

Ylva Gustafsson

Det här är ett sammandrag av det föredrag jag höll på Folkets bildningsförbunds filosoficafé i Åbo den 13.9. Under föredraget visade jag också en hel del bilder. För att undvika upphovsrättsliga problem har jag lämnat bort bilderna i detta sammandrag.

Vad är en kropp? Tankar om kroppens filosofi

Synopsis

I detta föredrag kommer jag att se närmare på hur en mekanistisk bild av kroppen vuxit fram inom det naturvetenskapliga, filosofiska och samhällsliga tänkandet. Jag diskuterar hur vår kroppslighet får mening i ett delat liv med andra, och hur olika moraliska frågor aktualiseras i diskussioner om kroppen. Jag ser närmare på frågor som:

- Vilken innebörd har det vetenskapliga intresset för anatomi och dissekering haft för filosofiska perspektiv på kroppen?
- Vad betyder det att röra sig, göra saker, att bli skicklig på att hantera något?
- Hur har vår kroppslighet mening i ett delat liv med andra?
- Hur ska vi förstå sådant som smärta, sjukdom och död?

Anatomins idéhistoria

Karin Johannisson beskriver i sin idéhistoriska bok *Kroppens tunna skal* anatomins utveckling från 1500 talet till idag. Under 1500 talet skedde stora framsteg inom den vetenskapliga kunskapen om människans anatomi. Men detta stora intresse för anatomiska studier måste, enligt Johannisson, förstås bredare än enbart medicinskt. Intresset för anatomi och dissekering av kroppen uppkom både som en del av renässansen och den vetenskapliga revolutionen. Renässansen innebar, av flera orsaker, att det uppkom ett nytt intresse att studera *människan*. Under denna tid förlorade den katolska kyrkan makt, bla på grund av reformationen. Men också viktiga vetenskapliga upptäckter så som att Galileo Galilei (1564-1642) visade att jorden snurrar runt solen, innebar ett starkt ifrågasättande av kyrkans auktoritet. Intresset att studera kroppens anatomi hade också kopplingar till intresset för geometri. Geometrin sågs som ett sätt att beskriva världen i perfekta, ordnade termer. Men geometrin var samtidigt ett sätt att studera rumslighet. Det här kan man tex se i Leonardo DaVinci's teckningar. Man kan se hur han avbildar kroppens perfekta proportioner, där den ideala människans kropp passar in i cirkeln och fyrkanten.

Descartes

Det är också under denna tid som René Descartes levde (1596-1650). Descartes var en del av sin samtid. Liksom många andra under den tiden hade han ett stort vetenskapligt intresse. Det här vetenskapliga intresset syns också mycket starkt i hans sätt att filosofera. Han var bland annat skicklig på geometri, men också mycket skicklig på kroppens anatomi. Många av hans fysiologiska beskrivningar är fortfarande korrekta och oerhört noggranna. Tex hans beskrivning och teckning av ögat (i *Optiken*) är mycket detaljerad. Men Descartes stora kunnande om kroppens anatomi påverkar också hans filosofiska tänkande på ett särskilt sätt, nämligen genom att han bygger upp en skarp dikotomi mellan kropp och själ. Kroppen blir ett slags maskin ett urverk, medan själen blir något ”mentalt”, en fråga om medvetande.

Descartes kropp/själ dualism kan ses som en reflektion av den samtid han levde i, en samtid där anatomin fått en central roll ifråga om hur man intresserade sig för människan. Men hans kropp/själ dualism innebär också ett förändrat sätt att beskriva jaget.

En jämförelse av Descartes och stoikernas kropp/själ dualism

För att förstå detta förändrade perspektiv på jaget kan det vara bra att jämföra Descartes och stoikerna. Både Descartes och stoikerna kan sägas förespråka ett slags kropp/själ dualism, men på helt olika sätt.

För de gamla grekerna, och särskilt då stoikerna (ca 100 f.Kr-300 e.kr.), var jaget något man intresserade sig för i moralisk mening. Vem jag är som person visar sig i hur jag handlar emot andra människor. Vad det är att vara människa, att vara ett jag, kan alltså enligt stoikerna inte förstås oberoende av att vi delar vårt liv med andra människor. Det här var en central fråga för stoikerna. Men stoikerna betonar också ett slags kropp/själ dualism. För stoikerna är kroppen något vi inte har makt över. Kroppen kan utsättas för våld och sjukdom och lidande, och våra nära kan dö. Dessa lidanden kan också korrumpna oss. Därför ansåg stoikerna att vi måste försöka att inte beröras av livets kroppsliga karaktär.

