

Kasper Lysemose

Håndens fænomenologi

Til en filosofisk antropologi

Der Mensch 'hat' nicht Hände,
sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne...
– Martin Heidegger¹

Abstract

The paper presents a phenomenology of the hand in four declinations: the touching, the grasping, the working and the throwing hands. This selective sequence expresses not only the disposition but also a hypothesis. To be disclosed is a distance already in the intimate doings and a proximity still in the far-reaching operations of the hands. The claim is that this intimate alienness (hetero-affection) and distant proximity (tele-presence) makes the human hands technical and associates the human being originally with technology. It is assumed that pedagogical philosophy will have an interest in this anthropo-technical condition fundamental to the Bildung of man.

Nøgleord

Menneske, teknik, hænder, berøring, greb, formgivning, kast, heteroaffektion, telepræsens, filosofisk antropologi, kropsfænomenologi

Artikel uden for tema

1. De berørende hænder

Takt ist [...] die erste und letzte Tugend des menschlichen Herzens
– Helmuth Plessner²

Kroppen er mærkbar. I modsat fald ville livet ikke kunne opretholdes. I sit skrift om sjælen – vi ville i dag sige om livet – skriver Aristoteles derfor, at alle dyr må besidde berøringsansen.³ Til forskel fra de rodfæstede planter må dyr selv opsøge deres føde. De må altså kunne bevæge deres krop. Var kroppen ikke et sensorium af følende kød, og således mærkbar for

1 Martin Heidegger, *Parmenides* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982), 119.

2 Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001), 107.

3 Cf. Aristoteles *De Anima*. *Aristoteles' Skrift om Sjælen*, trans. Poul Helms (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1949) 46 (413b), 47 (414a) o.a.

Kasper Lysemose, Aarhus University, Denmark
e-mail: filkl@hum.au.dk

sig selv, ville det være en uoverkommelig opgave. Det kan man forvise sig om ved at tænke på den velkendte erfaring af den sovende arm. Hvor ubehageligt er det ikke at vågne op og være ude af stand til at bevæge sin arm! Den synes ligesom ikke at svare på ens intention om at ville flytte den, men bliver slapt liggende på puden. Ganske vist kan man tage den anden arm til hjælp – forudsat altså at uheldet ikke har villet, at også den sover. Men flytter man på den vis sin sovende arm, mærker man straks forskellen på at bevæge sig og bevæge noget. Det er nu i grunden som flyttede man en af sine ting, en bog for eksempel, og armen erfares ikke længere mere intimt som min end bogen gør det.

Man kan naturligvis stadigvæk se armen, men kroppens evne til at fornemme sig selv er sat ud af kraft – i dette tilfælde dog kun i armen. Forestillede man sig imidlertid *hele* kroppen hensat i denne tilstand, så den eksempelvis kun kunne se sig selv, opdager man den afgørende forskel på den taktile og den visuelle selvsansning. Som Husserl noterede sig, ville et rent seende subjekt ikke have nogen krop.⁴ Det, der ellers ville have været dets krop, måtte det nemlig i stedet opfatte som en ting. Ganske vist med den kuriøse forskel, at det ikke ville kunne bevæge sig rundt om netop denne ting, som det derfor måtte have et sælsomt begrænset udsyn til. Men ligeså lidt som andre ting ville den udgøre subjektets krop.

I en vis forstand er det, der almindeligvis betegnes som føle- eller berøringssansen, altså i grunden selve kroppens livfuldhed. Det er derfor spørgsmålet, om det overhovedet er en sans. Primært tjener denne 'sans' måske ikke et særligt sensorisk perspektiv på verden, men skaber først den åbenhed overfor verden, der overhovedet gør, at den kan sanses på mangfoldige måder: som synlig, som hørbar, som lugtbar, som smagbar – og som berørbar. Det er fordi kroppen har sig selv på fornemmelsen, at den er åben for sig selv og for verden. Og det er kun i kraft af denne fundamentale åbenhed, at animalsk liv overhovedet er muligt. Ja, denne åbenhed er livet selv. Af samme grund indebærer en berøvelse af berøringssansen ikke blot fraværet af en bestemt sensorisk mulighed, men selve livets ophør – eller i hvert fald dets overgang til en blot vegetativ form for liv. Ved overstimulans ødelægges sanseorganerne. Eksempelvis blændes man ved for kraftigt lys, ligesom man mister hørelsen ved for høje lyde. Ødelægges imidlertid berøringssansen, beskadiges ikke blot et bestemt organ. Selve organismen dør.⁵

Det er ikke forbavsende, at Aristoteles på den baggrund tildeler berøringssansen en særlig status. Den er, skriver han, den eneste nødvendige sans. Den tjener selve livets opretholdelse, mens de andre sanser tjener dets velbefindende. Den er m.a.o. organ for det *blotte* liv. Som sådan er den forudsætning for de andre sanser, der i deres overflodighed viser organismen i retning af noget, der går ud over opretholdelsen: det gode liv.⁶ Således var det i den ypperste luksussans, synssansen, at Aristoteles fandt menneskets bestemmelse som

4 Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Haag: Martinus Nijhoff, 1952), 150.

5 Cf. Aristoteles, *De Anima*, 134 (435b).

6 Cf. Aristoteles, *De Anima*, 134 (435b).

teoretiker, dvs. som betragter af verdensordenen.⁷ Desto mere er det værd at notere sig, at det *ikke* var i synssansen, men i berøringssansen, at mennesket ifølge samme Aristoteles udmærkede sig i forhold til sine animalske venner: "...for med hensyn til de andre sanser, står det tilbage for mange af dyrene, men hvad berøringssansen angår, opfatter det langt nøjagtigere end de andre levende væsener. Derfor er det også det intelligenteste af dem. Dette bevises af, at det i menneskeslægten er ud fra dette sanseorgan man skelner mellem begavede og ubegavede og ikke på grund af noget andet. Thi de mennesker der har hårdt kød er uintelligente, mens de med blødt kød er begavede."⁸ Mennesket har ikke dyrerigets bedste sanser, men er dog mere sensibelt end noget andet livsvæsen. Dets sanser er uspecialiserede, men det er ikke desto mindre uovertruffent i selve sanselighedens sans: berøringssansen. Hvad det udmærker sig med er m.a.o. ikke én sans blandt andre, men en art proto-sans, der angiver selve det forhold, at den levende krop er åben for sig selv og verden. Det er fordi mennesket i netop dén henseende overgår alle andre dyr, at det ifølge Aristoteles også er det klogeste dyr.

Nu havde Aristoteles hævdet, at mennesket var udstyret med hænder, fordi det definitionsmæssigt var 'det kloge dyr'. Med denne teleologiske forklaring havde han modsagt Anaxagoras' materialistiske forklaring, ifølge hvilken mennesket var blevet det kloge dyr pga. sine hænder.⁹ Hvad Aristoteles selv skriver i *De anima* foranlediger imidlertid til at genoverveje sagen. Ganske vist synes Aristoteles ikke at bringe den menneskelig berøring nøjagtighed sammen med et specifikt organ. Snarere er der hos Aristoteles tale om en sensibilitet distribueret universelt i det menneskelige kød. Denne forbigåelse af hænderne ændrer imidlertid ikke på, at det er en kødelig sensibilitet, der i *De anima* giver mennesket dets klogskab. Ej heller skal den forhindre os i at spørge, om ikke mennesket måske virkelig har modtaget denne begavelse af sine egne hænder. *Alle* levende kroppe er i berøring med sig selv. Men såfremt de menneskelige hænder er berøringens fremmeste organ, kan de vel tænkes at være ansvarlige for at have introduceret en ellers ikke forekommende høj grad af opmærksomhed. Er det kort sagt hænderne, som 'det udmærkede dyr' har udmærket sig med? I så fald er det dem, der har sat deres specifikt menneskelige mærke på livet, og dem der, præcis som Kant udtrykte det, er menneskets kendemærke (*Merkmal*).¹⁰

Men forsigtig! Selvberøring – eller med en filosofisk terminus: autoaffektion – er vitterligt ikke hændernes eksklusive privilegium. For i det mindste ikke sporenstregs at give efter for traditionens angivelige 'humanisme' er der derfor andre selvberøringer, vi ikke vil undlade at strejfe.¹¹ Begynder vi f.eks. med den mindste grad af vilkårlighed, dvs. med

7 Cf. Justus Hartnack og Johannes Sløk, ed., *De store tænkere. Aristoteles* (København: Munksgaard, 1991), 106 samt Joachim Ritter, "Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles," in *Metaphysik und Politik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003), 9- 33.

8 Cf. Aristoteles, *De Anima*, 73 (421a).

9 Aristoteles, *On the Parts of Animals*, trans. James G. Lenox (Oxford: Clarendon Press, 2001), 98 (687a).

10 Cf. Immanuel Kant, *Logik* (Berlin: Reimer, 1924), 298.

11 Om 'humanisme' cf. Jacques Derrida, *On Touching – Jean-Luc Nancy*, trans. Christine Irizarry (Stanford California: Stanford University Press, 2005), 152.

de selvberøring der er mindst tilgængelig for styring, møder vi de dumpe fornemmelser i de indre organer. Ophængt af omgivende væv, indhyllet i beskyttende hulrum, nedsunket i væsker o.l. befinder f.eks. nyrer, lever, hjerte og hjerne sig almindeligvis i en tilstand af vægtløshed og upåfaldenhed. Men der gives irritations- og stresstilstande, hvor de lader mærke på sig. Det kendes af de fleste fra den forhøjede puls, som følger efter hurtigt løb eller nevøsitet. Puls er overhovedet selvberøringens urfænomen, ligesom hjertet ikke uden grund er det organ, der almindeligvis forbindes med livet selv. Ganske vist er adskillelsen mellem den berørende og den berørte kun næppe artikuleret her. Men den markeres dog af hjertets synkoperede takt, hvor der bogstaveligt talt slås to slag på en gang (af gr. *koptein* = slå og *syn* = sammen) – eller som Nancy skriver: "... et selv er intet hvis ikke det, ved dets hjerte (hjertet af et selv er dets ganske selv), er adskilt fra og berører sig selv."¹²

