde typisk for en tid, hvor bioteknologi, genmanipulation, ny reproduktionsteknologier etc. har sat afgørende rekonstruktioner af kroppe og kropsprocesser på dagsordenen. I *Junior* drejer det sig om redesign af biologiske processer, som førhen ansås for at være helt og holdent i naturens vold. Samtidig er filmen også bygget op over et andet af tidens store temaer. Den handler om kønnet som en flydende og ikke på forhånd given kategori. *Junior* egner sig derfor godt som ramme om en artikel, hvis mål er at præsentere nogle teoretiske refleksioner over den kønnede krop og de ønske/skrækforestillinger, som tidens omsiggribende teknologificering af kroppen giver anledning til.

Teorier om den kønnede krop og dens forhold til kultur og subjekt er udviklet af feministisk teori siden 1970'erne. Der er tale om et stort og mangfoldigt teorifelt, som har sat fokus på den kønnede krop, på dens betydning for jegets tilblivelse og på den rolle, samfund, kultur og sprog spiller i denne tilblivelsesproces. Artiklen vil først give et historisk rids over nogle af de temaer, der har været taget op i denne sammenhæng. Dette rids danner baggrund for anden del, der sætter fokus på nyere feministisk kropsteori og specielt koncentrerer sig om, hvordan den har medtænkt den aktuelle teknologificering af kroppen. Her præsenterer jeg den amerikanske kultur- og videnskabsteoretiker Donna Haraways teoretiseringer over teknokroppen og den kyborgtid, vi lever i – dvs. en tid, hvor både bioteknologien og informationsteknologien afstedkommer omfattende sammensmeltninger af krop og teknologi, og hvor den figur, som er blevet kaldt »kyborggen«, menneske/dyre-maskinen, er blevet en del af hverdagslivet. *Juniors* symbolske leg med den biokulturelt rekonfigurerede kønskrop bruges til at illustrere Haraways komplekse kropsbegreb.

Den kønnede krop i feministisk teori

Opgøret med, at kvinder af kulturens diskurser i århundreder er blevet sat lig med deres kroppe som seksualobjekter eller som mødre, har fra starten været et vigtigt udgangspunkt for feministisk kropsteori. Der har været tale om en dybtgående kritik af biologisk deterministisk kønstænking – en tankegang, som sætter lighedstegn mellem

biologisk køn og bestemte egenskaber og færdigheder, og som på dette grundlag legitimerer kønsstereotyper og kønsforskelle i social magt og position (Schiebinger 1993). Dette opgør, der tog fart med 1970ernes kvindebevægelse, førte frem til betoninger af det sociokulturelle køns omskiftelighed. I den aktuelle feministiske teori er denne tankegang udviklet i retning af sofistikerede teorier om, at køn er performance snarere end en fast indre kerne i vores identitet (f.eks. Butler 1990, 1993; Søndergård 1996). Køn er ikke en essens, men noget, der produceres i mellemmenneskelig kommunikation. Et køn og en kønsidentitet er derfor heller ikke noget, vi »er« eller »har« én gang for alle. Der er tværtimod mange måder at »gøre« køn på, hedder det.

Ser vi på, hvordan kroppen er blevet teoretiseret i feminismens lange opgør med biologisk deterministisk tænkning, var det fra starten i 1970erne et vigtigt teoretisk udgangspunkt, at det sociokulturelle køn så at sige sætter dagsordenen for den biologiske kønskrop. Kroppen blev opfattet som formet af den sociale og sprogligt-kulturelle kontekst, som dens bærere lever i. Feministiske socialisationsteorier forklarede, hvordan samfundsmæssige opvækstvilkår, herunder familie- og opdragelsesformer, har fået de enkelte individer til at erfare og udleve deres kønnede kroppe på bestemte måder (f.eks. Mitchell 1974; Chorodorow 1978; Lykke 1989). Psykologiske teorier drejede fokus hen på sprogets symbolske og imaginære orden, der tvinger de enkelte individer til at fortolke deres kønnede kroppe inden for til rådighed stående tolkningssystemer (f.eks. Irigaray 1974; Mitchell & Rose 1982). Poststrukturalistisk-feministiske teorier har ligeledes lagt vægt på de til enhver tid givne diskursive regimer om køn og de muligheder for fortolkning af kønskroppens tegn (f.eks. Søndergård 1996), de tilbyder, men har samtidig understreget de enkelte subjekters rolle som aktive forhandlere og med-konstruktører af tolkningsmåderne. I forlængelse af disse poststrukturalistiske udgangspunkter har den amerikanske kønsteoretiker Judith Butler i 1990erne leveret et særligt bidrag til feministisk kropsteori. Hun har argumenteret for, at det ikke kun er det sociokulturelle køn, der er skabt af diskurser. Også det biologiske køn er, som vi kender det, en diskursiv konstruktion, for vi har ingen adgang til prædiskursive virkeligheder (Butler 1990; 1993).

En anden aktuell feministisk tilgang til kroppen repræsenterer forskellige teorier, der tager udgangspunkt i, at den fysisk-materielle krop ikke simpelt hen kan reduceres til »anything but a blank page for social inscriptions« (Haraway 1991: 197). Disse feministiske teore-

tikere er enige med socialisationsteoretikere, psykologvister og post-strukturalistiske feminister i deres kritik af den biologiske determinisme. Men de mener ikke, at et anti-deterministisk grundlag udelukker en teoretisering af den præ-diskursive krop. Ganske vist kan vi heller ikke ifølge disse teoretikere komme uden om sproget og diskurserne og nå en »autentisk« krop; at tro det er, siger også denne gruppe, en positivistisk illusion. Alligevel, argumenterer de, kan vi godt opstille nogle teorier, der bevæger sig hinsides den præ-diskursive krop.

