

Frølund, S. (1988). Sexualontologi. *Philosophia*, årg. 17, nr. 3-4, pp. 43-54.

Denne publikation stammer fra [www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk) - hjemstedet for:

*Forum for eksistentiel fænomenologi*

Et tværdisciplinært netværk af praktikere og forskere, som anvender eksistentiel-fænomenologiske grundlagstanker og perspektiver i deres arbejde.

Husk at angive korrekt kildehenvisning ved referering til denne artikel. Den korrekte reference fremgår øverst på denne side.

Læs mere om Forum for eksistentiel fænomenologi  
og download flere artikler på  
[www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk)

---

**English version:**

This publication is downloaded from [www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk) – the home page of

The Society for existential phenomenology

A Danish cross disciplinary society of practitioners and researchers who make use of existential phenomenological theory and perspectives in their work.

**For more information and downloadable articles visit**  
[www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk)

# Sexualontologi

*Sune Frølund*

## 1. Filosofi og seksualitet

Ordet "seksualitet" er dannet i det 20. århundrede i en naturalistisk tradition. Det er ikke vokset "naturligt" frem i folkemunde, men er dannet af videnskaberne, nemlig medicinen og psykologien og siden almindeligt accepteret som samlebetegnelse for det, der har med det kønslige at gøre, adfærden, anatomen, følelseslivet osv. Ordet er blevet så selvfølgelig, at man idag taler possessivt om "sin seksualitet" som den naturligste ting i verden, som noget, der bare er der og endda er sjovt, som i kondomkampagnen.

Alt dette var vel i sin orden hvis den naturalistiske opfattelse af menneske og seksualitet var adækvat. Men det er den ikke. Mennesket er ingen naturting, heller ikke delvist, og kønslivet er ikke naturligt. Det netop påståede kan ikke bevises. Man kan lave en historisk redegørelse for begrebernes genese (begreberne "seksualitet", "behov", "libido", m.m) og vise at sagen ikke altid har været opfattet som en natursag. Men dette beviser ikke, at opfattelsen er ugyldig. I sidste ende må det være (køns-)livet selv, der viser påstandens berettigelse- "køn" og "liv" er da ikke her brugt i den naturalistiske betydning.

Den empirisk-naturalistiske videnskab fordrer som bekendt eksakthed, men er mærkeligt fordringsløs m.h.t sit grundlag, sin ontologi. Når seksualiteten skal udforskes, deles den uden videre op i en psykisk og en somatisk side, hvor psykologien tager sig af den første og medicinen af den sidste, og det antages at seksualiteten er summen af de to sider, hvor "sum" eventuelt specificeres som sidernes "gensidighed", "vekselvirkning", "dialektik" el. lignende. Men på den måde står det hen i det uvisse hvad seksualiteten selv er og hvad psyke og soma er. Det interesserer ikke videnskaben, for det er jo et filosofisk spørgsmål.

En filosofisk undersøgelse må gå ud fra sagen selv og som helhed, før der kan blive tale om at dele den op i forskellige spørgsmål. Og det må være den første undersøgelse, der alene kan afgøre hvilken opdeling der er saglig. I den henseende er filosofien mere "empirisk" end naturforskningen, der forlods og ganske uempirisk naturaliserer den sag, der skal forskes i. Når seksualitet skal undersøges filosofisk, må man derfor bevæge sig hen til det, som seksualiteten er revet løs af, og noget tyder på at det er mennesket. Vil vi vide hvad seksualitet (der er dannet fra latin "sec-", der er roden i "deling") er, må vi først vide hvad mennesket er.

Et kvalificeret bud på denne sag findes i Heideggers *Sein und Zeit*. For nu ikke at bibringe læseren den ide, at bogen undersøger det naturaliserede menneske, bruger Heidegger ordet "Dasein" der betyder menneskets måde at være, og karakteristisk for

denne måde er iflg. Heidegger, at den samtidig med at være til, forstår sig på det at være: Dasein er værensforståelse. Dette betyder at mennesket ikke er en forhåndenværende ting, der "har" den egenskab at forstå væren, men at mennesket kun eksisterer værensforstående. Dette er den mest konkrete og saglige opfattelse af hvad mennesket er, og fra denne opfattelse skal alle menneskelige fænomener forstås - også seksualiteten.

## II. Sexualitet som værensforståelse

Nu siger Heidegger ikke en lyd om seksualitet i *Sein und Zeit* (SZ) og vel heller ikke senere? Hans Nietzsche-bøger kommer ind på "kønslighed", men her vil jeg beskrive seksualitetens ontologi igennem en anden side af Heideggers virksomhed, nemlig gennem hans samarbejde med den schweiziske psykiater Medard Boss. Samarbejdet indledtes i 1947 og endte med grundlæggelsen af en ikke-naturalistisk, menneskelig lægekunst (psykiatri og medicin)<sup>1</sup>.