Med en lidt større grad af vilkårlighed kan det gå for sig, hvis vi afsøger de åbninger i kroppen, der står på grænsen mellem dens indre og dens ydre. En åbning er en adskillelse i kroppen og dermed en mulighed for selvberøring. Vilkaarligheden er ganske vist minimal, hvis vi begynder der, hvor kroppen udskiller sit affald. Sved, blod, tårer, snot, ørevoks, urin og fækalier forlader kroppen gennem kanaler for enden af hvilke en varieret, men under alle omstændigheder beskeden grad af kontrol lader sig udøve. Men immervæk gives der bestemte kneb, bogstaveligt talt selvsammentrækninger, der gør det muligt også vilkårligt at få kroppen til at røre sig selv her. Enhver må selv gå på opdagelse, men udsigter til nogen succes findes f.eks. i regionerne omkring endetarmen og tårekanalerne, hvor kontakten mellem hhv. balder og øjenlåg både sker uvilkaarligt, men også er tilgængelig for styring. Det er dog en anden åbning, der påkalder sig størst opmærksomhed, nemlig munden. Det i forvejen så æteriske materiale, der forlader denne kanal kan formes så fint, at vi med rette er utilbøjelige til endnu at tale om affald, når luftstrømmen forlader kroppen som ord. Ja, munden er med tunge, tænder, gane og læber en region, hvor kroppen kan berøre sig selv i en sådan grad, at den står i en art konkurrence med hånden, når det kommer til at være følesansens fremmeste organ. Vilkaarligheden og frem for alt rækkevidden er mindre, indrømmet, men graden af finfølelse står ikke tilbage for håndens. Man behøver her blot at minde om barnets såkaldte oralfase, ligesom der for den voksne til stadighed gives tilfælde, hvor forskelle, f.eks. i temperatur eller overfladebeskaffenhed, kalder på mundens assistance. Og vi kan tilføje, at såfremt berøringssansen overhovedet tilordnes et bestemt organ hos Aristoteles måtte det være tungen snarere end hånden.¹³

Går vi til kroppens yderside opdager vi, at det er muligt at foretage deciderede sammenfoldninger for på den vis at bringe den til at berøre sig selv. Her kommer kroppen åbenlyst til sig selv udefra, nemlig idet den bevæger sig gennem den omgivende luft. Adskillelsen mellem en berørende og en berørt del er derfor tydelig. Gymnastisk begavede mennesker og slangemennesker har demonstreret forbavsende muligheder. For de fleste mennesker er

12 Jean-Luc Nancy, *Corpus*, trans. Richard A. Rand (New York: Fordham University Press, 2008), 140 (min oversættelse).

13 Cf. Aristoteles, *De Anima*, f.eks. 80 (423b).

ryg og mave genstridige, mens det går bedre med skuldre, hoved og, især, ben og fødder. Dog, hele sekvensen af selvberøringer kan ikke undgå, og er også designet til, at gøre os opmærksomme på hændernes særstatus. Med lidt behændighed er sågar hele kroppen tilgængelig for disse forunderlige ekstremiteter, der i kraft af deres særlige morfologi og udprægede sensibilitet endda kan variere måderne, der berøres på i et uendeligt selvberøringsrepertoire: fra hygiejne og healing til masturbation og, som en art selvberørings kulmination, hændernes gensidige berøring.¹⁴

Et katalog over den menneskelige krops fysiologisk mulige selvberøringer giver os imidlertid ikke besked om, hvad berøring er. Hvad er det for et fænomen, der her opstår og varierer? Hvad vil det overhovedet sige at berøre og at blive berørt? – Her føler jeg mig, egentlig både mod min vane og smag, foranlediget til at indskyde et autobiografisk indslag, der kan give os lejlighed til at nærme os fænomenet fra 'en anden side'.

Som barn havde jeg forviklet mig i en løgn. Jeg insisterer den dag i dag på, at jeg ikke løj, men netop havde forviklet mig i en. Det begyndte nemlig som en drilagtig spøg. Sammen med en ven havde jeg besøgt en anden dreng, der gjorde et stort nummer ud hans samling af en bestemt type legetøj. Misundelse var der ikke tale om fra min side. Hans åbenlyse optagethed af denne prestigeforekom mig tværtimod en smule latterlig. Jeg sagde derfor, for ligesom at stikke til ham, at jeg var i besiddelse af et særligt eksemplar af det eftertragtede legetøj, et som han endnu manglede. Jeg følte mig indforstået med min ven i denne spøg. Men det skulle vise sig, at han i stedet havde troet, at jeg virkelig havde det omtalte stykke legetøj, hvilket han snart havde gjort almindelig kendt blandt gadens børn. To børn i denne omgangskreds var herefter kommet voldsomt op at diskutere om rigtigheden af, hvad de havde fået nys om, og de ønskede nu, at jeg afgjorde væddemålet. Situationen var yderst pinagtig. Jeg havde ikke villet lyve, men så ingen mulighed for at forklare mig. Sagde jeg, at jeg ikke havde legetøjet, ville jeg være en løgner i alles øjne. Sagde jeg, at jeg havde legetøjet, ville jeg virkelig lyve, og måske også blive afsløret. Jeg kunne ikke redde ansigt og var derfor paralyseret. Men nu ringede det på døren og min far kom for at hente mig. Jeg løb hen for at hilse ham velkommen og i hælene på mig fulgte en ophidset børneflokk, der afkrævede ham et svar, da det jo ikke var lykkedes at få det fra mig. Og nu, adspurgt om legetøjet virkelig stod hjemme hos ham, der i øvrigt boede et andet sted længere væk, og derfor i et hus som disse børn ikke besøgte ofte, svarede min far med den største selvfølgelighed og til min store forbavselse, at ja det gjorde det skam. Vi kørte hjem og min far spurgte mig ikke siden om denne hændelse.

Når jeg beretter dette, mærker jeg endnu den katepine jeg var i. Men hvad der endnu tydeligere efterlod et mærke var min fars håndtering af den delikate situation. Resolut havde han sat hensynet til min værdighed over sandheden – og hvad var egentlig sandheden? Legetøjet befandt sig ikke hos min far, rigtigt. Men havde dét været hans svar, havde jeg været en løgner i alles øjne. Og var det sandheden? Måske var det virkelig. Men hvem

14 Cf. Husserl, *Ideen*, 144ff. og Derrida, *On Touching*, 159-215

ved i sidste ende? Under alle omstændigheder, hvor det ikke havde været muligt for mig at finde nogen udvej, havde min far formået at gestalte situationen på en måde, der hensynsfuldt kom mig i møde. Jeg var blevet reddet. Og bagefter havde han endda ikke ladet sig mærke med hele affæren. Han havde, som man siger, 'set gennem fingre' med sagen – altså med en vis 'hånds' mellemkomst opdelt sit synsfelt, således at han både så og ikke så sagen. Med denne diskretion forholdt han sig, som om intet var passeret og gav afkald på, hvad der stod helt i hans magt, nemlig at føre mig lige lukt tilbage til den kattepine han netop havde ført mig ud af. Af dette afkald blev jeg – og det er ordet, der nu må bruges – *berørt*.

Nuvel, hvorfor dette indslag? Vi taler om selvberøring – men dette er dog noget ganske andet. Jeg blev berørt, siger jeg. Udmærket, men for det første ikke af mig selv og for det andet er der rimeligvis tale om en metafor. Jeg blev jo ikke bogstaveligt talt berørt. Dog, hvad er her i grunden metafor, hvad er bogstaveligt? Sæt nu det er omvendt. Hvad hvis der var tale om en oprindelig erfaring af, hvad det overhovedet vil sige at blive berørt, således at det er erfaringer af denne type, vi må bruge til også at forstå, hvad der sker i den legemlige kontakt, endda den legemlige selvkontakt? Tænk på kærtegnet – moderens blide berøring af barnets kind, den forelskedes skælvende første berøring af den attråedes hånd. Sådanne berøringer består vel ikke blot i den fysiologiske hændelse, at hud møder hud med et bestemt tryk, en bestemt temperatur, en bestemt overfladebeskaffenhed etc., men derimod i, at det sker i situationer, som berøringen situationsbevidst forvalter – ofte i stedet for at munden taktløst udtaler den. Hvad der sker i kærtegnets berøring er m.a.o. ikke uligt sådanne tilfælde, hvor vi siger, at vi bliver berørte *uden* at hud møder hud. Er det metaforer – nuvel, er da al egentlig berøring ikke metaforisk?¹⁵

Man begynder måske at ane, at berøring ikke nødvendigvis har at gøre med, om noget befinder sig tæt eller fjernt i det objektive rum, som eksempelvis to sten kan gøre det. Tværtimod drejer det sig om en fornemmelse for grænser, og for hvilken grad og form for udtrykkelighed man skal give dem i situationer, der aldrig er helt ens eller helt gennemskuelige. Taktilitet *må* være taktfuld. Ellers bliver man ikke berørt af den. I modsætning til dens rygte og i overensstemmelse med dens etymologi er takten alt andet end berøringsangst. Den er tværtimod en decideret berøringsteknik. Og det er dens vilkår, at den hverken kan forlade sig på almene principper eller på en erkendelse af sådan en kimære som 'situationens sandhed'.¹⁶ Takt *må* opøves gennem erfaring.¹⁷ Dens opgave er i ethvert tilfælde at behandle grænser på en måde, der rammer præcis imellem ligegyldighed og fornærmelse, dvs. i det grænseland mellem kærlighed og agtelse som passende kunne kaldes elskværdigheden. – Og dog kan vi ikke lade denne taktfulde humanisme få det fulde fænomen.

15 Cf. Derrida, *On Touching*, 103f.

16 Cf. Plessner, *Grenzen*, 111 og om 'den utilstrækkelige grunds princip' Hans Blumenberg, "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik," in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, ed. Anselm Haverkamp (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001), 406-431.

17 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990), 21f.

Der er *på den ene hånd* en faretruende mulighed, vi må benævne. Jeg tænker her ikke på taktens modsætning, den plumpe og ubehjælpsomme taktløshed, som det ofte er taktens opgave at måtte se igennem fingre med, men derimod på en vis diabolisk mulighed, som takten selv åbner, og som derfor altid ledsager den. Eksempelvis bemærkede vi før, at min fars taktfulde optræden havde givet ham en særlig magt over mig. Han havde fået mig og min kattepine for sig selv, og det var op til ham at udnytte det, som han ville. Således er der en trussel i enhver berøring.¹⁸ Endda er denne trussel desto større jo mere taktfuld berøringen er, dvs. jo mere den berører. Men det forbliver en trussel. Virkeliggøres den, har vi nemlig forladt fænomenet berøring til fordel for det register, der ligger til fornærmelsens side: overtrædelse, krænkelse, vold etc. Virkeliggøres den derimod ikke består taktens kunst i at bevare den sarte forbindtlighed. For berøringens fænomen lader sig *på den anden hånd* også tabe til indifferensen. Her findes en måske mindre truende, men i sidste ende vanskeligere udfordring for berøringen. Kontakten mellem den berørende og den berørte må nemlig vedligeholdes. Overladt til sig selv køler den af. Således kan f.eks. venskaber, som vi ved, enten dø pludseligt eller, og det gør de i alle fald, langsomt. Selv der, hvor vi ikke har fjernet os fra hinanden, fordi vi er trådt hinanden for nær, er der en bitter entropi, der umærkeligt lader alt levendes kontakt rinde ud.