Inden for den sidstnævnte gruppe teorier tegner sig to hovedlinier. Ifølge den ene er kønsforskellens fakticitet og irreducibilitet et apriorisk udgangspunkt for ikke-deterministiske teorier om det kønnede subjekt. Denne retning repræsenteres bl.a. af den feministiske filosof Rosi Braidotti (f.eks. Braidotti 1994). Den anden linie tegnes ikke mindst af Donna Haraway (f.eks. 1991, 1997), hvis feministiske teoretisering af de fusioner mellem krop og teknologi, som er dagens orden i det post-industrielle samfund, jeg nu vil sætte fokus på.

Kyborg-kroppen

Ordet kyborg kommer af *kybernetisk organisme*. En kyborg kan defineres som en organisme, hvis fysiologiske funktioner modificeres/transformeres/simuleres af tekniske styresystemer. Kyborgen er en menneske-maskine eller en dyre-maskine, en fusion af krop og teknologi. Kyborgen er en teknokrop, en krop, der er så teknologisk forandret, at vi ikke kan skelne mellem noget »oprindeligt« og »naturligt« på den ene side og noget »teknologisk« og »kunstigt« på den anden. Teknologi og krop er blevet til ét.

I science fiction genren optræder kyborgen ofte. Til de nu klassiske kyborg-film hører *Terminator*-filmene; også her var det Schwarzenegger, som lagde krop til figuren. Men kyborgen er ikke kun science fiction. Dens sammensmeltning af krop og teknologi står i dag på forskernes dagsorden mange forskellige steder. Den er aktuel inden for informationsteknologiens mange forgreninger, f.eks. i form af robotter, »wearable computers« (dvs. mini-computere, der f.eks. kan være lagt ind under huden), »virtual reality«-teknologier (der kan give en simuleret oplevelse af en fysisk, sanselig tilstedeværelse i det elektroniske rum) etc. Ligeledes yngler kyborgerne inden for bio-, gen- og reproduktionsteknologien. Reagensglasbefrugtning og kloning er blot nogle af de mange aktuelle kyborg-teknologier, vi møder inden

for denne verden, hvor selv mandlig graviditet ikke kun er komisk science fiction. I den amerikanske Princeton-professor Lee Silvers populærevidenskabelige bog *Remaking Eden* (1999) beskrives et overflødhedshorn af nye muligheder, som Silver antager, at reprogenetikken i fremtiden vil kunne tilbyde de patienter, som har pengepungen i orden. Et af kapitlerne »Could a Father be a Mother?« handler om mandlig graviditet. Her diskuterer Silver fænomenet seriøst, om end spekulativt (Silver 1999: 223ff).

Som led i Haraways kulturkritiske og feministiske brug af kyborggen (Haraway 1991) understreger hun, at det er vigtigt hele tiden at se figuren fra mindst to sider. Kyborggen indgår på den ene side i farlige magtspil, f.eks. i moderne krigsførelse, men samtidig nedbryder den på den anden side også fastlåste sociokulturelle hierarkier:

From one perspective, a cyborg world is about the final imposition of a grid of control on the planet, about the final abstraction embodied in a Star Wars apocalypse waged in the name of defence, about the final appropriation of women's bodies in a masculinist orgy of war. (...) From another perspective, a cyborg world might be about lived social and bodily realities in which people are not afraid of their joint kinship with animals and machines, not afraid of permanently partial identities and contradictory standpoints. The political struggle is to see from both perspectives at once... (Haraway 1991: 154)

Til kyborgens positive kvaliteter hører ifølge Haraway, at den kan agere som en allieret i den feministiske kamp mod biologisk determinisme. Som fusion af krop og teknologi udfordrer kyborggen nemlig grænserne mellem natur og kultur og mellem biologisk og sociokulturelt køn på en radikal måde, der delegitimerer den biologiske determinismes slutninger fra en statisk og universel natur til en sociokulturel orden.

Som teknokrop gør kyborg-figuren det klart, at kroppe i dag er så sammensmeltede med teknologi, at de må betragtes som »genopfundne« (»reinvented«) snarere end som »autentisk«, »ren« natur/krop. Der er tale om teknologisk rekonfigureret natur. I sin egenskab af grænsefigur gør kyborggen det endvidere tydeligt, at kroppe hverken er universelt, naturgivne, uforanderlige kategorier, men ej heller blot og bart produkt af diskurser. Diskurser er ganske vist også ifølge

Haraway stærke medspillere i den måde kroppe, herunder kønnede kroppe, bliver synlige og mærkbare for os. Her er hun enig med de poststrukturalistiske feminister. Men samtidig understreger hun, at det biologiske materiale, som de sociokulturelle inskriptioner bearbejder, ikke er passivt. Det har i hendes teoretiske univers en status som en aktiv med-konstruktør, en »witty agent« (Haraway 1991: 201), hvis virke altid er fuldt af ukontrollable overraskelser. Det, vi plejer at kalde »natur«, »krop«, »biologisk køn« er således ifølge Haraway en »sam-konstruktion af menneskelige og ikke-menneskelige aktører« (Haraway 1992), en biosocial og biokulturel proces i konstant forandring, og hverken et stykke original biologisk oprindelse eller en »rent« diskursiv proces. Set fra alle synsvinkler er kyborg-kroppen således »uren«. Haraway definerer den som et netværk af diskursiv konstruktion og fysisk materie/levende fakticitet i bestandig biosocial og biokulturel proces og forandring.

Junior endnu engang

For at illustrere Haraways pointer om kroppen, herunder kønskroppen, som et netværk af diskurs og teknokulturelt rekonfigureret, men aktiv natur vil jeg trække et par scener frem fra *Junior*. Der er ikke tale om en analyse af filmen som helhed. Det er der ikke plads til. Jeg vil derimod bruge filmens symbolske kropsrepræsentationer til at eksemplificere de tre aspekter af den kønnede krop, som Haraways kropsteori implicerer: den diskursive kønskrop, den teknologisk rekonfigurerede kønskrop og den materielle kønskrops ukontrollable agens.

