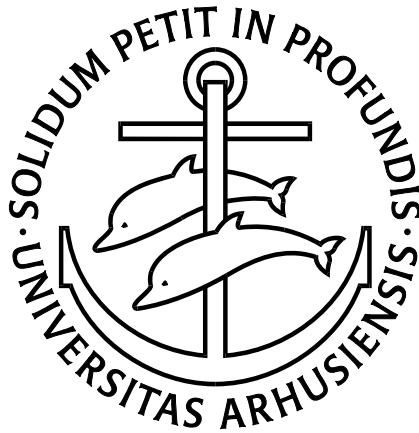


# Kandidatspeciale



## Sårbarhedens etik

En undersøgelse af fænomenologiens betydning for sygeplejen

af

**Anne Charlotte Overgaard Hjorth**

## KANDIDATUDDANNELSEN I SYGEPLEJE

Navn: Anne Charlotte Overgaard Hjorth  
Modul: Kandidat speciale  
Måned og år: Januar 2008  
Vejleder: Elisabeth O.C. Hall  
Anslag: 119.877

# Sårbarhedens etik

## En undersøgelse af fænomenologiens betydning for sygeplejen

Afdeling for Sygeplejevidenskab  
Institut for Folkesundhed  
Aarhus Universitet  
Høegh-Guldbergs Gade 6A  
Bygning 1633  
8000 Århus C

---

Copyright © Anne Charlotte Overgaard Hjorth og Afdeling for Sygeplejevidenskab, Institut for Folkesundhed, Aarhus Universitet. Elektronisk udgivelse på <http://www.folkesundhed.au.dk/kandidatspecialer>  
ISSN 1602-1541. ISBN 978-87-92261-48-9

Dette kandidatspeciale har i 2008 udgjort grundlaget for tildeling af kandidatgraden i sygepleje (cand.cur.) ved Aarhus Universitet

# Indholdsfortegnelse

FORORD .....	4
NÅR NOGET GØR INDTRYK.....	7
MØDET MED EN TEKST AF SALLY GADOW .....	7
FÆNOMENOLOGIENS BETYDNING FOR SYGEPLEJEN .....	9
UDVIKLINGEN I OG DEBATTEN OM FÆNOMENOLOGIENS BETYDNING FOR SYGEPLEJEN... 10	
Hvad er fænomenologi? .....	10
Fænomenologiens betydning for sygeplejeteori og -forskning .....	12
Kritikken af positivismen og introduktionen af andre videnskabsteoretiske retninger.....	15
Udviklingen i Kari Martinsens arbejde – fra fænomenologi som videnskab til fænomenologi som metafysik.....	17
Kari Martinsens tiltrædelsesforelæsning ved Danmarks Sygeplejerskehøjskole .....	18
Vendingen mod metafysik og kritikken af sygeplejevidenskaben .....	19
Marit Kirkevolds syn på sygeplejevidenskab efter Martinsens kritik .....	21
Filosofi frem for videnskab .....	24
Forholdet mellem videnskab og fænomenologi - brydningspunktet i moderne sygeplejeteori.....	26
Fænomenologi som metafysik og som metode .....	29
Debatten om fænomenologisk sygeplejevidenskab og -forskning .....	32
Fænomenologi som indstilling .....	37
Fænomenologiens betydning for sygepleje som praksis .....	38
SALLY GADOWS FILOSOFISKE TEKSTER OM SYGEPLEJE .....	39
FRA INDTRYK TIL ARTIKULATION .....	43
Sally Gadows indlæg ved konferencen The Ethics of Care and the Ethics of Cure..	43
Sårbarhed, sygepleje og etik.....	46
Den professionelles sårbarhed.....	50
Valget af en filosofisk fænomenologisk tilgang.....	51
Embodiment – omsorgens forudsætning .....	55

Gadows filosofiske fremgangsmåde herunder Hegels fænomenologi og dialektik ..	57
AFHANDLINGENS FORMÅL .....	67
Om forholdet mellem begreb og fænomen.....	68
DEN FILOSOFISKE FÆNOMENOLOGISKE FREMGANGSMÅDE .....	70
Indtryksartikulation hos Lipps og Løgstrup .....	71
Udlægningen af indtrykket .....	77
Undersøgelse af fænomener ud fra Husserls fænomenologiske metode.....	80
Den fænomenologiske indstilling.....	81
Fænomenologiens idé.....	84
Refleksiv fænomenologi.....	87
Oplevelsen af den fænomenologiske refleksion.....	89
Ricoeurs hermeneutiske fænomenologi .....	92
AFHANDLINGENS TESE .....	102
FÆNOMENOLOGI I PRAKSIS .....	104
Descartes' analyser af krop og sjæl .....	105
Sansningen hos Descartes.....	107
Husserls analyser af embodiment .....	110
Den personalistiske og den naturalistiske indstilling .....	112
Krop, sansning og erfaring .....	114
Embodiment og relationen til andre hos Merleau-Ponty.....	115
Sansningens åbenhed.....	118
Menneskelivets sårbare udleverethed.....	121
Subjektets sårbarhed .....	123
Levinas' forsvar for subjektiviteten.....	125
Forholdet mellem sårbarhed og embodiment .....	126
Rehabiliteringen af sansningen.....	127
De skjulte etiske fænomener.....	128
Klinisk subjektivitet.....	131
Anerkendelsen af den anden.....	133
At kunne se med hjertets øje.....	137
EPILOG .....	140

LITTERATURLISTE.....	142
RESUMÉ.....	167
ABSTRACT .....	168

## Forord

Det beroer da ikke blot på, hvad man seer, men det hvad man seer, beroer paa, hvorledes man seer; thi al Betragtning er ikke blot en Modtagen, en Opdagen, men tillige en Frembringen, og forsaavidt den er dette, da bliver det jo afgjørende, hvorledes den Betragtende selv er.

Kierkegaard, 1843/1962, 61.

Dette speciale handler om fænomenologien og dens betydning for sygeplejen. Da jeg som ganske ung studerede eurytmi, lærte jeg Goethes fænomenologi at kende, og som sygeplejestuderende arbejdede jeg med Kari Martinsens tekster. Det var dog først under kandidatuddannelsen, at jeg blev klar over, hvor stor en rolle fænomenologien spiller for sygeplejen; dels gennem udviklingen af omsorgsteoriene, som mange i dag betragter som de teorier, der bedst udtrykker essensen af sygeplejen, og dels i forbindelse med etableringen af sygeplejeforskningen, hvor der ofte vælges en fænomenologisk tilgang.

Mødet med en tekst af den amerikanske sygeplejerske og filosof Sally Gadow gjorde imidlertid, at jeg for alvor fik øjnene op for fænomenologiens betydning for sygepleje som praksis. Og tilsvarende har Jakob Wolfs disputats om forholdet mellem Løgstrups, Lipps' og Goethes fænomenologi været en øjenåbner i forhold til fænomenologien. Disse to tekster af Gadow og Wolf er blevet henholdsvis omdrejningspunktet og rammen for dette speciale, hvor fænomenologiens betydning for sygeplejen udlægges ud fra Gadows betragtninger om forholdet mellem sårbarhed, embodiment, omsorg og etik.

Formålet med specialet er skridt for skridt at vise, hvad fænomenologi er, og på hvilken måde denne filosofi kan bidrage til sygepleje som praksis. Baggrunden for, at jeg har valgt at arbejde med fænomenologiens betydning for sygeplejen, er debatten om forholdet mellem fænomenologi og sygeplejevidenskab, som præsenteres indledningsvis. Jeg argumenterer for, at fænomenologien som filosofisk tradition kan bidrage til forståelse af fænomener i sygeplejen, at man som sygeplejerske kan arbejde med fænomenologi, selvom man ikke er filosof, og at filosofisk arbejde bør opfattes som en del af sygeplejevidenskaben.

I filosofiske tekster tages det almindeligvis for givet, at man er i stand til at filosofere, men da der er forholdsvis få, der arbejder filosofisk inden for sygeplejen, og da denne arbejdsform er forholdsvis ubeskrevet, har jeg valgt at lade beskrivelsen af vejen ind i den fænomenologiske filosofiske måde at arbejde på være den røde tråd i dette speciale.

Ofte fremhæves de indbyrdes forskelle mellem de enkelte filosoffer, men i denne fremstilling lægges der mest vægt på lighedstrækkene mellem filosoferne inden for den fænomenologiske tradition for bedst muligt at kunne vise, hvorledes fænomenologien som filosofisk tradition kan bidrage til sygeplejen og for at bygge bro mellem amerikansk og nordisk omsorgsetik, repræsenteret ved Gadow og Martinsen. For at gøre fremstillingen læsevenlig har jeg uddybet begreber og sammenhænge i noterne, og da sygepleje som akademisk disciplin er ung, har jeg løbende anført biografiske data, men specialet kan læses uafhængigt af noterne.

En stor tak skal lyde til min vejleder, professor i sygepleje Elisabeth Hall, som introducerede mig til Sally Gadow og åbnede mine øjne for fænomenologiens internationale betydning for sygeplejen, og som har båret mig med sit venlige smil, sin opmærksomhed og sin konstruktive vejledning gennem hele processen.

Tak til professorerne Kari Martinsen, Trygve Wyller, Dan Zahavi, Arne Grøn og Sara Heinämaa og forskningsleder Charlotte Delmar, post.doc Claudia Welz, samt ph.d.studerende Rasmus Thybo og John Noras for vejledning, hjælp og støtte under udarbejdelsen af specialet.

Samtidig vil jeg takke Forskningsenheden for Klinisk Sygepleje ved Aalborg Sygehus, Aarhus Universitetshospital samt Center for Subjektivitetsforskning og Institut for Systematisk Teologi ved Københavns Universitet for muligheden for at følge kurser og forelæsninger og deltage i seminarer og konferencer.

Tak til bibliotekarer og øvrige medarbejdere på JCVU biblioteket, Sygeplejefagligt Bibliotek i København, som har været behjælpelige med at finde artikler af Sally Gadow samt Farum Bibliotek, som utrætteligt har fornyet og bestilt mine bøger.

Endelig vil jeg takke min mand, Peter J.O. Rasmussen, som har givet mig al den støtte, som man kunne ønske sig, og mine to børn, Katharina og Anders Matthias, som med deres blotte tilstedeværelse i mit liv har givet mig en forståelse for nogle af de beskrevne fænomener, som jeg næppe havde kunnet erhverve på anden vis.



## Når noget gør indtryk

Do not float on the waves of the world  
and raise your voice. It will disappear in  
the wind. Sink deep into the sea, and  
create waves. This is philosophy!

Gabriel Marcel<sup>1</sup>

## Mødet med en tekst af Sally Gadow

Engang imellem oplever man oplever noget, som gør et særligt indtryk på én. Det kan være et kunstværk, et naturfænomen eller et menneskes skæbne, som man i særlig grad bliver berørt af, eller det kan være tanker, som rækker ved ens hidtidige opfattelse, og som man nødvendigvis må forholde sig til, fordi man føler, at de ikke er til at komme udenom. Sådan gik det for mig, da jeg første gang blev præsenteret for en tekst af den amerikanske sygeplejerske, filosof og professor i sygepleje Sally Gadow.<sup>2</sup>

At artiklen havde gjort et uudsletteligt indtryk på mig, gik først op for mig i mødet med kursusederen og mine medstuderende. Jeg husker tydeligt den spændte, næsten knugende fornemmelse i kroppen, da jeg sad til undervisningen og glædede mig til, at vi skulle tale om denne tekst, for selv om jeg havde haft svært ved at forstå den, kunne der ikke være nogen tvivl om, at den drejede sig om noget meget centralt. Da vi nåede til Gadows tekst, faldt der imidlertid kun lidt spredte kommentarer, og selv var jeg ikke i stand til at sige noget synderligt fornuftigt. Jeg kunne ikke rigtigt finde ordene, undervisningen kom hurtigt til at dreje sig om noget andet, og jeg sad tilbage med en følelse, som jeg ikke rigtigt var i stand til at udtrykke. Siden da er dette allerførste indtryk blevet stående, og det melder sig lige så intenst som første gang, når jeg i tankerne er vendt tilbage til denne lille tekst af Gadow.

---

<sup>1</sup> Gabriel Marcel ifølge Imamichi 2004, 138.

<sup>2</sup> Gadow, 1988. *Sally Gadow*, RN, Ph.D., er professor ved School of Nursing, Health Sciences Center, University of Colorado, Denver, Colorado, USA (Gadow 2000) Sally Gadow er medlem af editorial board for tidsskrifterne *Nursing Philosophy* og *Nursing Inquiry* samt associated editor ved tidsskriftet *Journal of Clinical Ethics*.

At modtage et indtryk er at bevæges kropsligt, skriver den norske sygeplejerske, filosof og professor Kari Marie Martinsen,<sup>3</sup> og rent kropsligt kunne jeg mærke, at teksten havde berørt mig, og at den handlede om noget betydningsfuldt, noget der var *sandt*, og som jeg *måtte* forstå. Denne oplevelse er baggrunden for mit valg af emne til dette speciale.

Umiddelbart skulle man synes, at det at tage udgangspunkt i noget, som har gjort indtryk på én, må være et vældigt personligt og subjektivt anliggende og dermed måske ikke af så stor almeninteresse. I sin disputats *Den farvede verden* skriver dr.theol. Jakob Wolf imidlertid, at al erkendelse begynder med et indtryk, og at erkendelsesprocessen består i at artikulere indtrykket.<sup>4</sup>

Både Martinsen og Wolf er inspireret af dr. theol. Knud Ejler Løgstrup, som skriver, at et indtryk *kan* anses for at være subjektivt, men ”det er ikke så sikkert”, skriver Løgstrup, idet

subjektiviteten i indtrykket kan være et vidnesbyrd om, at det er objektiviteten, vi står overfor. Når vi i indtrykket *ikke* er fortabt i den gængse forståelse af tingene og foregangene, men stødes tilbage af dem for at blive bragt på virkningerne af dem hos os, kan det være et indicium for, at vi i indtrykket står over for, hvad tingene og foregangene væsentligt set er.<sup>5</sup>

I indtrykket er der således også noget objektivt i den forstand, at det er selve det fænomen, som har vakt indtrykket, som er til stede i det. Wolf skriver, at når noget gør indtryk på os, ”får vi på fornemmelsen, at det, der gør indtryk på os, indeholder en forståelse, som – hvis vi blot kunne få den artikulert – ville vise sig væsentligere end al vor begrebsligt fastlagt, orienterende, gængse forståelse”,<sup>6</sup> og disse betragtninger er

---

<sup>3</sup> Martinsen 1994, 130, 147. *Kari Marie Martinsen*, sygeplejerske, magister i filosofi og dr.phil. er professor ved Høgskolen i Harstad, Norge.

<sup>4</sup> Wolf 1990. *Jakob Wolf*, dr.theol., er lektor ved Afdeling for Systematisk Teologi ved Københavns universitet.

<sup>5</sup> Løgstrup 1976, 147. *Knud Ejler Løgstrup* (1905-1981) dr.theol., var sognepræst på Fyn og senere professor i etik og religionsfilosofi ved Det Teologiske Fakultet ved Aarhus Universitet.

<sup>6</sup> Wolf 1990, 197. Wolf refererer her til Løgstrup 1976, 147. Se også Løgstrup 1983/1997, 11.

årsagen til at jeg, uden at vide hvor jeg ville ende, turde begive mig ind i undersøgelsen af en tekst om sygepleje, som jeg ikke forstod ret meget af, og som er skrevet af en forfatter, som jeg ikke kendte noget til. Artikulationen af det indtryk, mødet med Gadows tekst vakte, er således mit ærinde med denne specialeafhandling.

## **Fænomenologiens betydning for sygeplejen**

Valget af denne tilgang skyldes også et ønske om at fordybe mig i fænomenologien i højere grad, end jeg hidtil har haft mulighed for. Fra starten af sygeplejerskeuddannelsen har jeg arbejdet med tekster om omsorg og fænomenologi af Martinsen,<sup>7</sup> og under kandidatuddannelsen, hvor vi er blevet introduceret til en række amerikanske omsorgsteoretikere, har jeg fået øjnene op for, at det ikke bare er Martinsen, som peger på omsorg som det centrale i sygeplejen. Der er tale om en international udvikling inden for teorier om sygepleje gennem de sidste 30 år, og fænomenologi har spillet en væsentlig rolle i denne sammenhæng.<sup>8</sup>

Parallelt med denne udvikling har fænomenologien haft en stigende betydning for sygeplejeforskningen, som herhjemme ikke mindst må tilskrives Martinsens indflydelse på etableringen og opbygningen af forskeruddannelsen. Martinsen har i stigende grad lagt vægt på metafysik frem for videnskab, og det er denne udvikling og den efterfølgende debat om forholdet mellem metafysik og videnskab, som har vakt min nysgerrighed og skærpet min interesse for at sætte mig nærmere ind i, hvad fænomenologi er, og hvorledes denne filosofi kan bidrage til sygepleje som praksis. Ved at tage udgangspunkt i en tekst om sygepleje af Gadow, som også arbejder fænomenologisk,<sup>9</sup> håbede jeg, at det ville være muligt at arbejde med disse spørgsmål og se på fænomenologien og dens betydning for sygeplejen med nye, friske øjne.

---

<sup>7</sup> Hjorth et al 1994, Hjorth 1995, 1998.

<sup>8</sup> Hjorth 2000, 2001a, 2001b.

<sup>9</sup> Bishop og Scudder (1990) skriver, at Sally Gadow ligesom flere andre har vendt sig til fænomenologien, og karakteriserer en ofte citeret tekst af Gadow *Existential Advocacy* som fænomenologisk.

## Udviklingen i og debatten om fænomenologiens betydning for sygeplejen

### Hvad er fænomenologi?

Før jeg ser nærmere på, hvad der gjorde indtryk på mig ved Gadows tekst, vil jeg redegøre for den betydning fænomenologien har haft for udviklingen inden for sygeplejens teori og forskning og den deraf følgende debat, som blandt andet Martinsen har været med til at sætte på dagsordenen.

Spørgsmålet om, hvad fænomenologi er, vil være til stede i hele fremstillingen, og indledningsvis skal det blot gøres klart, at fænomenologi er en retning inden for filosofien. *Filosofi* kommer ifølge *Politikkens filosofileksikon* af det græske ord *philosophia* og betyder kærlighed til visdom. På nordiske fakulteter skelner man mellem *teoretisk filosofi*, som omfatter logik, semantik, videnskabsteori og erkendelsesteori, og *praktisk filosofi*, som er værditeori, etik, æstetik, retsfilosofi og religionsfilosofi.<sup>10</sup>

Fænomenologi er en af de dominerende filosofiske retninger i det 20. århundrede, og den har i de seneste år oplevet en renaissance, idet den er blevet genstand for fornyet interesse og udøver stor indflydelse på en række konkrete videnskaber. Idet fænomenologien fremlægger en fundamental model for den menneskelige eksistens,

---

<sup>10</sup> Lübcke 1998. *Filosofi* kan dels betragtes som en lære eller teori, dels som en måde at leve på eller en aktivitet, som er særegen for filosofien. Hvis man lægger vægt på den filosofiske aktivitet, kan den betragtes som en stræben efter visdom i betydningen en indsigtfuld og afklaret livsform, som man finder det i indisk og kinesisk filosofi og i store dele af den europæiske, hvorved filosofi bliver ét med en bestemt etisk livsholdning, religiøsitet eller terapi. Man kan også skelne skarpt mellem på den ene side filosofi som lære og filosofens liv på den anden side, således at det at være filosof er at være fagfilosof, beskæftiget med en bestemt form for teoretisk arbejde, men de fleste filosoffer befinder sig et sted mellem disse to ekstremer. Selv hvis man betragter filosofi som en lære eller teori, vil den indeholde en verdensanskuelse i sit syn på virkelighedens grundlag, værdierne, menneskets placering i virkeligheden og dets erkendelses- og handlemuligheder, pligter og rettigheder, men det karakteristiske for en filosofi er at den, i modsætning til en verdensanskuelse, er forpligtet til at argumentere for sine teorier, og dermed bliver et af filosofiens erkendelsesteoretiske grundproblemer, hvor grænserne for det holdbare argument går. Eftersom der i filosofi er et indbygget krav om argumentation kan filosofi betragtes som en form for videnskab, og man kan endvidere bestemme filosofi som en refleksion over fagvidenskaberne og tilværelsen i øvrigt. Filosofi ind inddeles på forskellige måder. I: 1) logik og fysik, 2) logik, erkendelsesteori, metafysik og etik og 3) endelig skelner mange filosoffer, blandt andre Aristoteles og Kant, mellem teoretisk filosofi og praktisk filosofi (Lübcke 1998).

kan den ifølge professor i filosofi Dan Zahavi<sup>11</sup> bidrage med en ramme, som human- og samfundsvidenskaberne kan udfolde sig inden for.

Ordet *fænomenologi* kommer af det græske *phainomenon*, ”det som viser sig”, og af *logos*, som betyder ”lære”,<sup>12</sup> og ifølge Zahavi kan man kalde fænomenologi en videnskab om fænomenerne, som generelt sagt består i en filosofisk analyse af genstandenes forskellige fremtrædelsesformer og en reflektiv undersøgelse af de forståelsesstrukturer, der gør, at genstandene kan vise sig, som de er.<sup>13</sup>

Edmund Husserl<sup>14</sup> regnes for den moderne fænomenologis grundlægger,<sup>15</sup> men siden har mange filosoffer videreudviklet denne filosofi, og Spiegelberg karakteriserer derfor fænomenologien som en filosofisk bevægelse,<sup>16</sup> og inddeler fænomenologien i tre faser: en forberedende fase, en tysk fase med blandt andre Husserl selv og hans assistent Martin Heidegger (1889-1976), samt en fransk fase.<sup>17</sup> Den franske fases væsentligste

---

<sup>11</sup> Zahavi 2004a. *Dan Zahavi*, ph.d. og dr. phil., er professor i filosofi ved Københavns Universitet og leder af Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning ved Københavns Universitet.

<sup>12</sup> Lübeck 1998. *Fænomenologi* betyder således læren om det, som viser sig, kommer til syne eller fremtræder for en bevidsthed.

<sup>13</sup> Zahavi 2004a.

<sup>14</sup> *Edmund Husserl* (1859-1938) blev født i en jødisk familie, men konverterede som syvogtyveårig til den evangeliske trosbekendelse. Oprindeligt studerede han matematik, men studier hos Brentano førte til, at han valgte at studere filosofi. Med værkerne *Logische Untersuchungen* fra 1900 og 1901 med undertitlerne *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* og *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* grundlagdes den moderne fænomenologi (Bengtsson 1993). Husserl fungerede som professor i Göttingen og senere i Freiburg, og nogle af hans assistenter var Edith Stein, Heidegger, Landgrebe og Fink (Lübeck 1998). I 1933 blev Husserl slettet fra fakultetslisten ved universitet i Freiburg, han fik forbud mod at deltage i the International Congress of Philosophy i Prag 1934 og i Paris 1937 og mistede retten til at få udgivet værker i Tyskland. Han fik desuden forbud mod at låne bøger på universitetsbiblioteket, idet Heidegger var medunderskriver af en henstilling om, at jødiske professorer skulle nægtes adgang til biblioteket (Zahavi 2004a). Indtil sin død fortsatte Husserl med at arbejde (Reeder 1987). Hans efterladte papirer, over 40.000 stenograferede manuskripter, blev reddet af van Breda, og efter krigen grundlagdes Husserlarkivet ved det katolske universitet i Leuven i Belgien, som udgiver de efterladte manuskripter og tidligere udgivne værker (Bengtsson 1991).

<sup>15</sup> Bengtsson 1993.

<sup>16</sup> Spiegelberg skriver, at en af hans yndlingsteser er at ”the Phenomenological Movement prober is actually a set of waves superimposed upon a much vaster anti-reductionist and anti-constructionist groundswell that began in the nineteenth century” (Spiegelberg 1981, xi).

<sup>17</sup> Den forberedende fase omfatter Franz Brentano (1838-1917) og Carl Stumpf (1848-1936). Udover Edmund Husserl og Martin Heidegger er den tyske fases centrale filosoffer Max Scheler (1874-1928) og Nicolai Hartmann (1882-1950) (Spiegelberg 1994).

filosoffer er Gabriel Marcel (1889-1974), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Paul Ricoeur (1913-2005) og Emmanuel Lévinas (1906-1995).<sup>18</sup>

### **Fænomenologiens betydning for sygeplejeteori og -forskning**

I USA var nogle af de første sygeplejeteoretikere, som arbejdede med fænomenologi, Josephine Paterson og Loretta Zderad, som i 1976 udgav *Humanistic Nursing*, og Jean Watson, som et par år senere udgav *Nursing: The philosophy and Science of Caring*.<sup>19</sup> En anden væsentlig sygeplejeteoretiker, som er inspireret af fænomenologi, er Patricia Benner,<sup>20</sup> og i Norden er det ud over Martinsen<sup>21</sup> især Katie Eriksson,<sup>22</sup> som har beskæftiget sig med fænomenologi.

Benner og Eriksson lægger mest vægt på hermeneutik,<sup>23</sup> som i klassisk forstand angiver metoderegler for den rette udlægning af teologiske og klassisk-humane tekster,<sup>24</sup> mens den filosofiske hermeneutik kan opfattes som en videreudvikling af fænomenologien.<sup>25</sup>

---

<sup>18</sup> Spiegelberg 1981, 1994, Lévinas 1961/1996, Rendtorff 2005. Fænomenologi er den filosofiske retning, som siden 1930'erne har haft størst betydning i Frankrig inden for både filosofi, videnskab, kunst og offentlig og politisk debat (Bengtsson 1993), og fænomenologien er en afgørende forudsætning for den senere hermeneutik, eksistensfilosofi og dekonstruktion (Zahavi 2004a).

<sup>19</sup> Watson 1979. Derefter fulgte i 1985 *Nursing – Human Science and Human Care*.

Jean Watson, RN, Ph.D., HNC, FAAN er indehaver af The Murchinson-Scoville Chair in Caring Science, University of Colorado Health Sciences Center, Scholl of Nursing (Watson 2005).

<sup>20</sup> Benner 1984. *Patricia Benner*, R.N., Ph.D., F.A.A.N., F.R.C.N. er professor ved Department of Physiological Nursing på School of Nursing ved University of California, San Francisco.

<sup>21</sup> Martinsen 1975, 1994, 1996.

<sup>22</sup> Eriksson 1991. *Katie Eriksson*, RN, Ph.D., Dr.hc. er professor ved Åbo Akademi Universitet, Department of Caring Science.

<sup>23</sup> Benner (1984) henviser til Heidegger og Gadamer hermeneutik, og Eriksson (1991) henviser til Heidegger, Gadamer og Ricoeur.

<sup>24</sup> Lübcke 1998.

<sup>25</sup> Bengtsson 1993. Det kan ofte se ud, som om *hermeneutik* er en snæver tysk tradition, der begynder tidligt i 1800-tallet med F.D.E. Schleiermacher, fortsætter med hans elev A. Boeckh, går videre med dennes elev W. Dilthey, med dennes elev M. Heidegger og kulminerer med Heideggers elev H.-G. Gadamer, men indholdet i betegnelsen ”hermeneutik” forandrer sig undervejs fra at være forholdsvis konkret tolkningsteori og metodelære hos Schleiermacher til rent filosofiske overvejelser over mennesket som et tolkende væsen hos Heidegger (Kjørup, 1999). Gennem Heideggers filosofiske hermeneutik bevirkede fænomenologien et afgørende brud i hermeneutikkens historie, selv om det hermeneutiske kun er en del af Heideggers filosofi (Gulddal og Møller 2005) Hans-Georg

For både Watson, Eriksson og Martinsen er omsorg et etisk ideal,<sup>26</sup> og Benner skriver ligeledes, at omsorgen har en central rolle i fremragende sygeplejepraksis, og at omsorg er professionens mål.<sup>27</sup> I den seneste udgave af *Nursing Theorists and Their Work* er disse fire sygeplejeteoretikere alle omtalt under *Philosophies*.<sup>28</sup>

Parallelt med udviklingen af teorier om sygepleje har fænomenologi også spillet en væsentlig rolle i udviklingen og etableringen af sygeplejeforskningen hos ovennævnte sygeplejeteoretikere, men det er forskelligt, hvordan de har forholdt sig til sygepleje som videnskab. Watson betragtede tidligere ligesom Paterson og Zderad sygepleje som en humanvidenskab, men har siden, ligesom Eriksson,<sup>29</sup> udviklet en egentlig omsorgsvidenskab. Martinsen har både været med til at etablere og udvikle fænomenologisk forskning inden for sygeplejen, men efterfølgende har hun forholdt sig temmelig kritisk overfor sygeplejevidenskaben, hvilket jeg senere vil komme nærmere ind på.

Paterson og Zderad,<sup>30</sup> Rosemarie Parse,<sup>31</sup> Carolyn Oiler<sup>32</sup> og Anna Omery<sup>33</sup> var ifølge professorerne Thomas og Pollio nogle af de første, der forklarede, hvorledes

---

Gadamer (1900-2002) søgte at forene Heideggers hermeneutik med Hegels dialektik (Lübcke 1998). Når man taler om nyere filosofisk eller fænomenologisk hermeneutik, er der altså tale om positioner inden for eller med baggrund i den fænomenologiske filosofi.

<sup>26</sup> Hall 2004.

<sup>27</sup> Benner 1984.

<sup>28</sup> Tomey og Alligood 2006.

<sup>29</sup> Eriksson (1991) beskriver, hvorledes man ved Åbo Akademi søger at skabe en humanvidenskabelig omsorgsvidenskab, som har til opgave at undersøge idéen om den gode pleje (vård) og vise, hvorledes denne kan virkeliggøres. Fænomenologi opfatter Eriksson som en måde at tænke på i forhold til kundskab om omsorg og som en metode til at udforske omsorgsvirkeligheden, altså som henholdsvis filosofi og metode, og i en skitse over "vårdvetenskapens vetenskapsteori" finder man både et fænomenologisk og et hermeneutisk niveau. Fænomenologi er ifølge Eriksson relevant inden for omsorgsvidenskaben, "då vi önskar tränga in i vårdandet och förstå olika individuella handlingar och de avsikter som ligger bakom dessa." (ibid. 255), og "fænomenologin som tankesystem og metod hjälper os förstå den inre sidan av vårdandets fenomen." (ibid. 260), men Eriksson opfatter dog hermeneutik som et af de mest centrale metodologiske udgangspunkter for en humanvidenskabelig omsorgsvidenskab.

<sup>30</sup> Paterson og Zderad 1976.

<sup>31</sup> Parse 1981.

<sup>32</sup> Oiler 1982.

<sup>33</sup> Omery 1983.

fænomenologi kan anvendes til undersøgelser inden for sygeplejen,<sup>34</sup> og hvis man ser bort fra grounded theory, vælger sygeplejeforskerne i USA næsten udelukkende fænomenologi som kvalitativt forskningsdesign.<sup>35</sup>

De fleste nutidige sygeplejeforskere går ind for tilnærmelser til Husserls klassiske fænomenologi, som de ofte henviser til som deskriptiv eller eidetisk, eller for bearbejdelser af Heideggers hermeneutik, som der henvises til som fortolkende fænomenologi.<sup>36</sup> I en artikel om sygeplejevidenskab påpeger professor i filosofi Finn Collin dog, at selv om den fænomenologiske og den hermeneutiske tilgang er forskellig, kan begge opfattes som en fortolkende tilgang, idet "both aim at understanding the subjective point of view of the person under study, the way in which they conceive their *Lebenswelt*."<sup>37</sup>

Forskningen kritiseres imidlertid af Crotty<sup>38</sup> og af Paley<sup>39</sup>, som mener, at nutidige sygeplejeforskere har misforstået europæisk, fænomenologisk filosofi, men ifølge Caelli er det ikke sygeplejersker, som har forandret den måde, der arbejdes med fænomenologi på, men amerikansk filosofi, som har forandret og tilpasset den traditionelle fænomenologi, som blev udviklet i Europa.<sup>40</sup> Filosofen Hubert L. Dreyfus skriver således i forordet til Benners *Interpretive Phenomenology*,<sup>41</sup> at teksterne om fænomenologi og sygepleje demonstrerer "the power of Heideggerian or interpretive

---

<sup>34</sup> Thomas og Pollio 2002.

<sup>35</sup> Lawler 1998.

<sup>36</sup> Thomas og Pollio 2002. Det påpeges dog, at nogle forskere undlader at nævne det filosofiske grundlag for deres undersøgelse, og kun citerer den, der har udviklet de procedurer, der anvendes i undersøgelsen, for eksempel psykologerne Colaizzi eller Giorgi, som begge tilhører den husserlske tradition.

<sup>37</sup> Collin 1992, 14.

<sup>38</sup> Crotty 1996, 1997.

<sup>39</sup> Paley 1997, 1998.

<sup>40</sup> Caelli 2000. Caelli mener, at man bør skelne mellem amerikansk og europæisk fænomenologi, og at der findes mange former for amerikansk fænomenologi. På en konference i Colorado kunne der for eksempel identificeres intet mindre end 18 forskellige former for fænomenologi. Hvor den europæiske fænomenologi ofte anvendes til at undersøge abstrakte fænomener som bevidsthed (Husserl), væren (Heidegger) og perception (Merleau-Ponty), fokuserer man inden for sygeplejeforskning typisk på mening, know-how og klinisk kundskab, og rent metodisk er der også væsentlige forskelle på de to former for fænomenologi.

<sup>41</sup> Benner, Ed. 1994.



phenomenology for areas of study related to lifeworld, meanings, skilled know-how, clinical knowledge and everyday skilled ethical comportment”.<sup>42</sup> Caelli konkluderer, at den amerikanske tilgang

can uncover the meaning of lived experience from the situated perspectives of the people who participate. In nursing, this approach has particular value in that it allows us to understand the perspectives of others in ways that have previously been closed to us.<sup>43</sup>

Crotty finder, at det er berettiget at tale om en særlig form for fænomenologi, *nursing phenomenology*, som kan henføres til Nordamerika, og som er mere subjektiv end fænomenologien traditionelt har været, idet den ”seeks to establish the subjective experience of the people it studies”.<sup>44</sup> Hvor denne nye form for fænomenologi søger at undersøge, hvorledes bestemte mennesker føler, sanser eller forstår, for eksempel om de føler skam, har den traditionelle fænomenologi ifølge Crotty et andet sigte, nemlig at belyse de følelser, mennesker oplever, som menneskelige fænomener, for eksempel hvad skam er som fænomen. Sygeplejeforskningen vil ifølge Crotty kunne drage fordel af den mere traditionelle fænomenologi, der rent metodisk forudsætter en radikal bestræbelse på at vende tilbage til ”pre-reflective, pre-predicative experience -to our experience as it is immediately given to us before we make sense of it”<sup>45</sup>

### **Kritikken af positivismen og introduktionen af andre videnskabsteoretiske retninger**

Den fænomenologiske videnskab voksede ifølge Cohen ud af en kritik af positivismen,<sup>46</sup> og det samme er tilfældet med den fænomenologisk inspirerede

---

<sup>42</sup> Benner, Ed. 1994, vii ifølge Caelli 2000.

<sup>43</sup> Caelli 2000, 374.

<sup>44</sup> Crotty 1996, 3.

<sup>45</sup> Crotty 1996, 4. Et eksempel på en integration af fænomenologisk filosofi og forskning finder man hos professor i omvårdnad ved Växjö universitet Karin Dahlberg (2006), som beskriver, hvorledes en fænomenologisk undersøgelse af fænomener i livsverdenen kan foregå i empirisk forskning inden for det human- og samfundsvidenskabelige område ud fra Husserls og Merleau-Pontys filosofi.

<sup>46</sup> Cohen 1987.

sygeplejeteori og -forskning. Den såkaldt positivistiske videnskabsstradition havde en dominerende position i de fleste videnskaber i 50-erne og 60-erne, selv om der var stærkt kritiske røster.<sup>47</sup>

Ifølge professor i klinisk sygepleje Marit Kirkevold er det grundlæggende i denne forståelse kort fortalt, at der lægges vægt på den videnskabelige metode, som betragtes som en garanti for den videnskabelige kundskabs sandhedsværdi. Objektiv, universel og formel kundskab opfattes som den eneste legitime form for kundskab, og den udvikles med hypotetisk-deduktive metoder.<sup>48</sup>

I 1970'erne var det positivistiske videnskabsideal stadig dominerende i akademiske sygeplejekredse,<sup>49</sup> men i Norge blev den amerikanskinspirerede, positivistiske sygeplejeforskning fra midten af 70'erne kritiseret af Martinsen og nogle få andre på grund af dens syn på kundskab, videnskabens ideologiske udgangspunkt og metodevalget.<sup>50</sup>

I internationale sygeplejevidenskabelige sammenhænge finder man positivismekritikken fra slutningen af 80'erne og i 90'erne. Som følge af denne kritik, som rummede et ideal om en anden form for forskning, har man introduceret alternative videnskabsteoretiske skoler inden for den norske sygeplejeforskning fra omkring 1990, og siden da har fænomenologi været et fremvoksende ideal. Rent metodisk er der sket en forskydning mod beskrivende og fortolkende studier, og de sidste 5-10 år har der næsten kun været anvendt kvalitative metoder.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> I en redegørelse for udviklingen inden for sygeplejevidenskaben fra dens spæde begyndelse i 50'erne og frem til i dag skriver Kirkevold, at norske sygeplejersker i disse år tog universitetsuddannelser om sygeplejeforskning i USA og efterfølgende formidlede deres indtryk ved Norges Sykepleiehøgskole, og norsk sygeplejeforskning var derfor fra starten præget af den amerikanske udvikling. Andre læste pædagogik, og det fælles ideal ved disse to former for uddannelser er siden blevet betegnet som positivistisk videnskab (Kirkevold 1998).

<sup>48</sup> Kirkevold 1998. *Marit Kirkevold* er sygeplejerske, PhD, professor i klinisk sygepleje ved Institut for Sygeplejevidenskab, Aarhus Universitet og professor i Sykepleievitenskap ved Universitetet i Oslo.

<sup>49</sup> Kirkevold 2000a.

<sup>50</sup> Kirkevold 1998. Ud over fra Martinsens side blev kritikken rejst af Martinsen og Wærness (1979), Alvsvåg (1981), Hamran (1987) og Elstad (1987) (Kirkevold 1998).

<sup>51</sup> Ibid.

## Udviklingen i Kari Martinsens arbejde – fra fænomenologi som videnskab til fænomenologi som metafysik

Martinsen gjorde allerede i 1970 opmærksom på det, hun opfattede som problematisk ved sygeplejeforskningen. I *Om kritikk – refleksjoner etter et forskningskurs* skrev hun, at det nu stod hende helt klart, at det er nødvendigt med forskning i sygeplejen, og at denne forskning bør underbygge vor praksis. Den objektive og videnskabelige måde at tænke på har ifølge Martinsen brug for et korrektiv, og derfor har vi brug for etik og filosofi. Husserl var ifølge Martinsen slået af, hvorledes videnskaben i tiltagende grad var blevet abstrakt, og som en modpol mod denne tendens indførte han begrebet ”Lebenswelt”, som Martinsen udlægger som ”vår livsverden, som er den verden vi lever i til daglig når vi renser os fra alle våre vitenskapelige (naturvitenskapelige) tenkemåter.”<sup>52</sup>

I sin magisterafhandling arbejdede Martinsen<sup>53</sup> primært med Husserls fænomenologi og henviste her til fænomenologien som en videnskab. ”Seit den ersten Anfängen hat die Philosophie den Anspruch erhoben, strenge Wissenschaft zu sein” skriver Husserl,<sup>54</sup> men videnskaben befinder sig ifølge Husserl i en grundlagskrise, hvor enheden mellem filosofi, videnskab og personligt liv er brudt, og det er filosofiens opgave, som streng videnskab, at overvinde denne krise.

Die Not stammt hier von der Wissenschaft. Aber nur Wissenschaft  
kann die Not, die von Wissenschaft stammt endgültig überwinden.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Martisen 1970, 419.

<sup>53</sup> Martinsen 1975.

<sup>54</sup> Husserl 1965, 7, ifølge Martinsen 1975, 90. Husserls udgangspunkt for at definere filosofien som streng videnskab var ifølge Martinsen (1975), at filosofien blev opfattet som en modsætning til videnskaben, som en verdensanskuelsesfilosofi eller tro. Den videnskab, som gav afkald på filosofisk besindelse, kunne derfor betegnes som rationel og prætendere at kunne udsige alt, hvad man kan have erkendelse om, selv om den måtte give afkald på den filosofiske besindelse vedrørende momenter af den historisk-materielle sammenhæng, vi lever og arbejder inden for. Konstitueringen af en streng objektiv videnskab, som fungerer ideologisk, bliver det bærende i Husserls redegørelse for krisen i de europæiske videnskaber, en krise som rammer både videnskaben og filosofien. Videnskaben indskrænkes her til en værdifri teknisk kendsgerningsvidenskab, og filosofien trues med at gå under i irrationalisme eller fungere som målsætninger eller bekræftende metateori for den etablerede videnskab. Filosofien er ikke længere nødvendig for videnskabens selvforståelse og selvbegrundelse, eller for menneskets praktisk-konkrete liv.

<sup>55</sup> Ibid. 66 ifølge Martinsen 1975, 94.

Idet man forstår fænomenologi som strengt videnskabeligt metodisk arbejde, bliver fænomenologien ifølge Martinsen en selvbesindende refleksion over for ens videnskabelige virksomhed med henblik på at afdække de strukturer og sammenhænge ”en arbejder selvfølgelig og forglemt innenfor.”<sup>56</sup> Den videnskabelige arbejdsmåde går således på en destruktion af den forskningsmæssige selvforståelse. Fænomenologien forstås som videnskabsteoretisk kritik, og der er ifølge Martinsen tale om en uendelig opgave, som viser filosofiens væsen som arbejde, nemlig ”stadig på nytt og nytt å arbeide med problemstillinger uten å bli ”ferdig” med dem”.<sup>57</sup>

Dette var Martinsens position i midten af 70’erne. I slutningen af 80’erne skrev hun fænomenologisk-hermeneutiske analyser med udgangspunkt i Heideggers filosofi og endelig har hun fra starten af 90’erne været optaget af Løgstrups fænomenologi.<sup>58</sup>

### **Kari Martinsens tiltrædelsesforelæsning ved Danmarks Sygeplejerskehøjskole**

*Under kærlig forskning – Fænomenologiens åbning for den oplevede erfaring i sygeplejen* var titlen på Martinsens tiltrædelsesforelæsning ved Danmarks Sygeplejerskehøjskole ved Aarhus Universitet i 1991, og her gav Martinsen udtryk for, at målet var at medvirke til at opbygge sygeplejeforskningen i Danmark, og at hun følte sig forpligtet til at klargøre sin forskerposition, som jeg kort vil opsummere.<sup>59</sup>

Martinsen anser forskning i den situationsorienterede praksis, i sygeplejens oplevede erfaring, for at være central. Hendes udgangspunkt er, at både praktikere og forskere kan være med til at bringe ny kundskab frem i sygeplejen, men hun finder, at forskning om praksis er vigtig for at ændre praksis, idet forskeren har mulighed for at afdække arbejdsforhold, som gør det vanskeligt at udføre god sygepleje. En vigtig del af

---

<sup>56</sup> Martinsen 1975, 90.

<sup>57</sup> Ibid. 91.

<sup>58</sup> Kirkevold 2000b. I *Fra Marx til Løgstrup* skriver Martinsen, at det på grund dokumentationen af Heideggers nationalsocialistiske engagement er blevet et stort troværdighedsproblem for hende at arbejde med Heideggers filosofi i forhold til omsorgen for den anden, og at hun har været nødt til at gøre op med Heidegger. Heidegger skriver ikke om moral, skriver Martinsen, ”men i og med at det moralske blev vigtigere for mig, førte det mig videre til Løgstrup” (1994, 17-19).

<sup>59</sup> Martinsens opgave var at medvirke til at opbygge ph.d.-uddannelsen i sygepleje ved Danmarks Sygeplejerskehøjskole gennem egen forskning og vejledning af ph.d.- og kandidatstuderende, og hun var ansat her i fem år (Kirkevold 2000b).

sygeplejeforskningen kan betegnes som omsorgsforskning, der opstod i forlængelse af kvindeforskningen. Gennem kvalitativ forskning forsøger man at få erfaringer frem fra grupper, som ellers let bliver overset, og forskningen skal gøre erfaringskundskaben synlig og mindre tavs.

Præntentionen i den kærlige forskning er ifølge Martinsen at få lukket op for det på samme tid typiske og enestående ved situationen og at vinde erfaringer gennem forbundethedens engagement. Forskeren kan således ikke være neutral, idet hun selv står i den situation, hun vil lukke op for, og er følelsesmæssigt til stede i den, eftersom vi, under henvisning til Løgstrup, forstår følelsesmæssigt. For at forstå må man forstå mere end det, der siges, og det, man kan se. Man må forstå gennem indfald, som ikke er vilkårlige, men som har en slags objektivitet og metodologisk status. Indfald skabes ved forskerens følelsesmæssige tilstedeværelse, men det kræver lang tids forberedelse, hvor forskeren arbejder med egne forskningsmæssige forudsætninger og med det, hun undersøger, fra forskellige positioner, hvorved hun får et videnskabeligt tankerum til sin rådighed.

Den kvalitative forskning står ifølge Martinsen inden for en fænomenologisk-hermeneutisk videnskabsteoretisk tradition, og der henvises til Løgstrup, til filosofen Hans Lipps' eksistential-fænomenologiske sprogfilosofi<sup>60</sup> og til Husserls intentionalitetsteori, som jeg senere vil vende tilbage til.<sup>61</sup>

### **Vendingen mod metafysik og kritikken af sygeplejevidenskaben**

To år senere udkom *Klokskap og kyndighet. Kari Martinsens innflytelse på norsk og dansk sykepleie*, og Kirkevold skriver i indledningen, at ”nå på begynnelsen av 90-tallet synes det uproblematisk å hevde at Kari Martinsens teoretiske arbeider har dannet grunnlaget for det som har utviklet seg til en alternativ tradisjon eller ”skoleretning” innenfor norsk og nordisk sykepleie.” En tradition med ”et alternativt paradigme, for å bruke Thomas Kuhns begrep”, ”som vi nå også ser en parallell til innenfor amerikansk sykepleie”.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Hans Lipps (1889-1941) tysk filosof, læge og biolog, som tilhørte kredsen omkring Husserl (Lübcke 1998).

<sup>61</sup> Martinsen 1991a.

<sup>62</sup> Kirkevold et al., 1993, 11.

Samme år udkom bogen *Fra Marx til Løgstrup. Om etik og sanselighed i sygeplejen*, der markerer en vending i Martinsens forfatterskab mod metafysik frem for videnskab. Her skriver Martinsen, at troen på, at kun videnskab og forskning vil give os ny indsigt i og ny erkendelse om sygeplejen, vil føre os på afveje, og at hun opfatter denne tro som akademisk hovmod.

I bogen kritiseres positivismen, idet der med positivisme menes, at den newtonske naturvidenskab danner mønster for al forskning. Den positivistisk orienterede forskning inden for sygeplejen er ifølge Martinsen ikke død, og kritikken af positivismen må udbygges. Positivismekritikken sidestiller hun med kulturkritik som en kritik af den magt, videnskaben som sådan har i vort samfund, og dermed ”bliver den også en kritik af det kvalitative forskningssyn i sygeplejen” idet der er tale om en kritik af vor videnskabeliggjorte tilværelse, ”uanset hvilken videnskab der benyttes”.<sup>63</sup>

Martinsen mener stadig, at man gennem kvalitativ forskning kan tilvejebringe viden om praksis og dermed anspreke praktikere til at reflektere, men samtidig er det hendes opfattelse, at der altid vil være spørgsmål om sammenhænge, som vanskeligt lader sig forstå gennem forskning. Disse spørgsmål, som er grundlæggende spørgsmål om vor eksistens, som praktikerne møder gennem sit arbejde, karakteriserer Martinsen som metafysiske.

Vi trænger til at få rejst og åbnet for de metafysiske spørgsmål i sygeplejen. Det er de grundlæggende spørgsmål, som hører dagliglivet til, vor umiddelbare erfaring, og det er ikke noget videnskaben kan hjælpe os med.<sup>64</sup>

Videnskabens betydning for sygeplejen underkendes ikke, men efter Martinsens opfattelse vil videnskaben forarme praksis, hvis den udvikles til at begrunde praksis og til at blive kultur og får den dominerende magt. I dag er positivisme et skældsord, og man hævder at bedrive en anden type forskning, men ifølge Martinsen er det kun tilsyneladende, at det forholder sig sådan, fordi der ikke er sket et kritisk og reflekteret

---

<sup>63</sup> Martinsen 1994, 14.

<sup>64</sup> Ibid. 15. Martinsen henviser her til *Det uomtvistelige. Fem samtaler med Helmut Friis* (Løgstrup 1984a, 13), hvor Løgstrup udtaler, at vi alle tænker metafysisk, meget mere end vi aner, og at en metafysisk tænkning om helheden bliver så meget mere nødvendig som følge af den voksende videnskabelige viden.

opgør med den tradition, man ønsker at frigøre sig fra. Samtidig sker der ifølge Martinsen det, at positivismens skjulte værdiforudsætning, den teknisk-instrumentelle livsforståelse, tildækkes og legitimeres af en abstrakt og individcentreret humanisme, og at humanistiske ideologier bliver til glasur på en teknisk-instrumentel virkelighed, for at den ikke skal virke for umenneskelig.<sup>65</sup>

I midten af 90'erne forholdt Benner sig også kritisk over for den logiske positivismes metodologiske antagelser og humanvidenskabernes foretrukne "disengaged criteria-based reasoning", som hun mener resulterer i "a systematic blindness to embodied, lived experience".<sup>66</sup> Tidligere karakteriserede Benner sygepleje som "a human science",<sup>67</sup> men senere betragter hun den hermeneutiske eller fortolkende fænomenologi som et alternativ til både positivistisk og humanvidenskabeligt arbejde, og som et bidrag til sygepleje som praksis og som videnskab,<sup>68</sup> og i sin seneste bog skriver Watson også om metafysikkens betydning for omsorgsvidenskaben i form af en forening af videnskab og metafysik.<sup>69</sup>

### **Marit Kirkevolds syn på sygeplejevidenskab efter Martinsens kritik**

Som en reaktion på Martinsens kritik af sygeplejevidenskaben udgav Kirkevold *Vitenskap for praksis* for at undersøge sygeplejevidenskabens plads i et praksisfag som sygepleje og forholdet mellem videnskabelig kundskab og andre kundskabsformer så

---

<sup>65</sup> Ibid. 43-45. Allerede i artiklen *Omsorg og makt, ord og kropp i sykepleien* skrev Martinsen, at humanismen legitimerer den tekniske videnskabs ekspansion, fordi den ikke er nogen modsætning til en teknisk videnskab, "men inngår med den i et "mystery-mastery-complex", idet den leverer en humanistisk glasur over et teknologisk herredømme. Sykepleie bliver tildekket teknologi (1991b, 6) ".

<sup>66</sup> Benner ed. 1994, xiii.

<sup>67</sup> Benner 1984, 171.

<sup>68</sup> Benner ed. 1994. Formålet med *Interpretive Phenomenology. Embodiment, Caring and Ethics in Health and Illness* er at vise "what interpretive phenomenology can offer to nursing science, nursing practice, the lived experience of health and illness, and health care ethics and policy" (Ibid. xiii-xiii).

<sup>69</sup> Watson 2005. I *Caring Science as Sacred Science* henviser Watson til filosofferne Henry Bergson, Kierkegaard, Løgstrup og Levinas, og til den skandinaviske akademiske sygepleje og Martinsens og Erikssons arbejde med at udforske omsorgen og dens dybere mening.

som praktisk kundskab, erfaringsbaseret kundskab og tavs kundskab.<sup>70</sup> Kirkevold medgiver Martinsen, at det ikke er al sygeplejevidenskabelig forskning, som har ført til bedre sygepleje, og at videnskabeliggørelsen forstået som ideologi har haft tydelige negative konsekvenser i form af en nedvurdering af den erfaringsbaserede, praktiske kundskab, som er udviklet af dygtige kliniske sygeplejersker.

Derfor har det blitt maktpåliggende for meg, som sykepleieviter, å tenke igjennom hva sykepleievitenskap eventuelt kan bidra med i praksis. Beveggrunnen for å studere sykepleievitenskap har nemlig for meg hele tiden vært en overbevisning om, at denne kunnskapen på en eller anden måte ville bidra positivt til sykepleie som praksisfag. Hvis så ikke er tilfelle, blir fortsatte studier temmelig meningsløse for min del.<sup>71</sup>

Kirkevold påpeger, at etableringen af universitetsuddannelsen og sygeplejeforskningen var knyttet til forbedring af den kliniske sygeplejes kvalitet, og at sygeplejevidenskaben kan bidrage til praksis på flere måder, men hun understreger samtidig, at sygeplejevidenskaben efter hendes opfattelse ikke skal være styrende for praksis, og at sygepleje ikke er anvendt videnskab.

