

Kroppen som politisk ontologi

Jon Furholt



Masteroppgåve i filosofi, IFIKK

Rettleiar: Tove Pettersen

Birettleiar: Ståle Finke

UNIVERSITETET I OSLO

18. mai 2010

Kroppen som politisk ontologi

Masteroppgåve i filosofi

av Jon Furholt

IFIKK, UiO

Rettleiar: Tove Pettersen

Birettleiar: Ståle Finke

© Jon Furholt

2010

Kroppen som politisk ontologi

Jon Furholt

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Samandrag

I denne oppgåva diskuterer eg *kroppen som politisk ontologi* og gjev ei ontologisk utlegging av *det politiske* gjennom det omgrepslege rammeverket til Maurice Merleau-Ponty. Eg nyttar ei fenomenologisk tilnærming for å skissere den fundamentale strukturen i politisk ontologi ved å trekkje fram det politiske Veret, det politiske fenomenet og politisk refleksjon i eitt og same ontologiomgrep: *la chair du politique*. Dette ontologiomgrepet kan berre utfolde seg i *situasjonen* så eg freistar med Merleau-Ponty å distansere meg frå ei absolutt tenking, og gå inn i ei situert tenking om og frå kroppen.

In this thesis, I discuss *the body as political ontology* and elaborate ontologically a concept of *the political* within the conceptual framework of Maurice Merleau-Ponty. I benefit from his phenomenological contributions in outlining the basic structure of political ontology, and by distinguishing three aspects – political Being, political phenomena and political reflection – within the same concept: *la chair du politique*. This approach can only be realized in the *situation*. Through the criticism of Merleau-Ponty I therefore try to distance myself from an absolute reflexion, and enter into a situated thinking from and of the body.

Føreord

Lengje var det ein umogleg posisjon eg var i, der eg såg det naudsynte i at filosofien gjorde seg i stand til å tenkje det endelege og det uendelege, det partikulære og det universelle – kort sagt til å tenkje eksistens – medan eg heller ikkje klarte å lausrive meg frå det strukturalistiske perspektivet. Faren besto i at filosofien spela seg sjølv ut på ei tannlaus sidelinje i eit forsøk på å skildre det sanne, det gode og det skjønne. Var politisk filosofi forvist til politikken si normative, utskilde verd? Med Merleau-Ponty såg eg opninga mot ein plass der eksistens og struktur ikkje lenger kan tenkjast separat, men må tenkjast saman – ei verd der to motsetnader kan finne saman. Vegen dit var særleg brulagt av erkjenningar eg har henta frå førelesingar med M. Alain Renaut og M. Emmanuel Housset.

Å skulle lage eit skip som både går til lands og til vanns skjer ikkje av seg sjølv, men ein treng ein stall av gode hjelparar. For min del har det vore somme som har ytt ekstra mykje. Fyrst vil eg takke rettleiaren min, Tove Pettersen, for veldig god hjelp – fruktbar kritikk eg fyrst forstod rekkevidda av etter å ha tenkt meg grundig om – og positive ord. Eg vil òg gje ein takk til Ståle Finke som kom med viktig rettleiing i det siste strekket av arbeidet.

Eg har funne mykje god støtte i det framifrå studentmiljøet på filosofi på Blindern, der diskusjonar og usemje er det som gjer ein god filosof. Eg vil takke alle som eg har aust argumenta mine over. Særleg vil eg takke Ingrid Hødnebø som har slitt lesesalen og delt opp- og nedturar med meg. Solveig Holmøyvik og Margit Ims har hjulpet meg på ulike stadium av arbeidet og forten ein ekstra takk.

Til slutt: Takk til Francesca for støtte, tålmod og kjærleik.

Innholdsliste

<i>Samandrag</i>	V
<i>Føreord</i>	VII
<i>Innholdsliste</i>	IX
Innleiing.....	2
Kapittel 1: ontologi og dualisme	8
I: politisk ontologi og det situerte.....	8
α ei innleiande forståing	9
β fenomenologi og ontologi	12
II: Descartes og dualistisk tenking	14
α absolutt tenking.....	15
β onto-epistemologisk strukturering	17
III: det epistemiske og det ontiske paradokset	20
α empirisme og intellektualisme – subjekt og objekt	20
β ontisk dualisme – kropp og sinn.....	23
IV: den politiske spenninga	26
α natur og kultur	26
β struktur og handling	29
γ struktur og materie	31
ε positivitet og negativitet.....	33
Kapittel 2: ontologi og kroppen	36
I: kroppen som det situerte.....	37
α kroppen og verda	37
β kroppen som situasjon.....	39
II: kroppen som ontologi.....	42
α refleksivitet	43
β frå kropp til <i>chair</i>	45
γ frå det synlege til det usynlege	49
δ fridom og sanning	52
III: den politiske kroppen.....	55
α politisk produksjon	55
β politisk produkt.....	59
Kapittel 3: kroppen som politisk ontologi	64
I: politisk ontologi	64
α den politiske situasjonen	65
β <i>la chair du politique</i>	68

II: det politiske Veret	72
α meining og kontingens.....	73
β historia og Vere	76
III: det politisk verande	80
α framandgjeriing	80
β panoptikon	84
IV: refleksjon og politisk handling	88
α totalitet og <i>anna</i>	88
β det revolusjonære	90
Oppsummering	96
<i>Litteraturliste</i>	101

Innleiing

Ingen ontologi er nøytral. Difor er det viktig at alle teoriar, det vere seg filosofiske, samfunnsvitskaplege eller naturvitskaplege, må vere medvitne sine eigne føresetnader og rammene for det feltet dei ønskjer å røre seg innanfor, og mobilisere dei resursane som er naudsynt for å tenkje det. Det tyder at ein ikkje berre kan få på plass den «rette» ontologien for at ein så kan etablere ein metodologi og utleie konsekvensane av denne. Ontologi oppstår heile tida i samanheng med det vi undersøkar og på same måte som det gjev lita meining å spørje etter korleis eit objekt i naturen eksisterer utan at det er objekt der, vil det ikkje føre oss vidare i ein ontologisk diskusjon viss ikkje vi handsamar nett dét det spørjast etter.

Dette gjeld òg for ein kvar teori som vil seg politisk. Difor er det naudsynt med ein politisk ontologi for å diskutere sjølve det politiske: Kva er det politiske? Kva er forholdet mellom det politiske og det ikkje-politiske? Korleis kan vi forstå politisk utvikling og politisk handling? På kva måte oppstår det politiske i samband med det sosiale? Kva for premissar må vere på plass for å kunne artikulere ein normativ, politisk teori? Dette er berre nokre få av dei spørsmåla som tangerer den problematikken som ein politisk ontologi legg opp til. Omgrepet er svært lite brukt i politisk filosofi, sjølv om det på mange måtar kan kaste lys over korleis vi tenkjer det politiske. Eg ser på dette omgrepet som heilt naudsynt for politisk filosofi og meiner det er eit arbeid som gjenstår her. I den diskusjonen som følgjer vil eg freiste å fylle dette tomrommet. Mitt bidrag her skal vere å aktualisere omgrepet og sjå korleis ein kan fylle det med innhald. Eg vonar på denne måten å artikulere eit filosofisk perspektiv som til no har vore diskutert på ein mangelfull måte.

For min eigen del var det fyrst i møte med Maurice Merleau-Ponty sin diskusjon om kroppen at det var mogleg å gripe eit ontologiomgrep som kunne handsame somme av dei viktigaste spørsmåla som filosofien stiller. For han er kroppen si rolle for ein ontologi meir enn berre metaforisk eller kontingent – det er det avgjerande aspektet for ein ontologi i det heile. Dette har store konsekvensar for det politiske og det har vore fleire forsøk på å identifisere ein kroppsleg politikk basert på innsiktene til Merleau-Ponty.¹ Når Diana Coole i ei bok om Merleau-Ponty sin politiske filosofi derimot ønskjer å markere ein

¹ Til dømes James R. Mensch, Ted Toadvine og Nick Crossley.

overgang frå ein politikk retta mot eller frå kroppen til politikken sitt kroppslege Vere², teiknar det seg ein politisk ontologi som ikkje berre er mogleg å formulere, men som er eit naturleg skritt frå dei innsiktene som dukkar opp i det brytningspunktet mellom fenomenologi og strukturalistisk teori som Merleau-Ponty arbeider i. Her er det mogleg å opne eit felt der spørsmåla vi nyss har stilt kan få eit svar. Det er med dette utgangspunktet eg har ønska å setje søkelys på det politiske gjennom å forstå *kroppen som politisk ontologi*.

Denne formuleringa ber med seg tre ledd som alle må forståast. Viss ho skal gje meining må vi artikulere forholdet mellom desse tre ledda og korleis dei møtar kvarandre. Fenomenologien er etter mi meining svært fruktbar her fordi han ikkje berre set ord på den kroppslege eksistensen og på politiske perspektiv, men fordi dei òg vert eina i eit velutvikla omgrepsapparat. Det fenomenologiske perspektivet kan dermed kritisere rolla som kroppen speler, både i det politiske, men òg som noko meir grunnleggjande. Merleau-Ponty sitt bidrag står særleg fram, men trass ei stor innsikt både i det ontologiske og i politisk teori er den politiske ontologien ikkje uttrykt gjennom verket hans, og det ser ut til å vere eit gløymt felt. Eg skal difor ta for meg Merleau-Ponty sin ontologi i eit nytt felt, og freiste å gje ei avklaring på den interne dynamikken som må eksistere i ein politisk ontologi.

Aristoteles seier med den største klarleik og innsikt i den *Nikomakiske etikken* at «[o]ur account will be adequate if its clarity is in line with the subject matter, because the same degree of precision is not to be sought in all discussions, any more than in works of craftsmanship.»³ Den diskusjonen eg skal setje i gang her er knytt opp til ein fenomenologisk diskurs, ikkje berre i det at eg dreg nytte av fenomenologiske teoretikarar og verk, samt fenomenologiske kritikkar, men òg særleg fordi den ontologiske tematikken *krev* denne forma. Vi kan ikkje gripe Veret i seg sjølv, men berre via det som *er* i den grad det ontologiske spørsmålet berre kan stillast vis-à-vis noko som vi ikkje har annan tilgang til enn gjennom at det viser seg. Som Heidegger seier:

Ontologiens oppgave er å utheve det værendes væren og å eksplisere væren selv. Og ontologiens metode blir i høyeste grad problematisk dersom man vil rådføre seg med

² Diana Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism* (Lanham: Rowman & Littlefield 2007), «The politics of the body, the flesh of the political», 195. Når det gjeld referanseføring vil eg gjere lesarane merksame på at eg, fordi eg arbeider med tekstar som har kome i eit utal ulike utgåver og språk, utan at det finst noka standardutgåve, vil freiste å referere til kapittel og avsnitt i tillegg til sidetal så langt eg ser det formålstenleg.

³ Aristoteles, *Nicomachean ethics* (Cambridge: Cambridge University Press 2000/2002, omsett og redigert av Roger Crisp), 1094b.

historisk overleverte ontologier eller andre lignende forsøk. ... Betegnelsen 'fenomenologi' uttrykker en maksime som også kan formuleres slik: 'Til sakene selv!'.⁴

Det tyder at eg ikkje kan setje fram hypotesar som vi kan teste eller klart avgrensa problem som vi kan løyse, at eg ikkje kan definere på nokon utømmende måte dei omgrepa eg nyttar og dei fenomena vi skal snakke om, slik ein til dømes vil gjere i analytisk filosofi. Den fenomenologiske tilnærminga – eg vil ikkje kalle det ein metode – er meir enn noko anna ei *utlegging* av det som viser seg, noko som tyder at eg lyt nytte eit språk som tek omsyn til det fleirtydige og som gjer reie for eit perspektiv, ein måte å sjå det på. Det krev at diskusjonen er abstrakt filosofisk og det tyder at eg ikkje kan oppsummere kva ein politisk ontologi er i éi formulering, men må vende meg mot det frå ulike vinklar, med ulike omgrep og i ulike rammer. Difor vil somme av omgrepa vi nyttar heile tida føresetje andre som ikkje kan kome i stand på førehand, og vi vil måtte repetere og kaste nye blikk på det vi skildrar. Som eg vil kome attende til, er ikkje ontologi ein fyrstefilosofi (ei heller Merleau-Ponty sin) og kan heller ikkje etablerast som det, men den må uttrykkast i møtet med den verda den freistar å seie noko om.

Eg vil difor gjere ein sentral distinksjon som understrekar det poenget vi nyss har sett, og som kjem til å vere naudsynt for diskusjonen vår som ontologi: eit skilje mellom «politikk» og «det politiske».⁵ Eg forstår med politikk det som har med *polis* å gjere, altså styring, demokrati, institusjonar osv., og det er det som gjerne vert tematisert i politisk filosofi. Det politiske derimot har ein meir fenomenologisk, og såleis ontologisk, klangbotn: Eg meiner med det politiske det politiske fenomen viser seg som. Det tyder at det politiske er mykje større, men òg vanskelegare å gripe. Vi må ikkje forstå dette som den øvste kategorien i eit hierarki av komplekse sfærar, men som *ei form for Vere*. Oppgåva vår er altså å freiste å gje omgrepet «politisk ontologi» innhald ved å identifisere det politiske i eit fenomenologisk rammeverk. Eg vil understreke at eg ikkje intenderer å etablere ein ny ontologi, like lite som eg vil gje ein utømmende analyse av den politiske ontologien — det er av prinsipp ikkje mogleg. Derimot ønskjer eg å vise at det er ein naturleg overgang frå den fenomenologiske kritikken og ontologidiskusjonen hjå Merleau-Ponty til det politiske, ei formulering av noko som er til stades, men enno ikkje artikulert. Vincent Peillon seier dette om politikk og fenomenologi: «Il revient donc

⁴ Martin Heidegger, *Væren og tid* (Oslo: Pax Forlag 2007, omsett til norsk av Lars Holm-Hansen), 55-56.

⁵ Dette skiljet har vorte gjennomført før, mellom anna av Claude Lefort som skil mellom «la politique» og «le politique». Kanskje finst det nokre samanfallande punkt her, men det er ikkje ein identisk distinksjon all den tid «la politique» refererer hjå Lefort til det den politiske vitskapen handsamar, medan «le politique» er knytt til det intellektuelle: «Le politique sera donc l'affaire de la 'pensée' tandis que la politique est l'objet de la 'science'». Sjå Hugues Poltier, *Claude Lefort: la découverte du politique* (Paris: Éditions Michalon 1997), 50. Av andre som nyttar dette skiljet kan eg nemne Carl Schmitt og Marcel Gauchet der den fyrste legg vekt på staten som kjernen av det politiske, slik kyrkja er for religionen, medan den andre forstår det politiske som det området *l'homme politique* opererer i, som det feltet han har ei djuptgåande forståing av. Eg lener meg ikkje særleg på desse distinksjonane, men ser det politiske som eit meir fenomenologisk omgrep.

à la phénoménologie de montrer comment la conscience peut être à la fois située et libre, l'histoire contingente sans être insensée, et d'indiquer aussi comment la violence de l'action politique peut être utilisée à son propre dépassement.»⁶ Eg skal gje eit riss av kva eit omgrep om politisk ontologi kan innehalde og teikne konturane av den dynamikken som er internt i eit slikt felt. Eg vil med andre ord opne, snarare enn å lukke feltet for det politiske. Viss denne diskusjonen kan fungere som ein slik døropnar er eg nøgd, og eg skal freiste å gjere dette gjennom følgjande skritt:

I fyrste kapittel skal eg freiste å artikulere problematikken som ligg i å forstå kroppen som politisk ontologi. Det skjer ved at eg skal problematisere denne formuleringa og fokusere på forholdet mellom erkjening og eksistens. I dette kapitlet skal eg gå gjennom noko av den fenomenologiske kritikken mot det eg seinare vil kalle absolutt tenking. Her vonar eg å få identifisert kor den fenomenologiske kritikken kjem frå gjennom ein diskusjon rundt Descartes sitt ontologiske argument i *Meditasjonane* og konsekvensane av den logikken som styrer argumentet hans. Eg vil hevde at denne tenkinga som Merleau-Ponty kritiserer for ikkje å vere i stand til å gripe det ontologiske og som fører oss inn i dualismar, òg er ei årsak til dei spenningane vi finn att i det politiske. Ein diskusjon av det politiske må difor vere basert på ein diskusjon rundt tenkinga og utspele seg på hi sida av skiljet mellom erkjening og eksistens, medvit og verd.

Vidare skal eg i neste kapittel sjå nærare på det ontologiomgrepet som Merleau-Ponty set fram i kjølvatnet av kritikken hans. Kroppen er nøkkelen til å forstå ikkje berre mennesket si vere i verda, men til å forstå sjølve Veret. Difor vil ein ontologi vere fundamentalt knytt til spørsmålet om kroppen. Eg skal i dette kapitlet gjere det eg ser på som ei synkron lesing av Merleau-Ponty sitt ontologiske prosjekt. Med det meiner eg at eg heile tida les den tidlege, eksistensialistisk retta analysen av kroppen og sansinga som kjem til uttrykk i *Phénoménologie de la perception* i lys av den teoretiske utviklinga han legg for dagen, og dei ontologiske aspirasjonane som kjem fram i *Le visible et l'invisible*. Eg tek ikkje utgangspunkt i hypotesar om eit teoretisk brot i Merleau-Ponty, men ser på ontologien og det politiske bidraget som ei vidareføring og realisering av dei tidlege fenomenologiske refleksjonane rundt sansinga og kroppen.

Til slutt skal eg sjå på kva for nokre strukturar som gjer seg gjeldande i ein politisk ontologi. Dette tredje kapitlet kjem til å trekkje ut nokre ontologiske moment og nokre få

⁶ Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit: itinéraire de Maurice Merleau-Ponty* (Paris: Grasset 1994), 125.

omgrep frå Merleau-Pontys ontologi, og freiste å forstå dei vis-à-vis det politiske. Her skal eg diskutere historisitet, politiske fenomen og politisk handling, og eg skal dra nytte av innsikter frå Marx og Foucault. Eg vonar på den måten at vi kan få til å opne eit teoretisk felt som allereie er mogleggjort internt i Merleau-Ponty sitt verk.

Fleire av dei retningane, argumenta og poenga eg trekkjer fram i det som følgjer har mykje større rikdom og djupn enn det eg er i stand til å vise her. Nokre ting vil uansett måtte handsamast overflatisk og kort. Eg freistar likevel ikkje å vere urimeleg i lesinga mi og vonar dei resursane eg trekkjer på kan klargjere og underbyggje snarare enn å øydeleggje og komplisere.

Kapittel 1: ontologi og dualisme

Kva er ein politisk ontologi? Dette spørsmålet kan vi stille på to måtar som går ut på eitt: Kva for ein ontologisk status har det politiske, og kva for ein politisk status har det ontologiske? Eg har påstått i innleiinga at utfordringa for ein kvar filosofi som ønskjer å handsama det politiske er å kunne gje seg sjølv dei reiskapane som er naudsynte for å kunne tenkje politiske fenomen. Når eg såleis har sett fram spørsmålet om politisk ontologi gjeld det ikkje berre å kunne skaffe fram omgrep som kan skildre politiske fenomen, men det er eit spørsmål om å *kunne tenkje det*. Det inneber meir enn å peike ut kva som er politisk og kva som ikkje er, og det er meir grunnleggjande enn ein analyse av strukturane som gjer at eit politisk fenomen manifesterer seg.

I dette kapittelet skal eg freista å kartleggje problemet vårt. Det inneber at eg fyrst må seie noko om korleis vi skal forstå sjølve problemstillinga slik at eg i neste omgang kan identifisere kva som er problemet. Eg vonar at vi ut frå denne diskusjonen kan få på det reine kva som kvalifiserer til eit alternativt syn, eller ei løysing på problemet vårt. Dette grepet skal vere tre-ledda. For det fyrste skal eg seie noko om kva vi skal forstå med omgrepet ontologi og korleis det står i høve til det politiske. Eg kan på den måten artikulere kva vi lyt krevje av eit omgrep om politisk ontologi. For det andre ønskjer eg å teikne opp konturane av eit ontologiomgrep som spring ut av det eg vil kalle absolutt tenking. Sjølv om dette omgrepet har ein lang filosofisk tradisjon, frå Platon via Kant og inn i den samtidige tenkinga, er det fruktbart å artikulere det med utgangspunkt i Descartes. Den kartesianske dualismen er klar og eksplisitt og er eit døme på den logikken som fører fram dit. For det tredje vil eg sjå på korleis det politiske oppstår på tvers av det erkjeningsteoretiske og det eksistensielle, og korleis dei paradoksa som vi finn spent over desse to felte vert reproduisert i det politiske. Eg skal altså freiste å etablere det filosofiske problemet vårt ved å rekonstruere den logikken som fører oss opp i dualismar, og lokalisere det politiske på tvers av, og uttrykt gjennom, ein gjeven ontologi – gjennom dei paradoksa som oppstår der subjekt møter objekt og der kropp møter sjel.

I: politisk ontologi og det situerte

Ingen politisk teori er nøytral for det ontologiske fundamentet sitt, mange av dei inngår i ei diskursiv strukturering av det politiske feltet. Det er denne ontologien som må

artikulerast og kritiserast. Men kva er ein ontologi? Heller ikkje her kan vi trekkje ut eit nøytralt punkt. Når eg no skal klargjere kva vi skal forstå med «politisk ontologi» må eg vere klar på kva det er eg vil undersøke. Vi skal fyrst sjå på to ulike måtar å forstå omgrepet på, ein som er retta mot politikken og ein som fyller ein politisk funksjon. Deretter skal eg trekkje inn eit anna ontologiomgrep, eit som vi finn att i den fenomenologiske teoritradisjonen, og som dekkar fleire aspekt og skal danne rammeverket for diskusjonen vidare.

a ei innleiande forståing

I eit samfunnsvitskapleg oppslagsverk freistar Colin Hay å utdjupe kva ein politisk ontologi er. Han peikar, som eg òg har gjort, på at omgrepet ikkje er særleg utbreidd og må forklarast. Han vil på si side dekke inn området og seier at

...whether we choose to conduct our analysis in terms of identities, individuals, social collectives, states, regimes, systems, or some combination of the above, reflects a prior set of ontological choices and assumptions – most obviously about the character, nature, and, indeed, 'reality' of each as ontological entities and (potential) dramatis personae on the political stage.⁷

Dette kan fungere som ei innleiande forståing der ein ontologi er dei mest *grunnleggjande* oppfatningane vi har av det som er, saltmat og søtmat, pengar og gull, og der ein politisk ontologi er eit område der dei føresetnadene som får individ, statar og andre ting som kan fungere som objekt for samfunnsvitskapen, vert kartlagt. I fag som sosiologi og statsvitskap så dukkar spørsmålet om politisk ontologi opp for å klargjere på kva for ein måte ei gruppe er ei gruppe, korleis eit individ eit individ eller korleis ein stat oppstår som ein stat. Det kan handle om korleis element i politikken vert forskjellig i ulike samfunn eller i ulike kontekstar. På den måten vert den politiske ontologien det er snakk om i samfunnsvitskapen til eit spørsmål om metode, om korleis vi kan hente inn empiri og kva forskningseiningar som tyder noko for forskinga.

Viss vi nyttar dette omgrepet får vi ei løysing der vi nyttar «politisk» substantivisk, altså som det vi undersøker, som «politikken». Fokuset her er ikkje på ei generell lære om eksistens, men på det politisk verande – korleis til dømes stat, individ, rettferd og andre politiske fenomen er *politiske*. Her kan vi ta utgangspunkt i at ulike felt har ulike måtar å vere på, at det politiske er politisk på ein måte, at det sosiale har ein sosial ontologi, og så vidare. Dette er òg ein viktig dimensjon i det at det gjev høve til å byggje ein politisk

⁷ Colin Hay, «Political Ontology» i Robert E. Goodin og Charles Tilly (red.), *The Oxford handbook of contextual political analysis* (New York: Oxford University Press 2008, 78–97), 79.

teori. Slik kan vi handsama politiske fenomen som stat og individ, makt og institusjonar, på ein filosofisk måte, og gjere dei samfunnsvitskaplege byggsteinane til filosofiske objekt. Det viktige med dette er at vi unngår at det politiske berre vert ein samlekategori for underliggjande hendingar. Ved å ha ein politisk ontologi kan vi til dømes forstå korleis den politiske økonomien fungerer utan at vi reduserer det til summen av handlingane til økonomiske aktørar: det politiske kan analyserast som noko verkeleg. Sagt på ein annan måte vil ein «*politisk ontologi*» vere det som bestemmer politikken *som* politisk, eller ulike måtar å vere politisk på.