Kønskroppen som diskurs: Alex Hesse (den figur, Schwarzenegger spiller) er i filmens begyndelse diskursivt konstrueret som udstyret med en maskulin idealkrop, der ikke behøver nærmere forklaring eller legitimation. I en scene mod filmens slutning må Hesse imidlertid udføre en drag-agtig kvindelig performance. Han skal gå for at være højgravid kvinde, da han inkognito (under navnet Alexandra) kommer ind på en klinik for kvinder, der er i sidste fase af graviditeten. Her forvandles de kropstegn, der førhen gjorde ham kulturelt genkendelig som en »normal« maskulin mand, til monstrøsitet. Alexandra (alias Hesse) fremstår kropsligt som alt for stor og klodset. De kropstegn, som kendetegnede Hesse som viril, kræver nu forklaring og legitimation. Alexandra/Hesse skaber sig denne legitimation ved diskursivt at rekonstruere sin biografi i form af en hjertegribende hi-

storie om en kvinde, der som helt ung har været på et østtysk elite-sportshold, hvor hun uden at vide det er blevet fyldt med anabolske steroider, der på tragisk vis har »affeminiseret« hendes krop. Eller med andre ord: den stereotype diskursive modsætning mellem virilitetens og femininitetens kropstegn eksponeres som komisk effekt i filmen, når vi ser den bredskuldrede, supermuskuløse Schwarzenegger iført lyserødt graviditetstøj omgivet af smalskuldrede, men rundt moderlige, gravide kvinder på klinikken.

Den materielt rekonfigurerede kønskrop: Den komik, som filmen spiller på, har imidlertid flere aspekter end denne diskursive modsætning, der indskrives på Schwarzeneggers krop. Også spørgsmålet om den teknologisk rekonfigurerede kropsmaterie rejses på en dobbeltbundet måde. Alexandra/Hesse gør sin »anormale« krop akceptabel på klinikken ved historien om de anabolske steroider, dvs. ved en historie om kemisk rekonfiguration af den kønnede krop. Tilskueren ved imidlertid, at denne historie er opfundet til lejligheden. Alexandra/Hesse er ikke, som personalet og de andre fødende på klinikken tror, en biologisk kvinde, hvis krop er blevet kunstigt/teknologisk maskuliniseret af anabolske steroider. Hun/han er præcis omvendt en biologisk mand, hvis krop er blevet kunstigt/teknologisk feminiseret af den medicin, som har muliggjort graviditeten. Eller med andre ord: filmen opbygger en komisk effekt på modsætningen mellem to groteske versioner af den materielt rekonfigurerede kønskrop: de kemisk maskuliniserede sportskvinder og den gravide mand.

Kropsmateriens agens: Endnu en komisk effekt i filmen skabes som følge af materiens agens. Fra starten er det ikke meningen, at Hesse skal gennemføre graviditeten. Der er derimod tale om et videnskabeligt forsøg, som Hesse bliver nødt til at gennemføre på sig selv, da han af en statslig kommission har fået forbud mod at gå fra forsøg med gravide hunchimpanser til gravide kvinder. Forsøget er planlagt til at vare i tre måneder og drejer sig om testning af et medikament, som modvirker spontane aborter. Der sker imidlertid det, at Hesse og hans kompagnon mister kontrollen over forsøget, fordi Hesses krop så at sige spiller ham et puds. De forandringer, som graviditeten medfører i hans krop, ændrer ham mentalt. I filmens begyndelse er han beskrevet som en videnskabelig stivnakke, der alene er optaget af den store opdagelse, han er på vej til at gøre. Men graviditeten forandrer ham, så han bliver en sensitiv, karismatisk og kærlig person, der får lyst til at gennemføre graviditeten for at blive mor/far. Han beslutter derfor at skrotte forsøgsprotokollen for i stedet at køre videre

med medicinen, som sørger for, at hans krop ikke afstøder fostret som et fremmedlegeme. Graviditeten ændrer dermed karakter for Hesse fra et Frankensteinagtigt eksperiment til et projekt, der handler om både biologisk og socialt forældreskab. Den komiske effekt, som produceres i forbindelse med dette aspekt af filmen, består i modsætningen mellem Hesses ekstremt kontrollerede væremåde i filmens begyndelse og den åbenhed og intuition, han udviser fra det øjeblik, hvor graviditeten for ham ændrer sig fra eksperiment til forældreskabsprojekt.

Konklusion

Meningen med disse filmanalytiske fragmenter er ikke at postulere, at *Junior* er en feministisk film. Det mener jeg på ingen måde, den er. Lige som drag-shows er filmen ofte tæt på at essentialisere de kønsstereotyper og -klicheer, som den samtidig også eksponerer og denaturaliserer. *Junior* er efter min opfattelse en god underholdningsfilm, som i en populær, humoristisk og ikke specielt dybsindig form behandler et aktuelt tema, nemlig kyborgificeringen af kønskroppen som mulig effekt af ny reproduktionsteknologier. Netop dette gør den imidlertid velegnet til måske at give et billede af, hvordan det kulturelt imaginære, de kulturelle fantasiers verden, i dag arbejder med køn-krop-teknologi. Den kønnede kyborgkrop kan bruges som filmtema, fordi den tematiserer noget, der optager sindene. På den baggrund bliver den imidlertid også kulturteoretisk interessant. Som både faktuel og fiktiv figur eksponerer den kønnede kyborg på godt og ondt træk ved den post-industrielle kultur.