Videnskabens opgave er ifølge Kirkevold at være betragende og bidrage til en slags refleksion af den praksis, den studerer, med alt fra empiriske til historiske og filosofiske metoder, og skønlitteratur, kunst og egne erfaringer kan være alternative kilder til indsigt og kundskab.<sup>72</sup>

Nogle mener, at det kun er empirisk forskning, der kvalificerer til betegnelsen sygeplejevidenskab, men ifølge Kirkevold bør man ikke opretholde skellet mellem sygeplejeteori og sygeplejeforskning, idet udvikling af sygeplejeteori efter hendes

---

<sup>70</sup> Kirkevold 1997, 9.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Kirkevold (1997) peger på seks måder hvorpå sygeplejevidenskaben kan bidrage til praksis. Ved 1) at være et redskab til at sætte ord på praksis, 2) at belyse konkrete kliniske problemstillinger, fænomener og spørgsmål, 3) at finde løsninger på konkrete problemer eller spørgsmål, 4) at udvikle redskaber, som kan bedre og lette praksis, 5) at sætte sygeplejepraksis ind i en ide- og værdimæssig sammenhæng og 6) at sætte sygeplejepraksis ind i en samfundsmæssig, filosofisk eller kulturel sammenhæng.



opfattelse også er en form for forskning, selv om den ikke bygger direkte på empiriske studier.<sup>73</sup>

Med henvisning til den amerikanske sygeplejeforsker Kims model over sygeplejevidenskabens fem teoretiske niveauer påpeges det, at overordnede videnskabelige diskussioner knyttet til sygeplejevidenskaben er én type forskning, teoretisk forskning, og at denne forskning er en forudsætning for den mere konkrete empiriske forskning.<sup>74</sup>

*Kims model over sygeplejevidenskabens abstraktionsniveauer:*

Det videnskabsfilosofiske niveau

Metaparadigmeniveauet

Sygeplejefilosofiniveauet

Paradigmeniveauet

Teoriniveauet

Ifølge Kirkevold har Martinsen bidraget til videnskabsfilosofiniveauet, som er det mest abstrakte og generelle niveau, der ikke er specifikt for sygeplejefaget, men deles med andre discipliner, og Martinsen har endvidere arbejdet med spørgsmål på det sygeplejefilosofiske niveau, som omhandler værdier og ontologiske og etiske spørgsmål. Og eftersom værdimæssige og moralske spørgsmål er overordnet alle andre spørgsmål i relation til kundskabsudvikling og -anvendelse i sygeplejen, kan Martinsens teoretiske arbejde ifølge Kirkevold opfattes som en del af sygeplejevidenskaben, der ifølge Kirkevold skal være ”en vitenskap i tjeneste for god praksis”.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> I 1970'erne blev sygeplejeteorierne ifølge Kirkevold (1997) som følge af det positivistiske videnskabssyn forkastet som uvidenskabelige, fordi de ikke levede op til kravene om klart definerede begreber, der kunne operationaliseres og studeres empirisk ved hjælp af objektive, kvantitative metoder.

<sup>74</sup> Kim 1989 ifølge Kirkevold 1997, 143. *Hesook Suzie Kim*, RN, Ph.D., er Professor of Nursing ved the University of Rhode Island (Kim 2000).

<sup>75</sup> Kirkevold 1997, 165.

## Filosofi frem for videnskab

Samme år skriver Martinsen i *Fænomenologi og omsorg*, at hun ikke arbejder med videnskab, men med filosofi.<sup>76</sup> Og filosofi opfatter Martinsen som metafysik, eftersom hun skriver, at bogen handler om ”forholdet mellom filosofi (metafysikk) og vitenskap og deres forhold til den praktiske sykepleien”.<sup>77</sup>

I sin opfattelse af forholdet mellem metafysik og videnskab er Martinsen inspireret af Løgstrup, som ikke ville give metafysikken videnskabelig status. Tværtimod hævder han ifølge Martinsen metafysikkens selvstændighed i forhold til videnskaben, og

metafysikken er først og fremmest en førvidenskabelig tænkning eller forståelse, som vi i kraft af vores sansning (...) altid er impliceret i.<sup>78</sup>

Metafysikken har ifølge Martinsen ingen prætention om at være videnskabelig, men den er heller ikke vilkårlig-spekulativ. Den bygger på tydning, ikke på eksakt logisk argumentation, og tydningen kan efterprøves konkret i vores relationer. Metafysikken henholder sig til vores umiddelbare erfaringer, og for at komme de metafysiske fænomener nær må vi ifølge Martinsen ud af videnskabens område. Martinsen hævder således, at end ikke de nyere human- og samfundsvidenskabelige traditioner, som tager udgangspunkt i hverdagslivets erfaringer, kan erstatte vore førvidenskabelige erfaringer. For selv om disse videnskaber tager hverdagserfaringerne for pålydende, skal de netop bryde med erfaringerne og konstruere nye begreber og teorier. Videnskaben bryder med hverdagserfaringerne, skabelsesfænomenologien<sup>79</sup> og livsfilosofien vil finde tilbage til dem igen, skriver Martinsen.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Martinsen 1996, 119.

<sup>77</sup> Ibid. 8.

<sup>78</sup> Morsing ifølge Martinsen 1996, 9.

<sup>79</sup> I Løgstrups fænomenologiske beskrivelser, er universet ikke bare er vores omgivelse, men også vores ophav (Løgstrup 1984b). Skabelsestanken, som Løgstrup selv betegner som jødisk-kristen, er den opfattelse, at livet er skænket os (ifølge Martinsen 1996, 25), og den er central i hans etik (Løgstrup 1998/1956), ligesom det er tilfældet hos Levinas og Kierkegaard (Hjorth 2007). Hele Løgstrups tænkning kan ifølge Martinsen (1996, 27, 48, 79) karakteriseres som skabelses-fænomenologisk.

<sup>80</sup> Martinsen 1996.

Samme år citeres Martinsen for at have sagt:

Jeg vet ikke hva sykepleievitenskap er. Jeg ønsker at forstå sykepleie. Jeg ønsker å diskutere om sykepleie er en egen vitenskap. De fleste vitenskaper er vokst ut av filosofien(...) Det tar 30-40 år å etablere et eget fag (... ) Sykepleie er ikke en egen vitenskap. Ikke ennå, og det er et spørsmål, om den bør bli det.<sup>81</sup>

Ifølge interviewerens præciserer Martinsen, at hun ikke er imod vitenskap. ”Men hun er mot vitenskapeliggjøring, at livet bare kan forstås gjennom vitenskapen. Selv driver hun verken med forskning eller vitenskap, mener hun.”

Jeg holder på med filosofi. Det har med livsspørsmål å gjøre, slike som alle er opptatt av.<sup>82</sup>

I sit kritiske syn på sygeplejevidenskab adskiller Martinsen sig fra Benner, Watson og Eriksson, som alle ønsker at bidrage til udviklingen af sygeplejevidenskaben, hvorimod Martinsen ikke udtrykker en sådan hensigt med sit teoretiske arbejde,<sup>83</sup> og professor Elisabeth Hall konkluderer, at Martinsen er fortalende for fænomenologi som metafysik og imod fænomenologi som metode, og at hun især har udlagt fænomenologiens betydning for praksis.<sup>84</sup>

På trods af Martinsens polemiske udtalelser om sygeplejevidenskaben fastholder Kirkevold betydningen af Martinsens arbejde og skriver, at Martinsens teori er gennemarbejdet og klar. Det fremgår således, hvor hun har hentet sin inspiration, og hovedideerne fremstilles på en grundig og klar måde. Teorien er filosofisk, den er klart artikuleret, og dens styrke er dens evne til at fremme refleksion over sygeplejepraksis. Teorien tager klart til orde for en ny virkelighedsopfattelse, den må karakteriseres som

---

<sup>81</sup> Martinsen ifølge Fonn 1996, 21.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Martinsen 1994, 1996, 2001.

<sup>84</sup> Hall 1999. *Elisabeth O.C. Hall*, sygeplejerske, SD, SA, cand.cur., ph.d., dr.med., er professor ved Afdeling for Sygeplejevidenskab, Aarhus Universitet.

en krævende moralsk vision og kan ifølge Kirkevold uden tvivl fungere som en overordnet filosofi for sygeplejen.<sup>85</sup>

### **Forholdet mellem videnskab og fænomenologi - brydningspunktet i moderne sygeplejeteori**

Når jeg har valgt at gennemgå udviklingen i Martinsens arbejde og Kirkevolds bestræbelser på at definere sygeplejevidenskaben på en måde, som omfatter Martinsens arbejde, skyldes det, at jeg som kommende kandidat i sygepleje har fundet det væsentligt at forstå denne debat, og ikke mindst, hvorfor Martinsen i en periode fandt det nødvendigt at forholde sig kritisk over for sygeplejevidenskaben og den kvalitative forskningstradition, hun selv har været med til at etablere, og at definere metafysik som noget forskelligt fra denne. Jeg blev sygeplejerske af idealistiske grunde og valgte at videreuddanne mig, fordi jeg mente, at jeg på denne måde bedst kunne bidrage til sygeplejen som praksis. Som jeg nævnte indledningsvis, har jeg arbejdet meget med Kari Martinsens tekster, hendes teoretiske arbejde var blevet en del af min selvforståelse, det var så at sige den grund, jeg stod på. Derfor blev det at påbegynde kandidatuddannelsen i sygepleje, som ifølge Studieordningen er en ”videnskabelig overbygningsuddannelse”, hvor en del af formålet er ”at bibringe den studerende en akademisk kompetence, således at den studerende opnår videnskabelige og metodiske færdigheder i relation til sygeplejens teori og praksis”,<sup>86</sup> samtidig starten på et slags dilemma.

For mig bestod dilemmaet ikke i, hvorvidt sygeplejevidenskaben kan bidrage med noget positivt i forhold til sygepleje som praksis, men snarere i, hvorledes man som akademiker kan bidrage til at udvikle sygeplejen på en måde, som både er i overensstemmelse med kravene til akademisk arbejde, og som samtidig kan videreføre den tradition inden for sygeplejen, som Martinsen har været med til at grundlægge. Jeg startede på kandidatuddannelsen i slutningen af 90’erne, og da Martinsen på dette tidspunkt forholdt sig kritisk til sygeplejevidenskaben og udtalte, at hun ikke selv

---

<sup>85</sup> Kirkevold 2000a.

<sup>86</sup> *Studieordningen for Kandidatuddannelsen i Sygepleje ved Institut for Sygeplejevidenskab* 2003.

arbejder med forskning eller videnskab, var det svært at finde ud af, hvilket ben man skulle stå på. Metafysik forekom mig på en eller anden måde at være noget meget abstrakt, som jeg ikke umiddelbart oplevede, at jeg havde nogen adgang til at arbejde med, og jeg måtte i en eller anden forstand konstatere, at jeg befandt mig i en verden mellem praksis og en gryende sygeplejeforskning, og ikke rigtigt havde hjemme nogen af stederne. Jeg er ikke filosof og jeg forestillede mig ikke en fremtid som forsker, – var jeg da som kommende akademiker henvist til at analysere og redegøre for de tanker, andre har tænkt, neutralt, nærmest køligt observerende i bedste videnskabelige tradition, som et disengageret subjekt? Havde de erfaringer og tanker, jeg hidtil havde gjort mig, slet ingen relevans?

Det karakteristiske for den akademiske kultur er ifølge dr. phil. Dorte Marie Søndergård den intellektuelle diskurs, hvor kundskabsudviklingen foregår gennem teoretiske refleksioner og retorik. For at denne proces kan finde sted, må der ifølge Søndergård finde en splittelse sted mellem personlige og videnskabelige erfaringer, og det er især kvinder, som må fraspalte mange af de erfaringstyper og kompetencer, de besidder, for at tilegne sig de tænkemåder og omgangsformer, som er væsentlige for at kunne fungere i det akademiske miljø.<sup>87</sup> Måske var det denne tendens, jeg oplevede, men jeg havde også en fornemmelse af, at der var noget, jeg skulle sætte mig ind i, en verden, jeg endnu ikke havde adgang til, en dør til noget ukendt, jeg ikke kunne finde nøglen til, – men hvori dette ubestemmelige bestod, kunne jeg ikke nærmere definere, ud over at det havde at gøre med filosofi og med Martinsens bidrag til forståelse af sygeplejens væsen.

Den første af Martinsens tre dialoger fra 1996 bærer titlen: *Omsorg og metafysik – kan sygeplejeforskning rumme det?* og spørgsmålet tages op af Per Nortvedt,<sup>88</sup> som skriver, at Martinsens debat om forholdet mellem videnskab og sygepleje rejser mange spørgsmål, og at man ved at sætte søgelys på forholdet mellem videnskab og fænomenologi måske berører et af de mest spændingsfyldte og spændende områder af hendes tænkning og et virkeligt brydningspunkt i moderne sygeplejeteori.<sup>89</sup> Kirkevold<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Ifølge Eriksen 1999.

<sup>88</sup> Per Nortvedt, sygeplejerske, kandidat i sygepleievitenskap og dr.polit, er professor ved Seksjon for medicinsk Etik ved Universitetet i Oslo og professor II i profesjonsetikk ved Senter for profesjonsstudier, høyskolen i Oslo.

<sup>89</sup> Nortvedt 2000.

og Nortvedt drøfter således, om Martinsens udlægning af fænomenologien skal opfattes som uvidenskabelig eller som førvidenskabelig, og Nortvedt påpeger, at Husserl anså fænomenologien for at være førvidenskabelig og *ikke* uvidenskabelig, idet den analyserer mulighedsbetingelserne for menneskets erfaring af verden og dermed for erkendelse overhovedet, imens Kirkevold fremhæver, at det er Martinsens solide akademiske skoling, der holder forfatterskabet oppe.<sup>91</sup> Men når Martinsen<sup>92</sup> mener, at metafysik først og fremmest er en førvidenskabelig tænkning eller forståelse, og at vi, for at komme de metafysiske fænomener nær, må ud af videnskabens område, er det spørgsmålet, om den akademiske kompetence og de videnskabelige og metodiske færdigheder, man skal tilegne sig i løbet af en akademisk uddannelse, er relevante i forhold til det at arbejde med metafysiske spørgsmål. Og hvis metafysik ikke er videnskab, kan man så overhovedet arbejde med metafysiske spørgsmål inden for sygeplejevidenskaben, hvorledes kan man i givet fald gøre det, og hvilke kundskaber fordrer det?

Disse spørgsmål gik jeg og tumlede med, og en forårsdag i 2001 havde jeg lejlighed til at tale med Kari Martinsen. I den forbindelse talte vi om, hvorvidt hendes arbejde er videnskabeligt eller ej, og jeg gav udtryk for, at det efter min mening lever op til de krav, man almindeligvis stiller til akademiske tekster, og at det som kandidatstuderende i sygepleje med de implicite krav til metodiske og videnskabelige færdigheder kunne være svært at orientere sig og finde ud af, hvad der menes med metafysik, når hun stod fast på, at hun ikke arbejder med videnskab. Hvis hendes arbejde ikke er videnskab, er det svært for mig at se, hvad videnskabeligt arbejde er. Hun svarede mig, at hun opfatter sine bøger fra 1990'erne som videnskabeligt arbejde, men ikke empirisk videnskab. "Hvis filosofisk fænomenologisk arbejde er videnskab, så er det videnskab", sagde hun. Dette svar hjalp mig meget, selv om det naturligvis fører videre til et spørgsmål, som Martinsen tager op i en artikel samme år, nemlig: Hvad er filosofisk fænomenologisk arbejde?

---

<sup>90</sup> Kirkevold 1998.

<sup>91</sup> Kirkevold 2000b.

<sup>92</sup> Martinsen 1996.

Martinsens syn på forholdet mellem metafysik og videnskab er dog ikke så kontroversielt, som det umiddelbart fremtræder, idet termerne metafysik og ontologi ifølge *Politikkens filosofileksikon* anvendes som synonymmer for de emner, som har optaget de klassiske metafysikere, og ”som ikke kan løses ad fagvidenskabelig vej ved hjælp af empiriske metoder”.<sup>93</sup> Der findes altså med andre ord spørgsmål eller emner, som ikke kan belyses med empiriske metoder, men kun metafysisk, idet alle er enige om, at de metafysiske påstande overskrider grænserne for dagligdags og fagvidenskabelig erkendelse.<sup>94</sup>

### Fænomenologi som metafysik og som metode

I artiklen *Fra metode til metafysikk* skriver Kirkevold, at hun opfatter fænomenologi som et væsentligt alternativ til positivistisk orienteret videnskab og opfordrer Martinsen til at integrere den amerikanske, fænomenologiske sygeplejeforskning i debatten frem for ensidigt at kritisere sygeplejeforskning for at være positivistisk,<sup>95</sup> en kritik, som

---

<sup>93</sup> Lübcke 1998, 295. *Metafysik* er ifølge *Politikkens filosofileksikon* (Lübcke 1998) det samme som *ontologi*. Ordets oprindelse er omstridt, men går tilbage til græsk filosofi ca. 300 år før Kristus. I de af Aristoteles bøger, som han kaldte ”den første filosofi”, behandles de emner, som man inden for den europæiske filosofi tillægger metafysikken. Der er dels tale om en ”lære om det værende for så vidt som det er” og her specielt ”en lære om de nødvendige og væsentlige træk ved det værende” (ibid 294) uanset om det drejer sig om planter, dyr, mennesker, guder eller genstande. Men metafysik er også ”en lære om det særligt privilegerede værende”, som udgør den ubetingede grund for alt andet og dermed en lære om det absolutte, om Gud osv. (ibid ).

<sup>94</sup> Der skelnes mellem *fire opfattelser af metafysikken*:

1) Hume og de logiske positiver vil opfatte metafysiske påstande som følelsesudbrud, der kognitivt set er meningsløse, hvilket stemmer overens med definitionen af positivism i *Encyclopædia Britannica*: ”Positivism: in philosophy, generally, any system that confines itself to the data of experience and excludes a priori or metaphysical speculations”.

2) Videnskabsteoretikere fra det 19. og 20. århundrede vil mene, at metafysiske påstande ikke rummer erkendelser, men metodologiske og regulative idealer, som kan angive retningslinier for vores dagligdag og for videnskabeligt arbejde.

3) Hos Løgstrup og Jaspers finder man den tredje opfattelse af metafysik. Her er metafysiske påstande ikke erkendelser af en genstand, men en tydning af verden som helhed i betydningen en verdensanskuelse, som vi ikke kan eksistere uden. Og endelig,

4) at de metafysiske påstande udtrykker en erkendelse, hvis sandhed eller falskhed kan afgøres ad a priori vej. Sidstnævnte opfattelse af metafysikkens erkendelsesteoretiske status har domineret den europæiske filosofi og drøftes i dag inden for logik, sprogfilosofi og transcendentalfilosofi (Lübcke 1998).

<sup>95</sup> Kirkevold 1998.

Martinsen medgiver hende. I artiklen *Er det mørketid for filosofien?* skriver Martinsen således, at hun mener, at man kan arbejde med fænomenologi som empirisk forskning og som filosofi, og at filosofi og videnskab kan indgå i et frugtbart samarbejde med hinanden.<sup>96</sup>

Der er således sket endnu en vending i Martinsens arbejde, idet hun nu skelner mellem det at arbejde med fænomenologi inden for den empiriske forskning og med fænomenologi som filosofi og anerkender begges relevans, og at der er fælles grundlæggende træk ved fænomenologi som empirisk forskning og som filosofi. Men hvis filosofi reduceres til videnskabsteori eller rammerne for korrekt videnskabeligt tænkning og sprogbrug, og de store, metafysiske projekter bliver borte, da bliver det ifølge Martinsen ”mørketid for filosofien”.<sup>97</sup>

Martinsen mener, at vi bør overveje, ”hva som er en filosofisk arbejdsmåde og hva som er arbejdsmåten i empirisk forskning”<sup>98</sup> og diskutere dette spørgsmål, før man blander de to måder at arbejde på sammen. Hun præciserer, at hun ser på fænomenologi inden for empirisk forskning og inden for filosofi som to forskellige former for virksomhed, og at valget af fremgangsmåde afhænger af, hvad man vil undersøge, af det man spørger om. Selv har hun arbejdet filosofisk med fænomenologi, og i en af sine senere bøger uddyber Martinsen yderligere, hvordan man som forsker og praktiker kan arbejde filosofisk, specielt ud fra Ricoeurs hermeneutik og den livsfilosofiske tradition.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Martinsen 2001.

<sup>97</sup> Aarnes 1996, 14 ifølge Martinsen 2001, 21.

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Martinsen 2001; 2005a. Den danske livsfilosofitradition omfatter ifølge Martinsen (2005a) blandt andre Poul Martin Møller, Sibbern, Grundtvig, Kierkegaard, Ludvig Feilberg, Jakob Knudsen, Wilhelm Grønbech, og K.E. Løgstrup. Allerede i 1994 bekendte Martinsen sig til den livsfilosofiske tradition, men Martinsen har tidligere, med henvisning til blandt andre Løgstrup, kritiseret Kierkegaard og Erikssons brug af Kierkegaard (1996, 21), idet Løgstrup i *Opgør med Kierkegaard* hævder, at Kierkegaard ikke skænker de suveræne livsyttringer en tanke (1968/2005, 104). Fra 2000 inddrager Martinsen Grøns kritik af Løgstrups læsning af Kierkegaard og skriver, at Løgstrups kritik af Kierkegaard har noget på sig, men må opfattes som ensidig, og at Løgstrup står i gæld til Kierkegaard, hvad angår skabelsteologien, forstået som en definitet som allerede er ved livet, og som Løgstrup kalder de suveræne livsyttringer (Martinsen 2000, 164). Og senere inddrager Martinsen Kierkegaards menneskesyn og dialektik gennem tekster af Møllehave og Grøn og den norske filosof Skjervheim, som bragte fænomenologien til Norge (Martinsen 2005a).



Inden for sygeplejen er det relativt nyt at arbejde med filosofiske spørgsmål, og der er ifølge professor i sygepleje Sara T. Fry tale om et tiltagende og endnu ikke veldefineret område.<sup>100</sup> Fry mener ikke, at filosofi kun kan bedrives af akademisk uddannede filosoffer, og man kan heller ikke undskylde sig med, at man ikke er filosof eller uddannelsesmæssigt forberedt til at arbejde filosofisk, idet det lader til, at alle veluddannede mennesker i større eller mindre grad filosoferer.<sup>101</sup> Alle stiller filosofiske spørgsmål, men selv om alle kan stille og drøfte sådanne spørgsmål, fordrer mere omfattende filosofiske undersøgelser viden om filosofi og om, hvordan man skal anvende filosofiske metoder. Sådanne undersøgelser laves for det meste af filosoffer, men kan ifølge Fry lige så godt gøres af andre. ”There is no special magic associated with academic preparation on philosophy”, skriver Fry.<sup>102</sup>

Philosophy of nursing is an activity that one carries out. It is not an entity that is created by one type of investigation or another. It is a type of inquiry that uses philosophical methods and raises questions about the aspects of nursing.<sup>103</sup>

Filosofi inden for sygeplejen omfatter ifølge Fry tre hovedområder: epistemologi, etik og metafysik,<sup>104</sup> altså både praktisk og teoretisk filosofi, og Fry opstiller en model for sygeplejens filosofi, hvor disse tre områder er sideordnede og hver især relaterer direkte til sygeplejepraksis:

epistemologi - etik - metafysik

sygeplejepraksis

---

<sup>100</sup> Fry 1999. Sara T. Fry er RN, Ph.D., F.A.A.N. og tidligere professor i sygepleje ved Boston College.

<sup>101</sup> Fry 1992.

<sup>102</sup> Ibid, 88.

<sup>103</sup> Fry 1999, 6.

<sup>104</sup> Fry 1992. *Epistemologi* kommer af episteme (gr.) som betyder kundskab, viden og videnskab og af logos, som betyder lære om. Epistemologi betyder 1. Erkendelsesteori og 2. Videnskabsteori (Lübcke 1998).

## Debatten om fænomenologisk sygeplejevidenskab og -forskning

Før jeg gik i gang med specialet, undersøgte jeg, hvorledes man arbejder med fænomener inden for den fænomenologisk inspirerede sygeplejevidenskab og -forskning i Norden, og det viste sig, at de nordiske fænomenologiske forskningsprojekter overvejende er empiriske.<sup>105</sup> Der anvendes forskellige dataindsamlingsmetoder,<sup>106</sup> hyppigt interview, og der henvises ofte til forskningsmetoder udviklet af henholdsvis Spiegelberg<sup>107</sup>, Giorgi<sup>108</sup> og van Manen.<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> Hjorth 2001b.

<sup>106</sup> En af de dataindsamlingsmetoder, som ofte blev anvendt, var interview (Harder 1992, Söderlund 1998, Delmar 1999, Hall 1999, Pedersen 1999 og Bondas 2000), men mange kombinerer interview med andre dataindsamlingsmetoder såsom observation (Bondas 2000), deltagerobservation og sygehusafsnittets skriftlige materiale (Delmar 1999), frit formulerede breve, dagbøger og enquette (Söderlund 1998) samt feltobservation, litterære data, journaler og spørgeskema (Harder 1992). Pedersen (1999) opfatter det kvalitative interview som indsamling af narrativer eller beretninger, imens Öhlen (2001) vælger samtale frem for interview og kombinerer denne tilgang med deltagerobservation.

<sup>107</sup> Spiegelberg (1994) præsenteres og diskuteres af Hall (1996a, 2000). Metoden, som er en trinvis tilnærmelse til fænomenet, indeholder følgende 7 trin: 1. Investigating particular phenomena through intuiting, analysing and describing, 2. Investigating general essences, 3. Apprehending essential relationships within and between essences of the phenomena, 4. Watching modes of appearing, 5. Watching the constitution of the phenomena in consciousness, 6. Suspending beliefs in existence of the phenomena og 7. Interpreting concealed meanings of the phenomena (Hall 2000). Paterson og Zderad var de første sygeplejeteoretikere, som anvendte denne metode (Hall 2000), og Spiegelbergs fænomenologiske metode ligger ifølge Hall (1999) tæt op ad Husserls, den er grundlaget for the "Vancouver School of Doing Phenomenology" (Halldórsdóttir 2000) og anvendes af Halldórsdóttir (1996) og Bondas (2000).

<sup>108</sup> Giorgi tilhører sammen med Colaizzi, Fischer og van Kaam "the Duquesne school" (ifølge Thomas og Pollio 2002, 11), fordi de oprindeligt arbejdede på Duquesne universitet i Pittsburg, hvor også Parse studerede. Giorgis videnskabelige metode præsenteres af Harder (1990) og anvendes i hendes afhandling (1992). Ud fra nøglebegreberne beskrivelse, reduktion og essens går forskeren ifølge Giorgi fra en naiv beskrivelse til en syntese eller struktur, der fremstiller essensen i det fænomen, der udforskes (Harder 1990). Ifølge Harder er Giorgi inspireret af både Husserl og Merleau-Ponty.

<sup>109</sup> Van Manen repræsenterer ifølge Thomas og Pollio (2002) the Dutch school, men er sværere at klassificere, fordi han kombinerer den beskrivende og den fortolkende metode. Hos van Manen (1998) er det således ikke altid muligt at skelne mellem den måde han anvender termerne fænomenologi, hermeneutik og hermeneutisk fænomenologi på. Ifølge Hall (1999) er van Manen inspireret af både Husserl, Merleau-Ponty, Gadamer og Ricoeur. Van Manen mener, at fænomenologiske tekster skal være orienterede, stærke, rige og dybe. "A rich and thick description is concrete, exploring a phenomenon in all its experiential ramifications" (ibid. s.152). Sådanne beskrivelser valideres ifølge van Manen af levede erfaringer, idet man kan genkende beskrivelsen som en oplevelse, man har haft eller kunne få. Van Manen anvendes og præsenteres af Hall (1999, 2000), som finder, at fænomenologiske beskrivelser

Derudover finder man eksempler i Norden på sygeplejevidenskabeligt arbejde, som på forskellig vis inddrager fænomenologisk filosofi,<sup>110</sup> men ud over Martinsens arbejde finder man, så vidt jeg kan se, ikke en egentlig tradition for filosofisk fænomenologisk arbejde. Det kan være udtryk for en mere omfattende tendens, idet filosofen Hannah Arendt gør opmærksom på, at filosofi og metafysik er begreber, ”som betegner et undersøgelsesområde, der, som vi alle ved, er faldet i miskredit”,<sup>111</sup> således at videnskabelig viden foretrækkes frem for og har erstattet den metafysiske, som det påpeges af Løgstrup,<sup>112</sup> men det kan også være udtryk for, at der er tale om et område, som er i sin vorden. Fry påpeger således, at det filosofiske arbejde inden for sygeplejen kun lige er begyndt, og at

the majority of the work in the philosophy of nursing is yet to be done.  
This fact should not discourage or disappoint us because nursing is a  
young discipline.<sup>113</sup>

Tilsyneladende er den nordiske fænomenologiske sygeplejeforskning primært empirisk forskning, men som jeg tidligere har nævnt, kritiseres denne måde at arbejde med fænomenologi på skarpt af blandt andet Paley, som mener, at eksempelvis van Manen eller Giorgis teknikker indebærer manipulation med data, og at det er misvisende at kalde dét at forske i andres levede erfaringer for fænomenologi i Husserlsk forstand.

---

kan åbne læserens øjne for patienters, pårørendes og plejepersonales erfaringer og bidrage til kritisk handling ved at belyse disciplinære og professionelle fænomener, som ellers tages for givet.

<sup>110</sup> Som eksempler kan nævnes Birkelunds undersøgelse af begrebet livsoplysning (1999) og Nortved og Nortvedts *Smarter. Fænomen og forståelse* (2001), hvor det fænomenologiske perspektiv på smerter er oplevelsesdimensionen, og den subjektive og menneskelige dimension ved det at leve med smerter analyseres ud fra refleksioner over egne oplevelser og gennem andres beskrivelser. Endvidere kan man finde artikler som Alvsvåg (1996), Due Madsen (1996), Hall (1996a, 1996b, 1997a, 2004) og Delmar (2004, 2006).

<sup>111</sup> Arendt 1998, 91. *Hannah Arendt (1906-1975)*, elev af Husserl, Heidegger og Jaspers, indleverede som 23-årig en filosofisk eksistentialistisk disputats om Augustins kærlighedsbegreb. Arendt karakteriserede sjældent sig selv som fænomenolog, men har ifølge Moran (2000) en særlig form for fænomenologisk måde at se på, en form for omhyggelig opmærksomhed over for fænomenerne.

<sup>112</sup> At metafysikken er kommet i miskredit er en tendens som ifølge Løgstrup begyndte for nogle hundrede år siden, og siden har været i stadig stigning, idet det ifølge Løgstrup nok forholder sig sådan, at jo mere den videnskabelige viden er vokset, jo mere er den metafysiske tænkning taget af og kommet i foragt, således at videnskabelig viden er blevet foretrukket og har erstattet den metafysiske de sidste 150 år (Løgstrup 1984a, 10-11).

<sup>113</sup> Fry 1999, 13.

Husserls epoché eller den fænomenologiske reduktion, som jeg senere vil komme nærmere ind på, er ifølge Paley ingen forskningsmetode, men en imaginativ proces, hvor det er indholdet (data) i ens egen bevidsthed, man undersøger, og det er noget, man gør alene, som filosof, frem for at samle data fra andre mennesker.<sup>114</sup>

Andreasen spørger, om man overhovedet kan tale om fænomenologisk videnskab og påpeger, at fænomenologi ikke er en videnskabelig forskningsmetode. Man kan vælge forskellige metodiske tilgange så som interviews, hvis man anlægger et fænomenologisk perspektiv, men filosofi handler ikke om forskningsmetoder, men om metafysiske perspektiver. Ifølge Andreasen er fænomenologien dels en metafysisk opfattelse af menneskets væsen, som man kan forsøge at integrere i såvel den kliniske som den videnskabelige praksis, og dels en form for filosofisk metode, som drejer sig om, hvordan man opnår metafysisk indsigt.<sup>115</sup>

Fra en lidt anden vinkel kritiseres forskningen af Pernille Hjorth, som med udgangspunkt i en artikel om sygepleje spørger, om humanvidenskaberne og den heraf afledte forskningspraksis, den kvalitative forskning, kan og skal legitimere sig videnskabeligt. Denne form for forskning karakteriseres ofte som beskrivende, men dermed er den ifølge Hjorth hverken uskyldig eller tilforladelig. Hjorth rejser således spørgsmålet, om den kvalitative forskning i sit forsøg på at sikre en videnskabelighed gennem metodespecifikation ureflekteret kopierer den kvantitative forskningsenergi til metode, og om der ved overførslen af det kvantitative metodevokabular overflyttes implicite værdier og forestillinger fra et vidensfelt til et andet.<sup>116</sup>

Siden spaltningen af det filosofiske fakultet i natur- og humanvidenskaber i 1800-tallet har humanvidenskaberne ifølge Hjorth befundet sig i en grundlagskrise angående deres videnskabelige status. Filosofen Wilhelm Dilthey søgte gennem den klassiske

---

<sup>114</sup> Paley 1997. Husserl anvender rigtignok betegnelsen ”som filosof”: ”Es gilt insbesondere und vor allem, zu zeigen, dass sich dem Philosophierenden durch die Epoché eine neue Art des Erfahrens, des Denkens, des Theoretisierens eröffnet, [...] nur dass er es sich versagt – als Philosoph [...]”(Husserl 1962, 154-55). Hvorvidt der dermed menes fagfilosof fremgår ikke af de pågældende sider.

<sup>115</sup> Andreasen 2006a, 2006b. *Torben E. Andreasen*, mag. art i filosofi ved Det Sundhedsvidenskabelige Fakultet, Aarhus Universitet.

<sup>116</sup> Hjorth 1999. *Pernille Hjorth*, mag.art. er ph.d.studerende ved Institut for Filosofi og Idéhistorie ved Aarhus Universitet.

hermeneutik at give åndsvidenskaberne en selvstændig erkendelsesteoretisk fundering, hvor den rette metode for naturvidenskaben er det at forklare naturen på en kausal og ekstern måde, imens det for åndsvidenskaberne er empatisk forståelse, så forståelsen igennem den åndsvidenskabelige metodebevidsthed udvikles til en udlægningskunst, hermeneutikken. Men hvis man vender sig mod en senere udgave af hermeneutikken finder man hos Gadamer en eksplicit kritik af at Dilthey henter sit forbillede i naturvidenskaben:

Gleichwohl hat sich Dilthey von dem Vorbild der Naturwissenschaften zutiefst bestimmen lassen, auch wenn er gerade die methodische Selbständigkeit der Geisteswissenschaften rechtfertigen wollte.<sup>117</sup>

I modsætning til Dilthey er det ikke Gadamers intention at udvikle en metode, han begrunder tvært imod sin *mangel på metode*, og hans egentlige ærinde med den filosofiske hermeneutik eller erfaringshermeneutikken er ifølge Hjorth at beskrive, hvad der sker med os, når vi forstår.

Essensen af kritikken af sygeplejeforskningen er, at fænomenologiens og den nyere hermeneutiks intention og metode ikke bliver begrebet. Går man til van Manens *Researching lived Experience*, fremgår det imidlertid, at

phenomenological research is the explication of phenomena as they present themselves to consciousness.<sup>118</sup>

Der er altså ikke kun tale om at undersøge data, som Paley hævder. Den, der forsker, er selv involveret, og ifølge van Manen er alt, hvad der træder frem for bevidstheden af potentiel interesse for fænomenologien, hvad enten det fremtrædende er forestillet, objektivt målbart eller følt, idet bevidstheden er vor eneste tilgang til verden.

---

<sup>117</sup> Gadamer 1986, 12 ifølge Hjorth 1999, 128.

<sup>118</sup> Van Manen 1998, 9.

Som forskning er fænomenologi studiet af livsverdenen, ”the world as we immediately experience it pre-reflectively rather than as we conceptualize, categorize, or reflect on it”, skriver van Manen og giver eksempler på, hvordan man kan samle materiale eller data, som kan belyse det spørgsmål, man undersøger.<sup>119</sup> Anvendelsen af begrebet ”data”, som kan associeres med objektive informationer fra de såkaldt hårde videnskaber, problematiseres også. Men i modsætning til Martinsen, som primært henviser til klassiske, filosofiske tekster, mener van Manen, at en bred vifte af kilder kan ligge til grund for en fænomenologisk undersøgelse:

The lifeworld, the world of lived experience, is both the source and the object of phenomenological research.<sup>120</sup>

van Manen skelner således ikke mellem empirisk og filosofisk fænomenologisk arbejde, og han lægger vægt på at formidle en måde at arbejde med metodiske spørgsmål på, som er helt umetodisk i en rent foreskrivende eller teknokratisk forstand. Ligesom Hjorth mener han, at pointen i Gadamer's *Wahrheit und Methode* er, at objektive metoder eller teknikker står i modsætning til ånden i humanvidenskabelig forskning, og at det ironisk nok er ordet ”metode” i bogens titel, som kan have bidraget til dens umådelige popularitet blandt studerende, selvom det ifølge Gadamer forholder sig således, at

the method of phenomenology and hermeneutics is that there is no method.<sup>121</sup>

Samtidig er der ifølge van Manen tale om en tradition, som danner det metodiske grundlag for den aktuelle humanvidenskabelige forskningspraksis.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Ibid. 9.

<sup>120</sup> Ibid. 53. For van Manen kan relevant data være alt lige fra personlige oplevelser til ords etymologiske oprindelse, ordsprog, skriftlige beskrivelser af oplevelser, interview om personlige livshistorier med henblik på narrativt materiale eller om meningen af en oplevelse, anekdoter, som er nedskrevet på baggrund af deltagende observation, skønlitteratur, biografier, dagbøger, journaler og logbøger, kunst og endelig fænomenologisk litteratur.

<sup>121</sup> Gadamer ifølge van Manen 1998, 30.

<sup>122</sup> van Manen 1998, 30.

Spørgsmålet om forholdet mellem objektivitet og videnskabelighed sammenfattes af Rendtorff, der skriver, at det er vanskeligt at argumentere for et ideal om objektiv, neutral videnskabelighed i de fortolkende videnskaber.<sup>123</sup> De vigtigste fortolkningsteoretikere i det 20. århundrede, Heidegger, Gadamer og Ricoeur, har således flere gange påvist, at man aldrig kan foretage en gennemgribende, objektiv fortolkning, og at man, når man virkelig forstår, hele tiden forstår anderledes, så fortolkning ifølge Gadamer kan defineres som en kunst, hvor man bringer sine fordomme i spil mellem et tilhørsforhold i distance.<sup>124</sup>

### **Fænomenologi som indstilling**

Martinsen skelner mellem fænomenologi som filosofi og som empirisk forskning, men på baggrund af ovenstående er det spørgsmålet, om det altid er muligt at skelne mellem empiriske og filosofiske undersøgelser, selv om der selvfølgelig er stor forskel på undersøgelser som Benners, hvor 276 interviews blev gennemført,<sup>125</sup> og på Martinsens filosofiske, tekstbaserede undersøgelser.

Hall, som har arbejdet med empirisk fænomenologisk forskning i forskellige undersøgelser,<sup>126</sup> mener ikke, at det er muligt at trække en klar grænse mellem fænomenologisk filosofi og metode.

Phenomenology is not a method the researcher follows like a recipe; it is a philosophy of life and being in its own very special mode of existence.<sup>127</sup>

---

<sup>123</sup> Rendtorff 2003a, 104. *Jacob Dahl Rendtorff*, mag art i filosofi, ph.d. i etik og ret, Diplom DEA og Pol., er lektor og associeret professor ved Roskilde Universitetscenter.

<sup>124</sup> Gadamer 1960 ifølge Rendtorff 2003a, 104.

<sup>125</sup> Benner (1984) ifølge Thomas og Pollio 2002.

<sup>126</sup> Et eksempel på Halls empiriske, fænomenologiske arbejde er ph.d.afhandlingen *Fra afdeling til afdeling. En fænomenologisk undersøgelse af indholdet i sygeplejen ved et lille barns overflytning til eller fra intensiv afdeling*, som er baseret på kvalitative forskningsinterview (Hall 1999).

<sup>127</sup> Hall 2000, 43.

Ifølge Hall er fænomenologi således ikke bare en metodologi eller en forskningsmetode, men først og fremmest en filosofi, og en forsker skal have opnået den fænomenologiske verdensanskuelse, bør *være* fænomenolog, før det er muligt at lave en fænomenologisk undersøgelse.<sup>128</sup>

Fænomenologi er ikke en metode man tager til sig, det er en metode man *er* i hele sin væremåde<sup>129</sup>

For Husserl er det at arbejde fænomenologisk ligeledes en indstilling, - en indstilling, som man en gang for alle beslutter sig for. Han skriver således:

Selbstverständlich ist – und auch das ist zu beachten – die jetzige, die ”transzendente ” Epoché gemeint als eine habituelle Einstellung, zu der wir uns ein für allemal entschliessen.<sup>130</sup>

Og det at leve et liv i den fænomenologiske indstilling er for Husserl ikke en neutral, upersonlig foreteelse, men derimod en handling af afgørende personlig og eksistential betydning, som er tæt knyttet til en etisk livsførelse.<sup>131</sup>

### **Fænomenologiens betydning for sygepleje som praksis**

Efter at have redegjort for fænomenologiens betydning for sygeplejeteori og forskning og de forskellige opfattelser, som har præget debatten, vil jeg vende tilbage til det, Martinsen især har arbejdet med, nemlig fænomenologiens betydning for praksis. van Manen udtrykker også et tydeligt engagement for det praktiske liv, vi lever med hinanden, og han reserverer heller ikke fænomenologien til videnskabeligt arbejde, idet hermeneutisk fænomenologi ifølge van Manen også er en kritisk filosofi og en handlingens filosofi, selv om den ofte betragtes som en beskrivende eller fortolkende metodologi.<sup>132</sup> Som følge af den internationale debat om fænomenologi, sygepleje,

---

<sup>128</sup> Hall 1996a.

<sup>129</sup> Hall 1999,41.

<sup>130</sup> Husserl 1962, 153-154.

<sup>131</sup> Husserl 1962, 140 ifølge Zahavi 2004c, 103, Husserliana 6.

<sup>132</sup> van Manen 1998.



videnskab og metafysik blev jeg nemlig mere og mere optaget af at undersøge, hvad fænomenologi som filosofi kan bidrage med til sygepleje som praksis.

Når man går til fænomenologien, finder man ifølge Lawler<sup>133</sup> og Porter<sup>134</sup> en stor mængde tekster, som kan være vanskelige at forstå, og en undersøgelse af fænomenologiens mulige betydning for sygeplejen er derfor en så omfattende opgave, at det er nødvendigt at vælge en indfaldsvinkel. Dette er en medvirkende årsag til at jeg har valgt Gadows tekst som afhandlingens primære kilde, og før jeg går nærmere ind på selve teksten, vil jeg introducere Sally Gadow.

## **Sally Gadows filosofiske tekster om sygepleje**

Sally Gadow har spillet og spiller fortsat en stor rolle, ikke mindst i USA, idet hun i etisk henseende har betydning for mange af de store amerikanske, fænomenologisk inspirerede sygeplejeteoretikere.<sup>135</sup> Paterson og Zderads teori sammenlignes med Gadows,<sup>136</sup> Watson skriver, at Gadow har bidraget til hendes opfattelse af, at ”omsorg er sygeplejens moralske ideal, og (at) målet er at beskytte, styrke og fastholde menneskelig værdighed,”<sup>137</sup> og Bishop og Scudder skriver, at ”Sally Gadow influenced our work when we first began exploring the meaning of nursing philosophically”.<sup>138</sup> Endvidere henvises til hendes arbejde i mange artikler, bøger og ph.d.-afhandlinger.<sup>139</sup>

---

<sup>133</sup> Lawler 1998.

<sup>134</sup> Porter 1998.

<sup>135</sup> Bishop og Scudder 1990.

<sup>136</sup> O'Connor 1993.

<sup>137</sup> Watson 1999, 45.

<sup>138</sup> Bishop og Scudder 2003, 104. *Anne H. Bishop*, RN, MSN, EdD, er Professor of Nursing Emeritus og *John R. Scudder*, MA, EdH, var Professor of Philosophy Emeritus ved Lynchburg College, VA, USA.

<sup>139</sup> Gadows arbejde drøftes i artikler og bøger af blandt andre Karl (1992) Montgomery (1992) Schroeder (1992) Snelson (1992) Gilje (1992) Fry (1992, 1994, 1999), Reeder (1995), Hall (1997b, 2005), Madjar (1997), Boughton (1997), Lindahl (1998), Benner (2000), Haegert (2000), Kim (2000), Reed (2000), Cameron (2002), Bergum (2003), Hess (2003), McIntyre (2003), Nortvedt (2003), Romyn (2003), Gramling (2004), Paley (2004), Goldberg (2005) og Vaartio et al. (2006) samt i PhD afhandlinger af Disparti (1991), Fetch (1991), Betta (1993) Osborne (1995), Hooper (1998) og Minicucci (2002).

Gadow har skrevet mere end 40 tidsskriftartikler og kapitler i bøger, og som Martinsen argumenterer hun for filosofiens berettigelse og muligheder.

the philosophical approach (...) addresses issues of the moral permissibility of certain practices, as well as the more difficult issues of, not right and wrong, but permissible versus ideal ways of caring for persons.<sup>140</sup>

Beyond these ethical issues, philosophy is also concerned with questions about the nature of humanness and the fundamental forms of human relating; thus it would address, for example, the issue of which particular form of relation constitutes the basis for the nurse-patient relation.<sup>141</sup>

Som Martinsen betragter Gadow primært sygepleje som en form for omsorg eller relation. Sygepleje er ikke viden, men det at være i relation med andre, det er en "region of experience".<sup>142</sup> I artiklen *Existential Advocacy. Philosophical Foundation of Nursing*<sup>143</sup> argumenterer Gadow for, at "existential advocacy" kan være det filosofiske grundlag og ideal for sygeplejen, og i bogens indledning skriver hun, at modtagerne af sygepleje har ret til mere end videnskabelig og teknisk kompetent behandling – "the patient has a moral right to humanistic care".<sup>144</sup>

Ifølge Gadow er det afgørende, at sygepleje kendetegnes ved sin omsorgsfilosofi, for

if nursing is distinguished by its *philosophy* of care and not by its care *functions*, and if nurses themselves formulate that philosophy, they transcend a particular concept of nursing only in order to realize a more developed concept, an ideal: a philosophy of nursing which unifies and enhances the experience of the individuals involved rather than devaluing and alienating that experience.<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> Gadow 1980a, xviii.

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Gadow ifølge Smith 1994, 52.

<sup>143</sup> Gadow 1980a. Artiklen er trykt i bogen *Nursing: Images and Ideals. Opening Dialogue with the Humanities*, som er redigeret af Gadow og Spicker.

<sup>144</sup> Ibid. xvii.

<sup>145</sup> Ibid. 80.

Inden for filosofien mener Gadow ligesom Martinsen, at en fænomenologisk tilgang kan være relevant, og hun peger endvidere på eksistensfilosofien.<sup>146</sup> Ud over filosofi mener Gadow, at det blandt de humanvidenskabelige tilgange kan være relevant at arbejde med humanistiske spørgsmål inden for æstetik og historie, som Martinsen også har arbejdet med.<sup>147</sup> Desuden forholder Gadow sig i starten af 1990'erne ligesom Martinsen kritisk i forhold til både kvantitativ og kvalitativ forskning:

qualitative research is not always better than quantitative, to the extent that it too treats experience as data. At least quantitative methods makes clear what is true of all scientific methods, that the distance of dualism makes the subject being studied an object.<sup>148</sup>

Efterhånden som arbejdet skred frem, viste det sig, at der ikke bare er mange fælles træk mellem Martinsens og Gadows arbejde, og den betydning de hver især har haft for sygeplejen, men at det igennem arbejdet med Gadows tekst er muligt at kaste lys over fænomenologiens betydning for sygepleje som praksis, og det er måske årsagen til, at teksten gjorde så stort indtryk på mig.

I den følgende del af specialet vil jeg redegøre for, hvorledes jeg er nået frem til, hvad jeg mere præcist vil undersøge, og hvordan jeg har grebet undersøgelsen an. Undersøgelsesfasen har, som Becker Jensen beskriver det, været karakteriseret af en kreativ erkendelsesproces, som ikke blot omfatter logisk tænkning, men også intuition, fornemmelser, erfaringer og følelser,<sup>149</sup> og den har derfor på ingen måde været så lineær, som den følgende fremstilling kan give indtryk af. Alligevel har der været en

---

<sup>146</sup> *Eksistensfilosofi* er en filosofi om den menneskelige eksistens, og betegnelsen dækker over forskellige og ofte modstridende positioner. Eksistensfilosofferne spørger efter det, som grundlæggende karakteriserer menneskets måde at være på. Den menneskelige eksistens beskrives som afgørende forskellig fra andre former for væren, på den ene side som en frihed og på den anden side som stillet i en situation i verden. Som eksisterende forholder mennesket sig til sig selv, til sine muligheder og til verden. Eksistensfilosofferne omfatter Kierkegaard, men også den sene Schelling, Pascal og Augustin. Endvidere Jaspers, Heidegger, Sartres eksistentialisme, Merleau-Ponty og Marcel samt Ebner, Buber, Rosenzweig og Grisebach (Lübcke 1998). Der er således mange af de fremtrædende fænomenologer, som også karakteriseres som eksistensfilosoffer.

<sup>147</sup> Martinsen 1984, 1989, 1995, 2003.

<sup>148</sup> Gadow 1990 ifølge Smith 1994, 52.

<sup>149</sup> Becker Jensen 2004.

systematik i processen, som har ført til afgrænsninger og valg, som jeg vil bestræbe mig på at redegøre for så præcist som muligt.

I filosofiske tekster går man almindeligvis lige til sagen, men det at gå lige til sagen, når man ikke er filosof eller skolet i en sådan retning, er ikke så enkelt. Der opstår mange spørgsmål undervejs, og i det følgende vil jeg redegøre for den proces, der har været forbundet med at tage udgangspunkt i et indtryk, og nogle af de væsentligste valg, jeg har truffet undervejs, for at kunne nå frem til at udtrykke eller artikulere indtrykket.

Afhandlingen er endt med at blive en undersøgelse af den betydning fænomenologien som filosofi kan have for sygepleje som praksis. Mere specifikt er der tale om en filosofisk hermeneutisk fænomenologisk undersøgelse af et fænomen, som Gadamer beskriver, og eftersom afhandlingen indleveres med henblik på opnåelse af kandidatgraden i sygepleje, er den samtidig et indlæg i debatten om forholdet mellem metafysik og videnskab, idet min påstand vil være, at man inden for sygepleje som videnskab kan og bør behandle metafysiske spørgsmål.

## Fra indtryk til artikulation

The place in which certainty arises and in which a truth makes its appearance is always intuitive thought.

Merleau-Ponty 1945/2005, 448

Når man bliver klar over noget, vinder indsigt eller når til erkendelse af noget, begynder processen ofte som en bevægelse i sindet. Man har noget på fornemmelsen. Bevægelsen i sindet er ifølge Løgstrup fuld af udfoldet erkendelse, og det at have noget på fornemmelsen er en begyndende indsigt. Umiddelbart kan det forekomme forholdsvis enkelt eller ligetil at beskrive noget, som har gjort indtryk på én. Hvis alt, hvad fornemmelsen og bevægelsen rummer af erkendelse og indsigt, skal hentes frem, gælder det imidlertid om at bevare en åben holdning og fastholde koncentrationen med en uophørlig vilje, for at få det adækvate udtryk til at melde sig, og argumentationen, hvor man ordner den vundne indsigt, må ifølge Løgstrup først komme efter den egentlige erkendelsesproces.<sup>150</sup>

### Sally Gadows indlæg ved konferencen *The Ethics of Care and the Ethics of Cure*

For 20 år siden holdt Gadow en tale på en af de første store konferencer, som blev afholdt af Center of Human Caring ved University of Colorado.<sup>151</sup> Gadow var en af hovedtalerne, og hun indledte med at fortælle, at hun ofte bliver ringet op af

---

<sup>150</sup> Løgstrup 1970/1993, 128. I essayet *Fænomenologi og psykologi*, som jeg refererer fra her, undersøger Løgstrup forskellen mellem fænomenologi som filosofi og psykologi som videnskab.

<sup>151</sup> Ved Center for Human Caring, University of Colorado Health Sciences Center School of Nursing, Denver, Colorado, som ledes af Jean Watson, søger man nye veje til at fremme omsorg som kunst og videnskab. Konferencens formål var at fremme en udvidet etik, som kunne tilstræbe en syntese af den traditionelle medicinske etik og den fremvoksende omsorgsetik og dens fokus var, hvorledes professionelle forener den medicinske etik og omsorgsetikken i en tid, hvor vi bliver ældre og i højere grad lever med kronisk sygdom. Gadows indlæg på konferencen, *Covenant Without Cure: Letting Go and Holding on in Chronic Illness*, er udgivet i bogen *The Ethics of Care and the Ethics of Cure: Synthesis in Chronisity*. På daværende tidspunkt var Gadow ansat ved the Institute for Medical Humanities ved University of Texas (Watson & Ray, Eds. 1988).

sygeplejersker, som føler sig splittet imellem det medicinske teams ønske om at behandle og familien, som på patientens vegne ønsker, at behandlingen skal opgives, fordi døden øjensynligt er nært forestående. I denne situation, hvor patienten hverken kan blive helbredt eller få lov at dø med værdighed, udbryder sygeplejerskerne ofte: "Why am I doing this?" og ifølge professor i etik og religionsfilosofi Arne Grøn begynder etik med det enkelte menneskes samvittighed. Som en sans for det fællesmenneskelige og en urolig samvittighed over, at man ikke selv lever i overensstemmelse med denne sans.<sup>152</sup> Almindeligvis opfatter man behandling som målet og omsorg som midlet, men denne opfattelse ønsker Gadow at vende op og ned på:

In my discussion I will invert that relationship between cure and care, designating care as the highest commitment to patients, encompassing as many different expressions of concern for patient well-being as we are imaginative enough to devise.<sup>153</sup>

Gadows hensigt er at udvikle en opfattelse, hvor omsorg, specielt i forbindelse med kronisk sygdom, er et mål i sig selv, således at omsorgen i moralsk forstand er målet og behandlingen blot et middel.