Så længe vi vedbliver med at være i berøring, har vi imidlertid at gøre med en fornemmelse for grænser og et afkald på at overtræde dem. Paradokset er derfor, at berøring kun er berøring for så vidt den berører det urørlige; eller, som vi sagde for lidt siden, at al egentlig berøring er metaforisk.¹⁹ Vi kan føje til, at der hermed kundgør sig en fremmedhed i berøringen, som berøringen er magtesløs overfor at ophæve, dersom den skal forblive berøring. Det gælder endda – og vi vender hermed tilbage til vort anliggende – den angiveligt mest umiddelbare berøring, selvberøringen. Også når 'jeg' berører 'mig', har der nødvendigvis indskudt sig en urørlig fremmedhed imellem dette berørende jeg og dette berørte mig. Betingelsen for berørende at kunne komme til sig selv er netop en sådan selvforskydning. At være en levende krop er overhovedet at stå i denne form for synkoperet selvkontakt. Det betyder, at det levendes selvberøring er hjemsøgt af en intim fremmedhed, der indebærer, at selvnærværet i selvberøring altid må indfinde sig som en uoverstigelig – ja, uendelig – selvdistance. Det gælder liv som sådan. Men på den baggrund udmærker mennesket sig med sine hænder. Hænderne skaber ganske ikke livets selvdistance, men de åbenbarer den på en for mennesket karakteristisk måde. Når disse hænder kommer fra og til legemet griber de med deres mini-odyssé afgørende ind i livets følende substrat og vækker det til en helt ny art vågenhed. Hænderne ekspliciterer den selvforskydning, som findes i hjertet af livet.

Konsekvenserne er umådelige. Udstyret med hænder er kroppen ikke længere kun det anonyme centrum, hvorudfra livets virksomhed udgår. Det er også givet for livet, der nu kommer til sig selv udefra med hænder, som eksponerer kroppen. Med en gængs skel-

18 Cf. Derrida, *On Touching*, 80-91

19 Cf. Derrida, *On Touching*, 77, 86, 105, 114 og Nancy, *Corpus*, 134f.

nen kan man sige, at mennesket ikke blot lever som en anonymt fungerende *krop* (*Leib*), men også har et eksplicit tematiseret *legeme* (*Körper*).²⁰ I dette ejendommelige på engang centriske og excentriske selvforhold bliver livet kunstigt.²¹ Så gennemgribende har hænderne nemlig ændret kroppens selvforhold, at mennesket ikke har sin krop, som noget selvfølgelig, hvorigennem det lever og virker. Nej, mennesket må egenhændigt inkorporere sig i sin krop. Kroppen er for mennesket et legeme, der må og kan håndteres. Livet er her sat i et instrumentelt forhold til sig selv. Og mennesket er derfor et væsen, der ikke blot lever sit liv. Det må, for overhovedet at overleve, føre det. Dets overlevelse beror på en kunnen. Dets blotte eksistens er en livskunst – en *techne tou biou*.²² Vi kan her tænke på, at for mennesket er allerede dette at gå oprejst ikke mindre teknisk end det at gå med et gangstativ eller endda at transportere sig i en automobil. Og når man tænker på hammeren, der forarbejder materialet som en paradigmatiske teknisk handlen, glemmer man ofte, at dette overhovedet at bevæge sin hånd for mennesket er en teknik, der møjsommeligt må udarbejdes, tilegnes og bemestres. Således er menneskets krop, som Jacques Derrida skriver med reference til sin ven og kollega Jean-Luc Nancy, "... originært og essentielt venskabeligt og åbent overfor *technē*...". Var det ikke tilfældet, ville den ikke være "...født til sig selv som 'menneskelig' krop".²³

Teknik er altså ikke primært at forstå som værktøj, maskiner, apparater og instrumenter. Ensemblet af tekniske opfindelser spiller unægtelig en betydelig og tiltagende rolle. Men at dét er muligt skyldes, at den menneskelige krop allerede i sit selvforhold er åbent overfor sådanne proteser. Overhovedet er teknik ikke i første omgang noget mennesket opfinder. Snarere er det omvendt. Det er først på det evolutionære trin, hvor livet bliver teknisk, at mennesket opstår. Og dette evolutionære trin indvarsles af hænderne. I en vis forstand er det derfor snarere hænderne, der har mennesket, end mennesket der har hænderne. *Mankind er handkind*. Eller som Heidegger skrev: "Mennesket 'har' ikke hænder, men hånden indeholder menneskets væsen...".²⁴ Sagen er m.a.o. den, at når kroppen kommer til sig selv med undersøgende hænder, antager den forskel mellem berørende og berørt, som kendetegner enhver levende krops selvkontakt, en *grad* af eksplikation, der indebærer en helt ny *art* selvforhold, nemlig et teknisk. Overskridelsen af denne tærskel er irreversibel – måske ikke for livet som sådan, men for mennesket. Menneskets tilblivelse beror nemlig på dette forhold. Af den grund gives der ingen farbar vej, ad hvilken det *som menneske* kan vende tilbage til et ikke-teknisk selvforhold. Et sådant har det aldrig haft. Mennesket er et oprindeligt teknisk væsen.

20 Cf. f.eks. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975), 294.

21 Cf. Plessner, *Stufen*, 309ff.

22 Cf. Michel Foucault, *Hermeneutik des Selbst*, trans. Ulrike Bokelmann (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004).

23 Derrida, *On Touching*, 218f. (min oversættelse).

24 Heidegger, *Parmenides*, 119 (min oversættelse).

2. De gribende hænder

Die Hand ist [...] das erste und eigentliche Subjekt der 'Bildung'
– Peter Sloterdijk²⁵

Hænderne rører ikke kun, de griber også. De berørende hænder har åbnet livet for sig selv og for verden på en måde, der ikke giver det anden mulighed end at leve livet ved at føre det. De gribende hænder omsætter dette tekniske selvforhold i et decideret teknisk virke. Hvis mennesket således allerede udmærker sig med sine taktfulde hænder, så er det dog først her, at det begynder at få greb om sig selv og verden.

Mennesket er en *kiropraktiker*, dvs. et væsen der handler med hænderne (af græsk *cheir* = hånd). Dets virke er på en gang rettet mod selvet og mod verden. På den ene side uddannes hånden og, da hånden aldrig virker alene, hele kroppen. I kroppen inkorporeres således en uhørt mangfoldighed af gestiske færdigheder, hvorefter den kan indsættes som et veritabelt universalmiddel.²⁶ På den anden side tilrettelægges tingene, og, da tingene aldrig står alene, hele verden. Verden gennemarbejdes m.a.o. til en sammenhæng af brugbare ting, der føjer sig hånden og i deres håndterbarhed viser hen til hinanden.

En vis fornemmelse for denne dobbelte dannelsesproces kan man få ved at iagttage, hvorledes det knap et år gamle barn udvikler sine gribebevægelser.²⁷ Barnet står i sit første leveår overfor den opgave at skulle vinde en elementær orientering i verden. Når det med sine hænder begynder at gribe ind i verdens overflod af indtryk, betegner det et gennembrud. Atter er berøringssansens evne til at melde tilbage, dvs. til selvsansning, af afgørende betydning. Hvad barnet motorisk gør, opfanger det sensorisk. Forestillede man sig, at barnet var kommet til verden som et kun seende væsen, ville det ikke på denne vis kunne støde på sin egen virksomhed ude i verden. Det ville være dømt til passivt at iagttage den virkelighed, der udspillede sig foran dets blik. Kun fordi det også er et berørende væsen, kan det finde sig selv i verden.²⁸

I første omgang *forøger* barnet ligefrem den i forvejen overstrømmende indtryksfylde, når det begynder at gribe ud. Når dét ikke desto mindre er et skridt i retning af at *reducere* virkelighedens kompleksitet, skyldes det, at der er tale om indtryk, som barnet selv er årsag til. I denne erfaring af 'selv at være årsag' ligger nemlig ansatzpunktet til en møjsommeligt stabilisering af verden. Idet barnet opdager, at det selv kan bevirke bestemte indtryk, erfarer det en elementær beherskelse af virkeligheden. Det har så at sige brudt en flig af virkelighedens overstrømmende karakter.

25 Peter Sloterdijk, *Sphären III, Schäume* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004), 368f.

26 Cf. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Stuttgart: Reclam Verlag, 1983), 280f.; Aristoteles, *Parts of Animals*, 99 (687a-687b).

27 Cf. til det følgende primært Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Wiebelsheim: AULA-Verlag, 2004) og hertil Kasper Lysemose, "Mangel og handling. Arnold Gehlens filosofiske antropologi," in *Mennesket*, ed. Esther Oluffa Pedersen og Anne-Marie S, Christensen (Aarhus: Systime, 2012), 121-140.

28 Cf. Derrida, *On Touching*, 140.

Dét er en afgørende ny erfaring i barnets tilværelse. Lige siden det kom til verden, har virkeligheden været det, der indvirkede på det uden dets egen medvirken. Ja, overhovedet det at komme til verden var noget, barnet blev udsat for uden først at være blevet spurgt. Det havde besvaret dette initiale overgreb på dets selvbestemmelse med "et indigneret fødselsskrig", som Kant kaldte det.²⁹ Og set i det lys er det ikke mærkeligt, at barnet oplever det som særdeles lystfyldt, når det nu erfarer, at det egenhændigt kan bevirke, hvorledes virkeligheden skal melde sig – nemlig som grebet af barnet selv. Ej heller er det forbavsende, at barnet derfor straks søger at gentage indtrykket. Hermed er den intime sammenhæng mellem lyst og gentagelse etableret, der er så karakteristisk for størstedelen af barnets aktivitet. Man ser det således utrætteligt beskæftiget med at gribe, løfte og sætte de samme klodser igen og igen.