Haraways kulturteoretiske og -kritiske pointe ligger i forlængelse af dette udgangspunkt. Kyborgens eksponering af nogle dominerende aspekter af den aktuelle kultur fremkalder ofte en ambivalent blanding af teknofile og teknofobe reaktioner. Kyborgens tiljubles på den ene side som inkarnation af alle de muligheder, som teknologien åbner, samtidig med, at den på den anden side giver anledning til opregning af diverse skrækscenarier. Den kulturelle fantasi om mandlig graviditet, som *Junior* tematiserer, vil formentlig hos mange netop mobillisere et ambivalent spændingsfelt mellem disse to poler. Er det en strategi for ultimativ ligestilling mellem kønnene, eller er det en moralsk forkastelig pervertering af den naturlige reproduktion? Ifølge Haraways teoretisering af kyborgens fastlåser denne måde at formulere spørgsmålet på den etiske diskussion i et ufrugtbart enten-
el-

ler. I stedet for ambivalent at svinge frem og tilbage mellem tiljubling og demonisering skulle vi ifølge Haraway hellere prøve at forstå, at kyborgeren kan lære os en vigtig lektie. Figuren kan hjælpe os med at erkende, at de ny teknologier i så høj grad sammensmelter menneske og maskine, at det bliver umuligt at skelne det »rent« naturlige fra det »rent« kulturelle, det »rent« kropslige fra det »rent« teknologiske, det »rent« menneskelige fra det »rent« maskinelle. Dermed peger kyborg-figuren på, at det er uholdbart at bruge traditionelle værdier som »det naturlige« som værdimålestok, også når det gælder kønskroppen og den reproduktive krop. Vi må i stedet opbygge nogle nye grundlag, der tager udgangspunkt i en *postnaturlig etik*, dvs. en etik, der tager udgangspunkt i, at »a return to »nature« no longer is possible« (Squier 1995: 113), og som på den baggrund sætter omsorg og etisk-politisk ansvarlighed i forhold til hele det relationelle biokulturelle netværk, menneske-maskine, krop-teknologi, i centrum.

Litteratur:

- Braidotti, Rosi (1994): *Nomadic Subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Columbia University Press, New York.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble*, Routledge, London, New York.
- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of »Sex«*, Routledge, London, New York.
- Chodorow, Nancy (1978): *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Haraway, Donna (1991): *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books.
- Haraway, D. (1992): »The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate and Others« L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, (eds) *Cultural Studies*, London New York: Routledge: 295-338.
- Haraway, Donna (1997): *Modest_Witness@Second_Millennium. Female-Man®_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience*, New York London: Routledge.
- Irigaray, L. (1974/1985a): *Speculum of the other Woman*. Trans. G.C. Gill. Ithaca: Cornell University Press (1st French edn 1974).
- Lykke, Nina (1989): *Rødhætte og Ødipus. Brikker til en feministisk psykoanalyse*, Odense Universitetsforlag, Odense.
- Mitchell, J. (1974): *Feminism and Psychoanalysis*, London: Allen Lane and Penguin Books.
- Mitchell, J. and Rose, J. (1982): *Feminine Sexuality: J. Lacan and the École Freudienne*, London: MacMillan Press.
- Reitman, Ivan (1994): *Junior*, Universal Pictures, London.

- Schiebinger, L. (1993): *Nature's Body*, Boston: Beacon Press.
- Silver, Lee M. (1999): *Remaking Eden. Cloning, Genetic Engineering and the Future of Humankind?* Phoenix, London.
- Squier, Susan M. (1995): »Reproducing the Posthuman Body: Ectogenetic Fetus, Surrogate Mother, Pregnant Man,« Judith Halberstam and Ira Livingston (eds): *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis: 113-135.
- Søndergaard, Dorte Marie (1996): *Tegnet på kroppen*. Museum Tusulanums Forlag, København.

Om forfatteren.

Nina Lykke. Professor, dr. phil. Leder af Ph.D.programmet Genus och Kultur, Tema Genus, Linköpings Universitet, Sverige. Forskningsleder for projektet »Kyborger og cyberspace – mellem fortælling og socioteknisk virkelighed«, Center for Kulturstudier, Syddansk Universitet. Har publiceret bøger og artikler på flere sprog om kønsteori og feministiske teknokulturstudier, bl.a. bøgerne *Between Monsters Goddesses and Cyborgs* (med Rosi Braidotti) (1996), and *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Animals, Technology and the Sacred* (med Mette Bryld), (2000).

Professor, dr. phil.
Nina Lykke
Linköping Universitet
S-58183 Linköping
Sverige

Når hverdagen giver genklang i evigheden –

om krop og hverdagsreligiøsitet

• Modernitetens afsked med de ydre autoriteter, har flyttet religiøsitet ind i enkeltindividet. Den enkelte krop må bære selvkontrol, skyldfølelse og selvfølelse, når den ydre grænse og spejling er forsvundet. Forsagelse af fedt har afløst forpligtelsen på næsten. Fedtreducering og eksorcisme skaber et selvbevidst jeg. Fitnesscentret leverer de ydelser som kirken tidligere gjorde i form af aflad, tilgivelse, ritualer og fællesskabsfølelse. Askese i verdslig udgave skaber klare grænser og tryghed og holder tillige sammen på indre ambivalenser og en hektisk hverdag. Med træningsformen »spinning« opnås en trancelignede tilstand med sus af evighed og sammensmeltning af subjekt og objekt. Skal folkekirken (for)blive indifferent over for mulige hverdagsritualer, der kunne være ramme for synd og bod, anger og nåde? Overgangsritualerne er endnu kirkens, men hvad med hverdagens?

Den slanke og perfekte krop, som vi møder overalt i reklamer og medier, er blevet et ikon for det gode liv. Nutidens katekismus prædikes ikke af Luther, men af slanke- og kostekspertter, der dagligt fortæller os, hvilken mad, der er syndig og giver anvisninger på, hvad vi skal spise og gøre for at få et bedre liv. Overalt i det offentlige rum spilles der stærkt på samvittighedsfølelsen i forhold til mad og krop med det resultat, at fitness er blevet et »must« i mange menneskers hverdag. God samvittighed handler for det moderne menneske mere om at leve sundt, fedtfattigt og dyrke motion, end det handler om næstekærlighed. Kødet er ikke længere underordnet

ånden, som det var for Paulus, men i dag er det i stedet kødet, som kvalificerer ånden. Den slanke og muskuløse krop udtrykker i dag det socialt og verdsligt hellige.