Ein annan måte å forstå politisk ontologi på er der vi forstår «politisk» adjektivisk, det vil seie at vi har ein ontologi som *er* politisk. Her kan eg ta tak i to ulike tilnæringsmåtar. På den eine sida kan det vere ei forståing av det som *er* som politisk. Det tyder at sjølve Veret er politisk, altså at viss noko *er* så inngår det i ein politisk kontekst eller det har ein politisk funksjon. Her kan vi til dømes trekkje inn det aristoteliske *zoon politikon* der det å vere menneske *er* å vere eit politisk dyr. På den andre sida kan vi forstå det som at ontologien, ein generell teori om Veret, har ein politisk funksjon eller fører oss til ein politisk teori. Eit døme på ein slik bruk av omgrepet «politisk ontologi» er Bourdieu sin sosiologiske studie av korleis det politiske engasjementet til Heidegger går via, og spring ut av, ein ontologisk diskusjon og korleis denne fører over i politikken.⁸ Eit anna openbert døme der ein politisk teori er knytt opp til ein meir grunnleggjande ontologi er den platonske staten. Å drive med ontologi er på denne måten ein politisk aktivitet. Desse er viktige tilnærmingar fordi dei på same tid bestemmer mennesket som eit politisk dyr som opererer i ei politisk verd og den ontologiske aktiviteten som mennesket driv på med som ein politisk aktivitet. Vi kan seie at ein «*politisk ontologi*» kan bestemme anten Veret som politisk eksistens eller sjølve ontologien som politisk aktivitet. Slik går det på ein måte ikkje an å sleppe unna det politiske, det finst ikkje ein politisk sfære som står utanfor til dømes ein førpolitisk eller apolitisk sfære, og vi har såleis resursane til å forstå alle deler av menneskeleg aktivitet som ein del av ein politisk heilskap.

Vi sit att med minst to ulike forståingar der det handlar om i kva grad vi forstår det politiske som ein konsekvens av, som ein eigenskap ved eller som ein struktur i sjølve ontologien, eller om vi forstår det politiske som noko verande, som noko som har eksistens i seg sjølv der måten det er på er ontologien si oppgåve å beskrive. Sjølv om vi ikkje har konkretisert kva ein ontologi skal vere har vi kome i ein situasjon der politisk ontologi har to ulike meiningsinnhald. Når det gjeld det siste synet på den politiske ontologien, som politisk *ontologi*, så dukkar det opp ei problemstilling. Vi føreset her på

⁸ Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Alençon: Les Éditions de Minuit 1988).

ein måte ein meir eller mindre «objektiv» eksistens eller struktur som er på ein viss måte og den ontologiske analysen si oppgåve er å gripe den generelt. Konsekvensen av dette er at ein teori om eksistensen berre vert politisk i den forstand at den er eller kan gje grunnlaget for ein normativ teori om politikk; «zoon politikon» er på ein gjeven måte og ikkje på ein annan, og på denne måten den minste byggesteinen i politikken. Vi misser like fullt ein svært viktig dimensjon med denne forståinga fordi det politiske ikkje får spele ei eiga rolle, men vert redusert til ein kategori som spring ut av den ontologien som allereie er føreset. Ein slik ontologi kan vere avgjerande i å utvikle ein teori om politikk, om den gode staten eller om måten vi er politiske på, den vert samstundes ute av stand til å handsama strukturelle, politiske forhold og politiske situasjonar som noko *i seg sjølv*, som meir enn eit system av handlingar. Den går glipp av stalle av moglege protagonistar som Hay skildrar, og som går utover mennesket: *det politiske vert redusert til ontologi og bestemmast ut ifrå denne.*

Likeeins får vi eit problem dersom vi forstår med ein politisk ontologi den *politiske* ontologien. Her vil fokuset vere på det politiske objektet som sjølvstendig fenomen med ein eigen ontologisk status, men ein slik ontologi er ikkje i stand til å integrere den menneskelege dimensjonen, måten mennesket og verda det står overfor er på. Her får vi i staden noko politisk som står overfor eit menneske som står «utanfor» politikken og som ikkje tek del i han i den grad det tolkar objektet. Ein politisk teori vert i denne samanhengen det vi ofte kjenner frå samfunnsvitskapen: ein teori om eit konkret fenomen all den tid det inngår i ein konkret politisk kontekst, men utan at korskje fenomenet eller tolkaren er integrert i ein større teori om Veret. Når vi forstår dette med politisk ontologi *vert det ontologiske redusert til det politiske og bestemmast som verande.* Vi kan til dømes ha ein teori om statar og trekkje inn ontologiomgrepet for å forstå korleis dei er *som* politiske, men vi misser den dimensjonen som kan seie noko om til dømes korleis den politiske handlinga er mogleg ontologisk sett, kva slags ontologisk kontekst vi lyt arbeide mot, korleis eit politisk fenomen er vis-à-vis ikkje-politiske fenomen. Der vi med det fyrste berre kunne snakke om *politikk*, kan vi no berre snakke om objekta *i politikken*. Vi har her kome fram til det som er ei fyrste artikulering av problemet vårt: Ein politisk ontologi må identifisere korleis denne spenninga oppstår i bestemminga av det politiske, og anten gje rom for å samle desse perspektiva i éin ontologi eller gå på andre sida av denne spenninga. Eg vonar å vise at dette handlar om at vi manglar eit velfungerande omgrep om «det politiske» og at dette er fordi ontologiomgrepet har fleire feller enn det det kanskje kan sjå ut som ved fyrste blick. Eg har sagt noko om rammene for ein kritikk av omgrep om «det politiske», og eg skal no identifisere bakgrunnen for den framgangsmåten som er naudsynt for å kome oss dit ved å seie noko om ontologi.

β fenomenologi og ontologi

I både desse tilfella er det ein problematikk som kjem til overflata i kjølvatnet av eit grep om ontologi, nemleg korleis vi kan erkjenne det som er. Ikkje berre er det viktig å stille spørsmålet om erkjenninga her fordi vi vil forstå korleis det som er dannar utgangspunktet for det vi kan kjenne til, men òg fordi vi samstundes må forstå korleis vi kan kjenne til det som er; «Problems of knowing are at the same time problems of being,»⁹ som Martin Dillon understrekar. Både i kvardagsleg diskurs, men òg gjennom filosofihistoria har det likevel vorte vanleg å plassere det som eksisterer *utanfor* erkjenninga av det. Det er dette vi ser frå Platon og fram til moderne filosofi med Descartes og Kant, men òg gjennom ulike samtidige retningar. Ein konsekvens av dette er at det absolutte og uendelege, som sjølv eksistensen er, vert separert frå det ufullstendige og endelege, som det verande er for oss, og eksisterer uavhengig av om vi representerer det verande rett eller gale. Erkjenninga vert på denne måten motsett eksistensen i den forstand at ho er feilbarleg og varierende, og at ho heile tida er knytt til det partikulære. Teoriar om erkjenninga forpliktar seg derfrå til å finne kriterium for kunnskap som kan fungere absolutt, teoriar om korleis erkjenninga av det einkilde verande kan stå i forhold til det verande slik det er. Den store utfordringa for filosofien har såleis vore å finne ein måte å gå frå erkjenninga til det verande og attende, og å identifisere det punktet som rettferdiggjør at vi kan drive med ontologi og som gjer at vi med rette kan seie at vi har kunnskap om verda. Med fenomenologien hender det noko med den ontologiske diskursen i forhold til erkjenninga som kjem med eit interessant perspektiv på det problemet vi har så vidt skissert over. Særleg med Heidegger kan vi gå bort frå perspektivet om at vi må skilje eksistens og erkjenning radikalt, og vi kan introdusere *fenomenet* som eit meiningsberande omgrep. Det er dette eg skal seie noko om her.

Utgangspunktet for fenomenologien er den husserlske innsikta om at vi, når ein ting vert gjeve oss, kan vite noko om måten den viser seg på. Tingen gjev seg som fundamentalt meiningsfull, og denne meiningsstrukturen kan fungere som objekt for ei undersøking. I kjølvatnet av dette kan Heidegger formulere fenomenomgrepet sitt, som *det som viser seg i seg sjølv*.¹⁰ Og det er slik at det som viser seg gjer det *for* noko, som intensjonalt objekt. Heidegger utviklar ontologien sin på bakgrunn av denne innsikta fordi han vil skifte fokuset frå det *verande* til sjølv *Veret*,¹¹ og sidan det ontiske, altså det som er, alltid er meiningsfullt som fenomen så må ontologien gå gjennom det fenomenologiske. Det er med dette som grunnlag at Heidegger skisserer sin eigen posisjon: «Fenomenologi

⁹ Martin C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology* (Evanston: Northwestern University Press 1997, 2. utgåve), 2.

¹⁰ Heidegger, *Væren og tid*, 56.

¹¹ Ibid., sjå særleg eksposisjonen, fyrste kapittel.

er en måte å ha tilgang til det som skal bli ontologiens tema på, og en måte å bestemme det på gjennom å fremvise det. *Ontologi er bare mulig som fenomenologi.*»¹² For fenomenologien vert det difor heilt avgjerande å forstå forholdet mellom slik vi forstår mennesket som eksisterande i ei verd og den erkjenninga vi har av nett den verda, korleis verda er på.

Eit anna moment som er avgjerande for å sjå på sjølve fenomenomgrepet er det som spring ut av det heideggerske omgrepet om at ein er «kasta», det som i fenomenologisk terminologi trekkast fram som *situasjon*. Situasjonen som omgrep har særleg vorte understreka av fenomenologar som Sartre, de Beauvoir og Merleau-Ponty og har stor tyding for ontologien. Dette handlar for det fyrste om at mennesket alltid er situert vis-à-vis verda, alltid i ein kontekst, og kan difor ikkje vere utanfor verda eller på ein ikkje-plass. For det andre, og mykje viktigare, går dette på at mennesket er ein situasjon i den forstand at *verda er situert vis-à-vis mennesket*. Dette vil seie at det alltid står i eit høve til tinga rundt, at det endrar verda det er i og utfoldar handlingane sine i ho, men at dette høvet er *radikalt immanent i sjølve Veret*. Det tyder at vi alltid er i verda, alltid med ting og andre menneske rundt oss på ein viss måte, og at denne er ein eksistensiell føresetnad. På denne måten kan ikkje verda vere gjeven utanfor og uavhengig av oss, men ho tyder alltid noko for oss. *Ho er alltid gripen som intensjon og prosjekt*. Det tyder at ho ikkje kan vere gjeven oss på ein nøytral og likegyldig måte, men som *situert*. Ontologi refererer altså i den fenomenologiske samanhengen på éin gong til måten tinga er ting på, måten mennesket er i verda på og sjølve Veret.

Eg vil med desse innleiande merknadene gjenta skiljet frå innleiinga. På den eine sida set eg *politikk*, som er «bystaten» sitt felt, den sfæren der parti, statsapparat, individ osv. utformar rammene for konkrete samfunn.¹³ Vi må snarare fokusere på den andre sida der vi finn omgrepet om *det politiske*, som fokuserer på den grunnleggjande dynamikken i det politiske fenomenet, og det er internt i dette at vi kan forstå korleis politiske einingar, strukturar og politisk handling kan verte etablert. Med det fenomenologiske ontologiomgrepet så har vi teke eit stort skritt frå klassiske ontologiførestillingar, der det ikkje gjev meining å skulle skilje ut den måten vi er i verda, handlar, lever i sosiale fellesskap og uttrykkjer oss sjølve frå den måten verda er på. Ved å ta utgangspunkt i det politiske så vil eg distansere meg frå den problematikken som vi såg konturane av i dei to ontologiforståingane i førre del og det har store konsekvensar for korleis det politiske står fram. Eit omgrep om det politiske set meg i ein viss avstand til mykje av

¹² Ibid., 63.

¹³ Dette er den tydinga som vi til dømes vil finne i «political science» eller «politisk kommentator».

den politiske teorien, frå klassisk tenking om *polis*, rettferdiggingering av det politiske fellesskapet hjå Hobbes og Rousseau til diskursar om rettsstaten, allmenta og ytre fridom hjå mellom andre Kant.

Eit gjennomgåande trekk i politisk filosofi er at vi ser ei tredeling der politikk skil seg frå ontologi i det at det sosiale vert eit naudsynt mellomledd, det vil seie at politikken berre kan springe ut av eit sosialt nivå, medan ontologi handlar om det som *er* generelt. Vi skal sjå at den fenomenologiske skildringa av kroppen som politisk ontologi gjer umogleg ei slik deling fordi det ikkje-politiske ikkje kan vere noko meir grunnleggjande enn det politiske. Den kritikken som fenomenologien rettar mot andre ontologiforståingar er ikkje tilfeldig, men er ein rekonstruksjon av dei føresette premissane i denne måten å tenkje på, og det er gjennom denne diskusjonen at vi kan forstå dei tvikløyvingane som lyt overkomast.

II: Descartes og dualistisk tenking

Det er to årsaker til at filosofien til René Descartes er eit godt utgangspunkt for å diskutere ontologi og det politiske. For det fyrste fordi nokre av dei teoretiske grepa han tek gjer eksplisitt den tenkinga som fører oss inn i dualisme. For det andre gjev ein kritikk av Descartes oss høve til å nærme oss, og dra nytte av ein del av dei fenomenologiske omgrepa, særleg dei vi finn hjå Merleau-Ponty og som skal vise seg å vere uvurderlege reiskapar for å tenkje det politiske. Det er ikkje openbert rettferdig å nytte dualisme som altopplukande kategori og som noko som er modellen for andre, nyare teoriar. Generelt sett fordi det finst mange teoriar som ikkje arbeider klart opp mot eller artikulerer tilknytning til dualistiske omgrep slik Descartes gjer det, særskilt er det fordi fleire presenterer det dei meiner er anti-dualistiske bidrag eller avviser heile problemstillinga. Vi lyt likevel sjå korleis dualistisk tenking er resultatet av ein logikk som kjem klart og eksplisitt til uttrykk hjå Descartes, og at det er denne tenkinga vi lyt koma forbi, ikkje dualismen i seg sjølv. Dillon peikar i standardverket sitt om Merleau-Ponty på at den reduksjonismen som mange monismar nyttar er ein «reenactment of the Cartesian methodology which results in ontological homogeneity; the heterogeneity distinguishing the realm of the subject from that of the object is lost.»¹⁴ Dei teoriane som vert ramma av den fenomenologiske kritikken føreset på ein eller annan måte ein dualistisk ontologi som kan kritisera gjennom Descartes. Dersom vi får på plass ein

¹⁴ Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, 33. Det handlar om at det eine aspektet vert redusert til det andre «and the two spheres collapse into one».

annan ontologi vil vi kunne løyse dei problema som desse teoriane får.¹⁵ Vi skal altså freiste å rekonstruere¹⁶ eit sentralt trekk ved denne tenkinga.

a absolutt tenking

Det erkjeningsteoretiske rammeverket til Descartes kviler i hovudsak på nokre moment som skal følgje oss via det ontologiske og attende til ein meir omfattande logikk. Når han i *Meditasjonane* seier at vi skal ta utgangspunkt i det vi ikkje kan tvile på, er det ikkje berre for å finne eit fast utgangspunkt for erkjeninga, men det er òg for å utforske heile det epistemologiske feltet og det som definerer det. Descartes presenterer erkjeninga som noko som har sine egne prinsipp og som kviler berre på seg sjølv: Dersom han vart tvungen til å finne eit fast punkt utanfor det epistemologiske så hadde heile erkjeninga falle som mogleg kunnskapsfelt. Sjølv når Gud introduserast¹⁷ som retrospektiv garantist for sansane, så er det berre som erkjent *via cogito*¹⁸. Når han derimot slår fast at det einaste faste punktet for erkjeninga er at eit *tenkande* naudsynleg lyt eksistere¹⁹, er det viktig å merke seg at Descartes, trass egne formuleringar, er ute av stand til å *prove cogito*. Sidan erkjeninga av cogito ikkje kan vere fundert utanfor erkjeninga så vert eit prov meiningslaust – det finst ikkje noko å måle det opp mot. Derimot er det Descartes gjer ein *demonstrasjon* av cogito. For at det i det heile skal vere mogleg å etablere det tenkande så må det tenkande *gje seg sjølv*. Og sjølv om det kan sjå ut som om cogito set seg sjølv i scene på ein absolutt måte som det er umogleg å nekte for så vert det endå meir prekært at vi identifiserer sjølv *cogitohandlinga* og dei resursane Descartes animerer for å spele cogito ut for oss.

Som prega av ein raskt vaksande naturvitskap og med eit mekanistisk perspektiv på verda vert det heilt naturleg for Descartes å ta som utgangspunkt for ein erkjeningsteori at vi berre kan ta som sikkert det vi kan vite – det framstår som ein rein tautologi. Han meiner med «å vite» at det er noko som det er umogleg for oss, eller til og med logisk kontradiktorisk, å tvile på. Med det har han skilt ut den andre delen av kunnskapsfeltet:

¹⁵ Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, kap 1. Det er ikkje openbert at dette tyder at ontologi er ein fyrstefilosofi. Tvert om kan ikkje ontologi oppstå utan å inkludere andre perspektiv.

¹⁶ Med *rekonstruere* meiner eg å undersøke på ein måte baklengs, det vil seie å byggje opp att ein logikk som fyrst mot slutten avdekkjer problemet.

¹⁷ René Descartes, *Méditations métaphysiques* (Paris: Flammarion 1992), 3. meditasjon, 105–106: «[La représentation] par laquelle je conçois un Dieu ... a certainement en soi plus de réalité objective. ... car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité sinon de sa cause ?»; 129: «... il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement.»

¹⁸ Eg vil òg poengtere at sjølv det ontologiske gudsbeviset krev eit erkjennande subjekt; det kan ikkje gripe utanfor seg sjølv. Då sit vi att med ein situasjon der Gud er den einaste garantisten for evna til å erkjenne, det einaste som kan føre oss fram til denne garantien. På grunn av dette ser eg bort frå Gud som garantist, og vil fokusere på det tenkande som gjev seg sjølv.

¹⁹ Descartes, *Méditations*, 2. meditasjon, 73: «Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.»

det vi *kan* tvile på, og difor ikkje kan seie at vi veit. Denne andre delen vert noko meir enn berre alt det vi ikkje kan seie noko om, det vert nær noko som vi lyt sjå på som usant heilt til vi har funne prov for det motsette. Dette vert klart i *Meditasjonane* der det som kan tvilast på skal tvilast på, lyt takast for usant.²⁰ Vi står overfor eit skilje mellom det vi kan vite og det vi ikkje kan vite, og det kan sjå ut som det ikkje finst noko høve til å skritte over denne delinga. Descartes artikulere sjølv kravet til sikker kunnskap som at det vi veit må vere *klart* og *tydeleg*. Eg forstår med «klart og tydeleg» to strenge krav til korleis kunnskap kan og lyt vere. For det fyrste tolkar eg «klart» til at alle aspekt lyt trekkast ut av obskuriteten, alle sider lyt verte tekne ut av skuggane og inn i ei fornuftens opplysing. Eit anna omgrep som eg meiner dekkjer godt det Descartes viser til er «gjennomsiktig». Det vil altså seie at det vi kan vite må vere slik at ein kvar bakside eller gøymt hjørne må vere direkte og umiddelbart tilgjengelege for oss. Vidare må vi etter mitt skjønn forstå kravet til at det må vere «tydeleg» som at grensene til det vi erkjenner lyt vere tydelege, altså at vi ikkje kan inkludere komplekse ting som har uklare deler og samansettingar. Kravet til tydelegheit kan vi såleis tolke til å tyde at det vi erkjenner lyt vere *enkelt*, til eit krav om ein atomisme som krev at dersom vi tek noko for sant må vi gripe det *heilt* – ikkje berre stykkevis og delt, men skild frå alt anna. Desse to prinsippa for sikker erkjenning gjer at vi kan sjå tingen utan noko utilgjengeleg moment og samstundes alt det tingen *ikkje* er. Frå oppdelinga mellom sikker kunnskap og ikkje-sikker kunnskap skal vi sjå at det er tre andre tvikløyvingar vi må trekkje fram:

Når erkjenninga er absolutt kan vi seie at ho er *universell*. Med det meiner eg at ho er utan unnatak. Dette vil seie at erkjenninga av noko partikulært, noko som ikkje kan universaliserast, ikkje kan akseptast som ein del av det sikre kunnskapsfeltet. Fordi fornufta ikkje kan gripe det partikulære som gjennomsiktig og enkelt, fell det utanfor det vi kan vite. Det er difor erkjenninga av han sjølv som sit i ein raud slåbrok framfor kaminen er noko av det fyrste som forsvinn i tvilen som meditasjonane legg opp til. Det er fordi det partikulære er komplekst og samansett, og det er noko fundamentalt opakt ved det. På same måte som Descartes sikrar ein universalitet vis-à-vis det partikulære, etablerer han den sikre erkjenninga som *abstrakt* i møte med det som er konkret. Dette er djupast sett det same momentet, men særskilt knytt til det konseptuelle nivået, der vi går ut av, og vekk frå tingen. Tenkinga er ikkje berre universell i den forstand at ho gjeld for alle situasjonar og for alle, men òg abstrakt i det at ho gjeld *uavhengig av tingen*. Til slutt kan vi seie at den logikken som ligg til grunn for det kartesianske prosjektet fører med seg eit krav til *immanens*, som vi lyt forstå som noko som er innvendig. For Descartes gjev det berre meining å sjå på det fornufta representerer for seg sjølv, på

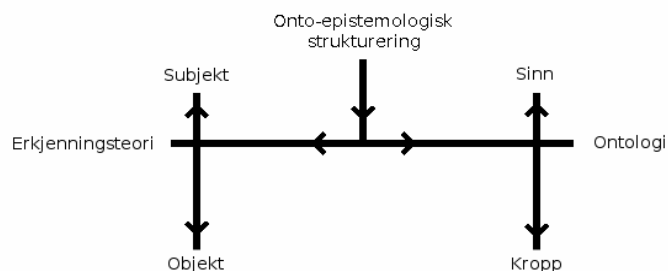
²⁰ Ibid., 1. meditasjon.

«innsida» av representasjonen, som sjølve tanken. Det vert her heilt naudsynt å setje opp dikotomien innsida–utsida, eller immanens–transcendens, ettersom det gjennomslutlige og det enkle heile tida må operere internt i tenkinga. Tenkinga må få med seg alle aspekta av, og heilskapen til tingen, medan vi i kvardagen heile tida treff på ting «der ute» som har ei bakside som er skjult for oss. Systemet for sikker kunnskap er såleis enno ikkje kopla til verda, det er ein intern logikk der sansinga av eksterne ting må verte forstått som partikularitet og som konkret.

For å oppsummere ser vi at måten Descartes handsamar erkjenninga på ikkje spring ut av ein føresett ontologisk dualisme der det erkjennande og det erkjente er gjeve på førehand. Det er ein logikk som kjem på plass *før* denne delinga, ei deling mellom kunnskap og ikkje-kunnskap. På den måten strekk sjølve den filosofiske aktiviteten, det erkjeningsteoretiske, seg på tvers av det eg har kalla *absolutt tenking*. Denne logikken legg ned som krav for ei form for kunnskapsfelt, kunnskap om det eksisterande, at ho må vere *universell, abstrakt og immanent*, i motsetnad til det som vil vere empirisk: *partikulær, konkret og transcendent*. Konsekvensen av dette er at vi må stille spørsmålet om *presentasjonen av presentasjonen*, det eg i neste del skal kalle den onto-epistemologiske struktureringa.

β onto-epistemologisk strukturering

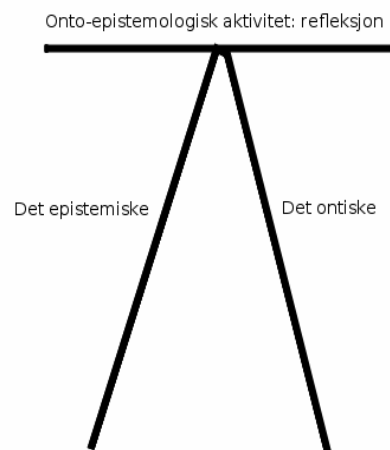
Dersom det er rett som vi har kome fram til no at det finst ein logikk i tenkinga til Descartes som er utgangspunktet for etableringa av kunnskapsfelt i det heile, så er det på sin plass å spørje korleis dei kunnskapsfelta



Descartes presenterer oppstår som erkjeningsteori og ontologi, og kva som er relasjonen mellom dei. Denne logikken må vere posisjonert på ein måte *før* kunnskapen, som eit slags *overmedvit*. Eg vil kalle dei kategoriane som organiserer og dannar bakgrunnen for desse kunnskapsfelta ei *onto-epistemologisk strukturering*, som hjå Descartes kjem til uttrykk i ein radikal substansdualisme. Frå denne dualismen spring det to spenningar: på den eine sida oppstår det ei erkjeningsteoretisk spenning mellom det som erkjenner og det som vert erkjent, det oppstår ei spenning mellom subjekt og objekt. På den andre sida finn vi ei spenning i det verande, i sjølve tingen. Dette viser seg i skiljet mellom kropp og sinn hjå Descartes, men går òg langs ein splitt mellom

vesen og materie. Den erkjenningssteoretiske spenninga oppstår her i samkvem med det ontologiske i ei absolutt tenking som reproducerer seg sjølv i erkjenninga av både det universelle og det partikulære.²¹ Det grepet som Descartes gjer etter å ha etablert prinsippa for si eiga tenking er det som gjev opphav til den dualismen som seinare skal vise seg å vere avgjerande for det kartesianske prosjektet. Her ser vi at slik Descartes etablerer denne dualismen sluttar den å vere eit postulat, og det sluttar å vere objektive skildringar av det verande, men vert *ei aktiv strukturering av det refleksive* og difor *ei ontologisering* av det som er.