Hvad der her går for sig er på engang munter leg og alvorlig øvelse. Man forstår, at det vigtige ikke er, at klodsen flyttes et bestemt sted hen, men at bevægelsen udføres. Et voksent menneske, der griber om en kop, løfter den og sætter den i skabet, giver ikke forståelsesvanskeligheder. Det er åbenlyst, at han tager koppen *for at* stille den på plads. Men tager han nu koppen ud igen, sætter den på bordet, tager den op igen og sætter den tilbage i skabet og fortsætter på den vis, så ændres vores forståelse. Vi formoder nu at have at gøre med en forstyrret person, der er opslugt af en tvangshandling. Når vi ikke fortolker barnets lignende adfærd på samme vis, skyldes det, at vi med rette antager, at barnet er ved at tilægge sig en bevægelse, som det voksne menneske allerede besidder. Klodsen flyttes ikke *for at* i samme forstand, som det voksne menneske flytter koppen for at sætte den på plads. Handlingen har ikke et ydre formål, men er mål i sig selv. Barnet eksperimenterer med sig selv. Det vil ikke opnå noget bestemt, men udforske hvad det kan.

Som det ofte er blevet bemærket, kommer mennesket påfaldende uudviklet til verden. Det er konstitutivt for tidligt født.³⁰ Man skal imidlertid næppe forestille sig barnets situation sådan, at det forfærdet har opdaget sin egen ufærdighed og sat sig for hurtigst muligt at komme ud af denne tilstand. Det drejer sig ikke om den nødtvungne erhvervelse af bestemte former for kunnen, men om den lystfyldte erfaring af sig selv som et væsen, der kan gøre noget *blot for at se, om det kan*.³¹ Man må altså være forsigtig med at udnævne erhvervelsen af et stabilt bevægelsesrepertoire som *formålet* med legen. Bestemte former for kunnen er snarere afledte fænomener. Det kan man se deraf, at de altid kun fungerer som springbræt for stadig højere former for kunnen. Temaet for menneskets leg er derfor hverken udfoldelsen af et nedarvet eller opfindelsen af et kunstigt bevægelsesrepertoire, med hvilke det hurtigst muligt kan lægge en episodisk og livsfarlig ustabilitet bag sig. Det vedblivende tema er ustabiliteten selv. Mennesket kommer ikke blot til verden i en ufærdig tilstand. Det forbliver ufærdigt. Risikoen ved at komme ufærdigt til verden kan derfor i menneskets hænder

29 Cf. Manfred Sommer, *Identität im Übergang: Kant* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988), 21.

30 Cf. Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1969), 57.

31 Cf. Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006), 883.

omsættes til en decideret risikovillighed.³² Og således ser man det voksne menneske, der for længst har lært sig at håndtere klodser og kopper, involveret i alskens aktiviteter, der har så lidt med den blotte overlevelse at gøre, at de i deres ekstreme varianter ligefrem kan indebærer, at livet sættes på spil uden andet formål end at se, hvor langt ens kunnen rækker. Hvad atletisk sportsudøvelse og religiøs askese demonstrerer i radikal rendyrkelse er det gennemgående træk, at menneskets øvende omgang med sig selv ikke har nogen øvre grænse.³³ Til enhver tid er menneskets leg, ligesom mennesket selv, endnu ikke færdigt.

Men tilbage til barnet! Tilegnelsen af et elementært griberepertoire går hånd i hånd med tilegnelsen af verden. Når hånden rækker ud og griber om, skaber den ophold i en ellers overstrømmende virkelighed. Ved gentagelse af gribebevægelsen kan disse ophold stabilisere sig til det, der efterhånden bliver barnet bekendt som ting: klodser, kopper etc. Men hvad er egentlig en ting? Det græske ord for ting er *pragmata*.³⁴ Ting er m.a.o. det, man har med at gøre, når man udføre en pragmatisk virksomhed, dvs. handler. Førerorganet i menneskets handlingsliv er hånden. Ting er derfor først og fremmest det, der indgår i en håndterende aktivitet. At betragte dem isoleret fra de specifikke gestiske programmer, de håndteres med, er derfor abstrakt.³⁵ Man kan endda sige, at der ret beset ikke gives sådan noget som 'blot en ting' eller – *sit venibo verba* – "ting i sig selv". Ting eksisterer kun, som de ting de er i kraft af, som det hedder, en 'brugende omgang'.

Det er i den forbindelse vanskeligt, men afgørende at undgå at lade sig bedrage af øjet. For ser man på tingene omkring en, forekommer det unægteligt som om, de henstår uafhængigt af, om de bruges. Koppen står derovre på bordet, inden jeg hælder kaffe i den, og begynder at drikke af den. Det er selvfølgelig rigtigt. Men man overser herved den aktivitet, der er investeret i koppen, inden den fremstår i synsfeltet som 'parat til brug'. Denne aktivitet er dobbelt. Den består i et samarbejde mellem barnets hænder og menneskehedens hænder. Evnen til at række videre – *handing on* – er det måske betydeligste bidrag hænderne har ydet til den menneskelige evolution. For barnet betyder det nemlig, at det, når det griber ind i virkeligheden, griber ind i en verden, der allerede er formet af hænder. At lade barnet begynde med en rent kaotisk virkelighed er derfor en abstraktion. Ikke desto mindre forbliver det en instruktiv forestilling, når man skal komme på sporet af menneskets vilkår. For uagtet den imødekommenhed, der almindeligvis kaldes tradition, spares barnet ikke for egenhændigt at måtte opdage og tilegne sig virkeligheden.

At blive født er kun første akt i den hændelse, det er, når et menneske kommer til verden. Ja, det er endda kun et præludium. En tid lang var det pligtpensum blandt professionelle filosoffer at mene, at mennesket først kom til verden, når det kom til sproget, og man måtte lære sig formlen: *Die Sprache erschließt die Welt*. Men selvom det utvivlsomt

32 Cf. Gehlen, *Der Mensch*, 60f.

33 Cf. Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009), 27 o.a.

34 Cf. Martin Heidegger, *Væren og tid*, trans. Christian Rud Skovgaard (Aarhus: Klim, 2007), 90.

35 Cf. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, trans. Michael Bischoff (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980), 296.

først er sproget, der åbner verden som den umådeligt righoldige, vidtrækkende og symbolske virkelighed, der er så karakteristisk for mennesket, så betegner alt dette en videreførelse af den grundlæggende verdensåbning, som hænderne allerede har udført. Blot er hændernes åbning af verden mere undseelig. Ikke så snart har menneskeheden og barnets hænder udført deres samarbejde, før synet overtager, og hændernes mere beskedne forarbejde glemmes. Når vi ikke længere behøver møjsommeligt at tilegne os et udsnit af virkeligheden med hænderne, men øjeblikkeligt kan overskue det med synet, er der sket en umådelig aflastning.³⁶ Vi er primært interesseret i at udnytte, hvad der er vundet med denne aflastning og ikke i at føre regnskab over, hvor vi har den fra. Det er ikke ment som en kritisk bemærkning. Men omvendt er det ikke upassende at erindre om, at det, der viser sig for vore øjne, er en verden, som hænderne har ordnet. Vort syn tilkendegiver for os, hvor hænder har været og tilrettelagt virkeligheden. Af den grund viser den sig som et felt af symboler, der angiver mulig håndterbarhed og dermed giver orientering. Med dette udtryk – 'symboler der angiver mulig håndterbarhed' – har man i grunden blot fundet en omstændelig formulering for, hvad en ting er. Den tyske idealist Johann Gottlieb Fichte formulerede det på en måde, der passede til hans tids filosofi, idet han skrev: "Jeg bliver mig min gøren umiddelbar bevidst, blot ikke *som en sådan*. Den foresvæver mig derimod som *noget givet*. Denne bevidsthed er bevidsthed om genstanden. Bagefter, gennem fri refleksion, kan jeg gøre mig den bevidst som en gøren."³⁷ Mennesket kan stå roligt og uvirksomt og betragte tingene omkring sig. Ikke mærkeligt, at det i den situation er tilbøjelig til at glemme, at de kendsgerninger, der viser sig i synsfeltet er – ja, netop! – kendsgerninger. For hvad det *kender* med øjet er præcis menneskets egne *gerninger*. Og hvis den primære gerningsmand i den menneskelige eksistens er hånden, kan man derfor vove spidsformuleringen: *uden hænder ville mennesket ingen ting se*.

Menneskets verden er de virksomme, men oversete hænderes verden. Når mennesket begår sig i verden, tænker det derfor ikke over, i hvor høj grad tingene følger sig hånden; og det tænker ikke over, i hvor høj grad disse føjelige ting melder sig som ting *til at...*, dvs. som brugsting. Disse brugsting, der omgiver mennesket, og som det omgiver sig med, giver dets handlingsliv ydre holdepunkter og orientering. Koppen står derovre som et handlingsprogram, der stumt foreskriver: *hæld kaffe op her, tag fat her, drik!* Så intimt og upåfaldende er menneskets handlingsliv forbundet med tingene, at det i de fleste tilfælde knap nok giver mening at skelne mellem mennesket og tingene. Om f.eks. viljen i sidste ende udgår fra mig eller fra tingene er ofte ikke til at afgøre. Ja, man må overveje, om det overhovedet giver mening at sige, at jeg vil drikke kaffe uafhængigt af den handlingssammenhæng, der er indskrevet i koppen, kaffemaskinen, køkkenet og en række andre ting, der henviser til hinandens brugbarhed og anonymt går mig til hånde.

36 Cf. Gehlen, *Der Mensch*, 39, 41, 180, 188.

37 Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979), 57 (min oversættelse).

At der i denne tankegang kan ligge et anslag mod menneskets selvbestemmelse er let at indse. Ikke desto mindre gør dén, der vil forsvare viljens autonomi – også den, der vil forsvare den i pædagogisk henseende – klogt i ikke at overse, i hvor høj grad det for mennesket er en præstation overhovedet at være i stand til at ville noget. Man kan gøre sig situationen anskuelig ved at tænke på den velkendte scene med barnet, der udbryder, *jeg vil...* og ser sig om efter, hvad det *kan* ville, inden det fortsætter: *...ha' den der!*³⁸ Vigtigt for barnet er her ikke tingen. Med hvilken ligegyldighed ser man ikke, at barnet ofte behandler en ønsket genstand, når det først har den i hænderne, uagtet at det forud for måtte kæmpe en indædt kamp for at få den i sin besiddelse. Nej, vigtigt er her, at barnet ikke længere står alene med den såre menneskelige byrde, det er ikke at vide, hvad man skal stille op med sig selv. Til sin lettelse erfarer det, at verden kommer dets behov for orientering i møde. På denne vis opdager barnet, at det, der ellers måtte have været en overstrømmende virkelighed, indeholder zoner af omgængelighed, som det kan centrere sit handlingsliv omkring. En ellers ufattelig virkelighed viser sig som en håndgribelig verden.