Både Descartes och stoikerna förespråkar alltså en kropp/själ dualism, men medan stoikernas kropp/själ dualism är av moralisk karaktär, är Descartes kropp/själ dualism av mental/fysisk karaktär. Även om vi, enligt stoikerna, inte skall beröras av "yttre" ting skall vi ändå visa omsorg om andra, vara hederliga m.m. Men Descartes kropp/själ dualism är av en annan, mer individualistisk karaktär, och det har att göra med att han påverkats av den tid han levde i, en tid där man börjar intressera sig för människan på ett vetenskapligt sätt. Descartes beskriver kroppen som en maskin, och jaget blir då ett inre medvetande, och ett rationellt resonerande subjekt. I och med detta har inte andra människor någon betydelse för vem jag är. Man kan säga att i och med att Descartes anammar ett mekanistiskt perspektiv på kroppen (influerad av anatomin), försvinner också det moraliska perspektivet på vad det är att vara människa. Att vara människa blir fråga om att vara *medveten* och att resonera logiskt, medan kroppen blir en individuell maskin som jag kan styra med min vilja. Det uppkom alltså i och med Descartes en ny slags kropp/själ dualism, och också en ny sorts individualistisk syn på jaget, som var starkt influerad av den samtid han levde i.

Anatomiska teatrar, anatomiska teckningar och TV

Men intresset för anatomin under 1500 talet hade också sociala sidor. Johannisson påpekar att så kallade anatomiska teatrar blev mycket populära. Dessa anatomiska teatrar hade många olika funktioner. Dels fungerade de som ett socialt rum där man träffades för att samtala om livet och döden. Men därtill fungerade de, enligt Johannisson, som ett religiöst och också existentiellt och moraliskt skådespel. En aspekt av detta moraliska skådespel var att det var brottslingar som dissekerades. På så sätt blev dissektionen ett sätt att sona sitt brott.

Johannisson påpekar också att man samtidigt kan se en skillnad mellan *vem* som dissekerades och *vem* som avbildades i teckningar och illustrationer eller vaxfigurer av kroppen. Huvudsakligen dissekerades män vid de anatomiska teatrarna. Det var sällan kvinnor dissekerades. Men i kontrast till detta fanns det en märkbart stor mängd *illustrationer* av kvinnors anatomi, påpekar Johannisson. Dessa illustrationer hade också ofta en erotisk karaktär. Kvinnor poserar i erotiska ställningar, liggandes, med en öppnad mage, medan de anatomiska männen ofta illustreras stående, avslappnade och stolta.

Så småningom, under 1700 talet, tappade de anatomiska teatrarna sin publik. Intresset för de anatomiska teatrarna minskade. Man kan då fråga sig vad det här berodde på. Att

intresset för de anatomiska teatrarna minskade hängde ihop med att man började få ett mer och mer vetenskapligt förhållningssätt till dissektioner. Johannisson beskriver detta på följande vis: ”En ny upplysningsmentalitet var på väg-sekulariserad, rationell-som inte tycktes rymma kroppens och smärtans offentliga teater.” (Johannisson 1997, s. 43) Denna neutralitet kan man också se i hur kroppen avbildas. Kroppen avbildas under 1700 talet i bitar ”neutralt”. Avrättningarna blir också mer kliniska, de är inte mera till för publiken. Det här hänger också ihop med att straffet inte mera ses som vedergällning utan straffet skulle ha en samhällelig funktion, vara till nytta.

Under 1800 talet sker återigen förändringar. Nu dissekerar man inte bara brottslingar utan snarare dissekerar man *de avvikande*. Johannisson räknar upp: avrättade, självmördare, dårar, fångar, fattiga, oäkta barn, tiggare, zigenare. Det är den som står utanför samhället som ska straffas, snarare än brottslingen. *Olikhet* blir en moralisk svaghet. Men Johannisson påpekar också att man samtidigt fick ett stort intresse för kvinnomord under den här tiden. Det är inte så att mord på kvinnor ökar, men intresset för att läsa och skriva om sådana mord ökar.

Hur är det då idag? Man kan säga att idag har de anatomiska teatrarna flyttat plats. Vi går visserligen inte mera tillsammans till anatomisalarna för att reflektera över döden och livet, men istället sitter vi tillsammans och ser på TV deckare medan vi äter chips. Dessa TV deckare verkar fortfarande fylla många liknande behov som de anatomiska teatrarna gjorde under renässansen. Liksom de anatomiska teatrarna hade både existentiella och religiösa och sociala sidor, verkar TV deckarna uppfylla liknande roller. Vi diskuterar gårdagens deckare med varandra då vi äter lunch, vi förfasas över vissa deckare och tycker att andra är mysiga och rentav roliga. Mordmysterier kan vara gemytliga att se på (som *Midsummer murders*), de kan vara sportiga sagoäventyr där det kryllar av muskulösa män (som *Gladiator*) eller de kan avbilda vår gråa nordiska sura vardag där alla ser ständigt trötta ut (som *Bron*). En intressant antologi som tar upp mångfacetterade sidor av dagens mediala framställningar av döden är boken *Döden i medierna: våld, tröst, fascination* (2012), redigerad av Anja Hirdman. Hon diskuterar i sin egen artikel i antologin, TV serien *Midsummer murders*.

I dagens TV deckare är det också oftast kvinnor som mördas på mycket exotiska sätt. Man kan jämföra detta med att i verkligheten mördas det trots allt mera män än kvinnor i Finland. Och både då det gäller mord på män och kvinnor så är dessa mord i verkligheten inte särskilt intressant utförda. Poängen är att det sätt som våld framställs i TV deckare inte belyser det våld som egentligen förekommer eller den karaktär det har. Tendensen att i media allt oftare framställa kvinnor som mördas på intrikata vis liknar mycket den tendens som Johannisson beskriver, att man i de anatomiska illustrationerna tenderade att ovanligt ofta avbilda dissekerade kvinnor medan man i verkligheten sällan dissekerade kvinnor på de anatomiska teatrarna. Det avspeglar ett sexualiserat intresse för döden.

Intresset för döden för oss idag har således många likheter med hur man intresserade sig för döden under renässansen socialt, existentiellt, religiöst och nyfiket. Liksom vi dras till TV deckarna idag drogs man till de anatomiska teatrarna av en mängd olika orsaker. Liksom dagens ständiga deckartema med styckmördade kvinnor idag är ett pålitligt dragplåster, verkar detta tema också ha varit ett medialt dragplåster under viktorianismens tidevarv.

Men vad man kan se här är också en skevhet mellan människors verklighet och vår vilja att avbilda lidande. C.S. Lewis skriver:

“[The Crucifixion] did not become a frequent motive of Christian art until the generations which had seen real crucifixions were all dead. As for many hymns and sermons on the subject—endlessly harping on blood, as if that were all that mattered—they must be the work either of people so far above me that they can’t reach me, or else

of people with no imagination at all (some might be cut off from me by both these gulfs).” (Lewis [1964] 1991, s. 86)

Under många hundra år efter Jesu korsfästelse var korsfästelsen som motiv inte ett populärt motiv i kyrkor. Det tog ca 400 år efter att man hade slutat korsfästa människor förrän man började avbilda korsfästelsen. Det här visar något om hur viljan att avbilda tortyr lätt avspeglar ett *främlingskap* för vad tortyr handlar om snarare än en vilja att egentligen förstå lidande. Det är kanske ett sådant främlingskap man också kan se i dagens allt blodigare TV deckare. Susan Sontag skriver:

“It seems that the appetite for pictures showing bodies in pain is as keen, almost, as the desire for ones that show bodies naked. For many centuries, in Christian art, depictions of hell offered both of these elemental satisfactions.” (Sontag 2003, s. 41)

Fenomenologisk kritik av Descartes kropp/själ dualism, eller vad det betyder att lära sig saker

Jag skall nu lämna döden och istället gå vidare till att diskutera vad det betyder att lära sig saker. Det kan verka som om jag här totalt byter fråga, men det jag kommer att gå in på här är en kritik mot Descartes mekanistiska syn på kroppen, och via detta kommer jag också så småningom att gå vidare till att diskutera kroppen ur ett mera moralfilosofiskt perspektiv som i slutändan också har kopplingar till frågorna om döden som kommit upp hittills.