The covenant of care I have in mind is the commitment to alleviating another's vulnerability<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> Grøn ifølge Boas 1997, 7. Arne Grøn, exam.art., mag.art. i filosofi og dr. theol., er professor i etik og religionsfilosofi og professor ved Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning ved Københavns Universitet.

<sup>153</sup> Gadow 1988, 6. Sondringen inden for den etiske diskurs mellem "care" og "cure" resulterer ind imellem i, at de forskellige former for etik tillægges forskellige professioner, men Gadow påpeger, at hun ikke ønsker at fremme en opsplittning mellem professioner.

<sup>154</sup> Ibid. 6-7. *Vulnerability* kommer ifølge *Encyclopædia Britannica* af *vulnerable*, som betyder sårbar. Etymologisk stammer ordet *vulnerable* fra latin, *vulnerabilis*, som kommer af det latinske *vulnerare*, at såre, som igen kommer af det latinske *vulner-*, *vulnus*, som betyder sår. *Vulnerable* har tre betydninger, hvoraf de to har betydning i en sygeplejefaglig sammenhæng: 1. "capable of being physically wounded" og 2. "open to attack or damage: assailable". Sårbarhed kan altså forstås som det at kunne blive fysisk såret og som det at være åben over for angreb eller anfald og skade eller beskadigelse, det at være angribelig.

I sygeplejen er det at lindre lidelse og tage hånd om den andens sårbarhed helt grundlæggende, og Gadow definerer omsorg som lindring af sårbarhed.<sup>155</sup> Denne opfattelse af omsorg er ikke umiddelbart kontroversiel, men i det følgende giver Gadow eksempler fra praksis på, hvorledes sygeplejersker kan lindre sårbarhed, og i den forbindelse skriver hun, at sygeplejersken, for at kunne lindre den andens sårbarhed, *selv* skal være sårbar og at sygeplejerskens sårbarhed er det, der gør hende i stand til at lindre patientens lidelse.<sup>156</sup> Evnen til at lindre sårbarhed afhænger således af sygeplejerskens egen sårbarhed, og der er tale om et moralsk imperativ i forhold til, hvordan sygeplejersken bør forholde sig, hvis sygeplejen skal være etisk, idet sygeplejerskens forhold til sin egen sårbarhed ifølge Gadow vil være afgørende for, om sygeplejen vil lindre, eller om den kommer til at intensivere patientens sårbarhed. For sygeplejen kan sygeplejen blive uetisk, idet

the last possibility for alleviating patients' vulnerability is destroyed  
when nurses become invulnerable.<sup>157</sup>

Da jeg første gang læste disse betragtninger, oplevede jeg, at Gadow beskriver noget meget essentielt i sygeplejen, og jeg var på ingen måde i tvivl om betragtningernes sandhedsværdi, selvom der gik lang tid, før jeg kunne begynde at formulere, hvad artiklen handlede om. Ved en genlæsning af teksten var det imidlertid disse meget kategoriske synspunkter angående sygeplejerskens sårbarhed, jeg kunne identificere som dét, der havde gjort størst indtryk på mig, og som jeg i mine tanker blev ved med at vende tilbage til uden helt at kunne begribe.<sup>158</sup> Det, som især undrede mig, var, hvad der menes med at være sårbar.

---

<sup>155</sup> Gadow 1988, 7. Med lindring af sårbarhed mener Gadow imidlertid ikke det, man først kommer til at tænke på, så som kirurgiske indgreb. Konsekvensen af at definere omsorg (care) som lindring af sårbarhed kan nemlig ifølge Gadow have den overraskende effekt, at behandling (cure) kan betragtes som moralsk problematisk og i værste fald som amoralsk. Som eksempel på dette beskriver Gadow udfordringerne i sygeplejen til Donald Cowarts, som var blind, og efter en alvorlig brandulykke gennemgik en lang række smertefulde operationer og transplantationer, som han aldrig gav samtykke til, en sag der har været skrevet meget om i litteratur om medicinsk etik.

<sup>156</sup> Ibid. 12.

<sup>157</sup> Ibid. 11.

<sup>158</sup> Gadow har ingen anvisninger eller referencer i teksten, som man kan gå videre med ud over en henvisning til *The body in pain* (Scarry 1985), som handler om den menneskelige krops sårbarhed. Men i sin måske mest kendte tekst, *Existential Advocacy: Philosophical Foundation of Nursing*, udtrykker Gadow (1980a, 100) taknemmelighed over for

## Sårbarhed, sygepleje og etik

Sårbarhed er et centralt begreb inden for sygeplejen og normalt forbindes det med modtagerne af sygepleje. Benner indledte sin artikel i den første udgave af tidsskriftet *Nursing Philosophy* med ordene:

Nursing practice invites nurses to embody caring practices that meet, comfort and empower vulnerable others.<sup>159</sup>

Sygeplejersker drager dagligt omsorg for de mest sårbare i vores samfund såsom hjemløse, misbrugere, syge, gamle og unge,<sup>160</sup> og i en undersøgelse af meningen med at være hospitalssygeplejerske fandt Wolf og Langner, at et af temaerne var ”taking care of vulnerable strangers”.<sup>161</sup> Ved sin tiltrædelsesforelæsning udtrykte Kirkevold håb om inden for sygeplejevidenskaben at kunne ”videreføre den solidariske forankring med nødlidende, som altid har været sygeplejens moralske fundament”, og ”det betyder, at det primært er sårbare grupper, som skal have vores opmærksomhed, det være sig skrøbelige gamle, kronisk syge, udsatte børn eller familier med minoritetsbaggrund eller tungt omsorgsansvar.”<sup>162</sup> *International Council of Nurses etiske codex* omtaler ligeledes sygeplejerskens ansvar for sammen med samfundet som helhed at iværksætte og støtte initiativer, som imødekommer befolkningens sociale og sundhedsmæssige behov og i særdeleshed sårbare befolkningsgruppers behov.<sup>163</sup>

Som sygeplejersker varetager vi en samfundsmæssig opgave, idet vi ifølge Rendtorff tager det for givet, at det er samfundets opgave at hjælpe syge og svage grupper og bekæmpe menneskets lidelse og sårbarhed, og velfærdsstatens etik viderefører på denne måde kristendommens barmhjertighedsideal og oplysningstidens humanisme.<sup>164</sup>

---

J.Melvin Woody ”for his insistence upon the vulnerability of the lived body, elaborated in *Helping the Patient Survive: Some remarks on Prof. Sally Gadows essay ”Existential Advocacy: Philosophical Foundation of Nursing”* (unpublished).”

<sup>159</sup> Benner 2000, 5.

<sup>160</sup> Anderson og Hatton 2000.

<sup>161</sup> Wolf og Langner 2000, 9.

<sup>162</sup> Kirkevold ifølge Vesterdal og Bagh 2002, 27.

<sup>163</sup> ICN 2000.

<sup>164</sup> Rendtorff 1999a.



Kampen for at overvinde sårbarhed kritiseres imidlertid af Callahan, der mener, at moderniteten er præget af sårbarhedsbekæmpelsens agenda, som blandt andet viser sig ved en øget medikalisering. Samtidig kan udnævnelsen af sårbare grupper opfattes som en umyndiggørende offergørelse, der kan medvirke til større sårbarhed og marginalisering.<sup>165</sup> Endelig anvendes begrebet sårbarhed som regel til at identificere individer eller grupper, som er i fare, ud fra epidemiologiske principper på baggrund af befolkningsundersøgelser, som ikke tager sårbarhedens oplevelsesmæssige dimension i betragtning. Og selv om sårbarhed er et fundamentalt aspekt i oplevelsen af sundhed og sygdom og et nøglebegreb i sygeplejen, er begrebet ifølge Stevens et al. og Spiers ikke veludviklet ud fra et sygeplejersperspektiv.<sup>166</sup>

Ligesom Gadow opfatter Sellman sygepleje som et svar på menneskelig sårbarhed, men det påpeges, at adjektivet sårbar ofte tillægges modtagerne af sygepleje, uden at man gør sig klart, hvad de måtte være sårbare over for, hvilket kan indikere, at nogle mennesker måtte være usårbare. Men denne påstand kan ikke anerkendes, eftersom det at være sårbar er en del af vilkårene ved det at være menneske, og Sellman foreslår derfor, at det at være patient skal opfattes som at være "more-than-ordinary vulnerable".<sup>167</sup>

Daniels finder, at "nurses and patients engage one another through vulnerability",<sup>168</sup> idet patienter er sårbare, fordi deres helbred er i fare, og idet sygeplejersker arbejder for at mindske denne sårbarhed, men sårbarhed er samtidig noget grundlæggende ved det at være menneske, "vulnerability is one characteristic of being human."<sup>169</sup>

At sårbarhed har med kernen af sygeplejen at gøre, viser sig også hos Martinsen, som har valgt titlen *Care and vulnerability*, til den engelske udgave af nogle af sine tekster<sup>170</sup> og titlen *Sårbarheten og omveiene* til en artikel om Løgstrup og sygepleje.<sup>171</sup>

---

<sup>165</sup> Ibid.

<sup>166</sup> Stevens et al 1992, Spiers 2000, 2002.

<sup>167</sup> Sellman 2005, 2.

<sup>168</sup> Daniels 1998, 191.

<sup>169</sup> Ibid. 191.

<sup>170</sup> Martinsen 2006.

”Klinisk sygepleie dreier seg om menneskelige møter, sårbare kropper, maktrelasjoner og faglighet,”<sup>172</sup> skriver Martinsen, og problemet er, hvordan sygeplejersken kan tage vare på det sårbare liv, på den fordring som det sårbare, udleverede liv anråber sygeplejersken om at tage vare på i en kultur, som tilsyneladende er domineret af travlhed. Kroppens sårbarhed viser sig ved, at vi kan komme til skade eller blive gjort fortræd på mange forskellige måder og aldrig er helt fri for muligheden for at blive sårede, skriver Sellman.<sup>173</sup>

Som børn, gamle og svage er vi afhængige af hjælp og omsorg fra vore medmennesker, og derudover er vi truet af sygdom og lidelse. Det kliniske kollektiv, medarbejderne i sundhedssektoren, retter sin opmærksomhed og virksomhed mod sårbare grupper i samfundet, og forholdet mellem det kliniske kollektiv og de sårbare grupper udgør ifølge professor i filosofi Uffe Juul Jensen<sup>174</sup> et af de vigtigste forhold mellem mennesker i det moderne samfund.

I sundhedssektoren har man ofte lagt mere vægt på menneskets autonomi end dets sårbarhed, men sårbarhed er ifølge Rendtorff det mest universelle ved menneskets kropslige vilkår, idet vi alle er endelige og dødelige.<sup>175</sup> Sårbarhed er således eksistensens grundvilkår, og i den internationale debat om medicinsk etik er sårbarhed også blevet fremhævet som essentielt og overordnet blandt de fire grundlæggende etiske principper: *respekt for autonomi, værdighed, integritet og sårbarhed*.<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> Martinsen 2005b.

<sup>172</sup> Martinsen 2005b, 255.

<sup>173</sup> Sellman 2005.

<sup>174</sup> Juul Jensen 1986. *Uffe Juul Jensen*, professor i filosofi, mag. art., er centerleder ved Center for Sundhed, Menneske og Kultur, Center for humanistisk sundhedsforskning.

<sup>175</sup> Rendtorff 1999b.

<sup>176</sup> Rendtorff og Kemp (Eds.) 2000. Disse *fire grundlæggende etiske principper* er ifølge forfatterne signifikante i relation til biomedicinsk og bioteknologisk udvikling og “should be interpreted as expressing the concrete phenomenological reality of the human lifeworld, (...) as accounts of the ethical understanding of existence and the human person in everyday ethical life. The basic ethical principles can therefore be considered in the framework of the European humanistic tradition (ibid.19).” Principperne er udviklet i forbindelse med et tværfagligt, internationalt forskningsprojekt under ledelse af Peter Kemp, hvor formålet var at etablere konsensus i formuleringen af grundlæggende etiske principper i bioetik. Erkendelsen af sårbarheden er af stor betydning for respekten for den anden som menneske, idet “the principle of vulnerability is ontologically prior to the other principles, it expresses

Sårbarhedsbegrebet er relativt nyt i etikken, men optræder ifølge Kemp allerede hos J.G. Fichte, der i 1796 udvikler et menneskesyn baseret på analyser af menneskets ansigt som udtryk for dets hjælpeløshed og stærke afhængighed af andre. I dag skelnes der mellem biologisk, social og kulturel sårbarhed,<sup>177</sup> og tilsyneladende er sårbarhed en beskrivelse af det, vi ser omkring os, og ikke et normativt begreb, men at betegne noget som sårbart er ifølge Kemp straks at spørge, om det behøver omsorg. At omgås det sårbare er således umuligt uden erkendelse af et ansvar,<sup>178</sup> og sårbarhedsetikken kan ifølge Kemp opfattes som en del af omsorgsetikken.<sup>179</sup> Ideen om sårbarhed gør det muligt at udvide etikken fra at være en næstekærlighedsetik, der kun angår mennesker, til at omfatte hele den levende verden, vi er en del af, og Kemp tillægger sårbarheden en så central betydning for etikken, at ”vor tids etik må være sårbarhedens etik”.<sup>180</sup>

Sammenfattende kan man sige, at vi som mennesker er sårbare, og at vi betragter det som en samfundsmæssig opgave at lindre sårbarhed. Som sygeplejersker deltager vi i denne opgave rettet mod forskellige grupper af mere eller mindre sårbare mennesker, og Gadows syn på omsorg som lindring af sårbarhed understøttes, idet flere betragter sårbarhed som det mest centrale begreb inden for både medicinsk etik og omsorgsetik.

---

better than other ethical principles in the discussion the finitude of the human condition, and therefore it might be the real bridging idea between moral strangers in a pluralistic society” (ibid.46). Undersøgelsen er udgivet som en rapport til the European Commission of the BIOMED-II project, *Basic ethical principles in european bioethics and biolaw 1995-1999*.

<sup>177</sup> Kemp 2001a, 187-188. Den biologiske sårbarhed består i kroppens udsathed over for fysiske indgreb, den sociale vedrører menneskers ressourcer og handlemuligheder og den kulturelle vedrører lokale og særlige traditioner og værdiopfattelser.

<sup>178</sup> Kemp 1997, 23. *Peter Kemp*, dr. theol. og phil., er professor i filosofi ved Danmarks Pædagogiske Universitet, forskningsleder af Center for Etik og Ret og præsident for Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie.

<sup>179</sup> Kemp, 2001a, 170- 71. *Omsorgsetik* er ifølge Kemp den form for etik, man finder hos Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur og K.E. Løgstrup, og som ifølge Kemp er central i dagens debat og i de nyere bestræbelser inden for teoretisk sygeplejeetik hos Noddings 1984, Eriksen 1995, 1996, Martinsen 1994, 1996, Stryhn 1995, 1998 og Hansen 1998.

<sup>180</sup> Kemp 1997, 23. *Sårbarhed* var også det prædikat, som blev hæftet på vore åbne, demokratiske samfund efter angrebet på World Trade Center d. 11. september 2001 (Kruckow 2001). Ved den efterfølgende mindegudstjeneste i Vor Frue Kirke sagde Biskop Erik Norman Svendsen (2001), at når krig og terror rammer, rammes vi alle, og at vi rykker tættere sammen, fordi vi bliver mindet om, hvor sårbar og skrøbelig vor tilværelse er. Temaet gik igen i Peter Kemps tiltrædelsesforelæsning *Pædagogisk filosofi i en sårbar verden* på Danmarks Pædagogisk Universitet (Kemp 2002).

## Den professionelles sårbarhed

Ifølge Gadow er det imidlertid en forudsætning for omsorgen, at sygeplejersken er sårbar, og det er måske en af årsagerne til, at Watson karakteriserer Gadows indlæg som futuristisk og provokerende,<sup>181</sup> for almindeligvis forbinder man ikke sårbarhed med det at være sygeplejerske.

Meget af det, sygeplejersker gør, er ubehageligt og skaber sårbarhed for patienten, og ifølge Spiers kan sygeplejersker også selv opleve sårbarhed i interaktionen med patienter og have behov for privatliv, grænser og formalitet.<sup>182</sup> At være sårbar kan ifølge Morse udfordre ens oplevelse af personlig integritet,<sup>183</sup> og den måde patienter og sygeplejersker interagerer på for at minimere ubehag og forlegenhed har ifølge Spiers at gøre med ikke at tabe ansigt, idet ansigtet har at gøre med vores oplevelse af personlig sårbarhed.<sup>184</sup> Men eftersom sårbarheden så vidt muligt skal minimeres, må Spiers indfaldsvinkel være en anden end Gadows, der beskriver sårbarhed som en forudsætning for omsorgen.

Fremhævelsen af sårbarhed som en dyd finder man for eksempel i et interview med skuespilleren Iben Hjejle, der fortæller om ”at have en enorm sårbarhed”, og at hun prøver at stå ved sin ”angst og sårbarhed, selv om det kan være skræmmende.”<sup>185</sup> At være sårbar og i kontakt med sin egen sårbarhed er måske en del af det at være kunstner, men der er næppe mange sygeplejersker, som vil fremhæve det at være sårbar som en kvalitet ved sig selv eller andre sygeplejersker. Hvis en sygeplejerske beskrives som sårbar, vil man nok snarere opfatte det som en form for svaghed, som på kortere eller længere sigt kan gøre det vanskeligt for vedkommende at varetage sit arbejde. At kunne klare de udfordringer, man møder, og håndtere de situationer, man kommer i, kendetegner den professionelle, som i en eller anden forstand skal kunne ”klare mosten” og ”holde masken”, uanset hvad der sker. Men dette kan indimellem være svært. Læger

---

<sup>181</sup> Watson 1988.

<sup>182</sup> Spiers 2002.

<sup>183</sup> Morse 1997 ifølge Spier 2002.

<sup>184</sup> Spiers 2002.

<sup>185</sup> Hjejle ifølge Andersen 2005, 12.

og sygeplejersker beskriver i Venke Sørli's<sup>186</sup> disputats *Being in ethically difficult care situations*, at det at kunne finde balancen mellem at være sårbare privatpersoner og at holde masken er en udfordring, når man står over for døden, og i de i etisk henseende vanskelige situationer er det ifølge Sørli forholdet mellem personen som privatperson og personen som professionel, der udfordres. Spørgsmålet er, hvorledes sårbarhed kan være en forudsætning for omsorgen i sygeplejen, og hvordan man kan opnå forståelse for dette fænomen.

### **Valget af en filosofisk fænomenologisk tilgang**

Da jeg først og fremmest var interesseret i at få en større forståelse for sårbarhedens etiske betydning, måtte det være mest relevant med en kvalitativ undersøgelse, og for at finde ud af, om en fænomenologisk undersøgelse kunne være relevant, undersøgte jeg, hvordan man arbejder med fænomener inden for den fænomenologisk inspirerede del af sygeplejevidenskaben. Som jeg allerede har været inde på viste det sig, at forskningen hovedsagelig er empirisk, men at det også er muligt at arbejde med fænomenologi filosofisk.<sup>187</sup>

Morse og Field påpeger, at valget af metode blandt andet afhænger af, hvor meget der allerede findes af viden eller er undersøgt om emnet, samt af det pågældende fænomens natur,<sup>188</sup> og da jeg forestillede mig at lave en fænomenologisk undersøgelse, undlod jeg i lang tid at læse noget om emnet for at bevare min åbenhed. I en fænomenologisk undersøgelse er det nemlig altid et spørgsmål om at gå til sagen selv, og for at kunne gøre det, er det intentionen at sætte parentes om forklaringer om fænomenet, og derfor skal gennemgangen af litteraturen ifølge Oiler<sup>189</sup> udsættes til efter dataindsamlingen.

---

<sup>186</sup> Sørli 2001. *Venke Sørli*, RNT, MSc er Associate Professor ved Institute of Nursing Science, Universitetet i Oslo.

<sup>187</sup> Hjorth 2001b.

<sup>188</sup> Morse og Field 1996.

<sup>189</sup> Oiler 1982. *Carolyn Oiler* var på daværende tidspunkt Ed.D., R.N. og associate professor and director ved Kean College of New Jersey.

Ricoeur sammenligner læsning med at udføre et musikalsk partitur,<sup>190</sup> og da jeg hele tiden har været af den overbevisning, at det, jeg ville undersøge, var noget virkeligt, har min holdning over for fænomenet været en opmærksom, undersøgende interesse for at blive i stand til at begribe budskabet i Gadows tekst og formidle det, ligesom man kan arbejde med at tilegne sig et stykke musik for at blive i stand til at spille det.

Fænomenets natur forsøgte jeg at nærme mig ved at leve med det i mine tanker og ved tale med andre, og derved fremkom tre betydninger. For det første kan det at være sårbar handle om at være bevidst om, at det lige så godt kunne være én selv, der var i patientens sted. Dette er beskrevet af Henriksen og Vetlesen, som finder, at erkendelsen af vor egen sårbarhed er væsentlig for vores tilgang til andres sårbarhed og vores evne til at drage omsorg, idet indsigten i vor egen afhængighed og sårbarhed, det at vi kan blive syge og at vi skal dø, ifølge Henriksen og Vetlesen er en nøgle til indlevelsen i andres sårbarhed.<sup>191</sup> Den anden betydning, der fremkom, var, at det at være sårbar som sygeplejerske kan betyde at lade ”masken” ligge derhjemme, og den tredje mulige betydning drejede sig om evnen til at rumme sin egen sårbarhed forstået som de følelsesmæssige reaktioner, der opstår i forbindelse med arbejdet som sygeplejerske. Nogle kunne intuitivt fornemme noget rigtigt i påstanden, imens andre stillede sig mere uforstående og betragtede det ”at være professionel og vide, hvad man skal gøre”, som det væsentligste hos en sygeplejerske.

Selv om disse tre betydninger sandsynligvis alle er relevante, havde jeg alligevel en fornemmelse af, at der måtte ligge mere end dette i sårbarhedens etiske betydning, men jeg kunne ikke rigtigt komme det nærmere på egen hånd. Der var på en eller anden måde tale om et fænomen, som ikke var til at få fat på, og som blev ved med at være meget uhåndgribeligt. Og det, at det var vanskeligt at komme videre fra den umiddelbare, intuitive oplevelse af fænomenet, til en mere konkret forståelse, forekom mig at være et problem, hvis omsorg forudsætter, at man som sygeplejerske er sårbar, og vi som sygeplejersker ikke er bevidste om vores egen sårbarhed eller kan forbinde os med tanken om at være sårbare.

---

<sup>190</sup> Ifølge Ugglå 1994, 309.

<sup>191</sup> Henriksen og Vetlesen 2000, 37-38.

Andersson<sup>192</sup> finder, at lydhørhed for menneskers sårbarhed er et af ud af tre grundlæggende kendetegn på respekt for patientens integritet, og Öhlen beskriver den lindrende betydning i at ”bli sedd i sin speciella utsatthet och ökade sårbarhet”,<sup>193</sup> og i begge undersøgelser når forskerne gennem empiriske undersøgelser frem til sårbarhed som et kendetegn eller centralt tema.

For at opnå større forståelse af sårbarhedens etiske betydning overvejede jeg derfor at interviewe sygeplejersker om deres erfaringer med sårbarhed og oplevelsen af at være sårbar, men da det viste sig at være svært at nærme sig fænomenet, må man antage, at det at være sårbar og tillægge det en positiv betydning, er et ukendt eller før-sprogligt fænomen for de fleste sygeplejersker. Hvis der var sygeplejersker, som havde erfaringer med det at være sårbar, kunne det tænkes, at de ikke var i stand til eller ønskede at tale om det, og endelig var der den mulighed, at man ved at forske i oplevelsen af sårbarhed kun ville få noget at vide om følelsesmæssige reaktioner på traumatiske oplevelser og dermed kun ville komme ind på psykologiske aspekter ved fænomenet.

Samtale, som Öhlen anvender,<sup>194</sup> ville måske være mere hensigtsmæssigt end interview, og observation kunne måske også være en mulighed, men spørgsmålet er, om det at være sårbar overhovedet er noget man kan se, og om det i det hele taget er muligt at opnå mere viden om og forståelse for sårbarhedens etiske betydning gennem empiriske undersøgelser.<sup>195</sup>

Disse overvejelser og samtalen med Kari Martinsen gjorde, at jeg begyndte at overveje, om der er tale om et fænomen, som ikke kan undersøges med empiriske metoder, og om fænomenet er af en sådan art, at det vil være mest relevant at undersøge det filosofisk, jævnfør at metafysik omfatter de emner, som ikke kan løses ad fagvidenskabelig vej ved hjælp af empiriske metoder.<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Andersson 1994.

<sup>193</sup> Öhlen 2001, 150.

<sup>194</sup> Öhlen 2001.

<sup>195</sup> Spiers (2002) er inde på lignende overvejelser i forbindelse med en undersøgelse af interpersonel kommunikation i sygeplejerske-patientinteraktionen, hvor personlig sårbarhed var et af de områder, der blev fokuseret på. Hun skriver således, at meget af det, hun var interesseret i, ikke eksisterede på et bevidst plan og heller ikke kunne genkaldes, men hun arbejdede dog ud fra den præmis, at sårbarhed er observerbar.

<sup>196</sup> Lübcke 1998.

Da jeg først begyndte at læse tekster om sårbarhed, viste det sig, at det at betragte sårbarhed som et centralt begreb inden for etik især er blevet formuleret af filosofferne Hans Jonas, Jürgen Habermas, Emmanuel Levinas og Paul Ricoeur,<sup>197</sup> som alle er fænomenologer eller har beskæftiget sig med fænomenologi. Og dermed blev det klart, at fænomenet kan undersøges med filosofiske tekster fra den fænomenologiske tradition.

Desuden er Gadow selv filosof, og etik er et af de områder, man beskæftiger sig med inden for filosofi.<sup>198</sup> Og hvis Gadows tekst betragtes som en filosofisk fænomenologisk analyse, hvilket flere af hendes øvrige tekster er,<sup>199</sup> giver det mening, at det at være sårbar ikke er noget, som kan ses med det blotte øje, eftersom den fænomenologiske analyses fænomen ifølge Løgstrup ikke umiddelbart kan iagttages.<sup>200</sup>

I fænomenologien drejer det sig ifølge Martinsen ikke først og fremmest om at gå til gamle tekster, men om at vende sig til sagen selv, mod det erfarbare og levede liv. Men tekster kan give os erfaringer om det levede liv, og derfor giver det ifølge Martinsen mening at inddrage dem.<sup>201</sup>

Løgstrup skriver, at man ikke selv behøver at have erfaringerne og oplevelserne, og at nogle af de veje man kan vælge til klargørelse af erfaringer og sammenhænge er ved at læse sig til andres erfaringer og oplevelser gennem digtningens metaforer og billeder og gennem filosofiens og teologiens sammenligninger og distinktioner,<sup>202</sup> og på baggrund af disse overvejelser valgte jeg at basere undersøgelsen af fænomenet på filosofiske fænomenologiske tekster.

---

<sup>197</sup> Ifølge Kemp 1997.

<sup>198</sup> Lübcke 1998.

<sup>199</sup> Se for eksempel Gadow 1980a, 87 og Gadow 1980b, 86.

<sup>200</sup> Løgstrup 1970/1993, 138.

<sup>201</sup> Martinsen 2001.

<sup>202</sup> Løgstrup 1956/1998. Hos Løgstrup drejer det sig i *Den etiske fordring* om forsøget på rent humanitært at bestemme den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesus af Nazareths religiøse forkyndelse. I afsnittet *Nogle bemærkninger om undersøgelsens metode* skriver han, at det er med vor eksistens, at vi må forsøge at forstå fordringen i Jesu forkyndelse. "Det betyder på ingen måde," skriver Løgstrup (1956/1998, 16) "at den enkelte af egen oprindelig erfaring og oplevelse skal kende de sammenhænge, modsigelser og konflikter, der kan hjælpe til at forstå fordringen i Jesu forkyndelse. Han kan også have lært dem at kende af andres erfaringer og oplevelser, som han har været vidne til, haft personlig berøring med eller har læst sig til."



## Embodiment – omsorgens forudsætning

Da undersøgelsen blev tekstbaseret, gennemgik jeg Gadows tekst på ny og fandt de passager, som i særlig grad gjorde indtryk på mig. Derved gik det op for mig, at Gadow ikke bare opfatter sårbarhed, men også *embodiment* som en forudsætning for omsorgen. Sygeplejersken skal ifølge Gadow optræde som patientens forkæmper eller advokat, men det indebærer noget særligt, idet:

that advocacy is possible only when the advocate's voice arises, like vulnerability itself, from the depths of embodiment.<sup>203</sup>

Det at være sårbar relateres dermed til embodiment, som i sig selv forudsætter

the need for his caregivers to transcend their disembodiment.<sup>204</sup>

Dermed bød teksten på endnu en udfordring, nemlig hvad man forstår ved embodiment. Embodiment er ifølge Lawler et centralt begreb inden for sygeplejen,<sup>205</sup> og man finder det også inden for en lang række områder såsom sociologi,<sup>206</sup> organisationsteori,<sup>207</sup> kognitionsforskning,<sup>208</sup> udviklingspsykologi<sup>209</sup> og feministisk teori og etik.<sup>210</sup>

Begrebet bruges ofte inden for sygeplejeforskningen, og Wilde betragter embodiment som et lovende nyt område for teoriudvikling, men påpeger, at der ikke er konsensus om, hvad embodiment betyder. Sygeplejersker anvender begrebet med forskellige betydninger, og det er heller ikke klart, hvad embodiment betyder på tværs af discipliner.<sup>211</sup>

---

<sup>203</sup> Gadow 1988, 11.

<sup>204</sup> Ibid. 11.

<sup>205</sup> Lawler 1997.

<sup>206</sup> Berdayes et al. 2004, Burkitt 1999.

<sup>207</sup> Dale 2001.

<sup>208</sup> Lakoff og Johnson 1999.

<sup>209</sup> Zahavi 2004b.

<sup>210</sup> Hamington 2004, Schott 1995.

<sup>211</sup> Wilde 1999. *Mary H. Wilde*, RN, Ph.D., er Assistant professor ved School of Nursing, University of Rochester, New York.

Benner er en af de sygeplejersker, som har beskæftiget sig mest med embodiment, blandt andet i *The Primacy of Caring*,<sup>212</sup> hvor embodiment i den danske udgave er oversat til *kropslighed*.<sup>213</sup> Spørgsmålet er imidlertid om kropslighed er det, Gadow mener med embodiment, som ifølge *Gyldendals røde ordbøger* både kan betyde ”legemliggørelse, inkarnation, udformning og indarbejdelse”.<sup>214</sup>

Hvis embodiment oversættes med ”inkarnation” kan det ifølge *Gyldendals Fremmedordbog* både betyde ”denne legemlige skikkelse” og ”legemliggørelse af noget åndeligt”,<sup>215</sup> og måske er det snarere den sidstnævnte betydning, som er relevant i forbindelse med Gadows tekst, da hun både lægger vægt på, at sygeplejersker bør være embodied, og at de bør transcendere<sup>216</sup> deres disembodiment. Disembodiment betyder nemlig ”separation (of a spirit) from a body”,<sup>217</sup> og det kan derfor umiddelbart tyde på, at Gadow opfatter embodiment som det at være inkarneret i betydningen ”legemliggjort ånd”.<sup>218</sup>

---

<sup>212</sup> Benner og Wrubel 1989. Benners arbejde med embodiment findes blandt andet i *Interpretive Phenomenology. Embodiment, Caring and Ethics in Health and Illness* (1994) og i den tidligere omtalte artikel i *Nursing Philosophy, The roles of embodiment, emotion and lifeworld for rationality and agency in nursing practice* (2000).

<sup>213</sup> *The Primacy of Caring. Stress and Coping in Health and Illness* (Benner og Wrubel 1989) udkom på dansk i 2001 med titlen *Omsorgens betydning i sygepleje. Stress og mestring ved sundhed og sygdom*. Hvor der i den engelske udgave skrives om embodiment, anvendes i den danske udgave ord, der relaterer til kroppen. I ordlisten er ”embodiment” (1989, 409) således oversat med ”kropslighed” (2001, 442) og tilsvarende er ”embodied intelligence” oversat med ”kropslig intelligens”. Afsnittet ”Disembodied view of the self” (1989, 52) er ligeledes oversat til ”Et ikke-kropsligt syn på selvet” (2001, 76).

Benner og Wrubel definerer embodiment som ”The ways meanings, expectations, styles, and habits are expressed and experienced in the body” (1989, 409) og i et senere arbejde, *Clinical Wisdom and Interventions in Clinical Care. A Thinking-in-Action Approach*, finder man en tilsvarende definition af embodiment (Benner et al. 1999, 567).

<sup>214</sup> 1988, 19.

<sup>215</sup> 1980, 185.

<sup>216</sup> At transcendere betyder (lat.) at overskride eller overstige. Der er tale om et væsentligt filosofisk begreb, som tillægges forskellige betydninger. I tysk og fransk fænomenologi skelner man mellem immanens (af lat. in-, i, og *manere*, forblive) og transcendens (Lübcke 1998), og nybegynderen vil ifølge Husserl (1907/1997) sige, at det immanente er i mig, og at det transcendent er uden for mig.

<sup>217</sup> Ifølge Oxford English Dictionary 1989.

<sup>218</sup> Selv om ”inkarnation” måtte være den mest korrekte oversættelse af ”embodiment” i forbindelse med Gadows tekst, klinger det meget fremmedartet i dansk sprogbrug, og da det er vanskeligt at afgøre, hvilken oversættelse der er passende, vil jeg i det følgende overvejende anvende det engelske begreb.

Går man til *The Cambridge Dictionary of Philosophy* fremgår det, at embodiment er det centrale tema i europæisk fænomenologi. Her karakteriseres embodiment som "the bodily aspect of human subjectivity",<sup>219</sup> og tilsyneladende vedrører embodiment i en filosofisk fænomenologisk sammenhæng altså ikke kun det kropslige, men både menneskets krop og dets subjektivitet. Det fremgår endvidere, at embodiment er mest omfattende behandlet af Merleau-Ponty, som er en af de filosoffer Gadow i øvrigt henviser til.<sup>220</sup>

I den centrale artikel *Body and Self: A Dialectic* inddrager Gadow desuden *The Philosophy of the Body. Rejections of the Cartesian Dualism*,<sup>221</sup> hvor Spicker under emnet *Philosophy of Embodiment* har samlet tekstuddrag af Scheler, Marcel, Sartre og Merleau-Ponty,<sup>222</sup> så både hvad angår sårbarhed og embodiment viser det sig at være i den filosofiske, fænomenologiske litteratur, at fænomenerne er beskrevet.

### **Gadows filosofiske fremgangsmåde herunder Hegels fænomenologi og dialektik**

Når jeg først forholdsvis langt henne i forløbet bliver klar over, at embodiment er noget centralt i forståelsen af Gadows etik, skyldes det, at teksten byder på en række udfordringer. Den største udfordring består måske i at oversætte de filosofiske begreber, så de fremstår med den korrekte betydning. Dertil kommer, at Gadow er sparsom med referencer og henvisninger i netop denne tekst, der oprindeligt er et mundtligt konferenceindlæg. Endelig stiller teksten store krav til læseren i kraft af sin fremstilling, som både er inspireret af fænomenologi og af Hegels dialektik. I det følgende vil jeg derfor vise, hvilken betydning Hegels dialektik har for forståelsen af Gadow, herunder hvorledes hans fænomenologi betragtes i forhold til den moderne fænomenologi, og hvorfor man kan opfatte Gadows tekst som fænomenologisk.

---

<sup>219</sup> The Cambridge Dictionary of Philosophy 2001, 258.

<sup>220</sup> Gadow 1980b, 2000. I artiklen *Body and Self: A Dialectic* (Gadow 1980b) henvises til Merleau-Pontys hovedværk *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty 1945/2005.

<sup>221</sup> Gadow 1980b.

<sup>222</sup> Spicker 1970.

Den tyske filosof G. W. F. Hegel udgav i 1807 sit hovedværk *Phänomenologie des Geistes*, som er en beskrivelse af, hvorledes ånden kommer til bevidsthed om sig selv igennem forskellige bevidsthedstrin.<sup>223</sup> Næsten hundrede år senere udkom Husserls første hovedværk, som er udviklet uafhængigt af Hegel, og først i den franske fænomenologi sker der en sammenkædning af Hegels fænomenologi og den moderne fænomenologi.<sup>224</sup> Hegel har således afgørende betydning for eksistensfilosofien og fænomenologien hos Sartre og Merleau-Ponty og for hermeneutikken hos især Gadamer og Ricoeur.<sup>225</sup>

Merleau-Ponty skriver i forordet til sit hovedværk *Phénoménologie de la Perception*, at fænomenologien har været længe undervejs og kan genfindes hos både Hegel og

---

<sup>223</sup> Hegel 1807/2005. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)* studerede filosofi og teologi fra 1788. Hans andet hovedværk *Wissenschaft der Logik* udkom 1812-16, og året efter kom *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hvor Hegel fremstillede hele sit system. Hegel overtog Fichtes lærestol i Berlin i 1818 og blev i løbet af 1820'erne den dominerende skikkelse i tysk filosofi og rektor for Berlins universitet i 1829 (Lübcke 1998). Hegels filosofi repræsenterer en afslutning og en kulmination på den tyske idealisme, der blev startet af Kant og videreudviklet af Fichte og Schelling. Mod slutningen af 1800-tallet opstod en ny-kantiansk bevægelse, som fik stor udbredelse, og stort set ingen interesserede sig for Hegels argumenter mod Kant, og i begyndelsen af det 20. århundrede kunne den logiske positivisme vinde gehør på trods af Hegels klare argumenter mod dens fundament i *Åndens fænomenologi* (Nielsen 1990). Eftertiden har opfattet Hegel som prototypen på en abstrakt, spekulativ tænk, men Hegel er ifølge Lübcke (1998) samtidig en tænk med reflekteret sans for det konkrete. Han bestræbte sig på at gøre filosofien til videnskab, men med bevidsthed om at filosofisk videnskabelighed er noget andet end de enkelte fagvidenskaber, idet hans intention var at begribe sammenhængen i det konkrete. I Danmark var forskningen i mange år præget af, at Kierkegaards kritik én gang for havde alle havde gjort Hegel uinteressant, og vurderingerne af ham er meget forskellige, idet han ifølge Larsen (1990) er en af de få filosoffer som virkelig kan vække begejstring eller aggression.

<sup>224</sup> Hegel spillede ingen rolle i fransk filosofi før Alexandre Kojèves forelæsninger om *Åndens fænomenologi* på École Pratique des Hautes Études i 1933-1939, der for alvor gav Hegel en central placering i fransk filosofi. Forelæsningerne blev fulgt af blandt andre Aron, Bataille, Simone de Beauvoir, Breton, Camus, Jean Hyppolite, Lacan og Merleau-Ponty og var ifølge Rendtorff (2003b) en antropologisk læsning af Hegels filosofi inspireret af Marx og Heidegger.

Kojève udlægger ifølge Grøn Hegel i et eksistensfilosofisk perspektiv, og han karakteriserede Hegels metode som en fænomenologisk metode i moderne forstand, nemlig som en beskrivende metode, som man finder den i moderne fænomenologi i Husserls og Heideggers forstand, idet den menneskelige eksistens er beskrevet, således som den "fremtræder eller "viser" sig for den, som lever den". Med dette fortolkningsbegreb blev Hegels fænomenologi indplaceret i den moderne fænomenologiske bevægelse, som var ved at forplante sig fra Tyskland til Frankrig (Grøn 1982, 308, 314).

<sup>225</sup> Lübcke 1998.

Kierkegaard, og hos Marx, Nietzsche og Freud, men at den endnu ikke er nået til fuld filosofisk bevidsthed.<sup>226</sup> Og i en artikel det følgende år skriver han, at alle det 19. århundredes store filosofiske ideer, herunder fænomenologi, startede hos Hegel, idet han var den, der begyndte med at udforske det irrationelle.<sup>227</sup>

Kierkegaard var meget kritisk over for Hegels filosofi,<sup>228</sup> som han med fuldt overlæg placerede sig i opposition til og mente kun gav os "a palace of ideas",<sup>229</sup> men Merleau-Ponty mener, at man bør skelne mellem Hegels forskellige arbejder, og skriver, at der er adskillige Hegeler. Den Hegel, som Kierkegaard kritiserede, var ifølge Merleau-Ponty den sene Hegel, som blandt andet opfattede historien som det synlige udtryk for et logisk system, men selvom man kan kritisere den sene Hegel (1827) for hans

---

<sup>226</sup> Merleau-Ponty 1945/2005. En redegørelse for fænomenologien hos Kierkegaard findes i Arne Grøns disputats *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard* (1997a), hvor Grøn undersøger Kierkegaards fænomenologiske metode, specielt i *Sygdommen til døden* og *Begrebet Angest*. Metoden karakteriseres også som dialektisk, fordi et fænomen tillægges flere og ofte modstridende betydninger og endvidere som dialogisk og dybdefænomenologisk (Søltoft 2000).

<sup>227</sup> Merleau-Ponty 1946/1968.

<sup>228</sup> *Søren Aaby Kierkegaard*, der var filosof, forfatter og teolog, levede 1813-1855 (Lübcke 1998). Hans opgør med den hegelske filosofi findes ifølge Höhlenberg i *Philosophiske Smuler* (1844) og *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* (1846), hvor Kierkegaard kritiserede Hegel og hans tilhængeres forestilling om, at de ved hjælp af "spekulation" var i stand til at forstå og erkende alle verdenshistoriens begivenheders plads i verdensordenen, herunder deres egen plads. Hvis systemet er almengyldigt, må der ikke blive noget tilbage af det, ikke så meget som et lille "Dingel-Dangel af en Professor, der skriver Systemet", skrev Kierkegaard (ifølge Höhlenberg 1940, 159). "Så længe der bliver et eneste eksisterende subjekt tilbage med dets ubestemte, urealiserede fremtidsmuligheder, så er systemet ikke færdigt, og eftersom det altid vil være tilfældet, kan det aldrig blive det." (ibid.) Gennem pseudonymen Johannes Climacus stiller Kierkegaard spørgsmål, gennem hvilke det ifølge Höhlenberg lykkes ham at sprænge det hegelske system i luften: "Altsaa, kære hr. spekulant, har *De* tvivlet på alt? Har *De* forstaaet den verdenshistoriske nødvendighed? Og hvad kristendommen angaar, saa spørger jeg ikke om spekulationen har forstaaet den, - den er en alt for uhyre magt til at jeg tør indlade mig med den, - men jeg spørger om *De* har forstaaet den, - om *De* er en kristen?" (ibid. 159-160) Ved at stille sådanne spørgsmål lykkedes det Kierkegaard i løbet af ganske kort tid at gøre det så grundigt af med systemet, at ingen talte om det, og i 1847 noterer Kierkegaard med en vis forundring i sin dagbog, at man aldrig hører systemet nævnt (Höhlenberg 1940). Normalt fremhæves modsætningerne mellem Hegel og Kierkegaard som objektiv fornuft over for subjektiv eksistens, viden over for tro osv., men hvis *Åndens fænomenologi* læses eksistentielt, kan man snarere betragte Kierkegaard som udviklende en underbetonet side hos Hegel (Nielsen, 1990).

<sup>229</sup> Ifølge Merleau-Ponty 1946/1968, 64.

idealisme,<sup>230</sup> kan man ifølge Merleau-Ponty ikke gøre den samme kritik gældende over for Hegel i 1807, hvor *Åndens fænomenologi* udkom. ”*Phénoménologie de l’esprit* does not try to fit all history into a framework of preestablished logic”. Tværtimod forholder det sig ifølge Merleau-Ponty sådan, at “all concern with system seems to be forgotten.”<sup>231</sup>

The introduction states that the philosopher should not put himself in the place of human experiences; his task is simply to collect and decipher these experiences as history makes them available. It is in this sense that we can begin to speak of ”Hegelian existentialism,” since he does not propose to connect concepts but to reveal the immanent logic of human experience in all its sectors.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> *Idealismen* er en samlebetegnelse for en række erkendelsesteoretiske og metafysiske opfattelser, der alle lægger vægt på, at virkeligheden er bestemt og konstitueret af erkendelse og tænkning, således at der ikke kan findes nogen virkelighed uafhængigt af menneskets bevidsthed, tænkning eller objektive principper.

For *Platon* er det virkelige det uforanderlige og forgængelige, ideerne, som mennesket kun kan begribe gennem tænkningen. Fænomenerne i sansernes verden er kun virkelige i den udstrækning, de har del i ideerne, og vi kan kun erkende dem i kraft af ideerne, for eksempel ved at bruge begreber. Platons ideer eksisterer uafhængigt af de enkelte ting og menneskets bevidsthed og omtales derfor ofte som objektiv idealisme i modsætning til *Berkeleys* subjektive idealisme, ifølge hvilken ideerne kun eksisterer for så vidt de erfares af en bevidsthed. Han mener således, at det eneste, der eksisterer, er aktive bevidstheder og deres ideer.

Ifølge *Kant*, som kalder sin idealisme for kritisk eller transcendent idealisme, kan vi ikke erkende tingene, sådan som de er i sig selv, men kun som de fremtræder eller kommer til syne for os som fænomener. Kun det, der kan gøres til genstand for erfaring, kan erkendes, medens tingen i sig selv (ty. das Ding an sich) er noget transcendent, der overskrider det erkendbares sfære. Kant skelner således mellem erfarbare genstande og transcendentale betingelser for at noget kan være en erfarbar genstand, og for at vi kan erfare dem. Tilsvarende skelner han mellem empiriske domme, som vi kan fælde på baggrund af empiriske undersøgelser, og transcendentale domme, som kan erkendes a priori, uafhængigt af sanseerfaring, idet de ikke udtaler sig om selve den erfarbare genstand, men om de nødvendige betingelser, der må være opfyldt for at genstanden kan erfares. Hos Kant er det det transcendentale jeg, mit eget jeg, der giver enhed i bevidstheden som mulighedsbetingelse for, at en genstand kan erfares.

Inden for den tyske idealisme, som omfatter perioden efter Kant, er hovedskikkelserne *Fichte*, *Schelling* og *Hegel*, som på hver deres måde søger at udforme en metafysik om det absolutte i form af en systemtanke, ifølge hvilken virkeligheden er en sammenhængende helhed.

Efter Kant har andre filosoffer forsøgt at finde grundlaget for de transcendentale betingelser, blandt andet i den intentionale bevidsthed (f.eks. Husserl), historien (f.eks. Gadamer og til dels Hegel), menneskets eksistentiale struktur (Heidegger) eller sproget (Appel, Gadamer, Habermas og Strawson) (Lübcke 1998).

<sup>231</sup> Merleau-Ponty 1946/1968, 64.

<sup>232</sup> Ibid. 65.

Kierkegaard var ifølge Merleau-Ponty den første som anvendte "eksistens" i den moderne betydning af ordet, men Merleau-Ponty mener, at også Hegel kan betragtes som eksistensfilosof.

Hegel's thought is existentialist in that it views man not as being from the start a consciousness in full possession of its own clear thoughts but as a life which is its own responsibility and which he tries to understand itself. All of the *Phénoménologie de l'esprit* describes man's efforts to reappropriate himself.<sup>233</sup>

Ifølge Merleau-Ponty finder man altså hos Hegel både det, man senere karakteriserer som fænomenologi, og den tænkning, som karakteriserer eksistensfilosofien.<sup>234</sup>

*Åndens Fænomenologi* er det værk af Hegel, som Gadow henviser til. Hegels filosofi og dialektik har stor betydning for Gadows måde at tænke på, og hun redegør i flere af sine artikler for sin læsning af Hegel og måden, hvorpå hun anvender dialektikken i sine tekster.<sup>235</sup> Jeg vil ikke påtage mig en fuldstændig redegørelse for, hvad man forstår ved dialektik, som beskrives som et af de vanskeligst håndterlige og samtidig mest anvendte filosofiske ord,<sup>236</sup> men i det følgende vil jeg forsøge at vise, hvilken betydning Hegels dialektiske metode har for forståelsen af Gadow.

---

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> Og det samme gør sig altså gældende med Kierkegaard, som Merleau-Ponty mener arbejder fænomenologisk, og som også betegnes som eksistensfilosof og eksistensdialektiker. Det er endvidere bemærkelsesværdigt, at selv om Kierkegaards udgangspunkt er en kritik af Hegel (Arendt 1990), står Kierkegaards eksistenstænkning ifølge Lübcke (1998) i afgørende gæld til Hegel.

<sup>235</sup> Gadow 1980b, 1992, 1995, 1999.

<sup>236</sup> For *Platon* er *dialektik* en metode, der består i gennem samtale at nedbryde og overskride modstridende meninger som et middel til at erkende virkeligheden. Han bestemmer også dialektik som en disciplin, der undersøger virkelighedens struktur ved at skelne mellem de forskellige begreber og sammenholde dem under et mere alment, omfattende begreb. Hos *Aristoteles* vedrører dialektikken de spørgsmål, som man kan have modstridende meninger om, og dialektikken er en metode til at afgøre sådanne spørgsmål ved at inddrage almene synspunkter og argumentere for og imod. I modsætning til Platon og Aristoteles opfatter *Kant* dialektik som en skinnets logik, en illusionskunst. Hvis et fornuftsbegreb, for eksempel "verden" anvendes ud over grænserne for mulig, menneskelig erfaring opstår der et såkaldt transcendentalt skin, og man vikles ind i selvmodsigelser, hvor man kan "bevise" at et såvel en påstand (tese) som en modpåstand (antitese) er sand. Den transcendentale dialektiks opgave består i at afdække sådanne illusioner, og Kant afviser således muligheden for en syntese af de modstridende påstande. *Fichte* taler om en syntetisk metode, hvis opgave det er at forene modsætningerne i noget tredje, imens triaden tese-antitese-syntese hos

Som filosofisk metode betragtet opfatter Gadow Hegels dialektik som ”a principle of development”,<sup>237</sup> og hun beskriver den således:

It is the advance from partial, one-sided knowledge to comprehensive understanding, in which each successive level is generated as the specific resolution of the preceding one-sidedness, and each in turn gives rise to a still more complex form of knowing which corrects the previous inadequacy. Thus each advance moves opposing elements from their prior conflict to a relation of greater unity. The unity in which the conflict is mediated is not a return to the absence of distinction. Each movement represents an advance precisely insofar as it unifies and *carries forward* in the unity those elements initially related only negatively. Differences are not subordinated for the sake of harmony but preserved for the sake of truth, where the truth is the whole.<sup>238</sup>

Gadows udlægning af Hegels dialektik synes at være i overensstemmelse med Houlgate, som karakteriserer Hegels dialektiske metode som tænkning uden forudsætninger.<sup>239</sup>

Dialektikken, som også kaldes “den hegelske logik”,

is (...) nothing other but the way in which the thought of indeterminacy determines itself to become the thought of other categories, and the way in which the thought of those other categories determines itself to be the thought of self-determination itself. There is, therefore, no Hegelian method that is separable from the process whereby specific categories transform themselves into other categories.<sup>240</sup>

---

den unge *Schelling* bliver til mere end en metode, idet han betragter denne trehed som en udvikling i både naturen og historien. *Hegel* afviser imidlertid allerede i 1807 triadeskemaet tese-antitese-syntese som et ydre og livløst skema, og det er således en myte, opstået i 1830'erne, at Hegels dialektik skulle bygge på denne triade (Lübcke 1998).

<sup>237</sup> Gadow 1980b, 87.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> Houlgate 2005.

<sup>240</sup> Houlgate 2005, 36.



Metoden forudsætter ifølge Houlgate, at man konstant reviderer den måde, man tænker på, og den kan forekomme mærkelig, irrationel og absurd, selvom hensigten ikke er at underminere den rationelle tænkning.

The dialectic principle, for Hegel, is the principle whereby apparently stable thoughts reveal their inherent instability by turning to their opposites and then into new, more complex thoughts,<sup>241</sup>

skriver Houlgate, og Hegel karakteriserer selv det dialektiske princip som "the soul of all genuinely scientific cognition".<sup>242</sup>

For at kunne følge Hegels logik må man være i stand til at gennemtænke og forstå den proces, der foregår under den dialektiske transformation. Hegels logik "presents concepts which change dialectically before our very eyes as their implicit determinations are thought through and rendered explicit," skriver Houlgate.<sup>243</sup> "Philosophers who insist that concepts have fixed, static meanings or structures will find trying to understand Hegel like trying to grasp a bar of soap with wet hands", hvorimod filosoffer som retter opmærksomheden på den proces, hvorunder begreberne transformeres, "and who think *with* the rhythm of self-determining thought, much as they would go *with* the movement of a piece of music or a drama, will find Hegelian logic to be rigorous, intelligible and clear."

Forudsætningen for at forstå Hegels logik og resten af hans filosofi er at forstå den dialektiske tænkingsproces og ikke bare søge konklusioner. "To do this one must be prepared to let go of the initial determination of a category and to allow a more subtle determination of that category to emerge", skriver Houlgate,<sup>244</sup> og tilsvarende er en forståelse af dialektikken en forudsætning for at forstå, hvorfor Gadows fremstilling på en og samme tid kan være klar og svær at begribe.