Descartes etablerer ein naudsynt struktur der tvikløyvinga som pregar kunnskapsfelta strekk seg inn i andre felt og vert ein del av dei. Det er naudsynt fordi det følgjer logisk frå dei krava han sjølv har sett som rammeverk for at kunnskap sjølv skal kunne setje seg i scene, det er ein konsekvens av det gjennomsiktige og det enkle. Men det er òg naudsynt i den forstand at når det erkjenningssteoretiske går over i det ontologiske i den grad vi har kunnskap om det som eksisterer, så vert vi sendt attende slik at det som finst òg vert føresetnaden for erkjenninga av det. Som vi allereie har sett, og som er velkjente sider ved Descartes, må han utelukke frå den sikre erkjenninga all referanse til det partikulære, det konkrete og det som er utvendig, altså det som har med sansane å gjere. Det vi sit att med er det erkjennande i seg sjølv, eit tenkande. La meg understreke det: det er umogleg for Descartes å prova cogito fordi det ikkje finst nokon instans som kan grunngje eit slikt prov. Det gjer likevel ikkje at vi kan nøye oss med eit indisium eller eit plausibelt postulat. Ved ein *demonstrasjon* av cogito så har han ikkje berre funne noko som han kan vite sikkert, som vert presentert klart og tydeleg for han, men han *etablerer* det ontologiske feltet som epistemologien glir over i og som i neste skritt kjem inn i erkjenninga som demonstrasjon, som ein presentasjon av presentasjonen. Det er ikkje berre tinga som lyt oppfylle krava til tenkinga, men sjølve demonstrasjonen gjer krava *til* tenking. Det einaste gjennomsiktige som Descartes finn er han sjølv, fordi han har bestemt seg sjølv som gjennomsiktig. På same måte kan vi gjennom kravet til enkelskap òg sjå *alt kva cogito ikkje er*. Descartes ser på same tid heilskapen i det tenkande og grensene som definerer det. Såleis kan han slutte frå at han ikkje kan vite det han kan tvile på, at han kan tvile på verda, det utstrekke,



²¹ Dersom struktureringa av kunnskapen hadde vore eit element i Descartes sin eigen teori hadde den vorte sirkulær fordi han då måtte presentere og få kunnskap om det onto-epistemologiske nivået. Det er difor dette overmedvitet ikkje kan artikulerast internt hjå Descartes, men berre *utførast*. Det er fyrst gjennom ein generell kritikk av erkjening/eksistens-problematikken at dette kan kome til uttrykk.

men ikkje på det tenkande, og at det tenkande og det utstrakte difor *ikkje er det same*.²² Cogito er med andre ord noko anna enn det utstrekke, det sikre er noko anna enn det usikre, det abstrakte noko anna enn det konkrete, det universelle noko anna enn det partikulære – og dette i ontologisk forstand. Den absolutte tenkinga tyder ikkje at vi forstår tinga absolutt, *men at vi forstår absolutt*.

Problemet eg har skissert med utgangspunkt i Descartes har vorte kritisert frå mange hald. Denne kritikken er gjerne særleg fokusert på det dualistiske systemet, og ønskjer å løyse problemet ved å fremje ulike former for monisme. Likevel ser det ut til at denne problematikken heimsøkjjer det filosofiske ordskitte, anten i ny, absolutt tenking eller som eit meir radikalt motsvar, ein partikularisme.²³ Så lengje vi ikkje tematiserer sjølve logikken som ligg bak, føreset vi likevel den tvikløyvinga som den absolutte tenkinga fører med seg. Ved å artikulere den absolutte tenkinga kan vi derimot òg artikulere problem som heller ikkje kan løysast i eit radikalt partikulært og konkret paradigme. Merleau-Ponty skildrar i *Phénoménologie de la perception* dei to linjene som spring ut av denne dynamikken:

Nous sommes habitués par la tradition cartésienne à nous dépendre de l'objet: l'attitude réflexive purifie simultanément la notion commune du corps et celle de l'âme en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l'âme comme un être tout présent à lui-même sans distance. Ces définitions corrélatives établissent la clarté en nous et hors de nous: transparence d'un objet sans replis, transparence d'un sujet qui n'est rien que ce qu'il pense être. L'objet est objet de part en part et la conscience conscience de part en part. Il y a deux sens et deux sens seulement du mot exister: on existe comme chose ou on existe comme conscience. L'expérience du corps propre au contraire nous révèle un mode d'existence ambigu.²⁴

Spenninga mellom subjekt og objekt på det eine sida, og kropp og sinn på den andre, veks ut av det same onto-epistemologiske systemet, men som vi skal sjå realiserer dei seg i ulike diskursar. Eg skal fyrst gå gjennom subjekt/objekt-problematikken som oppstår i eit erkjenningsteoretisk felt og deretter kan eg snakke om spenninga i det verande som oppstår i det ontologiske feltet.

²² Descartes, *Méditations*, 6. meditasjon, 203: «Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps...»

²³ I analytisk medvitsfilosofi er det til dømes eit stort problem å forstå korleis vi kan operere med eit språk knytt til det psykiske nivået (kjensle, motiv, ønske osv.) og eit anna til det fysiske (kjemi, signal, kausalårsaker osv.) dersom dette refererer til eitt og same objekt i ein monisme. Sjå til dømes David Papineau, *Thinking about consciousness* (New York: Oxford University Press 2004) og John Perry, *Knowledge, possibility and consciousness* (Cambridge: The MIT Press 2001). Vi finn òg mykje viktig kritikk i strukturalistiske og poststrukturalistiske retningar, til dømes hjå Judith Butler, Michel Foucault og Elizabeth Grosz.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Éditions Gallimard 1945/2009), fyrste del, kap. 4: «Le corps comme expression et la parole», 240.

III: det epistemiske og det ontiske paradokset

At Merleau-Ponty i det fyrste hovudverket sitt *Phénoménologie de la perception* set ut mot ein større og meir fundamental analyse av sansinga er ikkje tilfeldig. Det er gjennom sansinga at han kan presentere ein kritikk som både involverer subjekt og objekt, vesen og materie, som er knytt opp problemet med *kroppen*. Han kan difor vise at det obskure og det opake er heilt sentrale deler av sansinga og at det ikkje finst noko overmedvit som tenkjer absolutt. Med Merleau-Ponty kan vi rekonstruere dei paradoksale tvikløyvingane, fyrst der subjekt møter objekt og sidan der kropp møter sinn, ein kritikk som spring ut av ein analyse av sansinga og kroppen som det situerte. Vincent Peillon klargjer motivasjonen for å analysere sansinga på denne måten:

Peinture, littérature, philosophie, algorithmes, histoire, politique, toutes ces productions ne peuvent se comprendre que par référence ou emprunt au modèle perceptif. De bonne volonté, le lecteur s'empresse alors d'étudier ce modèle: la table, le cube, la maison, autrui, des étoiles, une nébuleuse. *Mais c'est pour découvrir aussitôt que le modèle est en réalité emprunté à ce dont il est le modèle*, que l'originale est toujours dérivé, qu'il n'existe que dans la forme du retour, en miroir, et que son interminable approche ... ne peut cheminer que selon l'analyse tout aussi patiente des différentes formations expressives.²⁵

Ikkje berre vil ein fenomenologisk diskusjon om sansinga snu opp ned på korleis vi møter verda, men det er denne kritikken som skal føre oss inn i ontologien.

a empirisme og intellektualisme – subjekt og objekt

Den erkjeningsteoretiske spenninga som spring ut av den filosofiske refleksjonen er det klassiske problemet om korleis objektet «treff» subjektet i ei erkjening. Merleau-Ponty vil finne ut korleis objektet kan stå fram for eit sansande subjekt *som* objekt. I *Phénoménologie* gjev han laus på to erkjeningsteoretiske grunnposisjonar som han meiner utgjer sentrale aspekt ved dei fleste teoriar om erkjeninga, og som han kallar *empirisme* og *intellektualisme*. Vi må òg vere merksame på at dette er generelle teoretiske perspektiv som ikkje berre er posisjonar, men naudsynte og logiske konsekvensar av dei premissane som eg tidlegare har identifisert som absolutte, som spring ut av den onto-epistemologiske refleksjonen.

Empirisme er den teoretiske posisjonen som hevdar at all kunnskap vi får gjennom sansane kjem frå noko eksternt. Ved å gje prioritet til objektet sin eksistens har

²⁵ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 18. Mi utheving.

empirismen minst tre sentrale motivasjonar: for det fyrste er det eit ønske om ein teori om erkjenninga som ikkje føreset *a priori* kategoriar. For det andre er det eit krav om å stadfeste at kunnskap om verda må koma frå verda sjølv. For det tredje er det fokus på at det er fordi det er ein årsakssamanheng som går frå tingen til erfaringa vi har av han at erkjenning er mogleg.

Vi kan dele opp komplekse objekt i enklare delar, til dømes er eit bord summen av plankar og spikrar, form og farge. Viss dei enkle delane er eksterne, korleis kan tingen framstå for sansane våre som fullstendig, spør Merleau-Ponty. På den eine sida foreslår han at det kan vere slik at objektet oppstår som objekt fordi sansane våre *assosierer* enkle delar, det vil til dømes seie at ein kontur oppstår fordi vi assosierer saman eit sett punkt og «trekkjer» ei linje gjennom dei.²⁶ Men med ei slik forståing vert det umogleg å forstå korleis ei form av objektet, til dømes ein sirkel, kan vere rett. Objektet kan altså ikkje framstå via assosiasjon fordi objektet allereie må vere objekt for at dei enkle delane skal kunne assosierast: «Si nous nous en tenons aux phénomènes, l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par association, mais, *condition de l'association*, elle précède les recoupements qui la vérifient et la déterminent, elle se précède elle-même.»²⁷ På den andre sida set Merleau-Ponty fram hypotesen om at det er snakk om ein *projeksjon av minne*, det vil seie at sanseintrykka ber med seg ein appell til minnet og konstituerer objektet på basis av ein likskap. Problemet er at vi framleis treng ei erfaring av objektet som minnet er om, noko som berre kan kome i stand gjennom objektet: «Percevoir n'est pas éprouver une multitude d'impressions qui amèneraient avec elles des souvenirs capables de les compléter, c'est voir jaillir d'une constellation de données un sens immanent sans lequel aucun appel aux souvenirs n'est possible.»²⁸ Konklusjonen hans er at den empiristiske posisjonen er uholdbar fordi vi lyt vere i stand til å snakke om tinga slik dei er uavhengig av det reine inntrykket av det som er framfor oss: «[s]i nous quittons le postulat empiriste de la priorité des contenus, nous sommes libres de reconnaître le mode d'existence singulier de l'objet derrière nous.»²⁹

I motsetnad til empirismen tek intellektualisme utgangspunkt i subjektet og at det må finnast *a priori* konsept som gjer at vi kan gripe objektet som heilskap. Det tyder at sidan den reine erfaringa ikkje kan gje grunnlaget for erkjenninga av til dømes ein tallerken eller ein hare så må desse på ein måte *allereie vere ein del av erkjenninga*. Der

²⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, introduksjonen, kap. 2: «L'association' et la 'projections des souvenirs'», 37.

²⁷ Ibid., 40. Mi utheving.

²⁸ Ibid., 46.

²⁹ Ibid., 49.

empirismen gjev prioritet til ei verd «der ute», nyttar intellektualismen verda som ein immanent term; for intellektualismen så sansar vi ting som er meningsfulle. For er det ikkje slik, spør Merleau-Ponty, at vi kan gripe objektet slik det *eigentleg* er berre dersom vi vender oss mot det? Her set han fram *merksemda* som eit fyrste moment ved intellektualismen. Det er når vi vender merksemda mot objektet *som* objekt, at det kan gripast som det. Han gjev eit døme frå *Meditasjonane* der Descartes grip eit stykke voks som uavhengig av form, temperatur, farge og konsistens er fundamentalt det same stykket med voks.³⁰ Det er på den måten at *merksemda* ikkje berre er ei syntetisering, men ei aktiv konstituering av objektet, vokset *som* voks.³¹ På same måte, og med ein ny referanse til Descartes, trekkjer Merleau-Ponty fram eit anna moment, *dommen*, som det som fullstendiggjjer sansinga. Når vi til dømes ser ut av vindauget og ut på gata er det ikkje mogleg for sansane å stadfeste at dei skuggane eg ser er folk, og ikkje berre jakker og hattar.³² Eg sluttar meg med andre ord til at det er folk der gjennom å felle ein dom.³³

På same måte som at vi må bort frå empirismen må vi bort frå intellektualismen fordi det konstituerande subjektet inkluderer for mykje, den svelgjer heile det sansa objektet og gjer det til ein funksjon av det subjektive. Det er nemleg slik at dersom tilgangen til verda berre skjer gjennom ei syntetisering og ei fullstendiggjering av sansinga så har vi ikkje høve til å kunne skilje mellom rette og gale sanseintrykk. Det finst ikkje lenger noko som er gjeve oss og vi mistar *tingen*: «... percevoir dans le plein sens du mot, qui l'oppose à imaginer, ce n'est pas juger, c'est saisir un sens immanent au sensible avant tout jugement.»³⁴ For å kunne ha eit omgrep om sansing lyt vi føresetja tingen. Vi kan oppsummere dei problematiske aspekta ved empirismen og intellektualismen i eit ganske velkjent argument frå *Phénoménologie*:

L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons

³⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, introduksjonen, kap. 3: «L'attention' et le 'jugement'», 51; Descartes, *Méditations*, andre meditasjon, 87. For Descartes er det ikkje kroppen (auget) som ser, men sjela. Dette fører til at når vi ser oss sjølve i ein spegel ser vi «illusjonen av ein illusjon»; vi ser noko som representerer oss, men som aldri var oss i utgangspunktet. Sjå meir om Descartes og spegelen i Alia Al-Saji, «Vision, mirror and expression: the genesis of the ethical body in Merleau-Ponty's later works» i James Hatley, Janice McLane og Christian Diehm (red.), *Interrogating ethics: embodying the good in Merleau-Ponty* (Pittsburgh: Duquesne University Press 2006), 42.

³¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, introduksjonen, kap. 3: «L'attention' et le 'jugement'», 55.

³² Descartes, *Méditations*, 2. meditasjon, 89.

³³ Eit anna døme på intellektualisme er den transcendentale idealismen vi finn hjå Husserl og Kant. Sjølv om dei båe er avhengige av å inkludere verda «der ute» gjennom omgrepa *Stoffe* og *Ding an Sich*, er det intensjonale medvitte hjå Husserl og kategoriane til Kant på kvar si side sjølve føresetnaden for all erkjenning og det som gjer erfaring mogleg. Det inneber at ein kvar referanse til mening forut for medvitte vert grunnleggjande meningslaus. Sjå Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, 31–32.

³⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, introduksjonen, kap. 3: «L'attention' et le 'jugement'», 60.

besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi de nouveau nous ne le chercherions pas.³⁵

Det erkjenningsteoretiske paradokset er eit avgjerande moment ved Merleau-Ponty sin kritikk: eit objekt, til dømes eit hus, gjev seg *alltid* i profil, det vil seie at vi berre ser den eine sida av det, samstundes som det *alltid* gjev seg absolutt, altså med grunnmur, etasjar, baksida og innsida, som *hus*. Erkjenninga er såleis alltid avgrensa og endeleg, men òg på same tid ikkje rein subjektivering av inntrykket. Paradokset gjev seg «comme celui de l'ouverture à la *chose même* à partir d'une *perspective*.»³⁶ Oppgåva til Merleau-Ponty som fenomenolog er å unngå intellektualisme i sansinga, samstundes som tingen *alltid allereie* er meiningsfull for oss. Dette kan berre gjerast ved å ta meir djuptgåande grep, ein kritikk av det onto-epistemologiske paradigmat:

La *parenté* de l'intellectualisme et de l'empirisme est ainsi beaucoup moins visible et beaucoup plus profonde qu'on le croit. Elle ne tient pas seulement à la définition anthropologique de la sensation dont l'un et l'autre se sert, mais à ce que l'un et l'autre garde l'*attitude naturelle ou dogmatique*, et la survivance de la sensation dans l'intellectualisme n'est qu'un signe de ce dogmatisme.³⁷

β ontisk dualisme – kropp og sinn

Den andre linja som spring ut av Descartes sitt onto-epistemologiske prosjekt går på ein måte utanfor det erkjenningsteoretiske. Ho spring ut av det same, aktivt reflekterande cogito, men får ein annan dualitet enn overfor eit objekt. Når Descartes slår fast at han ikkje er kroppen sin så skil han den tenkande substansen frå den utstrekke, men han har òg etablert seg sjølv som eksisterande vis-à-vis det utstrekke. På den måten er ikkje den eksistensielle dualismen eit antropologisk moment, men eit ontologisk poeng: det handlar om korleis tinga *er*. Descartes slår fast at han ikkje er det same som kroppen sin fordi han kan tvile på kroppen medan det er umogleg å tvile på seg sjølv som tenkande substans. Han konkluderer ikkje berre med at vi ikkje kan vite *om* vi er ein del av den fysiske verda eller ikkje, men at det er *naudsynt* at han ikkje er ein del av den verda som kroppen er. Slik erkjenninga måtte tematiserast fordi kunnskapen vi har òg er kunnskap om korleis ting *er*, må kroppen vere utgangspunktet for ein diskusjon om ontologisk dualisme fordi den både fungerer som subjekt og som objekt i den erkjenningsteoretiske ordenen. Slik fungerer kroppen i motsetnad til sinnet. Han er partikulær, konkret og utvendig vis-à-vis eit tenkande som er universelt, abstrakt og internt. Når den ontologiske dualismen mellom kropp og sinn vert uttrykt er det mogleg for oss å forstå

³⁵ Ibid., 52.

³⁶ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 31.

³⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, introduksjonen, kap. 3: «L'attention' et le 'jugement'», 64. Mi utheving.

den spenninga som oppstår mellom dei *materielle* forholda på den eine sida og tingen sitt *vesen* på den andre.

I skiljet mellom biologisk og sosialt kjønn finn vi eitt døme på ei todeling som tematiserer forholdet mellom vesen og materie i kjønn, og som dukkar opp for å hindre at kjønn vert redusert til biologi. Formålet er å vise at sjølv om den materielle ordenen skil menn og kvinner frå kvarandre, så er det ikkje vesensbestemmande. Dette omgrepsparet plasserer det kulturelle og sosiale på ein måte *internt* i medvitte³⁸ og som overfor den materielle og organiske kroppen. Spørsmålet vi må stille er om det i det heile er mogleg å forstå kroppen utan at det er i konteksten av medvitte og om vi kan forstå det tenkande utan at det er situert og posisjonert i verda. Toril Moi gjer i boka *Hva er en kvinne?* ein god analyse av dette problemet, og ho fremjar interessante kritikkar både mot teoretikarar som nyttar skiljet aktivt, jamvel som mot dei som freistar å underminere heile den biologiske kategorien. Moi sitt bidrag er interessant for oss og eg skal dra nytte av nokre av hennar poeng.

Biologisk kjønn ser i utgangspunktet ut til å vere ein grei kategori der vi snakkar om kjønn i den forstand biologien snakkar om det, som innanfor eit biologisk språk som handsamar ein organisme med forplantingsevner og særleg utforming, kromosom og hormon. Det vert likevel vanskeleg når vi må forstå sosialt kjønn som «resten» eller som alt det som fell utanfor biologien. Ikkje berre fordi det som fell utanfor er ein uhandgripeleg kategori som på den måten mistar innhaldet sitt, men òg fordi vi kan spørje oss om det i det heile finst noko «resten» og eventuelt kva eit «resten» skal vere. Det er meir fruktbart å byrje med å forstå det sosiale kjønn. Eit mogleg utgangspunkt kan vere å forstå sosialt kjønn som kjønnsidentitet³⁹, som kva slags kjønn ein medvite eller umedvite oppfattar seg som. Den store fordelten her er at vi ikkje er forplikta til å følgje dei dikotomiske skiljelinjene biologien legg opp til og at vi får dekkja den psykologiske forståinga; vi kan ha fleire enn to kjønn og kan såleis gje rom for andre måtar å eksistere og tenkje på seg sjølv på. Men vi støyter veldig raskt på problem fordi dersom vi set likskapsteikn mellom kjønnsidentitet og sosialt kjønn så misser vi mykje av det dette skiljet skulle forklare og kritisere, som til dømes korleis denne identiteten oppstår og korleis samfunnet oppfattar ein som kjønna. Kjønnsidentitet forstått på denne måten er så subjektivt at vi ikkje kan kritisere handlingsmønster, tendensar, institusjonar og så vidare – det er ikkje på det biologiske feltet: ein kan ha ein kvinnekropp utan at

³⁸ Uavhengig av om dei kulturelle og sosiale impulsane og utøvinga av kjønnsbestemte handlingar er medvitte eller ei.

³⁹ Toril Moi, *Hva er en kvinne?* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag 2002, 2. utgåve, omsett til norsk av Rakel Christina Granaas), 42.

dette treng føre til undertrykkande strukturar og sexistisk politikk. Med dette poenget kan vi gå vidare til eit perspektiv på sex/gender-dualismen som Moi tilskriv Gayle Rubin. Her må vi forstå, ifølgje Moi, sosialt kjønn ikkje som den andre, utfyllande halvdel til kjønnsomgrepet når biologien har sagt sitt, men som «de samfunnsmessige normene som påkalles for å omforme og forklare [de biologiske] forskjellene»⁴⁰. Det er altså via normer og strukturelle forhold at identitet, åtferd, gruppetilhøyrse, aktivitet og omgrep vert konstruert. Det handlar om korleis dei biologiske skilnadene får ein plass i samfunnet. Konsekvensen er at «alle samfunn ... forvandler på en eller annen måte biologisk kjønn til sosialt kjønn.»⁴¹ Ikkje berre set denne måten oss i stand til å kritisere dei sosiale aspekta ved kjønnsproblemet, vi kan òg snakke om kroppen, ikkje berre om det psykiske nivået, sinnet, men om korleis dei biologiske skilnadene vert nytta, korleis vi forstår dei. Utfordringa for ei slik forståing av skiljet er at omgrepet biologisk kjønn vert ein umogleg filosofisk kategori. Dersom sosialt kjønn strekk seg frå subjektive kjønnsidentitetar, via kjønnsroller, normer, institusjonar og strukturar, heilt til artikuleringa av det biologiske kjønn sit vi att, peikar Moi på, med kroppen som noko som er på hi sida av det vi kan snakke om – som ein slags kantiansk tingen-i-seg-sjølv.⁴² Biologisk kjønn vert redusert til det sosiale.

Skiljet mellom biologisk og sosialt kjønn er smidd på den modellen som deler mellom kropp og sinn, og den problematikken som dukkar opp når vi vil forstå at dei skilde delane er parallelle til dei vi har når det gjeld kroppen: Det kan sjå ut til at viss kroppen skal ha meining som materiell og den er det som forårsakar medvitet så vert sinnet berre eit uttrykk for kroppen. Samstundes vert kroppen til *kropp*, og ikkje reint organisk materiale, fyrst når han får meining gjennom eit sinn. Det er ein sterk samheng mellom subjekt/objekt-skiljet og kropp/sinn-dualismen, og dei går over i kvarandre. Dette er fordi kroppen ikkje er eit objekt på lik linje med andre objekt; vi vil til dømes ikkje seie at handa mi ligg ved sida av tallerkenen slik ein gaffel gjer, men at kroppen står i eit privilegert forhold til det tenkande sitt vesen. Ikkje berre er den «min» på ein måte som gaffelen, eller kroppone til dei rundt meg, ikkje er, men den er den materielle realiseringa av dei ønska, tankane og handlingane som vert produserte eller sette ut i live av meg sjølv. Kroppen er òg tilgangen til verda rundt meg, det som gjer meg til subjekt vis-à-vis eit objekt, som *her* snarare enn *der*. Det er dette kroppsomgrepet vi må artikulere for å kunne nå ein djuptgåande kritikk av desse dualismene. Men før vi kjem så langt vil eg trekkje fram det eg kallar «den politiske spenninga» og sjå korleis den absolutte tenkinga vert reproduisert i det politiske.

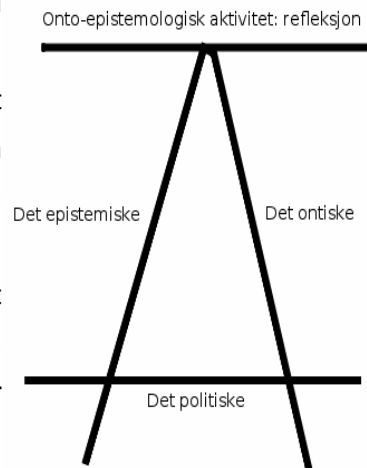
⁴⁰ Moi, *Hva er en kvinne?*, 45.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., 46.

IV: den politiske spenninga

Diskusjonen rundt kva ein politisk ontologi er viste oss at det finst fleire ulike måtar å forstå det på, og eg skilde ut eit omgrep om det politiske som det som skal drøftast ontologisk. I det politiske vil eg inkludere både politiske fenomen (stat, individ, institusjonar og hendingar) og det feltet av politisk meiningskonstitusjon som gjer at det politiske kan utfolde seg og at politisk handling er mogleg. Det er samspelet mellom desse som gjev dei dynamiske forholda og rørslene internt i det politiske, og som det er oppgåva til ein politisk ontologi å identifisere. Men det politiske kjem på ein rekke måtar til uttrykk gjennom uløyselege spenningar, nett fordi det er eit felt som strekk seg over tvikløyvinga mellom erkjeningsteori og ontologi som den absolutte tenkinga etablerer, og dei dualismene som oppstår internt i desse. Det tyder at politiske fenomen står i eit fleirdimensjonalt spenningsforhold, men samstundes går langs den logikken som etablerer desse spenningane. Dette gjer ei lineær framstilling av det politiske umogleg. Eg skal her ta for meg nokre typiske paradoksale element og rekonstruere dei internt i den absolutte tenkinga.



a natur og kultur

Er det politiske noko som oppstår naturleg? Eller er det eit uttrykk for ein kultur som fjernar seg frå det gjevne? Omgrepsparet *natur* og *kultur* er ei tvikløyving i det politiske som har ein antropologisk klangbotn. Problematikken er dobbeltsidig fordi det handlar om både mennesket i det politiske og det politiske i mennesket. På den eine sida handsamar denne dikotomien det politiske anten som noko naturleg eller noko kulturelt, men på same tid vert det naudsynt å spørje korleis det naturlege og det kulturelle oppstår som kategoriar i det politiske.