Derfor er der opstået en ny form for hverdagsreligiøsitet, hvor kroppen bliver brugt som udgangspunkt for, om livet føles godt eller dårligt. Hverdagsreligiøsitet iklæder sig ofte den tilsyneladende ikke-religiøsitet, som f.eks. i fitnesscentret. På overfladen ser den måske ubetydelig ud, men trænger man dybere ned i den, vil man opdage, at den ikke bare har stor betydning for mange moderne menneskers selvforståelse og daglige velvære, men også har rod i en række traditionelle kristne begreber, som oversættes psykologisk.

Denne form for hverdagsreligiøsitet har jeg sat fokus på i tv-programmet *Kroppen – den nye religion?* (DR efteråret 2001), som ligger til grund for denne artikel.

I programmet medvirker den norske psykiater Finn Skårderud, som er specialist i spiseforstyrrelser, og som også er forfatter til bogen *Uro*, hvori han beskriver det moderne selv. Skårderuds teorier har været til stor inspiration for mig og understøtter mine egne teorier i både tv-programmet og denne artikel.

Inderliggørelse og verdslig religiøsitet

Skårderud nævner særligt to begreber som helt centrale for det moderne menneske, nemlig *individualisering* og *inderliggørelse*. Begge begreber er affødt af den kraftige psykologisering af hverdagslivet, som er sket i og med, at kristendommen og de store ydre fortællinger om sammenhæng har mistet deres betydning. Det moderne menneske karakteriserer Skårderud derfor som et psykologisk menneske, fordi det selv må sørge for at skabe sammenhæng i sin tilværelse og at holde sig selv i balance. Individualiseringen betyder, at det moderne menneske dagligt tvinges til at fokusere på sig selv for at finde ud af, hvem det er, og hvad det gerne vil være.

I forlængelse heraf er begrebet *inderliggørelse* opstået, som betyder at hvad der førhen kunne henføres til ydre instanser er blevet til indre personlige anliggender. I moderniteten er der sket en kraftig verdsliggørelse, som har resulteret i, at ydre autoriteter som Gud, Djævel, konger og biskopper er trådt tilbage og har mistet deres betydning. Vi tror ganske simpelt mindre og mindre på disse ydre autoriteter og på, at det er legitimt at lade dem definere rammen for vort liv. Alligevel forsvinder disse begreber ikke ud af vores bevidsthed. Gud og Djæ-

vel dør ikke, men rykker i stedet indenfor og forandrer sig til personlig psykologi. De bliver til et spørgsmål om indre egenskaber og især indre ambivalenser. Centrale kristne begreber som synd, anger, bod, nåde og forsoning oversættes psykologisk. De lever videre i os som psykologiske tilstande, vi selv er ansvarlige for.

På grundlag heraf er der opstået en verdslig religiøsitet, som er *indre styret, frem for ydre styret* og som bruger især kroppen og maden som indgang til at opnå en følelse af at være i balance og ikke mindst kontrol. I den forbindelse sammenligner Skårderud den middelalderlige asket Katarina af Sienas forhold til mad med nutidige kvinders. Katarina sultede sig selv, fordi hun havde en forestilling om, at hun på denne måde kunne stige op mod Gud og sidde til bords med Kristus og helgenerne for at indtage et åndeligt måltid og på denne måde få del i en fuldkommen og evig væren. I dag sulter kvinder sig ikke for at nå Gud eller for at gøre plads til åndelig føde, men for at stige psykologisk i selvfølelse og selvkontrol. Processerne mellem Katarina af Siena og moderne kvinder er altså parallelle, men objekterne er væsensforskellige. Det afgørende for mange moderne kvinders (og mænds) daglige velbefindende er følelsen af at have kontrol over sin krop og vægt. Evnen til selvkontrol har overtaget og erstattet gudstroen. Når man både skal være sin egen Gud og Djævel, og sin egen dårlige samvittighed og forsoner kræves et rigt mål af selvkontrol.

Kontrol er fedt

Vejen til selvkontrol går altså hovedsageligt gennem kontrol af kroppen, vægttab og især fedtreducering. Forsagelse og fornægtelse af fedt er blevet en del af den moderne krops fundamentalisme. Oversættelsen af de kristne begreber er særlig tydelig, når det gælder tidens forhold til fedt. Dette konkretiserer den verdslige djævel og fedtuddrivelse fungerer som sekular eksorcisme.

Kroppen bliver en arena for at skaffe sig kontrol, fordi den er konkret og giver forholdsvis hurtige resultater. At kunne styre sin krops vægt gennem motion og mad giver psykologisk set en stor følelse af kontrol og anerkendelse. Fedme er derimod skamfuldt, og signalerer ukontrol. Blødhed er heller ikke in. Denne tendens ser man tydeligt når det gælder nutidens kvindeidealer. Kvinder skal ikke være bløde og runde, men skal ligne Madonna, der har en kropspolitisk korrekt hardbody, som Skårderud bemærker i *Uro*. Under huden på denne kvindetypes overarme ser man tydeligt den veltrænede muskel be-

væge sig. Æstetikken er fuld af moralske budskaber. Den hårde krop signalerer, at dens ejer har evnen til at disciplinere sig selv. Kroppen er i nutidig kultur først og fremmest noget, der producerer tegn og skaber identitet.

Fedtreducering, vægttab og at skulpturere kroppen er en måde at skabe klare grænser og entydighed på. Fedtforskrækkelsen afspejler nemlig også ukontrollens problem. Skårderud mener, at de mange tilfælde af anoreksi kan opfattes som en kernemetafor for kontroltab og for det ikke at føle sig hel. Spiseforstyrrelser ville aldrig have fået en sådan udbredelse, hvis ikke det var fordi, det er en sygelig overdriivelse af vores kollektive idealer. Kroppen var tidligere en skæbne, men i dag gøres den til et forvandlingsnummer. Vi skaber den i vort eget billede – og skaber således os selv. Kroppen er vores selv.