I den konkrete tekst af Gadow, som jeg har taget udgangspunkt i, er der en rød tråd i fremstillingen, men som læser føres blikket i mange, uventede retninger på en måde,

---

<sup>241</sup> Ibid 38.

<sup>242</sup> Hegel ifølge Houlgate 2005, 38.

<sup>243</sup> Houlgate 2005, 41.

<sup>244</sup> Ibid.

som bedst kan sammenlignes med en kompliceret koreografi for en skøjteprinsesse, og det kan være vanskeligt at redegøre for præmisserne for konklusionen. Netop som man tror at have forstået, hvor man er på vej hen, sker der skift i orienteringen, som til tider kan være abrupte. Et eksempel på dette er, at konferencens overordnede formål var at skabe en syntese mellem omsorgsetikken og den medicinske etik. Som tilhører må man have forventet et indlæg om dette emne, men Gadow vender i stedet blikket mod omsorgen, som beskrives som målet, man bør stræbe imod, imens behandlingen i bedste fald bør betragtes som midlet og i værste fald, ifølge Gadow, kan resultere i, at patientens sårbarhed intensiveres, hvis den magt, hvormed behandlingen gennemføres, resulterer i så stor en sårbarhed, at ingen omsorg kan lindre den.<sup>245</sup>

Almindeligvis opfatter man ting og begreber som værende noget bestemt, enten det ene eller det andet, og den dialektiske transformation af en tanke til dens modsætning kan være svær at have med at gøre.<sup>246</sup> Det er et spørgsmål om at lade sin tanke bevæge sig på en måde, som den almindelige tænkning ikke er vant til, skriver Houlgate, og at overgive sig til denne bevægelse,<sup>247</sup> hvilket er det Gadow forsøger at få tilhørerne til i beskrivelsen af omsorgen for sårbare patienter, hvor det ret pludseligt fordres, at den professionelle er sårbar.

I talen *Covenant Without Cure: Letting Go and Holding on in Chronic Illness*, som er titlen på Gadows indlæg på konferencen, bliver Hegel ikke nævnt direkte, men man finder en henvisning til Hegel, idet begrebet *letting go* henviser til dialektikken.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> Gadow 1988.

<sup>246</sup> Ifølge Nielsen (1990) har *Hegels dialektiske metode*, hvor begreberne formuleres i modsætninger, til hensigt at vække tanken, og Nielsen påpeger, at man også finder sådanne modsætninger i Bibelen i udtryk som ”de første skal blive de sidste” (Matt. 19,30). Hegel henviser selv til Bibelen, for eksempel med citatet fra Lukasevangeliet (kap.17, 33): ”Den, der søger at redde sit liv, skal miste det, men den, der mister det, skal redde det”, og ifølge Houlgate (2005) finder man en klar religiøs dimension hos Hegel. Spørgsmålet om kristendommens betydning i Hegels filosofi har imidlertid splittet tilhængerne i højre-, venstre- og centrumhegelianere allerede i 1840’erne (Borgman Hansen 1991).

<sup>247</sup> Houlgate 2005.

<sup>248</sup> Når man slår op under ”dialectic” i Houlgates *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History* henvises der til ”letting go; method of hegelian philosophy; reason” (2005, 306), og under ”letting go” (2005, 309) finder man talrige henvisninger.

Og den følgende beskrivelse af udfordringerne i Hegels dialektik illustrerer meget præcist den situation, man befinder sig i som læser af Gadows tekst:

We are being asked (... ) to give up our self-certainty and self-assurance, to let go of everything we have held in the past (...). This self-critical - and in Hegel's view, Christ-like - readiness to *let go* is the attitude we must adopt on approaching the science of logic, and it is one we must be prepared to sustain throughout that science, too, because the logic will be the process of constantly positing and redefining categories. Throughout Hegel's (... ) whole philosophy, we will be brought to think certain categories that appear to be settled and determinate, and then to let go of them as it becomes clear that the proper determination of those concepts is more complex than we have thought. Logic is thus a continuous process of conceptual revision and redefinition that demands of us the greatest willingness to be transformed and challenged by thought.<sup>249</sup>

Gadows tekst opfylder samtidig kravene til en fænomenologisk tekst, som ifølge Martinsen<sup>250</sup> består i, at beskrivelsen skal være rammende eller sigende. Det var netop det rammende ved beskrivelsen, som medførte, at teksten gjorde så stort indtryk på mig. At den samtidig rejser spørgsmål, er ikke nødvendigvis udtryk for mangler ved den, men snarere et udtryk for, at den som filosofisk tekst omhandler menneskelige grundspørgsmål, at den med Martinsens ord forsøger at forstå menneskets førvidenskabelige erfaringer og bliver til livstydning.

Spørgsmålene gør noget ved en, og jeg *måtte* nødvendigvis forholde mig til dem, idet filosofien ifølge Merleau-Ponty er den mængde af spørgsmål, som sætter den spørgende selv på spil.<sup>251</sup>

I sådanne tekster drejer det sig ifølge Martinsen om at få det mest betydningsfulde frem, og præcision er i denne sammenhæng ikke det samme som klare og knappe

---

<sup>249</sup> Houlgate 2005, 41.

<sup>250</sup> Martinsen 1996, 118.

<sup>251</sup> Merleau-Ponty 1964, 47 ifølge Gosvig Olesen 1993, 112.

formuleringer. Fænomenet indkredsnes, idet fænomenologen ifølge Merleau-Ponty beskriver frem for at forklare eller analysere,<sup>252</sup> og betydningen kan ifølge Martinsen ikke fastlægges eller bestemmes objektivt. For fænomenologiens felt er det præ-objektive, det er at være ved eksistensen og beskrive en verden i fødselsøjeblikket, som Merleau-Ponty udtrykker det.<sup>253</sup>

Everything changes when a phenomenological or existential philosophy assigns itself the task, not of explaining the world or of discovering its "conditions of possibility", but rather of formulating an experience of the world, a contact with the world which precedes all thought *about* the world. After this, whatever is metaphysical in man cannot be credited to something outside his empirical being – to God, to Consciousness. Man is metaphysical in his very being, in his loves, in his hates, in his individual and collective history. And metaphysics is no longer the occupation of a few hours per month, as Descartes said; it is present, as Pascal thought, in the heart's slightest movement.<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Merleau-Ponty 1945/2005, ix.

<sup>253</sup> Martinsen 1996.

<sup>254</sup> Merleau-Ponty 1945/1968, 27-28.

## Afhandlingens formål

Når man læser Gadows tekst og de eksempler fra praksis, hun giver, fremtræder hendes betragtninger om sårbarhed og embodiment som en beskrivelse af en måde at bruge sig selv på og være til stede på i sygeplejen. Hendes opfattelse af omsorg som lindring af den andens sårbarhed forudsætter at sygeplejersken er sårbar og embodied, men hvad vil det sige? Er det at være sårbar noget, man kan beslutte sig for at være, ud over den sårbarhed som hører med til det at være menneske, og har man overhovedet nogen indflydelse på, hvorvidt man er embodied eller disembodied? Sådanne spørgsmål rejser sig uvilkårligt, og de er baggrunden for, at jeg har valgt at undersøge, hvorledes en sygeplejerskes sårbarhed og embodiment kan være en forudsætning for omsorgen i sygeplejen.

Formålet er at få en forståelse for fænomenerne sårbarhed og embodiment og disse fænomeners etiske betydning for sygeplejen. Hensigten er, at udlægningen af fænomenerne skal kaste lys over fænomenologiens betydning for sygeplejen, herunder hvordan man rent filosofisk kan arbejde med fænomenologi og udfordringerne i udlægningen af en filosofisk tekst, som jeg allerede har været en del inde på.

At arbejdet er orienteret mod praksis betyder først og fremmest, at undersøgelsen ikke primært er en teoretisk, filosofisk undersøgelse af embodiment eller sårbarhed, men af den betydning, forståelsen af disse fænomener kan have for sygeplejen.<sup>255</sup>

Ifølge Kirkevold skal sygeplejevidenskaben ikke nødvendigvis forstås ud fra traditionelle, akademiske kriterier, fordi kriterierne for kvalitet må være anderledes end for rent akademiske fag.<sup>256</sup> Det karakteristiske for videnskaben inden for både sygepleje, medicin, jura og teologi er, at undersøgelseernes fokus er forankret i

---

<sup>255</sup> Filosofisk set er det for eksempel interessant at undersøge, hvad en eller flere filosoffer forstår ved embodiment og en sådan undersøgelse er foretaget af Zaner (1971) i *The problem of embodiment* angående Marcel, Merleau-Ponty og Sartre.

<sup>256</sup> Ifølge Vesterdal og Bagh 2002.

praksis.<sup>257</sup> Anvendelsesaspektet ligger dog allerede i forståelsen, idet forståelsen af en tekst, som sker i forhold til den situation, man befinder sig i, også omfatter fortolkning og anvendelse. Forståelse, fortolkning og anvendelse er ifølge Gadamer en sammenhængende proces.<sup>258</sup>

### Om forholdet mellem begreb og fænomen

For at kunne undersøge noget, må man vide, hvad man undersøger, og undervejs i processen har jeg flere gange måttet overveje, om det jeg undersøgte var begreber eller fænomener. I arbejdet med teksterne om sårbarhed og embodiment skulle jeg forholde mig til begreber, og Martinsen finder, at det ud fra en videnskabelig tænkning er relevant at begrebsafklare og systematisere, men hun påpeger, at der er forskel på begrebet lidelse og fænomenet lidelse og kritiserer Eriksson for at arbejde inden for en begrebsanalytisk tankegang, hvor man søger at udvikle en terminologi, hvor ord som lidelse og næstekærlighed får en entydig betydning.<sup>259</sup>

Det at være sårbar er, som vi har set, noget, som gælder alle mennesker. Jeg oplevede, og valgte derfor at antage, at *begrebet* sårbarhed henviser til noget. Begrebet er et udtryk for noget, og det var dette *noget*, det *at være* sårbar eller *fænomenet* sårbarhed, som havde vakt min undren, nysgerrighed og interesse, og som jeg ønskede at opnå en større forståelse af. Og tilsvarende, hvad angår embodiment. Det, jeg søger, er imidlertid en forståelse, som ikke bare består i en fastlæggelse af, hvad det at være sårbar og embodied vil sige ud fra Gadams tekst. Jeg søger snarere en forståelse af det

---

<sup>257</sup> I al tidligere *tolkningskunst* har det væsentligste været at finde den sandhed, som var udtrykt i teksten. Det gjaldt især den såkaldt hellige tolkningslære (*hermeneutica sacra*), men også tolkningen af oldtidens verdslige skrifter (*hermeneutica profana*). Hensigten med at søge sandhederne var at anvende dem i dagliglivet. Den teologiske og juridiske hermeneutiske kunnen omfattede ikke kun forståelse (*subtilitas intelligendi*) og udlægning eller forklaring (*subtilitas explicandi* i betydningen formidling af forståelse) men også anvendelse (*subtilitas applicandi*) (Kjørup 1999).

<sup>258</sup> Gadamer 1986/2005, 293. Gadamer påpeger således, at anvendelsesperspektivet allerede ligger i forståelsen, og at den er en lige så integreret del af den hermeneutiske proces som forståelse og fortolkning, idet den forståelse, der ligger i fortolkningen af en lovtekst og forkyndelsen af en religiøs tekst, altid allerede er anvendelse.

<sup>259</sup> Martinsen 1996.

fænomen, at sårbarhed og embodiment kan være en forudsætning for etikken i sygeplejen. Idet det at være sårbar og embodied opfattes som et fænomen, flyttes fokus fra teksten til undersøgelsen af et fænomen, som er eller kan være større end den tekst, hvori det beskrives. Og i den forstand søger jeg hverken at nå til en begrebsafklaring eller til operationelle begreber, men snarere til den præcisering, der er mulig, når ord bruges i en konkret sammenhæng, som Martinsen skriver.<sup>260</sup>

Hvis ordene gøres permanent entydige, sætter man ifølge Martinsen tænkningen til side, idet den fordrer sprogets lethed og bevægelighed. Men for at kunne udtrykke og formidle forståelsen vil jeg være nødt til at anvende ord, og derfor kommer man ikke uden om begreberne, idet ordene ifølge Merleau-Ponty rummer en mening, ”meningen bebor ordet”.<sup>261</sup>

For filosofiske påstande gælder det ifølge Svendsen<sup>262</sup>, at de skal være universelle og nødvendige. Det vil sige, at de skal gælde for enhver og ikke kun for en person, og at de ikke handler om noget, der tilfældigt er sådan, men om noget, der *må* være sådan.

For at nå til en forståelse af påstanden, at sårbarhed og embodiment er en forudsætning for etikken i sygeplejen, er det nødvendigt at undersøge sårbarhed og embodiment som fænomener, herunder hvorledes de relaterer sig til hinanden, og i denne proces anvendes begreberne sårbarhed og embodiment i de tekster, man læser og skriver, fordi man benytter sig af begreberne, når man skal formidle forståelsen, eftersom det er gennem sproget, at vi udtrykker os. Det er således i kraft af ordene, at vi kan gøre opmærksom på sammenhænge, som bærer vores eksistens, skriver Martinsen,<sup>263</sup> og i den forstand må det at undersøge begreber og fænomener kunne opfattes som værende to sider af samme sag.

Hegel skriver, at erfaring opstår gennem en dialektisk bevægelse, som bevidstheden udøver med sig selv, sin viden og dens genstand,<sup>264</sup> og ifølge Borgman Hansen finder

---

<sup>260</sup> Martinsen 2005a, 13-14.

<sup>261</sup> Merleau-Ponty 1945/2000, 162.

<sup>262</sup> Svendsen 2003.

<sup>263</sup> Martinsen 2005a, 13.

<sup>264</sup> Hegel 1807/2005, 62.

man hos Hegel en sproguafhængig tænkning, som kan give os indblik i den proces, hvor begreberne opstår.<sup>265</sup>

Hegel skriver:

Hvis vi omtaler vor viden som *begreb*, og hvis vi omtaler væsenet eller det sande som *det værende* eller som *genstand*, består vor undersøgelse i at se, om begrebet svarer til genstanden.<sup>266</sup>

Ved at undlade ”at applicere vore egne indfald og tanker i undersøgelsen”, kan vi ifølge Hegel nå frem til ”at kunne betragte sagen, som den er i og for sig selv”, og målet er dér, ”hvor viden finder sig selv”, ”hvor begrebet svarer til genstanden og hvor genstanden svarer til begrebet”.<sup>267</sup> Spørgsmålet er, hvorledes vi kan forstå fænomenets væsen i den særlige sammenhæng, som vi er interesseret i, nemlig som en forudsætning for omsorgen.

## Den filosofiske fænomenologiske fremgangsmåde

I selve arbejdsprocessen har jeg, som jeg allerede har været inde på, været inspireret af og arbejdet med indtryksartikulation, som beskrives af Lipps, Løgstrup, Wolf og Martinsen og af den fænomenologiske metode, som den beskrives af Husserl og udlægges af Zahavi, imens det i forhold til arbejdet med tekster primært er Ricoeurs hermeneutiske fænomenologi, som jeg har støttet mig til.

Fremgangsmåden har jeg arbejdet med sideløbende med det, jeg undersøger. Jeg har altså ikke først beskæftiget mig med eller udarbejdet en metode og derefter undersøgt selve sagen, for jeg har søgt at forstå, hvordan man kan undersøge fænomener, udlægge indtryk og forstå filosofiske tekster parallelt med, at jeg har fordybet mig i det, jeg

---

<sup>265</sup> Borgman Hansen 1990 Der er ifølge *Oskar Borgman Hansen*, magister i filosofi og tidligere afdelingsleder ved Institut for filosofi på Aarhus Universitet, tale om en ikke-sprogbunden tænkning, en sprog- og ordfri bevægelse i tænkningen, som i sig selv ikke kan udtrykkes adækvat i sproget, men som ifølge Borgman Hansen er en forudsætning for at kunne forstå, hvad det er at komme til forståelse.

<sup>266</sup> Hegel 1807/2005, 62.

<sup>267</sup> Ibid. 60, 63.



undersøger. Og derfor er Levinas' udtalelse: "I do not believe that a transparency in method is possible"<sup>268</sup> måske den bedste karakteristik af min fremgangsmåde. Og eftersom den fænomenologiske fremgangsmåde er karakteriseret af en udforskning af den subjektive dimension,<sup>269</sup> vil de måder, hvorpå jeg har involveret mig i undersøgelsen, fremgå af den følgende redegørelse for de overvejelser, jeg har haft i relation til fremgangsmåden.

### **Indtryksartikulation hos Lipps og Løgstrup**

Hidtil har jeg beskrevet, hvad det var, der havde gjort indtryk på mig, nemlig Gadows tekst og mere præcist fordringen, at en sygeplejerske bør være sårbar og embodied. Når man arbejder med indtryksartikulation, som rent metodisk er den overordnede fremgangsmåde i dette speciale, er det imidlertid ikke kun det, der har vakt indtrykket, men også *indtrykket i sig selv*, som man beskæftiger sig med, for som Lipps skriver:

Im Eindruck, den man von etwas hat, liegt etwas. Was darin liegt, muss ich erst finden. Die Verdeutlichung des Eindrucks geschieht dadurch, dass er gleichsam in die Mitte genommen, als gedanke aufgenommen, d.i. artikuliert wird.<sup>270</sup>

Hvad indtrykket er, er således dobbelttydigt, skriver Lipps.<sup>271</sup> Der er både tale om *det*, som virker på mig, som mine tanker bliver bevæget af, og *tanken selv*, der rører sig i mig. Man kan derfor ikke blive stående ved det, der har vakt indtrykket, men er nødt til at vende sig mod selve indtrykket:

Nur im A b k o m m e n von der Konkretion dessen, was auf mich in bestimmter Weise wirkt, entdeckt sich der gültigen Kern des Eindrucks.<sup>272</sup>

---

<sup>268</sup> Levinas ifølge Reed 1986, 73.

<sup>269</sup> Zahavi 1992, 24. "Und diese Umstellung des Blickwinkels ist von grundlegender Bedeutung, denn diese Erforschung der *subjektiven Dimension* charakterisiert das phänomenologische Verfahren".

<sup>270</sup> Lipps 1941/1977, 90.

<sup>271</sup> Lipps *ibid.*

<sup>272</sup> Lipps, 1938/1977, 119.

I indtrykket fattes noget, det kan være en tanke, der falder én ind, som vækker hensigter eller synspunkter, og at indtrykket er rigtigt, viser sig på den måde, det lyser op i mig. Ifølge Lipps er problemet imidlertid, at det, der fattes i et indtryk, ikke er meddeleligt. Man famler efter ordene med formuleringer ”det er som om...”, og man mangler det rette ord, så indtrykket egentlig er usigeligt.<sup>273</sup>

Lipps’ beskrivelse af indtryksartikulation er vanskelig at systematisere,<sup>274</sup> men hvis man går til Løgstrup, bliver det mere tydeligt, hvordan man kan forstå noget uden at være i stand til at udtrykke det, og hvorledes artikulationen alligevel kan komme til at foregå.

I essayet *Fænomenologi og psykologi* beskriver Løgstrup ifølge Wolf tænkning som indtryksartikulation. Wolf karakteriserer altså Løgstrups opfattelse af fænomenologi som indtryksartikulation.<sup>275</sup> I sin beskrivelse af, hvad fænomenologi er, skriver Løgstrup under henvisning til Lipps og Heidegger, at fænomenologi er en filosofi, som

---

<sup>273</sup> Lipps 1941/1977, 91.

<sup>274</sup> Ifølge Wolf (1990) er Lipps’ lyriske filosofi svær at få hold på, fordi han ingen retningslinier angiver for sine analyser, og fordi den er så kortfattet, at den minder om runeskrift og tilsyneladende falder fra hinanden i enkeltanalyser. Løgstrup opfatter Lipps’ måde at skrive på som en komprimeret aforisme-stil (Løgstrup 1966/67/1993, 158), men ifølge Wolf koncentrerer både Lipps og Løgstrup sig bevidst om enkeltanalyser i tillid til at sammenhængen nok skal vise sig af sig selv (1990, 16).

Lipps’ betragtninger over indtryk og indtryksartikulation finder man primært i §17 i 4. afsnit i *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, Wort und Bedeutung, Die Artikulation des Eindrucks, Werke II*, (1938/1976). I *Die Menschliche Natur, Werke III*, (1941/1977) finder man endvidere i afsnit 13 teksten *Der Eindruck*, men som det fremgår af referencerne, finder man også betragtninger om indtryksartikulation andre steder hos Lipps.

<sup>275</sup> Wolf 1990. Løgstrup skriver også om artikulation af indtryk i *Kunst og erkendelse* (1983/1997). Essayet *Fænomenologi og psykologi* (Løgstrup 1970/1993) er ifølge Thomassen (1992) det eneste sted i det offentlige forfatterskab, hvor Løgstrup har beskæftiget sig lidt mere indgående med, hvad fænomenologi er, idet hans interesse i fænomenologi ifølge Thomassen ikke er teoretisk, fordi fænomenologien for Løgstrup er et arbejdsredskab eller en metode. Imidlertid finder man allerede i Løgstrups første disputatsforsøg fra 1933 en omfattende redegørelse for Husserls fænomenologiske metode, og ifølge Andersen (2005) beskæftigede Løgstrup sig med fænomenologien fra sit allerførste akademiske arbejde i 1931 og til de sene Metafysik-bøger. Se for eksempel *Vidde og prægnans*, hvor der skelnes mellem tre former for fænomenologi (1976, 170) og *Ophav og omgivelse* (1984, 25 og 45-46) med kapitlet *Fænomenologi og empiri* (169-177), hvor Løgstrup skriver om den kosmo-fænomenologiske analyse. Det er ifølge Andersen ikke altid klart, hvad Løgstrup forstår ved fænomenologi, og hans opfattelse ændrede sig i løbet af forfatterskabet, men i modsætning til Thomassen mener Andersen, at Løgstrups interesse for fænomenologien ikke er rent metodologisk, men at den derimod består i en søgning efter en filosofisk analyse, der svarer til menneskets involverethed i afhængigheds- og ansvarsforhold til andre, den virkelighed, som kristendommen taler om.

går ud på at frembringe den forståelse af menneskets natur og forhold til verden, som befinder sig i en førfilosofisk kundskab.<sup>276</sup> Dermed involveres den, der arbejder med filosofi, idet det er ens egen kundskab, man beskæftiger sig med. Filosofien kommer i stand gennem en kundskab, som mennesket allerede har, og som ikke er filosofi, og denne form for forståelse kan filosofien ifølge Løgstrup ikke komme bag om. I den forstand er filosofiske beskrivelser eller analyser kun udlægninger, og

udlægningen er den bevidste artikulation af det der ubevidst er forstået.<sup>277</sup>

I udlægningen formidler man ifølge Løgstrup ikke ny viden, man tilegner sig og udarbejder tematisk, hvad man allerede utematisk har forstået. I den fænomenologiske filosofi er det den menneskelige eksistens, der udlægges, og udlægningen sker altid inden for en umiddelbar forståelse.

Filosofien befinder sig i en stadig spænding med enhver naturlig praksis. Den afbryder os i vor udadrettede beskæftigelse. En viden, der var os selv skjult, fordi vort blik var udadrettet, forløses i filosofien. Der appelleres til, hvad der er forstået under hånden, men som nødvendigvis og naturligt nok til at begynde med er overset.<sup>278</sup>

Spørgsmålet er, hvordan man får fat på det, der ikke umiddelbart kan iagttages. Hos Husserl og Scheler prætenderede fænomenologien ifølge Løgstrup at få fat på det i en

---

<sup>276</sup> Løgstrup 1970/1993.

<sup>277</sup> Ibid. 118. Heideggers hovedværk *Sein und Zeit* har Løgstrup ifølge Andersen (2005) studeret indgående, men selv siger han i *Selvbiografisk skitse* (1966/67/1993, 159), at der er ingen, han har lært mere af, end Lipps, som han studerede under et år i Göttingen. Både Lipps og Heidegger var elever af Husserl, og Thomassen (1992) gør opmærksom på, at Løgstrups karakteristik af fænomenologi i *Fænomenologi og psykologi* er i overensstemmelse med Heideggers betragtninger om den hermeneutiske cirkel i *Sein und Zeit* § 32. Denne paragraf med titlen *Forståelse og udlægning* er oversat til dansk og udgivet i *Hermeneutik. En antologi om forståelse*, og her beskriver Heidegger forståelsen som et fundamentalt eksistentiale for vor tilværen. "I udlægningen bliver forståelsen ikke noget andet, men derimod sig selv. Udlægningen har sit eksistentiale grundlag i forståelsen, og forståelse opstår ikke gennem udlægningen." I udlægningen udlægges noget *som* noget, *som* den måde man bør opfatte det, der spørges til. Denne forståelsens cirkel er ikke en kreds, men et udtryk for tilværens egen eksistentiale for-struktur, og strengt taget er det ikke meningen, der er forstået, men det værende, henholdsvis væren (Heidegger 1927/2005).

<sup>278</sup> Løgstrup 1970/1993.

anskuelse,<sup>279</sup> imens den senere fænomenologi, eksistentialfænomenologien, prætenderer at få fat på det i *tolkningen*,<sup>280</sup> og ifølge Løgstrup kan man kun nå den fænomenologiske

---

<sup>279</sup> Ibid. 138. En sådan anskuelse, som intet havde med umiddelbar iagttagelse at gøre, kaldtes *Wesensschau* (Løgstrup 1970/1993, 138). Hos Husserl betyder *Wesensschau*, at det er muligt at se en genstands væsen som et eidos, som idea i platonisk forstand, men grebet rent og frit for alle metafysiske forestillinger (Gulddal og Møller 2005, 126).

<sup>280</sup> Løgstrup 1970/1993, 138. Den eksistentiale fænomenologi blev ifølge Andersen (2005) den form for fænomenologi Løgstrup praktiserede, og som man almindeligvis forbinder med hans tænkning. I sit allerførste akademiske arbejde, prisopgaven fra 1931, beskæftigede Løgstrup sig ifølge Andersen indgående med fænomenologien, som den blev fremstillet i nogle af Husserls tidlige værker og nåede frem til, at der ikke kan bygges en etik på den fænomenologiske metode i Husserls *Logische Untersuchungen* og *Ideen* (1913) (Løgstrup 1932, 129 ifølge Andersen 2005, 15), eftersom etikens grundfaktum, at mennesket er konfronteret med et bør, forudsætter, at mennesker står i et personligt forhold til et "suprahumant", befalende væsen. Ifølge Andersen mener Løgstrup, at problemet er den filosofiske grundindstilling, som op til århundredeskiftet prægede den tyske filosofi, f.eks. i form af *nykantianismen*, ifølge hvilken mennesket er et subjekt, som i distance forholder sig til en verden af objekter, idet disse begreber lægges ned over alle realiteter i menneskelivet i form af et erkendelsesteoretisk skema. Nykantianismen, hvis motto var "tilbage til Kant", var den officielle universitetsfilosofi, som alle gjorde op med, da Løgstrup opholdt sig i Tyskland i 30'erne, både Husserls fænomenologi, Lipps' livsfilosofi, Heideggers eksistensfilosofi, Bubers jeg-du-filosofi og den logiske positivisme (Hauge 2005). Løgstrup mener, at Husserl repræsenterer denne erkendelsesteoretiske position "i dens sidste og mest interessante fase, hvor den peger ud over sig selv og er i gang med at opløse sig selv" (Løgstrup 1933, 68 ifølge Andersen 2005, 16), idet han baner vejen for et opgør med subjekt-objekt spaltningen ved at fremhæve bevidsthedens intentionalitet. Men idet bevidstheden hos Husserl ifølge Løgstrup er rettet mod noget idealt, vender det erkendelsesteoretiske skema, hvor virkeligheden objektiveres, tilbage, og derfor opfatter han Husserls position som tvetydig.

Løgstrups kritik af Husserl i de to første disputatsforsøg sker ifølge Martinsen med udgangspunkt i nogle af Husserls tidligt udgivne skrifter, hvor Husserls kritik af bevidsthedsfilosofien er mere uafklaret, og i modsætning til Merleau-Ponty fulgte Løgstrup ikke Husserl til de senere skrifter fra 20'erne og 30'erne, hvor Husserl arbejdede med livsverdensproblematikken og kropsfænomenologien (Martinsen 1994, 112). Løgstrups opfattelse af Husserl kan også hænge sammen med, at han fulgte forelæsninger hos Heidegger, der tidligt forholdt sig kritisk til Husserls fænomenologi (Overgaard 2003b), og at han i 1931-32 studerede hos Lipps, som havde studeret en af Husserls tidlige bøger om fænomenologi under hele første verdenskrig, og var nået frem til, "at den ikke duede (Løgstrup 1966/67/1993, 159)". I modsætning til Lipps og Husserl knytter Løgstrup fænomenologien til skabelsestanken (Martinsen 1994, 114), og Husserl udgav aldrig noget hovedværk om etik, mens han levede. Men Husserls manuskripter viser ifølge Melle (2004, 351), at han viede meget af sin tid på grundlæggelsen af en fænomenologisk etik, og her skriver han: "In order to be able to believe in myself and my true self and the development toward it, I have to believe in God, and doing so, I see God's guidance, God's advice, God's opinion in my life". I Husserls upublicerede manuskripter finder man beskrivelsen af den etiske fordring i en mors forhold til sit barn, og Husserl var ifølge Bengtsson (1998) den første inden for den moderne etik, som opdagede betydningen af den etiske fordring, men hans forskning på dette område er sandsynligvis ikke kendt af de fænomenologer, som senere arbejdede med den etiske fordring. Selv skriver Husserl, at hans begrundelse for at bedrive filosofi ikke er teoretisk, men praktisk, nemlig den etiske fordring om at leve i absolut selvansvarlighed, og basere sit liv og sine handlinger på så stor en grad af ansvarlighed og indsigt som muligt, som også indbefatter et ansvar for fællesskabet, og som kun kan

analyses fænomen gennem en tolkning. Via tolkningen går man til de ikke-iagttagelige træk ved den menneskelige eksistens, og den opnåede indsigt ordnes af argumentationen, for det ”at noget bliver bragt på sproget er den eneste mulighed for at få det til at vise sig”.<sup>281</sup>

Udlægningen af det oplevede, der går under navnet artikulation af indtryk, har vi ifølge Løgstrup fået stødet til af indtrykket og dets stemthed. Indtrykkets betydning bæres af stemtheden, som ikke kan karakteriseres, men stemtheden er vel forudsætningen for et menneskes emotionale liv og den modtagelighed der skal til, for at noget overhovedet kan gøre indtryk på os, skriver Løgstrup.<sup>282</sup> I Heideggers og Lipps’ eksistensfilosofiske udgave af fænomenologien er det ifølge Løgstrup således først som sidst emotionelt, at vi bliver kendt med vor tilværelses grundvilkår og den verden, vi lever i, og der er en fundamental forståelse, som vi ikke har på anden vis end emotionelt.<sup>283</sup> Følelsen er en følelse ved min situation, ved min tilværelse i min omverden med de andre, og som filosof interesserer man sig for de adgangsgivende følelsesmuligheder eller -dispositioner, som rummer forståelse. Men selv om emotionelle tilstande kan være betingelser for at nå til erkendelser, må intet af den følelse, der var betingelsen for at vinde indsigten, indgå i den beskrivelse og argumentation, hvori indsigten formuleres, og den filosofiske besindelse består ikke i introspektion.<sup>284</sup>

---

realiseres i forholdet til andre subjekter (Zahavi 2004c, 102, 104, Husserliana 8/197, Ms. EIII 4 18a, E III 4 31a. Jf. 8/197-98, 15/422). På trods af kritikken af erkendelsesteorien og Husserl opfatter Løgstrup (1970/1993) fænomenologien og eksistentialfænomenologien som en videreførelse af *transcendentalfilosofien*, som ifølge Lübcke (1998) omfatter 1) Kants filosofi, 2) Fichtes, den unge Schellings og nykantianernes filosofi og 3) en filosofi, der benytter sig af transcendentale argumenter. Det, Løgstrup tager afstand fra, er ifølge Andersen (2005) antagelsen, at mennesket skulle være en verdensløs bevidsthed, der suverænt former omverdenen i erkendelsen. Den berettigede form for transcendentalfilosofi er derimod af den opfattelse, at det i verden engagerede menneske forstår verden i og med, at det forstår sin egen tilværelse.

<sup>281</sup> Løgstrup 1970/1993, 124, 128, 137. Hos Løgstrup bliver fænomenologien ifølge Thomassen (1992) i høj grad sproganalyse, fordi han fra Lipps har overtaget det synspunkt, at sprogbrugen lukker op for forståelsen. Sigtet med sproganalyserne, som kan dreje sig om, at der er flere ord for samme fænomen, er at fremdrage hverdagens forståelse af fænomenerne, der har taget bolig i ordene som en betydning.

<sup>282</sup> Løgstrup 1983/1997, 13-14.

<sup>283</sup> Løgstrup 1970/1993.

<sup>284</sup> Løgstrup Ibid. 118. *Introspektion* vil sige at man vender opmærksomheden eller bevidstheden indad (*The Cambridge Dictionary of Philosophy* 2001, 64), eller ”selviagttagelse, iagttagelse af ens eget bevidsthedsliv” (*Gyldendals Fremmedordbog* 1980, 193). Zahavi skriver i *Husserls fænomenologi*, at man ikke kan sidestille den fænomenologiske refleksion med introspektion, som normalt forstås som den bevidsthedsoperation, der gør os i stand

I selve indtrykket er vi modtagende, passive, mens vi i artikulationen aktivt udtrykker forståelsen af det modtagne, skriver Løgstrup. Forståelsen bevæger sig frem og tilbage mellem receptivitet og produktivitet, og i denne bevægelse opstår den nødvendige afstand til det forståede.<sup>285</sup> Indtryk kan sætte ens tanker i gang, man kan få indfald, som kommer af sig selv, i form af en oplysende tanke, men ikke uden koncentreret arbejde og den langsomme, systematiske tænkning, som indfaldet hører til, skriver Løgstrup.<sup>286</sup> Den systematiske tænken består således nok så meget i ”at lade alt bero på den oplysende tanke, der kommer som et indfald, og afstå fra at fylde tiden mellem indfaldene med at lade begrebsapparatet snurre og rasle.”<sup>287</sup>

I undersøgelserne af forholdet mellem kunst og erkendelse skriver Løgstrup, at det indfaldsrige sprog er det rige sprog, og at det har en højere grad af præcision end det formålsbestemte sprog.<sup>288</sup> Indfaldet udspringer af indtrykket, skriver Martinsen,<sup>289</sup> men det er ikke alle indfald, som er lige relevante; således skal en digter ifølge Løgstrup ”afstå fra at lade sig lede bort fra indtrykket af de indfald, tanker og associationer, som indtrykket vækker” og i stedet blive ved indtrykket, tyde det, og lade det sige ham alt, hvad det har at sige ham.<sup>290</sup> Men ligesom Lipps mener Løgstrup, at artikulationen af indtrykket kan være vanskelig: ”Mange gange kan indtrykket kun udtrykkes i ord og vendinger, der sagligt intet har med det at gøre, hvoraf vi har indtrykket”,<sup>291</sup> og hvis vi

---

til at afrapportere vores egen psykiske tilstand. Påstande som ”nu tænker jeg på en rød luftballon”, anses normalt for at være baseret på introspektion, men fænomenologiens undersøgelsesfelt er ifølge Zahavi ikke private tanker. Fænomenologien er ikke interesseret i at fastslå, hvad et givent individ rent faktisk måtte tænke på, men fremtrædelsesstrukturer, som har intersubjektiv gyldighed, og som derfor kan kritiseres og korrigeres af ethvert, fænomenologisk indstillet medsubjekt (Zahavi 2004c).

<sup>285</sup> Løgstrup 1976, 146.

<sup>286</sup> Løgstrup 1956/1998, 15; Løgstrup 1987/1993, 78, ifølge Martinsen 2005a, 78.

<sup>287</sup> Løgstrup 1956/1998, 15.

<sup>288</sup> Løgstrup 1983/1997, 101. I kunstnerisk arbejde, som skabes på indfald, besinder kunstneren sig på det sanselige element gennem tydning og artikulation af indtryk, og kunstnerisk arbejde er ifølge Løgstrup beslægtet med det videnskabelige arbejde, fordi det kræver tid og fordybelse, for indfald kommer af sig selv, men ikke uden forberedelse (1975/1993).

<sup>289</sup> Martinsen 2005a, 78-79.

<sup>290</sup> Løgstrup 1970/1993, 13. Når Løgstrup tillægger indfald en betydning, og Hegel som tidligere omtalt mener, at indfald bør udelukkes i undersøgelsen af et fænomen, er der således kun tilsyneladende forskel på deres opfattelse, idet de to filosoffer synes at være enige om at udelukke tilfældige indfald, som melder sig uden nogen egentlig systematisk refleksion.

<sup>291</sup> Løgstrup 1976, 147.

vil klare eller tyde et indtryk for at kunne meddele det, ”så må vi samle os, trække os tilbage fra vor medleven, distancere os fra det oplevede for at besinde os på det.”<sup>292</sup> Vi må ifølge Løgstrup ”ud af det oplevedes band for at det kan komme til en karakteristik, og det er måske forklaringen på at vi, når vi filosoferer, ignorerer forskellen mellem tydning og perception.”<sup>293</sup> Vi bilder os eksempelvis ind, at forståelsens adgang til et menneskes sagmodighed er en adgang i en distance til fænomenet af samme art som perceptionen af en postkasse og dens røde farve,<sup>294</sup> men forskellen mellem perception og tydning er ifølge Løgstrup ikke, at vi perciperer det udvortes, og at tydningen hører sjælens indre til. Tværtimod tyder vi alt, hvad vi ser, hører og berører, og tydning og sansning er vævet sammen, tydningen er lige så udadvendt som vores sansning.<sup>295</sup>

### **Udlægningen af indtrykket**

For at nå frem til essensen af indtrykket er man altså nødt til at vende sig direkte mod indtrykket. Som jeg tidligere har været inde på, havde jeg en fornemmelse af, at Gadows omsorgsetik drejer sig om en måde at være på eller være til stede på.

Gadow afslutter sin tale med at give udtryk for, at sygeplejerskens største etiske udfordring er at opnå en relation til patienten gennem sin umiddelbare, nærværende omsorg,<sup>296</sup> og det mindede mig om det, som Martinsen i *Fænomenologi og omsorg* kalder ”menneskelig nærværenhed”,<sup>297</sup> og hvor ”den allestedsnærværende sansning” beskrives som den virkelige kunst i sygeplejen.<sup>298</sup>

---

<sup>292</sup> Løgstrup 1963, 557. Dette uddybes hos Merleau-Ponty, som skriver, at et af Husserls resultater er forståelsen af den bevægelse, hvorved vi vender tilbage til os selv, med Augustins ord ”træder ind i os selv”, og at denne bevægelse så at sige sønder rives af en modsat rettet bevægelse, som den selv fremkalder. Husserl genopdager ifølge Merleau-Ponty identiteten mellem bevægelsen ”ind i sig selv” og ”ud af sig selv”, idet det at reflektere hos Husserl vil sige at blotlægge et ureflekteret, som fremtræder på afstand, fordi vi ikke længere blot identificerer os med det. Bevægelsen ind i os selv *fremkalder* den modsatrettede bevægelse, og identiteten mellem bevægelsen ”ind i sig selv” og ”ud af sig selv” blev hos Hegel defineret som det absolutte (Merleau-Ponty 1960/1999, 169).

<sup>293</sup> Ibid.

<sup>294</sup> Ibid.

<sup>295</sup> Løgstrup 1976, 128.

<sup>296</sup> Gadow 1988.

<sup>297</sup> Martinsen, 1996, 38.

<sup>298</sup> Ibid. 100.

At noget minder om noget andet, er ikke ensbetydende med, at det er identisk, men opdagelsen af en analogi kan være et skridt på vejen i en erkendelsesproces. Vi kan gøre os erfaringer ud fra slutninger, vi drager, eller ud fra den erfaring, som Husserl ifølge Løgstrup kalder umiddelbar, og som Løgstrup kalder tydning, for ikke at forveksle erfaringen med sanselig iagttagelse og objektiv viden.<sup>299</sup> Tydning er analog, skriver Løgstrup, og analogien består i, at det typisk universelle træk går igen fra den ene situation til den anden og kun viser sig for tydningen. Denne er ikke en intellektuel aktivitet, forstået som en form for refleksion. Tydningen skaber selv sin analogi, vi lever analogt, skriver Løgstrup, og uden denne tydning, kan vi ikke være til.<sup>300</sup>

Ved at vende mig direkte mod indtrykket kom der således noget helt andet frem end det, der viste sig ved at fokusere på den tekst, der havde vakt indtrykket. Der var imidlertid også elementer af indtrykket, som jeg ikke kunne udtrykke, og for at nå til en forståelse af det fænomen, jeg undersøgte, valgte jeg at inddrage tekster. I starten var forståelsen mere en fornemmelse end klart formulerede tanker, men gennem arbejdet med teksterne og ved bestandigt at vende tilbage til indtrykket for at fornemme og vurdere, om det læste var relevant, blev forståelsen til en indsigt, som jeg kunne vende tilbage til og rette min opmærksomhed mod. At redegøre for de bevægelser og overvejelser, der finder sted i løbet af arbejdet med udlægningen af et indtryk, er næppe muligt. Men eftersom embodiment kan oversættes med inkarnation og både vedrører menneskets kropslighed og subjektivitet, opstod spørgsmålet om, *hvad subjektets eller selvets rolle eller funktion er i omsorgen, herunder hvorledes det kropslige og selvet er relateret til hinanden*, som er et centralt tema hos Gadaw.

---

<sup>299</sup> Løgstrup 1978, 71.

<sup>300</sup> Ibid. 72-73. Der er ifølge Løgstrup tale om analogi, når forhold minder stærkt om hinanden, når de led, forholdene består af, på den ene eller anden måde ligner hinanden. Løgstrup giver et eksempel på, hvordan tydningen kan være analog: En person fortæller mig om en episode, han overværede, hvor jeg ikke var til stede, og uden at have hørt andre beretninger om den samme episode stoler jeg umiddelbart på, at hans fortælling er sand. Jeg går ud fra, at det er sandt, hvad han siger, selv om jeg objektivt set ikke ved det. Løgstrup diskuterer derefter, om oplevelsen af fortællingens sandhed er en slutning eller en tydning og når frem til, at oplevelsen af sandhed beror på talens åbenhed, som gør, at jeg tager fortællingen som sand, selv om vi er vant til at blive præsenteret for forvanskede historier. Det, som går igen fra den ene konkrete talesituation til den anden, er talens åbenhed, og min tillid til hans fortællings sandhed, som tyder den andens fortælling som sand. Det er ikke forholdet mellem ham og mig, der tydes, men ham og hans nuværende og tidligere fortællinger (Løgstrup 1978, 69-73).



Begrebet *incarnation* anvendes af den franske fænomenolog Gabriel Marcel for at forstå kroppens væren i verden,<sup>301</sup> og Zahavi sagde ved sin tiltrædelsesforelæsning, at metafysikken traditionelt har defineret væren som identitet i nærvær.<sup>302</sup> Er der med embodiment tale om en form for nærvær, og kan dette nærvær, da embodiment vedrører kroppen, opfattes som sanseligt eller sansende, således at embodiment har at gøre med sansningen, som er et centralt tema hos Martinsen?

Martinsen skriver, at Løgstrups opfattelse af sansningen på mange måder deles af Merleau-Ponty, og at der er foretaget tilløb til en sammenligning mellem Løgstrups sansefilosofi og Merleau-Ponty, men at *"det gjenstår et stort arbejde for å finne ut hva kroppens ytelse er i sansningen, forholdet mellom krop og subjekt i sansningen, og hvordan dette skal forstås hos Løgstrup og Merleau-Ponty"*,<sup>303</sup> og dette er måske den mest præcise formulering af de spørgsmål, mødet med Gadows tekst rejste for mig. Ved at forfølge fornemmelsen af, at der var en vis analogi mellem Gadow og Martinsen, viste det sig, at de på baggrund af fænomenologien og tilsyneladende uafhængigt af hinanden når frem til nogle påfaldende identiske antagelser om, hvad der er centralt i sygeplejen og forudsætningen for omsorgen.

Samtidig førte den begyndende udlægning af indtrykket til nye spørgsmål gennem bestræbelsen på at begribe indholdet af den oplevelse af sandhed, som var det essentielle ved indtrykket. "Sandheden er en anden betegnelse for sedimenteringen, som er alle nutiders nærvær i vor egen" skriver Merleau-Ponty. Idet en sandhed opleves gennem det vellykkede udtryk, er det ifølge Merleau-Ponty som en kile, vi støder ind i nutiden, en mærkepæl, der angiver, at et eller andet fandt sted i dette øjeblik, noget som væren ventede på eller altid havde "villet sige", og som herefter altid vil have en betydning,<sup>304</sup> og et mere præcist udtryk kan jeg ikke finde for oplevelsen af indtrykket og dets intensitet.

---

<sup>301</sup> Ifølge Rendtorff 2003b, 366. Marcel tillægger ikke sit begreb om inkarnation nogen religiøs betydning og henfører ikke til Jesu inkarnation, idet behandlingen af begrebet er rent filosofisk (Knox 2003).

<sup>302</sup> Zahavi 2002.

<sup>303</sup> Martinsen 1996, 128.

<sup>304</sup> Merleau-Ponty 1969, 154.

## Undersøgelse af fænomener ud fra Husserls fænomenologiske metode

Med Løgstrups og Lipps' beskrivelser af fænomenologi nåede jeg et stykke vej, men det var stadig ikke helt klart for mig, hvordan man kan undersøge et fænomen, og derfor valgte jeg at inddrage Husserls fænomenologiske metode, selv om Løgstrup lægger en vis distance til den og skelner mellem Husserls og Heideggers opfattelse af fænomenologi. Løgstrup beskæftigede sig imidlertid tidligt med Husserls første hovedværk og skrev efter sit ophold i Tyskland, at alle fænomenologer er enige om at anvende Husserls fænomenologiske metode,<sup>305</sup> og ifølge Martinsen arbejder Løgstrup inden for Husserls kritiske, selvbesindende refleksion, selvom han ikke refererer til den.<sup>306</sup> Denne opfattelse understøttes af nyere forskning om lighedstrækkene mellem Husserls og Heideggers opfattelse af fænomenologi, som vil blive inddraget i det følgende, hvor jeg vil redegøre for metoden og den måde, jeg har anvendt den på ud fra tekster af og om Husserl.

Fænomenologien vil ifølge Zahavi hævde, at man er i kontakt med tingen selv, når den er fænomen for en, altså såfremt den fremtræder som noget, der kan erfares, forstås eller erkendes, hvorimod den naturvidenskabelige forsker ofte vil opfatte fænomenet som noget, der tildækker den objektivt eksisterende virkelighed. Samtidig involveres man som subjekt. Imens den såkaldte objektivisme traditionelt har forsøgt at eliminere det menneskelige subjekt fra videnskaben, har fænomenologerne gennemgående fremhævet

---

<sup>305</sup> Løgstrup 1933. Løgstrups første afhandling for den teologiske doktorgrad indledes med en fremstilling på 67 sider af Husserls logik og erkendelsesteori, og her skriver Løgstrup (1933, I), at "Husserls "Logische Untersuchungen" er begyndelsen til den fænomenologiske filosofi, som i aarene efter verdenskrigen i den filosofiske diskussion fortrængte Ny-kantianismen. Metoden i "Logische Untersuchungen" udvidedes nemlig til en filosofiske metode, og de fænomenologiske filosoffer er ikke fælles om andet end denne fænomeno-logiske metode." Hos Husserl foregår det filosofiske arbejde ifølge Løgstrup i det erkendelsesteoretiske skema, men i fortsættelse af Husserls fænomenologiske arbejde bryder Heidegger ifølge Løgstrup helt med det erkendelsesteoretiske skema og skaber eksistentialfilosofien, "en undersøgelse af strukturen af menneskets væren som existens", ligesom en anden af Husserls elever, Lipps, uafhængigt af Heidegger når til samme position, som kan karakteriseres som en "tilværelsens metafysik", idet "den menneskelige væren er til-værelse" (ibid. I). "Existentialfænomenologien fjerner sig vel meget fra Husserl, men metoden har den lært af "Logische Untersuchungen", også eksistentialfilosofien er en fænomenologi." skriver Løgstrup (ibid.III). Det er således "først og fremmest "Logische Untersuchungen" der er grundlaget for eksistentialfilosofien, det er "Logische Untersuchungen" man til stadighed vender tilbage til, og det er derfra metoden er hentet og lært (Ibid. IV)."

<sup>306</sup> Martinsen 1994, 114.

første-persons perspektivets vigtighed. En tilbundsgående analyse af principielle betingelser, den fremtrædende verden og af fænomenerne må nødvendigvis inddrage subjektiviteten, idet enhver genstands fremtrædelse altid er en fremtrædelse *af* noget *for* nogen. Når vi undersøger noget viser det sig, at det er os selv, genstandene fremtræder for, og fænomenologien er interesseret i bevidstheden i den forstand, at den er det felt, hvor verden fremtræder.<sup>307</sup>

Husserls slagord ”zu den Sachen selbst” indikerer ifølge Zahavi, at metodevalget skal være sagligt begrundet.<sup>308</sup> Undersøgelsen bør være kritisk og udogmatisk og den bør styres af det, der foreligger, frem for det, vi forventer at finde i kraft af vores teoretiske standpunkt.

Den sande metode følger ikke af vore fordomme og forbilleder, men  
derimod beskaffenheden af den sag, som skal undersøges.<sup>309</sup>

### **Den fænomenologiske indstilling**

Hvis en filosofisk undersøgelse skal undgå at være forudindtaget, må den ifølge Zahavi vende sig mod virkeligheden, sådan som den fremtræder, sådan som den er givet for os i vores erfaring, fordi det er erfaringerne, antagelserne skal støtte sig til. Men at vende sig mod det givne er lettere sagt end gjort og kræver en række metodologiske forberedelser. For at undgå den naturlige indstilling<sup>310</sup> og spekulative hypoteser, er det ifølge Zahavi nødvendigt at give afkald på vores accept af indstillingen. Indstillingen bevares, men man sætter parentes om dens gyldighed, og denne manøvre, hvor man afholder sig fra at

---

<sup>307</sup> Zahavi 2004a.

<sup>308</sup> Ibid, 25.

<sup>309</sup> Husserl 1987, 26 ifølge Zahavi 2004a, 26, Husserliana 25.

<sup>310</sup> *Den naturlige indstilling* vedrører de metafysiske og erkendelsesteoretiske grundantagelser, som vi lever med til daglig, og som accepteres ganske selvfølgeligt af de fleste videnskaber og gennemsyrrer vort førfilosofiske liv. Den mest fundamentale af disse er, at der findes en virkelighed, som vi selv og andre mennesker er en del af, og at denne virkelighed har den beskaffenhed og væren, som den nu engang har, ganske uafhængigt af os (Zahavi 2004a). Se også Overgaard (2004, 9-30), som uddyber den naturlige indstillings betydning for vejen til den fænomenologiske indstilling.

følge sine tilbøjeligheder, betegnes som *fænomenologisk epoché* og *reduktion*<sup>311</sup>. Men ifølge Zahavi er det helt afgørende ikke at misforstå, hvad der er på færde. Formålet er nemlig ikke at tilsidesætte, forlade eller udelukke virkeligheden, men kun at ophæve eller neutralisere en bestemt dogmatisk indstilling til verden for at kunne fokusere direkte på objekterne, som de fremtræder.

Som filosof kan man ifølge Zahavi ikke nøjes med den naive væren-i-verden, man må distancere sig lidt fra den for at kunne beskrive den, og de tekniske termer *epoché* og *reduktion* er betegnelser for en reflektiv tilbageholdenhed, som er en metodologisk nødvendighed, og for Husserl er det kun på denne måde, at verdens væren bliver filosofisk tilgængelig.<sup>312</sup>

Det som det frem for alt drejer sig om at vise er at der med *epochéen* muliggøres en ny type erfaring, tænkning og teoretiseringen for filosofen. En ny type erfaring, som stiller ham *over* sin naturlige væren og *over* den naturlige verden, men uden at han derved mister noget af dens væren og nogle af dens objektive sandheder,<sup>313</sup>

skriver Husserl. "Die Welt...ist nicht verschwunden", men i kraft af *epochéen*, er verden "in einem ganz eigenartigen Sinne zum Phänomen geworden".<sup>314</sup>

At udføre *epochéen* og *reduktionen* implicerer således ikke et tab, man fraskriver sig ikke muligheden for at undersøge den virkelige verden.<sup>315</sup> Tværtimod forholder det sig

---

<sup>311</sup> *Epoché* betyder på græsk "tilbageholden, standsen, afbrydelse". Husserl oversætter ofte termen med "afbrydelse" eller "afkobling", "sætten i parentes" eller "tilsidesættelse" (Bundgård i Husserl 1907/1997, 99).

De gamle græske filosoffer brugte termen *epoché* i betydningen "suspension of judgement" (Moran, 2005, 7). Husserl skelner mellem *epochéen* og *reduktionen* og betegner til tider *epochéen* som *reduktionens* mulighedsbetingelser. *Epochéen* er betegnelsen for vores suspension af den naive metafysiske indstilling og kan derfor opfattes som den filosofiske indgangsport, mens *reduktionen* er betegnelsen for vores tematisering af sammenhængen mellem subjekt og verden (Zahavi 2004a). Husserls fænomenologi udvikler sig fra at være en deskriptiv fænomenologi til at være en transcendentalfænomenologi fra og med Ideen I, 1913, men *reduktionen* omtales allerede i 1905, og i denne transcendentale metodologi er *epochéen* og *reduktionen* afgørende elementer (Zahavi 2004c).