3. De formende hænder

Es ist unmöglich, daß die ausgebildete Hand
auch nur kurze Zeit hindurch ohne Werkzeug tätig war
– Oswald Spengler³⁹

Hver gang mennesket rækker armen ud og griber om en ting, er der tale om en motorisk toppræstation: armens fart må nøje kontrolleres, hånden må formes præcist og fingrenes tryk må justeres med den største akkuratessse – og det hele foregår så ubesværet, at man sjældent tænker over, at uanset hvad man herefter holder i hånden, så er det i grunden altid at betragte som et trofæ. Alligevel er det kun begyndelsen. Ja, så længe mennesket blot holder, hvad det har grebet, virker dets hænder endnu langt under deres værdighed.⁴⁰ Det sømmer sig ikke for et så formidabelt organ blot at tjene som holdeplads. Det afgørende er, hvad mennesket stiller op med det, det har fået i hænderne. Menneskets hænder er væsentligt formende hænder – og først her begynder det at blive rigtig eventyrligt. For hvad har mennesket ikke udrettet, siden det begyndte at bearbejde tingene omkring sig! Når det ikke længere nøjes med at opdage verdens håndgribelighed, men selv begynder at gestalte den, indleder det for alvor sin løbebane som 'det verdensdannende væsen'.⁴¹

38 Cf. Gehlen, *Der Mensch*, 343.

39 Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1931), 29.

40 Cf. Manfred Sommer, *Sammeln. Ein philosophischer Versuch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag Manfred, 1999), 276.

41 Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 263.

Har mennesket succesfuldt grebet noget, kan det begynde at bearbejde det med håndfladen og fingrene. Allerbedst går det, når mennesket holder dét i hænderne, som det, ifølge sit navn (*homo*), selv er formgivet af, nemlig ler (*humus*). Med ler kan hændernes formgivende repertoire til fulde virkeliggøres: ælte sammen, hive fra hinanden, trykke ned, mase frem, rulle rundt, banke fladt, glatte ud etc. Med kombinationen af sådanne manøvrer er der næppe nogen form, som ikke lader sig fremstille. Alligevel støder formgivningen med de bare hænder hurtigt på sine grænser. Som bekendt er verden ikke altid så medgørlig som ler. Ler er, for menneskets hænder, en slags optimal blanding af to egenskaber: det flydende og det hårde. Når disse egenskaber går mod deres grænseværdi, bliver materialet tilsvarende uformeligt. Vi kan da ikke stille meget andet op med vores hænder end at holde. Vores forsøg på at forme mislykkes. Det flydende slipper ud mellem vores fingre, mens det hårde forbliver upåvirket. Mellem disse ydre punkter er der imidlertid meget andet end ler. Således møder mennesket skind, ben, træ, sten, metal etc. Vil det bearbejde disse materialer, kan det ikke længere nøjes med at forme ting med hænderne. Det må begynde at bruge ting til at forme andre ting med. Det må m.a.o. begynde at anvende det, det har i hænderne som værktøj.

Mennesket befinder sig i en verden af brugsting. Værktøj er den særlige art brugsting, der bruges til at formgive andre brugsting med. Afgørende er her den simple erfaring, at hårdere materiale kan benyttes til at bearbejde blødere materiale med.⁴² Hermed er en ledetråd givet for udviklingen af en række elementære formgivningsmodi. Som den mest simple finder vi slagteknikken. Er man begyndt at slå på ting med en sten, har man fundet en værktøjsbrug, der afdækker nye aspekter af realiteten. Og slår man med sten på sten for at gøre dem bedre egnede til at slå med, har man indladt sig på teknikens evolutionshistorie. Det er som bekendt en historie, hvis aktuelle eventyrlighed står i modsætning til dens beskedne begyndelse. Naturligvis er det kun rimeligt at indrømme, at al begyndelse er svær. Men den floskel rækker ikke til at forstå det pinagtigt langsommelige tempo, med hvilke stenindustrien gjorde sine første landevindinger. I den forbindelse er det i mindre grad den svært daterbare passage fra værktøjsbenyttelse til værktøjsmodificering, der er den største gåde (fra den gamle Oldowan-kultur til Acheuléén-kulturen). Det virkelig forbavsende er, hvorfor det tog så lang tid at rette opmærksomheden fra de bearbejdede stens kerner til de afhuggede flager (fra Acheuléén-kulturen til Mousteriékulturen og dens såkaldte Levallois-teknik). Et bud blandt andre er, at det hænger sammen med sprogets udvikling. I det øjeblik sproget var tilstrækkeligt udviklet til at tjene som konserverende medium for overleveringen af bestemte livsformer, behøvede stenene ikke længere at varetage denne funktion. De handlingsprogrammer, der var indskrevet i sten var først da frigivet til eksperiment.⁴³

Men uanset hvad forklaringen på dens sene indtræden er, så var denne anden passage uden tvivl en langt større revolution. Den indebar nemlig, at man ikke blot modificerede

42 Cf. Heinrich Popitz, *Der Aufbruch zur Artifizialen Gesellschaft. Zur Anthropologie der Technik* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995), 67f.

43 Cf. Raymond Tallis, *The Hand. A Philosophical Inquiry Into Human Being* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), 240.

nyttige egenskaber, som forefundne sten allerede tilbød. Man begyndte nu decideret at fremstille nyttige egenskaber, der ikke var angivet fra naturens hånd. Hvad det forudsætter af kognitive evner, manuelle færdigheder og sociale strukturer er et vægtigt kapitel i den mere spekulative afdeling af den paleoantropologiske litteratur: forudseenhed, slagteknik, materialekendskab, arbejdsdeling, beskyttelse m.m. Klart er under alle omstændigheder, at teknikken evolution her forlod sit hidtidige ægyptiske tempo og antog accelererende træk. Det hænger sammen med, at det nye fokus på de afhuggede flager muliggjorde en ny type teknisk operation. Når hænderne ikke længere blot slog på, men nu også begyndte at skære i realiteten, kunne de formgive den på en måde, der langt mindre var dikteret af denne realitets strukturelle egenskaber og mere af den formgivende vilje. Mennesket nøjedes herefter ikke med at finjustere allerede foreliggende former. Det begyndte analytisk at skille realiteten og kunne derfor atter samle den i en skabelse af genuint nye former. Allerede her var således den tekniske formåen vakt, som Cusanus senere skulle lade sin håndværker-lægmand udtale, idet denne tog en af sine frembringelser – en ske – i hånden og bekendtgjorde: "Skeen har, foruden den ide vores ånd har skabt, intet andet urbillede [...] Derfor består min kunst mere i at tilvejebringe end i at efterligne skabte gestalter og er heri mere lig den uendelige kunst."⁴⁴

Ser man samlet på menneskets evolutionære karriere, må man konstatere, at man har med et væsen at gøre, der har spenderet en så uforholdsmæssig stor andel af sin tilværelse på at slå med sten på andre sten, at det ikke ville være urimeligt dersom iagttagere fra en fremmed planet måtte ophæve denne aktivitet til den ejendommelige skabnings væsensken-detegn. Og virkelig, vil man have besked om mennesket, betaler det sig at anstille grundige tanker over dets forhold til værktøjet i dets hånd. Hvordan kan vi f.eks. bedst beskrive, hvad der går for sig, når den formgivende hånd hamrer med stenen? To formuleringer er nærliggende. Vi kan nemlig enten sige, at hånden bruger hammeren til at slå med eller vi kan sige at hånden bruger hammeren i stedet for selv at slå. Det kan virke som en subtil forskel. Men konsekvenserne er, som det vil fremgå, himmelvidt forskellige. Altså: slår hånden med hammeren eller hammeren i stedet for hånden – er teknik ekstension eller eksklusion af kroppen? Det første synspunkt havde teknikfilosofiens fader Ernst Kapp lanceret i sin *Grundlinien einer Philosophie der Technik* fra 1877, hvor hammeren blev beskrevet som det første eksempel på teknikken grundliggende princip: *organprojektion*. Hammerens skaft og hoved er skabt med armen og næven som forbillede og skabt for at forstærke disse naturlige organers formåen.⁴⁵ Den fungerer kort sagt som den hamrendes forlængede arm. Knap et halvt århundrede senere formulerede Paul Alsberg i *Das Menschheitsrätsel* det modsatte synspunkt, idet han beskrev teknikken princip som *kropsudelukkelse* (*Körperausschaltung*). Det er hammeren, ikke hånden, der gør arbejdet. Dét er i første omgang to blot teoretiske positioner. For en håndens fænomenologi er spørgsmålet, hvilken der svarer bedst til vores erfaring af værktøjet.

44 Nikolaus von Kues, "Idiota de mente (Der Laie über den Geist)" in *Philosophisch-theologische Werke* Bd. 2 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002), 15 (min oversættelse).

45 Cf. Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkte* (Braunschweig: Druck und Verlag von George Westermann, 1877), 42.

I en passage i en af de betydeligste bøger i det tyvende århundredes filosofi læser vi: "...jo mindre hammertingen blot bliver begloet, og jo mere håndgribeligt [*zugreifender*] den bliver brugt, desto mere oprindeligt bliver forholdet til den, og desto mere utilhyllet kommer den i møde som det, den er, nemlig som brugstøj. Selve det at hamre afdækker hammerens specifikke 'håndterlighed' [*Händlichkeit*]."⁴⁶ En oprindelig erfaring af, hvad en hammer er, erhverves altså ikke fra en betragtning af hammeren, men fra brugen af hammeren. Derfor karakteriserer det hammeren, at den i grunden er upåfaldende. Den erfares paradoksalt nok bedst, når den ikke erfares. Naturligvis hører det med til håndværkerens metier, at hammeren kan være defekt og påkalde sig opmærksomhed. Men det er allerede en afledet erfaring. Og den, der tror, at en teori om hammeren – et komplet katalog over dens funktioner og former – ville give bedre besked om hammerens væsen, er forhærdet forblevet i den afledede indstilling, der afskærer ham fra netop dette. Nej, hammerens væsen erfares i grunden bedst, når man ikke erfarer hammeren, men alt mulig andet: et gulv der skal lægges, et hus der skal bygges, en forretning der skal drives – i sidste ende: et liv der skal leves. At den oprindelige brug af hammeren er upåfaldende, betyder derfor *ikke*, at den kan karikeres som en blind 'hamren løs'. Blot er dét, der kommer til syne i denne brug, alt muligt andet end denne brug selv.