Fitnesscentret – en moderne kirke

En af hovedstadens fitnesskæder kørte for nylig en stor kampagne, hvor man viste personer, der spiste usund mad til sloganet: *'Justify your rotten lifestyle'*. Opfordringen til retfærdiggørelse har unægtelig stærke religiøse undertoner. Moderne menneskers syndsbevidsthed vækkes bedst ved at minde dem om, de har spist forkert og dermed har været moralsk svage. Denne tendens skaber naturligvis et stort behov for et sted, hvor man kan blive sine synder og svagheder kvit. Fitnesscentret er et oplagt sted og er blevet en slags moderne kirke, hvor træningen minder om en gudstjeneste, der tager sigte på at retfærdiggøre og helliggøre det psykologiske menneske. Her kan inderliggørelsen komme til udtryk!

Motivationen for træningen opstår som oftest på grund af skyldfølelser som for manges vedkommende forekommer dagligt i forbindelse med måltider. Man angrer og bekender sine synder – til sig selv – og søger at gøre *aflad* og opnå en følelse af *tilgivelse*. Til dette formål anvendes f.eks. stepmaskiner og løbebånd, der sammen med de andre maskiner giver associationer til middelalderlige bodsinstrumenter. Flere og flere vælger at få en personlig træner, der skal vejlede dem i at få den ideelle krop, som man forestiller sig er indgangen til et bedre liv. Trænere har ofte en ganske stor autoritet. Deres perfekte kroppe gør dem til forbilleder, og man lader dem ukritisk udstede *for-bud* som f.eks. max. 30 % fedt. I fitnesscentret udjævnes også sociale uligheder, for alle er i princippet lige. Der er ingen forskel på direktøren og lønmodtageren; alle har den samme slags tøj på og gør de

samme bevægelser. Behovet for selvkontrol er påtrængende, uanset hvilket socialt lag man tilhører. Dette skaber en følelse af fællesskab, som giver associationer til et *menighedsaspekt*.

Mange abonnenter i fitnesscentret fortæller, at hverdagen ikke fungerer, hvis ikke de træner regelmæssigt. Den giver dem et stort fysisk og ikke mindst mentalt velvære. Efter træningen føler de sig som nye og bedre mennesker, og går ud ad døren svævende i en slags nådestilstand, som giver dem energi til livet i helhed. Mange fortæller, at de uden fitness ikke ville have det samme overskud i såvel arbejdsmæssige som sociale sammenhænge, og at deres daglige velbefindende er meget tæt knyttet til den energi, som fitness tilfører dem.

Når de forskellige træningsformer udføres regelmæssigt som en vigtig del af dagliglivet, får de betydning af *ritualer*, som skal føre fra kaos til kosmos. Fra synd til forsoning. Fitnessgudstjenesten består derfor af en række ritualer, som erstatter de kirkelige ritualer.

Den verdslige religiøsitet har særligt to »trosretninger«, som dog ikke nødvendigvis udelukker hinanden. Den ene er en asketiske retning, hvor man gør sig selv til gudløs munk eller nonne og hvor kroppen bliver et privat kloster, som sikrer, at man hører til skaren af de få udvalgte. Den anden retter sig mod et transcendentalt aspekt, som giver en momentan følelse af nærvær, nåde og evighed.

Kroppen som det moderne kloster

I tv-programmet fortæller en yngre kvinde om sin meget stramme og nøje tilrettelagte kostplan, som hun formår at gennemføre trods kollegers jævnlige pres for at få hende til at spise forbudte ting, som f.eks. kager i kaffepausen. Når de argumenterer med, at hun skal spise en kage for at være lidt god ved sig selv, svarer hun, at kagen kun vil gøre noget dårligt for hende, og at den kun vil forringe hendes liv fysisk som psykisk. Hun bruger selv dette eksempel for at illustrere, at hun dels siger nej tak, fordi hun har valgt aldrig at blive fed, dels fordi det er en psykologisk tilfredsstillelse for hende at kunne sige nej. På denne måde føler hun, at det er muligt at hæve sig op over både de andre og almindeligheden. Den selvvalgte askese giver hende følelsen af at være en ener og dermed en særlig identitet. Der er åbenlyse paralleller mellem hende og den førømtalte Katarina af Siena.

Askese foregik ikke kun i middelalderens klostre, men er tværtimod et begreb som moderniteten gør stor brug af. Moderne levevis kan både være ekstrem ensidig og puritansk, når mange dagligt for-

søger at overholde en stram diæt og et fast træningsprogram, Den psykologiske effekt af denne *verdslige askese* bør ikke undervurderes, for den modvirker uro, dårlig samvittighed og er med til at skabe klare grænser og identitet. Ofte er der nemlig ikke kun tale om lyst til væggtab, men om en trang til at lutre sjælen og at opnå den eftertragtede følelse af selvkontrol. Et pedantisk regelbundet liv giver mentalt overskud til at holde sammen på indre ambivalenser og en hektisk hverdag. Den verdslige askese bliver således en verdslig udgave af himmerige. Gennem selvvalgte pinsler drømmer man om at komme til at tilhøre de få udvalgte og at hæve sig op over almindelige »dødelige«.

Samtidig er der i nutidig kultur utroligt få legitime rum at trække sig tilbage til for at få en pause. Kroppen er efterhånden blevet vores mest legitime rum med henblik på tilbagetrækning og pause. I fitnesscentret er vi således gudløse munke eller nonner, som trækker os tilbage i vores egen kroppe, som var de klostre. Her finder vi et rum for selv-opbyggelse i både konkret og overført betydning. I kristendommen var det tidligere almindeligt at udsætte sig selv for lidelse, i dag er det fitnesskulturen, som indbyder til semireligiøs selvtugt.

At spinne sig ind i evigheden

I programmet definerer Skårderud det hellige som det at opnå en tilstand, der ligger udenfor hverdagen. Fitnesscentret er i særlig grad blevet et rum, hvor sådanne følelser kan opstå. Træningsformen spinning, der er en meget intens form for konditionstræning på motionscykler, hvor der spilles musik med en meget hurtig rytme, kalder især på »hellige øjeblikke«. Gennem spinning er det muligt at komme ind i en trancelignende tilstand, ind i et *flow*. Der er tale om mentale og følelsesmæssige tilstande, som bedst kan beskrives med ord som ekstase, trance, og at være frakoblet den normale bevidsthedstilstand. Her handler det i mindre grad om at gøre aflad og føle renhed, og mere om en slags meditation, hvor man oplever en form for ren mental væren, der tangerer det transcendentale.