<sup>312</sup> Zahavi 2004a, 37; 2004c, 72.

<sup>313</sup> Husserl 1962, 154-55 ifølge Zahavi 2004c, 73, Husserliana 6.

<sup>314</sup> Husserl 1962, 155, Husserliana 6.

sådan, at den fundamentale indstillingsændring muliggør en afgørende opdagelse og en udvidelse af vores erfaringsfære.

Husserl sammenligner selv udøvelsen af epochéen med overgangen fra et to-dimensionalt til et tre-dimensionalt liv; pludselig afsløres den subjektivitet, som er mulighedsbetingelsen for enhver fremtrædelse.<sup>316</sup> Via den fænomenologiske indstilling bliver vi bevidste om genstandenes givethed og afsløres selv som dem, for hvem genstandene fremtræder.<sup>317</sup>

Det lyder måske idealistisk, og det sker ifølge Zahavi ofte, at fænomenologiens tema misforstås, og at man tror, at dens undersøgelsesområde er det rene isolerede subjekt på bekostning af verden og intersubjektiviteten, men den centrale pointe, som kan genfindes hos samtlige fænomenologer, er, at det drejer sig om en afvisning af en realistisk og naturalistisk objektivisme, der hævder, at en filosofisk forståelse af, hvad virkelighed, verden og væren er, kan og skal gennemføres under total abstraktion fra subjektiviteten.<sup>318</sup>

Den fundamentale forandring af indstilling gør det ifølge Husserl muligt at undersøge virkeligheden i dens betydning og fremtrædelse for subjektiviteten, "and should consequently be understood as an expansion of our field of research", og Husserl har ifølge Zahavi ofte understreget, at man overhovedet ikke har forstået fænomenologien, hvis man ikke tager epochéen og reduktionen alvorligt.<sup>319</sup>

---

<sup>315</sup> Husserl taler om at udelukke verden, men ifølge Zahavi er der blot tale om udelukkelsen af en fordomsfuld og i sidste ende inkonsistent teori om verden, og senere taler Husserl da også om, at det er bedst helt at undgå at tale om en udelukkelse af verden, da det let kan føre til den misforståelse, at verden ikke længere er en del af det fænomenologiske undersøgelsesfelt (Husserl 1959, 432 ifølge Zahavi 2004a, 21-22, Husserliana 8).

<sup>316</sup> Husserl vil hævde, at det er absurd at tale om eksistensen af en absolut bevidsthedsuafhængig verden, en verden som transcenderer vores oplevelsesmæssige og begrebslige perspektiv. Verden er ikke blot noget, der foreligger, den fremtræder, og dens fremtrædelsesstruktur er betinget og muliggjort af subjektet, og gennem epochéen, som er en fokusering på fænomenerne eller tingene selv, når vi til en forståelse af subjektivitetens ydelse (Zahavi 2004c).

<sup>317</sup> Zahavi 2004a, 22.

<sup>318</sup> Zahavi 2004a, 19; 2004c, 80. Løgstrup (1933, 62) skriver eksempelvis, at den fænomenologiske reduktion er en bortseen fra alt eksisterende, og at den sætter hele den naturlige verden, som er os stadig forhånden, i parentes.

<sup>319</sup> Husserl ifølge Zahavi 2003b, 13, Husserliana 6, 154; 1, 66.; Zahavi 2004a. Hverken Heidegger, Sartre eller Merleau-Ponty refererer særligt hyppigt til *epochéen og reduktionen*, og det er omstridt, om det skyldes, at de afviser begreberne eller tager dem for givne. Heidegger taget eksplicit afstand fra Husserl transcendentale reduktion, men andetsteds anvender Heidegger begrebet *den fænomenologiske reduktion* om det grundelement i den fænomenologiske metode, som fører os fra vores naive omgang med det værende tilbage til selve væren (Zahavi 2004a).

## Fænomenologiens idé

I *Fænomenologiens idé* skriver Husserl, at fænomenologien går frem i en opklarende skuen, som er meningsbestemmende og meningsskelnende. Enhver psykisk oplevelse modsvares gennem den fænomenologiske reduktion af et rent fænomen, der fremviser sit immanente væsen som absolut givethed.<sup>320</sup>

I vor refleksive sansning er *cogitationes* absolut givet, imens vi bevidst oplever dem”, sådan kunne man ønske at begynde; og da kan vi rette vort blik mod det almene, der individualiseres i dem og i deres reelle momenter, vi kan i en skuende abstraktion fatte almenheder, og vi kan i den skuende relaterende tænken konstituere de væsenssammenhænge, der er grundlagt rent i disse almenheder som selvgivne sagforhold. Det er alt.<sup>321</sup>

Den farligste tilbøjelighed består i at gøre sig for mange tanker og gennem tænkende refleksion at skabe indbildte selvfølgheder, der ikke bliver udtrykkeligt formuleret eller underkastes nogen skuende kritik. Der er tværtimod tale om at anvende mest mulig intuition<sup>322</sup> og mindst mulig forstand, og

hele kunsten består i at give det skuende øje ordet og afkoble den transcenderende menen, det formentligt medgivne, det medtænkte og eventuelt det gennem tilkommende refleksion indfortolkede, der er sammenflettet med denne skuen.<sup>323</sup>

---

<sup>320</sup> Husserl skriver, at *absolut givethed* er noget endegyldigt, men at man naturligvis let kan påstå, at man har noget absolut givet, uden at det i sandhed er sådan. ”Lige så vel som jeg kan skue fænomenet rødt og uden at skue det blot tale om det, lige så vel kan jeg tale om denne skuen af rødt og rette min skuen mod denne skuen af rødt og således skuende fatte selve denne skuen af rødt (Husserl 1907/1997, 136)”.

<sup>321</sup> Husserl 1907/1997, 137. Med *cogitationes* mener Husserl de absolutte fænomener (Husserl 1907/1997, 120).

<sup>322</sup> *Intuition* betegner hos Husserl ”the achievement of making the object we think or talk about actually present to us, as opposed to thinking or talking about it in its absence (Sokolowski 1982/2004, 194)”.

<sup>323</sup> Husserl 1907/1997, 138. Husserl gør opmærksom på, at mystikere beskriver intellektuel skuen som noget, der ikke er forstandsviden, men påpeger samtidig, at det bestandige spørgsmål består i, om det forment i ægte forstand er givet og i strengeste forstand skuet og fattet.

Fænomenologien er frem for alt *en metode*, skriver Husserl,<sup>324</sup> en tænkeholdning, *den specifikt, filosofiske metode*. Som filosofi befinder den sig i en fuldstændig ny dimension med et nyt udgangspunkt, en ny metode. Man skal begynde med at tvivle om alt og sætte spørgsmålstejn ved enhver erkendelse og blive ved med det. Enhver oplevelse kan nemlig gøres til genstand for en ren skuen, hvor den er givet som noget værende, som det er meningsløst at betvivle. Eksempelvis kan erkendelse som tænkehandling være givet for mig, idet jeg reflekterer over den, tager imod den og betragter den skuende. Tilsvarende kan sansningen betragtes, den kan fremkaldes i erindringen og beskues, og da står sansningen for mine øjne som en begivenhed.<sup>325</sup>

Men Husserl påpeger, at man skal passe på ikke at forveksle et rent fænomen, som det bestemmes af fænomenologien, med det psykologiske fænomen, som undersøges inden for den naturvidenskabelige psykologi. For ”hvis jeg som naturligt tænkende menneske kaster et blik på den sansning, som jeg er i færd med at opleve, da appercepterer jeg den straks og nærmest uundgåeligt”,<sup>326</sup> men fænomenet i denne forstand indeholder ifølge Husserl kun transcenderer<sup>327</sup> og har erkendelsesteoretisk ingen betydning. Først gennem reduktionen kan man ifølge Husserl opnå en absolut givethed, som ikke længere fremviser nogen form for transcenderens.

---

<sup>324</sup> *ibid.* 94.

<sup>325</sup> Husserl giver et andet eksempel med farven rød, som ikke kan beskrives i kraft af at være æblets farve eller husets farve. Gennem betragtning, fantasi eller erindring skues den røde farve, idet den fænomenologiske reduktion besørgeres, således at rødt generelle væsen eller mening er givet i en ren skuen. Hvis farven er *fantaseret*, foresvæver den mig. Idet man udelukker alle transcendent betydninger og suspenderer alle empiriske eksistenssættelser, tager jeg farven som jeg ”skuer” eller nærmest ”oplever” den. Gennem reduktionen kommer den ligesom til at stå foran øjnene, ikke som reelt nærvær, eftersom den er fantaseret, men beskuet og dermed givet (Husserl 1907/1997, 143).

<sup>326</sup> Husserl 1907/1997, 116. *Apperception* (*ad* + lat. *percipere* tilegne sig) betyder meningsfuld tilegnelse af en perception, opfattelse med villet, bevidst opmærksomhed. (Gyldendals Fremmedordbog, 1980, 23) Husserl beskriver dog også en anden form for apperception, hvor betydningen af et ord bliver klart, en forståelsens apperception, og påpeger, at enhver apperception er en form for forståelse og tydning, men i en anden forstand end en objektiverende form for apperception (Ricoeur 1975/1981, 122).

<sup>327</sup> Husserl skelner mellem det, der er i bevidstheden, *intentio*, som en reel del af bevidstheden, og det, der er *transcendent* i forhold til bevidsthedsstrømmen, *intentum*. Dette er en del af Husserls opfattelse af intentionalitet, som er karakteriseret af en rettedhed mod en ting, et sagforhold, et formål, en idé osv. Der skelnes mellem det bevidstheden er rettet *mod*, *intentum*, *noema* eller *cogitatum*, og bevidstheden *om*, *intentio*, *noesis*, *cogitatio* (Lübcke, 1998).

Ved at stille spørgsmålstegn ved forholdet mellem jeg og verden opstår en skuende refleksion over det, der er givet i apperceptionen af den pågældende oplevelse. Tilsvarende kan man

mens man oplever, også se rent skuende på oplevelsen, på den selv, således som den er lige dér, og se bort fra dens forhold til Jeg'et eller abstrahere fra det: da er den sansning, der i en skuen er blevet fattet og begrænset på denne måde, en absolut sansning, der er uden enhver transcendens og er givet som et rent fænomen i fænomenologisk forstand.<sup>328</sup>

Vanskeligheden ved Husserls tænkning består ifølge Bundgaard blandt andet i at forstå, at de rene fænomener konstituerer sig for bevidstheden, men ikke er skabt af denne, og at det ikke er mine umiddelbare oplevelser, som er relevante.<sup>329</sup> For som Husserl skriver:

Jeg'et som person, som ting i verden, og oplevelsen som denne persons oplevelse, indpasset – om det så er ganske ubestemt – i den objektive tid: alt dette er transcendenser og er som sådan erkendelsesteoretisk lig nul. Først gennem en reduktion, som vi allerede nu vil kalde en *fænomenologisk reduktion*, vinder jeg en absolut givethed, der ikke længere fremviser nogen som helst form for transcendens.<sup>330</sup>

På den anden side er det netop oplevelsen, der står i centrum for undersøgelsen, og Husserl skriver senere:

Med minutiøs omhyggelighed må vi nu agte på ikke at lægge andet i oplevelsen end det, der virkelig er omfattet af den, og at ”lægge” netop det i den, som allerede ”ligger” der.<sup>331</sup>

---

<sup>328</sup> Husserl 1907/1997, 117.

<sup>329</sup> Bundgaard 1997.

<sup>330</sup> Husserl, 1907/1997, 116-117.

<sup>331</sup> Husserl ifølge Bundgaard 1997, 62, Husserliana 3.



## Refleksiv fænomenologi

Umiddelbart fremstår Husserls metode som ren iagttagelse, og i lang tid mente jeg ikke, at jeg skulle reflektere, og det var måske årsagen til, at jeg ikke kunne komme i gang med undersøgelsen uden at inddrage tekster. Senere viste det sig, at refleksion er en del af Husserls fænomenologiske metode, som også karakteriseres som *refleksiv fænomenologi*.<sup>332</sup>

Ifølge Husserl er vi i begyndelsen konfronteret med en tavs erfaring, som gennem refleksion skal bringes til at udtrykke sin egen mening.<sup>333</sup> Refleksionen kan forstås som en intensivering eller accentuering af den primære erfaring og som en proces, som afslører, udreder og artikulerer de komponenter og strukturer, der var indeholdt i den levede erfaring.<sup>334</sup> Også hos Løgstrup tillægges refleksionen en betydning, for selv om ”fænomenerne er skjulte, for skjulte til at iagttage, opleve eller beskrive umiddelbart”, kan man få fat på dem gennem en filosofisk refleksion, skriver Løgstrup.<sup>335</sup>

Heidegger søger derimod at basere fænomenologien på en *ikke-refleksiv forståelse*, som han også kalder en *hermeneutisk intuition*, for han opfatter refleksion som en teoretisk indstilling, der introducerer en vis afstand mellem oplevelsen og det oplevede.<sup>336</sup> Men når vi undersøger livserfaring, artikulerer vi den, og i artikulationen af oplevelser

---

<sup>332</sup> Zahavi 2003a.

<sup>333</sup> Husserl 1973, 77, ifølge Zahavi 2003a, 80, Husserliana 1.

<sup>334</sup> Husserl ifølge Zahavi 2003a, 79, Husserliana 10, 128; 11, 205, 236; 24, 244. Husserls betragtninger over refleksionen og dens betydning er meget omfattende. Han afviser Brentanos opfattelse, at fænomenologisk refleksion er et spørgsmål om indre perception i modsætning til ydre perception. Han skelner blandt andet mellem prærefleksiv og refleksiv opmærksomhed, og mellem den normale, daglige refleksion, ”mundan refleksion” og den ”transcendentale refleksion” som fænomenologen anvender på baggrund af epochéen. Den fænomenologiske, skuende refleksion er således ifølge Moran en refleksion over det, der er immanent i bevidstheden, og dog er det transcendent, der opleves i denne sfære af immanens. For eksempel er forskellen mellem ”I see this house” og ”I am having an experience of seeing this house”, ifølge Husserl refleksionen, idet ”every experience or other kind of directedness towards the mental takes place in the mode of reflection” (Husserl ifølge Moran 2005, 145).

<sup>335</sup> Løgstrup 1976, 170. Andetsteds skriver Løgstrup om den fænomenologiske analyse, at det at betragte sansningen som fænomen vil sige, at ”vor fornuft og vor tale, vor logos, stiller sig til tjeneste for en skildring, i hvilken vor fornuft gør sig al mulig umage for at gå fordomsløst til værks. Det er hvad vi forstår ved fænomenologisk analyse (Løgstrup 1984b, 25)”.

<sup>336</sup> Zahavi 2003a, 68-70.

udfoldes ifølge Heidegger ”en sammenhæng, som den faktiske erfaring ikke selv kender til, som den slet ikke har noget organ for”,<sup>337</sup> og i en gennemgang af den fænomenologiske analyse,<sup>338</sup> skriver Heidegger, at artikulationen involverer en kritisk destruktion af de objektiveringer, der forvrænger fænomenet.<sup>339</sup>

Ifølge Zahavi opfatter Heidegger også filosofien som en fortsættelse af den refleksivitet, der allerede er til stede i livet, han skelner mellem en objektiverende og en ikke-objektiverende refleksion, og hans bidrag består ifølge Zahavi netop i en analyse af den *ikke-objektiverende refleksion*. Og eftersom Heideggers hermeneutiske fænomenologi søger at tematisere og artikulere oplevelsesmæssige strukturer og gøre os opmærksomme på noget, som vi normalt gennemlever, men sjældent er opmærksomme på, forbliver den hermeneutiske fænomenologi ifølge Zahavi et refleksivt projekt.

I forhold til den metodologiske brug af refleksion, bør sondringen mellem Husserls refleksive fænomenologi og den hermeneutiske fænomenologi derfor forkastes, idet det ifølge Zahavi er på sin plads at anerkende eksistensen af en art refleksion, som blot er en form for højere årvågenhed,<sup>340</sup> ligesom epochéen ifølge Zahavi hverken er mere eller mindre end en fokusering på fænomenerne eller tingene selv.<sup>341</sup>

---

<sup>337</sup> Heidegger ifølge Zahavi 2003a, 73.

<sup>338</sup> Ifølge Heidegger består de forskellige trin eller momenter, der er involveret i en fænomenologisk forståelse af livet af 1) en fordomsfri udvælgelse af og reference til en specifik sfære af faktisk liv. 2) en vinden fodfæste i den levede oplevelse, en følgen med eller bliven båret af livsstrømmen. 3) en ”vorschauen”, en ”vorrausspringen” i livets egne horisonter og tendenser. 4) en artikulation og understregning af fænomenets forskellige momenter, 5) en fortolkning og endelig 6) en integrering af det, som på fænomenologisk vis er blevet skuet intuitivt i en sammenfatning af det, der er revet fra hinanden i artikulationen (Zahavi 2003a, 84).

<sup>339</sup> Den fænomenologiske analyse er karakteriseret ved en vis voldsomhed, idet afdækningen af vores egen særegne væren ifølge Heidegger må ske i et åbent opgør med vores naturlige, førfilosofiske forståelse, hvor vi har en tendens til at lade vores genstandsforståelse præge og forme vores selvforståelse, og fænomenologien kan ifølge Zahavi beskrives som en kamp imod den form for selvforglemmelse, der viser sig ved, at vi anvender de samme begreber og kategorier om genstande i verden og om os selv, hvorved vi kommer til at objektivere og tingsliggøre vores subjektivitet (Zahavi 2004a, 23).

<sup>340</sup> Zahavi 2003a.

<sup>341</sup> Zahavi 2004c. Ifølge Overgaard (2003a) kritiserer Husserl selv Heidegger for ikke at anvende den fænomenologiske metode, men Overgaard påviser, at epochéen er afgørende for Heideggers analyser af væren. Heidegger anvender således Husserls metode som arbejdsredskab, idet han ifølge Overgaard betragter epochéen som en metode til at gøre det værendes væren præsent, hvilket også er det fænomenologien drejer sig om hos Husserl, som skriver, at fænomenologien skal levere en ”nyskabende og uovertræffeligt overbevisende *forståelse* af det, som verdens virkelige væren og virkelig væren *betyder*; nemlig hvad det betyder i det naturlige liv selv, hvis væsen er blevet vores universelle transcendentale tema (Husserl ifølge Overgaard 2003a, 219, Husserliana 8, 481f.)”

## Oplevelsen af den fænomenologiske refleksion

Merleau-Ponty, som karakteriseres som den mest trofaste fortolker og nyskaber af Husserls tænkning,<sup>342</sup> skriver, at den fænomenologiske reduktion hører til eksistensfilosofien,<sup>343</sup> og at Heideggers ”being-in-the-world” kun træder frem på baggrund af den fænomenologiske reduktion.

”True philosophy consists in relearning to look at the world”, skriver Merleau-Ponty,<sup>344</sup> og den bedste formulering, der er blevet givet af reduktionen, stammer ifølge Merleau-Ponty fra Husserls assistent Fink, som talte om *at undre sig over verden*. Det drejer sig således om en refleksion, som *ikke* trækker sig tilbage fra verden, men som snarere er ”filled with wonder at it and conceiving the subject as a process of transcendence towards the world”,<sup>345</sup> og om ”a reflection open to the unreflective”, idet det ifølge Merleau-Ponty er et spørgsmål om at finde ud af ”how to steal a march to myself and experience the unreflective as such.”<sup>346</sup>

Så når Husserl skriver, at filosofien er en evig begynder, skyldes det ifølge Merleau-Ponty, at han ikke tager det for givet, som mennesket, filosofien eller videnskaberne tror at vide, og fordi han mener, at filosofien

er en stadig fornyet erfaring om sin egen begyndelse, at den som helhed er en beskrivelse af denne begyndelse, og endelig at den radikale refleksion er en bevidsthed om sin egen uafhængighed af et ureflekteret liv, som er dens konstante udgangspunkt, holdepunkt og endepunkt.<sup>347</sup>

---

<sup>342</sup> Martinsen, 1994, 112. Merleau-Ponty var den første udlænding, der besøgte Husserlarkivet i Leuven i Belgien i 1939, og de følgende år gjorde han flere forsøg på at få oprettet et forskningscenter i Paris med kopier af Husserls skrifter (Zahavi 2004a). Som Martinsen gør opmærksom på, skriver Merleau-Ponty (1969, 196) i *Filosoffen og hans skygge*, at han vil forsøge at fremstille det ”utænkte” i Husserls værk og tænkning.

<sup>343</sup> Merleau-Ponty 1945/2005, xvi.

<sup>344</sup> Ibid. xxiii.

<sup>345</sup> Ibid. xv.

<sup>346</sup> Ibid. 419.

<sup>347</sup> Merleau-Ponty 1945/1999, 25. Hvis vi var ren bevidsthed, ville reduktionen ikke udgøre noget problem, men da vi er i verden, og vore refleksioner finder sted inden for den tidsstrøm, som de søger at fatte, gives der ifølge Merleau-Ponty ingen tanke, som kan omspænde hele vor tænken.

Husserl fortsatte konstant med at undersøge muligheden for at gennemføre reduktionen, og der er sandsynligvis ikke noget spørgsmål, han brugte mere tid på, eller som han oftere vendte tilbage til, end den fænomenologiske reduktion, skriver Merleau-Ponty<sup>348</sup>, som samtidig understreger, at ”the most important lesson which the reduction teaches us is the impossibility of a complete reduction”.<sup>349</sup>

Ricoeur skriver, at det er svært at vide, om man virkelig anvender den fænomenologiske reduktion,<sup>350</sup> og jeg vil ikke påstå, at jeg er nået frem til en fuldstændig skuen af de fænomener, jeg undersøger, men Husserls beskrivelse er væsentlig for en del af min fremgangsmåde. Undervejs i processen har jeg gang på gang rettet blikket mod det fænomen, jeg var i gang med at undersøge, hvad enten det drejede sig om sårbarheden, embodiment, indtrykket eller den mulige indbyrdes forbindelse mellem disse fænomener. Der er ikke tale om at se, som når man ser på noget i den ydre verden, men alligevel retter man blikket i form af sin opmærksomhed<sup>351</sup> mod fænomenet med en så åben, fordomsfri og udogmatisk holdning som muligt,<sup>352</sup> for at lade fænomenet tale med henblik på at forstå, erfare eller erkende dets væsen.<sup>353</sup>

En sådan holdning over for fænomenerne har for mit vedkommende været mulig momentvis og i starten nærmest i glimt, men efterhånden som indtrykket blev klaret, og

---

<sup>348</sup> Ibid. xii, xv.

<sup>349</sup> Ibid. xv.

<sup>350</sup> Ricoeur 1996, 38.

<sup>351</sup> Zahavi (2003a, 79) foreslår således, at den fænomenologiske refleksion udlægges som en speciel form for opmærksomhed, men han understreger, at den fænomenologiske refleksion ikke kan finde sted uden en forudgående effektivering af den fænomenologiske reduktion og epoché.

<sup>352</sup> Bultmann (1960) skriver, at ingen udlægning er forudsætningsløs, selv om en udlægning, eksegesen, må være *fordomsfri og forudsætningsløs* i den forstand, at den ikke forudsætter sit resultat. Men forståelsen forudsætter et forhold mellem fortolkeren og den sag, teksten omhandler, idet eksegesen afhænger af den livssammenhæng fortolkeren befinder sig inden for, idet kun den, der har et forhold til musik, kan forstå en tekst om musik osv. Bultmann mener således, at en bestemt forståelse af sagerne ud fra et livsforhold, som han kalder forforståelse, er forudsat i eksegesen, og i den forstand er ingen eksegesen forudsætningsløs.

<sup>353</sup> Iagttagelsen spiller ifølge Thomassen (1992, 194) også en rolle hos Løgstrup, som skriver, at fænomenologien er interesseret i væsenstræk, som den søger frem mod gennem en kombination af iagttagelse og forudgivet forståelse. Iagttagelsen er ikke sanseiagttagelse eller perception, den kan kun være forståelse i form af tyding. Hvis det drejer sig om metafysiske påstande er slutningen analytisk, hvorimod slutningen fra metafysik til religion, har karakter af en syntese.

jeg fik større forståelse for og kunne opleve fænomenerne, blev de noget mere stabilt og håndgribeligt, som jeg, med den indstilling som er beskrevet, kunne rette min opmærksomhed mod. Samtidig forvandlede indtrykket karakter. Fra at være noget på en gang distinkt og uhåndgribeligt, som mest viste sig i en kropslig fornemmelse, blev indtrykket efterhånden så konkret, at det blev muligt at rette min opmærksomhed direkte mod det, og de kropslige fornemmelser, som var det jeg i starten orienterede mig ud fra, forsvandt. Den fænomenologiske indstilling blev efterhånden en indstilling, som jeg, uden at tænke nærmere over det, trådte ind i, når jeg søgte at forstå og udlægge fænomenerne og indtrykket, og efterhånden blev fænomenerne og indtrykket til to sider af samme sag, til ét fænomen.

Oplevelsen af fænomenet kan bedst sammenlignes med den fylde, som karakteriserer en kunstnerisk oplevelse, og den fænomenologiske arbejdsform sammenlignes da også med den kunstneriske af både Husserl<sup>354</sup>, Merleau-Ponty<sup>355</sup> og Løgstrup<sup>356</sup>.

---

<sup>354</sup> Forholdet mellem fænomenologi og kunst berøres af Husserl i et brev til Herr von Hofmannsthal dateret d. 12. januar 1907, som ganske kortfattet klargør Husserls opfattelse af fænomenologi. Her skriver Husserl, at den fænomenologiske metode fordrer en stillingtagen til enhver genstandsmæssighed, som væsensmæssigt adskiller sig fra den såkaldt naturlige stillingtagen, og som er nært beslægtet med den holdning og indstilling Hofmannsthals kunst, som ren æstetisk kunst hensætter os i. Anskuelsen af et rent æstetisk kunstværk fuldføres nemlig ifølge Husserl inden for rammerne af en streng afkobling af alle forstandens eksistentielle stillingtagener, og kunstværket hensætter os i en ren æstetisk anskuelse, der udelukker sådanne stillingtagener.

Åndens *naturlige* indstilling eller dagligdagens indstilling er ifølge Husserl helt og holdent eksistentiel. Tingene omkring os er synlige, vi opfatter dem som virkeligheder og forholder os til dem gennem følelser af glæde og sorg over, at noget er eller ikke er, gennem følelsernes eksistentielle stillingtagen. Denne indstilling er *modsat* den åndelige indstilling, som karakteriserer den rene *æstetiske* anskuelse og den tilsvarende følelsesmæssige tilstand. Husserl skelner altså mellem to former for åndelig indstilling, den naturlige og den æstetiske, som han begge karakteriserer som følelsesmæssige tilstande. Den fænomenologiske skuen er ifølge Husserl nært beslægtet med kunstnerens æstetiske skuen. Når kunstneren betragter verden, skrider han ikke iagttagende frem for at informere sig om naturen og mennesket, som en naturforsker eller psykolog ville gøre. Alt imens kunstneren betragter den, bliver verden for ham et fænomen. Og idet alt er blevet til fænomen, idet man betragter det som en gåde, et problem, som noget uforståeligt, beskriver Husserl sin metode med ordene: ”Tilbage bliver da en eneste opgave: i en ren skuen (i de analyser og abstraktioner der karakteriserer en ren skuen), der aldrig og ingen steder overskrider de *simple fænomener* – altså uden at forudsætte eller gøre brug af nogen af de *transcendente* eksistenser, der sigtes til i dem – at redegøre for den *mening*, der er immanent i dem; altså redegøre for, hvad erkendelse som sådan og genstandsmæssighed som sådan betyder, dvs. hvad de betyder i overensstemmelse med deres immanente væsen.”

Forskellen mellem fænomenologen og kunstneren er ifølge Husserl deres hensigt; fænomenologen søger at afdække verdensfænomenets mening og gribe det i begreber, imens kunstneren søger at tilegne sig verdensfænomenet i

Det kan imidlertid betvivles, om man i henhold til Husserls fænomenologiske metode kan inddrage tekster i undersøgelsen af et fænomen. For enhver henvisning til en eller anden såkaldt viden eller erkendelse er ifølge Husserl udelukket, idet forskningen er væsensforskning og skal holde sig til den rene skuen. Gyldigheder, virkeligheder et cetera, der er videnskabeligt inducerede eller deducerede, forbliver ifølge Husserl udelukkede og kan kun tillades som fænomener.<sup>357</sup> Men ifølge Zahavi er formålet med epochéen at suspendere illegitime metafysiske udsagn, og ikke metafysiske udsagn som sådanne.<sup>358</sup>

Fænomenologien er antimetafysisk, for så vidt som den afviser enhver form for metafysik, der bevæger sig i tomme formale konstruktioner. Men som alle ægte filosofiske problemer, dukker de metafysiske spørgsmål atter op i fænomenologien.<sup>359</sup>

Fænomenologien udelukker således ikke enhver metafysik, idet den ifølge Husserl efterhånden omfatter alt det, som den i første omgang har sat parentes om af metodiske årsager,<sup>360</sup> og derfor mener jeg, at det, hvad Husserl angår, må være muligt at inddrage tekster om de fænomener, man undersøger, i en fænomenologisk undersøgelse.

## **Ricoeurs hermeneutiske fænomenologi**

Da jeg har støttet mig til tekster i udlægningen af indtrykket og forståelsen af fænomenerne, har det været nødvendigt at undersøge, hvorledes inddragelsen af tekster

---

anskuelsen for at samle en overflod af former og materialer i æstetisk skabende konfigurationer (Husserl ifølge Bundgaard 1997, 46-48).

<sup>355</sup> Se for eksempel artiklen *Maleren og filosofien* hvor Merleau-Ponty skriver, at "kunsten og især malerkunsten øser af en brønd af uforarbejdede sanseindtryk" (1960/1995, 151).

<sup>356</sup> I *Kunst og erkendelse. Kunstfilosofiske betragtninger* (1983/1997) behandler Løgstrup forholdet mellem kunst og erkendelse. Se også Løgstrup 1975/1993, 78.

<sup>357</sup> Husserl 1907/1997, 78.

<sup>358</sup> Zahavi 2004c.

<sup>359</sup> Husserl 1962, 235 ifølge Zahavi 2004c, 95, Husserliana 9.

<sup>360</sup> Husserl ifølge Zahavi 2004c, 94.

kan gribes an. Og her er det især Paul Ricoeurs<sup>361</sup> hermeneutiske fænomenologi, jeg har fundet relevant, fordi den klargør, på hvilken måde man som læser er involveret i forståelsen, fortolkningen og udlægningen af en tekst og i undersøgelsen af fænomener.

Min primære kilde er en tale, Gadow har holdt, og som jeg har læst, efter at den er blevet udgivet. Ricoeur talte på en kongres i København om forholdet mellem tale og skrift, og her sagde han blandt andet, at talen i kraft af nedskrivning bliver til et dokument, som kan bevares, og som kun kan forstås i kraft af det skrevne. Løst fra ansigt-til-ansigt situationen, som kendetegner den mundtlige diskurs, ligger teksten åben for interpretation, og den er tilgængelig for hvem som helst, der kan læse.

I en samtale kan man stille spørgsmål og få svar, imens den første tilnærmelse til en tekst ikke giver svar på samme måde. Alligevel er der et moment af tale i en tekst, men måden, hvorpå talen er nærværende i skriften, er vanskelig at se. Det, vi kan se, er skriften, de ydre, materielle tegn, men ifølge Ricoeur er det at læse snarere et spørgsmål om at lytte end at se, idet det, der skal høres, er tekstens skjulte mening.<sup>362</sup>

Fortolkningen (...) er det tankearbeid som består i dechiffre den skjulte mening i det åpenbare, å folde ut de betydningsnivåer den bokstavelige betydning bærer i seg.<sup>363</sup>

Ifølge Ricoeur er der altid en fare for, at fænomenologien reducerer sig selv til en form for transcendental subjektivism, hvor konstitueringen af mening foregår i bevidstheden. Men ved at fokusere på tekstens sag flyttes fokus ifølge Ricoeur fra subjektiviteten til verden.<sup>364</sup> Ricoeurs hermeneutiske fænomenologi udvikles således gennem en kritik af idealismen hos Husserl,<sup>365</sup> idet bestræbelserne på at opnå en

---

<sup>361</sup> *Paul Ricoeur*, fransk filosof, professor i Strasbourg, ved Sorbonne og Nanterre. Æresdoktor ved Københavns Universitet 1979 (Hermansen & Rendtorff 2002).

<sup>362</sup> Ricoeur 1984. Ricoeur talte under Filosofisk Grundtvig-kongres på Københavns Universitet 9.-10. september 1983.

<sup>363</sup> Ricoeur 1965/1999, 69.

<sup>364</sup> Ricoeur 1975/1981, 112.

<sup>365</sup> Det har ifølge Zahavi (2004c) i en periode været almindeligt for Husserls filosofiske arvtagere at kritisere ham, når de skulle fremhæve deres egne fortjenester, og det har længe været en udbredt opfattelse, at Husserl trods de bedste

fuldstændig skuen af fænomenerne kan tolkes som den hegelske påstand om absolut viden, imens ”the key hypothesis of hermeneutic philosophy is that interpretation is an open process which no single vision can conclude.”<sup>366</sup>

Men selv om Ricoeur kritiserer Husserl fastholder han intentionalitetens betydning,<sup>367</sup> idet

the thesis of intentionality explicitly states that if all meaning is for a consciousness, then no consciousness is self-consciousness before being consciousness of something *towards which* it surpasses it-self.

Meningen konstitueres ikke *i* bevidstheden, skriver Ricoeur, for “that consciousness is outside of itself, that it is *towards meaning* before meaning is for it and, above all, before consciousness is *for itself*: is this not what the central discovery of phenomenology implies?”<sup>368</sup>

---

intentioner ikke formåede at komme fri af den klassiske nærværsmetafysik. At Husserls fænomenologi skulle være udtryk for en fejlagtig nærværsmetafysik, er en kritik, man finder hos Derrida, som kritiserer tanken om, at ideale genstande kan skues direkte (Andersen 2005). Husserl kritiseres også for i bund og grund at være fundamentalist, solipsist, idealist, intuitionist og essentialist. Sådanne fortolkninger er imidlertid forældede, men deres vedholdenhed hænger sammen med Tysklands historie, idet der i en årrække ikke blev undervist i Husserls fænomenologi på grund af hans jødiske herkomst. Derfor var det Heideggers forståelse af fænomenologi, herunder hans kritik af Husserl, der blev toneangivende for en hel generation af filosoffer. Bortset fra få undtagelser, er det først doktorafhandlinger fra midten af 60’erne og udgivelsen af Husserls efterladte manuskripter, der har gjort det muligt og nødvendigt at revidere en række af disse dominerende fortolkninger (Zahavi 2004c).

Ricoeurs kritik er kun den negative side af et såkaldt positivt forskningsprogram, som Ricoeur (1975/1981,114) kalder *hermeneutisk fænomenologi*, hvor han drøfter muligheden for at filosofere efter og med Heidegger og Gadamer uden at glemme Husserl. I Husserls *Logical Investigations* finder man ifølge Ricoeur reduktionen introduceret på en måde, som ikke er idealistisk, i modsætning til fremstillingen i nogle af Husserls andre værker, *Ideas* og *Cartesian Meditations*.

<sup>366</sup> Ricoeur 1975/1981, 109.

<sup>367</sup> *Intentionalitätsanalysen*, analysen af bevidsthedens rettedhed, betragtes ofte som et af fænomenologiens centrale bidrag. Når man elsker, elsker man en elsket, når man ser, ser man en genstand. Uanset om det drejer sig om tænkning, perception, drømmen, forestillingsevne, tvivl eller erindring, er alle disse former for bevidsthed karakteriseret ved at intendere genstande, ved at være bevidst *om* noget, ved deres genstandsrettedhed, ved deres intentionalitet. Subjektet er som sådan selvoverskridende og rettet mod noget, som er forskelligt fra det selv. Husserl skelnede mellem *aktintentionalitet*, som er en objektiverende form for genstandsrettedhed og den *fungerende intentionalitet*, der er en form for ikke-objektiverende, før-sproglig væren-i-verden (Zahavi 2004a, 2004c).

<sup>368</sup> Ricoeur 1975/1981, 115.



Ricoeurs hermeneutiske fænomenologi viderefører således Husserls fænomenologiske analyser, herunder den fænomenologiske metode, hvorom han skriver: "by this act I apparently *lose* the world while truly *gaining* it".<sup>369</sup>

For

det er reduktion der får vores forhold til verden til at komme til syne. I og med reduktionen møder den fænomenologiske beskrivelse enhver væren som fænomen, som tilsynekomst, altså som betydning, der må klargøres.<sup>370</sup>

Forholdet til verden er essentielt, for i samme øjeblik alt betragtes som et oplevet moments mening, hvorigennem et subjekt åbner sig for at overvinde sig selv ud imod verden, er alt betydning, skriver Ricoeur.<sup>371</sup>

Samtidig er den enkelte delagtig, for i forbindelse med den fænomenologiske epoché, hvor refleksionen vender sig væk fra den naturlige indstilling, konstitueres det filosofiske subjekt, og metoden involverer ikke kun subjektet, idet det samtidig er vores væren-i-verden,<sup>372</sup> som går forud for refleksionen.

So the reduction does not take place between me and the world, between the soul and the body, between the spirit and nature, but through the pregiven, the existing and the being, (...) becoming instead *meaning: meaning* of the pregiven, *meaning* of the existing, *meaning* of the being.<sup>373</sup>

---

<sup>369</sup> Ricoeur 1996, 43.

<sup>370</sup> Ricoeur 1979a, 63

<sup>371</sup> Ricoeur 1979a.

<sup>372</sup> *Væren-i-verden*, *Das-in-der-Welt-sein*, er et udtryk Heidegger anvender for at indfange den oprindelige sammenfletning af tilværen (*Dasein*) og verden i modsætning til den traditionelle erkendelsesteoris adskillelse af mennesket som subjekt og verden som objekt. Det er ikke sådan at mennesket *er* og derudover lejlighedsvis tillægger sig et værensforshold til verden. Forbindelsen til verden er kun mulig, *fordi* tilværen, som væren-i-verden er, hvad den er (Gulddal og Møller 2005, 123). Termen "being-in-the-world" anvendes også af Marcel og Merleau-Ponty (Bullington 1999, 196).

<sup>373</sup> Ricoeur 1975/1981, 104.

Hvad udlægningen angår, skriver Ricoeur, at selv om man kan hævde, at hermeneutikken er ældre end fænomenologien, er det hans opfattelse, at

phenomenology remains the unsurpassable presupposition of hermeneutics<sup>374</sup>

netop hvad angår mening og i forhold til det at udtrykke oplevelser, som er det centrale i fænomenologien. Og oplevelserne har en udtryksevne:

experience can be said, it demands to be said. To bring it to language is not to change it into something else, but, in articulating and developing it, to make it become itself.<sup>375</sup>

Ricoeur betragter således fænomenologien som hermeneutikkens forudsætning, men kun, hvis fænomenologien inkorporerer en hermeneutisk forudsætning:

By hermeneutical presupposition, I mean essentially the necessity for phenomenology to conceive of its method as an *Auslegung*, an exegesis, an explication, an interpretation.<sup>376</sup>

Ricoeur påpeger således, at fænomenologien ikke kan konstituere sig selv uden hermeneutikken, idet fuldførelsen af fænomenologien som filosofisk projekt er bundet til udlægningen. Udlægningen skal opfattes som "(the) development of understanding in terms of the structure of the "as" ", idet "explication does not transform understanding into something else, but makes it become itself".<sup>377</sup>

Ifølge Ricoeur kan fænomenologien fornyes gennem hermeneutikken, idet hermeneutikken podes på fænomenologien. Hos Heidegger forankres hermeneutikken i fænomenologien gennem den korte vej i en forståelsens ontologi, i analysen af

---

<sup>374</sup> Ibid. 114.

<sup>375</sup> Ricoeur 1975/1981, 115. Ricoeur udlægger her Hegels opfattelse, som den formuleres af Heidegger i *Hegel's Concept of Experience* (1950/1970).

<sup>376</sup> Ibid. 120.

<sup>377</sup> Heidegger ifølge Ricoeur ibid. 107.

Dasein<sup>378</sup>, der eksisterer ved at forstå, men Ricoeur mener, at man bør følge en mere indirekte og omstændelig vej gennem *fortolkningens* epistemologi i håb om at nå til at kunne anbringe refleksionen på et ontologisk niveau, og her er noget af det centrale ifølge Ricoeur, at man vil finde mangetydige meninger.<sup>379</sup>

Den primære betydning af ordet hermeneutik angår ifølge Ricoeur de regler, vi skal benytte til tolkning af vor kulturs skrevne dokumenter, og i fortolkningen af en tekst er det ikke tilstrækkeligt at blive stående ved forståelsen. Når den spontane forståelse er blokeret, og man spørger ”hvorfors?”, for eksempel ”hvorfors er det afgørende, at

---

<sup>378</sup> *Dasein* er Heideggers betegnelse for mennesket (Zahavi og Overgaard 2005) og Heideggers terminus technicus for subjekt eller selv (Zahavi 2005). Et væsentligt element i Heideggers filosofi er forsøget på at komme uden om den klassiske, humanistiske forestilling om mennesket som subjekt. I stedet for at tale om mennesket, taler han derfor om tilværen, *Dasein*, som på tysk betyder tilværelse (Gulddal og Møller, 2005). Cohen (2003, xli) skriver: “*Dasein* is ...Heideggers term for human subjectivity. It is a conventional German word meaning “existence”, and literally translates as “there” (da) “being” (sein), or “being there”. Heidegger uses it to avoid the subjectivist implications of the terms *subject* and *subjectivity*, which hark back to the Cartesian notion of the self as enclosed in self-reflection or consciousness (and) to mark a more contemporary notion of the self as always engaged in and with the world, always transcending itself to the world.”

<sup>379</sup> Ricoeur 1965/1999. *Den korte vej er forståelsens ontologi*, som man finder det hos *Heidegger*. Ricoeur kalder den kort, fordi den bryder med metoddebatten og placerer sig på niveau med en ontologi om den endelige væren. Forståelsen bliver ikke længere en erkendelsesmåde, men en væremåde. For Heidegger er spørgsmålet ikke, på hvilke betingelser et erkendende subjekt kan forstå en tekst eller historien, men ”Hva er et værende hvis væremåde er å forstå? (ibid. 62)”. Dermed bliver det hermeneutiske problem en del af værensanalysen, analysen af *Dasein*, som eksisterer ved at forstå. Ricoeur opfatter ikke Heideggers filosofi som en rivaliserende løsning, selv om han vil foreslå en anden vej, men det er ikke et spørgsmål om at vælge mellem en forståelsens ontologi eller fortolkningens epistemologi. *Den lange vej*, Ricoeur foreslår, har den ambition at anbringe refleksionen på et ontologisk niveau ved tage udgangspunkt i selve det plan forståelsen udøves, på sprogets plan, gennem sproglige analyser, og dermed holde kontakten med de discipliner, som søger at praktisere fortolkning på metodisk vis gennem refleksioner over eksegese f.eks. historievitenskabelige metode, psykoanalyse og religionsfænomenologi. Udgangspunktet må være en belysning af fortolkningsbegrebet, som er fælles for alle hermeneutiske discipliner. Den semantiske tilnærmelse har ifølge Ricoeur at gøre med en refleksiv tilnærmelse og rækker ud over fortolkningen af tekster. Subjektet, som fortolker sig selv ved at fortolke tegn er en eksisterende, ”som gennem eksegese av sitt liv oppdager at han er innsatt i væren før han setter seg selv og eier seg selv (ibid. 68)”, og hermeneutikken vil således finde en måde at eksistere på, som fra ende til anden er ”fortolket-væren”. Det drejer sig om opgive ideen om, at hermeneutikken er en metode, som kan kæmpe på lige fod med de metoder, naturvidenskabene råder over. Ønsker man at give forståelsen en metode, forbliver man i forudsætningerne om objektiv erkendelse og i den kantianske erkendelsesteori fordomme. Man skal ifølge Ricoeur bevidst træde ud af subjekt- og objektproblematikkens heksering og fordybe sig i væren. For at kunne gøre det, må man først fordybe sig i *Dasein*, i det værende, som eksisterer som værensforståelse, og det at forstå er da ikke længere en erkendelsesmåde, men en væremåde, det værendes måde at være på, som eksisterer ved at forstå.

sygeplejersken er sårbar?”, må man nødvendigvis også forklare, og fortolkning involverer dermed både forstående og forklarende procedurer.<sup>380</sup> Forklaring og forståelse er to trin på én unik hermeneutisk bue i en følsom dialektik, skriver Ricoeur,<sup>381</sup> og

med dialektik mener jag ett synsätt som inte ser förklaring och  
förståelse som två varandra uteslutande alternativ, utan istället som på  
varandra följande moment i en komplicerad process man kan kalla  
tolkning.<sup>382</sup>

Fortolkningen er også afhængig af forståelsen, således at udlægning altid forudsætter refleksion, og i udlægningen af tekster beskrives den hermeneutiske cirkel<sup>383</sup> som en bevægelse mellem læserens forståelse og tekstens forslag af mening,<sup>384</sup> men

---

<sup>380</sup> Ricoeur 1973, 137, 162, 168. Forholdet mellem forståelse og forklaring er også behandlet i de to essays *Forklaring og forståelse* (Ricoeur 1979b, 193-214) og *Hvad er en tekst?* (Ricoeur 1973, 101-136). Hos Ricoeur er tolkningen ifølge Ugglå (1994, 311) det overordnede begreb, som omfatter både forklaring og forståelse. Ricoeurs opfattelse af fortolkning som noget, der både involverer forståelse og forklaring har mere vidtrækkende konsekvenser end tekstfortolkning, idet hans forfatterskab ifølge Kemp og Kristensson (1988) kan ses som en kamp for at overvinde grundkonflikten i vor moderne kultur mellem på den ene side (natur) videnskab, objektivitet og teknisk ekspertise og på den anden side humanistisk kultur, personlige valg og etik. I *Det frivilliga och det ofrivilliga*, skildrer Ricoeur to menneskesyn, som synes at udelukke hinanden: dels det at betragte mennesket som et objekt, som reagerer lovmæssigt, dels menneskets refleksion over sig selv som vilje til at bestemme over sin tilværelse. Modsætningen er blevet formuleret som en modsætning mellem forklaring og forståelse, og den tyske filosof Wilhelm Dilthey anvendte distinktionen for at legitimere humanvidenskabernes arbejde, men Ricoeurs forfatterskab går fra begyndelse til slut ud på at bilægge striden mellem forståelse og forklaring, så dualismen ophæves og en levende dialektik træder i stedet.

<sup>381</sup> Ricoeur 1979b, 213; 1993, 68. *Den hermeneutiske bue* omtales i *Fortolkningsteori* i forbindelse med en analyse af forholdet mellem forståelse og forklaring, som omfatter både en naiv og en kritisk fortolkning og en strukturel analyse, samt en overflade- og en dybdefortolkning (Ricoeur 1979b, 213).

<sup>382</sup> Ricoeur 1993, 68.

<sup>383</sup> Arbejdet med at forstå tekster, formulere tanker og give den et sprogligt, skriftligt udtryk er ifølge Kjørup (1999) en bevægelse frem og tilbage mellem indtryk og udtryk, som grundlæggende er hermeneutisk. Nogen kalder den en cirkel og andre beskriver den som en spiral. Tanken om *den hermeneutisk cirkel* kan spores tilbage til oldkirkens retorik i form af en erkendelse af, at en del af en tekst skal forstås ud fra teksten som helhed, og at helheden tilsvarende kun kan forstås ud fra delene. *Schleiermacher* betragtede enhver sproglig ytring som en manifestation af en åndelig intention og definerer hermeneutisk udlægning som en bevægelse frem og tilbage mellem tekstens enkelte bestanddele og dens bredere historiske og psykologiske meningssammenhæng, og denne uendelige bevægelse betegede han som en hermeneutisk cirkel. *Dilthey*, som ønskede at gøre den hermeneutiske cirkel til grundlaget for åndsvidenskaberne, udviklede sin teori om forståelse som en indlevende og objektiverende rekonstruktion af et

the most fundamental condition of the hermeneutical circle lies in the structure of pre-understanding which relates all explication to the understanding which precedes and supports it.<sup>385</sup>

Tilegnelsen af en tekst er ifølge Ricoeur den hermeneutiske bues sidste pille i forankringen i den oplevede erfaring. I læsningen fuldføres tekstens bestemmelse gennem tilegnelsen af tekstens mening, idet ”det er i hjertet af læsningen at forklaring og fortolkning uophørlig konfronteres og forsones.”<sup>386</sup>

Ifølge Grøn<sup>387</sup> sætter Ricoeur tekstproblemet i centrum for hermeneutikken, men pointen er, at det er teksten forstået som formidling af en sag. Fortolkningens emne er i sidste ende ikke teksten, men den sag, som står på spil i teksten, den verden, som

---

fremmed individs sjæleliv; naturen er noget vi forklarer, sjælelivet noget vi forstår. Dermed mente han at have fundet det princip, som begrunder åndsvidenskabernes egenart i forhold til naturvidenskaberne (Lægreid og Skorgen 2001). Heidegger opfatter den hermeneutiske cirkel som et grundvilkår for ikke bare historisk videnskab, men også for naturvidenskab og matematik, og det særlige ved hans hermeneutik er, at fortolkeren involveres. Hans elev Gadamer henter hos teologen Bultmann udtrykket forforståelse, som udtrykker det fænomen, at enhver forståelse tager udgangspunkt i en tidligere forståelse (Kjørup 1999).

<sup>384</sup> Ifølge Rendtorff (1998) definerer Ricoeur også *den hermeneutiske cirkel* som en *tredobbelt mimesis*. Der er tale om en tolkning af Aristoteles' poetik, idet Aristoteles skelner mellem mimesis, mythos og katharsis, som Ricoeur omdøber til *præfiguration, konfiguration og refiguration*. Den tredobbelte mimesis består af tre dimensioner: 1. præfiguration, menneskets levede virkelighed, 2. konfiguration, den tekstuelle beskrivelse af denne virkelighed og 3. refiguration, fortolkningen af teksten. De tre dimensioner er:

1. Menneskets tidlige eksistens i sansning og handling, der kan beskrives med metoder som fænomenologi, sociologi, antropologi osv.
2. Konfigurationen er en helhed, et værk, hvor den præfigurative virkelighed indpasses i en samlet helhed som en fortælling, et digt. Konfigurationen river sig løs fra præfigurationen og bliver et tekstuel objekt, som kan analyseres og forklares uafhængigt af referencen til den præfigurative virkelighed.
3. Refigurationen betegner selve forståelsesprocessen. Fortolkerens opgave er at tilegne sig tekstens budskab og åbne tekstens imaginære verden for at kunne forstå den opfattelse af menneskets historicitet og væren i verden, som udtrykkes i værket. Hvorvidt det litterære værk indeholder ny viden om mennesket afhænger af værkets kvalitet og fortolkerens udlægning.

Ricoeurs tredobbelte mimesis kan ifølge Rendtorff defineres som en erkendelsesteoretisk præcisering af den hermeneutiske cirkel, idet fortolkningen af tekster hos Ricoeur står i snæver sammenhæng med menneskets virkelige liv.

<sup>385</sup> Ricoeur 1975/1981,108.

<sup>386</sup> Ricoeur 1965/1999, 160.

<sup>387</sup> Grøn 1979.

teksten åbner.<sup>388</sup> Det, som skal forstås og tilegnes i en tekst, er ikke forfatterens subjektive hensigt skjult bag teksten eller den oprindelige historiske situation, men selve tekstens mening, med Gadamer dens sag. Teksten kan sige noget i andre situationer, end den, den opstod i, den kan med andre ord udlægges på ny, og Ricoeur skriver, at

bevidstheden må søge efter dannelsen af mening ved et virkeligt begrebsarbejde; det er denne meningsfrembringelse, der giver refleksionen og den fortolkning refleksionen benytter, sin filosofiske karakter.<sup>389</sup>

Som læser modtager man ikke bare værkets mening, men også dets reference,<sup>390</sup> dvs. den erfaring, det fører ind i sproget og i sidste ende den verden og tidslighed, det udfolder foran sig, og hermeneutik kan med Ricoeur defineres som

the explication of the being-in-the-world displayed by the text. What is to be interpreted in the text is a proposed world which I could inhabit and in which I could project my ownmost possibilities.<sup>391</sup>

Med Ricoeur bliver spørgsmålet altså, hvilken væren-i-verden der beskrives og åbnes op for i de tekster, der anvendes. Det, som er væsentligt, er, at bevidsthedens mening ligger uden for den selv, og at man orienterer sig mod verden eller mod tekstens sag. I arbejdet med tekster sker der en tilegnelse, således at subjektet ikke først og fremmest initierer forståelsen, men afslutter den.

At forstå er således ifølge Ricoeur at udsætte sig for teksten og at modtage et større selv ved at tilegne sig de verdener, som tolkningen udfolder.<sup>392</sup> Det, der var fremmed, gøres til ens eget i tilegnelsen af en tekst, og det er tekstens anliggende, der tilegnes.

---

<sup>388</sup> Når Ricoeur taler om verden, er der ikke bare tale om verden på niveau med de manipulerbare genstande, men om verden på niveau med Husserls livsverden og Heideggers væren-i-verden (Ugla 1994, 311).