Hvordan opfattes den naturlige seksualitet? Den kan beskrives på flgn. måde, så at sige fra frøperspektivet:

Det menneskelige legeme har mange organer, herunder kønsorganer. I det store og hele er disse af to slags, nemlig mandlige og kvindelige, hvorfor der må være to køn. Ved en særlig teknik anbringes disse kønsorganer i taktil nærhed af hinanden i det 3-dimensionale rum, som regel mandslemmet indeni kvindeskeden, hvorefter de bevæges mod hinanden indtil i det mindste mandskønnets sædafgang i nærheden af kvindens livmodermund i det stadig 3-dimensionale rum. Individierne, som befinder sig i den anden ende af kønsdelene og har dem, geråder undervejs i forløbet i 3 eller er det 4 faser af nervespænding, sluttende med den højeste spændings bratte fald. På oplevelses-siden er individernes lyst stærkt betonet, orgasmen opleves orgiatisk, og derpå vender lemmerne, nerverne og oplevelserne tilbage til det gamle og individierne falder til ro.

En så forenklet opfattelse af seksualiteten foranledigede ved århundredets begyndelse Freud til nærmere at undersøge fænomenet. Hans iagttagelse har udvidet opfattelsen, men han opgav ikke den naturvidenskabelige forestillingsramme og bestræbte sig på at forklare seksualiteten kausal-genetisk udfra "driftsmæssighed". Og han forudså dennes forklaring udfra fysiologiske stofskifteprocesser. Hvordan kemiske processer kan opleves som trang- el. lystfølelser i det han kaldte det "psykiske apparat" forklarede han ikke. Og selvfølgelig heller ikke hvordan en fysiologisk menneskemaskine kan producere en oplevelse af noget *som* noget, som noget betydende som f.eks tiltrækkende, ophidsende, lunkent eller ækelt. Freud betegnede da også driftslæren, som hans sexuallære bygger på, som "psykoanalysens mytologi", og han erkendte, at driftsbegrebet ikke rækker til en forståelse af menneskeligt kærlighedsliv (se "Metapsykologi I", s. 135, Kbh. 1975).

Til denne erkendelse føjer Medard Boss: driftslæren rækker ikke engang til forståelse af menneskeligt sexualliv som det leves og opleves. Freuds driftsbegreb

(libido) er konstrueret i analogi til fysikkens kraftbegreb, der er en hypotese som skal tjene til forklaring af nogle fysiske begivenhedsforløb. Kraften selv kan ikke konstateres. F.eks oplever vi ikke tyngdekraften, men bare tyngden af vores krop, ting og sager, og denne forklarer vi med kraften. Hypotesen kan være relevant i fysikken, men ikke i psykologien. Vi oplever f.eks. ikke seksuelle følelser som psykoanalysens "drifter", men som liderlighed, begær m.m, omend vi er blevet vænnet til at bruge det "objektivere" ord "drift", takket være bl.a. Freuds indflydelse og hans og vor egen accept af naturvidenskabens primat.

Allerede Max Scheler kritiserede den freudianske naturalistiske opfattelse af mennesket (Homo Natura), altså opfattelsen af det som et mekanisk-fysiologisk væsen (i *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern 1973, f.eks. s. 175-208). Og psykiateren Ludwig Binswanger påpegede senere den fundamentale umulighed af at derivere et menneskes verden fra et libidinøst energibegreb, selv hvis der opereres med såkaldt "psykisk energi". Med en psykologi så objektiverende som Freuds, bemærker Binswanger, saver psykologien den gren over, som den sidder på (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, s. 318). Binswanger betegner subjekt-objekt-spaltningen som psykologiens nedarvede kræftonde, og introducerer Heideggers Daseinsanalytik som kuren. Men Binswanger tolker Daseinsanalytikken i subjektivistisk retning, idet han opfatter Heideggers bestemmelse af menneskelig eksistens (Dasein) som In-der-Welt-sein, som var det en bestemmelse af et menneskeligt subjekts immanens. Derfor finder Binswanger det påkrævet at udstyre Dasein med endnu en bestemmelse, en "Über-die Welt-hinaussein", som skal være subjektets evne til at transcendere fra immanensen til sin omverden - altså en konstruktion, der vel egentlig er en ontologisering af Husserls intentionalitetsbegreb.

Under henvisning til specielt *Vom Wesen des Grundes* fra 1929<sup>2)</sup> påpeger Heidegger, at subjekt-objekt-spaltningen ikke overvindes ved at udstyre et menneskeligt Dasein med evnen til at transcendere. Tværtimod bibeholder denne manøvre opfattelsen af mennesket som en "forestilling om subjektivitet, som en primær kapselagtig immanens" (Zol-Sem., s. 286 & 238-242). *Sein und Zeit* er ingen antropologi og In-der-Welt-sein, Sorge, Zeitlichkeit osv. ikke egenskaber ved en subjekt-substans kaldet mennesket. Og hvordan, spørger Heidegger, skulle et således tænkt subjekt overhovedet kunne transcendere sig ud til en verden, som det, i sin immanens, ingen forhåndsanelse kan have om faktisk eksisterer derude?