En af de medvirkende i tv-programmet *Kroppen – den nye religion?* forklarer, at når rytmen kommer ind i krop og sjæl, opstår pludselig en meget intens fornemmelse af virkelig at være til. Det er et lille øjeblik, hvor hele verden lukkes ude, og hvor man er fuldstændigt tilstede i nuet. En slags omvendt abstraktion, hvor man ikke tænker på sit job eller sin familie, og hvor man forsøger at transcendere. Her synes

den i første omgang at adskille sig fra askesen, fordi den netop handler om at give slip og miste kontrollen for en kort stund. Men i virkeligheden er der tale om et yderst kontrolleret kontroltab. For paradoksalt nok må kroppen disciplineres og presses til yderste, førend man giver slip og lader sjælen svæve lidt rundt i en eller anden form for nådestilstand. Det kræver ekstrem selvkontrol at være i stand til at slippe kontrollen helt.

En spinning – instruktør understreger i programmet, at moderne mennesker i stigende grad har brug for at træde ud af deres stressede hverdag og koble helt fra. Han opfatter derfor selve kropsoplevelsen som en velsignelse; som noget der giver genklang i evigheden. Han forklarer, hvorledes moderne vestlige mennesker konstant skelner mellem subjekt og objekt, når de forholder sig til sig selv, men netop gennem spinning er det muligt at opnå en følelse af, at subjekt og objekt smelter sammen. De cyklende kan derfor opleve, at deres personlighed bliver momentant sammenhængende gennem »cykel-flowet«. Den splittelse, som ydre kulturelle og indre personlige ambivalenser giver, kan gennem spinning ophæves for en kort stund.

Når pulsen kommer op på sin højeste kapacitet, opleves *troens øjeblik*, hvor træningen bliver til noget eksistentielt for den cyklende. Spinning er inden for de seneste år blevet en af de mest populære træningsformer, hvilket siger noget om, at behovet for komme i kontakt med noget, der er større end en selv, er påtrængende. Det er heller ikke tilfældigt, at det er på denne måde, at mange i dag opnår en følelse af nærvær og inderlighed. Moderne nådestilstande opnås nemlig primært via kroppen. Det er kroppen, ikke ånden, som formidler himmelsk velvære og salighed, og en momentan følelse af helhed og sammenhæng.

I den hektiske hverdag, hvor der kræves hurtige resultater, egner fitnesscentret sig perfekt som udgangspunkt for denne form for hverdagsreligiøsitet. Her kører man helt i samme tempo som hverdagens, men alligevel er det muligt at få en højdepunktoplevelse, som ligger helt udenfor hverdagen. I traditionel religion kræves stilhed, tid og fordybelse for at komme ind til de dybere åndelige lag. Det er der alt for få, hvis hverdag er indrettet på at kunne finde den fornødne ro til. I fitnesscentret er det derimod muligt at føle et helligt øjeblik på under en time. Men det er nærliggende at spørge, hvad det er for en form for nærvær, man opnår ved alene at trampe løs på en cykel, der ikke flytter sig ud af stedet? Er der tale om et reelt nærvær i forhold

til noget transcendent, eller er det en illusion, som har med endorfin-kick og kulturelle idealer at gøre?

Fitness som erstatningsritual

En undersøgelse viser, at der er særligt mange olympiske medaljevindere i de protestantiske lande, og at sport generelt spiller en mere fremtrædende rolle i protestantiske end i f.eks. katolske. Dette skyldes formentlig, at reformationen afskaffede alle de hellige handlinger, der var ensbetydende med magi og ritual. De handlede om tiltro til frelsesvirkninger af magisk-sakramental art. I protestantismen blev der ingen rituelle midler tilbage til at påkalde sig Guds nåde, og den protestantiske gudstjeneste blev i stedet for samlingssted for den moralske trostype. Frem for alt gjaldt det om ordets forkyndelse ud fra det centrale dogme om, at det er troen og ikke handlinger, der betyder noget. Det kultiske blev derfor drevet ud af kirken, og det religiøse univers blev efterhånden afmytologiseret og afritualiseret. Men behovet for ritualer forsvandt ikke i befolkningen. Århundreders kollektiv religiøsitet kunne ikke viftes af vejen med et trylleslag, og derfor begyndte man at bruge sporten som en slags ventil.

Protestantismen er per definition den mindst kropslige religion og er således henvist til at henlægge de kropslige ritualer til andre rum end kirken. En forklaring på sportens voldsomme popularitet og store udbredelse i de protestantiske kulturer kunne netop være, at den voksede frem som et svar på et behov på et mere kropsligt-sanseligt plan. Kroppen og kulten skiftede institution, men ikke funktion.

Ritualet har en enorm betydning i enhver religion og er måske i sidste ende vigtigere end dens dogmer. Ritual har med handling at gøre, og selve den kropslige handling er et ritual. I fitnesscentret kan det psykologiske menneske finde ritualer, der holder dets indre ambivalenser i ligevægt. Derfor bliver fitness pludselig til et spørgsmål om hverdagsreligiøsitet og udgør måske det mest gennemslagskræftige erstatningsritual i nutidig protestantisk kultur.

Kroppen – sidste og eneste fælles værdi?

Fitnesskulturens store udbredelse og popularitet er et godt eksempel på, at folkereligiøsiteten de senere år er gået i en stor bue udenom folkekirken. Det skyldes naturligvis også andre faktorer end folkekirken selv, men i og med dens fastholden af den lutherske tanke om, at

mennesket kun kan tage imod og ikke kan give noget tilbage, lukker den givetvis øjnene for et meget vigtigt behov, som hører med til at have en religiøs praksis, der hænger sammen med ikke blot det daglige liv, men med det at være et rent konkret fysisk menneske.