<sup>389</sup> Ricoeur 1979a, 98.

<sup>390</sup> Ricoeur skriver således, "at verden for mig er helheden af alle de referencer, der åbnes af alle de deskriptive eller poetiske tekster af enhver art, jeg har læst, fortolket og elsket (...). Det er virkelig fiktionsværkerne, som vi for en stor dels vedkommende skylder udvidelsen af vores eksistenshorisont (1983/2002, 111-112)".

<sup>391</sup> Ricoeur 1975/1981, 112.

<sup>392</sup> Ricoeur 1986/2002, 178.

Samtidig sker der ”a distanciation of self from itself”, idet tilegnelsen kun kan ske ”if I disappropriate myself, in order to let the matter of the text be. So exchange the *me*, *master* of itself, for the *self*, *disciple* of the text,” skriver Ricoeur.<sup>393</sup>

Umiddelbart kan man få det indtryk, at man skal sætte sig selv til side for at forstå teksten, men subjektets oplevelse er central, idet fænomenologien ifølge Ricoeur ikke kan foregå “without constituting itself in the *interpretation* of the experience of the *ego*.”<sup>394</sup>

All phenomenology is an explication of evidence and an evidence of explication. An evidence which is explicated, an explication which unfold its evidence: such is the phenomenological experience. It is in this sence that phenomenology can be realised only as hermeneutics.<sup>395</sup>

---

<sup>393</sup> Ricoeur 1975/1981,113.

<sup>394</sup> Ibid, 114.

<sup>395</sup> Ibid.128.

## Afhandlingens tese

Efter redegørelsen for mine overvejelser i forhold til fremgangsmåden, vil resten af specialet være helliget udlægningen af den etiske betydning af fænomenerne embodiment og sårbarhed. Min tese er, at det centrale i sårbarhedens etik er sansningen og kunsten at være nærværende i mødet med andre, som kan karakteriseres med metaforen at se med hjertets øje. Der er tale om en indstilling, som den enkelte sygeplejerske selv kan arbejde med, som både omfatter sygeplejerskens krop og subjektivitet, og som udtrykker noget af essensen af fænomenologiens betydning for sygepleje som praksis.

For at kunne anskueliggøre min tese vil jeg tage udgangspunkt i Husserl og Merleau-Pontys analyser af embodiment, imens sårbarhedens etiske betydning primært udlægges ud fra Levinas. Fremstillingen vil endvidere involvere tekster af Descartes, Hegel og Kierkegaard samt af Løgstrup, som viderefører den sene Merleau-Pontys arbejde med sansningen,<sup>396</sup> hvilket kan forklare det nære slægtskab mellem Gadown og Martinsen.

Gadown og Martinsens omsorgsetik er på væsentlige områder i overensstemmelse med hinanden, og de indbyrdes forskelle kan måske tillægges, at Gadown overvejende er inspireret af den eksistensfilosofiske og Martinsen af den livsfilosofiske retning inden for fænomenologien, idet den eksistensfilosofiske tradition ifølge Pahuus betoner subjektets ansvar og frihed til at handle, imens den livsfilosofiske tradition overvejende betoner det at stå i et modtagende forhold til livet.<sup>397</sup>

Idet enhver fortolkning ifølge Ricoeur reducerer flertydigheden gennem den læsningsnøgle, der vælges,<sup>398</sup> er intentionen med fremstillingen ikke at sige alt, hvad

---

<sup>396</sup> Hjorth 2008.

<sup>397</sup> Pahuus 2004. Ifølge Pahuus tænker Heidegger ensidigt eksistensfilosofisk, mens Løgstrup overvejende tænker livsfilosofisk. Det centrale i Løgstrups tænkning er ifølge Pahuus, at livet er båret oppe af en anonym kraftfuldhed, som gør os åbne og selvforglemmende optagne i forhold til verden og de andre, imens den eksistensfilosofiske tænkemåde lægger vægt på, at mennesket må forholde sig til sin situation, og at mennesket har en tendens til ikke at ville tage sit liv som en opgave, til ikke at ville være sig selv (Pahuus 2004, 24, 54).

<sup>398</sup> Ricoeur 1965/1999.



der kan siges om fænomenerne sårbarhed og embodiment, men snarere at formidle en oplevelse af den etiske betydning af det at være sårbar og embodied og dermed af fænomenologiens betydning for sygeplejen, som forhåbentlig vil rejse nye spørgsmål om, hvad sygepleje er eller kan være.

Det gives ikke en endegyldig tolkning af de tekster, der inddrages, for ifølge Uggla bidrager eksempelvis Ricoeurs hermeneutik ikke med et tolkningsapparat, hvormed man ved hjælp af formelle procedurer, regler og kriterier kan nå frem til den rette tolkning. En tekst indeholder muligheder for mange læsninger, og man må opgive enhver forestilling om den evigt *rigtige* tolkning. ”Tanken på en fullständig realisering av textens alla möjligheter förblir därför en önskedröm, en dröm – som för Ricoeur snarast framstår som en mardröm.”<sup>399</sup>

---

<sup>399</sup> Uggla 1994, 316. *Bengt Kristensson Uggla* er Amos Anderson professor i filosofi, kultur og företagsledning ved Åbo Akademi.

## Fænomenologi i praksis

Det jeg gerne vil have Dem til at forstå, er mere forunderligt; det griber helt ind i virkelighedens rødder, ved sansningens uåndgribelige udspring.

Cezanne i Merleau-Ponty 1960/1998, 149.<sup>400</sup>

I udlægningen af den etiske betydning af sårbarhed og embodiment tager jeg udgangspunkt i *embodiment*, som Gadow karakteriserer som ”the essence of human existence”.<sup>401</sup> Ofte forbindes Merleau-Ponty med begrebet embodiment, og mange karakteriserer hans hovedværk, *Phénoménologie de la Perception*, som en kropsfænomenologi, fordi analyserne tager udgangspunkt i kroppen.<sup>402</sup> Værket drejer sig dog i lige så høj grad om det menneskelige subjekt<sup>403</sup> og bør i realiteten karakteriseres som en perceptionens, intentionalitetens<sup>404</sup> eller sansningens fænomenologi.<sup>405</sup>

I dette værk beskriver Merleau-Ponty mennesket og dets forhold til verden og andre mennesker eller med andre ord subjektiviteten, intentionaliteten og intersubjektiviteten,

---

<sup>400</sup> M.P. 1960/1998, 149. Citatet er af maleren Cezanne og indleder artiklen *L’Oeil et l’Esprit* (1964/2006) som var den sidste tekst Merleau-Ponty fik udgivet før sin død. Den er oversat til engelsk, *Eye and Mind* (1961/1968), og dansk, *Maleren og filosofien*.

<sup>401</sup> Gadow 1980b, 172.

<sup>402</sup> Merleau-Ponty 1945/2005; Heinämaa 2003a. Første del af *Phenomenology of Perception, The Body*, er udgivet med titlen *Kroppens fænomenologi* (Merleau-Ponty 1945/2000).

<sup>403</sup> Som Bengtsson (1999) gør opmærksom på, er teorien lige som meget en kropsteori som en subjektteori.

<sup>404</sup> Den kropslige intentionalitet, det fænomen, at vi altid er rettet mod en genstand eller en verden, som er central i Husserls fænomenologi, er ifølge Leder (1984) det fænomen Merleau-Ponty undersøger under navnet perception, og som Erwin Strauss undersøgte under navnet sansning i *The Primary World of Senses* (1963).

<sup>405</sup> Rendtorff (2003b, 86) oversætter *Phenomenologie de la Perception* med *Sansningens fænomenologi*, og Grøn (1982, 332) skriver, at for Merleau-Ponty er vores primære tilgang til verden den sansemæssige erfaring (l’*expérience perceptive*); sansningen eller perceptionen er den privilegerede åbning mod verden, idet alle andre måder at gå til verden på, herunder den videnskabelige analyse, bygger på sansningen. På fransk betyder *perception* ”opfattelse med sanserne eller forstanden, perception, opfattelsesevne eller (sansen)indtryk” (Fransk-Dansk Ordbog, 2003, 625).

idet han anskueliggør, hvorledes vi i kraft af sansningen er i stand til at opleve vores egen krop og tingene omkring os. At sansningen overhovedet kan finde sted, skyldes ifølge Merleau-Ponty, at vi har en krop eller rettere *er* vores krop.<sup>406</sup> At vi ikke bare er ren bevidsthed, men en bevidsthed, som er forbundet med en krop, er den forudsætning, som gør det muligt for os at opleve os selv og verden omkring os. I et senere værk gør Merleau-Ponty det klart, at “in speaking of the perception of the other I insisted that the word “perception” includes the whole experience which gives the thing itself.”<sup>407</sup>

Da både Husserl og Merleau-Ponty udvikler sine tanker i dialog med Descartes og den kartesianske tradition,<sup>408</sup> vil jeg begynde med at gennemgå de hovedsynspunkter hos Descartes, som har betydning for de senere analyser af embodiment.

### **Descartes' analyser af krop og sjæl**

I *Meditationer over den første filosofi* er det René Descartes'<sup>409</sup> hensigt at påvise den menneskelige sjæls forskel fra kroppen for at kunne bevise, ”at menneskets sjæl ikke går til grunde med kroppen”.<sup>410</sup> Her beskriver Descartes det menneskelige legeme som ”en maskine”, ”kroppen” er ”hele dette maskineri af lemmer, der også ses i et lig”,<sup>411</sup> og

---

<sup>406</sup> Merleau-Ponty 1945/2005, 239.

<sup>407</sup> Merleau-Ponty, 1964/1968, 34.

<sup>408</sup> Merleau-Ponty 1945/2005; Husserl 1962, 74-85; 1950/1999.

Begrebet *cartesianisme* betegner både Descartes' filosofi og dens videreudvikling i fransk filosofi, og samtidig er cartesianisme en generel filosofisk betegnelse for en dualistisk opfattelse af forholdet mellem sjælen eller bevidstheden og legemet samt det erkendelsesteoretiske synspunkt, at erkendelsen har eller bør have et fundament af ubetvivlelige indsigter (Lübcke 1998, 68).

<sup>409</sup> René Descartes (1596-1650), fransk filosof, matematiker og naturfilosof, omtales ofte som grundlæggeren af den moderne filosofi. I *Regler for anvendelse af menneskets erkendemidler* (1628) udvikles en metode til erkendelse af videnskabelig og rationelt funderet indsigt, senere sammenfattet i *Om metoden*. I *Meditationer over den første filosofi* (1641/42), hvor der rent filosofisk redegøres for spørgsmålene om Gud og menneskets sjæl, afprøves metodens fire regler, og dette værk anses for at være et af de mest centrale i den europæiske filosofis historie (Lübcke 1998, 82-87, Henningsen, 2002).

<sup>410</sup> Descartes 1641/1642/2002, 62.

<sup>411</sup> Ibid. 83, 133. Med ”et legeme” forstår Descartes ”alt, hvad der kan afgrænses ved en skikkelse, bestemmes på et sted og udfylde et rum således, at det udelukker ethvert andet legeme derfra; det kan opfattes ved berøring, syn, hørelse, smag eller lugt, og det kan bevæges på flere måder (ibid, 83)”.

”det menneskelige sind” beskrives som ”en tænkende ting, der ikke er udstrakt i længde, bredde og dybde og heller ikke har noget andet legemligt ved sig”.<sup>412</sup> ”Men hvad er et menneske?” spørger Descartes, og først falder det ham ind, at han har en krop, og at han sanser, og det at sanse, ”det sker jo da heller ikke uden en krop”.<sup>413</sup> Men det kunne tænkes, skriver Descartes, at kroppen og det sansede var en opdigtning eller en drøm. Og ved at så tvivl om det sansede og sin egen krops eksistens: ”Er jeg ikke sådan bundet til en krop og sanser, at jeg ikke kunne være uden dem?” når Descartes frem til, at ”tænkningen! Den alene er uadskillelig fra mig. Jeg er, jeg eksisterer”, så længe jeg tænker.<sup>414</sup> På denne måde når Descartes frem til at betragte sig selv som ”en tænkende ting”, og at ”alt, hvad der viser hen til legemets natur, ikke er andet end drømmebilleder”, kort sagt, at sindet er forskelligt fra kroppen.<sup>415</sup>

Det er imidlertid ikke Descartes’ hensigt at se bort fra kroppen; tværtimod ønsker han at bidrage til lægevidenskabens udvikling, og i *Om metoden* beskrives hjertets og pulsåreernes anatomi, bevægelser og sammenhæng med åndedrættet. Descartes mente nemlig, at man på grund af menneskets afhængighed af den fysiologiske tilstand skal søge at udvikle kendskab til sygdomsårsager og lægemidler, og at det ud fra fysik er muligt at udvikle en ”praktisk filosofi” med ”indsigt i de kræfter og virkemåder som findes i ilden, vandet, luften, stjernerne og himlen og alle de andre legemer, der omgiver os”, ”og således gøre os til naturens herre og mester”.<sup>416</sup>

I den aristotelisk-skolastiske tradition blev mennesket opfattet som en enhed af krop og sjæl,<sup>417</sup> men med Descartes blev et fundamentalt nyt ”paradigm of embodiment”

---

<sup>412</sup> Ibid. 107.

<sup>413</sup> Ibid. 82-83.

<sup>414</sup> Ibid. 76-79, 82-84.

<sup>415</sup> Ibid. 72, 74, 84. En tænkende ting ”det vil sige sind eller sjæl eller forstand eller fornuft (ibid. 84)”.

<sup>416</sup> Descartes 1637/1967, 56-64, 72. Descartes skriver, at han er forvisset om, at der selv blandt dem, der er læger af profession ikke er nogen, der ikke vil indrømme, at det er forsvindende lidt man ved besked med i sammenligning med det, der står tilbage, og at man kunne befri sig fra uendelig mange sygdomme, såvel legemlige som sjælelige, ja måske også for alderdomssvækkelse, hvis man kendte nok til sygdommenes årsager og de lægemidler, naturen selv har forsynet os med (ibid. 72-73).

<sup>417</sup> Henningsen 2002, 23. *Skolastikken* betegner middelalderens vesterlandske filosofisk-teologiske lærebygninger, doceret og praktiseret ved universiteter og katolske læreanstalter. Under højskolastikken i det 13. århundrede blev den aristoteliske tankeverden studeret på baggrund af latinske oversættelser af Aristoteles’ værker, og Thomas Aquinas’ (1225-1274) filosofisk-teologiske system forenede kristen teologi med Aristoteles’ filosofi. Skolastikkens centrale

introduceret i det 17. århundrede. Siden da er kroppen primært blevet opfattet som en fysisk krop ligesom andre genstande, og det kartesianske paradigme har mere eller mindre domineret både det videnskabelige, det folkelige og det filosofiske syn på kroppen de sidste 300 år.<sup>418</sup>

Med Kant videreførtes traditionen med at opfatte selvet som noget, der ikke er udstrakt til dets logiske ekstrem.<sup>419</sup> Ifølge Merleau-Ponty mente Kant, at "I am a consciousness which embraces and constitutes the world", og "this reflection caused him to overlook the phenomenon of the body and that of the thing."<sup>420</sup> "The disembodied self" han bekendtgjorde, kunne ifølge Mensch "not even appear".<sup>421</sup>

### Sansningen hos Descartes

Hos Descartes er det imidlertid ikke bare kroppen, der løsrives fra tænkningen, men også sansningen. "En tænkende ting. Hvad er det?" spørger Descartes og svarer: "En der tvivler, forstår, bekræfter, benægter, vil, vil ikke, også forestiller sig og sanser".<sup>422</sup> Men samtidig sidestilles det at sanse med det at tænke, idet det at sanse, i betydningen at se, at høre, at blive varm ifølge Descartes intet andet er "end at tænke". Descartes mener således, at legemer ikke opfattes af sanserne, men alene derved, at de forstås af forstanden.

---

problemstilling er forholdet mellem tro og fornuft, og rent historisk kan den opfattes som den katolske kirkes konfrontation og sammensmeltning med den aristoteliske filosofi og naturerkendelse (Lübcke 1998).

<sup>418</sup> Leder 1984, 29. Leder 1990, 5. Siden Aristoteles var "den første filosofi", metafysikken, ensbetydende med ontologien, læren om det værende, som gik forud for erkendelsen. Hos Descartes bliver metafysik til erkendelse, og "den første filosofi" er ikke længere ontologi, men epistemologi (Henningsen 2002). Metoden til at opnå sikker erkendelse demonstreres i *Meditationerne*, og her skriver Descartes, at hele den legemlige natur er den rene matematiks genstand (1641/1642/2002, 122). Med sin naturfilosofi, der bygger på en matematisk-kvantitativ-mekanisk bestemmelse og beskrivelse af naturen, ønsker Descartes ifølge Henningsen (2002) at bryde med den aritotelisk-skolastiske tradition, hvor krop og sjæl betinger og komplementerer hinanden, idet de er hinandens forudsætninger og udgør en organisk enhed. Inden for denne tradition frembringes forestillinger og begreber ikke af sjælen eller bevidstheden, da de er et resultat af et samarbejde mellem sjæl og legeme.

<sup>419</sup> Mensch 2001, 1.

<sup>420</sup> Merleau-Ponty 1945/2005, 353.

<sup>421</sup> Mensch. 2001, 1.

<sup>422</sup> Descartes 1641/1642/2002, 85.

Hvad jeg mente at se med mine øjne, fatter jeg alene med den dømmekraft, der er i mit sind,<sup>423</sup>

skriver Descartes, og hans metode forudsætter ”et fordomsfrit sind, der ikke har svært ved at fjerne sig fra sit fællesskab med sanserne”.<sup>424</sup> Descartes’ hensigt var ifølge Mensch ”(to) overcome embodiment, that is, to reach a realm where the unencumbered mind could confront the world”, hvor jeget betragtes som adskilt fra kroppen, og ”selfhood is reduced to the status of a pure disembodied observer.”<sup>425</sup>

Descartes beskriver dog også, at sjælen må være forbundet med menneskelegemet for at kunne have følelser og drifter, som vi har dem, ”kun derved får vi det virkelige menneske”.<sup>426</sup> Denne erfaring opnår Descartes gennem sansninger, for i *Meditationerne* hedder det:

Naturen lærer mig også gennem disse sansninger af smerte, sult, tørst osv., at jeg ikke blot er til stede i min krop som en skipper er tilstede på sit skib, men at jeg endog er meget snævert forbundet og ligesom sammenblandet med den, så at jeg udgør ét med den.<sup>427</sup>

I oversigten over meditationerne skriver Descartes således, at det både bevises, at sindet er reelt forskelligt fra kroppen, og at det vises, at sindet ikke desto mindre er så snævert forbundet med kroppen, at det danner en enhed med denne.<sup>428</sup>

Merleau-Ponty var opmærksom på Descartes’ betragtninger om sjælens forbundethed med kroppen,<sup>429</sup> og han bemærker, at Descartes i et brev til Elisabeth skelner mellem kroppen, således som den opfattes gennem den måde, den til daglig leves på, og kroppen, således som den opfattes af forstanden.<sup>430</sup> På trods af dette mener Merleau-

---

<sup>423</sup> Ibid. 86, 88, 89-90.

<sup>424</sup> Ibid. 65.

<sup>425</sup> Mensch 2001, 1, 244.

<sup>426</sup> Descartes 1637/1967, 68.

<sup>427</sup> Descartes 1641/1642/2002, 130.

<sup>428</sup> Ibid. 74.

<sup>429</sup> Merleau-Ponty 1962/1968. 5; 1968/2001, 33-35.

<sup>430</sup> Til Elisabeth, 28. juni 1643, Merleau-Ponty 1945/2000, 170, 192. Korrespondancen mellem Descartes og prinsesse Elisabeth var afgørende for Descartes’ tænkning, idet den gjorde det muligt for ham at udvikle teorien om enheden mellem krop og bevidsthed, som blev udgivet i bogen *Les passions de l’ame* (1649) med beskrivelser af

Ponty, at den særlige viden, vi har om vores krop, ”ene og alene i kraft af, at vi er en krop” forbliver underordnet den idémæssige erkendelse hos Descartes.<sup>431</sup> Men netop fordi Descartes beskriver at ”the union of the soul and body is known obscurely by the intellect”, men ”very clearly by the senses”,<sup>432</sup> når Merleau-Ponty ifølge Heinämaa frem til, at Descartes ikke opdager sig selv som et tænkende selv, men som ”a sensing perceiving self”.<sup>433</sup> Forudsætningen for at kunne konkludere, at mennesket er en tænkende ting, er, at sansningen lades ude af betragtning i meditationerne, selv om det slet ikke havde været muligt at gennemføre dem uden evnen til at sanse.

Ifølge Heinämaa anerkender Merleau-Ponty således ikke, at den cartesianske tvivl, Descartes’ metode, udelukker sansningen fra metafysikken. Han mener tværtimod, at det er sansningen, der konstituerer den cartesianske filosofi.<sup>434</sup> Og filosofisk tænkning

---

”passions as they are experienced as well as their mechanisms and functions in the mind-body union”. Der er tale om ”passions of the soul”, så som ”sensations, senseperception, and emotions (Heinämaa 2003b, 49)”.

<sup>431</sup> Merleau-Ponty 1945/2000, 170.

<sup>432</sup> Descartes ifølge Heinämaa 2003a, 25. Descartes skelner mellem tre måder, vi kan opnå viden på: gennem intellektet (intellect), fantasien (imagination) og sanserner (senses). Det, man kan opnå viden om, er sjælen som den rene tænkning, kroppen i dens udtrækning og enheden krop-sjæl; ”The soul is conceived only by the pure intellect; body (i.e. extension, its shapes and motions) can likewise be known by the intellect alone; but much better by the intellect aided by imagination; and finally what belongs to the union of soul and body is known only obscurely by the intellect alone or even by the intellect aided by imagination, but it is known very clearly by the senses (Descartes ifølge Heinämaa 2003a, 25).”

<sup>433</sup> Merleau-Ponty ifølge Heinämaa 2003a, 38. Sara Heinämaa, docent i teoretisk filosofi på Universitetet i Helsinki og professor II i humanistiske kvindestudier på Universitetet i Oslo, samt præsident for Nordisk Selskab for Fænomenologi.

<sup>434</sup> Heinämaa 2003a, 35, 38-39. Heinämaa viser, hvorledes Merleau-Pontys tænkning er tæt knyttet til Descartes fra *Phénoménologie* i 1945 til den allersidste tekst, *L’Oeil et l’Esprit*. Ifølge Heinämaa mener Merleau-Ponty ikke, at Descartes epistemologiske principper eller metode er fejlslagen, men at Descartes opfattelse af sansningen er forudindtaget, og at han går på kompromis med sin epistemologi på grund af fysiologien, når sansningen udelukkes. Igennem alle Merleau-Pontys tekster, fra de tidligste værker til de seneste manuskripter kan man ifølge Heinämaa finde den opfattelse, at hvis man fulgte Descartes’ principper til punkt og prikke, ”a place would open in metaphysics for sensations and sense-perceptions as well as for the soul-body union (Heinämaa 2003a, 35).” Ved at følge Descartes epistemologiske principper mere omhyggeligt, end han selv gjorde, mener Merleau-Ponty ifølge Heinämaa, at det vil vise sig, ”that there is a place in first philosophy for sensations and sense-perceptions (ibid. 31)”. Da Merleau-Ponty døde af et hjertestop d. 3. maj 1961, fandt man ham ifølge Gosvig Olsen siddende bøjet over sit arbejde. På hans skrivebord lå nogle ufærdige manuskripter og Descartes’ *Dioptrik*, læren om lysets brydning, som Merleau-Ponty ifølge Gosvig Olsen (1993, 93) citerede allerede i 1942 kredsende om Descartes’ sentens: ”Det er sjælen som ser, og ikke øjet.”

skal ifølge Merleau-Ponty “return to the *concrete act of perceiving*”, hvilket han finder er muligt gennem Husserls fænomenologiske metode.<sup>435</sup> Frem for at vende sig væk fra Descartes’ tænkning, søger Merleau-Ponty ligesom Husserl at genopdage den og at tænke med Descartes.<sup>436</sup>

## Husserls analyser af embodiment

Det antages ofte, at de fænomenologiske analyser af kroppen og den inkarnerede subjektivitet først forekommer hos Merleau-Ponty og Sartre,<sup>437</sup> som er de filosoffer Gadow henviser til.<sup>438</sup> Embodiment er imidlertid et centralt tema allerede hos Husserl. *Phénoménologie de la perception* er ifølge Heinämaa direkte baseret på tekster af

---

<sup>435</sup> Merleau-Ponty 1993 ifølge Heinämaa 2003a, 39.

<sup>436</sup> Heinämaa 2003a, 23. I *Krisis* karakteriserer Husserl Descartes’ metode som det ”Cartesianische Epoché” (1962, 77), og skriver: ”In Wahrheit liegt in diesen ersten Meditationen eine Tiefe, die so schwer auszuschöpfen ist, dass sogar *Descartes* es nicht vermochte (ibid. 76)”. Husserl anbefaler, at man studerer de første meditationer med stor fordybelse, som han mener rummer ”Selbstverständlichkeiten der Jahrtausende (ibid. 77)”. Efter Descartes må filosofisk erkendelse ifølge Husserl bygge på en umiddelbar og uimodsigelig erkendelse, som i sin evidens udelukker enhver tvivl, og i denne situation er det for enhver, der for alvor vil være filosof, nødvendigt at begynde med en form for radikal, skeptisk epoché, ”die das Universum aller seiner bisherigen Überzeugungen in Frage stellt (ibid.)”. Men i forbindelse med Descartes’ udelukkelse af kroppen og den sanselige verden spørger Husserl: ”Ist hier *Descartes* nicht schon im voraus beherrscht von der Galileischen Gewissheit einer universalen und absolut puren Körperwelt (...)?” Husserl konkluderer: ”Es ist offenbar, dass *Descartes* im voraus, trotz der Radikalismus der voraussetzungslosigkeit, den er fordert, ein *Ziel* hat, für welches der Durchbruch zu diesem ”ego” das *Mittel* sein soll (ibid. 81)”. Med Descartes begynder der ifølge Husserl ”ein völlig neuartiges Philosophieren, das seine letzten Begründungen im Subjektiven sucht. Dass *Descartes* aber im reinen Objektivismus verharret, trotz dessen subjektiver Begründung”, var kun muligt fordi sindet eller forstanden først stod for ham i epochéet og fungerede som absolut erkendelsesgrundlag for begrundelsen af den objektive videnskab, filosofien, og fordi Descartes ikke gjorde sig klart, at jeget i epochéen umuligt kan optræde som tema i verden, ”da *alles Weltliche* eben *aus diesen Funktionen* seinen Sinn schöpft, also auch das eigene seelische Sein, das Ich im gewöhnlichen Sinne (ibid. 83-84)”. I *Cartesianske meditationer. En indføring i fænomenologien* skriver Husserl, at studiet af Descartes *Meditationer* har haft en særdeles direkte indflydelse på den gryende fænomenologiske omdannelse til en ny form for transcendentalfilosofi. Man kunne derfor næsten kalde den en neo-kartesianisme, hvor meget den end er nødt til (...) at afvise så godt som hele det velkendte indhold i den kartesianske filosofis lære (Husserl 1950/1999, 13)”.

<sup>437</sup> Zahavi 1993, 25; 1994, 63. Hos Zahavi oversættes *the embodied subjectivity* til *den inkarnerede subjektivitet*. Der henvises til Sartres *L’être et le néant* (1943) og Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* (1945).

<sup>438</sup> Gadow 1980a, 1980b.



Husserl,<sup>439</sup> som ifølge Moran var den første filosof i nyere tid, der gjorde embodiment til et centralt tema i sine analyser af bevidstheden og subjektiviteten.<sup>440</sup>

Ifølge Husserl kan vi opleve kroppe som fysiske ting, såsom sten, og som levende kroppe såsom planter, dyr og menneskelige kroppe. For den fysiske krop anvender han begrebet *Körper*, for den levende krop anvender han begrebet *Leib*,<sup>441</sup> der nogle gange oversættes til *lived body*,<sup>442</sup> og hensigten med begreberne embodiment og *lived body* er ifølge Bullington netop at genkalde os forbindelsen mellem liv og krop.<sup>443</sup>

Når vi er raske, kan kroppen ifølge Leder karakteriseres ved sit fravær, mens den under sygdom bliver nærværende. I en simplificeret beskrivelse af det medicinske møde kan vi ifølge Leder sige, at patienten kommer med den levende krop til behandlingen, mens

---

<sup>439</sup> Heinämaa 2003b, 26, 37. Merleau-Pontys analyser af den levende krop i *Phénoménologie de la perception* er ifølge Heinämaa direkte baseret på de beskrivelser og begreber, Husserl lagde frem i værket *Ideen II* og manuskriptet til det senere udgivne værk *Krisis*, som Merleau-Ponty studerede som manuskripter på Husserlarkivet i Leuven. Disse tekster er ifølge Heinämaa kilden til de eksistensfænomenologiske undersøgelser om embodiment, idet både Heidegger, Sartre og Merleau-Ponty baserer deres diskussioner om embodiment på Husserls forelæsninger og manuskripter. Hos Heidegger finder man ifølge Zahavi (2004a, 60, 91) ikke på samme måde redegørelser for menneskets kropslighed, Dasein er ikke først og fremmest "her", men "der", ved brugsgenstandene, og det er først via dette, at Dasein forstår sit eget "her". Men er dette virkeligt muligt, spørger Zahavi, kan noget optræde som "der" eller "til venstre" uden at gøre det i forhold til et kropsligt "her"?

Kemp taler således om kropsblindhed hos Heidegger, for hvem kroppen har to muligheder, den kan være en genstand eller den kan være eksistensbetingelse, betingelsen for at hånden kan gribe noget og øjnene se noget. På en forespørgsel fra Sartre om, hvorfor han kun har skrevet seks linier om kroppen, svarede Heidegger: "Fordi det som angår min krop, *das Leibliche*, er det sværeste og at jeg dengang ikke kunne sige mere (ifølge Kemp 2006, 222)". Der er dog eksempler på at Heidegger refererer til Dasein som en ny ikke-subjektivistisk opfattelse af subjektiviteten, og med dette forstår vi ifølge Øverenget, at "Dasein is a subject, but not by being a worldless ego, but rather as a Being-in-the-world (Øverenget, 1998, 2)".

<sup>440</sup> Moran 2005, 10. Blandt de tidligere tyske filosoffer er det oftest Schopenhauer og Nietzsche, der fremhæves for at lægge vægt på "the embodied character of consciousness and thought", og Hegel lagde også vægt på "embodiment" og "the embodied character of spirit" og "consciousness" (Houlgate 2005, 169).

<sup>441</sup> Heinämaa 2003b, 26.

<sup>442</sup> Leder 1990, 5.

<sup>443</sup> Bullington 1999, 211. Det tyske sprog har to forskellige ord for det engelske "body", henholdsvis *Leib* og *Körper*, på dansk legeme og krop. Det tyske *Leib* minder om *life*, og begge termer har rødder i oldsaksisk og germansk *leip*, *loip* og *lip*, som oprindeligt refererede til "life", "person" eller "self", imens *Körper* kommer fra det latinske *Corpus* og henviser til den objektiverede eller døde krop. På engelsk har man kun begrebet "body", som henviser til det engelske *body* og det tyske *Bottich*, som betyder "en beholder der skal fyldes" (Bullington 1999). På dansk anvender vi normalt begrebet *krop* om både den rent fysiske krop og om den levende krop, herunder vores egen krop, imens begrebet *legeme* som regel anvendes om den døde, afsjælede krop eller i teologiske sammenhænge.

lægen behandler kroppen som en genstand. Dermed kan patienten komme til at opfatte sin krop på en objektiverende måde, og det er en proces, som nogle gange begynder med selve sygdommen, hvis kroppen opleves som nærværet af noget fremmed.<sup>444</sup>

### **Den personalistiske og den naturalistiske indstilling**

Når vi forholder os til andre på en objektiverende måde, er vi ifølge Husserl i den naturalistiske indstilling, imens vi i den personalistiske indstilling, som vi altid er i, "when we live with one another", betragter tingene omkring os som vores omgivelser og ikke som naturvidenskabernes såkaldt objektive natur.<sup>445</sup> Den naturalistiske attitude er underordnet den personalistiske og kan ifølge Husserl kun opnås ved hjælp af en abstraktion.<sup>446</sup> Indstillingsændringen sker, uden at vi bemærker det, men

he who sees everywhere only nature in the sense of, and, as it were, through the eyes of natural science, is, precisely blind to the spiritual sphere.

En sådan person ser ifølge Husserl ikke personer, "properly speaking, he sees no person at all, even though he has to do with persons".<sup>447</sup>

I den naturlige personalistiske indstilling oplever jeg ifølge Husserl mig selv som jeg, og "it is absolutely out of the question that I am here intending or encountering myself and my cogito as something in the Body, as founded in it, and as a localized annex of it". Tværtimod oplever jeg kroppen som *min* krop, som en ting jeg ser eller kan se, "just as the house is my object".<sup>448</sup> Men samtidig med at kroppen kan opleves som en ting på linie med andre genstande, er den noget meget subjektivt.

---

<sup>444</sup> Leder 1984, 32-35, 1990, 86.

<sup>445</sup> Husserl 1952/2000, 192.

<sup>446</sup> Ibid. 193.

<sup>447</sup> Ibid. 201. Åndens sfære er ifølge Husserl humanvidenskabernes område.

<sup>448</sup> Ibid. 223. For at bevare sondring mellem Körper og Leib, er Leib oversat til Body og Körper til body i den engelske oversættelse af Ideen II (Husserl 1952/2000, xiv).

The Body as *my* Body, is something particularly subjective, (...) but it is not only for me that it is such. Also as apprehended by the other it acquires a significance, a *spiritual* significance, inasmuch as it expresses the spiritual.<sup>449</sup>

Husserl betragter ikke kroppen som en del af jeget,<sup>450</sup> men han opfatter heller ikke mennesket som en syntese af to realiteter, for i så fald ville jeg opfatte det som ”ein körperliches Dasein”,<sup>451</sup> og denne indstilling befinder jeg mig ifølge Husserl ikke i, når jeg ser et menneske.

Ich sehe den Menschen, und indem ich ihn sehe, sehe ich auch seinen Leib. In gewisser Weise geht die Menschenauffassung durch die Erscheinung des Körpers, der da Leib ist, hindurch. Sie bleibt gewissermassen nicht beim Körper stehen, sie richtet nicht auf ihn ihren Pfeil, sondern durch ihn hindurch – auch nicht auf einen mit ihm verbundenen Geist sondern eben auf den Menschen.<sup>452</sup>

Selv om det er en realitet, at mennesket har en krop, som er en fysisk ting, er enhver af kroppens bevægelser ifølge Husserl fyldt med sjæl, for ”der Leib ist als Leib durch und durch seelenvoller Leib”, og når kroppen bevæger sig og hele tiden er på et nyt sted, bevæger sjælen sig samtidig med, ”sie ist ja mit dem Leib ständig eins”.<sup>453</sup>

Hvis man betragter kroppen og sjælen, viser det sig ifølge Husserl, at ”die Seelische Realität ist in der leibliche fundiert” og at ”reale Geistigkeit wesentlich nur sein kann in Anknüpfung an Materialität als realer Geist eines Leibes”.<sup>454</sup> Kroppen hører således til menneskets åndelige jeg og dets sjælelige subjekt, for hvis man tager kroppen med, ”so haben wir den ganzen Menschen: Ich, der Mensch, zu dem mein Menschenleib gehört”.<sup>455</sup>

---

<sup>449</sup> Ibid. 296.

<sup>450</sup> Ibid. 223.

<sup>451</sup> Husserl 1952a, 240. Eng. ”a corporal existence” (Husserl 1952/2000, 252).

<sup>452</sup> Ibid. 1952a, 240.

<sup>453</sup> Ibid. 1952a, 167, 240.

<sup>454</sup> Husserl 1952b, 117.

<sup>455</sup> Ibid. Husserl tillægger ikke det fysiske den primære betydning hos mennesker og dyr, idet ”Menschen und Tiere haben materielle Leiber, und insofern haben sie Räumlichkeit und Materialität. Nach dem spezifisch Menschlichen

## Krop, sansning og erfaring

Husserl engagerede sig i en lang række undersøgelser af, hvorledes kropslige sansninger, kinæsteter, er involveret i vores erkendelse af genstande og konkluderede ifølge Mensch, at ydre sansning og sansningen af ens krop ”proceed in a unity of an intentionality”,<sup>456</sup> hvor begge er forenede, således at ”the ego, *qua* perceiving, implies the body”. Han nåede frem til, at ”the perceiver is embodied”,<sup>457</sup> eller som Merleau-Ponty senere udtrykker det: “the perceiving mind is an incarnated mind”.<sup>458</sup>

Zunächst ist der Leib das *Mittel aller Wahrnehmung*, er ist das  
*Wahrnehmungsorgan*, er ist bei aller Wahrnehmung *notwendig* dabei,

skriver Husserl,<sup>459</sup> og noget af det centrale i både Husserls og Merleau-Pontys analyser af embodiment er ifølge Zahavi, at kroppen på samme tid kan berøre og blive berørt.<sup>460</sup> Når jeg holder et æble i hånden, sanser jeg æblet, og samtidig sanser jeg min hånd, idet æblet berører min hånd. Husserl skelner således mellem vores oprindelige, førrefleksive kropsbevidsthed, og en tematisk erfaring af kroppen som objekt. Ifølge Zahavi er hans tese imidlertid, at subjektets evne til at percipere og anvende brugsgenstande ikke skyldes, at det har en krop, men at det *er* en krop, og at der er tale om en kropslig subjektivitet.

Kroppen er karakteriseret ved at være til stede i enhver erfaring; som inkarneret subjekt er jeg det referencepunkt, som alle perceptuelle genstande er relateret til, og enhver erfaring af verden er formidlet og muliggjort af vores kropslighed.<sup>461</sup>

In allem Wahrnehmen, in allem Erfahren ist der Leib mit seinen  
Sinnesorganen mit dabei, und alle erfahrenen Dinge haben in der  
Erfahrung Beziehung auf das Leibliche.<sup>462</sup>

---

und Tierischen, das ist nach dem Seelischen, *sind* sie aber nicht materiell, und somit sind sie *auch als konkrete Ganze* genommen im eigentlichen Sinne *nicht materielle* Realitäten (Husserl 1952a, 33).

<sup>456</sup> Husserl Ms. C 16 IV, 40b ifølge Mensch, 2001, 13.

<sup>457</sup> Mensch 2001, 13.

<sup>458</sup> Merleau-Ponty 1962/1968, 3.

<sup>459</sup> Husserl 1952a, 56.

<sup>460</sup> Zahavi 2003c.

<sup>461</sup> Ibid.

For Husserl er sansninger "lived through as moments of the experience", skriver Zahavi.<sup>463</sup> De er bevidste, idet de opleves, men de betyder ikke, at den enkelte sansning er genstand for en bevidsthedsakt, som når vi reflekterer over subjektive oplevelser. Sansninger er givet, ikke som genstande, men præcis som subjektive oplevelser. Som person er jeg, hvad jeg er "as *subject of a surrounding world*", skriver Husserl. Vi er i forbindelse med en fælles verden, der omgiver os, og "the surrounding world is the world that is perceived *by the person*", idet "the world is, in its *core* a world appearing to the senses".<sup>464</sup> Og forholdet til verden er ifølge Husserl afgørende, for "to live as a person is to posit oneself as a person, to find oneself in, and to bring oneself into, conscious relations with a surrounding world", og

each Ego can, for himself and for the others, become a person in the normal sense, (...) only if comprehension brings about the relation to a common surrounding world.<sup>465</sup>

### **Embodiment og relationen til andre hos Merleau-Ponty**

Merleau-Ponty tager i sine analyser afstand fra kartesianismen, for igennem den kartesianske tradition er vores opfattelse af kroppen og sjælen blevet påvirket, så kroppen defineres som en sum af dele uden noget indre, og sjælen som et for sig selv afstandsløst nærværende væsen. Vi er ifølge Merleau-Ponty blevet vant til at løsrive os fra genstanden, og det at eksistere vil enten sige at eksistere som en ting eller som bevidsthed.<sup>466</sup>

Ofte er det den kartesianske dualisme, det at sjælen betragtes som forskellig fra kroppen, der anses for at være Merleau-Pontys væsentligste kritik af Descartes, men man finder den samme dualistiske terminologi hos Merleau-Ponty, som skriver:

---

<sup>462</sup> Husserl 1952b, 124.

<sup>463</sup> Zahavi 2005, 40.

<sup>464</sup> Husserl 1952/2000, 195-196.

<sup>465</sup> Ibid. 193, 201.

<sup>466</sup> Merleau-Ponty 1945/2000, 169.

Som mediterende Ego kan jeg meget vel skelne verden og tingene fra mig selv, jeg har jo bestemt ikke samme slags eksistens som tingene. Jeg må endog skelne mellem mig og min krop, opfattet som en ting blandt tingene, som en sum af fysisk-kemiske processer.<sup>467</sup>

Men samtidig er verden ifølge Merleau-Ponty en dimension, som jeg uophørligt orienterer mig i forhold til, og ”fordi vi fuldt ud *er* sammenhæng med verden” udelukkes enhver idealisme, idet jeg opdager mig som ”væren i verden”.<sup>468</sup>

Videnskaben har ifølge Merleau-Ponty lært os at betragte kroppen som en sum af dele, men ”the fact is, that a decomposed body is no longer a body” og den objektive krop er ikke ”the true version of the body we live by”.<sup>469</sup> Hvis kroppen er den genstand, biologen taler om, de processer, der analyseres i fysiologiske afhandlinger, og den samling organer, man finder på anatomiske plancher, så er andres kroppe ligesom min egen ikke beboet, men en genstand, som står foran bevidstheden, som tænker over den eller konstituerer den, skriver Merleau-Ponty. I så fald er der to former for væren: “being in itself, which is that of objects arrayed in space, and being for itself, which is that of consciousness.” Og så vil andre mennesker stå foran mig ”as an *in-itself* and yet to exist *for himself*, thus requiring of me, in order to be perceived, a contradictory operation”. “I ought both to distinguish him from myself, and therefore place him in the world of objects, and think of him as a consciousness, that is, the sort of being with no outside”.<sup>470</sup> Og dette vil have afgørende konsekvenser for vores forhold til andre, for

unless I learn within myself to recognize the junction of the *for itself* and the *in itself*, none of those mechanisms called other bodies will ever be able to come to life; unless I have an exterior others have no interior.”<sup>471</sup>

---

<sup>467</sup> Merleau-Ponty 1945/1999, 23.

<sup>468</sup> Ibid. 24. Bullington (1999, 196) påpeger, at termen ”væren i verden”, ”being-in-the-world”, er oversat fra Merleau-Pontys ”être-au-monde”, som på fransk snarere rummer konnotationen af væren *mod* verden frem for væren *i* (dans) verden med dets rumlige associationer, da vi ifølge Merleau-Ponty ikke er i verden, som tingene er i verden.

<sup>469</sup> Merleau-Ponty 1945/2005, 501.

<sup>470</sup> Ibid. 407.

<sup>471</sup> Ibid. 434.

Samtidig er det for Merleau-Ponty ikke bare afgørende, at have en krop, “but to have *this body*”,<sup>472</sup> idet min krops aktuelle eksistens er uadskillelig fra min bevidstheds eksistens.

Zahavi konkluderer derfor, at ”Merleau-Ponty (...) considered subjectivity to be embodied,”<sup>473</sup> ”for Merleau-Ponty, subjectivity is essentially incarnated”,<sup>474</sup> og

to exist embodied is, however, to exist as neither pure subject nor as pure object, but to exist in a way that transcends both possibilities.<sup>475</sup>

“I am never a thing and never bare consciousness” skriver Merleau-Ponty, og ”the problem of the relation of soul to body has nothing to do with the objective body”.<sup>476</sup> Ifølge Merleau-Ponty “there is thus no place for other people and a plurality of consciousnesses in objective thought”. Men

if I experience this inhering of my consciousness in its body and its world, the perception of other people and the plurality of consciousness no longer present any difficulty.<sup>477</sup>

Dette forudsætter en transformation af opfattelsen af krop og bevidsthed, idet vi, hvad kroppen angår, ”must learn to distinguish it from the objective body set forth in physiology”, idet ”this is not the body which is capable of being inhabited by a consciousness.” Og hvad bevidstheden angår, “it has to be conceived no longer (...) as a pure being-for-itself, but as a perceptual consciousness, (...) as a being-in-the-world or existence, for only thus can another appear”.<sup>478</sup>

Merleau-Pontys undersøgelser viser således ifølge Zahavi, at ”it is because I am not a pure disembodied interiority, but an incarnate being in the world, that I am capable of

---

<sup>472</sup> Ibid. 501.

<sup>473</sup> Zahavi 2005, 160.

<sup>474</sup> Zahavi 1998, 31.

<sup>475</sup> Zahavi 2005, 160.

<sup>476</sup> Merleau-Ponty 1945/2005, 502, 527.

<sup>477</sup> Ibid. 407, 408-409.

<sup>478</sup> Ibid. 409.

encountering others who exist in the same way.”<sup>479</sup> Og disse analyser finder man ifølge Zahavi både hos Husserl og Merleau-Ponty, idet

one argument developed by both Husserl and Merleau-Ponty is that my encounter with the other, my ability to interact with and recognize another embodied subject as a foreign subjectivity, is preempted and made possible through the very structure of my own *embodied* subjectivity.<sup>480</sup>

Analyserne af embodiment involverer altså både forholdet mellem krop og bevidsthed hos det enkelte menneske og vores forhold til verden og andre mennesker. Og for Merleau-Ponty er det ifølge Zahavi afgørende for vores forhold til andre, at subjektet er kropsligt inkarneret, for “unless self-experience is embodied and embedded, intersubjectivity will be neither possible nor comprehensible.”<sup>481</sup>

The subject must be seen as a worldly incarnate existence, and the world must be seen as a common field of experience, if intersubjectivity is at all to be possible.<sup>482</sup>

## Sansningens åbenhed

Løgstrups analyser af sansningen finder man i hans *Metafysik*, og her er det også opfattelsen af embodiment, i form af vores legemlighed og opfattelsen af sansningen, der er afgørende for vores relation til andre.

Sansningen giver os ifølge Løgstrup adgang til verden på en så umiddelbar måde, at vi ikke skænker det en tanke, hvordan det går for sig,<sup>483</sup> og sansningen er karakteriseret ved afstandsløshed og allestedsnærværelse, selv om den er betinget og begrænset af vor

---

<sup>479</sup> Merleau-Ponty 1960a, 215; 1964; 74 ifølge Zahavi 2005, 161.

<sup>480</sup> Zahavi 2005, 156.

<sup>481</sup> Ibid. 159.

<sup>482</sup> Zahavi 2001/2004, 197.

<sup>483</sup> Løgstrup 1983/1997, 9.



legemlighed.<sup>484</sup> Et lille barn er ifølge Løgstrup lutter sansning, og det er sansningens afstandsløshed, der gør, at indtrykkene i de allerførste faser af et barns liv er så dybtgående, for i sansningen er vi ifølge Løgstrup identiske med omgivelserne, ”sindet er sansningens stemthed”.<sup>485</sup> Almindeligvis tænker vi på sanseorganerne, når vi taler om sansningen, men sansningen er ifølge Løgstrup mere end summen af det, vi oplever gennem vore sanser. En lyd involverer således ikke kun høresansen, den stemmer også sindet, og stemningen af sindet er uundværlig, hvis vi skal forstå, hvad der bliver sagt, for ”sindet er ikke til uden at være stemt, uden at være en sangbund for alt, hvad der er til og går for sig i den verden og natur, som mennesket med sine sanser, med sine øjne og øren er indfældet i.”<sup>486</sup>

I sin beskrivelse af sansningen som allestedsnærværelse er Løgstrup formentlig inspireret af den sene Merleau-Ponty, som skriver, at ”det er på grund af synet, at vi kan nå solen og stjernerne, at vi på samme tid er overalt, lige så nær ved det fjerne, som ved det nære”. Og allestedsnærværelsen er ifølge Merleau-Ponty hele vanskeligheden og den særlige kvalitet ved synsoplevelsen.<sup>487</sup>

For i sansningen at være alle vegne må den sansende være ingen vegne. Den sansende må have sluppet sin legemligheds eet-steds-tilværelse,

skriver Løgstrup. Men oplevelsen af allestedsnærværelsen finder ifølge Løgstrup sted ”uden at have sluppet materialiteten”, “for det er materialiteten der udgør sansningens indhold. Alle vegne er sansningen ingen vegne og altså immateriel. Men så immateriel sansningen er, så materiel er det sansede.” Dette er ifølge Løgstrup bevidstheden i sansningen.<sup>488</sup>

---

<sup>484</sup> Løgstrup 1984b, 20.

<sup>485</sup> Løgstrup 1984/1993, 90, 94.

<sup>486</sup> Løgstrup 1983/1997, 9-10, 14.

<sup>487</sup> Merleau-Ponty 1960/1998, 159, 175. Løgstrups *Metafysik*, hvor analyserne af sansningens allestedsnærværelse er central, udkom i 1976 – 1984. Løgstrup henviser ikke til Merleau-Ponty, men han har sandsynligvis kendt Merleau-Pontys sidste tekst, *Maleren og filosofien*, hvor synets allestedsnærværelse beskrives, eftersom den ifølge Dehs (1998, 211) blev oversat til dansk af Kemp i 1970.

<sup>488</sup> Løgstrup 1984b, 45.

Samtidig beskriver Løgstrup, at verden med den moderne tid dissocieres fra dens oprindelse, og at bevidstheden bliver til Descartes' *res cogitans*,<sup>489</sup> en væren, hvis hele essens består i tænkningen.<sup>490</sup> "Hvad Gud førhen forklarede, forklarer nu bevidstheden", skriver Løgstrup, og det humane subjekt dissocieres fra verden, der kommer til at stå til rådighed for det.<sup>491</sup>

Hos Kant opfattes sansningen ifølge Løgstrup som receptiv, og receptivitet forudsætter en afstand mellem den sansende og det sansede, skriver Løgstrup, som selv karakteriserer sansningen som afstandsløst sammenfald og som "identitet med det sansede".<sup>492</sup> I sansningens forbeholdsløse åbenhed indfældes universet i vor tilværelse, så universets rum, tid og fylde bliver vor tilværelses rum, tid og fylde.<sup>493</sup> Individet er kun til i interdependens og forviklethed med verden, den omgivende verden og andre mennesker hører med til, udgør og konstituerer individets tilværelse, skriver Løgstrup,<sup>494</sup> og hvis vi opfatter sansningen som afstandsløs, vil vores forståelse være på sansningens vilkår, og den sansende vil være afskåret fra at deltage i dissociationen fra universet.<sup>495</sup>

Den stærkeste tendens i vor tilværelse er måske at leve i et usynligt følelses- og tankerum, "at være ren og skær ånd", påpeger Løgstrup. Men samtidig opløses vores selvoptagethed og tendens til at kredse om os selv ifølge Løgstrup af "legemligheden, der i sansningen strømmer ind til os." "Legemligheden ved alt hvad der er til velsigner vort liv", og "det er først som sidst som stemt, at sindet lever – oplagt – af vor omverden i dens natur."<sup>496</sup> Ifølge Løgstrup lever vi således i det sansbares rum og aldrig udenfor, og alle vore sindskræfter oplades af det sansede.<sup>497</sup>

---

<sup>489</sup> Ibid. 13.

<sup>490</sup> *The Cambridge Dictionary of Philosophy* 2001, 226.

<sup>491</sup> Løgstrup 1984b, 13.

<sup>492</sup> Løgstrup 1978, 112-113.

<sup>493</sup> Løgstrup 1983/1997, 102.

<sup>494</sup> Løgstrup 1976, 18.

<sup>495</sup> Løgstrup 1984b, 16.

<sup>496</sup> Løgstrup 1978, 43; 1983/1997, 14.

<sup>497</sup> Løgstrup 1976, 164; 1984b, 78.

Hvert øjeblik vi lever oplades vort sind af den legemlighed, som vi er indfældet i. Den stemmer vort sind, tilfører det al oplagthed.<sup>498</sup>

Merleau-Ponty skriver, at man må forstå øjet som ”sjælens vindue”, som ”fuldbyrder det vidunderlige at åbne sjælen for det, som ikke er sjæl”. Universets skønhed åbenbares for vor beskuelse ved øjet, og ved synet af naturens herlighed får sjælen ”lyst til at blive i legemets fængsel, der takket være øjnene viser den skabningens uendelige mangfoldighed.”<sup>499</sup>

### **Menneskelivets sårbare udleverethed**

Subjektivitetens essens er ifølge Merleau-Ponty “to open itself to an Other and to go forth from itself”,<sup>500</sup> og i *Den etiske fordring* beskriver Løgstrup, hvorledes den enkelte ”går ud af sig selv” og udleverer sig. Den gensidige udleverethed, der karakteriserer vores liv, er ifølge Løgstrup en udtalt fordring om at drage omsorg for hinandens liv, som er til stede i alle mellemmenneskelige forhold.<sup>501</sup>

I tillit er vi lagt i hverandres hender i en sårbar gensidig uleverethed,

skriver Martinsen, vi lever i en afhængighed af andre eller interdependens, som er grundlæggende, og af denne afhængighed udspringer fordringen om at ”tage vare på det liv, som tilliden lægger i vor hånd”.<sup>502</sup>

---

<sup>498</sup> Løgstrup 1978, 43. I den engelske udgave af Løgstrups *Metafysik* er “legemlighed” oversat til “embodiment”, for eksempel ovenstående citat. “Every moment we live, our mind is recharged by that embodiment in which we are placed (Løgstrup 1995a, 44)”.