Tværtimod udelukker SZ's grundbestemmelse af menneskelig eksistens som *værensforståelse* på forhånd, at der kan blive tale om en subjekt-objekt-spaltning, der sidenhen skal overskrides. Forstående er mennesket allerede ved det, der er. Og karakteristikken af denne forståelse af væren som *Sorge* gør ikke mennesket til en bedrøvelig solipsist. Begrebet "Sorge" antyder, at menneskelig eksistens altid allerede befinder sig ved det, der viser sig, "går op i det" og bestemmer sig ud af det, på hvilken måde det så end sker. Derfor misforstår Binswanger igen sagen, når han supplerer *Sorge*

med det lystigere "Liebe", for at få noget socialt ind i Dasein. Kærlighed og Sorge er ikke modbestemmelser, siger Heidegger, ja kærlighed kan endog forstås dybere, når den betragtes som en af Sorges faktiske "udgaver" og begribes ud fra værensforståelsen (Zol.Sem., s. 237-8).

Nu er kærlighed ganske vist ikke det samme som sexualitet. Men når vi søger at fatte det kønslige bagom sin naturalistiske fortolkning, må vi også begynde med sexualiteten som værensforståelse. Fra naturalismens udgangspunkt (sexualitet udfra subjekternes genitale kontakt) kan man ikke nå det seksuelles helhed el. til kærligheden, der hører med til denne helhed. Også her gælder den holistiske doktrin, at kønslivets helhed ikke er summen af kønsdelene.

Menneskets kønsliv er en art værensforståelse. Seksuelle er mennesker ikke blinde, men seende el. fornemmende. Fornemmer nemlig noget *som* noget - noget tiltrækkende, ophidsende, liderligt, afskyeligt etc. Sådanne fornemmelser kan sans- eller hjernefysiologien ikke forklare. Disse kan forklare sansernes og måske hjernens *funktion*, men ikke hvad fornemmelse er el. hvordan det fornemmede kan betyde noget, forstås eller misforstås. Fornemmelsen som sådan, er ikke noget fysiologisk.

Mennesket kunne ikke fornemme noget som seksuelt, hvis det ikke allerede var kønsligt, eksisterer som kønsligt, ligesålidt som det kunne fornemme et andet menneske som et andet menneske, om det ikke i sin væren, allerede var sammen-med-andre og ikke primært alene. Da mennesket i sin grundeksistens er kønsligt, findes der ikke noget menneskeligt fænomen, der er absolut ukønsligt, men nok fænomener hvor kønsligheden ikke er fremtrædende eller tematiseret

At fornemme noget *som* noget, som betydende, vil ikke sige, at der foreligger en betydning for det indre øje som en slags "psykisk objekt" eller som en genstand for en bevidsthed. Så er subjekt-objekt-forholdet nemlig bare blevet flyttet ind i subjektets bevidsthed, der på sin side fortolkes som en beholder. En sådan "distance" er der ikke i fornemmelsen. Fornemmelsen *betyder noget* dvs. lader mig ikke indifferent. SZ's "Sorge" skal udtrykke fornemmelsens/forståelsens gåen-op-i eller væren-optaget-af det fornemmede. Og ikke-indifferensen er muligheden og nødvendigheden af en besvarelse (tilsvaren eller ansvaren). Værensforståelse er samtidig en "kunnen svaren".

Værensforståelsen er en "ekstatisk åbenhed", en udspændthed, der så at sige holder feltet frit for nogets tilsynekomst. Denne åbenhed og frihed er da ikke et menneskeligt subjekts evne eller ydelse, men noget ethvert menneske allerede *er*, og muligheden for at noget kan vise sig, kan "være", f.eks været et "jeg", "du", "hende", osv. Misforståelsen af et fænomen er en privation af forståelsen, ligesom ufrihed er en privation af frihed.

Den seksuelle oplevelse må derfor begribes som noget, der sker i alle grader af begrænsning, fra en fri eller fuldstændig indladen-sig til en fornægtelse af fænomenet eller til desinteresserehed. Indsigten i den seksuelle ligegyldigheds "ufri" natur giver os dog ikke redskabet til at stille den ulystnes diagnose. Kun den ulystne selv kan vide

hvorfor. Men man kan trænge til andres hjælp (ikke diagnose) for at få sin viden frem i lyset.

Heideggers friheds- og privationsovervejelser var vigtige for Boss' analyse af de seksuelle perversioners "fulde virkelighed". Forklaringerne af perversionerne ud fra psykoanalytisk driftsteori eller fra antropologisk teoridannelse, harmonerede nemlig ikke med de perverses egen opfattelse. Forståelsen lykkedes først efter mødet med Daseinsanalytikken og dennes indblik i kærlighedens væsen: perversion er en kærlighedsmodus og kærlighed er en karakteristisk in-der-Welt-sein (*Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*, s. 42-53).

### III. Sam-væren & selv-væren

Efter afviklingen af subjekt-opfattelsen af mennesket forsvinder også forestillingen om at værenforståelsen er et individuelt jeg's forståelse. Men kønslivet udspiller sig mellem mennesker, der siger "jeg" om sig selv og "du" til hinanden. Hvordan stemmer det?

Forestillingen om at menneskelivet begynder oralt-solipsistisk og siden møjsommeligt erkender andet og andre er en fiktion, og en arv fra cogito'et. Derfor sker erkendelse af andre heller ikke ved indføling, projektion, "libidinøs besættelse" (Freud) eller analogislutning fra jeg'et til de andre. Også disse teorier kritiserede Scheler i 20'erne og han påstår, at mennesket primært lever i andre og først derigennem i sig selv<sup>8)</sup>.