Holder man sig til en sådan fænomenologisk beskrivelse, forekommer det berettiget at betragte hammeren som en forlængelse af kroppen. Og givetvis er det også denne anonyme måde hammeren virkelig er på i den øvede håndværkers hænder. I mine hænder derimod, det tilstår jeg her, er hammeren lidt af et fremmedlegeme. Bøjede søm, mærker i væggen og tømmerlus vil være det forudsigelige resultat af mine alt andet end virtuose anstrengelser på at hænge et billede op. Det er ikke sagt ud af bekendelsesiver, men fordi det giver anledning til at spørge, om alternativet mellem betragtning og brug eventuelt er for grovkornet. Utvivlsomt er det rigtigt, at en teoretisk betragtning helt frigjort fra brug måtte beglo den praksis, den angiveligt skulle have forladt, med en uforstående måben. Men omvendt går der øvelse forud for brug, og øvelse er, som bekendt, langt fra at være upåfaldende. Undertiden er den endog særdeles anstrengende. Det kan derfor godt være, at hammeren erfares oprindeligt i brugen, men denne brug må inkorporeres, inden den kan automatiseres. Inden hammeren upåfaldende kan bruges *til at...*, må brugen have haft sig selv som mål. Et vist gestisk program må m.a.o. først erhverves.

Den umiddelbarhed eller naturlighed, som 'den forlængede arm' har, er altså en formidlet umiddelbarhed eller en kunstig naturlighed.⁴⁷ Og her adskiller hammeren sig vel at mærke ikke, som vi allerede har set, fra brugen af hånden selv eller overhovedet fra brugen af legemet. At værktøj kan indtræde i kroppens selvforhold er kun muligt, fordi kroppen allerede inden da må instrumenteres.⁴⁸ Og at den må det, er den opdagelse og udfordring, som de selvbe-

46 Heidegger, *Væren og tid*, 91.

47 Cf. Plessner, *Stufen*, 309ff.

48 Cf. Marcel Mauss, "Techniques of the body," in *Incorporations*, ed. Jonathan Crary and Sanford Kwinter (New York: Zone Books, 1992), 455-477; Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill* (London, Routledge, 2000); Tim Ingold, "Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world," *Social Anthropology* 12 (2004), 209-221.

rørende hænder har anmeldt. Med denne eksplicite kommen til sig selv udefra har kroppen foretaget en initial selveksklusion. Kroppen har lukket sig selv ude fra sin egen livfuldhed og opdaget sig selv som et legeme, den må inkorporere sig i for at bevare livet. Insisterer man på at tale om stenen i hånden som en forlængelse af legemet, må man derfor sige, at det, den forlænger, er et eksklusivt selvforhold – dvs. den markerer, besætter, forvalter og uddyber den uoverstigelige og uudgrundelige åbning i kroppen, som hånden selv har udmærket.

De mærkende og gribende hænders fænomnologi fører os altså tilsyneladende i retning af tesen om, at teknik er eksklusion. Men forsigtig! For gælder den tese nu virkelig teknik som sådan? Eller er der ændringer i selve de tekniske objekters værensform, der gør, at ikke alle lader sig forstå som artikulationer af samme princip? Overvejer man sekvensen 'fyldepen, skrivemaskine, trykpresse', forekommer der virkelig at være en afgørende fænomnologisk forskel.⁴⁹ Det er overordentligt forskellige fordringer, der gøres på hånden, når den skal kalligraferer en side med sirlig skrift, og når den skal gentage den monotone bevægelse, det er at trykke på et tastatur. Tydeligvis er hånden i en vis forstand mere 'med' i det første tilfælde. Og tager man skridtet fra håndværk til maskinværk fuldt ud og lader trykpressen gøre arbejdet, er håndens delagtighed reduceret til et minimum.

Anskuer man teknik som ekstension, er det nærliggende at beskrive denne passage som en art syndefald. Ifølge et gængs teknikkritisk *topos* gives der således et punkt, hvor teknik tager overhånd, dvs. en tærskel, der, hvis den overskrides, indebærer, at mennesket hånd ikke længere forlænges i teknikken, men udelukkes af den. Om mennesket er det fattige væsen, der kompenserer sin mangelnatur ved at gribe til tekniske løsninger, som bedre bemidlede dyr ikke har behov for; eller om det er det rige væsen, der supplerer sin overskudsnatur med et arsenal af teknikker, der ligger ganske udenfor mindre opfindsomme dyrs rækkevidde – det er ganske vist ikke ubetydelige forskelle. Men fælles er, at teknik regnes for en tilføjelse til det væsen, der allerede inden da – fattigt eller rigt – er et menneske. Når teknikens absolutisme herefter enten accepteres kynisk med henvisning til menneskets ufordelagtige naturtilstand eller modsvares kritisk med idéer om at unddrage sig teknikens selvfortabelsessystem – f.eks. i håndværksidyller, kunstneriske refugier eller sågar i en aldeles ubestemt utopi – så er der derfor tale om synspunkter, der bekæmper hinanden som fjendtlige brødre.

Dette slægtskab udfordres først af et tredje synspunkt, nemlig det at mennesket er et oprindeligt teknisk væsen. Og som det er fremgået, er netop dét tilfældet, dersom teknik anskues som eksklusion. Mennesket udmærker sig som menneske præcis i kraft af dette eksklusive selvforhold. Når legemet med berørende hænder ekskluderer sig fra sin egen livfuldhed sættes det i et eksplicit selvforskudt og dvs. i et teknisk selvforhold. Teknik er da ikke blot en tilføjelse til dette legeme. Dets livsform er konstitutivt teknisk. Hagen er blot, at det efterlader problemet om, hvordan den fænomnologiske forskel på håndværk og maskinværk da skal tilgodeses. For er princippet om eksklusion konstitutivt for menneskets tekniske selvforhold *in toto*, går det ikke an at reservere dette princip til en bestemt

49 Cf. Heidegger, *Parmenides*, 125f.

type teknik, f.eks. den der optræder i forbindelse med industrialiseringen. Allerede Alsberg havde derfor set sig foranlediget til at kvalificere sit udsagn om, at hammeren, ikke hånden, gør arbejdet ved at skelne imellem ydelse og virksomhed. At det kan se ud som om, at hånden ikke udelukkes af hammeren, skyldes således, at den endnu er særdeles virksom, når den håndterer et værktøj som hammeren. Men det er kun dens virksomhed, der endnu ikke er udelukket. Selve ydelsen, dvs. det der udrettes, har hånden ikke længere del i. Og hertil kommer, at jo mere ydeevne værktøjet har, desto mindre vil det afkræve kroppens medvirken.⁵⁰ Sagen er altså, at visse tekniske objekter blot tydeliggør, hvad der er knapt så anskueligt med f.eks. hammeren, idet de ikke blot ekskluderer ydelsen, men i tiltagende grad også virksomheden fra kroppens domæne.

Det er ikke uden en vis teoretisk elegance, at Alsberg med en simpel distinktion fastholder princippet om eksklusion. Spørgsmålet er imidlertid, om det virkelig blot er en udvidelse af princippet rækkevidde, når også kroppens medvirken falder ind under det. Er der trods alt ikke tale om en så radikalt ny form for eksklusion, at tesen om ét gennemgående princip bliver problematisk? Vitterligt står vi her overfor et af antropoteknikkens skæbnespørgsmål: hvad bliver der af mennesket, hvis det afhænder sine gestiske programmer til tekniske objekter? Hvad betyder det, hvis teknikken på denne vis tager overhånd? Fravrister den menneskets hænder det tekniske selvforhold, som disse hænder selv havde udmærket kroppen med? Annullerer den præcis den åbenhed i menneskets krop, der i første omgang overhovedet gjorde den modtagelig og åben overfor allehånde tekniske proteser? Og er det i så fald en passage til en anden menneskelig værensform eller til en anden værensform end den menneskelige? Er det blot overgangen til en ny fase i menneskets 'tekniske eksistens'?⁵¹ Eller er det tværtimod det menneskelige, der her viser sig som en episode i en mere overordnede evolutionær tendens – f.eks. som den alliance med et vist oprejst stående dyr som 'det tekniske' midlertidigt måtte indgå inden dets definitive brud med dets animalske forhistorie? For at kunne afveje disse spørgsmål indsætter vi dem i et spekulativt paleoantropologisk perspektiv. Her vil det dreje sig om at forfølge den evolutionære linje, der udgår fra menneskets kastende hænder og nøje iagttagelse, hvor langt den rækker.

4. De kastende hænder

Menschlich ist die menschliche Hand durch das,
was sich von ihr löst,...
– Leroi-Gourhan⁵²

Forestiller man sig på god paleoantropologisk manér den afrikanske Savanne som kulissen for menneskets tilblivelse, kan man digte en historie, der har den kastende hånd i hoved-

50 Cf. Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung* (Dresden: Sibyllen-Verlag, 1922), 111.

51 Cf. Max Bense, *Technische Existenz. Essays* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1949).

52 Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, 301.

rollen. Til det formål kan man slå følgeskab med et par dristige filosofiske spekulationer af nyere dato, der begge har taget deres stikord fra Alsberg.⁵³ Man kan også skele til en række videnskabelige tiltag, der betoner kastets rolle – en rolle der i øvrigt allerede var blevet bemærket af Darwin selv.⁵⁴ Således har man ment at kunne påvise, at menneskets legeme generelt, menneskets hænder specifikt (inklusive deres udprægede sensibilitet!) og endda den for tiden så fejrede menneskelige hjerne i alt væsentligt er blevet til som tilpasninger til kastet, ligesom også menneskets socialitet, udbredelse og dominans er sat i forbindelse med dets kasteteknik.⁵⁵ Det kunne altså se ud til, at mennesket slet og ret er en tilpasning til kastet. *Mennesket er kastet ind i eksistens* – denne eksistentialistiske formel forsynes således pludselig med en forbavsende konkret kontekst. Men naturligvis sømmer det sig ikke at komme anmassende med sådan noget som videnskabelig begrundelse der, hvor den filosofiske spekulation råder. Videnskabelige tiltag af den nævnte type tilføjes derfor her alene som et kuriøst appendiks til inspiration for den paleoantropologiske imaginationskraft.