<sup>499</sup> Merleau-Ponty 1960/1998, 175.

<sup>500</sup> Merleau-Ponty 1945/2005, 495.

<sup>501</sup> Løgstrup 1956/1998, 26, 31, 133.

<sup>502</sup> Martinsen 2007, 317. Der henvises til og citeres fra Løgstrup 1956/1991, 13, 29.

Både Løgstrup og Emmanuel Levinas<sup>503</sup> udlægger budet om næstekærlighed,<sup>504</sup> og hos Levinas, som også udlægger det femte bud,<sup>505</sup> er oplevelsen af den andens sårbarhed udtrykt som en fordring i beskrivelsen af den andens ansigt. Levinas betragter Bibelen som vor kulturs jødisk-kristne udspring i bekræftelsen af ansvaret for den anden, således at ængstelsen for den anden går forud for ængstelsen for en selv.<sup>506</sup> ”Du skal elske din næste og du må ikke slå ihjel – det betyder nøjagtigt det samme”, siger Levinas, for det menneskelige er at have ansvar for den anden.<sup>507</sup>

Hos Løgstrup kommer ansvaret for den andens liv til udtryk i de berømte ord: ”Den enkelte har aldrig med et andet menneske at gøre uden at han holder noget af dets liv i sin hånd”,<sup>508</sup> og tanken om den udtalte fordring og det absolutte ansvar er ifølge Baumann det mest epokegørende hos Løgstrup og Levinas,<sup>509</sup> som på trods af indbyrdes forskelle, ifølge MacIntyre og Fink, beskriver den samme oplevelse i deres hovedværker om etik, som udkom med få års mellemrum.<sup>510</sup>

---

<sup>503</sup> Emmanuel Levinas (1906-1995), fransk filosof, født i en jødisk familie i Litauen. Levinas introducerede fænomenologien i Frankrig gennem oversættelsen af Husserls *Cartesianske Meditationer*, sine tekster om Husserls og Heideggers fænomenologi og disputatsen *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Levinas mistede mange jødiske slægtninge under 2. verdenskrig og har ud over sine filosofiske tekster skrevet konfessionelle talmudiske tekster (Moran 2000).

<sup>504</sup> Løgstrup 1956/1998; Lévinas 1961/1996; Det dobbelte kærlighedsbud lyder således: ”Da farisæerne hørte, at Jesus havde lukket munden på saddukæerne, samlede de, og en af dem, en lovkyndig, spurgte ham for at sætte ham på en prøve: ”Mester, hvad er det største bud i loven?” Han sagde til ham: ”Du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele dit sind.” Det er det største og første bud. Men der er et andet, som står lige med det; ”Du skal elske din næste som dig selv.” På de to bud hviler hele loven og profeterne.” (Matt 22, 34-40)

<sup>505</sup> Det femte bud lyder: ”Du må ikke begå drab.” (Anden Mosebog 20, 13)

<sup>506</sup> Levinas and Kearney 1984/1986, 27; Levinas i Robins, 2001, 182.

<sup>507</sup> Levinas ifølge Rötzer 1988, 83.

<sup>508</sup> Løgstrup, 1956/1998, 25.

<sup>509</sup> Bauman, 1996, 115; Se også Bauman 1993/1998, 69-81; 1996, 111-121; 2004, 110-111.

<sup>510</sup> MacIntyre & Fink 1997. *Den etiske fordring* udkom på dansk i 1956 og på tysk i 1959, og to år senere udkom Levinas' første hovedværk *Totalité et Infini* (Løgstrup 1956/1998; 1959; Lévinas 1961/1996; Hansen 2006). Levinas underviste i Strasbourg, da Løgstrup var der i 1930, men det vides ikke, om Løgstrup har fulgt hans forelæsninger (MacIntyre and Fink 1997). Deres veje krydsedes ifølge Bengtsson ved flere lejligheder, uden at de mødte hinanden, men de har haft muligheden for at læse hinanden. Løgstrup's forelæsninger på Freie Universität i Berlin, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, blev udgivet i 1950, og Løgstrup har kunnet læse Levinas' franske og tyske tekster (Bengtsson 1998, 207-208).

I nyere tid er det ifølge Kemp blandt andet filosoffen Hans Jonas, der har gjort den andens sårbarhed til at nøglebegreb.<sup>511</sup> Jonas taler om, at alt levende er sit eget formål og ikke kræver yderligere retfærdiggørelse. I ærefrygten for mennesket åbenbares det, som under ingen omstændigheder må såres, og der er ifølge Jonas tale om en vedvarende-kritisk værens-sårbarhed, for

i spædbarnet viser sig eksemplarisk, at ansvarets sted er den i vorden nedsænkede, den til forgængeligheden hjemfaldne, den af tilintetgørelsen truede væren.<sup>512</sup>

Spædbarnet, hvis blotte åndedrag retter et bøl mod omverdenen,<sup>513</sup> er i sin tilblivelse og afmagt totalt udleveret, og ansvaret er uimodsigeligt, skriver Jonas, selv om det ikke er uimodståeligt, fordi ethvert menneskes eksistens altid kommer først, uanset om det fortjener det på grund af det, det har gjort indtil nu, idet ansvar er menneskets ansvar for mennesker.<sup>514</sup>

Ansvar er den som pligt anerkendte *omsorg* for en anden væren, og ved truslen mod denne værens sårbarhed bliver den til ”bekymring”.<sup>515</sup>

## Subjektets sårbarhed

Hos Levinas, hvor tanken om sårbarhed også er central, tales der derimod sjældent om den andens sårbarhed. Her er det, som Kemp påpeger, subjektets eller den enkeltes sårbarhed, der beskrives som etikens grundlag. Hos Levinas er det således i kraft af min sårbarhed, at jeg bliver et subjekt, der taget ansvar for den anden persons ve og vel,<sup>516</sup> idet Levinas ifølge Kemp taler om ”min egen sårbarhed som betingelsen for at for at sætte sig i den andens sted.”<sup>517</sup>

---

<sup>511</sup> Kemp 2001a, 188.

<sup>512</sup> Jonas 1979/1999, 199.

<sup>513</sup> Ibid. 194.

<sup>514</sup> Jonas 1979/1999.

<sup>515</sup> Ibid. 315.

<sup>516</sup> Kemp 2001a, 188.

I *Den annens humanisme* skriver Levinas, at omsorgen for næsten kommer fra den menneskelige sårbarhed.<sup>518</sup> ”I sårbarheten ligger et *forhold til den Annen*”,<sup>519</sup> sårbarheden er en følsomhed, som endnu ikke er blevet til vilje, og den er ifølge Levinas intimt forbundet med menneskets subjektivitet. Allerede i og med følsomheden er subjektet *for den Anden*, skriver Levinas, som stedfortrædelse, ansvar og soning. Men ansvaret er ifølge Levinas ikke noget, jeg påtager mig, det angår mig før min frihed, idet subjektets subjektivitet er en passivitet, som er mere passiv end al passivitet, ”den sårbares passivitet”, som gør, at det værende fremtræder som skabning.<sup>520</sup>

Følsomheden er en åbenhed og nøgenhed, og

Jeget er fra fodsåle til isse – inntil margen i benene – sårbarhet.<sup>521</sup>

Det indebærer en oprindelig udholdenhed og det at være parat til at vende den anden kind til, som ifølge Levinas er noget ethvert menneske i sin såkaldt naturlige stolthed ville skamme sig over at tilstå. Men selvets identitet sætter ifølge Levinas ingen grænser for sin evne til at tåle.

Ingen kan forbli i seg selv, menneskets menneskelighet,  
subjektiviteten, er ansvar for de andre, en ytterste sårbarhet.<sup>522</sup>

Det drejer sig således ikke om et subjekt, som påtager eller unddrager sig et ansvar, men om subjektet og dets ubegrænsede ansvar for andre, et ansvar jeget ikke kan unddrage sig. Hos Levinas bestemmes subjektiviteten således ud fra ansvaret, en subjektivitet, som ikke er i stand til at lukke sig, men som træder i den Andens sted, og som er uerstattelig i sin ansvarlighed for alle de andre.<sup>523</sup>

---

<sup>517</sup> Kemp 2006, 225.

<sup>518</sup> Levinas 1972/1996, 111-112. Artiklen *Uten identitet*, som jeg her referer til, udkom første gang 1970.

<sup>519</sup> Ibid. 104.

<sup>520</sup> Ibid. 105.

<sup>521</sup> Ibid, 103.

<sup>522</sup> Ibid. 108.

<sup>523</sup> Ibid. 108-112.

## Levinas' forsvar for subjektiviteten

For Levinas er vores beredvillighed til at svare for den anden det, som gør mig til et individuelt jeg. Det etiske ”Jeg” er subjektivitet, skriver han, præcis i den udstrækning det knæler for den anden og ofrer sin egen frihed for den anden person.<sup>524</sup> Dette ideal kritiseres ifølge Kemp af Ricoeur i *Oneself as Another*, fordi en etisk holdning med fokus på den anden, rummer en risiko for fordømmelse af selvet, imens respekt og omsorg for andre forudsætter respekt for en selv.<sup>525</sup> Levinas karakteriserer imidlertid allerede sit første hovedværk som et forsvar for subjektiviteten, en subjektivitet, der har sin grund i ideen om uendelighed. Ideen om uendelighed er ånden, som ifølge Levinas fuldendes i subjektiviteten, ”der tager imod den Anden, som gæstfrihed”, og subjektiviteten realiserer ifølge Levinas den umulige fordring og overraskende kendsgerning at rumme mere, end det er muligt at rumme i kraft af dets identitet.<sup>526</sup>

I sit andet hovedværk beskriver Levinas identiteten som kommende udefra, idet ”the subject is for another; its own being turns into for another”.<sup>527</sup>

The reverting of the ego into a self (...) has the form of a corporal life devoted to expression and to giving. It is devoted, and does not devote itself; it is a self despite itself, in incarnation.<sup>528</sup>

Det inkarnerede subjekt skal imidlertid ikke forstås ud fra biologiske termer, men som en tilbagevenden til en selv.

---

<sup>524</sup> Levinas and Kearney 1984/1986, 27.

<sup>525</sup> Kemp, 2001b, 11-18.

<sup>526</sup> Lévinas 1961/1996, 15-17.

<sup>527</sup> Levinas 1974/1991, 52. Allerede i *Totalitet og uendelighed* skrev Lévinas (1961/1996, 16) at ideen om uendelighed overskrider tanken, idet der i ideen om uendelighed tænkes dét, som altid er uden for tanken, og som opstår som åbenbaring. I *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, som jeg her refererer fra, er analyserne ifølge Levinas skrevet i den husserlske fænomenologis ånd, men han finder samtidig, at beskrivelsen af værens tilsynkomst vover sig ud over fænomenologien i fortolkningen af ”the subject as hostage and the subjectivity of the subject as a substitution breaking with being’s essence (ibid. 183-184)”.

<sup>528</sup> Levinas 1974/1991, 50.

This recurrence is incarnation. In it the body which makes giving possible makes one *other* without alienating. For this other is the heart, and the goodness, of the same, the inspiration of the very psyche in the soul.<sup>529</sup>

Inkarnationen er ifølge Levinas subjektets ultimative hemmelighed. Det er i den inkarnerede passivitet, at en identitet udskiller sig som enestående i ansvaret for et andet subjekt. Jo mere jeg vender tilbage til mig selv, jo mere opdager jeg mig selv som ansvarlig. "I am 'in myself' through the others", skriver Levinas, og "subjectivity is vulnerability, is sensibility",<sup>530</sup> idet al kærlighed forudsætter denne forudgående sårbarhed, som er barmhjertighed.<sup>531</sup>

### **Forholdet mellem sårbarhed og embodiment**

I sin beskrivelse af den inkarnerede eksistens henviser Levinas til Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty,<sup>532</sup> og for Levinas er embodiment, "det å være inkarnert", "the impossibility of escaping oneself, that is, running away from ones' responsibilities".<sup>533</sup>

---

<sup>529</sup> Ibid. 109.

<sup>530</sup> Ibid. 54, 111-112.

<sup>531</sup> Levinas 1972/1996, 104.

<sup>532</sup> Udgangspunktet i Levinas' første hovedværk er beskrivelsen af den inkarnerede eksistens: "Vi er i verden", skriver Levinas, sjælen er fæstet til kroppens udstrækning, væren bor i verden, og kroppen er den måde, hvorpå en væren kan eksistere adskilt. "Jeg er mig selv, jeg er her, hjemme, bolig, immanent i verden. Her er min sensibilitet", og kroppen er mit sammenfald med mig selv, "jeg eksisterer som krop", skriver Lévinas (1961/1996, 23, 111, 133, 164).

I den tidlige artikel, *The Ruin of Representation*, som handler om Levinas' erindringer fra de semestre han havde kontakt med Husserl, skriver Levinas, at min krop er "a perceiving subject", Jorden er "the condition that the subject requires for their perception" og den horisont, som er impliceret i intentionaliteten er "the *situation* of the subject", et subjekt i en situation, eller som Heidegger ville sige, i verden (1959/2004, 205). "The sensible plays an important role in phenomenology", skriver Levinas, og Husserls analyser af intentionalitet "rehabilitates the sensible" og har ifølge Levinas lært os at holde os til et såkaldt subjektivt område som er mere objektivt end al objektivitet, idet de opdager, at det rene jeg er en "transcendence in immanence (ibid. 200, 204)". "The way is open for the philosophies of existence", skriver Levinas. "The way is open for all Husserl's analyses of the sensible and the pre-predictive that he so obstinately preferred, going back to the *Urimpression*, which is at once primary subject and primary object, given and given. The way is open for the philosophy of the lived body, in which intentionality reveals its true nature, for its movement toward the represented is rooted there in all the implicit – nonrepresented – horizons, which, nonetheless, in a certain sense, it constitutes (since it becomes conscious of them) – as if here constituted being conditioned its own constitution (ibid. 205).



Bevidstheden om en verden er ifølge Levinas allerede en bevidsthed *i* denne verden,<sup>534</sup> og hos Levinas er embodiment ifølge Cohen ”openness to the mortality of others”.

Levinas takes the key to embodiment to lie in its vulnerability, a vulnerability that opens the human to the suffering of others.<sup>535</sup>

Betydningen af at være inkarneret er netop sårbarheden i forhold til den anden, skriver Cohen, for “the significance of embodiment is neither attachment to self nor attachment to being but rather vulnerability to the other, hence moral compassion.”<sup>536</sup>

### **Rehabiliteringen af sansningen**

Vores første indtryk af andre er et synsindtryk, og i mødet med andre er ansigtet nærværende. Men ifølge Levinas forbliver den Anden uendelig transcendent, uendelig fremmed, og hans ansigt bryder med den verden, der kan være fælles for os. For selv om forholdet til den Anden ikke opstår uden for verden, indfører forholdet til den Anden ”en transcendent dimension og leder os hen mod en hel anden forbindelse end erfaring forstået som sansning”.<sup>537</sup> Levinas søger således en rehabilitering af opfattelsen af sansningen, en sansningens fænomenologi:

A transcendental phenomenology of sensation would justify the return to the term sensation to characterize the transcendental function of the quality corresponding to it.<sup>538</sup>

---

Senere, i *Outside the Subject*, udtrykker Levinas beundring for Merleau-Pontys analyser: “It is difficult for me to find terms adequate to express my admiration of the subtle beauty of the analyses in Merleau-Ponty’s work of that original incarnation of mind (*esprit*) in which Nature reveals its meaning in movements of the human body that are essentially signifying; i.e. expressive, i.e. cultural; from gesture to language, to art, to poetry and science: that original incarnation in which Nature reveals its meaning (or its soul?) in Culture (Levinas 1987/1993, 98)”.

<sup>533</sup> Levinas 1972/ 2003, 74; 1972/1996, 116. ”Det å være inkarnert (...) er tillike umuligheten av å unnslippe seg selv, dvs. unnslippe sitt ansvar (Levinas 1972/1996, 116)”.

<sup>534</sup> Lévinas 1961/1996, 149.

<sup>535</sup> Cohen 2003, xxxiii..

<sup>536</sup> Ibid.

<sup>537</sup> Lévinas 1961/1996, 170, 189, 190.

<sup>538</sup> Lévinas 1961/1991, 188-189; 1961/1996, 184-185.

I ansigtets sanselige udtryk åbner der sig ifølge Levinas en ny dimension. Ansigtet bryder gennem den form, der afgrænser det, og den andethed, der kommer til udtryk i ansigtet, er ifølge Levinas uendeligheden, værens transcendens, som *er* ansigtet. Den andens andethed *åbenbares*, men jeg har adgang til ham i det samfund, vi sammen opretholder, med udgangspunkt i mig selv, idet den Anden kun er synlig for et jeg.<sup>539</sup>

For Levinas er etik således “the original awakening of an I responsible for the other”, og

the human I is not a unity closed upon itself (...) but rather an opening, that of responsibility, which is the true beginning of the human and of spirituality.<sup>540</sup>

## **De skjulte etiske fænomener**

Den fænomenologiske betydning af sårbarhed er ifølge Rendtorff og Kemp en personlig modtagelighed, som er afgørende for vores forhold til andre.<sup>541</sup> For at kunne blive den andens tillid værdig er en sygeplejerske ifølge Martinsen nødt til at kunne vise sårbarhed, sensitivitet og oprigtighed i relationen, og sårbarheden er ifølge Martinsen en form for åbenhed, som gør at vi både som mennesker og som professionelle står i et dilemma mellem åbenhed og beskyttelse i sociale relationer.<sup>542</sup>

Som seende og set, rørende og berørt er kroppen åben og sårbar. Den bærer det åbne, sårbare indtryk ud over sig selv til den anden som en etisk appel om at blive set og taget imod i et ikke-reducerbart nærvær. (...) Nærværet bæres af de umiddelbare livsytringer, som er så stærke, at de er stærkere end vores vurderinger.<sup>543</sup>

---

<sup>539</sup> Lévinas 1961/1996, 115-116, 194-195.

<sup>540</sup> Levinas ifølge Robins 2001, 182.

<sup>541</sup> Rendtorff og Kemp 2000, 46-47. Ud over den fænomenologiske betydning af sårbarhed taler Rendtorff og Kemp om sårbarhedens fem andre betydninger: den ontologiske betydning (endeligheden som det menneskelige vilkår), den naturlige betydning (naturens skrøbelighed og uerstattelighed), den medicinske betydning (skrøbeligheden ved patientens liv), den kulturelle betydning (skrøbeligheden ved traditioner og sociale vaner) og endelig den sociale betydning (bestemte grupper og samfundets mindst begunstigedes sårbarhed).

<sup>542</sup> Martinsen 2005a 144-146.

<sup>543</sup> Martinsen 1994, 53.

De spontane livsytringer er ifølge Løgstrup til, for at samliv og samvær kan bestå og udfolde sig,<sup>544</sup> og noget kunne tyde på, at sårbarhed er en sådan livsytring. I *Det uomtvistelige* taler Løgstrup om en livsytring, som har forskellige navne, såsom medfølelse, medlidenhed og barmhjertighed,<sup>545</sup> og hos Levinas karakteriseres sårbarhed som barmhjertighed.

Sårbarhed har som fænomen vist sig på flere måder. På den ene side kender vi til det at være sårbare, på den anden side har sårbarheden som etisk fænomen fremtrådt som uhåndgribeligt, og livsytringerne er ifølge Martinsen på en gang gådefulde og åbenbare grundlæggende fænomener, som viser sig i kærligheden til næsten, gennem omsorgen for den anden.<sup>546</sup>

Ejendommeligt for livsytringer som oprigtighed, medfølelse og tillid er det, at de leder opmærksomheden væk fra dem selv og fra individet, hvis livsytringer de er, for i stedet at lede opmærksomheden ud i individets tilværelse med andre mennesker og ved tingene,

skriver Løgstrup, og derfor bærer disse livsytringer vores tilværelse.<sup>547</sup> Men i sig selv er de spontane livsytringer skjulte, ”dem ved vi ikke af”, skriver Løgstrup,<sup>548</sup> og en livsytring fungerer ifølge Løgstrup bedst, når den er upåagtet af den, der fuldbyrder den. Barmhjertighed søger at befri et menneske fra lidelse og elendighed og skal helst være skjult for den, der fuldbyrder den, så alle hans tanker kan være ude ved den handling,

---

<sup>544</sup> Løgstrup 1982/1997, 115.

<sup>545</sup> Løgstrup 1984a, 42.

<sup>546</sup> Martinsen 1994, 184 -185. Det gådefulde ved livsytringen er ifølge Løgstrup, at den er givet med vor tilværelse, ”den er på en gang vor egen og den er af en ubetingethed som vi konfronteres med”. Livsytringerne kan vi hverken skabe eller erstatte, til os står det alene at give dem frit løb, at lade dem fuldbyrde sig, og ubetingetheden består ifølge Løgstrup i, at livsytringen forbyder enhver bagtanke. Barmhjertighed består i en tilskyndelse til at befri et andet menneske fra dets lidelser, men hvis den tjener et andet formål, for eksempel en stabilisering af samfundet, er den erstattet af ligeegyldighed over for det andet menneskes lidelser. For Løgstrup er religion en tyding af de livsytringer, der holder vores samfundsliv oppe, af elementære og omfattende fænomener i vor tilværelse, af det, der er så selvfølgelig, at det ofte befinder sig under bevidsthedstærsklen (Løgstrup 1984a, 43,45).

<sup>547</sup> Løgstrup 1978, 88.

<sup>548</sup> Løgstrup 1982/1997, 113. Ifølge Løgstrup overses disse fænomener kun indtil de svigtes, så pløjer vor svigten dem op i bevidstheden. De spontane livsytringer lever deres liv i det skjulte, og de viser sig først i vores bevidsthed i kriser, pligt-kollisioner og konflikttilfælde. I så fald giver vi os til at formulere dem som etiske normer. De suveræne livsytringer fuldbyrder sig spontant, og den uopfyldelige etiske fordring melder sig, når den suveræne livsytring udebliver (Løgstrup 1968/2005, 122; 1982/1997, 116; 1984a, 46).

som skal rydde den andens besværligheder, vanskeligheder eller ubekvemmeligheder af vejen.<sup>549</sup>

Vi er identiske med livsytringerne og de med os, for ifølge Løgstrup er livsytringerne personlige.<sup>550</sup> Subjektiviteten *er* sårbarhed, skriver Levinas, og i livsytringerne er mennesket ifølge Løgstrup uden videre sig selv.<sup>551</sup>

Livsytringerne erfares også som anonyme, og anonymiteten er ifølge Løgstrup den evige og guddommelige magts anonymitet, der opretholder vor tilværelse med livsytringerne, som skænkes os. ”Men med hvad skaberen skænker mennesket gør skaberen mennesket selvstændigt”, skriver Løgstrup.

Livsytringerne, som vi ikke er ophavet til, overtages af os; hvad enten vi vil eller ej er vi ansvarlige for hvad der bliver ud af dem i vor tilværelse.<sup>552</sup>

Ifølge Martinsen er det således ikke op til os at skabe livsytringerne, og de kan ikke bringes til veje af os, hverken gennem vores karakterstyrke eller beslutsomhed, men det er op til os at være ansvarlige for det, der kommer ud af dem. Dette er ifølge Martinsen udfordringen i sygeplejen. For uden livsytringerne, der er den ubegrundede forudsætning for vort liv, ødelægges livet i de mellem menneskelige relationer.

Gadow slutter sit konferenceindlæg med disse ord:

The greatest ethical task of the nurse is (...) maintaining a relationship (...) by the immediate, present caring of the nurse who, because she has not let go of her own vulnerability, is able to reach across and hold on to patients in their vulnerability.<sup>553</sup>

---

<sup>549</sup> Løgstrup 1984a, 42.

<sup>550</sup> Løgstrup 1978, 90.

<sup>551</sup> Levinas 1972/1996, 103; Løgstrup 1968/2005, 104.

<sup>552</sup> Løgstrup 1978, 90. Selv upåagtet giver livsytringen ifølge Løgstrup personen fri til den indsats om livsytringen tilsigter, og livsytringen udelukker hverken rationelle overvejelser eller skønsmessige vurderinger, den forlanger dem tværtimod (Løgstrup 1982/1997, 119; 1984a, 43).

<sup>553</sup> Gadow 1988, 14.

Livsytringerne er ifølge Martinsen bærende for vort liv og vort fag, og de fuldbyrdes i de umiddelbare forhold mellem person og person, idet den anden persons nærvær ifølge Løgstrup kalder den første persons tillid frem, og den anden persons ulykke kalder den første persons barmhjertighed frem.<sup>554</sup>

### **Klinisk subjektivitet**

Sundhedssektoren er ifølge Gadow domineret af den objektiverende tilgang. Sygeplejersker lærer at betragte kroppe som objekter, frem for en form for subjektivitet, både patienters kroppe og deres egne kroppe.

For at undgå at føle smerte, når patienter påføres smerte, bliver vi som sygeplejersker "disembodied caregivers". For "the infliction of pain requires", ifølge Gadow, "dissociation from one's own body to avoid suffering the person's pain."<sup>555</sup> Der opstår en mur mellem sygeplejersken og hendes krop, og afstanden bliver ifølge Gadow til en kløft mellem patient og sygeplejerske "because the nurse must repudiate her own vulnerability, that is, her own embodiment."<sup>556</sup>

The outcome of this maneuver is the creation of an almost unbridgeable chasm between the patient's intensified extreme embodiment and the nurse's disembodiment. Access to the subjectivity of such a patient requires that this chasm be crossed. Nurses must be re-embodied, must experience their bodies as part of their own subjectivity rather than as unfeeling instruments. Only through that reinhabiting of the body does it become possible to experience the patient's body as a subjective being rather than a mere thing.<sup>557</sup>

---

<sup>554</sup> Martinsen 1994, 23, 30, 184. Der henvises til Løgstrup 1972, 22.

<sup>555</sup> Gadow 1989, 539.

<sup>556</sup> Gadow 1988, 11.

<sup>557</sup> Gadow 1989, 540.

Derfor skal sygeplejersker ifølge Gadow “transcend their disembodiment, to experience the world from within the body as he does”,<sup>558</sup> og i denne indstilling vækkes sygeplejerskens sårbarhed. Det betyder, at sygeplejersker er ubeskyttede i forhold til en patients smerte, men

it means they also are able to experience a patient’s well-being in a way that is impossible without the resonance of their own embodiment. Disembodied, they have only statistics, laboratory reports, and the latest survey of common sense. Embodied, however, they are involved with patients’ bodies as feeling subjects rather than objects.<sup>559</sup>

Fænomenologiens opgave er ifølge Gadow at udlægge det dialektiske forhold mellem krop og selv, hvis dualismen skal overvindes,<sup>560</sup> og “embodiment – of nurse and patient – is the avenue to subjectivity”.<sup>561</sup> Men betydningen af embodiment viser man ifølge Gadow ikke ved at berøre en krop for at bekræfte dens eksistens som objekt. Der er tale om en anden form for evidens, nemlig at den professionelles krop har den samme *subjektive* realitet som patientens krop.

---

<sup>558</sup> Gadow 1988, 11.

<sup>559</sup> Gadow 1989, 540. Problemet om kroppen og dens relation til bevidstheden tilsløres ifølge Sartre ofte af det forhold, at man fra starten opfatter kroppen som en bestemt ting, der har sine egne lovmæssigheder og kan defineres udefra. Men Sartre påpeger (ifølge Zahavi 2004a), at vi ikke bør lade vores forståelse af den levende krop styre af et eksternt fysiologisk perspektiv baseret på anatomiske studier af et lig. Husserl skelner ligeledes mellem den fungerende, subjektive og før-refleksive krop (Leib) og den tematiserede og objektive krop (Leibkörper), og den oprindelige før-refleksive kropsbevidsthed er ifølge Husserl ikke en form for objektbevidsthed. I alle tingslige erfaringer er kroppen mederfaret som fungerende krop og ikke blot som en ting, og når den erfares som en ting erfares den dobbelt: som en erfaret ting og som fungerende krop (Husserl 1973, 57 ifølge Zahavi 2004a, 58). Oprindelig har jeg ikke en objektiverende bevidsthed om kroppen, jeg er den, og konstitutionen af kroppen udøves ifølge Zahavi ikke af et disinkarneret subjekt, fordi der er tale om en selvobjektivering af den fungerende kropslighed. ”Den udføres af et subjekt, som allerede eksisterer kropsligt (Zahavi 2004a, 58).”

Hos Levinas finder man derimod betragtningen, at subjektet i objektiveringen ”rives løs fra de besiddende ting, som om det fløj hen over sin egen eksistens, som om den eksistens, der eksisterer, endnu ikke helt var ankommet til subjektet.” ”For at den objektive afstand kan udhules”, skriver Levinas, ”må subjektet, samtidig med at det er i væren, endnu ikke være der; det må i en vis forstand endnu ikke være født – det må ikke være i naturen.” For bevidstheden om en genstand beror ifølge Levinas på ”en afstand til sig selv (Lévinas 1961/1996, 206)”.

<sup>560</sup> Gadow 1980b, 172.

<sup>561</sup> Gadow 1989, 541.

Thus, from the nurse's own vulnerability emerge an intensity of empathic regard and a corresponding refinement of physical ministrations in which the smallest gesture or the least touch is capable of easing the patient's suffering. In that form of care is found the positive pole in the dialectic of embodiment, the fact that vulnerability in the nurse is *enabling*, and thus that in the patient vulnerability is itself vulnerable to care: Even at its worst, it can be assuaged, but only through the forms of care that an empathic – because it is embodied – imagination creates.<sup>562</sup>

### **Anerkendelsen af den anden**

Det paradoksale ved moderne tysk og fransk filosofi er ifølge Grøn, at den søger at genvinde den menneskelige subjektivitets verden, samtidig med at den som tradition befinder sig i et opgør med subjektfilosofien.<sup>563</sup>

Gadow lægger vægt på dialektikken mellem krop og selv, fordi det er afgørende, at sygeplejersken både opfatter sig selv og patienten som kropsligt inkarnerede subjekter. Idealet, at patienten opfattes som et helt menneske, involverer nemlig også den måde, sygeplejersken opfatter sig selv på, idet

---

<sup>562</sup> Gadow 1988, 12.

<sup>563</sup> Grøn 2005, 27. Subjektfilosofien begynder ifølge Grøn med Descartes' opdagelse af det selvberørende subjekt, der griber sig selv i refleksionen over sig selv, og videreføres hos Fichte og Kant. Kritikken retter sig dels mod det cartesianske subjekt, som opfattes som punktuel, uden dets verden og legemlighed, og dels som en kritik af det selvberørende subjekt, som man finder det hos Heidegger og Løgstrup. Men subjektfilosofiens historie er ifølge Grøn ikke så entydig, som dens kritikere, ikke mindst Heidegger, har villet give indtryk af. Opdagelsen af den menneskelige subjektivitets frihed og uafhængighed kædes både hos Descartes og Kant sammen med et begreb om det uendelige og dermed med det menneskelige subjekts endelighed og afhængighed, og hos Schelling, Schleiermacher og Kierkegaard bliver dobbelttydigheden konstituerende for subjektiviteten, idet det menneskelige subjekt beskrives som en afhængig uafhængighed. Hos Kierkegaard bliver subjektets særstilling forbundet med dets problematiske karakter og mangel på selvberøenhed, og subjektfilosofiens historie viser ifølge Grøn, at subjektiviteten må forstås gennem negativitet, gennem erfaringer, der viser subjektiviteten selv som i vorden, undervejs og i denne forstand endelig, og gennem erfaringer af ikke at være sig selv, og i den tværvidenskabelige forskning beskrives subjektiviteten i dag både som et uomgængeligt grundtema og et åbent problemfelt (Grøn 2002, 186-190).

regarding the *patient* as a “whole” would seem to require nothing less than the *nurse* acting as a “whole” person. Therefore, the nurse who withhold parts of the self is unlikely to allow the patient to emerge as a whole, or to comprehend that wholeness if it does emerge.<sup>564</sup>

Forholdet mellem anerkendelsen af den andens og ens egen eksistens beskrives af Hegel, som skriver at

selvbevidstheden er i og for sig, idet og derved at den for en anden er i og for sig, dvs. den er kun som *anerkendt*.<sup>565</sup>

Egentlig anerkendelse består ifølge Hegel i, at det, man gør over for en anden, gør man tillige over for sig selv, og tilsvarende for den andens vedkommende.<sup>566</sup> Anerkendelsen af den anden forudsætter således ifølge Grøn, at man selv er anerkendt af den anden. Der eksisterer med andre ord en gensidighed i Hegels begreb om anerkendelse, og selvbevidstheden er på den ene side forudsat i den gensidige anerkendelse, på den anden side bliver den først virkelig i den gensidige anerkendelse.<sup>567</sup>

Ifølge Grøn viser Hegel i *Åndens fænomenologi*, at selvbevidsthed ikke er noget punktuel, som hos Descartes, men at selvbevidstheden danner en sammenhæng mellem de forskellige selvbevidstheder.

Anerkendelsesforholdet er ifølge Grøn det egentligt dialektiske forhold mellem det samme (selv, identitet) og det andet (den anden, forskellen), der i en ren form sker ved en dobbeltbevægelse, hvor den enkelte kommer uden for sig selv ved den anden og tilbage til sig selv ud fra den anden, i kraft af anerkendelsen.<sup>568</sup>

---

<sup>564</sup> Gadow 1980a, 87.

<sup>565</sup> Hegel 1807/2005, 127. Hegels udlægning af anerkendelsens dialektik og begreb findes ifølge Grøn i *Phänomenologie des Geistes* 1807/1952, kapitel IV afsnit A *Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Geistes; Herrschaft und Knechtschaft*, 141-150; (da.1807/2005, 127-136). Moderne fransk og tysk filosofi er ifølge Grøn blevet formet ved at fortolke dette korte afsnit i Hegels *Fænomenologi* (Grøn 1997b, 50).

<sup>566</sup> Hegel 1807/2005, 133.

<sup>567</sup> Grøn 1997b, 63, 65. Der er med andre ord ikke tale om, at selvbevidsthed overhovedet kun er som anerkendt. For den gensidige anerkendelse forudsætter ifølge Grøn, at der allerede er selvbevidstheder.

<sup>568</sup> Grøn 1982, 313-314.



At anerkende et andet menneske vil ifølge Grøn sige at bekræfte, at det står i sig selv.<sup>569</sup>

Anerkendelse (...) vil sige at se den anden - den, man står over for -  
som et andet selv.

Det må ifølge Grøn være at se den anden på en særlig måde: at *bekræfte* det, man allerede ser, nemlig at den anden er et selv.<sup>570</sup> Hegels tese er ifølge Grøn, at man først bliver et *virkeligt* selv ved at komme til sig selv i forholdet til den anden, som man står over for, og dermed er der tale om et normativt ideal, eftersom den gensidige anerkendelse kan mangle i forholdet.<sup>571</sup>

Temaet videreføres ifølge Grøn i Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger*, hvor budet om næstekærlighed udlægges.<sup>572</sup> Her beskrives det, hvorledes måden, man ser på, kan gøre et andet menneskes skikkelse vaklende eller uvirkelig.<sup>573</sup> Ifølge Grøn formulerer Kierkegaard her kærligheden til næsten som en pligt, hvor opgaven er at omdanne sig selv ved at se anderledes, ved at se den anden anderledes. I en selvfølgelig forstand ser man det menneske, man ser. Opgaven er at se det som menneske, og det at se mennesket i den anden, er ifølge Grøn en fordring, fordi muligheden af ikke at se den anden, idet man ser, er til stede.<sup>574</sup> Vores menneskesyn er dermed ikke kun et spørgsmål om opfattelsen af det at være menneske, men et spørgsmål om, hvorledes vi ser, når vi ser på andre mennesker og os selv.<sup>575</sup>

Kristeligt forstået ”er det at elske netop at elske det Menneske, man seer”, skriver Kierkegaard, ”hvad enten man nu hos dette Menneske seer Fuldkommenheder eller

---

<sup>569</sup> Grøn 1997b, 57.

<sup>570</sup> Grøn 1991, 263.

<sup>571</sup> Grøn 1997b, 64, 65. Hos Hegel beskrives dialektikken mellem herre og slave, og der er tale om en negativ dialektik, hvor forholdet er ensidigt, idet den ene part, herren, anerkendes uden selv at anerkende den, han anerkendes af (Hegel 1807/2005, 127-136). Pointen er ifølge Grøn, at forholdet mislykkes. Ved det, han selv gør, er herren med Kojèves ord ”fanget i en eksistentiel blindgyde”, og igennem den negative beskrivelse vises det, at det at blive anerkendt kun kan lykkes i gensidighed (Grøn 1997b, 50-53).

<sup>572</sup> Grøn 1991; Kierkegaard 1847/2006.

<sup>573</sup> Kierkegaard 1847/2006, 160.

<sup>574</sup> Grøn 1991, 265, 268, 269.

<sup>575</sup> Grøn 1999, 32.

Ufuldkommenheder, ja hvor sørgeligt end dette Menneske har forandret sig, da han jo ikke har ophørt at være det samme Menneske.”<sup>576</sup> Men ”Næsten”, der ifølge Kierkegaard ”er den rene Åndsbestemmelse”, ”seer man kun med lukket Øie”, for ”naar Du nemlig lukker Øiet, da ser Du ikke Jordlivets Forskjelligheder”.<sup>577</sup>

”Saavidt den Kjerlige formaaer, søger han at hjælpe et Menneske til at blive sig selv, blive sin Egen”, skriver Kierkegaard, idet det ”er ethvert Menneskes Bestemmelse at blive fri, uafhængig, sig selv.” Deraf kommer det, at den kærliges ”Virken ikke kan blive synlig. Hans Virken bestod jo just i, at hjælpe et andet eller andre Mennesker til at blive deres Egne, hvad de i en vis Forstand vare iforveien.”<sup>578</sup> For ifølge Kierkegaard er den højeste opgave, der er sat ethvert menneske “det at blive subjekt”. Og ”ethvert Menneske er jo (...) sådan et Stykke Subjekt” skriver Kierkegaard, men kristendommen antager dog ikke, at ”Subjektiviteten uden videre er fix og færdig”.<sup>579</sup>

Kærligheden udgår ifølge Kierkegaard fra et sted i et menneskes inderste, ”thi fra Hjertet udgår Livet”.<sup>580</sup> Kærligheden er ”en Egenskab, ved hvilken eller i hvilken, Du er for Andre”,<sup>581</sup> og ifølge Kierkegaard opbygger kærligheden, idet ”den Kjerlige forudsætter, at Kjerligheden er i det andet Menneskes Hjerte” og ”just ved denne Forudsætning bygger han Kjerligheden i ham op”.<sup>582</sup>

At forudsætte, at kærligheden allerede er nedlagt i det andet menneske, er ifølge Grøn at se, at det andet menneske er unddraget én. ”Det er i denne forstand ukrænkeligt midt i sin sårbarhed.” At det andet menneske er en anden person, indebærer, at det er unddraget én selv og dog udleveret. ”Det er synligt, sårbart i sin synlighed, og dog midt i denne synlighed usynligt.”<sup>583</sup>

---

<sup>576</sup> Ibid. 167.

<sup>577</sup> Kierkegaard 1847/2006, 71, 72.

<sup>578</sup> Ibid. 267, 268.

<sup>579</sup> Kierkegaard 1846/1963, 107, 108, 110-111.

<sup>580</sup> Kierkegaard 1847/2006, 14.

<sup>581</sup> Ibid. 216.

<sup>582</sup> Ibid. 210.

<sup>583</sup> Grøn 1999, 36, 37.

## At kunne se med hjertets øje

International Council of Nurses besluttede i forbindelse med sin 100-års dag i 1999, at det hvide hjerte skulle være et universelt symbol for sygepleje, fordi det karakteriserer ”the caring, knowledge and humanity that infuse the work and spirit of nursing.”<sup>584</sup>

Rent fænomenologisk oplever vi, ifølge Ricoeur, hjertet som et følelsesorgan,<sup>585</sup> og i sin udlægning af Gadows etik skriver Reeder, at det at blive opmærksom på sin egen og andres sårbarhed er udtryk for en proces, som involverer hjertet.

To witness someone else’s vulnerability as well as your own is a sign  
you are *on* the journey through the heart.<sup>586</sup>

Det involverer ifølge Reeder ”re-membling our bodies/our selves in relation to other persons” og en “reawakened reverence and respect for our embodied presence to one another”.<sup>587</sup> Personlig kundskab udvikles ifølge Chinn og Kramer gennem hele livet, og evnen til at være nærværende på en ægte og autentisk måde kræver både forberedelse, motivation og opmærksomhed,<sup>588</sup> “Our responsibilities depend on listening as we journey along vulnerable passages through the heart”, skriver Reeder, og “awakening vulnerability” er ifølge Reeder “the kind of emotive education that students of nursing are in most need of learning and discerning.”<sup>589</sup>

---

<sup>584</sup> ICN 1999.

<sup>585</sup> Ricoeur 1965/1999, 201. I artiklen *Den personlige og narrative identitet* skriver Ricoeur (1965/1999), at jeg oplever et forhold til min krop som bevægelsesorgan (hånden) sanseorgan (øjet) følelsesorgan (hjertet) eller udtryksorgan (stemmen), imens hjernen i modsætning til mange dele af kroppen ikke har nogen fænomenologisk status.

<sup>586</sup> Reeder 1995, 196. *Francelyn Reeder*, R.N., Ph.D. har fungeret som Assistant Professor på Center for Human Caring, School of Nursing, University of Colorado.

<sup>587</sup> Ibid. 195.

<sup>588</sup> Chinn og Kramer 2005, 209-226. *Peggy Chinn*, Professor emerita, RN, PhD og FAAN, og *Maeona Kramer*, som er RN, PhD og ansat på University of Utah, Collega of Nursing, har sammen videreudviklet Barbara Carpers teori om empiriske, æstetiske, etiske og personlige kundskabsformer i sygeplejen. Gennem øvelser i at åbne og fokusere, som forankrer den enkelte i centrum af selvet og forener krop, sjæl og ånd, kan der ifølge Chinn og Kramer blive skabt et indre rum for ro og fred. Og ved at dele sin indsigt og sine oplevelser med andre sygeplejersker kan man nå til større selvindsigt gennem en refleksionsproces, som beskrives som en bevægelse mellem hjerteområdet og den respons, man modtager fra andre.

<sup>589</sup> Reeder 1995, 202.

I bibelsk forstand er hjertet menneskets sjæl, det er det levende ved mennesket, sæde for tanke, følelse og vilje, og for det at kunne orientere sig rent etisk. Hjertet er mennesket som det virkelig er, skriver Martinsen,<sup>590</sup> og i *Å se med hjertets øye* beskrives en deltagende opmærksomhed, som både rummer den afstandsløse sansning og den afstandsskabende forståelse, som er en måde at se på og blive set ”med hjertets øye eller et hjertelig deltakende øye”, hvor ”øyetets forståelse er ledet av sansningen.”<sup>591</sup>

Beskrivelsen af det at lade sig lede af sansningen kunne forlede én til at tro, at man skal lære at sanse, men det at lære at sanse kommer ifølge Løgstrup slet ikke i betragtning, for organismen er initiativløs i sansningen.<sup>592</sup> Sansningen finder med andre ord sted uafhængigt af os, og fænomenet er ganske sigende beskrevet af forfatteren Søren Ulrik Thomsen;<sup>593</sup>

Det er ikke fordi det er lyst  
jeg kan se  
det er ikke lys fordi jeg kan se det  
det er lyset og synet  
og mig  
der er lyset og synet og mig der er  
lyset og synet og mig der er

Men selv om sansningen er en realitet, kan vi ifølge Martinsen ikke gå fra en objektiviserende grundindstilling og til en grundindstilling, som tager den sansede verden alvorligt, for i den objektive verdens grundindstilling er visse perspektiver låst fast. ”Vi må i bokstavelig forstand snu om, vende om til det vi har oversett, og se hva vi allerede ser”, ”og forsøke å stille oss åpne for det som kommer til oss, slik at den andre kan tre frem i og med sin betydning”, skriver Martinsen.

---

<sup>590</sup> Martinsen 2000, 20.

<sup>591</sup> Ibid. 21.

<sup>592</sup> Løgstrup 1984b, 48.

<sup>593</sup> Thomsen 1982, 117.

Denne omvendelsen – det å komme livet på sanset hold – er det fenomenologien som filosofisk bevegelse arbejder med.<sup>594</sup>

Men den sansende tilgang er ifølge Martinsen ikke let, vi vil blive konfronteret med spørsmål som: ”er jeg min brors vokter, ser jeg hans ansikt, hans kropp, hans smerte, hans håp?” Det er så let at glide fra det at kunne se sansende, deltagende og tilstedeværende til kun at kunne se registrerende, ordnende og kalkulerende, men netop

dette gjør det fenomenologiske arbeid uunnværlig. Det er et arbeid der en stadig må vende om, det vil si å være rettet mot å oppdage det vi så lett overser: den sansede verden, det vi ser med hjertelig deltakende øyne.<sup>595</sup>

Opmærksomhet er ifølge Martinsen ”å være der en befinner seg, å være til stede når en er til stede,” og evnen til at kunne se, er en oppgave, vi aldri blir ferdige med.<sup>596</sup> Derfor bør vi ifølge Martinsen bestræbe os på at utvikle en personorientert professionalitet, som ikke først og fremst legger vekt på den professionelles distance, følelsesmessige tilbakeholdenhet, objektivitet og saglighet, men også betrakte den professionelle som en person med følelser for andre, seende følelser, som er den form for følelser, sansningen åpner for.

---

<sup>594</sup> Martinsen 2000, 40, 41.

<sup>595</sup> Ibid. 41, 42.

<sup>596</sup> Ibid. 11-13, 29.

## Epilog

I dette speciale har jeg søgt at udlægge det indtryk, mødet med Gadows tekst vakte, og i artikulationen har jeg bestræbt mig på at være tro mod indtrykket og forfølge de tanker og fornemmelser, det rummede, og fremstille dem i en meningsfuld form. Sammen med den afgørende betydning sansningen tillægges, har det at være et sårbart, kropsligt inkarneret subjekt vist sig at være et centralt tema blandt fænomenologer og et kardinalpunkt i etikken. Det har ikke været muligt at sige alt om fænomenologiens betydning for sygeplejen eller om den etiske betydning af sårbarhed og embodiment, for som Merleau-Ponty udtrykker det, er den fuldstændige fremstilling af den oplevede sandhed en uendelig opgave.<sup>597</sup> Fænomener er ifølge Dahlberg aldrig fuldstændigt undersøgt og beskrevet, men i fænomenologiske undersøgelser søger man at sætte ord på mere eller mindre skjulte områder af den menneskelige eksistens. I fremstillingen bestræber man sig på at udtrykke fænomenernes mening eller essens,<sup>598</sup> og hvis denne fremstilling har formået at kaste lys over den fænomenologiske filosofis betydning for sygeplejen gennem udlægningen af den etiske betydning af sårbarhed og embodiment, er formålet med specialet opfyldt. En redegørelse for formål og resultater er nemlig ifølge Hegel ikke den måde, indholdet i en filosofisk tekst udtrykkes, og det er en illusion, at tekstens formål eller slutresultater skulle opsummere selve sagen i dens fulde og hele væsen.<sup>599</sup>

For sagen er ikke udtømt i sit formål, men i sin udførelse; resultatet selv er ikke den virkelige helhed, for den opnås kun i forening med sin tilblivelse.<sup>600</sup>

Udfordringen har bestået i at tænke de filosofiske betragtninger ind i sygeplejen, og udlægge indtrykket på en måde, så oplevelsen formidles, hvilket ifølge Gadow nødvendigvis må ske gennem et sanseligt, flertydigt sprog. I *Philosophy as falling: aiming for grace*, kritiserer hun således, at filosofiske tekster på trods af anerkendelsen

---

<sup>597</sup> Merleau-Ponty 1945/2005, 462-463.

<sup>598</sup> Dahlberg 2006.

<sup>599</sup> Hegel 1807/2005, 3-5.

<sup>600</sup> Ibid, 5.

af ”embodiment as a condition of human existence”, forbliver ”abstract and disembodied”.

A philosophical framework that embraces embodiment needs to recover the materiality of language; its text needs to include language that is not only rational and clear but sensuous and ambiguous.<sup>601</sup>

Et tilsvarende synspunkt finder man hos Merleau-Ponty, som skriver:

From now on the tasks of literature and philosophy can no longer be separated. When one is concerned with giving voice to the experience of the world and showing how consciousness escapes into the world, one can no longer credit oneself with attaining a perfect transparence of expression. Philosophical expression assumes the same ambiguities as literary expression, if the world is such that it cannot be expressed except in “stories” and, as it were, pointed at.<sup>602</sup>

Og derfor vil jeg runde denne tekst af med den hemmelighed ræven betroede den lille prins:

Kun med hjertet kan man se rigtigt. Det væsentlige er usynligt for øjet.<sup>603</sup>

\* \* \* \* \*

---

<sup>601</sup> Gadow 2000, 89.

<sup>602</sup> Merleau-Ponty, 1945/1968, 28.

<sup>603</sup> de Saint-Exupéry 1946/1998, 70.

## Litteraturliste

- Alvsvåg, H. (1981) *Har sykepleien en framtid?* Universitetsforlaget, Oslo.
- Alvsvåg, H. (1996) Kjærlighet – et tidsløst fenomen, *Klinisk Sygepleje*, 10 (2), 97-102.
- Andersen, A.L. (2005) 15 år på det hvide lærred, *Berlingske Tidende*, 12. august 2005, 12.
- Andersen, S. (2005) Erfaringsbeskrivelse. Løgstrup og fænomenologien. I: *Løgstrups mange ansigter* (Bugge, D., Böwadt, P.R. & Sørensen, P.A., red.). Anis, København.
- Anderson, D.G. & Hatton, D.C. (2000) Accessing Vulnerable Populations for Research. Issues in Clinical Nursing Research, *Western Journal of Nursing Research*, 22(2), 244-251.
- Andersson, M. (1994) *Integritet som begrepp och princip. En studie av ett vårdetisk ideal i utveckling.* Åbo Akademis förlag, Vasa.
- Andreasen, T.E. (2006a) Fænomenologi og videnskab. Del I: Fænomenologiens væsen, *Tidsskrift for Sygeplejeforskning*, 22(2), 28-36.
- Andreasen, T.E. (2006b) Fænomenologi og videnskab. Del II: Gives der ”fænomenologisk videnskab”? *Tidsskrift for Sygeplejeforskning*, 22(3), 17-24.
- Arendt, H. (1990), *Was ist Existenzphilosophie?* Anton Hain, Frankfurt.
- Arendt, H. (1998) *Om vold, tænkning og moral. To essays.* Det lille forlag, Danmark.
- Bauman, Z. (1993/1998) *Postmodern Ethics.* Blackwell, Oxford UK & Cambridge, USA, Cornwall.
- Bauman, Z. (1996) Levinas' og Løgstrups strategi for morallivet. I: *Nærhetsetikk* (Vetlesen, A., red.). Ad Notam Gyldendal, Norge, 111-121.
- Bauman, Z. (2004) *Flydende kærlighed.* Hans Reitzels Forlag, Denmark.
- Becker Jensen, L. (2004) *Fra Patos til Logos. Videnskabsretorik for begyndere.* Roskilde Universitetsforlag, Gylling.



Bengtsson, J.(1991) *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1968*. Daidalos, Uddevalla.

Bengtsson, J. (1993) *Sammanflätningar. Husserls och Merleau-Pontys fenomenologi*. 2.uppl., Bokförlaget Diadalos AB, Uddevalla.

Bengtsson, J. (1998) *Fenomenologiska utflykter. Människan och vetenskap ur ett livsvärldsperspektiv*. Daidalos, Uddevalla.

Bengtsson, J. (red.) (1999) *Med livsverden som grund. Bidrag till utvecklandet av en livsvärldsfenomenologisk ansats i pedagogisk forskning*. Studentlitteratur, 1999, Livsvärldsansats för pedagogisk forskning, 9- 49.

Benner, P. (1984) *From Novice to expert. Excellence and Power in Clinical Nursing Practice*. Addison-Wesley Publishing Company, California.

Benner, P. (Ed.) (1994) *Interpretive Phenomenology. Embodiment, Caring and Ethics in Health and Illness*. Sage Publications, USA.

Benner, P. (2000) The roles of embodiment, emotion and lifeworld for rationality and agency in nursing practice, *Nursing Philosophy. An International Journal for Healthcare Professionals*, 1(1), 5-19.

Benner, P., Hooper-Kyriakidis, P. & Stannard, D. (1999) *Clinical Wisdom and Interventions in Clinical Care. A Thinking-in-Action Approach*. W.B. Saunders Company, USA.

Benner, P. & Wrubel, J. (1989) *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*. Addison-Wesley Publishing Company, USA.

Benner, P. & Wrubel, J. (2001) *Omsorgens betydning i sygepleje. Stress og mestring ved sundhed og sygdom*. Munksgaard Danmark, København.

Berdayes, V. Murphy, J.W. & Esposito, L., (Eds.) (2004) *The body in human inquiry. Interdisciplinary Explorations of Embodiment*. Hampton Press, Inc., USA.

Bergum, V. (2003) Relational pedagogy. Embodiment, improvisation, and interdependence, *Nursing Philosophy*, 4(2), 121-128.