Denne påstand viderefører Heidegger. Menneskets væren angår ("geht um") i sin væren denne væren selv (SZ, s. 12), hvad der ikke betyder, at mennesket er egocentrisk. Dets væren er en sam-væren ("Mit-sein") ved det, der er ("sein-bei") i en fælles verdensåbenhed (Zol.Sem., s. 144-46; jvf. SZ, s. 123). Sam-væren er ikke et supplement til værenforståelsen, men forståelsens åbning er samtidig en åbning for andre og een selv. Sam-væren udelukker selvfølgelig ikke, men indbefatter selv-væren. Mennesket er ikke et anonymt fixpunkt for samværet med andre, men er altid *nogen*, eksisterer altid på en bestemt måde.

Forholdet til andre er for så vidt ontologisk primært til "jeg", som gensidigheden mellem to mennesker ikke kan begribes som et jeg-du-forhold, for så går man atter ud fra et menneskes subjektivitet til et du. To mennesker siger "du-du" til hinanden, også selvom det ene menneske viser sig at være een selv (Zol.Sem., s. 292).

Et forhold til en anden er en gåen op i den andens væren-i-verden. I forholdets gensidighed eksisterer to mennesker helt og fuldt som sam-værende. Derfor har forholdet ingen bærer, men bærer sig selv. Og først gennem denne sam-eksistens kan det lade sig gøre at sige "hvem" jeg er (Zol.Sem., s. 205). Mennesket er intet subjekt, men siger lige godt "jeg" om sig selv. Med dette ord "benævner mennesket det til tiden beagtede selv", "nævner mennesket selvet som sit, og netop sin selv-væren i det øjeblik, det nævnes" (Zol.Sem., s. 220, Jvf. SZ, s. 322-3 og GMP, s. 360).

Jeg'et er her ikke et "hypokeimenon", "subjectum", ikke det værendes grund, men en øjeblikkelig modifikation af et tidsligt selv, der holder sig som det selv-samme i min historie. Selvets tidslighed er ikke en foreliggen "i tiden", men det at det "zeitigt sich" - altså på dansk: "tider-sig", times eller modner. I to menneskers fulde, ekstatiske gåen-op-i-hinanden eksisterer jeg'ets nunc stans ikke. De elskende kan opleve dette i orgasmen som jeg'ets og tidens ophævelse<sup>4)</sup>

Tilværelsens ekstatiske værensforståelse er forudsætning for den sexuelle ekstase. Sidstnævnte kan ikke forklares som en spasmatisk kulmination af en nervøs proces med repræsentation i psyken, for så har man igen erstattet en erkendelse af fænomenet som det viser sig, med angivelse af en funktion. Mennesket kunne ikke blive "ude af sig selv", tabe sit jeg, hvis det var en biologisk genstand udrustet med et "subjekt" med stort S.

Boss gengiver en patients beskrivelse af kønskærlighedens sam-væren: den er en med-hinanden-væren af så "inderlig" art, at den giver begge et samtidigt spillerum af ellers ukendt, uendelig vidde og prægnans. De elskende smelter til mand-kvindelig ens-væren, så også tingenes grænser åbner sig umåleligt til et fælles, strålende lysfelt. Orkanagtigt raser kønskærligheden igennem deres forenede væsen, rykker dem ud af deres enkelt-væren ud over legemets grænser. Og dér skues det værendes urgrund - en erkendelse, der ikke er nogen ikke-elskende mulig. Fra dette absolutte stråler endnu i lang tid efter orgasmen en særegen glans over alle verdens ting, fortidige såvel som nutidige, og intensiveres af forventningen om den fælles fremtid (GMP, s. 398. Jvf. VPD, s. 377-78). Her får kønskærligheden ikke for lidt, og man kan have patienten mistænkt for at være "verheideggert" i sit udsyn. Men pointen består, at en så frodig kærlighedsoplevelse ikke er en "åndelig" overbygning til en ellers "rent" kødelig sexualitet, at kønskærligheden i sig selv er frodig i ånd og kød i eet. Det udelukker på den anden side ikke, at man *kan* holde sexualitet fast som kun fysisk (eller i al fald gøre, hvad man kan) ved ikke at ind-lade kønskærligheden, ved ikke at hengive sig til og overhøre kroppens tiltale. Men denne holdning er en privation, en slags kønslig afholdenhed (Jvf. næste afsnit).

Sexuelle er vi tiltalt af et andet menneskes væren. Vi fornemmer den anden *som* en anden, og denne anden nøder os til eller fordrer en an-svaren, nemlig til at ville tage den tiltalende "i varetægt og efter mulighed hjælpe den til værensudfordelse" (Zol.Sem., s. 292. Jvf. SZ, s. 123: "Als Mitsein "ist" das Dasein wesenhaft umwillen Anderer"). Fordringen muliggør også en lukning for sam-væren, og så har vi den såkaldte "objektiverende" holdning.