På den eine sida av dikotomien finn vi mennesket som naturleg politisk, der den menneskelege aktiviteten er i sin essens politisk. Her finn vi til dømes det aristoteliske «zoon politikon» der det ligg i mennesket sitt vesen å vere politisk. Det er dét som skil oss frå andre dyr, det er dét som gjer oss til det vi er. Denne posisjonen er meiningsfull for det politiske fordi det tyder at det politiske er det som mennesket gjer i den grad alle handlingar realiserast i *polis*. Det fyrste problemet som dukkar opp her og som viser til

det kulturelle aspektet som skilt frå det naturlege er at det i dette perspektivet ikkje finst noko før-politisk ved mennesket; det kulturelle er ei foredling av dei politiske dydane, men ikkje etableringa av det politiske i seg sjølv. Det gjer at vi ikkje kan forstå aktivitetar som å sitje framfor peisen, ta oppvasken eller bake peparkaker som apolitiske, og sidan alt er politisk vil ikkje konseptet om «ei politisk handling» tyde noko anna enn kva for ei handling som helst. Det andre problemet er at dette politikkomgrepet er så minimalt at det utelukkar ei forståing av korleis nye politiske fenomen veks fram og forsvinn, fordi alt berre er ein del av *polis*. På den andre sida av natur/kultur-skiljet har vi perspektiv som fokuserer på at mennesket *de facto* har ei før-politisk eller apolitisk side. Som døme på denne posisjonen kan vi trekkje fram det hobbesianske synet der det før-politiske er karakterisert som ein anarkisk tilstand prega av brutal krig og banal vald, men som ikkje er politisk. Det er fyrst gjennom kontraktuelle samband at mennesket kan tre ut av naturen og inn det politiske tilveret; det er fyrst når den anarkiske fridomen vert systematisert og kultivert at det politiske kan eksistere. Men fordi det som er apolitisk ikkje kan vere ein del av det politiske og må vere apolitisk på ein absolutt måte kan ikkje dette perspektivet gjere reie for korleis sosiale konstallasjonar og naturlege samband gjev grunnlag for det politiske. Det er berre ved å sjå det politiske utanfor natur og kultur at det politiske vert meiningsfullt.

I forlenginga av denne dualismen kan vi finne viktige haldepunkt i diskusjonen om vald og ondskap. I den kulturelle posisjonen vil vi finne att ondskap, vald, tortur og drap som noko barbarisk og usivilisert. Med det forstår vi at vondsken berre kjem til uttrykk utanfor det politiske, som eit brot med kontrakten.⁴³ Her finst det mange likskapstrekk med det hobbesianske momentet der ein fell *attende* til ein før-politisk tilstand, til eit meir primitivt nivå. Som ein reaksjon på dette finn vi hjå Zygmunt Bauman⁴⁴ og Hannah Arendt⁴⁵ viktige bidrag til vondskepsproblemet: Sosiale konstallasjonar, samfunn og politikk, føreset noko anna som gjer desse moglege; ein dimensjon av samhald, solidaritet, medmenneskelegdom må vere tilstades for at det skal vere mogleg å tre inn i eit kulturelt samfunnsforhold. Når vondsken kjem til uttrykk kan vi i følgje Bauman og Arendt, ikkje forstå dette som eit tilbakefall til det meir primitive, men vi må snarare sjå det som eit fråver av denne dimensjonen. Arendt ser til dømes i analysen sin av «demonen» Eichmann berre ein lydigskeap overfor kontrakten og ein *mangel* på refleksjon

⁴³ For Rousseau så vil det politiske og det moralske vere ei side av same sak. Difor kan han uttrykkje seg slik han gjer: «Når han nå har erkjent at han er borger, om ikke på annen måte, så ved at han oppholder seg i landet, da må han som paktbryter utelukkes derfra gjennom landsforvisning, eller ved å bli dømt til døden som statens fiende. For en slik fiende er ikke en moralsk person, han er bare et menneske, og i et slikt tilfelle tillater krigsretten å drepe en beseiret.» Jean-Jaques Rousseau, *Om samfunnspakten* (Gjøvik: De norske bokklubbene: Kulturbiblioteket 2001), andre bok, kap. 5: «Om retten til liv og død», 37.

⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Moderniteten og holocaust* (Oslo: Vidarforlaget 2005, 2. utgåve, omsett til norsk av Mette Nygård.), sjå særleg kapittel to og tre.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil* (London: Penguin Books 2006).

og empati, medan Baumann slår fast som føresetnad for jødeutryddinga eit fråver av menneskeleg kontakt, nærleik, personleg engasjement mogleggjort berre av det politiske byråkratiet og modernitetens industrielle teknologiar. På den måten vert vondskapen mogleggjort, ikkje fordi vi fell *attende*, men fordi det kulturelle bryt ned noko av det som allereie var til stades.

Men skiljet mellom natur og kultur handlar ikkje berre om høvet til å forstå det politiske som anten gjeve eller konstruert, det går òg på korleis politiske strukturar konstituerer objekt som naturlege eller kulturelle. Eit døme på ei slik spenning er korleis nazistane karikerte Jøden som noko primitivt og underutvikla, som noko partikulært og konkret. Slik vert dei plasserte i ei brutal, tankelaus vere, motiverte berre gjennom enkle tildriv og impulsar, og kontrasterte til den komplekse, kultiverte tyskaren som inngår i eit universelt prosjekt. For å trekkje ei linje attende til Bauman kan vi seie at det er gjennom å identifisere jødane som gods og buskap, til rein natur, at det tyske byråkratiet kunne framandgjere dei frå den tyske kulturen og den politiske fellesskapen, og dermed gjennomføre eit enormt utryddingsprosjekt utan ei antisemittisk overtydning.⁴⁶ Denne røyndomsskildringa står i sterk kontrast til den romantiserande haldninga til det tyske folket vis-à-vis naturen, med den tyske rase som ei form for urfolk som enno ikkje er forureina av framandelement og det tyske samfunnet som enno ikkje er korrumpert av den utspekulerte og listige jødiske samansverjinga. Det at vi finn denne kontradiksjonen i det tyske samfunnet i førkrigstida er eit veldig interessant historisk moment i det at det fanst ein dobbeltkommunikasjon, men det vert fyrst avgjerande for vårt prosjekt når vi ser at desse to momenta er gjensidig avhengige av kvarandre for å kunne inngå i ein ideologisk heilskap som på same tid er i stand til å mobilisere frykt og sinne, men òg ei kjensle av å vere overlegen og likegyldig. Denne spenninga er heilt klart eit problem internt i det ideologiske hegemoniet, men det er endå viktigare å peike på at den rigide antisemittismen som eit uttrykk for ein gjennomregulert og ideologisk konsekvent visjon ikkje kan oppstå utan denne spenninga.⁴⁷

Tvikløyvinga mellom natur og kultur kjem i stand som vesen og materiale for det politiske, så som eit politisk konstituert objekt. Vi kan såleis seie at dette er ein dynamikk internt i det politiske som tematiserer det antropologiske aspektet ved å

⁴⁶ «Det er vanskelig, og nærmest umulig, å unnfange en slik idé uten å ha en ingeniørmessig holdning til samfunnet: tro på det kunstige ved den sosiale orden, bruk av ekspertise og vitenskapelig styring av menneskets omgivelser og samspill. Av disse grunner bør *utryddelsesversjonen av antisemittismen betraktes som et gjennomført moderne fenomen*; det vil si som noe som bare kunne skje i et fremskredent stadium av modernitet.» Bauman, *Moderniteten og holocaust*, 116.

⁴⁷ «*Rasisme er først og fremst politikk, dernest ideologi. Som all annen politikk trenger den organisasjon, ledere og eksperter.*» Bauman, *Moderniteten og holocaust*, 118.

strekke det over det ontologiske og det erkjenningssteoretiske. Dersom vi ønskjer å kome vekk frå denne spenninga og forstå korleis natur og kultur går i hop må vi skifte fokus frå det absolutt posisjonerte til det situerte.

β struktur og handling

I den viktige artikkelen «The war has taken place» trekkjer Merleau-Ponty fram eit viktig poeng som er relatert til det eg nyss har diskutert. Han spør om antisemittismen som franske styrkar møtte i nazistane ikkje berre var eit propagandaverktøy, eit uttrykk for det ideologiske statsapparatet. Han seier

... we can no longer think so. Anti-Semitism is not a war machine set up by a few Machiavellis and serviced by the obedience of others. It is not the creation of a few people any more than language is, or music. *It was conceived in the depths of history.* ... An anti-Semite could not stand to see Jews tortured if he really saw them, if he perceived that suffering and agony in an individual life – but this is just to the point: he does not see Jews; he is blinded by the myth of *the Jew*.⁴⁸

Den spenninga eg skal diskutere her er ei av dei mest problematiske for samfunnsvitskapen og for ein analyse av politiske og sosiale fenomen. Korleis kan vi forstå kollektive handlingar, interesser og posisjonar? Kva er forholdet mellom kollektive og individuelle handlingar? Dersom antisemittismen ikkje berre var resultatet av lydige, tyske troppar, men uttrykk for ein meir djupgåande, kollektiv identitet og eit produsert blikk, kva slags ontologisk status har dette? Vi ser umiddelbart at vi for å kunne snakke meiningsfullt om det politiske må vi ha eit omgrep om *struktur*.

Det finst to måtar å forstå handling på i denne konteksten. På den eine sida kan vi forstå det kollektive berre som summen av individuelle posisjonar og val. På denne måten er individa både den *faktiske eksistensen* til kollektiva, samstundes som dei einskildvis utgjer det subjektive nivået overfor eit objekt. På den andre sida kan vi poengtere at alle handlar på ein slik måte at dei inngår i ein struktur, at dei deltek i eit fenomen som går utover dei sjølve og at dei såleis får ein identitet som er kopla til noko som ikkje er individuelt (norsk, kvinne, ung, industriarbeidar osv.) og som utgjer bakgrunnen for dei individuelle vala. På den måten bestemmer det strukturelle nivået eksistensen av individet *som* individ. Både desse posisjonane ser ut til å føresetje den andre, samstundes som både er umoglege: Vi kan fyrst understreke at eit individ ikkje kan eksistere utan å vere noko faktisk, at det ikkje finst noko *tabula rasa* som eit individ kan vere seg sjølv

⁴⁸ Maurice Merleau-Ponty, «The war has taken place» i *Sense and non-sense* (Evanston: Northwestern University Press 1991, omsett til engelsk av Patricia Allen Dreyfus), 143. Mi utheving.

nok og utøve seg sjølv, men at det heile tida må ta del i ein struktur. Og er det nokon grunn til at eksistensen av individuelle handlingar er meir openberr «røynd» enn kollektive? Vidare kan vi spørje om ein struktur kan ha eksistens i seg sjølv? Kan han ha kausal kraft og innverknad på faktiske handlingar?⁴⁹

For å illustrere dette skal eg ta opp att omgrepet om sosialt kjønn som ein immateriell struktur for å vise at dei vala menneske gjer, dei handlingane dei utfører og den interaksjonen dei har med andre ikkje berre er individuelle val, men ein produksjon av identitet, roller, kroppar og måtar å vere på, dei er *alltid allereie* kjønna. Her kan vi låne Judith Butler sitt omgrep om *performativitet*, som handlar om at kjønn vert produsert gjennom å leve ut ulike kjønnsbestemmingar. Desse kjønnsstrukturane er det som mogleggjer at til dømes kvinner kan ta dei vala dei tek *som* kvinner. Struktura etablerast på denne måten som ein ekstern universalitet som vesensbestemmer kjønn, som gjev kjønnsleg mening til handlingane. Konsekvensen av dette er at jamvel det biologiske kjønn vert ein performativ konstruksjon fordi det utøvast i ein universaliserande struktur. Men sjølv om Butler ønskjer å gå utover skiljet mellom biologisk og sosialt kjønn er ikkje dette problemfritt: Likeeins som kjønn vert eit problem fordi det ikkje berre kan gje seg universelt, men òg partikulært og konkret, vert den individuelle, partikulære handlinga viktig for å forstå korleis struktur er mogleg. For å nytte eit Foucault-inspirert språk som Butler dreg vekslar på, kan vi seie at om det skal finnast kjønna individ så må individet konstruerast i ei utøving av kjønn. Det tyder at det må finnast ein *utøvar* av denne performativiteten. Butler på si side vil nok forsvare seg ved å seie at på same måte som når ein viser til biologisk kjønn så vil ein kvar referanse til eit reint før-diskursivt og før-strukturelt individ *i seg sjølv* vere ein konstruksjon. Ho seier at «[k]jønn er performativt så lenge det er en effekt av et regulativt kjønnsforskjellsregime der kjønnene [the genders] splittes og sorteres hierarkisk under tvang ... Det finnes ikke noe subjekt som går forut for eller utfører [enacts] denne gjentakelsen av normene.»⁵⁰ Men å ein gong for alle skulle gå ut av den posisjonen som legg vekt på det før-strukturelle aspektet der handling er fritt utført, og situere alt internt i performativitet og diskurs, tek ikkje på alvor den paradoksale spenninga som

⁴⁹ Sosiologen James Coleman er eit døme på denne problematikken og argumenterer i artikkelen «Microfoundations and macrosocial behavior» – i Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch og Niel J. Smelser (red.), *The micro-macro link* (Berkeley: University of California Press 1987, 153–173) – for at makrososiale fenomen ikkje har kausal kraft, men må gå via eit individuelt nivå. På denne måten er han metodologisk individualist på ein slik måte at sosiale fenomen berre er uttrykket for mikrofenomen og generelle forklaringsmodellar. Han får likevel eit forklaringsproblem med tanke på å forstå kva funksjonen til eit sosialt fenomen er på det individuelle nivået. Peter Berger og Thomas Luckmann tek i eit klassisk sosiologisk verk, *Den samfunnskapede virkelighet* (Bergen: Fagbokforlaget 2006, omsett til norsk av Frøydis Wiik), ei meir fenomenologisk vinkling i det at dei forstår røynda som noko som institusjonaliserast for så å internaliserast. Dette er ein mykje meir strukturtung teori, men får problem når det gjeld å forstå korleis struktur oppstår og endrast. Dette problemet skal vi skissere nærmare i delkapittelet «ε positivitet og negativitet».

⁵⁰ Judith Butler, «Critically Queer», sitert i Moi, *Hva er en kvinne?*, 86.

kjønnsfenomenet har. Det løyser ikkje problemet sidan den utøvande funksjonen ikkje er identifisert. Ved å insistere på at biologisk kjønn er like diskursivt som sosialt kjønn får Butler eit problem fordi ho manglar reiskapen for å kritisere forholdet mellom kjønna. Moi kritiserer Butler for likevel å måtte føresetje denne dualismen:

I *Gender Trouble* skriver Butler at mannlige dragshow er subversive i forhold til sosiale kjønnsnormer. Men hun legger selv vekt på at den politiske eller sosialt subversive effekten som mannlige dragshow eventuelt kan ha, er helt avhengig av kontrasten ('kjønnsdissonansen') mellom mannskropp (biologisk kjønn) og kvinnekler kvinnelig oppførsel (sosialt kjønn). Det ser altså ut til at ... skillet mellom biologisk og sosial kjønn likevel er heilt nødvendig for Butlers politiske argument.⁵¹

På nett same måte som Moi så godt illustrerer med omsyn til kroppen sin materialitet, vil dei faktiske handlingane som vert utført heile tida spele ei avgjerande rolle, og ein kan ikkje skrive dei ut av det faktiske fenomenet, like lite som vi kan avskrive det strukturelle nivået. Eller som Moi spør: «*hvorfør må vi velge mellom et 'diskursivt' og et 'pre-diskursivt' subjekt?*»⁵² Merleau-Ponty seier at

We had not understood that, just as an actor slips into a role which envelops him and which alters the meaning of all his gestures, just as he carries out this great phantom with him, animating it and yet controlled by it, so, in co-existence, each of us is presented to others against a historical background which we did not choose; and our behaviour toward others is dictated by our role as 'Aryan,' Jewish, French, or German.⁵³

Spørsmålet om handling og struktur er eit reelt problem i det politiske som må løysast med ein politisk ontologi.

y struktur og materie

Eg må òg artikulere strukturomgrepet vis-à-vis materielle objekt: Viss vi aksepterer at det finst politiske objekt eller ting som essensielt har ein politisk funksjon, korleis kan vi forstå forholdet mellom den partikulære og konkrete materielle eksistensen, og den abstrakte, politiske posisjonen? Spørsmålet er om ikkje den materielle eksistensen òg er avhengig av den politiske funksjonen den har.

Vi kan fyrst trekkje fram *domstolen* som heilt klart er eit politisk objekt og som har ein fysisk eksistens i det at han er samansett av skrankar, lovbøker, særskilde klede, dei

⁵¹ Moi, *Hva er en kvinne?*, 81–82.

⁵² Ibid., 86.

⁵³ Merleau-Ponty, «The war has taken place», 144.

skilde aktørane sine posisjonar i rommet osv. Samstundes har den ein abstrakt funksjon i det at han er ein dømmende instans som skal oppretthalde eller gjenopprette rettferd. Hans Jonas peiker i *Der Prinzip Verantwortung* på at domstolen som objekt er uforståeleg utan funksjonen. Han seier:

La fin de la 'cour de justice', à la différence de celle du 'marteau' et quoique l'une et l'autre soient en un certain sens des 'outils', n'est pas seulement objectivement sa *raison d'être*, mais aussi subjectivement la condition permanente de son fonctionnement, pour autant que les membres de la cour de justice eux-mêmes doivent se l'être appropriée afin qu'elle puisse fonctionner comme telle.⁵⁴

På denne måten kan vi seie at på den eine sida eksisterer dei tinga som domstolen er bygd opp av og som utgjer han berre fordi dei inngår i den politiske funksjonen som dømmende instans. Det vil seie at lovbøker, klede, dommarklubbe og så vidare berre eksisterer *som* desse tinga i den grad dei er ein del av domstolen.⁵⁵ På den andre sida kan ikkje domstolen eksistere som domstol viss ikkje den utøvar funksjonen sin, viss ikkje den heile tida feller dommar, gjennomfører prosedyrar og freistar å gjenopprette rettferd. Det partikulære kan berre eksistere som ein del av det universelle samstundes som det universelle berre kan vere det fordi det er partikulært.

Eit anna døme som kan vere klargjerande er *geværet*⁵⁶. Er det mogleg for oss å gripe geværet utanfor funksjonen det har? Vi kan stå overfor geværet utan å kjenne til korkje formål eller funksjon, den politiske dimensjonen⁵⁷, lik eit barn eller nokon som aldri har sett eit før, det kan fortone seg framand, men det kan likevel ikkje opphøre å eksistere! For når, kan vi spørje, er objektet reint objekt, det vil seie utan innhald eller form? Når forsvinn det politiske frå geværet? På same måte som funksjonen til hammaren kjem forut for og er implisitt i objektet⁵⁸ er det politiske ein, la oss seie med atterhald, *essensiell* del av objektet som vi ikkje berre kan abstrahere bort. Vi kan til dømes innvende at vi like gjerne kan nytte geværet som ein vase eller som ein dørstoppar, men vi ser like raskt at geværet som vase er *kondisjonert av geværet som våpen*. På same måte som dragshow kan verke subversivt på kjøn, som det Butler vil kalle *mis-citation*,

⁵⁴ Hans Jonas, *Le principe responsabilité* (Paris: Les Éditions du Cerf 1990, omsett til fransk av Jean Greisch), kap. 3, 112.

⁵⁵ Dette er eit tautologisk poeng om at desse tinga berre er domstolens gjenstandar all den tid den er domstolens gjenstandar. Dersom domstolen ikkje eksisterer som domstol, så vil òg tinga eksistere som noko anna og i ein annan kontekst, dommerkappa vil til dømes kunne vere eit stykke tøy.

⁵⁶ Eg meiner her eit gevær som vert nytta i det militære. Vi kan gjere ein liknande analyse av eit kvart våpen, og trekkje fram kva som hender dersom ein geriljagruppe væpnar seg med jaktrifler, men eg trur poenget kjem klart nok fram i dette.

⁵⁷ I artikkelen «Military technologies and politics» i *Handbook of contextual political analysis* (722–745), trekkjer Wim Smit fram forholdet mellom våpenteknologi og konkret politisk analyse. Særleg peikar han på dynamikken mellom militært teknologi og politikk i til dømes våpenkappløp. Med tanke på at våpenteknologi er ei viktig kjelde til politisk makt, at våpenteknologi er underlagt politisk regulering og at politikk vert utforma i ein militær kontekst kan vi forstå geværet sin politiske dimensjon både generelt og partikulært.

⁵⁸ Jonas, *Le principe responsabilité*, kap. 3, 109–110.

så vil geværet, nytta på ein måte som ikkje er det opphavlege formålet, fungere som ei feil-sitering eller som eit brot med seg sjølv. Denne *dissonansen* må allereie føresetje den tvikløyvinga som den utfordrar, viss ikkje vil det allereie aldri ha vore noko gevær. Spenninga oppstår når vi ser at geværet òg bestemmer det politiske. Soldaten gjev til dømes ikkje særleg meining utan å føresetje eit våpen som mogleggjering av ein soldat sin funksjon. Objektet opnar på denne måten opp eit felt som det politiske utfoldar seg i, og som i neste omgang omdefinerer og endrar den politiske dimensjonen. Spenninga der to motpolar føreset kvarandre, medan dei aldri kan vere samstundes, kjem til uttrykk i sjølve tingen. Det politiske kan difor ikkje reduserast til ei samling handlingar og hendingar, men gjeld jamvel dei tinga vi omgåast.

ε positivitet og negativitet

Det siste momentet som vi må sjå på handlar om det dialektiske skiljet mellom positivitet og negativitet. Problemet er at dersom vi har rein faktisitet, altså summen av alt det som er i ein positiv forstand, korleis er det så mogleg å introdusere det som ikkje er, eller det er noko anna enn det som er? Denne negativitetsproblematikken er sentral for det politiske fordi det er naudsynt å forstå korleis vi kan gå frå eit historisk, faktisk tilvere over i noko anna, ei ny hending eller ein ny tilstand: Dersom negativiteten er inneheldt i det som er gjeve som ein lukka årsakssamanheng så er ikkje negativiteten verkeleg negativ, men berre immanent i positiviteten, og vi kan difor aldri ha noko nytt, men berre radikal objektivitet, «comme une somme de parties sans intérieur»⁵⁹. Vi må forstå korleis overskriding – transcendens – er mogleg. Utan denne går òg positiviteten tapt fordi vi ikkje lenger kan forstå det faktiske frå vår eigen posisjon: Det historiske problemet er ikkje berre korleis historia utviklar seg framover, men det kan formulerast slik: Når notida endrar seg, så gjer òg fortida det. Eit døme som eg lånar av Slavoj Žižek handlar om at når Berlinmuren fell og det sovjetiske prosjektet går i oppløysing så framstår Oktoberrevolusjonen *ikkje lenger* som den hendinga som utgjorde eit brot med det kapitalistiske samfunnet og som opna for ei ny framtid, men han har vorte forandra til føresetnaden for og innleiinga til eit halvt hundreår med stalinistisk terror, og som det totalitære trugsmålet mot det liberale, kapitalistiske Vesten.⁶⁰

Martin Dillon tek utgangspunkt i Jean-Paul Sartre sitt forsøk på å etablere negativitet, og når han freistar å artikulere Sartre si forståing av Veret som eit forhold mellom *i-seg* og *for-seg* så handlar dette om at «this relation which defines knowledge is the relation of

⁵⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, fyrste del, kap. 4: «Le corps comme expression et la parole», 240.

⁶⁰ Slavoj Žižek, «Is it still possible to be a hegelian today?», i *Filosofisk supplement* 6, nummer 1 (Lysaker: Zmedia 2010. 12–29), 20.

negation, and it has two simultaneous and interdependent moments. The for-itself knows the in-itself as a being which it is not, and the for-itself knows itself as 'the reflected negation of this being'»⁶¹ Bidraget til Sartre er at han forstår for-seg, altså det menneskelege medvitet, som rein negasjon. På den måten finst det ikkje noko subjekt som er partikulært og konkret, og som er gjeve: For-seg, fordi det berre er negasjon, er *inkje*. Sidan for-seg *ikkje er* så står det overfor det som *er*, ikkje som allereie konstituerte objekt, men som *i-seg-vere*, som positivet. For at for-seg skal kunne vere medviten i-seg så må det òg vere medviten seg sjølv. For-seg er på denne måten bakgrunnen som i-seg stig fram mot og vert objekt, det er *ikkje inkje*: «What it is to be an object is to be posited by the for-itself as something it *is not*. And what it is to be consciousness is to be aware (of) itself as *not being* any of the objects it posits.»⁶² På den måten er positivet avhengig av negativiteten.

Dillon peiker så på at fordi for-seg negerer i-seg umiddelbart, og får objektet til å stå fram som noko som *er*, så sit vi att vi ein radikal immanens der alt som eksisterer gjer det *via negativa*, internt i for-seg. Men kan Sartre då gjere reie på positivet? Dillon meiner at Sartre har ein doktrine om at «the real is realization» og formulerer dette perspektivet slik:

Just as immanence resulted from the immediacy of the presence of knower to known, so does transcendence result from the temporal mediation between knower and known. Thus, reference to a transcendent object (be it ego or inkwell) involves an act of negation which is mediated through time: I am not what I was; this inkwell is what-it-is-not-yet (that it, my anticipations of future adumbrations are constitutive of my present cognitive grasp of an object).⁶³

Det er altså med ein negasjon av det umiddelbare og absolutte medvitet om eit objekt eller om eit ego at dette objektet kan eksistere i fortida og framtida som transcendent. Dillon siterer Sartre når han seier at «the For-itself by its self-negation becomes the affirmation of the In-itself.» Transcendens tyder difor utvendig og overskridande, og faktisiteten til objektet og til vårt eget ego oppstår berre ved negasjonen av negativitet, ved at sjølve inkje vert gjort til det det ikkje er, til noko.

Det er likevel ikkje openbert at Sartre klarer å løyse problemet, fordi objektet alltid seg ut til å vere konstituert immanent av for-seg, der transcendens òg er ein immanent struktur: sjølv-negasjonen som instaurerer transcendens som rein positivet er berre *for* medvitet, altså ikkje *i-seg-sjølv*. Dillon peikar ut ein veikskap i Sartre sitt prosjekt:

⁶¹ Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, 38.

⁶² *Ibid.*, 39.

⁶³ *Ibid.*, 41.

... it neglects a simple but crucial distinction: a genuinely past (or future) 'this' must be kept distinct from a 'this' now *posited* as having been (or about to be). The former is transcendent and the latter immanent. In confusing them, Sartre attributes the transcendence of the actually past (or future) 'this' to the immanent 'this' which a present intention *posits* as in the past (or future). In effect, this confusion is the result of Sartre's reduction of transcendence to an immanent meaning ... the result is an ontology which tends to construe transcendence as an unmotivated construction produced by the fiat of immanent thought.⁶⁴

Med andre ord: transcendens er ikkje eit predikat og dersom det tilskrivast eit immanent objekt gjennom ein immanent struktur, så bryt vi allereie med transcendensen. Sartre snur på flisa og gjer det negative om til immanens, men i forsøket på å introdusere negativitet forsvinn positiviteten. Han gjer lite anna enn å følgje den onto-epistemologiske logikken for absolutt tenking. Eller for å nytte dømet til Žižek så vil det med den sartianske matrisa vere forståeleg at historia endrar seg, men Oktoberrevolusjonen må gje seg som ei opning mot Vesten eller mot den stalinistiske terroren, den kan aldri gje seg som berre ei historisk hending utan innhald. Jakta på negativiteten er ikkje avslutta for det politiske fenomenet, og berre ein teori som slepp unna den absolutte tenkinga kan gjere reie for han.

⁶⁴ Ibid., 42. Mi utheving.

Kapittel 2: ontologi og kroppen

I fyrste kapittel freista eg å sjå på eit ontologiomgrep som spring ut av det eg har kalla ei absolutt tenking og som kjem til uttrykk i Descartes sin filosofi. Vi såg at denne logikken strukturerer tenkinga og separerer det erkjeningsteoretiske og det ontologiske. Eg meiner at dei spenningane vi finn att i det politiske oppstår som dualismar fordi det politiske strekk seg over denne strukturen. Viss vi ønskjer å formulere eit omgrep om politisk ontologi må vi gjere det på grunnlag av ein annan ontologi, ein som ikkje tek utgangspunkt i ein absolutt posisjon, eit overmedvit; vi må formulere eit ontologiomgrep som ikkje er ein fyrstefilosofi, som ikkje er grunnlaget for alt anna, men som vert modellert på det eg stiller opp i kontrast til det absolutte: *det situerte*

Som eg trakk fram i det fyrste kapitlet, så er det i kroppen vi finn ein fellesnemnar for den problematikken eg har skissert. Kroppen er eit avgjerande moment i det ontologiske fordi han utgjer den materielle basisen som medvitet kan abstraherast vekk frå, det som det vesentlege ikkje er, og i det erkjeningsteoretiske fordi kroppen utgjer subjektet, altså lokaliteten, som eit objekt kan stå fram overfor. Merleau-Ponty tematiserer nettopp posisjonen til kroppen, og det er her det vert mogleg å artikulere det situerte. Kroppen er ein situasjon, i følgje Merleau-Ponty, og ein filosofisk refleksjon kan berre utspele seg frå kroppen og med utgangspunkt i kroppen. Ein teori som bryt med den absolutte tenkinga må altså forstå posisjonen kroppen har slik at vi kan overkome dei dualismane som kjem til uttrykk gjennom han. På denne måten vil ein ontologi ikkje vere ei endeleg artikulering av korleis verda er, men vil måtte verte formulert frå innsida av den situasjonen som kroppen er.

I dette kapitlet skal eg fyrst gje ei forklaring på kva det vil seie at kroppen er ein situasjon og korleis kroppen er i verda. Slik kan vi skifte fokus frå kroppsobjektet til den fenomenale kroppen. Det neste skrittet eg skal ta er å vise korleis Merleau-Ponty går frå *kroppen som situasjon* og over til *kroppen som ontologi*. Denne andre delen kjem til å ta for seg erkjeninga og eksistensen av ting, oss sjølv og andre menneske som situerte, og eg skal seie litt om kva for ein dynamikk vi finn internt i dette ontologiomgrepet. Til slutt skal eg seie noko om korleis vi kan forstå *kroppen som det politiske*. Her skal eg trekkje fram nokre perspektiv på korleis kroppen kan fungere i ein politisk kontekst og korleis kroppen har ein politisk situasjon.

I: kroppen som det situerte

Det er den absolutte tenkinga, *la philosophie du survol*, som tvinger oss inn i det dikotomiske forholdet mellom universelt og partikulært, abstrakt og konkret, og som posisjonerer termar som ekskluderer, samstundes som det føreset, motsetnaden sin. Kva er så alternativet til ei absolutt tenking? For å kunne oppheve det paradoksale internt i erkjenninga og i eksistensen må tenkinga inkorporere, i den rette forstanden av ordet, både aspekta samstundes som spenninga mellom dei vert oppløyst i den nye posisjonen tenkinga tar. Vi leitar etter det eg vil kalle *det situerte*, som er det som kan plasserast og lokaliserast faktisk, men som gjev seg universelt. Som vi skal sjå kan vi med det situerte unngå den absolutte tenkinga fordi det vert naudsynt for oss å tenkje det å *vere-der* i ein meir grunnleggjande forstand enn som posisjon i rom og tid. Fyrst skal vi sjå på korleis kroppen inkluderer forholdet mellom subjekt og objekt før eg skal freiste å artikulere kroppen som situasjon.

a kroppen og verda

Kroppen er for Merleau-Ponty den storleiken, eller kanskje vi kan seie det rommet, som verda utfaldar seg i fordi han er *tosidig* i det at han både er subjekt og objekt. Kroppen fungerer som eit subjekt fordi det er han som gjer at vi kan ha eit perspektiv på det vi ser, ein plass å sjå noko frå. Såleis er kroppen òg temporær og gjer at det vi ser på er *no*. Det tyder at når vi til dømes ser på eit hus vil vi berre sjå éi side av huset, det som er vendt mot oss, og det vil berre stå fram notidig, berre så lenge kroppen er framfor det. På denne måten framstår ikkje huset ideelt, men berre delvis og vis-à-vis ein kropp som sansar det.

Samstundes er ikkje kroppen statisk, men kan røre seg i verda og ta andre perspektiv enn det han hadde. Kroppen gjer det altså mogleg for oss å sjå fleire sider av huset fordi vi kan flytte oss og ta ein annan posisjon. Likeeins er kroppen det som gjer at perspektivet kan vare slik at huset framstår for oss over tid eller på skilde tidspunkt. Merleau-Ponty seier at:

Ce que nous venons de dire de la perspective spatiale, nous pourrions aussi le dire de la perspective temporelle. Si je considère la maison attentivement et sans aucune pensée, elle a un air d'éternité, et il émane d'elle une sorte de stupeur. Sans doute, je la vois d'un certain point de ma durée, mais elle est la même maison que je voyais

hier, moins vieux d'un jour; c'est la même maison qu'un vieillard et qu'un enfant contemplant.⁶⁵

Likevel insisterer Merleau-Ponty på at huset heller ikkje kan bestemast absolutt og objektivt fordi eit absolutt objekt er «la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal introduit dans une solution la fait cristalliser d'un coup.»⁶⁶ Huset er ikkje berre éi side no, ei anna side når vi flyttar oss til venstre, altså summen av erfarte eller potensielt erfarte sider. Like lite er huset summen av det huset det er no og det det var i går. Huset *er huset*. Merleau-Ponty argumenterer for at det er dette som er kroppen sin heilt spesielle karakter i det at han kan sanse sjølv huset, ikkje som ideell essens og ikkje som summen av partikulære perspektiv, men *som* hus.

Men kroppen er bygd opp av delar, *partes extra partes*, delar som kan observerast og identifiserast slik som alle andre objekt. Korleis kan kroppen då vere annleis enn ting? Her må vi igjen attende til poenget om at kroppen alltid er hitsides objekta. Eg kan ta for meg kroppen del for del, sjølv min eigen kropp, og forstå han som ein ting, *men eg kan ikkje bestemme kroppen som det når han står vis-à-vis verda*. Dette må eg forklare nærare. Dersom eg stiller meg opp framfor spegelen så vil eg til dømes sjå at handa mi stikk ut av ermet på gensaren, at hovudet er om lag like høgt og stort som skapet som heng rett ved sidan av osv. Eg kan til og med halde opp ei klinkekule og samanlikne kula med storleiken på auga mine, som relasjon mellom ting. På den måten *er* kroppen ein ting lik alle andre ting. Men eg kan ikkje sjå auga mine som ser eller som flakkar rundt i rommet og orienterer seg. Eg kan ikkje lukte luktinga eller sjå tunga mi som smakar. *Eg kan ikkje gripe kroppen i den grad den grip:*

Il n'en va pas autrement, malgré les apparences, de mon corps tactile, car si je peux palper avec ma main gauche ma main droite pendant qu'elle touche un objet, *la main droite objet n'est pas la main droite touchante*: la première est un entrelacement d'os, de muscles et de chair écrasé en un point de l'espace, la seconde traverse l'espace comme une fusée pour aller révéler l'objet extérieur en son lieu. En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché.⁶⁷

Kroppen *som* sansande kan såleis ikkje vere eit objekt for meg, men den er snarare føresetnaden for at dei objekta vi erkjenner står fram for oss: den kroppen som vi ikkje kan gripe som objekt er det Merleau-Ponty kallar *corps propre*, eller *eigenkroppen*, og er kroppen som vere i verda – den fenomenale kroppen. Kroppen som grip eit objekt, til dømes ser ein ting, er ikkje det same som kroppen som vert gripen, til dømes sett. Det

⁶⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, fyrste del, 97.

⁶⁶ Ibid., 100.

⁶⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, fyrste del, kap. 2: «L'expérience du corps et la psychologie classique», 121. Mi utheving.

gjev altså ikkje meining å skulle dele han opp slik ein gjer med objekt, den er noko anna. To sentrale moment ved denne eigenkroppen er nett at den er temporær og romleg, at den strukturerer rommet og tida rundt seg, på ein slik måte at huset både varer og er romleg i den grad kroppen står overfor det:

Non seulement la permanence de mon corps n'est pas un cas particulier de la permanence dans le monde des objets extérieurs, mais encore la seconde ne se comprend que par la première; non seulement la perspective de mon corps n'est pas un cas particulier de celle des objets, mais encore la présentation perspective des objets ne se comprend que par la résistance de mon corps à toute variation perspective.⁶⁸

På denne måten kan vi berre forstå objekta gjennom kroppen, det feltet som opnar oss opp mot verda, og kroppen må difor vere utgangspunktet for all erkjenning. Men vi kan ikkje forstå kroppen som subjekt fordi han er ein materiell ting, og vi kan ikkje forstå han som objekt fordi vi ikkje kan gripe kroppen og fordi han har ein funksjon *for* meg. Kroppen er ei *opning mot verda*, men på kva måte? Eller endå meir fundamentalt: det følgjer av eigenkroppen at sansinga ikkje berre kjem i stand utan objektet, men òg utan subjektet. Korleis kan vi tenkje kroppen som på utsida av denne dikotomien? Vi må over til å forstå kroppen som situasjon.

β kroppen som situasjon

At kroppen er opninga mot verda kjem av at han er både subjekt og objekt, men kroppen er også materie og vesen, noko som tyder at kroppen har ein sentral posisjon for måten vi eksisterer på og for korleis vi kan forstå ei ikkje-absolutt tenking. Merleau-Ponty forstår dette som at *kroppen er ein situasjon*. Dette vil fyrst seie at vi *de facto* er utstyrt med ein kropp som ser slik og slik ut og som interagerer med andre ting og andre kroppar, som er kjønna, farga og utforma på visse måtar. Vi kan difor ikkje snakke om eit generelt menneske som er *i* ein situasjon. Dersom vi skulle kunne identifisere eit abstrakt menneske som er i ein situasjon, så er det òg logisk uavhengig av situasjonen, noko som fører oss attende til det dualistiske perspektivet. For at vi skal kunne snakke om eit menneske så må det vere *faktisk* og det er berre når dette mennesket *er* kropp at situasjonen i verda kan etablerast. Men dette poenget må vi òg snu, fordi det også må eksistere *i* ei faktisk verd som det grip som ting og som det er ein del av. Det vil seie at for at mennesket skal kunne vere faktisk så må òg verda vere det: I den grad vi grip vår eigen eksistens (eg er slik og slik, eg tenkjer sånn og sånn), så grip vi òg verda fordi kroppen er den posisjonen vi gjer det frå og den er ein del av denne verda. Med det

⁶⁸ Ibid.

meiner eg at det er ein grunnleggjande eigenskap ved den menneskelege eksistensen at det er i ein kontekst, omgjeve av ting, andre menneske osv., og at vi sansar alle desse tinga med kroppen som også inngår i denne verda. Det at mennesket er ein kropp tyder difor at det er, i heideggersk terminologi, *kasta* inn i verda – at det alltid allereie er ei *vere-i-verda*.

For at verda skal ha meining for oss, så må kroppen vere til stades. Kroppen fungerer på denne måten som meiningskonstituerande, men ikkje som subjekt. Kroppen er derimot *intensjonalitet*.⁶⁹ Dette omgrepet som han hentar frå Husserls fenomenologi og som utgjør eit sentralt aspekt av kroppen, handlar om at alt medvit må vere *om* eller *retta mot* noko, «orientés vers un pôle intentionnel ou vers un monde»⁷⁰. Men sidan medvitet ikkje kan plasserast i eit subjekt så skil Merleau-Ponty seg frå den husserlske forståinga i den forstand at vi heller ikkje kan ha intensjonale objekt. Intensjonaliteten er derimot den meiningskonstitusjonen som hender i verda i den grad vi lever i ho, rører oss i ho og deltek i ho. Det tyder at inkarnasjonen av meining ikkje berre kjem føre ein teoretisk eller praktisk posisjon, men òg før einkvar syntese mellom *res extensa* og *res cogitans*.⁷¹ Denne levde verda som kroppen er i er intensjonal på grunn av eigenskapane til kroppen uavhengig av subjekt og objekt, noko som vil seie at intensjonalitet, i motsetnad til det Husserl meiner, ikkje treng å ha eit innhald, men kan vere *retta*, i ein generell forstand, og opna mot verda. Dillon seier at «the active, constituting, centrifugal role of the body, its transcendental operation, is inconceivable apart from its receptive, responsive, centripetal role before the givenness of the world.»⁷² Vi finn i den levde kroppen den meiningsproduksjonen som er naudsynt for verda.

I artikkelen «Imperatives» understrekar Alphonso Lingis kor viktig det er å forstå dette poenget hjå Merleau-Ponty. Det viktigaste i følge Lingis er at tinga i verda vert gripe som *ting* gjennom intensjonalitet, noko som kjem til uttrykk i det han kallar *imperativ*. Vi finn att imperativet i den einskilde tingen i det at han *må* gje seg som koherent og konsistent, og at han *må* gje seg med, og frå, andre ting. Det er denne verda av ting som vi er kasta inn i, og det er her det imperative i verda dukkar opp:

The things do not subsist as givens but as *tasks* to which perception finds itself devoted. The things arise as reliefs on the level of the world that extend about them and harbour other things to which they turn their lateral sides and that *invites* us as standpoints from which those sides can be seen. ... The things are not given in

⁶⁹ Martina Reuter, «Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality» i *Synthese* 118, nummer 1 (Dordrecht: Kluwer 1999, 69–88). 72.

⁷⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, fyrste del, kap. 1: «Le corps comme objet et physiologie mécaniste», 117.

⁷¹ Reuter, «Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality», 72.

⁷² Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, 146.

perception but order it as tasks; the world, nexus of levels, exists not as a perceptual given but as an imperative.⁷³

Dette imperative inviterer oss til og gjev oss verda som prosjekt å operere i, som noko å skifte perspektiv i forhold til og som det skjulte vi må avdekke: «A thing is before us as a task and a reality embedded in the subsistence of the world inasmuch as it is closed in itself and harbors secrets and surprises.»⁷⁴ Lingis understrekar at sidan vi snakkar om ting, ikkje essensar, så får imperativet ein fundamentalt praktisk dimensjon, fordi vi ser, tek andre perspektiv og manipulerer verda. På grunn av dette må vi seie at vi *handlar* i verda: Når vi gjer ting i verda, til dømes flyttar oss eller produserer ting, så endrar vi ho, og såleis endrar vi òg vår eigen situasjon. Kroppen er materiell slik verda er, den påverkar verda og vert påverka av verda, og gjennom å vere i verda, eller eg lyt snarare seie verke i verda, skaper kroppen den situasjonen den eventuelt er i. Det finst ikkje noko kroppsmaterie som skil seg frå verds materia, men kroppen deltek i verda som ein del av den materielle røynda. Konsekvensen av at kroppen interagerer med andre ting i verda er at verda ikkje lenger er det ho var; vi er ikkje berre ein del av verda, men vi tek del i verda. Sansinga er såleis ein *praktognosis*, ein praktisk kunnskap, og kroppen som situasjon er ein *kompetanse*.⁷⁵ Eller som Simone de Beauvoir seier: kroppen er «vårt grep om verden og en skisse av våre prosjekter»⁷⁶.

Denne levde erfaringa som kroppen er i eigenskap av å vere situasjon umogleggjer eit skilje mellom *konstituerande* og *konstituert*.⁷⁷ Og sidan kroppen på ein gong er konstituert og heile tida konstituerast kan vi berre forstå han som eit *her-og-no*. Dette er det Peillon kallar *le présent vivant*. Denne levde erfaringa er ikkje ei rekke med augeblinkar, men det feltet der Veret og medvit fell saman.⁷⁸ Konsekvensen av å forstå situasjonen som noko som varer og ikkje som absolutte punkt og posisjonar, er at vi ikkje lenger kan uttømme det. For den absolutte tenkinga vil ein augeblink vere endeleg og posisjonert som noko har vore, og vi kan ta for oss alle delane av det. Når vi set kroppen som situasjon må vi derimot forstå situasjonen som uendeleg, vi sit att med ein «fécondité illimitée du présent»⁷⁹. Denne vera er på denne måten slik at det alltid er eit brytningspunkt mellom det endelege og det uendelege, det faktiske og det ideelle, det som er og det som ikkje er enno. Kroppen er dermed ein situasjon i den forstand at den både er ei opning mot verda og verda som opnar seg som prosjekt og objektiv. Det vil

⁷³ Alphonso Lingis, «Imperatives» i Martin Dillon (red.), *Merleau-Ponty vivant* (Albany: State of New York University Press 1991), 95–96. Mi utheving.

⁷⁴ Lingis, «Imperatives», 96.

⁷⁵ *Ibid.*, 99.

⁷⁶ Simone de Beauvoir, *Det annet kjønn*, sitert i *Moi, Hva er en kvinne?*, kap. 4, 95.

⁷⁷ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 120. Det er ikkje lenger eit spørsmål om kva som er gjeve *forut* for meningsproduksjonen, altså i tid.

⁷⁸ *Ibid.*, 258.

⁷⁹ *Ibid.*, 258.

seie at han er grunnleggjande *fleirtydig* fordi den inkorporerer skilde uttrykk, perspektiv og fenomen; han er avgrensa, men fri; han er partikulær og universell samstundes. Kort sagt: han er fleirtydig fordi han er situert.

Kroppen er ein situasjon, og dette har store konsekvensar for korleis vi tenkjer ontologi. For dersom medvitet er situert som kroppsleg så vil all tenking måtte vere situert og vil difor koma til uttrykk i verda. Ei situert tenking må difor utspele seg i møte med den verda ho er i og om, og må inngå i den praksisen som den kompetente kroppen har i situasjonen. Når vi no har sett på korleis kroppen er ein situasjon kan vi gå over til å trekkje ut dei ontologiske implikasjonane dette har.

II: kroppen som ontologi

Eg har peika på den unike posisjonen og fleirtydige karakteren kroppen har som situert, og det gjer at eg går inn i eit ontologisk felt der kroppen ikkje berre kjem til uttrykk som situasjon, men der vi kan spore viktige strukturelle forhold attende til kropps-karakteren. For Merleau-Ponty er denne refleksjonen til stades gjennom heile filosofien, men vert diskutert i *Phénoménologie de la perception* og særleg i den uavslutta boka *Le visible et l'invisible*. Dersom vi klarer å følgje diskusjonen Merleau-Ponty fører, og dersom denne verkeleg fører oss over i ein ontologi som er situert og som bryt med det absolutte paradigmet, så kan det verte mogleg for oss å nytte dei grepa han tek overfor det politiske og opne for ein politisk ontologi. På den måten må den problematikken som oppstår for det politiske kunne løysast ved å gå langs kroppen sin fleirtydige karakter og spele han ut i det politiske.

I dette delkapittelet skal vi sjå på kroppen som ontologi i fleire ledd: Fyrst skal vi sjå på den refleksivitet som kroppen gjev uttrykk for, så skal eg freiste å gå frå kropp til det Merleau-Ponty kallar *chair*. Eg skal identifisere noko av den grunnleggjande strukturen i dette omgrepet før eg kan kome fram til Merleau-Ponty sitt omgrep om Veret. Til slutt skal eg skissere kva konsekvensar dette har for kva fridom og sanning er. På denne måten får vi eit komplekst ontologiomgrep som kan gjere det mogleg for oss å tenkje det politiske.

a refleksivitet

Det fyrste vi skal sjå på er korleis ein struktur i sansinga, og såleis i situasjonen, er ein ontologisk struktur. Eg har allereie vore inne på eit argument der det vart klart at når mi venstre hand rører ved mi høgre hand som rører ved ein ting, la oss seie eit bord, så kan den venstre handa kjenne den høgre som objekt, men den høgre handa *som* rørende er utilgjengeleg for den venstre handa. Eigenkroppen gjer at vi ikkje kan røre ved ei hand i den grad den rører ved noko. Merleau-Ponty gjer dette poenget meir substansielt når han viser til *la double sensation*: Dersom eg set dei to hendene mine saman, handflate mot handflate, så kjenner den venstre handa mi den høgre, men òg *vice versa*. Det tyder ikkje at vi då kan kjenne kjensla og at den høgre handa vert eit erkjent erkjennande, men den høgre handa mi vekslar mellom å vere kjent og kjenne, dei to hendene vekslar på å vere subjekt og objekt. Ein kan seie at kroppen faldar seg over på seg sjølv.