Betta, P.A. (1993) *Mutual Crying: experiences of adult female patients who have had nurses to cry with them*. Adelphi University, (doctoral dissertation).

*Bibelen* (2001) Det Danske Bibelselskab, København.

Birkelund, R. (1999) *Livs-Oplysning*. Nordisk Forlag, København.

Bishop, A.H. & Scudder, J.R. (1990) *The Practical, Moral, and Personal Sense of Nursing. A Phenomenological Philosophy of Practice*. State University and New York Press, USA.

Bishop, A.H. & Scudder, J.R. (2003) Gadower's contribution to our philosophical interpretation of nursing, *Nursing Philosophy*, 4, 104-110.

Boas, K. (1997) Om at læse Kierkegaard langsomt, *Kristeligt Dagblad*, 23. april 1997, 7.

Bondas, T. (2000) *At vara med barn. En vårdvetenskaplig studie av kvinnors upplevelser under perinatal tid*. Åbo Akademis Förlag, Finland.

Borgman Hansen, O. (1990) Om tænkning og sprogligt udtryk hos Hegel, *Philosophia. Tidsskrift for filosofi*, 19(3-4), 23-29.

Borgman Hansen, O. (1991) *Hegel*. Munksgaard, København.

Boughton, M. (1997) Embodied self, human biology and experience. I: *The Body in Nursing* (Lawler J., Ed.). Churchill Livingstone, Australia.

Bullington, J. (1999) *The Mysterious Life of the Body: A New Look at Psychosomatics*. Filosofisk doktorexamen, Linköping University, Sweden.

Bultmann, R. (1960/2001) Er forutsetningsløs eksegesi mulig? I: *Hermeneutisk lesebok* (Lægneid, S. & Skorgen, T., Eds.). Spartacus, Norge.

Bundgaard, P.F. (1997) Indledning. I: *Fænomenologiens idé* (Husserl, E.). Hans Reitzels Forlag, Denmark, 7-66.

Burkit, I. (1999) *Bodies of Thought. Embodiment, Identity & Modernity*. Sage Publications, Great Britain.

Caelli, K. (2000) The Changing Face of Phenomenological Research: Traditional and American Phenomenology in Nursing, *Qualitative Health Research*, 10(3), 366-377.

*The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2001) 2. ed., Cambridge University Press, USA.

- Cameron, B.L. (2002) The Nursing “How are you?” I: *Writing in the Dark. Phenomenological Studies in Interpretive Inquiry* (van Manen, M., Ed.). The Althouse Press, Canada.
- Chinn, P.L. & Kramer, M.K. (2005) *Udvikling af kundskaber i sygeplejen*. Akademisk Forlag, Denmark.
- Cohen, M.Z. (1987) A Historical Overview of the Phenomenological Movement, *IMAGE: Journal of Nursing Scholarship*, 19(1), 31-34.
- Cohen, R.A. (2003) Introduction I: *Humanism of the other* (Levinas. E.). University of Illinois Press, Urbana and Chicago, USA, vii-xliv.
- Collin, F. (1992) Nursing Science as an Interpretive Discipline. Problems and Challenges, *Vård i Norden*, 12(1), 14-23.
- Crotty, M. (1996) *Phenomenology and Nursing Research*. Churchill Livingstone, Australia.
- Crotty, M. (1997) Tradition and culture in Heidegger’s being and time, *Nursing Inquiry*, 4, 88-98.
- Dahlberg, K. (2006) The essence of essences – the search for meaning structures in phenomenological analysis of lifeworld phenomena, *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 1(1), 11-19.
- Dale, K. (2001) *Anatomising Embodiment & Organisation Theory*. Palgrave, Great Britain.
- Daniels, L. (1998) Vulnerability as a Key to Authenticity, *IMAGE, Journal of Nursing Scholarship*, 30(2), 191-192.
- Dehs, J. (1998) *Æstetiske teorier*. Odense University Studies in Literature. Vol. 18, 2. udg., Odense Universitetsforlag, Odense.
- Delmar, C. (1999) *Tillid & Magt – en moralsk udfordring*. Munksgård, Viborg.
- Delmar, C. (2004) Development of Ethical Expertice: A Question of Courage, *International Journal of Human Caring*, 8(3), 8-12.
- Delmar, C. (2006) The phenomenology of life phenomena – in a nursing context, *Nursing Philosophy*, 7(4), 235-246.
- Descartes, R. (1637/1967) *Om metoden*. Gyldendals Uglebøger, Denmark.

- Descartes, R. (1641/1642/2002) *Meditationer over den første filosofi*. Det lille forlag, Denmark.
- Disparti, J. (1991) *Ethics education in baccalaureate nursing programs: instructional strategies for an ethic of care*. Columbia University Teachers College, (doctoral dissertation).
- Due Madsen, L. (1996) Sygeplejens væsen – grundlæggende etiske spørgsmål I og II, *Klinisk sygepleje*, 10(3), 160-166 og 10(4) 175-180.
- Elstad, I. (1987) *Stø opp om naturprosessane. Ein filosofisk framstilling av gangen frå sjukdom til pleie og omsorgsansvar*. Magisterafhandling i filosofi, Institutt for samfunnsvitenskap, Universitetet i Tromsø.
- Encyclopædia Britannica online  
<http://www.sdb.dk/sdb-bin/britannica/cgi-bin/dictionary?>
- Eriksen, T.R. (1995) *Omsorg i forandring*. Munksgaard, København.
- Eriksen, T.R. (1996) *Livet med kræft – i et støtte- og omsorgsperspektiv*. Munksgaard, København.
- Eriksen, T.R. (1999) Akademisering af de praktiske fag – er vi på rette vej? *Dansk Pædagogisk Tidsskrift*, (3), 46-59.
- Eriksson, K. (1991) *Broar – introduktion i vårdvetenskaplig metod*. Försökupplaga 1991, Institut för vårdvetenskap, Åbo Akademi, Åbo.
- Fetch, S.H. (1991) *Advocacy in pediatric nursing: a qualitative study*. University of Kansas, (doctoral dissertation).
- Fonn, M. (1996) Anti-professoren, *Tidsskriftet Sykepleien*, 16, 20-23.
- Fry, S. (1992) Neglect of Philosophical Inquiry in Nursing: Cause and Effect. I: *Philosophic Inquiry in Nursing* (Kikuchi, J.F. & Simmons, H., Eds.). Sage Publications, USA.
- Fry, S.T. (1994) *Ethics and Nursing Practise. A Guide to Ethical Decision Making*. International Council of Nurses.
- Fry, S.T. (1999) The philosophy of nursing, *Scholarly Inquiry for Nursing Practice: An International Journal*, 13(1), 5-15.
- Gadamer, H.G. (1960/1986) *Wahrheit und Methode*. Tübingen.

Gadamer, H. (1986/2005) *Sandhed og metode. Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Systime, Danmark.

Gadow, S. (1980a) Introduction og Existential Advocacy: Philosophical Foundation of Nursing. I: *Nursing: Images and Ideals. Opening Dialogue with the Humanities* (Spicker, S.T. & Gadow, S., Eds.). Springer Publishing Company, New York, US, xvii-xxv og 79-101.

Gadow, S. (1980b) Body and Self: A Dialectic, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 5(3), 172-185.

Gadow, S. (1988) Covenant Without Cure: Letting Go and Holding on in Chronic Illness. I: *The Ethics of Care and the Ethics of Cure: Synthesis in Cronicity* (Watson, J. & Ray, M. A., Eds.). National League for Nursing, New York, pp. 5-14.

Gadow, S. (1989) Clinical Subjectivity. Advocacy with Silent Patients. *Nursing Clinics of North America*, 24(2), 535-541.

Gadow, S. (1992) Existential Ecology: The Human/Natural World, *Soc.Sci.Med.*, 35(4), 597-602.

Gadow, S. (1995) Clinical Epistemology: A Dialectic of Nursing Assessment, *Canadian Journal of Nursing Research*, 27(2), 25-34.

Gadow, S. (1999) Relational Narrative: The Postmodern Turn in Nursing Ethics, *Scholarly Inquiry for Nursing Practice: An International Journal*, 13(1), 57-70.

Gadow, S. (2000) Philosophy as falling: aiming for grace, *Nursing Philosophy*, 1, 89-97.

Gilje, F. (1992) Being There: An Analysis of the Concept of Presence. I: *The Presence of Caring in Nursing* (Gaut, D.A., Ed.). National League for Nursing Press, New York.

Goldberg, L.S. (2005) Introductory engagement within the perinatal relationship, *Nursing Ethics*, 12(4), 401-413.

Gosvig Olesen, S. (1993) *Filosofien i Frankrig eller Frankrig i Filosofien*. Slagmark.

Gramling, K.L. (2004) Ice chips and hope: the coach's story of caring art, *International Journal for Human Caring*, 8(2), 62-64.

Grøn, A. (1979) Ricoeurs fortolkningsteori. Introduktion. I: *Fortolkningsteori* (Ricoeur, P.). Vintens Forlag, København / Aalborg, 7-104.

- Grøn, A. (1982) Fransk filosofi i det 20. århundrede. I: *Vor tids filosofi: Engagement og forståelse* (Lübcke P., Ed.). Politikens Forlag, Kastrup, Denmark, 280-395.
- Grøn, A. (1991) Kærlighedens gerninger og anerkendelsens dialektik, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 54, 261-270.
- Grøn, A. (1997a) *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*. Nordisk Forlag, Gyldendal, Danmark.
- Grøn, A. (1997b) Anerkendelsens dialektik og begreb. I: *Teologi og modernitet* (Thyssen, P. og Moe Rasmussen, A., red.). Aarhus Universitetsforlag, Århus, Oxford, 50-65.
- Grøn, A. (1999) Menneskesyn – synets menneske, *Helsingør stiftsbog*, 28-40.
- Grøn, A. (2002) Subjektivitet og selvforhold, *Psyke & Logos*, 23(1), 186-199.
- Grøn, A. (2005) Livsytring, person, situation. Løgstrup og subjektiviteten. I: *Løgstrups mange ansigter* (Bugge, D., Böwadt, P.R. og Peter Aaboe Sørensen, red.). Anis, Frederiksberg, 27-42.
- Gulddal, J. & Møller M., (red.) (2005) *Hermeneutik. En antologi om forståelse*. Gyldendal, Denmark.
- Gyldendals Fremmedordbog* (1980) 8. udg., Gyldendal, Nordisk Forlag A/S, Danmark.
- Gyldendals røde ordbøger, Engelsk-dansk Ordbog* (1988) 11. udg., Nordisk Forlag A/S København.
- Gyldendals Røde Ordbøger, Fransk-Dansk Ordbog* (2003) 9. udg., Gyldendal, Copenhagen.
- Hægert, S. (2000) An African ethic for nursing? *Nursing Ethics*, 7(6), 492-502.
- Haldórsdóttir, S. (1996) *Caring and uncaring encounters in nursing and health care – Developing a theory*. Doctoral dissertation. Linköping University Medical Dissertations No. 493. Linköping: Linköping University.
- Haldórsdóttir, S. (2000) The Vancouver school of doing phenomenology. I: *Qualitative Research Methods in the Service of Health* (Fridlund B. & Hildingh C., Eds.). Studentlitteratur, Sweden, 47-81.
- Hall, E.O.C. (1996a) Husserlian Phenomenology and Nursing in a Unitary-Transformative Paradigm, *Vård i Norden*, 16(3), 4-8.
- Hall, E.O.C. (1996b) Hvad betyder tænkning for mig? *Klinisk sygepleje*, 10(4), 181-183.

- Hall, E.O.C. (1997a) At være til stede – et sygeplejefagligt udtryk, *Klinisk Sygepleje*, 11(5), 231-234.
- Hall, E.O.C. (1997b) Four Generations of Nurse Theorists in the U.S.A. An overview of their questions and answers, *Vård i Norden*, 17(2), 15-23.
- Hall, E.O.C. (1999) *Fra afdeling til afdeling. En fænomenologisk undersøgelse af indholdet i sygeplejen ved et lille barns overflytning til eller fra intensiv afdeling.* Ph.D-afhandling. Det Sundhedsvidenskabelige Fakultet, Aarhus Universitet, Danmarks Sygeplejerskehøjskole ved Aarhus Universitet, Århus.
- Hall, E.O.C. (2000) Phenomenological methodologies in the service of health. I: *Qualitative Research Methods in the Service of Health* (Fridlund B. & Hildingh C. Eds.). Studentlitteratur, Sweden, 26-45.
- Hall, E.O.C. (2004) Den gode sygepleje, *Sygepleje og historie*, 21, april, 4-9.
- Hall, E.O.C. (2005) Det menneskelige aspekt i sygeplejen. I: *Sygeplejens fundament 1* (Bydam, J. & Hansen J.M., red.). Nyt Nordisk Forlag, København, 233-248.
- Hamington, M. (2004) *Embodied Care. Jane Adams, Maurice Merleau-Ponty and Feminist Ethics.* University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Hamran, T. (1987) *Den tause kunnskapen.* Universitetsforlaget, Oslo.
- Hansen, H.P. (1998) *Omsorg, krop og død. En bog om sygepleje.* Gyldendal, København.
- Hansen, K.M. (2006) *K.E. Løgstrups Forfatterskab 1930-2005. En bibliografi.* Aarhus Universitetsforlag, 2. udg., Denmark.
- Harder, I. (1990) Fænomenologisk kvalitativ forskning. Et bud på metodetilgang i sygeplejeforskning, *Vård i Norden*, 10(18), 18-25.
- Harder, I. (1992) *The world of the hospital nurse. Nurse patient interactions – body nursing and health promotion. Illustrated by use of a combined phenomenological/grounded theory approach.* Dissertation, The Faculty of Health Sciences of the University of Aarhus, Århus.
- Hauge, H. (2005) Det nødvendige opgør med erkendelsesteorien. Løgstrup og den transcendentalfilosofiske idealisme. I: *Løgstrups mange ansigter* (Bugge, D., Böwadt, P.R. & Sørensen, P.A., red.). Anis, København.

- Hegel, G.W.F. (1807/2005) *Åndens fænomenologi*. Gyldendals bogklubber, Danmark.
- Heidegger, M. (1927/2005) To paragraffer fra *Sein und Zeit*. I: *Hermeneutik. En antologi om forståelse* (Gulddal, J. & Møller, M., red.). Gyldendal, Danmark, 111-126.
- Heinämaa, S. (2003a) The Living Body and its Position in Metaphysics. I: *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries* (Zahavi, D. Heinämaa, S. & Ruin, H., Eds.). Contributions to Phenomenology, Volume 49, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, Netherlands, 23-48.
- Heinämaa, S. (2003b) The Living body. In: *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* (Heinämaa; S.). Rowman and Littlefield Publishers, Inc. USA, 26-51.
- Henningsen, N. (2002) Indledning I: *Meditationer over den første filosofi* (Descartes, R.). Det lille forlag, Danmark, 7-61.
- Henriksen, J. & Vetlesen, A.J. (2000) *Nærhet og distance. Grunnlag, verdier og etiske teorier i arbeid med mennesker*. 2.udg., Gyldendal Akademisk, Oslo.
- Hermansen, M. & Rendtorff, J.D., red. (2002) *En hermeneutisk brobygger. Tekster af Paul Ricoeur*. Klim, Gylling.
- Hess, J.D. (2003) Gadov's relational narrative: an elaboration, *Nursing Philosophy*, 4(2), 137-148.
- Hjorth A.C., Kleffel, H., Lange, H., & Simonsen T.C. (1994) *Værdier i sygeplejen før og nu*. Semesteropgave, Frederiksborg amts Sygeplejeskole.
- Hjorth, A.C. (1995) *Omsorgens udfordring. Kari Martinsens bidrag til forståelse af sygeplejens væsen*. Ekstern prøve i sygepleje, Frederiksborg amts Sygeplejeskole.
- Hjorth, A.C. (1998) *De gode fortællinger. Fortællinger, omsorg og lidelse*. Ekstern prøve i sygepleje, Frederiksborg amts Sygeplejeskole.
- Hjorth, A.C. (2000) *Sygepleje og videnskab. Et essay om akademiseringen af sygeplejen*. 2. semesteropgave, Institut for sygeplejevidenskab, Aarhus Universitet.
- Hjorth, A.C. (2001a) *Postmoderne sygepleje – om Jean Watsons omsorgsteori*. 3. semesteropgave, Institut for sygeplejevidenskab, Aarhus Universitet.



Hjorth, A.C. (2001b) *At arbejde med fænomener. Et essay om fænomenologiens betydning for sygeplejevidenskaben med henblik på en undersøgelse af fænomenet sårbarhed* 4. semesteropgave, Institut for sygeplejevidenskab, Aarhus universitet.

Hjorth A.C. (2007) *Becoming Oneself in Being for the Other. On Subjectivity in Kierkegaard, Levinas and Løgstrup*. Paper præsenteret på Workshop, Center for Subjectivity Research, Københavns Universitet, februar 2007.

Hjorth, A.C. (2008) *Do I hear the Presence of the Other? On the Ethical Importance of Sensation and Embodiment in Nursing Practice*. Paper præsenteret på The 13th International Reflective Practice Conference, Creating Phronesis, juni 2007, Aalborg (under publicering).

Hjorth, P. (1999) Det fængslende kvalitative sprog – der sætter forskningen i arrest. – en filosofisk besindelse på metode og gyldighedskriterier i kvalitativ forskning, *Tidsskrift for Sygeplejeforskning*, (2), 124-141.

Hohlenberg, J. (1940) *Søren Kierkegaard*. H. Hagerup, København.

Hoopfer, D.L. (1998) *Advancing an integrated ethic for nursing*. University of Alberta, Canada, (doctoral dissertation).

Houlgate, S. (2005) *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. 2. ed., Blackwell Publishing, United Kingdom.

Husserl, E. (1907/1997) *Fænomenologiens idé*. Hans Reitzels Forlag, Danmark.

Husserl, E. (1950/1999) *Cartesianske meditationer. En indføring i fænomenologien*. Hans Reitzels Forlag, Denmark.

Husserl, E. (1952a) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. (Biemel, M. Ed.) Martinus Nijhoff, Haag.

Husserl, E. (1952b) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Husserliana V. Martijunus Nijhoff, Haag, Netherlands.

Husserl, E. (1952/2000) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second book*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, Netherlands.

Husserl, E. (1962) *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transcendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, Haag.

Husserl, E. (1965) *Philosophie als strenge Wissenschaft*. V. Klostermann, Frankfurt am Main.

ICN (1999) <http://www.icn.ch/whiteheart.htm>

ICN (2000) *International Council of Nurses etiske codex*. [www.icn.ch/icncodedanish](http://www.icn.ch/icncodedanish).

Imamichi, T. (2004) *In Search of Wisdom. One Philosopher's Journey*. LTCB International Library Trust/International House of Japan, Japan.

Jonas, H. (1979/1999) *Answarets princip. Udkast til en etik for den teknologiske civilisation*. Hans Reitzels Forlag, Denmark.

Juul Jensen, U. (1986) *Sygdomsbegreber i praksis. Det kliniske arbejdes filosofi og videnskabsteori*. Munksgaard, Vojens.

Karl, J.C. (1992) Being There: Who do you bring to Practice? I: *The Presence of Caring in Nursing* (Gaut, D.A. Ed.). National League for Nursing press, New York, USA, 1-13.

Kemp, P. (1997) *Sårbarhedens etik*. Studier i etik og ret, nr. 6, juni 1997, Center for etik og ret, Københavns Universitet, 17-23.

Kemp, P. (2001a) Principper for omsorg. I: *Filosofi-etik-videnskabsteori*. (Bjerrum, M. & Christiansen, K.L., red.). Akademisk Forlag, Danmark, 174-189.

Kemp, P. (2001b) *Praktisk visdom. Om Paul Ricoeurs etik*. Forum, Denmark.

Kemp, P. (2002) World Trade Centers fald: Pædagogisk filosofi i en sårbar verden, Tiltrædelsesforelæsning, *Dansk Pædagogisk Tidsskrift*, 50(2), 46-55.

Kemp, P. (2006) *Den hvileløse tanke. Filosofiske essays*. Tiderne Skifter, Denmark.

Kemp, P. & Kristensson, B. (1988) Indledning. I: *Paul Ricoeur. Från text til handling. En antologi om hermeneutik* (Kemp, P. & Kristensson, B., red.). Symposium Bokförlag & Tryckere AB, Stockholm/Lund, 9-27.

- Kierkegaard, S. (1843/1962), *Atten opbyggelige Taler*. Samlede værker Bind 4, 3. udg., Gyldendal, Denmark.
- Kierkegaard, S. (1846/1963), *Afsluttende uvidenskabelig efterskrift*. Samlede værker Bind 9, 3. udg., Gyldendal, Denmark.
- Kierkegaard, S. (1847/2006) *Kjerlighedens Gjerninger*. 3. udg., Gyldendal, Denmark.
- Kim, H.S. (2000) *The Nature of Theoretical Thinking in Nursing*. 2.ed., Springer Publishing Company, USA.
- Kirkevold, M. (1997) *Vitenskap for praksis? Ad Notam* Gyldendal.
- Kirkevold, M. (1998) Fra metode til metafysikk – vitenskapsteoretiske trender, uavklarte spørsmål. I: *Fra kunst til kolikk – Norsk sykepleieforskning i fokus* (Fagermoen et al. red.). Universitetsforlaget, Oslo, 352-366.
- Kirkevold, M. (2000a) *Sygeplejeteorier – analyse og evaluering*. 2. udg., Munksgaard, København.
- Kirkevold, M. (2000b) Utviklingstrekk i Kari Martinsens arbeider. I: *Omsorgstækning. En indføring i Kari Martinsens forfatterskab* (Alvsvåg, H. & Gjengedal, E., red.). Gads Forlag, København, 193-204.
- Kirkevold, M., Nortvedt, F. & Alvsvåg, H., (Eds.) (1993) *Klokskap og kyndighet – Kari Martinsens innflytelse på norsk og dansk sykepleie*. Ad Notam Gyldendal, Norge, 9-16.
- Kjørup, S. (1999) *Menneskevidenskabene. Problemer og traditioner i humanioras videnskapsteori*. Roskilde Universitetsforlag, Gylling.
- Knox, J.B.L. (2003) *Gabriel Marcel. Håbets filosof, fortvivlelsens dramatiker*. Syddansk Universitetsforlag, Viborg.
- Kruckow, C. (2001) Det åbne og sårbare samfund. Debat. Synspunkt, *Tidsskrift for sygeplejersker*, 101(38), 27.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999) *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books, New York.
- Larsen, S. (1990) Nyere Hegel-litteratur, *Philosophia* 19(3-4), 163-165.

- Lawler, J. (Ed.) (1997) *The Body in Nursing*. Churchill Livingstone, Australia
- Lawler, J. (1998) Phenomenologies as research methodologies for nursing: From philosophy to research practice, *Nursing Inquiry*, 5, 104-111.
- Leder, D. (1984) Medicine and Paradigms of Embodiment, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 9, 29-43.
- Leder, D. (1990) *The Absent Body*. The University of Chicago Press, Chicago and London, USA.
- Levinas, E. (1959/2004) The Ruin of Representation, In: *Phenomenology, Critical Concepts in Philosophy, Vol. V* (Moran, D. and Embree, L.E., Eds.), Routledge, London and New York, 199-209.
- Levinas, E. (1961/1991) *Totality and Infinity*. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, London, USA.
- Lévinas, E. (1961/1996) *Totalitet og uendelighed*. Hans Reitzels Forlag A/S, Denmark.
- Levinas, E. (1972/1996) *Den Annens humanisme*. 2. udg., H. Aschehoug og Co., Norway.
- Levinas, E. (1972/2003) *Humanism of the Other*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, USA.
- Levinas, E. (1974/1991) *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. 2. ed., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston/ London, Netherlands.
- Levinas, E. (1987/1993) *Outside the Subject*. The Athlone Press, London, Great Britain.
- Levinas, E. and Kearney, R. (1984/1986) Dialogue with Levinas, I: *Face to Face with Levinas* (Cohen, R., Ed.). State University of New York Press, USA, 13-33.
- Lindahl, B. (1998) The role of advocacy in critical care nursing: a caring response to another, *Intensive & Critical Care Nursing*, 14(4), 179-186.
- Lipps, H. (1938/1976) *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Werke II*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Lipps, H. (1938/1977) *Die Verbindlichkeit der Sprache. Werke IV*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 107-120.

- Lipps, H. (1941/1977) *Die menschliche Natur. Werke III*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Lübcke, P., Ed. (1998) *Politikens Filosofileksikon*. Politikens Forlag A/S, Danmark.
- Lægheid, S.L. & Skorgen T. (2001) *Hermeneutisk lesebok*. Spartacus 2001, Norge.
- Løgstrup, K.E. (1933) *Det religiøse motiv i den erkendelsesteoretiske problemstilling*. København.
- Løgstrup, K.E. (1950) *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*. Erich Bläschker Verlag, Berlin.
- Løgstrup, K.E. (1956/1998) *Den etiske fordring*. Nordisk Forlag A/S, Danmark.
- Løgstrup, K.E. (1959) *Die ethische Forderung*. Tübingen.
- Løgstrup, K.E. (1963) Tydning og perception, *Vindrosen*, 10(7) 549-557.
- Løgstrup, K.E. (1966/67/1993) Selvbiografisk skitse. I: *Solidaritet og kærlighed* (Løgstrup, K.E.). 2. udg., Gyldendal, Danmark, 158-164.
- Løgstrup, K.E. (1968/2005) *Opgør med Kierkegaard*. Gyldendal, Danmark.
- Løgstrup, K.E. (1970/1993) Fænomenologi og psykologi. I: *Solidaritet og kærlighed* (Løgstrup, K.E.). 2. ed., Gyldendal, Danmark, 116-140.
- Løgstrup K.E. (1975/1993) Kunstens uundværlighed. I: *Solidaritet og kærlighed* (Løgstrup, K.E.). 2. ed., Gyldendal, Danmark, 78-86.
- Løgstrup, K.E. (1976) *Vidde og prægnsans. Sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I*. Gyldendal, Danmark.
- Løgstrup, K.E. (1978) *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. Gyldendal, Danmark.
- Løgstrup, K.E. (1982/1997) *System og symbol*. 2. udg., Gyldendal, Denmark.
- Løgstrup, K.E. (1983/1997) *Kunst og erkendelse. Kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II*. Gyldendal, Danmark.

- Løgstrup, K.E. (1984a) *Det uomtvistelige. Fem samtaler med Helmut Friis*. Askov Højskoles Forlag, Danmark.
- Løgstrup, K.E. (1984b) *Ophav og omgivelse. Metafysik III*. Gyldendal, Denmark.
- Løgstrup, K.E. (1984/1993) Arkitektur, sansning, identitet. I: *Solidaritet og kærlighed*. (Løgstrup, K.E.). 2. udg., Gyldendal, Danmark, 87-94.
- Løgstrup, K.E. (1995a) *Metaphysics I*. Marquette University Press, Milwaukee, USA.
- MacIntyre, A. & Fink, H. (1997) Introduction. I: *The Ethical Demand* (Løgstrup 1997/1956). University of Notre Dame Press, Norte Dame and London, wv-xxxviii.
- Madjar, I. (1997) The body in health, illness and pain. I: *The Body in Nursing* (Lawler, J. Ed.). Churchill Livingstone, Australia.
- Martinsen, K. (1970) Om kritikk – Refleksjoner etter et forskningskurs, *Tidsskriftet Sykepleien*, 12, 418-419.
- Martinsen, K. (1975) *Sykepleie og filosofi – Et fenomenologisk og marxistisk bidrag*. Universitetet i Bergen, Filosofisk Institut, Høsten 1975.
- Martinsen, K. & Wærness, K. (1979) *Pleie uten omsorg?* Universitetsforlaget, Oslo.
- Martinsen, K. (1984) *Freidige og uforsagte diakonisser: et omsorgsyrke vokser fram 1860 – 1905*. Aschehoug, Oslo.
- Martinsen, K. (1989) *Omsorg, sykepleie og medisin. Historisk-filosofiske essays*. Tano, Otta.
- Martinsen, K. (1991a) Under kærilig forskning – fænomenologiens åbning for den oplevede erfaring i sygeplejen, *Tidsskrift for sygeplejersker*, 36, 4-15.
- Martinsen, K. (1991b) Omsorg og makt, ord og kropp i sykepleien, *Tidsskriftet Sykepleien*, (2), 2-11,29.
- Martinsen, K. (1994) *Fra Marx til Løgstrup – Om etik og sanselighed i sygeplejen*. Munksgaard, København.

- Martinsen, K. (1995) Sykepleieren – dannet og utdannet. Med utgangspunkt i utdanningen ved Bergen Diakonissehjem i mellomkrigstida. I: *Den omtenkssomme sykepleier*. Artikelsamling i forbindelse med at Diakonissehjemets Sykepleierhøgskole Haraldsplass er 75 år i mai 1993 (Martinsen, K., red.). Tano, Otta.
- Martinsen, K. (1996) *Fenomenologi og omsorg. Tre dialoger med etterord av Katie Eriksson*. Tano Aschehaug, Otta.
- Martinsen, K. (2000) *Øyet og kallet*. Fagbokforlaget, Bergen, Polen.
- Martinsen, K. (2001) Er det mørketid for filosofien? Et svar til Marit Kirkevold, *Tidsskrift for sygeplejeforskning*, 17(1), 19-23.
- Martinsen, K. & Wyller, T. (2003) *Etikk, disiplin og dannelse. Elisabeth Hagemanns etikkbok – nye lesninger*. Gyldendal Akademisk, Otta.
- Martinsen, K. (2005a) *Samtalen, skjønnets og evidensen*. Akribe, Oslo.
- Martinsen, K. (2005b) Sårbarheten og omveiene. Løgstrup og sykepleien. I: *Løgstrups mange ansigter* (Bugge, D., Böwadt, P.R. & Aaboe Sørensen, P., red.). Forlaget Anis, København, 255-269.
- Martinsen, K. (2006) *Care and vulnerability*. Akribe, Norge.
- Martinsen, K. (2007) Angår du meg? Etisk fordring og disiplinert godhet. I: *Engasjement og læring. Fagkritiske perspektiver på sykepleie* (Alvsvåg, H. og Førland, O., red.). Akribe Forlag, Oslo, 315-344.
- McIntyre, M. (2003) Cultivating a worldly repose: the contribution of Sally Gadow's work to interpretive inquiry, *Nursing Philosophy*, 4, 111-120.
- Melle, U. (2004) Edmund Husserl. From reason to love. I: *Phenomenology. Critical Concepts in Philosophy*, (Moran, D. & Embree, L.E.). Vol. III, Routledge, London and New York, Great Britain, 332-352.
- Mensch, J.R. (2001) *Postfoundational phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*. The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, USA.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1968) Metaphysics and the Novel, I: *Sense and Non-Sense*. Northwestern University studies in Phenomenology & Existential Philosophy, Northwestern University Press, USA, 26-40.

Merleau-Ponty, M. (1945/1999) Hvad er fænomenologi? I: *Om sprogets fænomenologi. Udvalgte tekster*. Gyldendal, Denmark, 16-34.

Merleau-Ponty, M. (1945/2000) *Kroppens fænomenologi*. Det lille forlag, Danmark.

Merleau-Ponty, M. (1945/2005) *Phenomenology of Perception*. Routledge Classics London and New York, Great Britain.

Merleau-Ponty, M. (1946/1968) Hegel's Existentialism I: *Sense and Non-Sense*. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy, Northwestern University Press, USA, 63-70.

Merleau-Ponty, M. (1960/1998) Maleren og filosoffen (Eye and Mind). I: *Æstetiske teorier. En antologi ved Jørgen Dehs*. Odense Universitetsforlag, 2. udg., Odense.

Merleau-Ponty, M. (1960/1999) Filosoffen og hans skygge. I: *Om sprogets fænomenologi. Udvalgte tekster*. Gyldendal, Denmark, 166-193.

Merleau-Ponty, M. (1962/1968) An Unpublished Text. In: *The Primacy of Perception. And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, (Merleau-Ponty, M.), (Edie, J.M. Ed.). Northwestern University Press, USA, 3-11.

Merleau-Ponty, M. (1964/1968) *The Primacy of Perception And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics* (Edie, J.M., Ed.). Northwestern University Press; USA.

Merleau-Ponty, M. (1968/2001) *The Incarnate Subject. Malebranche, Biran, and Bergson and the Union of Body and Soul*. (Bjelland Jr., A.G. & Burke, P., Eds.). Humanity Books, USA.

Merleau-Ponty, M. (1969) *Tegn. Udvalgte essays*. Rhodos, København.

Minicucci, D.S. (2002) *Perceived practitioner motivation for smoking cessation intervention: applying Gadw's moral framework for nursing to selfdetermination theory (Sally Gadw)*. University of Rochester School of Nursing.

Montgomery, C.L. (1992) *The Spiritual Connection: Nurses' Perceptions of the Experience of Caring. I: The Presence of Caring in Nursing* (Gaut, D.A. Ed.). National League for Nursing press, New York, USA, 39-52.

Moran, D. (2000) *Introduction to Phenomenology*. Routledge, London and New York, Great Britain.



- Moran, D. (2005) *Edmund Husserl. Founder of the Phenomenology*. Polity Press, Cornwall.
- Morse, J.M. & Field, P.A. (1996) *Nursing Research. The application of qualitative approaches*. 2. ed., Stanley Thorne Ltd., United Kingdom.
- Nielsen, S. (1990) Indledning. I: Hegel-studier, *Philosophia*, 19,(3-4), 5-11.
- Noddings, N. (1984) *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, USA.
- Nortvedt, P. (2000) Vitenskap, sansning og fenomenologi – analyse og kritikk av Kari Martinsens teorier, *Norsk Tidsskrift for Sykepleieforskning*, 2(1), 19-36.
- Nortvedt, P. (2003) Immersed subjectivity and engaged narratives: clinical epistemology and normative intricacy, *Nursing Philosophy*, 4, 129-136.
- Nortvedt, F. & Nortvedt, P. (2001) *Smerte – fenomen og forståelse*. Gyldendal Akademisk, Norge.
- O'Connor, N. (1993) *Paterson and Zderad. Humanistic Nursing Theory*. SAGE Publications, USA.
- Oiler, C. (1982) The phenomenological approach in nursing research, *Nursing Research*, 31(3), 178-181.
- Omery, A. (1983) Phenomenology: A method for nursing research, *Advances in Nursing Science*, 5(2), 49-63.
- Osborne, M.E. (1995) *Dimension of understanding in cross-cultural nurse-client relationships: a qualitative nursing study*. University of Texas at Austin, (doctoral dissertation).
- Overgaard, S. (2003a) Heidegger og den fænomenologiske epoché. I: *Den unge Heidegger* (Zahavi, D. Overgaard, S. & Wentzer, T.S., red.). Akademisk Forlag, Denmark, 201-224.
- Overgaard, S. (2003b) Heidegger's Early Critique of Husserl, *International Journal of Philosophical Studies*, 11(2), 157-175.
- Overgaard, S. (2004) *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, Netherlands.
- Oxford English Dictionary* (1989) 2. ed., online.

- Pahuus, M. (2004) Distance og nærvær. I: *Livsfilosofi og kommunikationsfilosofi*. Skrifter om filosofi og videnskabsteori. Aalborg Universitet, august 2004, 4, 48-61.
- Paley, J. (1997) Husserl, phenomenology and nursing, *Journal of Advanced Nursing*, 26, 187-193.
- Paley, J. (1998) Misinterpretive phenomenology: Heidegger, ontology and nursing research, *Journal of Advanced Nursing*, 27, 817-824.
- Paley, J. (2004) Gadower's romanticism: science, poetry and embodiment in postmodern nursing, *Nursing Philosophy*, 5(2), 112-126.
- Parse, R.R. (1981) *Man-living-health: A theory of nursing*. Wiley, New York.
- Paterson, J.G. & Zderad, L.T. (1976) *Humanistic Nursing*. John Wiley & Sons, Inc., USA.
- Pedersen, B.D. (1999) *Sygeplejepraksis. Sprog og Erkendelse*. Det Sundhedsvidenskabelige Fakultet, Aarhus Universitet, Danmarks Sygeplejerskehøjskole ved Aarhus Universitet, Århus.
- Porter, E.J. (1998) On "Being Inspired" by Husserl's Phenomenology: Reflections on Omery's Exposition of Phenomenology as a Method of Nursing Research, *Advances in Nursing Science*, 21(1), 16-28.
- Reed, C.W. (1986) Levinas' Question. I: *Face to Face with Levinas* (Cohen, R.A. Ed.). State University of New York Press, USA, 73-82.
- Reed, P.G. (2000) Nursing Reformation: Historical Reflections and Philosophical Foundations, *Nursing Science Quarterly*, 13(2), 129-136.
- Reeder, F. (1987) The Phenomenological Movement, *IMAGE: Journal of Nursing Scholarship*, 19(3), Fall 1987, 150-152.
- Reeder, F. (1995) Passage Through the Heart: A Hermeneutic of Choice. I: *In Search of Nursing Science*. (Omery, A. Kasper, C.E. & Page, G.G., Eds.). Sage Publications, USA, 194-204.
- Rendtorff, J. D. (1998) "Det sårede cogito". Paul Ricoeurs Subjekthermeneutik. I: *Fortælling og fortolkning – videnskabsteoretisk set. Forskningsantologi* (M. Hermansen & B.Tufte, red.). Danmarks Universitetsforlag, Viborg, 13-29.
- Rendtorff, J.D. (1999a) Ofre for velfærd, *Dagbladet Information*, 24.2.1999, 10.

Rendtorff, J.D. (1999b) *Bioetik og ret. Kroppen mellem person og ting*. Serien Gyldendal Filosofi, Nordisk Forlag A.S., Danmark.

Rendtorff, J.D. (2003a) *Videnskabsetik*. Samfundslitteratur, Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg.

Rendtorff, J.D. (2003b) Optakten I: *Fransk filosofi. Engagement og struktur. Vor tids filosofi* (Lübcke, P., Ed.). Politikens håndbøger, Politikens Forlag A/S, København, 7-52.

Rendtorff, J.D. (2005) Det sønderslåede jeg, Kronik, *Dagbladet Information*, 26. maj 2005, 22-23.

Rendtorff, J.D & Kemp, P., Eds. (2000) *Basic ethical principles in european bioethics and biolaw*. Vol. I *Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability*. Report to the European Commission of the BIOMED-II Project. Basic Ethical Principles in Bioethic and Biolaw 1995-1998, Imprempta Barnola, Guissona, Spanien.

Ricoeur, P. (1965/1999) *Eksistens og hermeneutikk*. Aschehoug, Norge.

Ricoeur, P. (1973) *Filosofiens kilder*. Vinten, København.

Ricoeur, P. (1975/1981) Phenomenology and hermeneutics I: *Hermeneutics and the human sciences* (Thompson, J.B., Ed.). Cambridge University Press, USA, 101-128.

Ricoeur, P. (1979a) *Sprogfilosofi*. 2. udg., Vinten, Danmark.

Ricoeur, P. (1979b) *Fortolkningsteori*. Vinten, København.

Ricoeur, P. (1983/2002) Tid og fortælling: Den trefoldige mimesis. I: *En hermeneutisk brobygger. Tekster af Paul Ricoeur* (Hermansen, M. & Rendtorff, J.D., red.). Forlaget Klim, Gylling, 75-126.

Ricoeur, P. (1984) Tale og Skrift. I: *Sprog - tale og skrift. Indlæg fra Filosofisk Grundtvig-kongres afholdt på Københavns Universitet 9.-10. september 1983* (Kemp, P., Ed.). Forlaget Aros, Danmark.

Ricoeur, P. (1986/2002) For en kritisk hermeneutik. I: *En hermeneutisk brobygger. Tekster af Paul Ricoeur* (Hermansen, M. & Rendtorff, J.D., Eds.). Forlaget Klim, Gylling, 171-186.

Ricoeur, P. (1993) *Från text til handling. En antologi om hermeneutik* (Kemp, P. & Kristensson, B., red.). Brutus Ostlings Bokförlag, Symposion AB, Stockholm/Stehag.

Ricoeur, P. (1996) *A Key to Edmund Husserl's Ideas I*. Marquette University Press, Vol. 10., USA.

Robins, J. (2001) *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford University Press, Stanford California, USA.

Romyn, D.M. (2003) The relational narrative: implications for nursing practice and education, *Nursing Philosophy*, 4, 149-154.

Rötzer, F. (1988) *Samtaler med franske filosoffer*. Akademisk Forlag, Denmark.

Saint-Exupéry, A. de (1946/1998) *Den lille prins*. Lindhardt og Ringhof, Danmark.

Scarry, E. (1985) *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press, USA.

Schott, R.M. (1995) Resurrecting Embodiment: Towards a Feminist Materialism I: *Forplantning, køn og teknologi* (Rosenbeck, B. & Schott, R.M., Eds.). Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet, Viborg.

Schroeder, C. (1992) The Process of Inflicting Pain in Nursing: Caring Relationship or Torture? I: *The Presence of Caring in Nursing* (Gaut, D.A. Ed.). National League for Nursing Press, New York, USA. 211-220.

Sellman, D. (2005) Towards an understanding of nursing as a response to human vulnerability, *Nursing Philosophy*, 6(1), 2-10.

Sokolowski, R. (1982/2004) Husserl's Concept of Categorial Intuition, I: *Phenomenology. Critical Concepts in Philosophy. Vol.1.* (Moran, D. & Embree, L.E., Eds.). Routledge, London and New York, Great Britain, 193-206.

Smith, M.C. (1994) Arriving at a Philosophy of Nursing: Discovering? Constructing? Evolving? I: *Developing a Philosophy of Nursing* (Kikuchi, J.F. & Simmons, H. Eds.). SAGE Publications, USA, 43-60.

Snelson, C. (1992) Trust as a Caring Construct with the Critically Ill: A Beginning Exploration. I: *The Presence of Caring in Nursing* (Gaut, D.A. Ed.). National League for Nursing press, New York, USA, 157-166.

Spiegelberg, H. (1981) *The Context of the Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoof, Holland, Preface xi-xvi.

Spiegelberg, H. (1994) *The phenomenological movement. A historical introduction*. 3. rev. and enlarged ed., Kluwer Academic Publishers, the Netherlands.

Spicker, S.F., Ed. (1970) *The Philosophy of the Body. Rejections of the Cartesian Dualism*. Quadrangle Books, Chicago.

Spiers, J. (2000) New perspectives on vulnerability using emic and etic approaches, *Journal of Advanced Nursing*, 31(3), 715-721.

Spiers, J.A. (2002) The pink elephant paradox (or, avoiding the misattribution of data), *International Journal of Qualitative Methods*, 1(4), Article 4, 1-20.

Stevens, P.E., Hall, J.M. & Meleis, A.I. (1992) Examining Vulnerability of Women Clerical Workers from Five Ethnical/Racial Groups, *Western Journal of Nursing Research*, 14(6), 754-774.

Stryhn, H. (1995) *Etik og sygepleje*. Munksgaard, København.

Stryhn, H. (1998) Etik I: *Sygeplejefag – refleksion og handling*. Munksgaard, København, 248-281.

*Studieordning for Kandidatuddannelsen i Sygepleje ved Institut for Sygeplejevidenskab, Det Sundhedsvidenskabelige Fakultet, Aarhus, Godkendt af Ministeriet for Videnskab, Teknologi og Udvikling den 13. august 2003.*

Svendsen, E.N. (2001) Eftertankens dag, *Kristeligt Dagblad*, 14. september 2001, 12.

Svendsen, L.F.H. (2003) *Hvad er filosofi?*, Forlaget Klim, Randers.

Söderlund, M. (1998) *En mänsklig atmosfär. Trygghet, samhörighet och gemenskap – God vård ur et patientperspektiv*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Education, Uppsala 1998.

Søltøft, P. (2000) *Svimmelhedens etik – om forholdet mellem den enkelte og den anden hos Buber, Lévinas og især Kierkegaard*. Gads Forlag, Viborg.

Sørli, V. (2001) *Being in ethically difficult care situations. Narrative interviews with registered nurses and physicians within internal medicine, oncology and paediatrics*. Dissertation, Department of Nursing, the Faculty of Medicine and Odontology, Umeå University, Umeå, Sverige.

- Thomas, S.P. & Pollio, H.R. (2002) *Listening to Patients. A Phenomenological Approach to Nursing Research and Practice*. Springer Publishing Company, USA.
- Thomassen, N. (1992) *Filosofisk impressionisme. Temaer i K.E. Løgstrups filosofi*. Gyldendal, Danmark.
- Thomsen, S.U. (1982) *Ukendt under den samme måne*. Vindrose, Danmark.
- Tomey, A.M. & Alligood, M.R. (2006) *Nursing Theorists and their Work*. 6. ed., Mosby Elsevier, USA.
- Uggla, B.K. (1994) *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt*. Brutus Östlings Bokförlag. Symposion AB, Stockholm/Stehag.
- Vaartio, H., Leino-Kilpi, H., Salanterä, S. & Suominen, T. (2006) Nursing advocacy: how is it defined by patients and nurses, what does it involve and how is it experienced? *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 20(3), 282-292.
- Vesterdal, A. & Bagh, J. (2002) Konstruktiv forskning skal fremmes. Sammendrag af Marit Kirkevolds tiltrædelsesforelæsning, *Tidsskrift for sygeplejersker*. 102(16), 26-29.
- van Manen, M. (1998) *Researching Lived Experience. Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. 2. ed., The Althouse Press, Canada.
- Watson, J. (1979) *Nursing – the philosophy and science of caring*. Little, Brown and Company, USA.
- Watson, J. (1985) *Nursing: Human Science and Human Care A Theory of Nursing*. National League for Nursing, New York.
- Watson, J. (1988) Introduction. I: *The Ethics of Care and the Ethics of Cure: Synthesis in Cronicity* (Watson, J. & Ray, A., Eds.). National League for Nursing, New York, 1-3.
- Watson, J. (1999) *Omsorg og videnskab. En sygeplejeteori*. Munksgaard, Viborg.
- Watson, J. (2005) *Caring Science as Sacred Science*. F.A. Davis Company, Philadelphia.
- Watson, J. & Ray, A. (Eds.) (1988) Preface I: *The Ethics of Care and the Ethics of Cure: Synthesis in Cronicity*. National League for Nursing, New York, vi.
- Wilde, M.H. (1999) Why Embodiment Now? *Advances in Nursing Science*, 22(2), 25-38.

Wolf, J. (1990) *Den farvede verden. Om Goethes farvelære, Hans Lipps' fænomenologi og K.E. Løgstrups religionsfilosofi*. Munksgaard, Århus.

Wolf, Z.R. & Langner, S.R. (2000) The Meaning of Nursing Practice in the Stories and Poems of Nurses Working in Hospitals: A Phenomenological Study, *International Journal of Human Caring*, 4(3), 7-17.

Zahavi, D. (1992) *Intentionalität & Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*. Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, Denmark.

Zahavi, D. (1993) Kroppen i transcendentalfænomenologisk perspektiv. *Philosophia*, 22(3-4), 25-41.

Zahavi, D. (1994) Husserl's Phenomenology of the Body. *Études Phénoménologiques* 19, 63-84.

Zahavi, D. (1998) The Fracture in Self-Awareness. I: *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology* (Zahavi, D. Ed.). Contributions to Phenomenology Vol. 34, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, Netherlands, 21-40.

Zahavi, D. (2001/2004) Beyond Empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity. *Critical Concepts in Philosophy, Vol. II* (Moran, D. and Embree, L.E., Eds.). Routledge, London and New York, 179-200.

Zahavi, D. (2002) Fænomenologi og metafysik. Tiltrædelsesforelæsning, *Kritik*, 35 (159), 18-28.

Zahavi, D. (2003a) Refleksiv fænomenologi vs. hermeneutisk fænomenologi, I: *Den unge Heidegger* (Zahavi, D. Overgaard, S. & Wentzer, T.S., red.). Akademisk Forlag, Danmark, 63-88.

Zahavi, D. (2003b) Phenomenology and Metaphysics, I: *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries* (Zahavi, D., Heinämaa, S. & Ruin, H., Eds.). Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 3-22.

Zahavi, D. (2003c) Førspørgelig selvbevidsthed. I: *Subjektivitet og videnskab. Bevidsthedsforskning i det 21. århundrede* (Zahavi, D. og Christensen, G.). Roskilde Universitetsforlag, 113-142.

Zahavi, D. (2004a) *Fænomenologi*. Samfundslitteratur, Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg.

Zahavi, D. (2004b) The embodied self-awareness of the infant: A challenge to the theory-theory of mind? I: *The Structure and Development of Self-Consciousness* (Zahavi, D., Grünbaum, T. & Parnas, J., Eds.). Advances in Consciousness Research, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 35-64.

Zahavi, D. (2004c) *Husserls fænomenologi*. 2. udg., Gyldendal, Danmark.

Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, USA.

Zahavi D. & Overgaard, S. (2005) Fænomenologiens sociologi – hverdagslivets subjekt. I: *Hverdagslivet – sociologier om det upåagtede* (Jacobsen, M.H & Kristiansen, S., Eds.). Hans Reitzels Forlag, Danmark.

Zaner, R.M. (1971) *The problem of embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*. 2.ed., Martinus Nijhoff, The Hague, The Netherlands.

Öhlen, J. (2001) *Lindrat lidande. At vara i en fristad – berättelser från palliativ vård*. Nya Doxa, Falun.

Øverenget, E. (1998) *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, Netherlands.



## Resumé

I dette speciale undersøges fænomenologiens betydning for sygeplejen gennem udlægningen af en tekst af den amerikanske sygeplejerske og filosof Sally Gadow, der beskriver sårbarhed og embodiment som en forudsætning for omsorgen og etikken i sygeplejen. Hensigten er at vise, at fænomenologien som filosofisk tradition kan bidrage til en forståelse af fænomener i sygeplejen, som er af essentiel betydning for sygepleje som praksis.

I specialets første del gives der en indføring i fænomenologiens betydning for den omsorgsetiske tradition i sygeplejen og den kvalitative sygeplejeforskning med fokus på udviklingen i Kari Martinsens opfattelse af fænomenologi som henholdsvis videnskab, empirisk forskning og metafysik og den deraf følgende debat om forholdet mellem fænomenologi og sygeplejevidenskab.

Efter en introduktion til Gadow vises det i specialets anden del, at vore antagelser om sårbarhed og embodiment umiddelbart er utilstrækkelige for forståelsen af den etiske betydning af disse fænomener, og da embodiment og sårbarhed er væsentlige begreber i fænomenologien, vælges en filosofisk udlægning. Vejen ind i den filosofiske fænomenologiske fremgangsmåde belyses skridt for skridt gennem Lipps' og Løgstrups opfattelse af fænomenologi som indtryksartikulation, Husserls fænomenologiske metode og Ricoeurs hermeneutiske fænomenologi, samt Hegels fænomenologi og dialektik, som anvendes af Gadow.

I specialets tredje del vises det på baggrund af Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, Løgstrup og Martinsen, at embodiment som fænomen både har at gøre med vores krop, sansning og bevidsthed, og at rehabiliteringen af sansningen er et centralt anliggende i fænomenologien og omsorgsetikken. Der argumenteres med Gadow for udviklingen af en klinisk subjektivitet, hvor der lægges vægt på, at sygeplejersken oplever sig selv som et sårbart kropsligt inkarneret subjekt for at blive i stand til at anerkende og se den anden, som beskrevet af Hegel og Kierkegaard. Den etiske betydning af embodiment og sårbarhed viser sig i sygeplejerskens evne til at se med hjertets øje og være nærværende i en åbenhed og ansvarlighed i lindringen af patientens sårbarhed. Sårbarhed udlægges som en suveræn livsytring, og som fænomen betragtet er sårbarhed så betydningsfuldt for etikken, at sårbarhedens etik karakteriseres som vor tids etik.

## **Abstract**

In *The Ethics of Vulnerability. An Investigation of the Significance of Phenomenology for Nursing* the point of departure is taken in a text by the American nurse and philosopher, Sally Gadow. The purpose of the thesis is to show that phenomenology as philosophy may contribute to an understanding of phenomena in nursing, which is essential to clinical nursing practice.

In the first part of the thesis, it is described how phenomenology has contributed to the development of nursing theory on caring ethics and qualitative nursing research. The particular role of Kari Martinsen's work is expounded, and the distinction she makes between phenomenology as a science, as an empirical research method and as a philosophy is introduced along with the debate of the significance of phenomenology for nursing and the relation between phenomenology and nursing science.

After having introduced Gadow, it is stated in the second part that vulnerability and embodiment of a nurse according to Gadow are preconditions for the care and ethics in nursing. How you may understand this, is the subject of the investigation. A philosophical approach is chosen, and the influence of Hegel's dialectic on Gadow is set out. The methodological considerations of the investigation rest mainly on articulation of impression as described by Lipps and Løgstrup, Husserl's phenomenological method and the hermeneutical phenomenology of Ricoeur.

In the third part, which is based primarily on Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, Løgstrup and Martinsen, it is shown that vulnerability and embodiment, which are important concepts in phenomenology, meaningfully can be seen as fundamental in the ethics of caring. The line of argumentation is that a clinical subjectivity based on the recognition of oneself as an incarnated subject is needed in the recognition of others, as described in Hegel and Kierkegaard, and that the rehabilitation of the notion of sensation is central in phenomenology and caring ethics. The ethical significance of embodiment and vulnerability occurs in the ability to see with the hearts eye and be present in an openness and responsibility in the alleviation of the vulnerability of patients. Vulnerability may be construed as a sovereign manifestation of life, and the phenomenon of vulnerability is so important in ethics, that the ethics of vulnerability is characterized as the ethics of our time.