Fenomenologen Maurice Merleau-Ponty's filosofi är till stor del en kritisk respons mot den slags kropp och själ dualism som man kan se hos Descartes. Merleau-Ponty är kritisk mot tanken att kroppen är skild från själen och att kroppen skulle vara ett slags maskin. Samtidigt är Merleau-Ponty också kritisk mot ett slags *intellektualisering* inom filosofin där *tänkandet* och *förståendet* lätt framställs som helt okroppsligt. Till den Cartesianska rationalistiska tendensen att se tänkandet som skilt från kroppen finns alltså en tendens att tänka att *förståendet* är mentalt, att handlandet är styrt av 'avsikter' och att kroppen bara då är ett slags *sekundär* mekanik. Då Descartes beskriver tänkandets relation till omvärlden blir det en *iakttagande* relation. Jag tänker *på* något. Omvärlden blir ett tankens objekt som jag kan *reflektera* över. Merleau-Ponty skriver däremot ”Medvetandet är ursprungligen inte ett 'jag tänker att' utan ett 'jag kan'” (Merleau-Ponty 1997, ss. 99-100).

Tänk på vad det betyder att lära sig göra något. Så länge vi *inte* kan något måste vi tänka noga. Men sedan då vi kan så behöver vi vanligen *inte* mera tänka noggrant på varje detalj som ska göras. Vi har vuxit in i ett spontant mönster som gör att vi istället nu kan fokusera på något annat, eller att vi tex kan njuta av det vi gör. Tänk på vad det kan betyda att lära sig dansa, eller att lära sig skriva eller läsa, eller lära sig cykla. Man lär sig inte att cykla genom att tänka på saken. Man lär sig cykla genom att öva. Och så småningom då man börjar lära sig cykla så *slutar* man att tänka på varje kropps rörelse. Kunskapen, skickligheten blir något spontant och oreflekterat. Detsamma gäller läsande och skrivande. Merleau-Ponty har många exempel av den här karaktären där han visar att förstående och kunskap har en kroppslig karaktär, och där skickligheten, förståelsen visar sig i att vi kan handla spontant utan att behöva tänka. På så sätt är han skarpt kritisk mot Descartes rationalism. En viktig sak Merleau-Ponty också visar är att vår förmåga att känna saker sträcker ut sig längre än våra sinnen. Han har bla som exempel hur en blind man känner saker med sin käpp. Känslan sträcker ut sig i käppen, den finns inte bara i handen. Något liknande kan man säga att gäller tex en lyftkran chaufför. Chaufförens känslighet för att lyfta saker, flytta på saker sträcker ut sig i kranarmen.

Ett mekanistiskt perspektiv på kroppen kan inte egentligen förklara vad det betyder att röra sig eller känna saker. En handling kan inte delas upp i enskilda muskelrörelser som styrs avsiktligt. Då en människa kan skriva skrivmaskin behöver hon inte tänka på var hon sätter de enskilda fingrarna, utan snarare är det viljan att *berätta* som formar den spontana kroppsligheten. Inte kan man heller förstå våra sinnen, vår förmåga att känna saker, från ett rent fysiologiskt perspektiv på kroppen.

Kroppen, rummet och vårt delade liv

Både den mekanistiska synen på kroppen liksom tendensen att intellektualisera vår förståelse hänger ihop med en tendens att se världen som något *yttre*, något vi iakttar eller behandlar som något *främmande*. Merleau-Ponty visar däremot att vår kroppslighet är en vana att leva, att göra saker där handlandet vanligen *inte* är att hantera något främmande utan tex att slött koka sig litet kaffe.

Merleau-Ponty skriver också ”Kroppen är inte *i* rummet, den *bebor* rummet” (Merleau-Ponty 1997, s. 102). En viktig sak han tar fram här är att vår uppfattning av rumslighet varken kan förstås som om vi hela tiden eller i någon djupare mening hade ett slags *reflekterande* förståelse av det, och inte heller kan man förstå rumsligheten som något *yttre* och absolut skilt från kroppen och från vårt liv och hur vi i det här livet på ett spontant sätt upplever mening. Snarare får rummet mening som något kroppsligen *levt*.

Hur vi rör oss visar att vi *bebor* rummet snarare än att vi är *placerade* i rummet i geometriskt rumslig mening som ett ting bland andra ting. Vi rör oss spontant i rummet och vår spontana känslighet i hur vi undviker saker eller spontant sträcker oss efter saker, visar något om hur förståelsen har en kroppslighet som inte kan skiljas från att vi *lever ett liv, en vardag*.