Lad mig komme med et konkret eksempel og personlig erfaring: I Rom findes en ganske særlig trappe kaldet *Scala Santa* (Den hellige trappe), som tusindvis af pilgrimme kommer for at kravle op ad på knæene. Den siges at have tilhørt Pontius Pilatus' hus i Jerusalem, og som Kristus derfor skulle have betrådt den dag, han blev forhørt og dødsdømt af statholderen. Trappen består af 28 trin, og på hvert af disse trin beder den kravlende pilgrim en bøn for at gøre bod for sine synder. Fornylig gjorde jeg selv turen op ad trappen med smertende knæ, og undervejs gik det pludseligt op for mig, hvad ideen med den rent fysiske bodsgang er. At kravle op er ikke blot et udtryk for en symbolsk handling, som skal minde pilgrimmen om, at han tilgives for sine synder gennem Kristi egen lidelse – eller endnu værre at han forsøger at gøre sig fortjent til sin egen tilgivelse – men er tværtimod en tanke om, at man slet og ret bør gøre et stykke konkret arbejde for at udbedre syndernes konsekvens. Man arbejder sin synd af på samme måde, som hvis man løber en tur, efter man har forgrebet sig på en æske chokolade. Man løber ikke kun for den fysiske dels skyld, men også for at få en god samvittighed gennem at gøre en indsats. Det er sjældent nok at tænke sig til en god samvittighed; det kræver også handling. Hvad folk kommer i fitnesscentret for at opnå, er nøjagtig det samme, som pilgrimmene kommer på *Scala Santa* efter.

Den store tilstrømning til fitnesscentrene viser, at det moderne menneske tilsyneladende har hårdt brug for konkrete og fysiske ritualer. Det er et signal om, at der er et basalt behov for ritualer som er i stand til at sætte hverdagslivets oplevelse af synd, anger, bod, nåde og forsoning ind i en konkret ramme. Størstedelen af folkekirkens medlemmer kommer rent faktisk også kun i kirken for ritualernes skyld ved de store begivenheder i livet, som fitnesscentret endnu ikke er leveringsdygtig i. Men når det handler om hverdagsliv, er det ikke folkekirken som danskerne fortolker sig selv ud fra.

En af protestantismens store svøber er måske, at den ikke vil vide af folkereligiøsitet og de ritualer, som knytter sig til den. For en umiddelbar betragtning kan det se ud som et hæderkronet forsøg på at stå for »den rene vare«, men ulempen er, at denne teologi i takt med sekulariseringen er kommet til at afskære en stor del af troens praksis fra hverdagslivet. Resultatet er imidlertid, at den indirekte må henvi-

se folk til andre institutioner, som kan varetage den slags behov, og som de sportslige institutioner altså har gjort i de protestantiske kulturer. Oveni kommer så at nutidig kultur er flygtig, og mennesker konstant pendler i forskellige sociale arenaer. Kroppen bliver her det eneste, som repræsenterer noget konstant og konkret og dermed den sidste og eneste fælles reference. Sammenholdt med kirkens problem betyder det, at slanke kroppe, fedtfattige opskrifter og muskelmasse i sig selv er blevet til et spørgsmål om religiøsitet. Og hvor fedt er det ?

Litteratur :

- Bonde, Hans 1986: »Den sportslige askese: om protestantisk etik og sportens ånd.« *Tidsskriftet Centring*; 86/1, Forlaget Bavnebanke.
- Guttmann, Allan 1986: »Olympisme i glimt: de olympiske lege som verdslig religion.« *Tidsskriftet Centring*; 86/1, Forlaget Bavnebanke.
- Korsgaard, Ove: »Sport som religiøs praksis: rekord som ritual.« *Tidsskriftet Centring*; 86/1. Forlaget Bavnebanke.
- Linddal Hansen, Birthe 2002: *Kropfokuseringens manifestation i den moderne verden*. Institut for Fremtidforskning.
- Skårderud, Finn 1999: *Uro – en rejse i det moderne selv*. Tiderne Skifter, Kbh.
- Skårderud, Finn 1992: *Sultekunstnerne: om krop, kultur og kontrol*. Tiderne Skifter, Kbh.
- Tranholm, Iben *Kroppen – den nye religion?* Danmarks Radio, oktober 2001, se i øvrigt www.dr.dk/tro.

Cand.theol. og journalist
Iben Thranholm
Ndr. Frihavsgade 54,2
2100 København Ø
itm@post.cypercify.dk

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø - tlf. 39 18 30 39

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Møllevangenget 3
8362 Hørning - tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant
Hjortekærsvej 74
2800 Lyngby - 45 88 40 75

Christine Gjerris
Rigshospitalet - 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø - tlf. 35 45 48 03

Eberhard Harbsmeier
Fasanvej 21
6240 Løgumkloster - tlf. 74 74 55 99

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov - tlf. 86 17 58 36

Cecilie Rubow
Blågårdsgade 2, 1.tv.
2200 København N - tlf. 35 39 04 22

Camilla Sløk
Ericavej 122
2820 Gentofte - 39 66 12 28

Jesper Stange
Lyngby Kirkestræde 12
2800 Lyngby - tlf. 45 88 24 60

Elof Westergaard
Græmvej 2
6990 Ulfborg - tlf. 9749 51 08

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center
E-mail: hbp@rpc.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 90
23. årgang 2002-2003 udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS.
Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 90:
Birte Andersen og Lena Kjems

ISSN 0106 - 6749
© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt i offset hos AKA-print, Århus. Principlayout: Kim Broström

Forside: John Olsen, Litografi, 1997, 50 x 32 cm. udsnit

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved henvendelse til:

Kritisk forum for praktisk teologi
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 23. årg. er kr. 225,- (studerende kr. 175,-). Enkelt-numre sælges for kr. 95,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget

Tidsskriftet udkommer fire gange om året med temanumre om praktisk-teologiske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer

