



Det ville i oss og det dyriske

Wild Being and Human Animality

Solveig Bøe

Professor, Ph.D, Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU

Forskningsområder og akademiske publikasjoner innenfor estetikk, kunstfilosofi og fenomenologi. Er medredaktør for og bidragsyter i bøkene *Raw: Architectural Engagements with Nature*, som kom ut på Ashgate i 2014, og *Wild: The Aesthetics of the Dangerous and the Endangered*, som kommer på Bloomsbury Academic i 2019.

solveig.boe@ntnu.no

SAMMENDRAG

Dette essayet undersøker det dyriske i oss mennesker og forsøker å knytte det til et begrep om det ville, gjennom en diskusjon av tekstutdrag fra Merleau-Ponty, Aristoteles' *De Anima* og Clarice Lispectors roman *Nær til det ville hjerte*. Tesen er at vår ville væren i en essensiell forstand ligger under vår rasjonelle væren, til tross for dens truende og destabiliserende kraft. Det dyriske gir opphav til hvordan verden sanses av oss, tvinnet sammen med vår kommunion med verden og kommunikasjon med de andre. Det dyriske ved oss hindrer at vi blir fullstendig gjennomskjulte for oss selv, det er alltid noe som unndrar seg vår forståelse. Vi møtes i dette som aldri helt lar seg objektivisere; dette ville som er ugjennomskjult og mørkt. Den ville naturen er et rått vev, trådene veves sammen i veven som er oss og blir oss.

Nøkkelord

det ville, menneskelig animalitet, natur, Merleau-Ponty, Aristoteles, Clarice Lispector

ABSTRACT

This essay looks at our human animality and tries to connect it with a concept of wild being, explored through a discussion of selected writings of Merleau-Ponty, Aristotle's *De Anima* and Clarice Lispector's novel *Near to the Wild Heart*. The thesis is that our wild being underlies in an essential sense our rational being, despite its threatening and destabilizing force. The animality gives rise to how the world is perceived by us, intertwined with our communion with the world and communications with others in the social field. Animality is something that makes us never fully transparent, never fully complete objects, to each other. We meet in this never completely objectifies; this wildness that is opaque and dark. Wild nature is raw, its threads interwoven in the tissue that is us and that makes us.

Keywords

Wild Being, Human Animality, Nature, Merleau-Ponty, Aristotle, Clarice Lispector

Vi er dyr. Vi kommer til verden fra en fostertilværelse i magen til mødrene våre, slik de fleste avkom av dyrearter med indre befruktning gjør. Denne begynnelsen, det at vi fødes som forsvarsløse dyr, har filosofene i tradisjonen vært merkelig tause om. Når dyret har vært tema, har man gjerne fokusert på de andre dyrene som radikalt forskjellige fra oss. Det har vært lettest – og også ønskelig, av ideologiske, moralske og religiøse grunner – å konsentrere seg om det som skiller oss fra de andre, det som hever oss opp på et åndelig nivå der vi gjennom rasjonalitet og språk kan etablere orden og få oversikt over sammenhenger og lovmessigheter i verden. På det nivået hører dyrene ikke hjemme, selv ikke dyret i oss. Når den dyriske siden ved oss likevel av og til er blitt berørt, har det gjerne ført til problemer i form av spenninger, rifter og brudd i teoriene om hva mennesket er. Disse har ofte vist seg i form av dualismer av ulike slag, dualismer som i ytterste instans fremmedgjør oss fra vår egen kroppslige eksistens, det at vi er dyr. Hva om vi er dyr fullt og helt, og det er fra det dyriske og i det dyriske at vi blir og er menneskelige?

Jeg vil her presentere denne tanken som et tema åpent for videre utforskning, med utgangspunkt i spor fra Aristoteles, Maurice Merleau-Ponty og den brasilianske forfatteren Clarice Lispector.¹ Teksten er mer å betrakte som en innledning til en undersøkelse, enn som en systematisk drøfting. Lispector, som skriver på samme tid som Merleau-Ponty², gir oss i sine litterære arbeider fenomenologiske beskrivelser av det menneskelige som underbygger og utvikler innsikter vi finner i kroppsfenomenologien til Merleau-Ponty, som igjen reaktiverer noe hos Aristoteles. Det å bringe Lispector inn i drøftingen vil jeg hevde er i Merleau-Pontys ånd. Han kom etter hvert til å mene at vi gjennom kunst kan uttrykke filosofisk innsikt som ikke kan gjøres tilgjengelig for oss på annet vis. I forelesningsserien «Philosophy and Non-Philosophy since Hegel» (originaltittel: «Philosophie et non-philosophie depuis Hegel»), som han holdt på Collège de France i Paris i 1960–61 og som aldri ble fullført fordi han døde våren 1961, er det et viktig poeng for ham at filosofi kan gjøre arbeidet sitt også ved å gjemme seg selv blant tingene og av og til må arbeide slik. Slikt arbeid blant tingene og med tingene kan for eksempel manifestere seg i konkrete kunstneriske arbeider. (Silverman, 1988, s. 9–83). Utover på 50-tallet ble det stadig klarere for ham at filosofien måtte bevege seg over i kunst i arbeidet med å utvikle en enhetlig forståelse av mennesket. Selv forholder Merleau-Ponty seg ikke i særlig grad til Aristoteles, men for begge er det sentralt at vi er født av naturen. Merleau-Ponty begynner sin tekst «The Philosopher and his Shadow» (i Merleau-Ponty, 1964 b, s. 159–181) med å minne oss om noe Edmund Husserl (1887–1938) brukte å si, nemlig at det å etablere en tradisjon betyr å glemme dens opprinnelse. Jeg vil starte med å bevege meg mot strømmen tilbake til Aristoteles og noen innsikter det er verdt å reaktivere.

1. ARISTOTELES' RASJONELLE DYR

Hos Aristoteles finner vi en teori om mennesket som behandler den dyriske siden ved oss som like sentral som den rasjonelle. Denne teorien finner vi i sin mest systematiske og

1. Det posthumanistiske prosjektet gjør delvis det samme, gjennom å forsøke å integrere ikke-menneskelige aktører i den moralske virkeligheten.
2. Lispector (1920–1977), Merleau-Ponty (1908–1961).

detaljerte form i *Om sjelen (De Anima)*, men behandlingen av animalsk bevegelse og handling i *De Motu Animalium* er også viktig. I *Om sjelen* finner vi hans lære om sjelen, og menneskesjelen spesielt. Menneskesjelen har grunnleggende trekk til felles med andre typer sjeler, men skiller seg ut ved å ha en fornuftig del. Gjennom denne er det mennesket har fornuft. Ofte hevdes det at Aristoteles definerer mennesket som det rasjonelle dyret. En slik definisjon finner vi ikke eksplisitt hos ham, han åpner i *Om sjelen* derimot opp for at også andre enn oss kan ha fornuft, nemlig «mulig andre levende vesener som enten ligner på menneskene eller står enda høyere» (Aristoteles, 2010, s. 76).

Aristoteles sier eksplisitt at det ikke er riktig å si at sjelen tenker og gjør ting av ulike slag, mennesket selv er det som handler. (2010, s. 49–50) Forklaringen av menneskelig handling plasserer han så i en videre forklaringsramme for hvordan dyr generelt beveger seg. Eksemplene han viser til er pattedyr, men også dyr fjernere fra oss i dyreriket, som fisker, fugler og insekter. Han synes å mene at mennesker og dyr er ganske like når det gjelder grunnene til at vi handler.³

Sjelen er det ved oss som gjør mulig all vår utadrettede aktivitet og alle indre kroppslige prosesser, som metabolismen. Når han i *Om sjelen* argumenter eksplisitt for at det ikke er mulig at sjel og kropp kan skilles fra hverandre, så bunner det i at sjelen for ham svarer til evner den levende kroppen må ha i seg som mulighet for å kunne leve og virke (2010, s. 66–67). Det å leve er å ha sjel, og sjelen realiserer seg i sanseevne, bevegelse og i livsprosessen generelt i et naturlig legeme som har organer. «Sjelen er først og fremst det vi lever, sanser og tenker i kraft av» (2010, s. 72), den er det ved oss som gjør at vi gjennom sansning forholder oss til omgivelsene våre og som lar oss frivillig bevege oss rundt omkring. Sjelen er virkelig – virker – i de levende vesenene som sanser og beveger seg.

Fornuften kan ikke isoleres fra de andre sidene ved sjelen, og er i seg selv inert: «Således kan den ofte reflektere over noe grusomt eller noe lystbetont, uten at den kommanderer oss hverken hit eller dit. Men hjertet beveges, og hvis det er noe lystbetont, en annen del» (2010, s. 155). Hjerte og underliv (som det er rimelig å tolke den andre delen til å være) har vi til felles med andre dyr.⁴ Hjertet knyttes til følelsene og underlivet til driftene (grovt sagt). Det er sjeligheten i seg selv som er kjernen i den menneskelige naturen, eller uttrykt på en annen måte, animaliteten er det vesentlige ved mennesket (greske *psuchê* ble oversatt til *anima* på latin). Vi er av naturen levende vesener og har kropp med hode og hjerte og underliv, selv om det er gjennom hodet og fornuften at vi kan stå i et intellektuelt forhold til vår egen kroppslighet og fysiske eksistens på en måte som lar oss påvirke og kontrollere – innenfor grenser – det vi begjærer og ønsker oss i samfunnene og i naturen som vi lever i.

Først av sansene er ifølge Aristoteles berøringssansen, den som setter oss i direkte kontakt med omgivelsene. Denne har vi til felles med alle levende vesener. Om vi bare skulle ha hatt én sans ville det måtte ha vært denne. Berøringssansen (inkludert smakssansen, som er en type berøringssans) lar oss umiddelbart kjenne at vi er i naturen og i kontakt med andre legemer enn oss selv. De andre sansene (synssansen, lyttesansen og luktesansen) virker over avstand. Etter å ha tatt for seg de ulike enkeltsansene, samt en koordinerende fel-

3. For en god introduksjon til, og drøfting av, Aristoteles syn, se Martha Nussbaums kapittel «Rational Animals and the Explanation of Action», i (Nussbaum, 2001, s. 264–289).

4. I en note til det jeg her siterer skriver Tore Frost, oversetteren av den norske utgaven i 2010, at antikkens fortolkere mente at den andre delen dreier seg om kjønnsorganene.

lessans, argumenter han så for at alle som har sansning må føle smerte og lyst, og at dette er knyttet til attrå (*orexis*). Attråen beveger og er et animalsk eller dyrisk trekk ved oss som får oss til å bevege oss mot eller vekk fra det som sanselig stimulerer oss (2010, s. 70–71). I ytterste instans er alle frivillige bevegelser forårsaket av *orexis* og de er basert på en opprinnelig kontakt med naturen fra dyrets eget synspunkt, som den aller mest nødvendige sansen gir oss. Dette gjelder også oss og våre mest rasjonelle handlinger.

Etter Aristoteles har fokuset flyttet seg fra mennesket som et komplekst, men enhetlig levende vesen, til rasjonaliteten eller fornuften i oss og til den språklige evnen som vi har. Når det dyriske ved oss har vært diskutert har det oftest blitt forstått i et fornuftens lys; som gjennomtrengt og formet av rasjonalitet. Det har ført til at undersøkelsene av hva det vil si å være menneske har startet ovenfra, ikke nedenfra, fra dyret. Undersøkelsene har isolert oss i stor grad fra andre dyr gjennom underbygging av en menneskelig eksepsjonalitet.⁵

Vi lever i familier og samfunn, i byer og større eller mindre lokalsamfunn, og måten vi er dyr på har blitt sivilisert. Språk og rasjonalitet spiller opplagt en grunnleggende og nødvendig rolle for alle sidene ved det å være menneske, uansett hvilke aktiviteter vi måtte engasjere oss i. Er det likevel trekk ved det dyriske ved oss som motsetter seg sivilisasjonsforsøkene og som fremdeles kan oppfattes som vilt, som utemmet og dunkelt?

2. MERLEAU-PONTYS SAMMENTVINNINGER

Merleau-Ponty plasserer i sin fenomenologi kroppen i sentrum på et vis som gjør at den kan karakteriseres som en kroppsfenomenologi. I hans mest kjente arbeid *Phenomenology of Perception* fra 1945 (originaltittel: *Phénoménologie de la perception*) er det et hovedpoeng at kroppen gir oss måtene vi tilhører verden på og mulighetene til å forstå den. Utover på 50-tallet utvikler og omformer han dette opprinnelige prosjektet, og utvikler nye tekniske begreper i den forbindelse. På slutten av 50-tallet er fenomenologien blitt omformet til det kan kalle en kjøttets ontologi. Et sentralt begrep fra manuskriptet *The Visible and the Invisible* som Merleau-Ponty arbeidet med da han døde i 1961 er *chiasma*, som står for sammentvinning. (Merleau-Ponty, 1968) Det synlige sammentvinnings med det usynlige, det sette med det å se, det berørte med det berørende, og *kjøtt* (fransk «*chair*») som står for sonen eller elementet der dette skjer (1968, s. 130–155, spesielt s.139).

Kjøtt i den bokstavelige, dagligspråklige betydningen, er muskelvevet i dyrekroppene, vår egen inkludert. Kjøttet har en anatomisk struktur som likner på sammentvinnede tråder og stoffremser. Vev, som er et begrep han ofte bruker, viser både til kroppsvev og tekstiler. Merleau-Ponty omskaper slike ord, og lar dem gjøre nytt teoretisk arbeid når han f.eks. kan snakke om erfaringens stoff/tekstil og tidens kjøtt (1968, s. 111).

Den analytiske tilnærmingen til *kjøtt* hos Merleau-Ponty i dette ufullførte arbeidet tar også form av en sammentvinning av filosofiske områder, nemlig av fenomenologi og ontologi. Fenomenologi og ontologi tvinnes sammen til en enhet, blir til en tråd vi kan følge. Jeg vil ikke gå inn på de tekniske detaljene, men skal forsøke å dra ut innsikter som kan gi et positivt bidrag til spørsmålet forrige avsnitt avsluttet med å stille. Merleau-Ponty ser nem-

5. Eksistensfilosofisk har dette ført til en konsentrasjon om mennesket som dødelig og vår væren-til-døden (med Heideggers ord), heller enn om vår væren-fra-unnfangelse-og-fødsel.

lig ut til å dele Aristoteles' syn på mennesket som noe i kjernen animalsk, samtidig som han går ut over Aristoteles ved å knytte animaliteten, det dyriske ved oss, til noe *vilt*, til det han kaller *vill væren*.

Merleau-Pontys tese er at det ville i en essensiell, og ikke bare tilfeldig, forstand ligger under vår rasjonelle og sosiale væren. Til tross for det villes truende og destabiliserende kraft er det kilden til orden. Det dyriske som også er vilt, ligger under og åpner opp hvordan verden persiperes av oss. Dette skjer i kommunion med verden og kommunikasjon med de andre i det sosiale feltet vi befinner oss i.

Vi blir under fødselen kastet inn i virkeligheten som nakne dyr. Livet igjennom beholder animaliteten vår noe som aldri er fullt gjennomskiktig, noe som gjør at vi aldri kan gjøres til objekt fullt og helt, verken for hverandre eller for oss selv. Vi møter hverandre gjennom dette som vi aldri kan få fullstendig overblikk over eller objektivere; dette som er opakt og mørkt, og som er opprinnelsen til både den sosiale og den naturlige verden. Vill natur er rå, trådene er sammenvevd i en vev/et vev som både er oss og skaper oss, i de imaginære og reelle prosessene der vi konstitueres som sosiale og kulturelle vesener. Naturen har dette ville ved seg, og når vi møtes, så møtes vi i naturen, selv om den er kulturelt omformet. Vevet er også en vev.

Noe av det viktigste Merleau-Ponty gjør i *The Visible and the Invisible* er å forsøke å utvikle et språk til å beskrive og forstå de naturlige og sosiale dimensjonene ved eksistensen vår på en måte som viser at de tilhører et globalt fenomen som avdekker heller enn skjuler (menneskelig) animalitet og liv, både i sine ville og temmede sider. Dette prosjektet er, slik jeg ser det, viktig fordi utviklingen av siviliserte samfunn har hatt som en uheldig bivirkning en forglemmelse eller benektning av vår opprinnelse i naturen og det faktum at vi fremdeles er og lever i naturen. Selv urban natur har beholdt ville flekker. Forestillingen om at det ville ikke inneholder folk, at det er villmark, har fått oss til å undervurdere eller overse det ville som finnes innimellom her vi bor.

Den materielle naturen er gitt oss primært. Likevel etableres ikke relasjonen til naturen før relasjonen til de andre. Dette vektlegger Merleau-Ponty i en forelesningsserie om barns relasjoner til andre som han holdt på Sorbonne i 1950–51 (Merleau-Ponty, 1964 a). Han tenker seg at det naturlige og det intersubjektive er tvinnnet sammen gjennom måten vi som barn utvikler relasjonene til naturen og andre samtidig på. Kommunion (med naturen), konstruksjon (forming av stoff) og kommunikasjon (med medmennesker og dyr) bestemmer eksistensformen vår. I *Phenomenology of Perception*, i delen «Other selves and the human world», åpner han med disse ordene: «I am thrown into nature, and that nature appears not only as outside me, in objects devoid of history. But it is also discernible at the centre of subjectivity.» (Merleau-Ponty, 1962, s. 346) Litt senere skriver han dette:

Just as nature finds its way to the core of my personal life and becomes inextricably linked with it, so behaviour patterns settle into that nature, being deposited in the form of a cultural world. Not only have I a physical world, not only do I live in the midst of earth, air and water. I have around me roads, plantations, villages, streets, churches, implements, a bell, a spoon, a pipe. (1962, s. 347)

Naturen er ikke bare utenfor oss, men også i oss, og må inn i fenomenologien (se «The Philosopher and His Shadow», del II, kap. 6 i Merleau-Ponty, 1964 b). Dette kaller han vill

væren. I arbeidsnotatene som er publisert som siste del av *The Visible and the Invisible* beveger Merleau-Pontys språk seg mot det poetiske, i et forsøk på å integrere i filosofien dette ville som trekker seg unna den. I et notat om naturen datert november 1960, omtaler han blant annet naturen slik: «Existential eternity, The indestructible, the barbaric principle. Do a psychoanalysis of Nature: it is the flesh, the mother.» (Merleau-Ponty, 1968, s. 267) Naturen er som et rått vev i biologisk forstand, og har tekstur som et tekstil vevd av sammentvinnede tråder. Hvordan nå enn dette videre kan forstås, så betyr det at spørsmålet om hva natur er tilhører fenomenologien, men på en måte der fenomenologi og ontologi veves sammen til ett. Dette synet kan vi finne hos Merleau-Ponty fra den aller første publikasjonen av.⁶

Jacques Derrida foreslår i «The Animal That Therefore I am (More to Follow)» fra 2006 (Derrida, 2008) (originaltittel: «L'animal que donc je suis (ti suivre)») at tenkning omkring dyrene på sitt beste er poetisk: «For thinking concerning the animal, if there is such a thing, derives from poetry» (Derrida, 2008, s. 7). Poetisk tenkning kan minne oss om de intime relasjonene vi har til andre livsformer og til naturen, men også om naturen under vår egen hud. Den kan hjelpe oss til å undersøke det menneskelige fra undersiden. Sentralt for Derrida er at om vi skal forstå oss fra undersiden og fra dyrenes perspektiv så må vi se dyrene som seende og oss selv som sett, ikke bare seende. Disse sammentvinningene av perspektiv finner vi ikke i tekster av teoretikere som har observert, analysert og reflektert over dyret, men hos folk som har latt seg bli sett av dyret og møtt seg selv i dyrets bunnløse blikk, og så forsøker å formidle erfaringen av det. Vi finner sammentvinningene også i andre litterære former enn poesi. Selv gir han oss en fortelling om hvordan det for ham var å møte blikket til sin egen hunnkatt naken, som han tvinner sammen med en nylesning av Genesis, når han i «The Animal That Therefore I am (More to Follow)» tenker omkring dyret, og dyret som vi er.

3. CLARICE LISPECTORS VILLE HJERTER

Den brasilianske forfatteren Clarice Lispector publiserte i 1943, da hun bare var 23 år gammel, en bok med tittelen (i engelsk oversettelse) *Near to the Wild Hearth* (originaltittel: *Perto do coração selvagem*). Denne boken kan betraktes som en filosofisk roman, siden en betraktelig stor del av den er viet det som kan kalle en fenomenologisk beskrivelse av det å være i verden, konkretisert i en ung kvinnes virkelighet og barndomsminner formidlet i en modernistisk stream of consciousness-stil.

Epitafen til boken er fra James Joyce, *Portrait of the Artist as a Young Man*: «He was alone. He was unheeded, happy, and near to the wild heart of life.» Gjennom dette sitatet viser Lispector oss temaet hun ønsker å behandle. I romanen som følger gjør hun det gjennom å skildre følelsene og tankene som åpner og gir mening til hovedpersonen Joanas verden. Joanas verden åpnes opp for oss, mens vi leser det som ofte er som lange fenomenologiske beskrivelser av Joanas sammentvinninger med omgivelsene rundt henne, med folk, dyr og trær, vindpust og himmellys. Lange partier av romanen inneholder fenomenolo-

6. I *The Structure of Behavior* (1942/1963) skriver han innledningsvis at hensikten er å forstå relasjonene mellom bevisstheten og naturen, organisk, psykologisk og til og med sosialt.

giske beskrivelser av følelsene hennes knyttet til sanselige erfaringer – det hun hører, lukter, ser og kjenner – og avdekker både sensibiliteten og mottakeligheten, det at hun er åpen for det som er gitt, livets mysterium, både utenfor og inne i seg. Lispector skriver: «The freedom she sometimes felt. It didn't come from clear reflections, but a state that seemed to be made of perceptions to organic to be formulated as thoughts. Sometimes at the bottom of the feeling wavered an idea that gave her a vague awareness of its kind and color.» (Lispector, 2012, s. 35)

Disse persepsjonene beskrives som organiske, som noe som tilhører kroppen, først og fremst. I kroppen kjenner Joana resonansen av skrivemaskinens klakk-klakk, klokkenes ting-ting, stillheten og lyset og bakgrunnslydene som knytter alt sammen, lukten av jord med meitemarker i, hønene som kakler og oss, livet vårt. Joana tar i stillhet inn verden rundt seg og tenker at alt hun gjør er også en fortsettelse av noe som begynner i kroppen. Bak alle realiteter, alle membranene, finnes den eneste ureduserbare eksistensen, av kropp og jord. Hun føler at hun har et perfekt dyr inne i seg.

Når hun beskriver persepsjonene sine bruker hun ofte metaforer fra det vegetative livet, som her, en tidlig morgen da det slår henne at: «The rain and the stars, this cold, dense mixture woke me up, opened the doors of my green, dark wood, of my wood that smells of an abyss where water flows. And made it one with the night.» (s. 58) Når hun er nedsenket i sitt indre og i stillhet, er hun del av stillheten i landskapet rundt henne. Det er som om hun bekrefter i egen kropp det Derrida hevder i «The Animal That Therefore I am (More to Follow)» når han sier, mot Descartes, at det er i dyret at han er, og ikke gjennom tenkning. «Deep down, beneath the lava, there was a desire already headed for an end.» (Lispector, 2012, s. 62)

Dette begjæret er begynnelsen av utfoldelsen av den friheten som Joana føler omgitt av naturen og i naturen. Uten følelsen og begjæret ville ingen persepsjoner og ingen erkjennelser være mulige, og ingen handlinger. Lispector lar Otavio, Joanas ektemann, si, en morgen før han begynner å arbeide ved skrivebordet der alle tingene ligger som de pleier og han er kledd i passende klær: «I shan't lose myself in big ideas, I am a thing too.» Han blir seg plutselig bevisst at han er en ting blant tingene. Vi er, med Aristoteles ord, ting med organer (Aristoteles, 2010, s. 66), heller enn åndelige, og friheten starter i det å være dyr. I mørket av kroppen starter friheten, og vi er levende kropper, ikke noe mer. Slik jeg leser Lispector er det dette som slår meg.

Når vi ser gir synet oss et slags speilbilde av tingen: «Vision consisted in surprising the symbol of the thing in the thing itself». Lispector synes å ville uttrykke at alle objekter har denne bisarre karakteren i kraft av å være symboler, og Joana kaller dette det ubevegelige mysteriet. «The things ... are no longer in themselves, in their own place, in their own time; they exist only at the end of those rays of spatiality and of temporality emitted in the secrecy of my flesh.», skriver Merleau-Ponty (1968, s. 114).

Jeg avslutter med dette sitatet fra beskrivelsen av en scene der Joana står på stranden og ser utover det store havet. Klarere enn dette kan ikke en intellektualistisk forståelse av naturen og oss selv tilbakevises gjennom en litterær beskrivelse av det å være.

The wind was licking her roughly now. Pale and fragile, her breathing light, she felt it salty, run over her body, through her body, reinvigorating it ... The sea, beyond its waves, looked at her from afar, quiet,

with no crying, no bosom. Big, big, big ... suddenly she felt something strong inside her ... it was a big thing that came from the sea, that came from the taste of salt in her mouth and from herself. It wasn't sadness, an almost horrible happiness. (s. 30)

Naturen og det naturlige overskrider kategoriene våre og er i den forstand vilt. Den menneskelige eksistensen omfatter mer enn det som i språket gir mening. Det forklarer både lengselen etter mening og det at svaret på spørsmålet om hva meningen med tilværelsen er ikke finnes. Dette er mysteriet som livet er.

REFERANSER

- Aristoteles (2010). *Om sjelen*. Oslo: Vidarforlaget
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.
- Lispector, C. (2012) *Near to the Wild Heart*. New York: New Directions.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, M (1964 a) *The Primacy of Perception and other Essays*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964 b). *Signs*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Nussbaum, M (2001). *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silverman, H.J (1988). *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press.