Men vårt liv är också kroppsligt på många andra sätt. Vi föds, vi har föräldrar, vi har ett hem, vi behöver mat, en säng, en vardag, vi blir sjuka, vi dör. För att förstå vad det betyder att människan har en kropp måste man förstå vad det betyder att leva ett mänskligt liv. Istället för att tänka att människan har en yttre kropp och att vi med denna kropp kan röra oss i den geometriska yttervärlden bland främmande objekt, kan man fråga sig vad det betyder att ha ett hem. Så vad betyder det då att ha ett hem? Ett hem är något vi ofta delar med våra nära. Ett hem är också en plats där vi vilar, arbetar eller umgås. Vi föds till en familj, till att växa upp med vissa människor och vi föds också då till ett hem. Det här är något vi inte väljer, det är ett liv vi *föds* till. Man vänjer sig inte bara vid att spontant röra sig i sitt hem utan hemmet får också sin mening genom de människor vi lever med. Birgitta Boucht skriver följande om då hennes dotter flyttade hemifrån:

Möblerna vissnar och rummen mister andan.
Jag går längs väggarna och stryker deras lena hud.
Den jag älskar är borta, hon tog rummen med sig.
Väska efter väska bar hon ur mitt hjärta.
Och hennes ögon log mot framtiden. Dörren slog igen.
Jag överblickar det som finns kvar, längtan, minnen.
Jag förebrår mig själv som födde henne så oförsiktigt,
Lät henne leva så fri och lysande. Hade jag haft henne
i en bur hade jag aldrig öppnat dörren.
Nu gick det som det gick. Dörren stod öppen och
hon steg ut. Jag känner inte längre igen mig.
(Boucht 2014, s. 205)

Boucht beskriver här hemmet som en levande kropp. Då hennes dotter flyttar hemifrån är det som om hela hemmet dör. Hon visar, tycker jag, hur vår fysiska omgivning har mening genom att vi delar vårt liv med varandra. Men den fysiska omgivningen är inte bara något vi är vana vid, utan omgivningen, hemmet, blir *levande* genom vårt delade liv. Det finns ett slags levande kroppslighet i att dela ett hem, ett hem där man dagligen, år efter år, sover, äter, samtalar, grälar och leker. Ett hem där möblerna slits av denna dagliga samvaro, där det luktar mat, där enstaka strumpor driver omkring under sängar. Man kan också säga att Boucht lyfter fram något som också Merleau-Ponty betonar, nämligen att vi växer in i en meningsfull kroppslighet genom det liv vi lever, och att denna levande kroppslighet är något mycket mer än enbart den fysiskt levande kroppen. Från detta perspektiv får också våra kroppsliga rörelser sin form. Våra kroppsliga rörelser kan på så sätt inte förstås som rent mekaniska muskelrörelser. Men våra kroppsliga rörelser kan inte heller förstås oberoende av vårt liv med varandra. Genom att vi delar vårt liv med varandra sträcker vi ut oss i livet eller krymper bort från livet, vi vill saker, vi planerar saker, samtalar, reparerar, lagar mat, tvättar fönster, eller vi tystnar, slutar samtala, slutar önska, slutar snickra, slutar hoppas.

Vad händer då en människa förlorar sitt hem, sin familj, sin vardag? Vad är en människas kropp då hon inte har någonstans att sova, ingen mat att äta, ingen familj, inga vänner, ingen framtid? Återigen är det här en fråga som pekar på att människan som kroppslig inte kan förstås från ett mekanistiskt eller individualistiskt perspektiv. Att vara en människa innebär att man har ett hem, att man har mat, att man har en vardag, att man har någon annan människa att samtala med, och framförallt att någon annan hjälper en om man förlorar detta.

Sjukdom

En sak jag försökt lyfta fram genom att ta upp Merleau-Ponty är att det finns något viktigt i att mycket av vår förståelse har en spontan kroppslig karaktär. Det ligger något viktigt i att vi inte ständigt behöver tänka på vår kropp eller på hur vi rör oss. Men det betyder inte att kroppen är oviktig, snarare tvärtom.

Men vår kroppslighet kan också ibland ta över vårt liv. Det här kan hända då man blir sjuk. Fenomenologen Drew Leder skriver så här:

“With chronic suffering there is nowhere to go, nothing to do, no escape. Space loses its normal directionality as the world ceases to be the locus of purposeful action.

Physical suffering constricts not only the spatial but the temporal sphere. As it pulls us back to the *here*, so severe pain summons us to the *now*. [...]