Altså, vi forestiller os vore forfædre som væsener nøje tilpasset et liv i træerne, men udsat for drastisk ændrede økologiske betingelser. De klimatiske forandringer, der førte til regnskovens reduktion og savannens tilblivelse, havde tvunget dem til et liv på jorden. I små grupper vandrede de igennem det vidtstrakte og åbne landskab for at finde føde. Eksponerede, ikke bare for den brændende sol, men også for fjendtlige blikke, var dét en både udmattende og farefuld færds. Der var langt imellem oaser med vand og klynger af træer. Det var derfor nødvendigt nøje at orientere sig for at holde den gamle flugtvej op på første etage åben. Nærmede et rovdyr sig, gjaldt det om at opdage det i tide og om straks at vide, hvor man skulle søge hen. Og her kunne det komme til et hjerteskrærende dilemma.⁵⁶ For mens gruppen nu styrtede mod de nærmeste træer, stod moren med det lille barn i et valg mellem pest eller kolera. Skulle hun flygte med gruppen og forlade barnet eller blive og kæmpe for dem begge? Dét kunne være den udvejsløse situation, der førte til at moren i sin desperation greb en af de småsten, der lå på jorden, rejste sig på to ben og – med det roterbare skulderled og al den brachiale kraft hun havde fra sit liv i træerne – kastede den

53 Cf. Blumenberg, *Beschreibung* og Sloterdijk, *Sphären III* – og i forlængelse heraf Kasper Lysemose "The throwing hand. An essay on human subjectivity," *SATS* 13 (2012), 1-18; Kasper Lysemose, "The Being, the Origin and the Becoming of Man: a Presentation of Philosophical Anthropogenealogy and Some Ensuing Methodological Problems," *Human Studies* 35 (2012), 115-130; Kasper Lysemose, "Mangel og rigdom. Et filosofisk-antropologisk essay om stenkast og eksistens," *Kritik* 46 (2013), 167-176.

54 Cf. Charles Darwin, *The Decent of Man and Selection in Relation to Sex*, (New York: D. Appleton and Company, 1871), 133.

55 Cf. Barbara Issac, "Throwing and human evolution," *The African Archeological Review* 5 (1987), 3-17; Eduard Kirschmann, *Das Zeitalter der Werfer – eine neue Sicht des Menschen. Das Schimpansen-Werfer-Aasfresser-Krieger-Modell der menschlichen Evolution* (Hannover: Die Deutsche Bibliothek, 1999); Dieter Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980); Alfred W. Crosby, *Throwing Fire. Projectile Technology through History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); William H. Calvin, *The Throwing Madonna. Essays on the Brain* (Lincoln: IUniverse, 2001); Richard M. Young, "Evolution of the human hand: the role of throwing and clubbing," *Journal of Anatomy* 202 (2003), 165-174; H. Dunsworth, J.H. Challis, A. Walker, "Throwing and bipedalism: a new look at an old idea," in *Walking upright*, ed. J.F. Franzen, M. Köhler, S. Moyà-Solà (Cour. Forsch.-Inst. Senckenberg, 2003), 105-110.

56 Cf. Crosby, *Throwing Fire*, 21.

mod angriberen. En snæver chance, uden tvivl, men måske alligevel præcis den passage, der skulle lede hominiderne ind på homonisationsprocessen. I hvert fald er det scenen, hvor vi med en vis anskuelighed kan sige, at *mennesket op-stod med et kast*. Som fænomenologer er vi her vidne til, at fænomenet 'menneske' komme til syne som en ko-appariation af vertikal eksistens og projektil teknik.

Et desperat kast havde altså åbnet en særvej (*Sonderweg*) i den almindelige evolution. De hominider, der befærdede den, indtog ikke den oprejste position for at virkeliggøre en bestemmelse som frie og fornuftige væsener, således som allerede Gregor Nyssa formodede, da han i denne position så en frisættelse af hænderne til handling og i hændernes virke så en frisættelse af munden til talen.⁵⁷ Tværtimod! Vores forfædre ville ikke – teleologisk – et sted hen, men – cessiologisk – væk.⁵⁸ Flugtdyr som de var, søgte de en ny udvej. Og den udvej, de fandt, indebar, at hænderne *ikke* længere var til rådighed. Hænderne kunne ikke længere assistere bevægelsen fra sted til sted, men måtte lade sig optage af den langt mere bundne opgave det var at samle og bære på kasteskyts, som det fra nu af gjaldt om altid at have ved hånden.⁵⁹ Hvad de dermed havde fundet var imidlertid ret beset et ejendommeligt svar til grundoptionen *fight or flight*. Som ved kampen veg man ikke tilbage fra den truende realitet. Man flygtede altså ikke. Og dog vandt man, som ved flugten, en distance til den. Man kæmpede derfor *i en vis forstand* heller ikke. Nærmere bestemt kæmpede man ganske vist, men ikke der, hvor man selv var. Man kæmpede, men ikke 'i egen person'.

At dét var noget uhørt nyt, kan man gøre sig anskueligt ved at betragte sagen fra det angribende rovdyrs side. At byttet ikke flygtede, var allerede grund til betænkelighed. Åbenbart ville det tage kampen op. Var det mon stærkere end forventet? Skulle angrebet fortsættes? Eller var det bedre at afblæse aktionen? Og nu, mens rovdyret tøvede og overvejede, opstod der pludselig en skarp smerte. Det var blevet ramt. Men af hvad? Smerte kunne komme fra byttedyrenes tænder, klør, hove, lemmer o.l.? Det var velkendt. Men hvordan kunne det allerede gøre ondt, inden det overhovedet var trådt indenfor dyrets rækkevidde. Og hvis det allerede gjorde ondt nu, hvor ondt ville det da ikke gøre, hvis det nærmede sig. Sagen var afgjort: et andet emne med en passende byttedyrsadfærd var at foretrække.

For hominiderne betød kastet, at legemet hverken skulle tilpasse sig flugten eller kampen. Der kunne gives afkald på såvel klatrespecialiseringen af ekstremiteterne som udviklingen af korporlige kampegenskaber. Kroppen blev altså holdt ude af det selektive pres. Vil man endelig tale om en tilpasning, drejer det sig i første omgang om en tilpasning til stenkastet – først og fremmest om den oprejste position. Men det begrænser sig ikke til det. For denne basale projektilteknik har som bekendt for længst udspillet sin evolutionære rolle. Det afgørende er derfor, i anden omgang, det fortløbende sammenspil mellem de to underliggende principper, som det initiale kast *uno acto* havde indstiftet: princippet om kropsudelukkelse, som vi allerede har stiftet bekendtskab med, og, i nøje korrelation med dette, princippet

57 Cf. Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, 42.

58 Cf. Sommer, *Sammeln*, 257.

59 Cf. Alsberg, *Menschheitsrätsel*, 379 og Blumenberg, *Beschreibung*, 579.

om fjernhandling. Tilsammen beløber dette samspil sig til, at et væsen, der handler der, hvor det ikke er, træder tydeligere og tydeligere i eksistens. Mennesket agerer uden at være *leibhaftig* der. Rovdyret på Savannen havde været den første, der fik at mærke, hvad denne magiske evne betød. Når vi nu spørger, hvor langt mennesket siden hen har kastet – eller rettere: hvor langt det kast, der begyndte på Savannen aktuelt har ført mennesket ind i dets eksistens – så drejer det sig altså om at undersøge disse to princippers aktuelle rækkevidde.

Idet vi således uforfærdet går direkte fra menneskets initiale projektiler til dets senkulturelle projekter, træder vi ind i en situation, hvor det, teknologi hele tiden har været, er blevet ekspliciteret i en grad, der gør det umuligt længere at overse, at den væsentligt er teleteknologi.⁶⁰ I de såkaldt konvergerende teknologiers tidsalder har de tekniske objekters evolution tydeliggjort dette gennemgående træk. Ifølge den gængse tidsdiagnostik drejer det sig her ikke længere om passagen fra håndværk til maskinværk, dvs. om den industrielle revolution, men om den fra maskinværk til netværk. Karakteristisk for 'den tekniske eksistens' under netværksbetingelser er *på den ene hånd* en svimlende udvidelse af den telepræsente rækkevidde. Man kan her blot tænke på, hvad der kan udrettes med kombinationen af telekommunikation og kapital. Har man disse to verdensomspændende netværk til rådighed, har man tilgang til alt og magt til at gøre med det, som man vil – tage det i besiddelse, flytte det, forme det, ødelægge det, virkeliggøre det etc. Når kastestenen pt. er blevet byttet ud med en smartphone, kunne det altså se ud som om, den humane telepræsens er vokset til en decideret omnipræsens og omnipotens. At dét alligevel ikke er tilfældet skyldes, at mennesket befinder sig i et ko-operativ af telepræsente aktører. Den hurtighed, som fænomenet telepræsens giver et løfte om, bremses af et uundgåeligt medfølgende system af gensidige forhindringer. I stedet for at være hypermobil fortætter den sig derfor, med et malende udtryk fra Sloterdijks pen, til en 'hyperaktivt vibrerende gele'.⁶¹

Det er altså kun den halve sandhed – og derfor fuldstændigt falsk – at beskrive netværk som noget autonome subjekter har til disposition. Karakteristisk for de nye netværksbetingelser er nemlig *på den anden hånd* en omfattende udsathed for teknologisk heteroaffektion. Denne heteroaffektion havde allerede hændernes forvaltning af kroppens selvaffektion gjort explicit. De havde hermed udsat den for en proto-teknologisk selvfor skydning. Og det er denne åbning af kroppen – denne gæstfrihed i kroppen – der aktuelt besættes af omfattende og dybdegående teleteknologiske netværk. De dels fuldt virkeliggjorte teknologier dels spekulative ekstrapolationer, det drejer sig om i den forbindelse, går under eksotiske navne som *pervasive computing*, *ubiquitous computing*, *affective computing*, *embodied virtuality*, *calm technology*, *ambient intelligence* m.m. Karakteristisk fantasifattige standardillustrationer er det intelligente køleskab, der registrer manglen på mælk og sender besked til fødevarercentralen, der herefter leverer en liter via slisken og trækker beløbet på kontoen; eller sengen der registrerer, når man rejser sig og sender besked til kaffemaski-

60 Cf. Peter Weibel, "New space in the electronic age," in *Book for the Unstable Media*, ed. E. Bolle (Den Bosch: V2, 1992), 75.

61 Cf. Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005), 25 og 277ff.

nen. Mere generelt aftegner der sig et billede af en art 'teknologisk ubevidsthed'.⁶² Sagen er nemlig den, at teleteknologi her tydeligvis ikke blot indebærer, at jeg kan mere, men også at jeg behøver mindre. Og vel at mærke er der ikke blot tale om, at der er en række handlinger, jeg ikke behøver at udføre. Vigtigere er, at der er en række behov, jeg ikke behøver selv at behøve. Når sensorer, mikrochips og kognitive assistenter kommunikerer med hinanden via forskellige netværk, betyder det nemlig, at behov anticiperes, situationer analyseres og problemer løses *uden at den pågældende teknologi tager omvejen over subjektet*.⁶³ Og det betyder, at teleteknologi ikke bare indebærer en forøgelse af min telepræsensiske handlingsmagt. Den indebærer ikke bare, at jeg handler, men også, at jeg behøver, begærer, vil, ønsker og håber uden at være *leibhaftig dar*.