I SZ, hvor varetægten ("Hut") hedder "Fürsorge" (i modsætning til "Besorgen" af ikke-daseinsmæssige værender), beskrives to ekstreme muligheder. En "einspringende-beherschende", der påtager sig den andens tilstand, disponerer den og behersker den. Og en "vorspringend-befriende", der svarer på tiltale, der ikke bare "besørger" den anden som genstand, men som lader ham/hende fri til egen Sorge og

værensforståelse (SZ, s. 122). Den første mulighed er den "objektiverende". Kvindens - hvis det altså er en kvinde -kvindens seksuelle udfoldelse bliver mandens projekt -hvis det nu er en mand. Han sætter sig i hendes sted, i hendes krop, og hjælper enhver tænkelig nervøs, hormonal og sanselig proces godt i gang, kæler for dens intensitet, beregner gunstigste stilling og afstand til endemålet osv. I dette forehavende er han selv som en genstand, reduceret til en instans, der vil forudskikke det, der sker, istedet for at lade det ske. Objektiveringen retter sig ikke kun mod hende, men mod deres forhold, mod deres sam-væren ved det, der er. Og derfor også mod ham selv.

Hvis seksualitet i sin grund var fysiologisk, er det ubegribeligt at vi plejer seksuel omgang med *andre*, når man kan "hjælpe" sig selv. Og dog - det kunne vi ingengang, for der er ikke noget "selv" på fysiologisk grund.

#### IV. Desomatisering af kroppen

Seksualitet er ikke et fysiologisk-biologisk fænomen, men har dog åbenlyst en hel del at gøre med vore kroppe. Hvad er kroppen?

Med Descartes cogito exileres kroppen fra det tænkende, og bliver en tankeløs naturgenstand uden navn og mæle<sup>5)</sup> Spørgsmålet om eksistensen af andre tænkende substanser får siden i filosofien sit eget problem, det "fremmedpsykiske". Men ingen opstiller et fremmedsomatisk problem, selvom legemet antages at være det individuierende princip (da legemet, som udstrakt substans, er deleligt<sup>6)</sup>). Det andet legeme ses altså ikke som "fremmed". Det adskiller sig kun fra mit ved position, dimension, vægt, m.m. Legemet er *nogens* legeme, men ikke selv nogen, bare noget.

Kroppens specielle problematik overses ikke i SZ, men behandles ikke (SZ, s. 108). Heidegger forklarer i 1972, at kroppens problem er det sværeste og fjerneste, og at han i 1927 ikke vidste mere at sige derom (Zol.Sem., s. 292). Det har han sidenhen fået. For Boss' "daseinsanalytiske" medicin og psykiatri, har Heideggers behandling af kroppen selvfølgelig haft afgørende betydning.

Der skelnes her mellem "der Leib" og "der Körper", *kroppen* og *legemet* (Hvor kroppen er den levende, eksisterende krop, er legemet kroppen som biologisk-somatisk genstand, af samme værensart som fysikkens legemer (f.eks himmellegemerne).

De to kan sondres ved deres forskelligartede grænser. Legemets grænse er overhuden, der adskiller det fra andre legemer i rummet. Det kan vokse eller afmagres, men det går altid kun til overhuden. Legemet kan være "sammen" med andre legemer, men måden de er sammen på, er som foreliggende genstandes spatiale nærhed.

Kroppens grænse er kvalitativt en anden end legemets. Kroppen når ikke bare længere ud i rummet end legemet. Den er rumlig på en anden måde end legemets foreligger i rummet. Kroppen når dertil hvor mennesket *er* eller rækker hen til det, som mennesket eksisterende "går op i". "Kroppens grænse er den værenshorisont, som jeg opholder mig i" (Zol-Sem., s. 113). Det betyder, at kroppen er helt henne ved det, jeg sanser eller peger på. Men det betyder tillige, at også tænkning eller forestillen er



kropslige fænomener, omend ikke legemlige. Ganske vist kan man konstatere, at der sker noget i legemet, når personen sanser eller tænker. Men det der sker, er ikke sansning som sansning hhv. tænkning som tænkning. Legemet er "weltlos"; kroppen hører sammen med menneskets væren som in-der-Welt-sein. Kroppens væren er, modsat genstandens en "*kroppen*"<sup>8)</sup>. Min krop er lige så lidt foreliggende som rummet er. Rummet er Daseins "ein-räumen" eller med SZ's formulering- "Das Dasein nimmt Raum ein. Es ist keineswegs nur in der Raumstück vorhanden, den der Leibkörper (da: "legemet") ausfüllt" (SZ, s. 368). Den "kroppen" jeg eksisterende er, medbestemmer min eksistens væren-i-verden (Zol.Sem., s. 126. Jvf. GMP, s. 278). Derfor forandrer min "kroppen" sig med mit øjeblikkelige forhold til min verden. Ligeledes forandres min "hér-væren" med min eksistens. Jeg er selvfølgelig altid her, men ikke nødvendigvis hvor legemet (soma) er. Mit "hér" bestemmes ud fra det, jeg forstår mig ud af, som jeg fornemmer. Det er nemlig dér, jeg opholder mig. Mit "hér" er derfor bestemt ud fra "dér" hvor noget dukker op i min "Welt" (Zol.Sem., s. 94).