This temporal constriction is characteristic of chronic pain as well. While the body in well-being can explore the far reaches of time through memory and imagination, such possibilities constrict when we are in pain.” (Leder 1990, s. 76)

Smärta och sjukdom kan ibland göra att man blir medveten om sin egen kroppslighet på ett sätt man inte annars brukar vara. Det blir en medvetenhet som gör att man inte kan tänka på saker så som man förut brukat göra, man orkar inte koncentrera sig, man orkar inte umgås. Smärtan krymper ihop ens livsvärld till ett enda NU. Något som Leder här visar är också att Descartes kropp/själ dualism härigenom delvis blir begriplig. Kroppen framstår som något som blir ett hinder för tänkandet, något som är skilt från tänkandet.

Men det är också i dessa slags situationer som andra människor blir oerhört viktiga. Havi Carel skriver i boken *Illness* om hur hon för många år sedan diagnostiserades med en

mycket allvarlig lungsjukdom. Hon berättar i följande citat om dagen då hon blivit diagnosticerad:

“My friend Eran came for dinner the day after my diagnosis. He cooked, we laughed, ate a hearty meal comprising what was in the fridge: eggs, salad, vegetables. An air of abnormal normality characterized that informal meal, the first supper of a new era. Another old friend, Sharon, left her young son behind and came to spend the night. She stayed for two days but we didn’t talk about my diagnosis. They reacted instinctively to my diagnosis: they came and sat with me, through the awkwardness and tears, sharing the burden of bad news.

With many of my friends silence remained the status quo. With many the fact of my illness is never mentioned and I have come to experience it as something highly secretive, grossly inappropriate for conversation.” (Carel 2013, s. 65)

Carel beskriver här den omtanke som hennes vänner visade henne då hon blivit sjuk. Det är en omtanke som på många sätt har en kroppslig karaktär; de lagar mat tillsammans och pratar om alltmöjligt, och vännerna övernattar också hos henne. Carel skriver också att de inte egentligen pratade om hennes sjukdom utan om alltmöjligt annat. Här är det som om också samtalet får ett slags kroppslighet, samtalet blir ett sätt att vara tillsammans på de sätt man också förut brukat vara tillsammans snarare än fråga om ett utbyte av information mellan främlingar. Ludwig Wittgenstein skriver i *Filosofiska Undersökningar*:

”Vad är det för en stridsfråga: Är det *kroppen* som känner smärta? – Hur skall man avgöra den? Hur visar det sig att det *inte* är kroppen? – Kanske så här: Om någon har smärtor i handen, så säger inte *handen* det (om den inte skriver det) och man tröstar inte handen utan den lidande, man ser honom i ögonen.” (Wittgenstein §286)

Både Carel och Wittgenstein betonar hur omtanken om den andra visar sig i kroppslig uppmärksamhet mot personen. Även om det är den fysiska kroppen som är sjuk, så är det mot *personen* som omtanken riktar sig. Men omtanken har samtidigt en kroppslig karaktär, den tar formen av att laga mat tillsammans, eller i att övernatta, eller i att man ser den lidande i ögonen. Man kan säga att både Carel och Wittgenstein här löser upp Descartes kropp/själ dualism. Båda visar att frågan vad som är kroppsligt, till och med då det gäller fysisk skada och smärta, inte kan förstås om man inte förstår hur människors liv har mening, ett liv där vi växer in i nära relationer på ett oplanerat sätt, ett liv där vi då också på många sätt delar vår kroppslighet, genom att dela ett hem, genom att samtala, genom att äta tillsammans.

Litteratur:

Birgitta Boucht (2014). *Förklädd och naken. Självporträtt. Själsfränder. Skrift*. Helsingfors: Schildts & Söderströms.

Havi Carel (2008). *Illness*. Durham: Acumen.

René Descartes (1998). *Valda skrifter*. Stockholm: Natur & Kultur.

Anja Hirdman (2012). *Döden i medierna: våld, tröst, fascination*. Stockholm: Carlsson bokförlag.

Karin Johannisson (1997). *Kroppens tunna skal*. Stockholm: Norstedts förlag.

C.S. Lewis ([1964] 1991). *Letters to Malcolm Chiefly on Prayer*. London: Harcourt Inc.

Maurice Merleau-Ponty (1997). *Kroppens fenomenologi*. Uddevalla: Daidalos.

Susan Sontag (2003). *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Ludwig Wittgenstein (2012). *Filosofiska Undersökningar*. Thales.