Det er uden videre klart, at en sådan 'psykomagt' leverer ammunition til kulturkritiske automatvåben.⁶⁴ Hvad der er den passende evaluering af den komplekse og uoverskuelige situation er en anden sag. Men da det *ex hypothesi* var hånden, der førte os ind i den, kan vi måske erhverve os en første orientering ved at gribe tilbage til denne ledetråd. Vi spørger altså afslutningsvist efter håndens – og *pars pro toto*: kroppens – skæbne under de aktuelle betingelser.

"En tandløs menneskehed, der lever i liggende stilling og bruger, hvad der er tilbage af det, der engang var dens hænder, til at trykke på knapper med, er ikke fuldstændigt utænkeligt; og i visse science fiction værker finder vi 'marsmennesker' og 'venusmennesker', der kommer tæt på dette udviklingsideal. Men kan man hævde, at man her endnu har med mennesker at gøre?"⁶⁵ I disse vendinger antyder Leroi-Gourhan kulminationen på et evolutionært eventyr benævnt 'eksteriorisering'. I takt med at funktioner varetages udenfor kroppen, bliver der for den kun tilbage at trykke på knapper. Alt kan udrettes med et let tryk. I dette slutstadium er det således alene fingerspidserne der tæller – og i grunden endda kun til to: *on/off*. Om en sådan *digital Dasein* endnu ville være menneskelig afhænger af, hvor stor betydning man måtte tillægge den krop, der her figurerer som et slags 'levende fossil'.⁶⁶

I mellemtiden er det blevet mindre indlysende, at den humane teknotop vitterligt er så a-kropslig, som tidlige science fiction fantasier har udmalet sig det. Ideen om en bevidsthed, der har gjort sig uafhængig af et forgængeligt karbonbaseret underlag for dets inskriptioner og i stedet eksisterer som et program, der kan kopieres og downloades, hvor og hvornår det skal være, er i grunden den gamle platoniske længsel efter at undslippe kroppen og dens

62 Cf. Patricia Ticineto Clough, "The Technical Substrates of Unconscious Memory: Rereading Derrida's Freud in the Age of Teletechnology," *Sociological Theory* 18 (2000), 383-398; Nigel Thrift, "Remembering the technological unconscious by foregrounding knowledge of position," *Environment and Planning D: Society and Space* 22 (2004), 175-190.

63 Cf. Mark B.N. Hansen, "Medien des 21. Jahrhunderts, technische Empfinden und unsere originäre Umweltbedingung," in *Die technologische Bedingung*, ed. Erich Hörl (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011), 365-409.

64 Cf. Bernard Stiegler, *Hypermaterialität und Psychomacht*, trans. Ksymena Wojtyczka (Zürich/Berlin: Diaphanes, 2010).

65 Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, 167f. (min oversættelse).

66 Cf. Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, 332.

begrænsninger.⁶⁷ At dette fængsel ikke så let slipper sit tag på bevidstheden og dens funktioner har en hær af såkaldte '*embodied theories of mind*' med rette gjort opmærksom på. Selv den mest virtuelle sansning må melde tilbage til den gode gamle biologiske krop. Når f.eks. sensorer og elektroder kropseksternt registrere noget, som den menneskelige krop eventuelt slet ikke kan registrere, så ville det dog ikke beløbe sig til sansning, hvis ikke signalet kunne gennemløbe en række transformationer, således at det kan opfattes gennem en af kroppens traditionelle kanaler og træde ind i dens opmærksomhedsfelt. Og endda, hvis der virkelig kun var tilbage at trykke på et keyboard, så måtte jo i det mindste tastaturet endnu tastes. Intet tyder dog på, at vi kan eller vil nøjes med et sådant minimum. Den virtuelle realitet, har det vist sig, deaktiverer ikke kroppen og reducerer ikke sansningen. Alt peger i den modsatte retning, nemlig mod *full immersion*. Så længe tilgangen til den virtuelle realitet endnu foregik via PC var det ganske vist hovedsagligt synet og hørelsen der blev tilstået adgang, mens f.eks. berøringssansen måtte standse ved tasterne. Aktuelt er sagen derimod den, at ligegyldigt hvor vi befinder os, er vi og de ting der omgiver os konstant 'på'. Det betyder, at hele kroppen og alle dens registrer i stigende grad kommunikerer både konstant og upåfaldende med sine omgivelser over diverse netværk.

Af disse antydninger – og mere er det sandt for dyden ikke – kan man let indse, hvorfor der gives to gængse tekno-utopier, nemlig en radikalt akropslig og en ligeså radikalt hyperkropslig. Enten indebærer den virtuelle netværkseksistens, at kroppen svinder ind til et levende fossil, eller at den udvides i en global superkrop. Ser vi sagen ud fra princippet om udelukkelse af kroppen, viser dette alternativ sig som falsk. Princippet indebærer en gennemgående korrelation mellem den heteroaffektion og telepræsens, der allerede viser sig i kroppens selvforhold. Fra første færd er kroppen hjemløst af en intim fremmedhed. Den er eksplicit udelukket fra sin egen livfuldhed og må derfor excentrisk komme til sig selv. Af samme grund bebos kroppen af et selv, der aldrig er *leibhaftig* der, men altid kun telepræsenteret tilstedeværende i den. En sådan krop har altså ikke noget umiddelbart selvforhold, den kan forlænge ind i teknikken. Men omvendt kan den være til stede i teknikken på præcis samme vis, som den er til stede i sig selv. Den nye teknologiske situation er således hverken hyperkropslig eller akropslig. Den er derimod fortsættelsen af det samme dobbelte forhold i kroppen med nye midler.

Denne kontinuitet skal ikke forhindre os i at bemærke det nye. De nye midler betyder nemlig, at kroppens intime fremmedhed indfinder sig som en umiddelbar formidlethed via 'det teknologisk ubevidste'. Samtidig forvaltes dens distancerede nærhed aktuelt med den type formidlet umiddelbarhed som telekommunikation muliggør. M.a.o.: der hvor jeg umiddelbart er, nemlig *her*, er jeg formidlet. Mit *her* er konstitueret af omgivende ting, der kommunikerer med hinanden over verdensomspændende netværk. Og omvendt: der hvor jeg formidlet er, nemlig *der*, er jeg umiddelbart. I dette *der* befinder jeg mig takket være de samme netværk uden tidlige eller rumlige forsinkelser. Umiddelbarheden er formidlet, formidlingen er umiddelbar. Fra et sådant udgangspunkt vil det være filosofisk – også pæda-

67 Cf. Hans Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, (Cambridge MA: Harvard University Press, 1990).

gogiks filosofisk – opgave at udarbejde en analyse af *den digitale Da-sein*. Her vil man finde den aktuelle udformning af det antropotekniske vilkår og derfor også aktuelle udfordringer for en fortsat dannelse af mennesket.⁶⁸

Men tilbage til kontinuiteten! Set ud fra princippet om udelukkelse af kroppen er der ingen forskel på håndværk, maskinværk og netværk. De er cæsurer i det samme tekniske selvforhold. Princippet begynder derfor ikke først med industrialiseringen. Det begynder ikke engang med værktøjet. Det begynder derimod i kroppens selvforhold. Inden vi har taget værktøjet i hånden er vi udelukket fra vores egen krop – ja, det er ret beset betingelsen for at vi har en egentlig hånd at håndtere værktøj med. Derimod er der en verden til forskel på menneskets og visse abers værktøjsbrug. I begge tilfælde kan man iagttagende at en sten anvendes til at knække en nød med. Men selvom der udefra betragtet udføres præcis samme handling, betyder det noget ganske forskelligt. Mennesket har gjort den kropside-lukkelse, som er til stede i denne simple handling, til udviklingsprincip. Aben derimod griber ikke denne chance i stenen, men forbliver på kropstilpasningens vej. Dens værktøjsbrug forbliver derfor snævert begrænset. Og ikke bare er det begrænset. Forskellen er ikke at aben gør lidt af det, som mennesket gør meget af. Abernes værktøjsbrug er strengt taget slet ikke værktøjsbrug. Tværtimod fungerer stenen som en udvidet brug af dets organer. Forholdet til stenen er derfor slet ikke teknisk. For aben er stenen i hånden en forlængelse af den levende krop, ikke en forlængelse af et proto-teknisk selvforhold i denne krop. Aben betjener sig ikke af stenen ligesom mennesket betjener sig af stenen. Stenen er ikke separeret fra dets krop, men snarere inkorporeret i en motorisk færdighed, dvs. et bestemt kropsligt bevægelsesforløb.⁶⁹ I den brugende omgang med stenen forsvinder stenen derfor ind i en organisk helhed. Den bliver anonym og upåfaldende og er, kort sagt, ved hånden.⁷⁰ Man begynder derfor at ane, at den måde at være til på, som Heidegger beskriver, når han beskriver brugen af hammeren, meget mere ligner – *sit venio verba!* – abens end menneskets. Og når Heidegger andetsteds beskriver skrivemaskinen som indvarslingen af et ændret forhold til væren, nemlig et teknisk, så overser han derved, at der er tale om en teknik, der allerede gælder det forhold mennesket har til sin egen krop.⁷¹ Dette selvforhold står mennesket i, så snart det med sine berørende hænder ekspliciterer livets karakteristiske selvkontakt. Værktøj er derfor ikke noget principielt nyt, men blot en udfoldelse af det instrumentelle selvforhold mennesket er i som menneske. Og om man skriver med fyldepen eller trykker på et tastatur er i den henseende ganske vist forskellige artikulationer, men dog artikulationer af den samme indre selvdistance. At teknikken glider mennesket af hænde er sikkert nok betænkeligt, men man må da medtænke, at ikke blot værktøjet har forladt hænderne, men at allerede kroppen har forladt mennesket og er blevet til legeme. Ikke engang mine hænder er blot ved hånden.

68 Et grundlagsværk at orientere sig ud fra, som dog endnu mangler at blive opdaget af den pædagogiske filosofi, vil uden tvivl være Gilbert Simondon, *Die Existenzweise technischer Objekte* (Zürich: Diaphanes Verlag, 2012).

69 Cf. Tallis, *The Hand*, 284.

70 Cf. Alsberg, *Menschheitsrätsel*, 197ff.

71 Cf. Heidegger, *Parmenides*, 125.

Forfatteren ønsker at takke *Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation* for økonomisk støtte samt medlemmerne af forskningsgruppen *Existential Anthropology – Inquiring Human Responsiveness* (Thomas Schwarz Wentzer, Line Ryberg Ingerslev og Rasmus Dyring) og Jens Linderøth for kommentarer og værdifuld inspiration.