Pointen i dette er selvfølgelig, at legemet er en somatiseret fortolkning af kroppen. Og at min krop (som en "kroppen") fænomenologisk er forud for legemet. Man kunne også sige, at min *levende* krop er en ontologisk forudsætning for det aflivede, biologisk fortolkede legeme. Og endelig kan man tilføje, at mennesket ikke er kropsligt fordi det "har" et legeme, men slet ikke kunne have et legeme, hvis dets eksistens ikke allerede var kropslig (altså: "kroppede"). Ganske vist er det fysiske legeme en "betingelse" for den eksisterende krop, men det er hverken årsag eller grund, ligesålidt som luftmolekyleres svingninger er årsag eller grund til at et stykke musik er det, det er. Den instrumentelle tolkning af organer og lemmer har derfor sin begrænsning. Den forklarer f.eks hvad øjet "er til for" - nemlig for at se. Men den må da forudsætte, at mennesket allerede er seende. For hvis man instrumentelt vil forklare dette, går man i regres: vi er seende fordi vi skal finde føde, fordi vi skal overleve, fordi vi skal forplante os, fordi.... her stopper forklaringen. Den instrumentelle tolkning af legemet, må hele tiden forudsætte noget andet end et instrumentelt legeme. Derfor forklarer den i grunden ingenting.

Vender vi os til seksualiteten, kan vi sige: Mennesket er ikke kønnet fordi det "har" kønsorganer (hormoner osv.), men det har disse, fordi det er et kønsvæsen. Den biologiske forklaring af kønsorganer som redskaber i forplantningens tjeneste svæver i luften, da ingen biologi kan forklare forplantningens formål som helhed (for hvorfor kunne evolutionen ikke have frembragt udødelige individer? - og hvad tjener artens overlevelse egentlig?)

Sexualiteten er ikke hængt op på disse kønsorganer, omend den bliver det i en somatocentrisk kultur. Vores seksuelle "kroppen" rækker langt ud over kønsdelenes forhud og hinder, og er noget andet end deres funktion. Denne "kroppen" skal ikke tolkes som en indrepsykisk eller "åndeligere" dimension, der føjes til legemet. Det er, omvendt, kun fordi mennesket "kropper" sig kønsligt at organer kan få rollen som

kønsorganer. Og de svulmer kun, fordi et menneske forstår kønnet, forstår en anden som en anden, forstår en "Welt"<sup>9)</sup>. Selv en så organfikseret syssel som pornografien må sande, at det seksuelle undslipper, når den fokuserer på de "weltlose" kønsdele alene. De er nemlig kun seksuelle i en "Weltoffenheit" (en art "præsomatisk kønsåbning") og vil os først noget i den sammenhæng -hvorfor skal kønsdelene ellers omgives af gebærder, stønnen og sofagruppe?

Sexuelt er man ikke altid der, hvor legemet er. Man kan gå i seng med den ene og dog opholde sig ved den anden med hele sin sjæl og krop. Eller man kan være hér, ved den man er i seng med, med hele sin ekstatiske "kroppen" - og ens verden er forandret. Den slags var ikke muligt, hvis legemet var sexualitetens grund. Og ligeledes var seksuelle perversioner udelukket. En somatisk-libidinøs model kommer aldrig til at forklare, hvorfor pyromanen "forstår" (og "befinder" sig ved) kønnet ud fra ilden.

Hvad mandlighed og kvindelighed er, er også ubegribeligt på legemelig grund, da disse begreber ikke altid følger kønsorganerne. Mandlighed og kvindelighed er ikke isolerede accidenser ved en i sig selv kønsneutral menneskesubstans<sup>10)</sup> men særegne eksistensmåder og måder at "kroppe" denne eksistens. Intet menneskeligt fænomen er kønsløst, blot er kønnetheden mere eller mindre fremtrædende ved fænomenerne.

## V. Fra drift til kønnets tiltrækning

Driftsbegrebet er allerede berørt, men kan trænge til få bemærkninger endnu. Med opfattelsen af mennesket som væren-i-verden og opløsningen af subjekt-objekt-modellen, er luften taget ud af driftsbegrebet. Men mødet med et evindeligt og umætteligt begær i al sin "dumhed", eller med en af dets tvangsmæssige skikkelser, kan forlede os til atter at konkludere, at der nu må være tale om drift. "Man har jo sine behov", som vi siger, og fortolker os åbenbart som en anden slags billardkugler, der "bagfra" skubbes kausalt til kønnet.

Driftsbegrebet er relevant, når menneskets væren fortolkes som en art "død" foreliggen. For de døde genstande bevæger sig ikke af sig selv, men af noget andet. Og mennesket ser vi jo bevæge sig ustandseligt- altså må det i sig have en bevægende kraft, lyder ræsonnementet. Og det er "driften" "behovet" eller hvad det nu kaldes.