Denne funksjonen, som vi kan kalle for *refleksivitet*, er det som mogleggjer sansinga og er det som gjer at posisjonen til kroppen òg viser til posisjonen til verda. Sagt på ein annan måte: det er fordi den venstre handa, som rører ved den høgre, òg i neste augeblink er objektet som vert rørt av den høgre handa, at den venstre handa vert mogleg. Dersom den venstre handa ikkje også fyller rolla som rørt så vert den rørende aktiviteten ideell og ikkje faktisk, men dersom den venstre handa *naudsynleg* er materiell og har ein posisjon, som objekt for ein rørende aktivitet, så kan den òg eksistere som *faktisk rørende*. Den opninga mot verda som oppstår når den venstre handa mi rører ved noko anna

ne peut arriver que si, en même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon autre main, si elle prend place parmi les choses qu'elle touche, est en un sens l'une d'elles, ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie.⁸⁰

Handa som rører noko i verda opnar seg mot eit Vere som *det sjølv må høyre til*. Dersom denne refleksiviteten er ein karakter ved kroppen som vere-i-verda, så tyder det at *heile* kroppen i eigenskap av å sanse må vere refleksiv i denne forstanden og ikkje berre den refleksive rørsla vi finn i taktilsansen. Dersom vi tek ein annan sans, ei anna opning mot verda, til dømes synet, finn vi same struktur:

... celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé, s'il en est, si par principe, selon ce qui est prescrit par l'articulation du regard et des choses, il est l'un

⁸⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Éditions Gallimard 1964/2009, redigert av Claude Lefort), «L'entrelacs – Le chiasme», 174.

des visibles, capable, par un singulier retournement, de les voir, lui qui est l'un d'eux.⁸¹

For å forstå kroppen, må vi altså forstå korleis sansinga føreset sansbarheit, altså kvifor kroppen naudsynleg må vere materiell dersom den kan sanse materielle ting. Det gjev ikkje noko meining for meg å sjå ein ven, utan at eg òg er synleg for ho.⁸² Refleksiviteten er såleis sentral for å forstå verda i det at ho strekk seg inn i, eller legg seg oppå, det ho er for, samstundes som det sansande vert ein del av, og kjem attende til, verda. I *Le visible et l'invisible* kjem Merleau-Ponty med ein påstand om sansinga sitt vesen: «non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu.»⁸³

Vi sit no att med eit ganske vanskeleg filosofisk poeng. Frå det at eg òg må vere synleg for andre dersom eg sjølv skal kunne sjå dei, ser Merleau-Ponty ut til å meine at det berre er mogleg for oss å sjå til dømes eit tre dersom *treet òg ser oss*. Det tilsvarende gjeld for heile spekteret av kroppsleg tilvere, der å røre føreset å verte rørt ved, å høyre føreset å verte høyrte og å gripe posisjonen til eit objekt er å vere posisjonert. Men korleis kan vi tillegge ei evne til å sanse til noko som ikkje har sansar? Treet har openbert ikkje auge, korleis kan det då sjå oss? Det kan sjå ut som om Merleau-Ponty meiner det er ein symmetri i sansinga mellom kroppen og objektet som vert sansa. Martin Dillon set fram dette spørsmålet i *Merleau-Ponty's ontology* og seier:

If one adopts this view, one is obliged to redefine the verb 'to see' in such a way that it becomes meaningful to speak of beings, like trees, which see without having eyes. It would also then be necessary to understand human vision in such a way that our eyes are not essential to that seeing.⁸⁴

Han ser dette som ei lite plausibel løysing og held fram:

The trees 'see' the painter in a manner *comparable* to that in which the mirror 'sees' the painter: that is, the trees, like the mirror, let him become visible; they define a point of view on him which renders visible for him something that otherwise would remain invisible – his outside, his physiognomy, his carnal presence.⁸⁵

Det er *som om* treet ser slik vi ser. Dette er ifølge Dillon fordi Merleau-Ponty ikkje vil

⁸¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 175–176. Utheving i teksten.

⁸² Eg kan sjølv sagt sjå nokon utan at dei samstundes ser meg ved å gøyme meg eller å nytte kikkert, men eg må ikkje mindre vere synleg for ho. Det er dette poenget som gjer dette til eit ontologisk prinsipp.

⁸³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, «L'entrelacs – Le chiasme», 181. Mi utheving.

⁸⁴ Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, 161.

⁸⁵ Ibid., 162. Mi utheving.

projisere det menneskelege, subjektive medvitnet inn i objekta og han konkluderer med at sansinga berre er potensiell. Denne tolkinga er problematisk fordi dersom vi føreset eit ein-til-ein-forhold mellom sansinga og dei einskilte sansane så essensialiserer vi sanseorgana og mistar sansinga sin struktur. Sanseorgana er ikkje posisjonert absolutt med ulike essensielle eigenskapar, men får berre funksjonen sin idet dei inngår i sjølve sansinga. Det Merleau-Ponty freistar å få fram når han seier at refleksiviteten «n'est jamais réalisé en fait» er at dette er eit ontologisk poeng, ikkje eit fysiologisk eller epistemologisk.⁸⁶ Merleau-Ponty sitt poeng er at sansinga er ei organisering:

Ainsi les excitations d'un même sens différent moins par l'instrument matériel dont elles se servent que par la manière dont les stimuli élémentaires s'organisent spontanément entre eux, et cette organisation est le facteur décisif au niveau des 'qualités' sensibles comme au niveau de la perception.⁸⁷

Merleau-Ponty sjølv ønskjer å vise at dersom vi tar bort eit sanseorgan eller ein del av kroppen, til dømes synet eller ein arm, så er det ikkje slik at dette berre vert eit tomt rom eller ein mangel, men det er på grunn av at sansinga er ei intern organisering i eigenkroppen at vi kan forstå korleis blinde opererer i verda og kva fantomsmerter er, eller kvifor til dømes alle gule flater også *må* ha ein tekstur som ein har tilgang til ved å røre dei. I den grad eigenkroppen er eit nettverk av sansing og refleksar, ikkje einskilte sansar, så *må* kroppen ikkje berre inkorporere ulike refleksive rørsler, men kroppen er den refleksive strukturen som får verda til å stå fram og som på den måten gjev seg i verda.

β frå kropp til *chair*

Det er i forlenging av førre diskusjon at vi finn utgangspunktet for eit nytt ontologiomgrep, som er på hi sida av dei spenningane som ontologien har ført med seg fram til no. Dette ontologiomgrepet omtalar Merleau-Ponty gjennom *chair*. Dette omgrepet tek opp i seg både eksistensen av det verande, sjølve Veret som det er og måten vi forstår vår eigen eksistens. Det er dette omgrepet eg skal utforske her, og med det vonleg gjere møtepunktet mellom fenomenologi og ontologi klarare. Til å byrje med tek eg med meg ein problematikk frå førre diskusjon: Dersom tinga i verda berre eksisterer i den grad dei er meningsfulle, men ikkje vert gripne frå subjektperspektivet, i kva perspektiv eksisterer verda? Det neste eg skal gjere, er å vise at dette perspektivet er det kroppen har som *chair*, før eg til slutt skal freiste å artikulere korleis denne

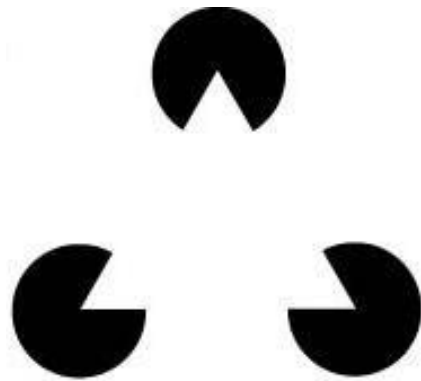
⁸⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, «L'entrelacs – Le chiasme», 191. Med dette meiner eg ikkje at vi skal gløyme det naturvitskapen kan fortelje oss om sanseorgana, langt ifrå, men heller at *sansinga* ikkje er låst i desse organa.

⁸⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, fyrste del, kap. 1: «Le corps comme objet et physiologie mécaniste», 103.

vendinga opnar opp for ein refleksjon over Veret.

For at huset skal kunne eksistere som hus må det vere meningsfullt, men like lite subjektiv meningsproduksjon som det er objektivt. Vi kan ikkje ha Gud sitt uendelege og absolutte perspektiv fordi det er eit perspektiv som ikkje er stadbunde. Eit perspektiv frå ingenstad er som kjent ikkje eit perspektiv i det heile. Merleau-Ponty kan dermed slå fast at «la maison elle-même n'est pas la maison vue de nulle part, mais la maison *vue de toutes parts*».⁸⁸ Kva tyder dette? Å sjå eit hus, der innsida, baksida, grunnmuren og så vidare naudsynleg er ein del av det, tyder at dei sidene som er skjult for oss må inngå i det perspektivet som er for oss. For å forstå det verande må vi forstå korleis tingen er for-oss-i-seg. Det er dette kroppen kan hjelpe oss med av di refleksiviteten som oppstår i sansinga nemleg ikkje berre er ein relasjon mellom eigenkroppen og det objektet det står overfor, men det refleksive gjennomsyrrer heile situasjonen: Mennesket kan ikkje ha noko perspektiv frå ingenstad, men *kroppen er eit perspektiv frå alle stader*.

For Merleau-Ponty er dette eit veldig viktig moment og avhenger av den nære relasjonen fenomenologien har til *Gestaltteori*. Kort sagt handlar dette om at alle fenomen vert gjeve oss som form, som *allereie* forma. Men denne forma må heile tida avhenge av heilskapen og av korleis tingen står i eit forhold til andre ting. På den måten vil til dømes trea vi ser når vi er ute og køyrer bil vere avhengig av mellomrommet mellom



dei, eller trekanten på biletet vil vere avhengig av dei svarte elementa rundt. For at eit objekt skal kunne tre fram så må det tre fram frå noko, mot ein bakgrunn. Når Merleau-Ponty uttrykkjer dette poenget ved å seie at *materien er svanger med form*⁸⁹ tyder det at det faktisk materielle som kroppen står overfor har ei form og at denne forma alltid allereie er i alt anna: «As we turn toward a thing we do see sketched out on the side it turns to us prefigurations of its other sides, and we see about it the other things whose consistency witnesses those other sides.»⁹⁰ Dei mange sidene⁹¹ til det materielle huset er sjølve huset sin struktur som på denne måten vert «spegla» i horisonten rundt det – ikkje minst i eigenkroppen og i andre menneske. Den refleksive rørsle som er karakteristisk ved kroppen er det som utgjer strukturen i det verande.

⁸⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, fyrste del, 97.

⁸⁹ Ibid., fyrste del, kap. 4: «La synthèse du corps propre», 189.

⁹⁰ Lingis, «Imperatives», 96.

⁹¹ Både spasielt og temporært.

Men dersom sansinga er den fundamentale opninga mot og i verda, før subjekt og objekt, er det ikkje då umogleg for oss å seie til dømes at «eg sansar» fordi vi då allereie har etablert subjektet? Det er framleis meiningsfullt å seie at eg luktar honning eller at stolen er vond å sitje i, men i den grad det er ein *ontologisk* struktur så kan honningen og stolen berre etablerast *før* subjekt og objekt. Merleau-Ponty seier sjølv:

Le réflexe, en tant qu'il s'ouvre au sens d'une situation et la perception en tant qu'elle ne pose pas d'abord un objet de connaissance et qu'elle est une intention de notre être total sont des modalités d'une *vue préobjective* qui est ce que nous appelons l'être au monde.⁹²

Sansinga av verda, og den refleksive bestemminga av kroppen som sansar, har noko grunnleggjande anonymt ved seg. Det er som om det vert meir klart å seie at «det sansast».⁹³ Merleau-Ponty understrekar at dette er eit ikkje-positivt og ikkje-språkleg nivå, det er *Veret*. Han introduserer omgrepet *chair*, som kan omsetjast til «kjøt» eller «lekam», for å skildre nett dette Veret og den ontologisk privilegerte posisjonen kroppen har. Med dette nye omgrepet skal han få understreka den filosofiske erkjenninga: sansinga er ikkje ein relasjon *til* det verande, men *ein struktur i Veret*.

Kroppen og verda inngår i det same Veret, men slik kroppen er materiell er verda strukturert som *chair*, slik at kroppen strekkjer seg inn i verda og verda inn i kroppen, og det er difor tesen om refleksivitet gjev mening: *chair* gjev assosiasjonar til noko anna enn livlaust materie og nett ved å nytte eit anna omgrep enn «materie» forstår vi verda som refleksiv. Vi kan med andre ord forstå *chair* som *sjølve Veret*⁹⁴ og sidan *chair*-omgrepet spring ut av ein analyse av sansinga så kan vi med Merleau-Ponty seie at kroppen vert ein stereotype på Veret: «The body may also be seen as a 'remarkable' variant of the Being that is flesh, in that it specifies the concrete now, where, when.»⁹⁵ Vi tek såleis analysen opp frå det nivået der vi kan identifisere fenomenet som gripe av ein anonym kropp, til eit nivå der fenomenet utfaldar seg som *chair*. Når kroppen er ei vere i verda så er det som opning, men ikkje berre som tilgangen vår til verda, men som verda som opnar seg i seg sjølv: *han er Veret som faldar seg over på seg sjølv*.

⁹² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, fyrste del, kap. 1: «Le corps comme objet et physiologie mécaniste», 108.

⁹³ I *Phénoménologie* nyttar Merleau-Ponty eit «stumt cogito» for å skildre denne hendinga, det vil seie at det finst eit prerefleksivt ego som sansar, men i *Le visible et l'invisible* vert det tydeleg for han at denne referansen til eit tenkande ikkje er anna enn eit overmedvit, slik det er hjå Descartes eller som det Sartre kallar *conscience non-thétique*, om enn språklaus. For å kvitte seg med einkvar subjektiv referanse går han heilt bort frå denne. Det som er viktig å få med seg er at dette ikkje berre er eit byte av omgrep for ikkje å referere til eit subjekt, men det er eit uttrykk for skrittet som går frå transcendental fenomenologi og over i ein ontologisk og strukturalistisk fenomenologi. Sjå Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, arbeidsnotat, 222.

⁹⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, arbeidsnotat, 297–299.

⁹⁵ Diana Antonio, «The flesh of all that is: Merleau-Ponty, Irigaray, and Julian's 'showings'», in *Sophia* 40, nummer 2 (Parkville: University of Melbourne 2001, 47–65), 55.

Det særskilde her er at det ikkje berre er snakk om ein ontologi som både kan inkludere eit omgrep om Veret samstundes som det tillèt enkeltverande, men det er ein ontologi som naudsynleg må sjå desse i samanheng. Det manglar likevel eit viktig moment ved denne utlegginga av premissane for Merleau-Ponty sin ontologi. Eg har fram til no privilegert sansinga for å forstå verda som kroppen òg er ein del av. Men den menneskelege evna til å reflektere over sin eigen eksistens, det som oppstår som medvit, er framleis uklart. Sidan eg har skifta fokus frå den strukturerande logikken til *chair*, frå det absolutte til det situerte, så tyder det at vi ikkje kan gje den medvitne refleksjonen den fundamentale rolla han har hatt i store delar av vestleg filosofi. Men som eit ekko frå Heidegger kan vi heller ikkje gløyme den filosofiske posisjonen som mennesket tek når det tenkjer sin eigen eksistens. Vi kan ikkje unngå å forstå den ontologiske analysen som Merleau-Ponty presenterer oss for som eit uttrykk for kroppen. Det språklege vert meir og meir sentralt, og sidan det nett er i refleksjonen over språket at det filosofiske prosjektet vert gjeve er det mykje interessant lesing som er mogleggjort her. Eg kan umogleg yte rettferd til den filosofiske innsikta som Merleau-Ponty legg for dagen på dette punktet, like lite som eg har høve til å artikulere vellet av problem som spring fram. Eg skal difor la det meste liggje her, men for å få etablert ein viktig premiss for å forstå nokre av dei omgrepa vi skal diskutere i neste del lyt eg med nokre setningar nemne eit poeng: Det er den stilla som pregar den anonyme kroppen som kan gje opphav til tale og det hender gjennom det vi kan kalle språkgest⁹⁶, altså ein kropp som faktisk ytrar lydar og uttrykkjer seg. Når dette uttrykket vert realisert i kroppen som *chair*, det vil seie at vi snakkar saman, vi utvekslar tankar som er gjort materielle, så reflekterer verda attende på seg sjølv. Det vil seie at når stilla er utgangspunktet, så vert språket «the very voice of the things»⁹⁷ fordi vi faktisk snakkar, og når desse uttrykka vert noko medvite, så vert dei òg sedimenterte i den perseptuelle stilla. Dette kan vi forstå som ei artikulering av verda som heile tida avdekkjer seg sjølv. Filosofi som refleksjon over eksistensen er difor eit uttrykk for verda som vere. Merleau-Ponty har ei svært god formulering som eg tykkjer vi sjå på i sin heilskap:

Au total, la philosophie interroge la foi perceptive, – mais n'attende ni ne reçoit une réponse au sens ordinaire, parce que ce n'est pas le dévoilement d'une variable ou d'un invariant inconnu qui satisfera à cette question-là, et parce que le monde existant existe sur le mode interrogatif. *La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même*. On peut dire d'elle, comme de toute foi, qu'elle est foi *parce qu'elle est*

⁹⁶ Kanskje finst det ein parallell til *språkhandlinga* vi finn att i den språklege vendinga, og det er openbert at språk for Merleau-Ponty er ein grunnleggjande praksis snarare enn kontemplasjon, men vi må vere varsame med å ta med oss dei premissane som til dømes Austin og Habermas tek med seg inn i dette orskiftet.

⁹⁷ Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, 215.

possibilité de doute, et cet infatigable parcours des choses, qui est notre vie, est aussi une interrogation continuée.⁹⁸

Filosofien er ikkje subjektet som etablerer premissane for eiga tenking, men kroppen avdekkar verda fordi han sjølv vert avdekt. Uttrykket er ikkje eit *ego* som vil realisere viljen sin, men det er den rørsle som finst i verda. Når skilde perspektiv, skilde kroppar, så kjem til uttrykk på denne måten så får vi eit komplekst nettverk som utgjer verda – ei *interverd*. Med dette kan vi sjå ontologien til Merleau-Ponty – ein ontologi som ikkje er ontologiserande ved at den posisjonerar absolutt, men som er radikalt situert – i eit større perspektiv, og gå over til ein diskusjon om sanning og fridom, og om det synlege og det usynlege.

y frå det synlege til det usynlege

Sjølv om vi har hatt eit klart fokus på den levde erfaringa, så er det noko i den ontologien eg har skissert til no som står fram som statisk. Eg har, etter mi meining, gjeve gode forklaringar på korleis verda kan eksistere i rommet og over tid gjennom refleksiviteten. Men internt i dette er det likevel vanskeleg å forstå korleis vi kan introdusere noko nytt; korleis kan ting skifte meining? Korleis kan andre medvit eksistere og ha innverknad på situasjonen? Korleis er det mogleg for oss å skifte posisjon i verda? Utan å kunne svare på desse spørsmåla vil det vere umogleg for oss å artikulere det politiske som er prega av sosiale sfærar, omveltingar, utvikling og samanbrot og dei heng i sin tur saman med eit anna poeng: Hovudfokuset i det eg har diskutert fram til no har vore på det sanslege og eg har berre diskutert det Merleau-Ponty sjølv vil kalle *le visible*, altså det som er synleg og som spenner seg over den verda vi har framfor oss, vår eigen og andre sine kroppar. Men som tittelen på det siste og ufullendte verket hans indikerer, har han òg eit perspektiv på *l'invisible*, det som ikkje er synleg. Denne diskusjonen skal rette merksemda mot ein siste grunnleggjande, eksistensiell dynamikk.

Med det usynlege meiner Merleau-Ponty det som er skjult frå oss eller situert ein annan plass⁹⁹, men det er viktig å «ne pas considérer l'invisible comme un *autre visible* 'possible', ou un 'possible' visible pour un autre. ... L'invisible est là sans être *objet*, c'est la transcendance pure sans masque ontique.»¹⁰⁰ Det finst altså noko som *er*, men som ikkje står fram som eit verande. Dersom vi i ein metafor forstår det synlege som det som

⁹⁸ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, «Interrogation et dialectique», 137. Mi kursivering av: «La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même». Sjå også Michael Berman, «The hyper-dialectic in Merleau-Ponty's ontology of the flesh» i *Philosophy today* 47, nummer 4 (Celina: Messenger Press 2003, 404–420), 404–405.

⁹⁹ Antonio, «The flesh of all that is: Merleau-Ponty, Irigaray, and Julian's 'showings'», 55.

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, arbeidsnotat, 278.

er opplyst, så vil det alltid vere skuggar der det fell lys. Det usynlege er ikkje det som er skuggelagt og difor potensielt tilgjengeleg, men det er snarare *sjølv skuggen*. Dette er eit heilt naudsynt aspekt ved det synlege som ikkje kan verte redusert til det som er bak ryggen vår eller utanfor synsvidd. Det som vert implisert i denne diskusjonen er at *chair* bringer med seg det usynlege som på denne måten både er det som går utover det som er gjeve, men også føresetnaden for det som er synleg: «il [chair] nous renvoie ... à un invisible qui porte le visible en s'y portant lui-même comme une certaine absence, à une profondeur secrète et inépuisable du visible, à un 'être de latence'.»¹⁰¹ Vi kan seie at til dømes språk, tenking og andre medvit er usynleg for oss, men likevel noko som ber det synlege, språklege uttrykk og andres handlingar, og gjer det mogleg.

Problematikken rundt den ontologiske statusen til subjekt og objekt har mellom anna i den transcendentale idealismen vi finn hjå Husserl og Kant vorte freista løyst ved å identifisere ein transcendent komponent eller eit transcendent aspekt ved det som er immanent i erfaringa. Såleis er det internt i det subjektive vi finn det transcendent objektet. Gjennom å inkludere det usynlege i *chair* løyser problemet seg opp på ein annan måte. Peillon artikulere forholdet mellom det usynlege og ontologien slik:

L'immanence se trouve réintégré à la transcendance, et l'on passe ainsi d'une transcendance dans l'immanence, caractéristique de la phénoménologie, à une immanence dans la transcendance, caractéristique de l'ontologie. Toute vision se double de sa propre visibilité, mais cette visibilité est invisible au voyant lui-même. Le voyant ne voit que dans la mesure où il est lui-même visible, mais cette visibilité n'est que l'autre face d'une invisibilité de principe.¹⁰²

Når vi ser det usynlege som ein avgrunn som heile tida er tilstades i *la chair du monde* har nok nøyaktige lesarar her identifisert dialektikk som eit gjennomgåande, men ikkje eksplisitt tema. Det er heilt rett at den dialektiske tenkinga spelar ei viktig rolle i filosofien til Merleau-Ponty, men berre ved det han sjølv vil kalle *hyperdialektikk*. Den dialektikken som Merleau-Ponty set fram i det ontologiske er ikkje mellom ein tese og ein anti-tese eller mellom for-seg og i-seg, men det er mellom det synlege og det usynlege. På den måten må vi forstå den dialektiske rørsle som eit strukturelt nettverk som avdekkjer og skjuler seg, som ufullstendig *fleirtydigskap* og ikkje som tvikløyvd: «The hyper-dialectic is not transparent to itself because it does not employ absolutely exclusive ideals, such as, the particular and the universal, or Being and Nothingness.»¹⁰³

¹⁰¹ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 196. Mi utheving. Michael Berman seier at «[t]he invisible as the inner framework is indicative of the autochthonous organization displayed by the world». Sjå «The hyper-dialectic in Merleau-Ponty's ontology of the flesh», 417.

¹⁰² Peillon, *La tradition de l'esprit*, 198. Mi utheving.

¹⁰³ Berman, «The hyper-dialectic in Merleau-Ponty's ontology of the flesh». Vi skal ta for oss hyperdialektikk igjen i kapittel 3, IV, der vi skal undersøke konsekvensane av at ein dimensjon av det usynlege, nemleg tenkinga, er aktiv i dialektikken.

For at vi skal kunne forstå kroppen som ontologi og vidare kunne tenkje politisk ontologi med utgangspunkt i denne, så er det naudsynt å skildre den dialektiske avstanden ved å presentere omgrepet *écart*, eit omgrep som spring ut av den refleksiviteten som karakteriserer *chair*.

Écart, som vi kan omsetje til «avstand», «glippe» eller «variasjon», viser til det som står mellom det synlege og det usynlege og som ikkje kan reduserast til ein av delane. *Écart* er på ein måte den reine transcendensen: «La transcendance, ou 'l'écart', c'est cette distance que rien ne peut annuler entre le visible et l'invisible, et qui seule nous assure pourtant de l'ouverture du voyant au 'il y a'.»¹⁰⁴ Dette tyder ikkje, og dette poenget er det viktig å understreke, at Merleau-Ponty innfører ein ny dualisme eller ei paradoksal spenning mellom det synlege og det usynlege, og heller ikkje ein hegeliensk negasjon. Sansinga er ikkje møtet mellom subjekt og objekt, som både utelukkar kvarandre:

There is, instead, the dynamic dehiscence of flesh folding back on itself and unfolding through time. Dehiscence or *écart* is not a supervenient structure of formal, abstract negation; it is rather an emergent self-realization concretely developing in accordance with the specific character of the given phenomenon...¹⁰⁵

Écart er den avstanden som gjer at Veret ikkje er identisk med seg sjølv: når kroppen faldar seg over på seg sjølv ved at to hender setjast mot kvarandre oppstår det ein avstand fordi den handa som rører ikkje er det same som den som vert rørt – *sjølv om det er same handa!* Det er på grunn av *écart* at vi kan vite noko om noko fordi det er noko å få kunnskap om. For å uttrykkje det meir fenomenologisk er det denne avstanden som gjer at vi kan ha eit hus som gjev seg *som* hus på same tid som vi alltid kan få ny kunnskap ved å oppleve nye sider ved huset. Denne avstanden og variasjonen,

comme *écart* du visible et de l'invisible, comme distance et proximité, est le lieu, l'abîme, le sans-fond où se loge la conscience comme 'ouverture'... La différence toujours inachevée mais impossible à réduire du sujet et de l'objet ne peut se fonder dans une intentionnalité qui serait celle de la conscience: elle suppose une 'intentionnalité intérieure à l'être'.¹⁰⁶

Det er på denne måten ein ting både kan fungere som ein bruksgjenstand samstundes som vi kan plukke den frå kvarandre og forstå korleis den er bygd opp; det er slik andre menneske både kan opptre som kroppar som vi kan studere anatomisk, medan dei også er vener og fiendar, arbeidrarar og kongar. For at det i det heile skal kunne vere noko å vite om eit hus, så må det vere fordi vi kan oppdage det som ikkje er openbert, medan

¹⁰⁴ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 207.

¹⁰⁵ Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, 213.