Med karakteristikkene af menneskelig eksistens som en "zu-sein" eller en "gåen-op-i", vendes forholdet om: Mennesket skubbes ikke hen til, men tiltrækkes af kønnet. Den anden dukker ikke op i min verden i kønslig indifferens, men har allerede nødet mig til et bestemt, kønnet, til-svar. Det betyder ikke, at hvadsomhelst opleves som tiltrækkende nærsomhelst, men at en fornemmen af noget som kønsligt tiltrækkende er muligt p.g.a. en (kønsligt) stemt åbning for det værende. Min stemning bestemmer sig ud fra den forestående "opgave", som jeg tiltrukket går op i. Det betyder så atter, at også det seksuelle begær bestemmer sig ud fra noget, der først skal til at ske. Og det, der først skal ske, har jeg tilgang til fordi jeg er mig selv *forud* ("vorweg", Zol.Sem., s. 218. Jvf. SZ, s. 192 & 327). Begæret er altså kun muligt fordi menneskets Dasein er

tidsligt (jvf. SZ's "sich-vorweg-schon-sein-in-als Sein-bei"). I en vis forstand kan man derfor kun begære den anden som det, man allerede selv er forud. Og dette er atter kun muligt, fordi menneskets Dasein er sam-væren ("Mitsein") og selv-væren (se afsnit IH).

Begæret er altså ikke muliggjort af en bagudliggende causa efficiens, men af en foran-til-trækkende enhed af selv og anden, som den selv samme væren. Enheden stiller begærets "opgave", som er at *være* denne enhed - ikke som en foreliggende enhed (hvad enheden ikke kan være), men som *forening*. Derfor vil alt begær, også det mandlige, genbegæres med liv og legeme, og ikke bare mødes af underdanig respekt eller selvsuggesteret liderlighed, for at nævne to yderligheder.

Og endelig er orgasmen ikke "bevirket" af den ene eller den anden, men er selv samme enheds *opfyldelse* af begæret. Man kan kun "give" nogen orgasme, hvis vedkommende forud "har", dvs eksisterer som denne sam-væren. En rent teknisk frembragt orgasme er en fiktion og øver en slags vold på kroppen, ved at reducere dens væren til fysiologisk funktion. Noget andet er så, at et menneske kan være så angst for foreningen med et andet menneske, at kun en næsten vold-teknisk orgasme er eneste mulighed for i det mindste at smage en bid af kagen.

Det tvangsmæssige begær må begribes som et menneskes ufri eller privative væren-tiltrukket af sam-værens enhed. Tvangen er ikke en "udvendig" tvang, men er egentlig en *trang*. Det, der trænger, er menneskets eksistens. Dets frie væren-i-verden er så indsnævret at det er berøvet (latin: "privatio") eksistensmulighederne, hvorfor det kommer i en mangeltilstand: det trænger til eksistens. Og derfor "har det ikke tid" til at lade sig tiltrække-af, men vil selv trække foreningen til sig. Den voldsomt trængende "overrender sin væren-sig-forud" (Zol.Sem., s. 219), uden at besinde sig på, hvad han eller hun egentlig kan være. Han er forfalden eller udleveret til den andens kønslige tiltrækning, han eksisterer kun som denne tiltrækning og oplever hende eller ham i sammentrængt skikkelse, måske som et til idioti genstandeligt koncentrat af kønsdele.

Psykoanalysen, siger Heidegger, ser i mennesket kun denne forfaldenhed til trangen, og anser den for det egentligt menneskelige ved mennesket. Og den tingsliggør derefter forfaldenheden til "driftsmæssighed" (Zol.Sem., s. 219). Psykoanalysen ser mødet med det andet køn som en effekt af driftsmæssigheden, idet den ulideligt ophobede "driftsspænding" kan få udløsning dør. I den optik er det andet menneske netop bare kønsobjekt (for driftens subjekt), og dårligt nok et kønsvæsen.

Hos Heidegger og Boss har begæret nok tilsyneladende dunklere mål og i hvert fald ingen objekter, men det forstår klarere målets væren, forstår dets køn<sup>11)</sup>.

## VI. Køn

Ordet "køn" har i ældre tid haft betydninger som "slags" eller "slægt" (jvf- eng. "kind" og da. "alskens" = alle slags. Sml. ty. "Geschlecht" = køn, slægt), og har først senere fået betydningen "det naturlige køn". Ældre tider har antageligt ikke været uden

forståelse for den anatomiske, såkaldte "lille" forskel, men har tilsyneladende haft større forskelligheder for øje - væsensforskelle, der langt overskyggede den lille.

Et menneskes køn bestemmes ud fra det, det seksuelt begærende forstår sin eksistens ved, hvad enten dette så er mand, kvinde, ting, enkelte organer, en fortærende ild etc. Kønsbestemmelserne "mandlig" og "kvindelig" synes at ske hyppigere end alle andre kønsbestemmelser, og er iflg. Medard Boss også til at finde hos de fleste "perverse", men ikke hos alle.

På dette sted lader vi disse spørgsmål ligge, men konstaterer blot, at den seksuelle værensforståelse altid forudsætter en forskellighed, som vi kalder den "sexualontologiske differens". Samt at sexualontologiens grundspørgsmål vel sagtens kan lyde:

Hvorfor er der overhovedet køn og ikke snarere intetkøn?