¹⁰⁶ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 207–208.

det som er openbert berre er det i den grad den skjuler noko. Det same gjeld for andre menneske der vi kan vite noko om korleis nokon handlar berre fordi det er noko som skjuler seg frå oss og som vi kan avdekke, medan det vi avdekkjer alltid vil skjule noko anna. Ein ontologi er om Veret og vi kan endeleg få eit grep om kva Merleau-Ponty meiner med det:

... ce qui mérite le nom d'être ce n'est pas l'horizon d'être 'pur', mais le système des perspectives qui y introduit, que l'être intégral est non devant moi, mais à l'intersection de mes vues et à l'intersection de mes vues et celles des autres, à l'intersection de mes actes et à l'intersection de mes actes et ceux des autres, que le monde sensible et le monde historique sont toujours des intermondes ...¹⁰⁷

Ø fridom og sanning

Men viss det er ein radikal ikkje-identitet i Veret korleis kan vi handsame spørsmåla om sanning og fridom? Peillon spør: «Vérité et liberté peuvent-elles exister autrement que sur un mode problématique?» Her vil vi sjå at *écart* ikkje er eit problem, men snarare føresetnaden for perspektiva på fridom og sanning. Det er nett *fordi* det ikkje oppstår ein identitet mellom objektet og subjektet, eller mellom kroppen og ein abstrakt vilje, at sanning og fridom kan eksistere. Vi skal sjå at desse omgrepa vert moglege fordi *la vue de toutes parts* utfaldar seg kontinuerleg, der noko vert skjult når noko anna viser seg.

Sanning er det partikulære som opnar seg mot det universelle¹⁰⁸ og ikkje noko som er gjeve absolutt.¹⁰⁹ Som vi har sett¹¹⁰ er situasjonen karakterisert av ei universell vere, *présence vivante*, som opnar for eit uendeleg uttrykk, men berre i den grad situasjonen er endeleg, partikulær – situert. Tingen forsvinn ikkje etter at vi har sett han, men vert vidareført i denne vera. Eit her-og-no er på den måten uendeleg, «justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, [il] ne pourra jamais cesser d'avoir été et donc d'être universellement.»¹¹¹ Å vere i dette er eit uttrykk som gjer at sjølve tida kan verte og ha vore, som det som har passert og er til stades ved å vere tilbakelagt på den eine sida, og som det som vert forventa, avdekt og skapt som ikkje-enno på den andre: «il est l'actualité de la fonction expressive comme dialectique temporelle, une puissance de signifier qui ... est sans cesse défait et sans cesse à refaire.»¹¹² At kunnskap kjem i stand

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, «Interrogation et dialectique», 114.

¹⁰⁸ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 107.

¹⁰⁹ På dette punktet vik Merleau-Ponty frå fleire andre sanningsteoriar der det som er sant er det absolutt. Det kan til dømes vere interessant å sjå på forholdet mellom sanningsomgrepet til Merleau-Ponty og pragmatiske eller diskursive sanningskonsept.

¹¹⁰ Jmf. kapittel 2, I-β.

¹¹¹ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 108.

¹¹² Ibid., 120.

gjennom ei avdekking og at han ikkje kan vere absolutt tyder likevel ikkje at sanningsomgrepet er meningslaust fordi vi heile tida kan finne eit betre perspektiv, eit som yter større rettferd til tingen, eit som oppfyller imperativet i tingen på ein meir kompetent måte. At vi kan tvile på perspektivet vårt tyder ikkje, som det gjer hjå Descartes, at det er usant: «Le véritable doute sceptique ne nous déracine pas de la vérité, il nous la dévoile et nous y inscrit.»¹¹³

Det at erkjenning og praksis er knytt saman i situasjonen som ei levd erfaring, som *praktognosis*, gjer at spørsmålet om fridom naudsynleg kjem i samanheng med det om sanning. Det fridomsomgrepet som vi til dømes finn hjå Sartre der han freistar å sjå sanning og fridom i hop er likevel absolutt og difor umogleg. Fridomen til Sartre er absolutt av di at når for-seg-veret ikkje inneheld noko, har den heller ikkje avgrensingar. For Sartre smeltar rett nok tingen saman med fridomen i det at den berre kan stå fram som *til-inkje-gjort* av det frie for-seg slik at den opptre som det fritt valde prosjektet vårt, men dette vil vere umogleg fordi den er ein kontinuerleg kreasjon der kvart enkeltmoment er lausrive frå alle andre og der det ikkje finst nokon relasjon mellom desse enkeltmomenta utover immanensen i fridomen. Konsekvensen er at fortida er maktlaus og historia misser tydinga si.¹¹⁴ Det tradisjonelle alternativet til den absolutte fridomen, den rigide kausaliteten, gjer derimot at vi ender opp med ein rein determinisme «puisque à la suivre le présent serait déjà présent dans le passé comme les propriétés du triangle sont contenues dans sa définition».¹¹⁵ Her understrekar Merleau-Ponty at fridomen må springe ut av faktisiteten for å kunne realisere seg; sanning og fridom *er* naudsynleg knytt til kvarandre, men *i* situasjonen. I motsetnad til Sartre sitt fridomsomgrep som konstituerer sjølve tingen så vil det hjå Merleau-Ponty berre kunne teikne opp den generelle strukturen som karakteriserer den kompetente kroppen: «Ma liberté ne fait donc pas qu'il y ait par ici un obstacle et ailleurs un passage, elle fait seulement qu'il y ait des obstacles et des passages en général, elle ne dessine pas la figure particulière de ce monde, elle n'en pose que les structures générales.»¹¹⁶ Fridomen er naudsynt for konstituering av meining og kan avdekke det moglege og det umoglege, men like lite som sanninga kan han plassere objektet absolutt. Merleau-Ponty seier at

si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant par une liberté neuve. Il faut donc que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un

¹¹³ Ibid., 256.

¹¹⁴ Ibid., 128.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, tredje del, kap. 3: «La liberté», 502–503.

instant puisse engager les suivants, que, la décision une fois prise et l'action commencée, je dispose d'un acquis ..., je sois incliné à poursuivre...¹¹⁷

Dette fridomsomgrepet finn vi att viss vi ser til Lingis sitt fokus på imperativ. Han dreg inn den kompetente kroppen når han seier at «[t]he disengagement from the world is constitutive of its competence»¹¹⁸. Det tyder at det er berre frå verda at den kompetente kroppen kan handle, og det er berre frå denne faktisiteten at fridomen sitt imperativ er meiningsfullt. Fridomen må altså vere situert og faktisk, noko som berre kan hende gjennom kroppen som heile tida avdekkjer sine eigne måtar å vere på, der fortida stadig vert avdekt som det som fører fram til no og som heile tida opnar seg inn i framtida som det som er mogleg. Det kan berre hende når vera ikkje er identisk med seg sjølv, men kjem til uttrykk i *écart* og spring ut av den fleirtydige karakteren som *chair* inkorporerer. Peillon argumenterer med at

pour que la liberté soit concrète et effective, il faut qu'elle soit à la fois engagement (passé) et arrachement (avenir), situation (passé) et création (avenir): la médiation entre ces deux déterminations contradictoires est assurée par le pouvoir de signifier comme reprise du passé et ouverture de l'avenir dans la fondation d'une nouvelle tradition (présent).¹¹⁹

Det er fordi situasjonen aldri er seg sjølv, at det er ein avstand mellom det synlege og det usynlege, at sanninga er mogleg. Det tyder at det alltid finst eit anna perspektiv som er betre, alltid eit som avdekkjer noko nytt og noko anna. Men det er ikkje ein konsekvens av denne «perspektivismen» at det fører inn i ein relativisme, der vi aldri slepp ut av ei subjektiv forståing. Den avstanden som opnar opp for sanninga høyrer ikkje til eit subjekt, men til det interkropplege Veret. Difor seier Merleau-Ponty at «ce n'est pas nous qui parlons, c'est la vérité qui se parle au fond de la parole»¹²⁰. Det same må vi seie med omsyn til fridomen. Den lausrivinga som situasjonen opnar for er heile tida naudsynt som frigjering og speler seg ikkje ut frå eit subjekt, men alltid som fleirtydig, som eksistensielle imperativ. Sanning og fridom må kome i stand situert gjennom ei gradvis, men alltid ufullstendig avdekking av verda. Dette er ein generell struktur i Veret der sanning og fridom er tett knytte til kvarandre og berre mogleg gjennom hyperdialektikken, dei nettverka av fleirtydige relasjonar, skjulte og openberre som interverda er bygd opp av. Her har vi sett på den ontologiske posisjonen til fridom og sanning, uttrykt gjennom *écart*, i neste kapittel skal eg freiste å trekkje nokre politiske konsekvensar frå dette og sjå nærare på kva det vil seie for det politiske å vere fritt og sant.

¹¹⁷ Ibid., 500.

¹¹⁸ Lingis, «Imperatives», 100.

¹¹⁹ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 128.

¹²⁰ Merleau-Pont, *Le visible et l'invisible*, arbeidsnotat, 236.

III: den politiske kroppen

Merleau-Ponty sine politiske refleksjonar¹²¹ ber preg av å vere retta mot det eg har kalla politikk, og er då særleg retta mot historiske hendingar. Noko av det han skriv grip lenger ut enn dette, men sjølv om fleire av bidraga bodar ein større teori om det politiske, så er det fleire ting som smett unna og som vert verande uartikulerte. Eg skal sjå på fleire av desse tinga når eg freistar å identifisere eit omgrep om politisk ontologi, men for å kome dit må vi handsama noko av det Merleau-Ponty sin teori er blind for, og då særleg å tenkje kroppen som brytningspunktet mellom det politiske og det ikkje-politiske. Eg meiner å sjå i Merleau-Ponty sitt verk eit hopp frå det kroppslege og ontologiske til det politiske som etterlèt eit tomrom. I denne delen skal eg difor gjere eit lite perspektivskifte og sjå på korleis kroppen, slik han står fram gjennom det vi har diskutert til no, kan fungere som ein *politisk kropp*¹²². Dette er ikkje eit skritt attende frå ontologien og til eit meir kvardagsleg blick på kroppen, men snarare ein diskusjon som må kome i forlenging av dei ontologiske refleksjonane og som eg meiner er naudsynt for at vi skal kunne kome attende til den politiske ontologien i siste kapittel.¹²³

Her skal vi sjå på den politiske kroppen på to måtar, sjølv om det heilt sikkert finst mange ulike perspektiv. Vi skal for det fyrste sjå på korleis kroppen produserer politikk, altså korleis politiske einingar spring ut av ein kropp som i utgangspunktet ikkje er politisk. Her skal vi fokusere på det sosiale og aktørskap. For det andre skal eg snu det fyrste poenget på hovudet og vise korleis politikken produserer seg sjølv gjennom kroppen, altså korleis ikkje-politiske handlingar og måtar å leve på veks ut av ein kropp som naudsynleg er politisk. Eg skal nytte kritikkar som peikar Merleau-Pontys manglande fokus på kjønn og modellere denne tosidige strukturen på diskusjonar om kroppen som er sette fram av Elizabeth Grosz og Iris Marion Young.

a politisk produksjon

I det etter kvart klassiske essayet «Throwing like a girl» ønskjer Iris Young å fylle «a gap that exists in both existential phenomenology and feminist theory»¹²⁴ ved å gjere kvinneleg åtferd til ein fenomenologisk tematikk. Det fenomenet som interesserer Young

¹²¹ Særleg representert i *Humanisme et terreur*, *Aventures de la dialectique* og *Sens et non-sens*.

¹²² For at vi skal kunne følgje Coole i eit skritt frå «the politics of the flesh to the flesh of the political» så må vi òg seie noko om det fyrste aspektet ved å trekkje fram politikk som er retta mot kroppen og kroppen som spelar ei rolle i politikken.

¹²³ Særleg vert dette skiljet viktig i diskusjonen om det politisk verande i kapittel 3, III.

¹²⁴ Iris Young, «Throwing like a girl: a phenomenology of feminine body comportment, motility, and spatiality» i *On female body experience: «Throwing like a girl» and other essays* (New York: Oxford University Press 2005), 30.

er korleis kroppsørslar, og særleg ørslar som er fysisk krevjande og som involverer heile kroppen, er kjønnsavhengige. For Young er særleg måten jenter kastar på interessant. Jentene kastar kortare og svakare, dei legg ikkje heile kroppen sin i ørsla, nyttar ikkje det rommet som kroppen som heilskap rår over.¹²⁵ Dei kastar annleis enn gutar på ein måte som ikkje kan forklarast gjennom fysiske, fysiologiske eller anatomiske omgrep – det er rett og slett ikkje noko som skulle tilseie at jenter kastar på ein dårlegare måte enn det gutar gjer – like lite som gjennom å vise til noko mystisk «kvinneleg» som berre gjer at kastinga vert produsert på ein slik måte. Likevel ser det ut til at jentene er *ute av stand til* å kaste slik gutar gjer.¹²⁶

Vi kjenner allereie frå Merleau-Ponty at vi ikkje kan sjå på ørslar som resultatet av ein absolutt subjektivitet som verkar utanfrå på det fysiske, eit skrømt i maskina, like lite som vi kan forstå det som ein rein kausal prosess. Young nyttar vidare Merleau-Pontys analyse av den levde kroppen og korleis det fenomenale rommet som kroppen operer i etablerast gjennom situasjonen som kroppen er, slik at vi må forstå kroppen som heilskap og ikkje som bygd opp av delar. Det tyder at jentekroppen ikkje er eit uttrykk for eit jentesubjekt, men at det er i kroppen at denne identiteten vert realisert. Ho spelar vera si som jente ut i verda gjennom denne kroppen: «... there is a particular style of bodily comportment that is typical of feminine existence, and this style consists of particular *modalities* of the structures and conditions of the body's existence in the world.»¹²⁷ Når jenter som til dømes kastar, spring eller løftar ikkje er i stand til å leggje heile kroppen sin i ørsla og dermed ikkje klarer å realisere det kroppen *som* anatomisk storleik potensielt kan gjere, så handlar det ikkje om at kroppen er eit hinder for ei vilje som ikkje kan realiserast, eller *vice versa*, men at kroppen strukturerer det fenomenale rommet som eksistensen realiserer seg i. På denne måten vert det kvinnelege ikkje skrømtet sin skjulte identitet, men ei eksistensiell organisering av verda gjennom kroppen sin fenomenale karakter, og når kvinner lever denne ut så konstituerer dei det kvinnelege *i verda*.

Konklusjonen Young trekkjer frå dette er at denne konstitusjonen av det kvinnelege utgjer eit problem for Merleau-Ponty, fordi den levde erfaringa og uttrykket som strukturerer rommet ikkje berre *er* som kropp, men dei er kjønna. Ho argumenterer ved å trekkje fram nokre omgrep som ho meiner er karakteristiske for kvinneleg ørslar:

¹²⁵ Young er sjølv sagt tydeleg på at ho viser til ei felles erfaring i den levde situasjonen, ikkje noko som er gjeve, og utelukkar på den måten ikkje at mange jenter kan gå klar av eller overskride denne tendensen.

¹²⁶ Young, «Throwing like a girl», 27–28.

¹²⁷ Ibid., 31.

The three modalities of feminine motility are that feminine movement exhibits an *ambiguous transcendence*, an *inhibited intentionality*, and a *discontinuous unity* with its surroundings. A source of these contradictory modalities is the bodily self-reference of feminine comportment, which derives from the woman's experience of her body as a *thing* at the same time that she experiences it as a capacity.¹²⁸

Det kan sjå ut som at kvinner eksisterer i verda på ein måte slik Merleau-Ponty skildrar, men at det også er noko utilstrekkeleg i denne måten å vere på, at dei aspekta ved kroppen som opnar samstundes lukkar. Merleau-Ponty peikar også på korleis kroppen både er ting og kapasitet, og det ser ikkje ut til at dette er ein særskild kvinneleg måte å vere i verda på. Derimot kan vi sjå det Young skildrar som at måten å eksistere som kvinne på er mangel på ein tilgang til verda, ein tilgang som Merleau-Ponty føreset i teorien sin om kroppen. Eller om vi nyttar omgrepet til Lingis: Det er ei form for *inkompetanse* i den kvinnelege måten å vere i verda på. Dette må vi gå nærare inn på og trekkje fram dei implikasjonane som følgjer av dette synet innanfor ei ramme av det politiske.

Den situerte kroppen er utgangspunktet for det vi kan forstå som eit *eg kan*, kapasiteten til å gjere noko i situasjonen. Etableringa av og opninga mot det som er mogleg er konstitusjonen av ei form for identitet, eller som eit meir eller mindre konsistent nettverk av moglege handlingar og faktiske kroppslege uttrykk. Det politiske tilveret som mennesket er i fungerer altså som *praktognosis*; to måtar å møte verda på, som det eg veit om verda og det som er mogleg for meg, vert *inkorporert* i ei *kunne*. Fordi kroppen både er opninga vår til verda, men òg opninga *i* verda så vert kroppen åstaden for både dei utsiktene vi har overfor verda, altså det som er mogleg eller umogleg for oss å gjere, og for det vi ønskjer å gjere. Frå dette kjem ulike handlingar til uttrykk basert på skilde eigenskapar ved oss og ulike forståingar av verda, og med det utgangspunktet kan vi forstå korleis politikken vert utforma av at vi gjer visse ting i motsetnad til andre. Vi kan forstå korleis kroppen er produksjon av det politiske: Når desse handlingane inngår i eit handlingsrepertoar, eit sett av mogleg handling vis-à-vis andre, så oppstår det nettverket som gjer at vi sit att med eit politisk individ.¹²⁹ På den måten kan vi gå frå einskilde handlingar til politikk, eller som James Mensch seier: «human freedom gains its specifically political character in the multiple interactions that make up social life.»¹³⁰

¹²⁸ Ibid., 35.

¹²⁹ Ein naturleg referanse til dette er Pierre Bourdieu sitt omgrep *habitus*, som det ofte vert referert til i Merleau-Ponty-litteraturen. Dette handlar om at individ har strukturert refleksar, smak, orientering osv. i overinstemming med ein sosial posisjon og der politiske maktforhold vert reelle fordi ein lever ut den måten å vere på.

¹³⁰ James R. Mensch, *Embodiments: from the body to the body politic* (Evanston: Northwestern University Press 2009), 90.

Det Young vil trekkje fram her er at kjønn er meir enn berre ein kategori, men noko som går over i det politiske nett fordi dei erfaringane og den situasjonen som opnar opp dette feltet er kjønna, og dermed introduserer ein inkompetanse, eit *eg kan ikkje*. Denne identiteten oppstår ikkje som eit transcendent og gjennomsiktig subjekt, men som det meir eller mindre koherente systemet av moglegheiter, som ei intern reorganisering av kroppen som kjem til uttrykk i *måten vi faktisk handlar på, i vanen*.¹³¹ Bodskapen til Young er at nokre rørsler vert *umoglege* for jenter, men ikkje i form av ein negasjon. Vi må ikkje forstå dette poenget som at ei form for intensjonalitet som opphavleg var mogleg har vorte øydelagt. Slik forstår til dømes Mensch det når han poengterer at det intensjonale momentet ved kroppen vert øydelagt av ulike typar vald. Vald er ifølgje han ein rein destruksjon av meining.¹³² Dersom dette gjeld for Young også ved at det er ein øydelagt intensjonalitet som gjer at jenter ikkje kan utnytte den fysiske kroppen sitt potensiale så tyder det at kroppen som fysiologisk objekt får ein privilegert status som *realisert intensjonalitet*, noko som vil vere ein heilt uhaldbar posisjon og som ikkje vil kunne fungere kritisk overfor Merleau-Ponty. Utan at Young er eksplisitt på desse tinga kan vi derimot ha med ein *intensjonal umoglegheit* å gjere, i motsetnad til ein umogleg intensjonalitet. Ho seier: «When the woman enters a task with inhibited intentionality, she projects the possibilities of that task – thus projects an ‘I can’ – but projects them merely as the possibility of ‘someone,’ and not truly *her* possibilities – and thus projects an ‘I cannot’.»¹³³ Viss denne lesinga er rett så er konsekvensen at all levd erfaring eksisterer som eit forhold mellom kompetanse og inkompetanse. Det tyder at det ikkje finst nokon «generell vere», men at opning og lukking av ei kunne kjem til uttrykk i *ulike måtar å vere i verda på*.

Dersom vi aksepterer at det å vere kvinne har ein politisk dimensjon ved å utgjere identitetar, måtar å handle på og ved å etablere politiske storleikar, ein kollektiv konstruksjon og ein maktfaktor, så er konsekvensen at ikkje-politiske handlingar som å kaste ein ball, eller å ta oppvasken, naudsynleg *også* må vere med på å produsere det politiske. Eg kan formulere det endå meir radikalt: Det er *fordi* å kaste ein ball eller å ta

¹³¹ Eit lite poeng til dette er at det franske ordet for å venne seg til, *s’habiter*, er etymologiske nært knytt til det å bu, *habiter*. Dette siste ordet har også ei vidare tyding der det tydar både å bu på ein plass (*j’habite à Eventyrland*) og i ein figurativ forstand å okkupere noko (*j’habite ce tableau*). Når Merleau-Ponty slår fast at vi bur (i) denne verda så trekkjer han vekslar på alle desse tydingane, og særleg vår måte å vere i verda på. Såleis kan vi trekkje ei linje til *habitus*-omgrepet til Bourdieu.

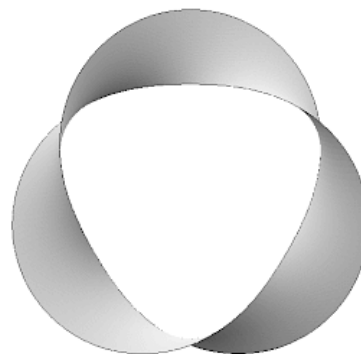
¹³² Sjå meir i Mensch, *Embodiments*, 72–80. Når Young nyttar uttrykket «inhibited intentionality» så kan det sjå ut som om ho er på linje med Mensch her i det at det kvinnelege er ei form for destruksjon av intensjonalitet, men det vil vere problematisk for hennar eget prosjekt. Konsekvensen vil for det fyrste vere at det ikkje er openbert korleis vi kan kome oss attende til ein «normal» eller «heil» intensjonalitet, eller om dette i det heile gjev meining. For det andre så tyder det at ho ikkje opnar opp det rommet for den feministiske kritikken vis-à-vis Merleau-Ponty som ho har varsla fordi kvinna berre vert ein ikkje-fungerande mann, noko som ser veldig problematisk ut. For det tredje vil ei slik forståing gjere det umogleg for kvinner å artikulere sin eigen situasjon og utfordre dei kjønna institusjonane som finst i samfunnet i kraft av å vere kvinner.

¹³³ Young, «Throwing like a girl», 37.

oppvasken ikkje er politisk at det kan utgjere ein politisk dimensjon. Kjønnsperspektivet til Young viser oss eit område Merleau-Ponty ser ut til å vere blind for og opnar opp for ein rikare måte å forstå ontologien hans på. Det tyder at vi ikkje lenger kan nivellere, det vil seie leggje ein generell ontologi til grunn og forstå det politiske som det som hender i *polis*, i ulike nivå. Young legg for dagen ein stor veikskap i Merleau-Ponty sin ontologi. Det er naudsynt at ein slik ontologi ikkje berre tek innover seg den levde erfaringa til ulike grupper, men at den òg kan handsame dei aspekta av tilveret som ikkje høyrer under det politiske, men som nett difor kan vere sentrale. På denne måten kan vi forstå aktørskap, erfaring, identitet og handlingsregister som ein produksjon av det politiske. Den retninga eg har sett på her er uttrykk for ei rørsle som er tett knytt opp til det Elizabeth Grosz vil kalle *the inside out* i *Volatile bodies*. Ved å trekkje fram dette omgrepet kan vi finne fram til eit anna, og heilt sentralt aspekt ved den politiske kroppen. Med eit nytt omgrepsapparat skal vi ikkje lenger sjå den politiske kroppen som produksjon, men som produsert. Dette kallar Grosz *the outside in* og det skal hjelpe oss til å forstå ein annan måte kroppen er politisk på; eg skal snakke om *inskripsjon*.

β politisk produkt

Grosz sitt uttrykk *the inside out* er basert på eit forsøk på å artikulere forholdet mellom kroppen på den eine sida og sinnet eller det mentale på den andre gjennom ein metafor om ei Möbiusstripe, altså eit band der ein, dersom ein følgjer det med ein finger, vil dekke heile bandet, både utsida og innsida. Grosz uttrykkjer dette poenget ved å vise at det er ei «retning» på det ho snakkar om, ein plass der innsida vert til utsida og omvendt. Eg har til no gjeve eit riss av korleis politisk produksjon føregår i det kroppslege ved at kroppen gjev opphav til ei *kunne*, og difor identitetar, måtar å vere på og handlingsrom, som samstundes lukkar og avgrensar verda. Dette vil korrespondere med denne innsida som kjem utover, eller som kroppen som oppstår som eit politisk individ. Det er likevel eit problem: Når retninga snur og vi går frå utsida og inn, korleis kan vi forstå den politiske kroppen då? Når Mensch forstår at det politiske oppstår som nettverket av små, sosialt og kroppsleg funderte handlingar, og i neste omgang freistar å slå fast at ulike former for vald og undertrykking er ei øydelegging av meining og destruksjon av denne *kompetansen*, tyder ikkje det at vald er ikkje-politisk? Denne posisjonen er ikkje haldbar fordi dersom kroppen ikkje òg er eit mål for det politiske som allereie er der så er det umogleg for oss å forstå seksualisert vald, rasistisk diskriminering osv. Det er etter mi



meining openbert at desse fenomena er med å produsere den kroppen som vert ramma. Dette freistar Grosz å seie noko om gjennom uttrykket *the outside in*.