### Noter:

1) Samarbejdet mellem Heidegger og Medard Boss indebar fælles ledelse af 5-6 årlige seminarer i Zollikon (Zürich) for psykiatere og medicinere i perioden 1959-69. Disse seminarer er dokumenteret i: Heidegger, M: "Zollikoner Seminaren" (Klostermann, Frankfurt am Main, 1987)-Forkortes i artiklen "*Zol.Sem*". Desuden har Heidegger haft indflydelse på udarbejdelsen af alle filosofisk relevante afsnit i Boss' bøger, hvoraf her kun bruges: Boss, M: "Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. Ein Daseinsanalytische Beitrag zur Psychopatologie des Phänomens der Liebe" (Kindler Taschenbücher (1. oplag 1947- senere revideret), München, 1972.

"Grundriß der Medizin und der Psychologie" (Huber verlag, Bern (1. opl. 1971), 2. rev. udg. 1975) - Dette hovedværk kaldes "*GMP*".

"Vom der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse" (Europaverlag, Wien, 1979) - artikelsamling fra 1937-77, altså før og efter Heidegger. Kaldes "*VPD*".

Endelig udgiver (Boss') Daseinsanalytische Institut für Psychotherapie und Psychosomatik (Zürich) fra 1984 et kvartalsskrift betitlet "Daseinsanalyse" (Karger Verlag, Basel).

Nærværende artikel vil også citere "Sein und Zeit" og kalde den "*SZ*".

2) Se f.eks s. 34 i "Wegmarken" (Klostermann, Frankfurt a.M, 1967). Jvf. *SZ*, s. 366.

3) Max Scheler: "Wesen und Formen der Sympathie (Bonn, 1923/Bern 1973 som Band 7, Gesammelte Werke, Francke Verlag). Se især afsnittet "Vom fremden Ich", s. 208-258. Og sml. med Jakob Knudsens: "At være sig selv er at være eet med et andet Selv" (1907), genoptrykt i "At være sig selv", Gyldendal, Kbh, 1965.

4) Boss citerer Shakespeares ord om erfaring af evighed:

"If this be error and upon me proved ,

I never Writ nor

no man ever loved"

(Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen, s.54)

5) Denne naturalisering, der tager livet ud af kroppen, har muliggjort medicinen som kropsteknologi på biologisk basis. I sidste ende mener samme biologiske medicin at kunne forklare hvad det levende ved legemet er, ja hvordan livet er opstået. Det er absurd, da biologien på forhånd har afskåret sig fra at vide, hvad livet er, og derfor bærer sit navn med urette. -Man kan få den tanke at grundproblemet i erkendelsen af det menneskelige, fra Platon til moderne antropologi, er at fastholde det levende ved det menneskelige. For Platon er liv, legeme og foranderlighed det uvirkelige. Moderne forestillinger om mennesket søger rekonstruerende at genoplive det v.h.a. "kræfter", "dynamik", "energi" m.v. Men det er futilt, for døden er evindeligt. Den eneste mulighed er at opgive dette letale erkendelsesparadigme og nå en forståelse, der levende forstår livet *som* liv.

6) Max Scheler bemærker, at selv i en fysiologisk kropsofattelse viser legemet i visse henseender mere fremmedhed end sjælen. Den fysiske smerte, f.eks., er utilgængelig for andre. Mens det går langt nemmere at tage del i andres sjælelige smerte. ("Wesen und Formen der Sympathie", s. 249).

7) Denne distinktion behandles især: *Zol.Sem.* s. 105-31 og *GMP* s. 271-285.

8) På tysk går verbaldannelsen til substantivet lettere: "der Leib" bliver til "leiben". På tysk er endvidere ordet

"Leib" beslægtet med "leben", hvad Heidegger udnytter. Når ordet "kropsliggørelse" ikke er valgt i.st.f. "kroppen", skyldes det, at der så sniger sig et ukropsligt subjekt ind som ophavsmand til kroppen, én, der gør denne "kroppen".

9) Jeg henviser til en festlig "Daseinsanalytisk" beskrivelse af hvad mandslemmet er, da det ikke er et stykke anatomi. Se VPD, s. 488.

10) Derfor er ideologien om kønnes enhed kønsdiskriminerende. En forfatter som Ivan Illich kalder hypotesen om denne enshed "sexistisk" og påviser den "frigjorte" seksualitetsopfattelses underliggende subjektivistiske menneskesyn (= at mennesket er subjekt + sex). Illich's sigte er at erstatte Sexus' dominans med en mere menneskelig Genus-opfattelse, der skal have hersket indtil industrialismens epoke begyndte, og nu kun findes rudimentært (Mich, Ivan: "Køn. Til en historisk kritik af ligheden", Tiderne Skifter, Kbh. 1983).

11) Se nøjere kritik af drift-begrebet i GMP, s. 354-57, og analyserne af knivstikkertrang og kvælningssimpuls, GMP, s. 398-411.

Som driftsbegrebet kan behovsbegrebet kritiseres som en subjektivistisk arv. Af det faktum, at folk behøver, har man uddraget postulatet, at så må de have behov. Historisk set er behovsbegrebet også en 1700-tals pietistisk arv: det syndige selvs syndige behov.