Vi såg nyss at Young har mykje å bidra med når det gjeld å kartleggje den partikulære erfaringa i forhold til eksistens. Ved å forstå eit *eg kan ikkje* som noko positivt, ikkje som eit reint fråvær av meining som hjå Mensch, så kan vi utvide analysen til å inkludere kroppen som eit produkt av det politiske.¹³⁴ Her vil eg trekkje vekslar på Grosz sin analyse og kalle denne retninga *inskrripsjon*. Med det meiner eg at i motsetnad til kroppen som uttrykk så forstår vi her kroppen som eit rom som vert fylt eller som ei flate som vert innskreven, altså som eit felt der det politiske uttrykket utfaldar seg:

If psychoanalysis and phenomenology can be regarded as knowledge concerned with the psychical inscription and coding of bodies, pleasures, sensations and experiences, then this mode of psychical (re)tracing or writing marks the 'inside' of the Möbius surface; what marks its 'outside' surface is more law, right, requirement, social imperative, custom, and corporeal habits ... the tracing of pedagogical, juridical, medical, and economic texts, laws, and practices onto the flesh.¹³⁵

For Grosz tyder «the outside in» å sjå kroppen som ei tom flate der innsida, djupn, former og variasjonar er noko som vert rissa inn, skrive og markert inn i han. Kroppen er såleis prega og eksistere ikkje som noko gjeve naturleg. Det fleirdimensjonerte mennesket oppstår fordi «skrivereiskapen» som rissar inn alle desse strukturane skaper nett djupner og avtrykk. Inskripsjon er ei rørsle der noko eksternt, institusjonar, diskursar, arbeidsforhold osv., verkar på kroppen, pregar han og produserer han *som* kropp, som eit ark der kroppen vert artikulert som tekst:

Bodies are fictionalized, that is, positioned by various cultural narratives and discourses, which are themselves embodiments of culturally established canons, norms and representational forms, so that they can be seen as living narratives, narratives not always or even usually transparent to themselves. Bodies become emblems, heralds, badges, theatres, tableaux, of social laws and rights.¹³⁶

Sett på denne måten er ikkje kroppen ahistorisk, eit uttrykk eller ein idealisert matrise, men kroppen *vert* verkeleg historisk og konkret – *den situerast*. For å vise korleis denne retninga vert realisert trekkjer Grosz fram Nietzsche. Gjennom omgrepet *vilje til makt* viser han korleis subjektet er ein illusjon som oppstår som ein funksjon av eit mangfald

¹³⁴ Grosz sjølv ser ut til å meine at fenomenologi, saman med psykologi, skildrar retninga «inside out», og freistar å lese det gjennom Merleau-Ponty. Ho diskuterer for det fyrste ikkje i det heile Merleau-Ponty sitt etter kvart nære forhold til både strukturalistiske og marxistiske teoriar, som kunne gjere at vi forstår Merleau-Ponty frå utsida og inn. For det andre er det, Toril Moi så viktig peikar på, veldig spesielt at ho ikkje diskuterer de Beauvoir i det heile, trass det at de Beauvoir nett diskuterer kroppen sin posisjon og at ein slik analyse nett kunne bringe saman dei to retningane ho skisserer i *Volatile bodies*.

¹³⁵ Elizabeth Grosz, *Volatile bodies: toward a corporeal feminism* (Bloomington: Indiana University Press 1994), 117.

¹³⁶ Grosz, *Volatile bodies*, 118.

av konflikter, maktstrukturar og tildriv: «The unity (of either subject or body), if it is possible at all, is the result of the suppression or subordination of the multiple conflicting forces, the result of cruelty.»¹³⁷ Ifølgje Grosz vert denne undertrykkinga av viljen til makt realisert i det kroppslege domenet; *Moralens genealogi* viser oss korleis moral, rettferd og rett vert inkorporert gjennom vald og smerte, korleis smerta utførast for å produsere ein hugs slik at ein kan etablere ein rekneskap der skuld og uskuld vert stadfesta, lagra og utmålt i ny smerte. På den måten produserast eit subjekt som til dømes kan stille opp i ei rettssak, som kan bringast til doms og som kan straffast – eit subjekt som er resultatet av ei faktisk strukturering via det kroppslege.

Vidare refererer Grosz til Lingis, og viser at i tillegg til at kroppen kan fungere som eit mål for det politiske i den grad det skal produsere subjekt og medvit, slik vi ser hjå Nietzsche, så produserer det politiske òg *sjølve kroppen* i det politiske. Disiplinære institusjonar, sosiale normer, skader, tatoveringar, diettar, ulike måtar å røre kroppen på, osv. er berre eit utval av dei eksterne elementa som produserer den faktiske kroppen med visse kjennemerke og eigenskapar, som musklar, arr, storleik og bygning; som rase, klasse og kjønn. Vi får på denne måten svarte, kvite, kvinnelege, mannlege, unge og gamle kroppar. Grosz seier at

the body and its privileged zones of sensation, reception, and projection are coded by objects, categories, affiliations, lineages, which engender and make real the subject's social, sexual, familial, marital, or economic position or identity within a social hierarchy.¹³⁸

Kroppen har på denne måten ein politisk posisjon, den er eit mål for den politiske inskripsjonen. Kort sagt: han er eit politisk produkt både fordi politikken prentar seg inn i kroppen for å etablere seg sjølv som struktur og som politisk subjekt, men òg fordi den er eit uttrykk for den politiske statusen han faktisk har og den historia han har gått gjennom. Det dette fører fram til, er at politiske krefter, institusjonar og strukturar produserer kroppar med eit gjeve handlingsrom, med konkrete identitetar og med ulike måtar å vere i verda på. Det politiske vil på den måten konstruere ein horisont av ikkje-politiske handlingar, av kvardagslege, enkle rørsler og aktivitetar; det er det politiske som vil gjere det mogleg å kaste ball eller å ta oppvasken.

Den retninga som Grosz skildrar, *outside in*, er utruleg viktig og utgjer ein avgjerande del av kroppen som politisk, men det er likevel overraskande at ho ikkje ser ut til å kunne knytte dette momentet til den andre retninga, med det som eg har identifisert som

¹³⁷ Ibid., 122.

¹³⁸ Ibid., 140.

uttrykk, eller som produksjon av det politiske gjennom identitet og handlingar, kroppslege *eg kan*. Særleg når ho understrekar at desse produserte kroppane samstundes kan, og kanskje til og med *må*, vere uttrykksfulle og vise ei viss form for motstand mot den inskripsjonen som hender, er det rart at ho ikkje diskuterer dette som noko anna enn to ulike retningar som opererer så uavhengig av kvarandre. Konsekvensen er at uttrykket berre er eit resultat av politisk inskripsjon. Grosz legg for dagen ei grov feilvurdering av det fenomenologiske prosjektet når ho snakkar om utsida som rettar seg mot kroppen og seier at «these perspectives are not, however, as they were for Merleau-Ponty and other phenomenologists, a partial view of an abiding, inert, unchanging object»¹³⁹. Det ser ut som om ho ikkje har den naudsynte reiskapen når det gjeld å forstå inskripsjon ikkje berre passivt og negativt, men som ein del av situasjonen.¹⁴⁰

Å forstå kroppen som ei flate der ulike sosiale og politiske typar vert prenta inn på er ikkje fruktlaust, men det må sjåast i samanheng med det uttrykksfulle og produserande. Dette kan heller ikkje skje slik Grosz skisserer, som to skilde retningar, men vi lyt forstå det som eitt og same fenomen. Merleau-Ponty sitt omgrep om refleksivitet er ikkje irrelevant her, men han går glipp av avgjerande moment, for det fyrste, i det at han ikkje har reiskapen til å handsame skilde kjønns-, rase- og klassebestemte erfaringar som ulike. Young er tydeleg på at det er nett slik vi må skildre den kvinnelege erfaringa, som annleis: «as human she is a free subject who participates in transcendence, but her situation as a woman denies her that subjectivity and transcendence.»¹⁴¹ For det andre har Merleau-Ponty eit problem med tanke på korleis det politiske og det ikkje-politiske står i eit tett og gjensidig forhold, altså korleis ikkje berre ulike erfaringar, men også korleis ulike felt fungerer. Det er her Young og Grosz gjev oss større spelerom når dei opnar for å sjå dei vanane, dei røslene, normene og dei disiplinære institusjonane som formar kroppen og kroppen som matrise for å forme det som er mogleg og umogleg, lett og vanskeleg, konformt og radikalt. På denne måten kan vi fylle det fenomenologiske holet med den politiske kroppen, og vi kan gå over i ein diskusjon om kroppen som politisk ontologi.

¹³⁹ Ibid., 127. Denne mislesinga kjem òg klart til uttrykk i kapittelet om Merleau-Ponty og den levde kroppen, der ho kritiserer han for å avgrense seg til synet – noko som ikkje kunne vore lengre frå det han sjølv seier.

¹⁴⁰ Moi, *Hva er en kvinne?*, 68–69. Moi kritiserer Grosz for å freiste å gjere det som Simone de Beauvoir lukkast med ved å artikulere kvinna sin posisjon.

¹⁴¹ Young, «Throwing like a girl», 32. Vi må supplere Young her ved å understreke at det samstundes er nett vera som kvinne som gjer det mogleg å vere menneske. Det er ei slik lesing eg gjer av denne analysen.

Kapittel 3: kroppen som politisk ontologi

Då eg sette ut med det for auge å formulere kva ein politisk ontologi kan vere så gjorde eg det fyrst ved å skissere korleis det politiske dannar eit felt som spenner seg over det verande, tinga, på den eine sida, og erkjenninga, på den andre. Fram til no har vi sett korleis fenomenologien kritiserer denne logikken og gjev oss i staden eit situert rammeverk som gjer det mogleg for oss å forstå gjøk og sisik, trost og stær, andre menneske og vår eigen kropp – ein ontologi: Clyde Pax hevdar i artikkelen sin «Merleau-Ponty and the truth of history» at

the significance of perception for our understanding of truth arises not merely from the fact that we first enter into truth through sense experience, but more importantly from the fact that the formal structure which is present in perception is retained in other modes of knowing.¹⁴²

Korleis vil så ein fenomenologisk analyse av eit politisk fenomen sjå ut? Korleis kan noko vere politisk? Kva for ei rolle spelar fridomen i det politiske? Desse spørsmåla inngår i problemet vårt: Kva er den grunnleggjande strukturen i ein politisk ontologi? Dette skal eg freiste å svare på ved å modellere det politiske over somme av dei omgrepa eg har artikulert i møte med Merleau-Ponty, og ved å inkludere nokre kritiske innsikter som vi nådde undervegs. Oppgåva vår er å sjå korleis kroppen forstått som *chair* kan fungere som ein politisk ontologi og kva for nokre rammer som gjev meining til det politiske. Det skal eg gjere ved fyrst å ta opp att diskusjonen om kva ein politisk ontologi er ved å opne eit rom for å forstå kroppen som ein politisk situasjon og for såleis kunne diskutere sanning og fridom i det politiske. Vidare vil eg sjå på tre aspekt som vert inkorporert i ontologiomgrepet, (1) eit politisk Vere der sjølve den politiske konstitusjonen utfaldar seg; (2) eit politisk verande som viser til politiske fenomen via den politiske situasjonen og (3) i det eg seinare vil kalle refleksjon, som er ei tematisering av det politiske medvitte og den politiske handlinga.

I: politisk ontologi

Det politiske, i motsetnad til politikken, er ikkje avgrensa til bystaten, til nasjonalstaten eller til eit nivå der rammene for samfunnet vert eksplisitt artikulert og utforma. Det har ikkje ein absolutt posisjon som vi kan definere, men det handlar om *det som viser seg i*

¹⁴² Clyde Pax, «Merleau-Ponty and the truth of history» i *Man and world* 6, nummer 3 (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers 1973. 270–279), 270. Det er viktig å understreke at dette argumentet ikkje kviler på at det er ein analogi mellom sansing og anna kunnskap, men at det er ein og same struktur – ein ontologisk.

seg sjølv som politisk. Likevel må vi hugse at sjølv om det politiske ikkje har grenser er han heller ikkje *alt*. Det gjev inga meining å skulle seie at *alt* er politisk, fordi vi då aldri kan slå fast at *dette* eller *dette* er politisk. Men sidan det politiske berre viser seg, tyder det at vi ikkje kan ha ein uttømmmande definisjon av kva det politiske er. Oppgåva til ein politisk ontologi er på denne måten snarare å identifisere og tenkje det *Veret som det er*. Det er fyrst gjennom å gripe dette Veret at vi kan forstå det politisk verande i den grad det er.

Ingen politisk ontologi er nøytral. Det er difor særst viktig å kunne forstå det perspektivet vi har på politiske aktørar, grupper osv. Men å ha ein politisk ontologi er òg naudsynt for å forstå korleis politisk handling er mogleg. Desse momenta i éin ontologi er ei destabilisering av forholdet mellom det epistemiske, det ontiske og refleksjonen, og eg skal handsame desse vidare i dette kapitlet, men fyrst lyt eg sjå korleis det politiske passar inn. Til å byrje med skal eg trekkje nokre linjer frå diskusjonen om den politiske kroppen og freiste å sjå kva det vil seie at noko er ein politisk situasjon. Det skal eg gjere ved å diskutere posisjonen sanning og fridom har i det politiske. Deretter skal eg ta opp att tre omgrep, *la chair*, *écart* og *présence*, og forstå dei som den grunnleggjande dynamikken i ein politisk ontologi.

a den politiske situasjonen

Det er ein eksistensiell struktur som gjer at sanning og fridom ikkje berre er eksterne ideal eller normative prinsipp, men at sjølve Veret er strukturert som *chair* der sanning og fridom fungerer som ein *praktognosis* før subjekt og objekt. Difor vart det så viktig i førre kapittel at sanning og fridom både er mogleg og naudsynt for vår måte å vere i verda på, som ei avdekking. Problemet vårt er at dersom fridom er eit viktig moment i det politiske, korleis kan vi forstå forholdet mellom fridom og sanning i det politiske? Kva vil det seie for det politiske å vere sant, og er det naudsynt for ei fri handling å vere sann? Peillon artikulere det han meiner er fridomens problem:

comment utiliser la limitation de la liberté à sa réalisation effective, la contingence de l'histoire à l'avènement d'un sens nécessaire, la reconnaissance de la violence à son dépassement vers la reconnaissance universelle de l'homme par l'homme?¹⁴³

Det er to moment som dukkar opp her og som utgjer kjernen i problemet: for det fyrste må vi, dersom vi skal kunne snakke om fridom, etablere ein diskurs rundt meininga i historia og hendingane som gjennomsyrrer det politiske, *le sens nécessaire*, og det vil

¹⁴³ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 263.

difor vere eit spørsmål om avdekking og sanning; for det andre viser dette at vi ikkje utan vidare kan gå frå den fridomen som definerer dei prosjekta vi har, som å løpe ein tur, lese ei bok eller hoppe strikk, til den fridomen som realiserer seg eller vert undertrykt i til dømes streikar, stemmegjeving og konstruksjonen av politiske institusjonar. Det handlar om å flette inn det kritiske poenget som kom fram med Young og Grosz, at vi må ha eit skilje mellom politisk og ikkje-politisk, men der dei heile tida står i eit forhold til kvarandre. Vi må altså finne eit uttrykk for den *politiske situasjonen*.

For det fyrste gjeld det sanning. Kan vi til dømes seie at kapitalistisk utbytting av arbeidarklassen er *sann*? Merleau-Ponty peiker på eit viktig poeng når han slår fast at «avant d'avoir pensé notre classe ou notre milieu, nous sommes cette classe et ce milieu»¹⁴⁴. Dette er ein tese om at klassesetilhøyrse, nasjonalitet og så vidare, ikkje berre er kategoriar som omfattar arbitrære fenomen eller ei forståing av oss sjølve, men at dette er noko vi *er* før vi veit at vi er det. Dette tyder ikkje at politiske omgrep er gudgjevne eller absolutte, men at til dømes klasseomgrepet er meningsfullt som noko vi er, ikkje berre som noko vi identifiserer oss med. Ein god illustrasjon av dette poenget kjem fram i «The war has taken place» der Merleau-Ponty viser at forsøket på å tenkje 2. verdskrig utan desse kategoriane er noko som høyrer ein tenkjar av det absolutte til:

For him, the passions of the war *do not exist*: they gain their apparent strength from the consent of men who are *equally free at every moment*. Therefore there is no world at war ... no empires, no nations, no classes. On every side there are only men who are always ready for freedom and happiness, always able to attain them under any regime, provided they take hold of themselves and recover the only freedom that exists: their free judgment. ... So this solitary Cartesian thinks – but he does not see his shadow behind him projected onto history as onto a wall, that meaning, that appearance which his actions assume on the outside, that Objective Spirit which *is himself*.¹⁴⁵

Denne fridomen som er uavhengig av klasse og nasjon, herre og slave, er lik den vi finn att hjå Sartre, fordi fridomen er til-*inkje*-gjerding og difor ikkje kan innehalde noko. Slik Sartre vert intellektualist når det gjeld erkjenninga vert mennesket Gud når det gjeld eigen fridom.¹⁴⁶ Men denne fridomen er ein umogleg fridom, i følgje Merleau-Ponty:

Si, en effet, la liberté est égale dans toutes nos actions et jusque dans nos passions, si elle est sans commune mesure avec notre conduite, si l'esclave témoigne autant de

¹⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, sitert i Peillon, *La tradition de l'esprit*, 132.

¹⁴⁵ Merleau-Ponty, «The war has taken place», 145–146.

¹⁴⁶ Ein diskusjon av Sartre og teologi kjem fram i Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, 251, der Coole overtydande peiker på at Sartre erklærer at eksistens kjem før essens for å avvise det guddommelege: dersom det ikkje finst nokon Gud som kan gripe det menneskelege, kan det heller ikkje vere nokon menneskeleg essens. Når han så gjer eksistensialismen til ein humanisme gjer han likevel mennesket til Gud fordi det grip sitt eige menneskelege aspekt og ender opp med det ho vil kalle ein eksistensiell teologi.

liberté en vivant dans la crainte qu'en brisant ses fers, on ne peut dire qu'il y a aucune *action libre*, la liberté est en deçà de toutes les actions, en aucun cas on pourra déclarer: 'Ici paraît la liberté', puisque l'action libre, pour être décelable, devrait se détacher sur un fond de vie qui ne le fût pas ou qui le fût moins. Elle est partout, si l'on veut, mais aussi nulle part.¹⁴⁷

Viss det skal vere meiningsfullt å snakke om fridom, så må det òg vere mogleg å snakke om den faktisiteten som fridomen realiserer seg i og mot, vi kan berre forstå fridomen i ein *politisk situasjon*, og det er denne som vil springe fram som sanning; vi må kunne seie at dette er ei fri handling, dette er ei politisk handling: Merleau-Ponty seier at «l'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements»¹⁴⁸ fordi dette engasjementet må vere meiningsfullt, faktisk og ufullstendig.

Her kan eg trekkje inn det andre momentet, det som skal skilje det politiske frå det ikkje-politiske. Som eg allereie har konstatert, er det ikkje mogleg å teikne opp denne grensa fordi det kanskje ikkje er ei grense der, men det er viktig at vi forstår korleis situasjonen kan konstituere desse aspekta. Det er nemleg ikkje tilstrekkeleg å snakke om situasjonen som utkastet til prosjekta våre og engasjementet vårt i verda i den grad den gjeld enkeltvis, frå person til person, men eg må òg få understreka at desse prosjekta delast av fleire, av kollektiv og samanslutningar. Sidan vi ikkje kan snakke om intersubjektivitet som det sosiale, men berre ei form for *interkroppslig* tilvere, så ser vi at den sosiale verda vert etablert før subjektet som ei interverd der vi er klassar, kjønn osv. La oss halde fram med eit utdrag til frå *Phénoménologie* der Merleau-Ponty er heilt eksplisitt: «Ce qu'on appelle le sens des événements n'est pas une idée qui les produise ni le résultat fortuit de leur assemblage. C'est le projet concret d'un avenir qui s'élabore dans la coexistence sociale et dans l'On avant toute décision personnelle.»¹⁴⁹

På denne måten er det den politiske situasjonen som etablerer det politiske og som gjev fridomen ein grunnleggjande politiske karakter, og denne situasjonen må ikkje etablerast individuelt, men i det politiske Veret, i ei interverd.¹⁵⁰ Sanninga i ei handling eller ei hending må heile tida vere relativ til den meiningskonstitusjonen som utgjer bakgrunnen for handlinga, noko som gjer at eit utvitydig «ja» til spørsmålet om kapitalistisk utbyttning

¹⁴⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, tredje del, kap. 3: «La liberté», 500. Det er dette poenget som gjer seg gjeldande når eg seier at *alt* ikkje er politisk, fordi då har vi ikkje lenger noko omgrep om kva som er politisk.

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, tredje del, kap. 3: «La liberté», 519.

¹⁴⁹ Ibid., 513.

¹⁵⁰ Mensch er ein av dei som har bitt seg fast i det viktige poenget om at det må vere eit skilje mellom «political freedom and abstract willfullness». Han meiner å finne gode haldepunkt i Arendt ved å skilje mellom fridom og suverenitet, der det siste er knytt til «complete autonomy and mastery of one's situation» noko som går på akkord med den sosiale, intersubjektive karakteren som utgjer det menneskelege livet. Sjå Mensch, *Embodiments*, 95–99. Det er eit viktig skilje som Mensch gjer, men det er òg utilstrekkeleg fordi den opererer på eit intersubjektivt nivå der det aldri kan vere eit forhold mellom fridom og situasjon.

er sann er meiningslaust.¹⁵¹ Sanninga er likevel ikkje det politiske uvedkommande. Den politiske situasjonen er fleirtydig og ei vere i det politiske, så i den grad ein kan frigjere seg frå dei utbytta strukturane, er strukturane meiningsfulle. Dette kunne vi kanskje kalle eit *présence politique* som situasjonen som aldri er uttømt, alltid er svanger med eit alternativ perspektiv i ei felles, levd verd, men som er faktisk. Til dømes kan vi seie at dersom vi har eit tablå så vil det vere uendeleg mange måtar å skildre tablået på, med ein uendeleg stor meiningsproduksjon, men denne konstitusjonen må alltid finne sted frå (i) ein plass, her og no. Dette tyder at meininga i ei politisk hending ikkje vert radikalt konstituert på nytt i kvar augeblink, i kvart enkelt no, eller at all meining løyser seg opp i eit reint mangfald som ein relativisme eller ein nihilisme, og det tyder heller ikkje at vi ender opp i ein objektivisme, men det tyder at det heile tida må vere i ein situasjon, at tablået faktisk får ei meining.¹⁵² Den politiske situasjonen er difor ikkje berre avhengig av å stå vis-à-vis politiske fenomen, men òg av å artikulere seg internt og utgjere ei opning mot handling. Eg skal kome attende til den politiske situasjonen gjennom dette kapitlet ved å trekkje på meir konkrete døme, og eg skal tilnærme meg det med tanke på politisk handling mot slutten, men fyrst skal eg gå vidare frå denne fenomenologiske tilnærminga, ta opp att nokre omgrep som spring ut av den ontologiske diskursen og leggje dei ut som malen for den diskusjonen som skal utspele seg her; eg skal snakke om politisk ontologi.

β la chair du politique

Frå diskusjonen om den politiske situasjonen der erkjenning og eksistens må tenkast saman med praksis og kunnskap er overgangen til den politiske ontologien klar: det politiske eksisterer som ei interverd både med og før oss. Situasjonen har ei avgjerande rolle i det ontologiske fordi vi då er i stand til å forstå politiske fenomen, like mykje som korleis vi kan vere politiske på. Eg trur Merleau-Ponty sitt bidrag er særst fruktbart nett fordi det nære forholdet mellom sanning og fridom er understreka, noko som opnar opp eit rom for det politiske, og fordi det er gjennom kroppen at vi ontologisk må fange inn det politiske. Eit omgrep om politisk ontologi må innehalde tre moment, sjølv det politiske Veret, dei politiske fenomena og refleksjon, og desse kjem til uttrykk i *chair*; vi må ha eit omgrep om *la chair du politique*. Det tyder at det politiske ikkje berre er strukturert på ein måte som liknar kroppen, men at kroppen spelar ei særskild rolle i det

¹⁵¹ Legg merke til at kor vidt kapitalistisk utbytting finst ikkje er det same spørsmålet som om ho er sann, sjølv om dei er tett knytt til kvarandre. Korrelasjonen mellom eksistens og sanning høyrer den absolutte tenkinga til. At utbyttinga skal vere sann er eit strengare krav til måten utbyttinga er ein naudsynt del av den kapitalistiske produksjonsprosessen. Vi godt kan seie at utbytting finst (altså finn eller har funne stad) utan at ho er eit essensielt moment ved kapitalismen.

¹⁵² At noko får ei meining tyder likevel ikkje at det får éi meining.

politiske, noko vi såg konturane av i førre kapittel.¹⁵³ Kroppen er uttrykket for den levde erfaringa og den politiske situasjonen, han er produktet av politiske strukturar og han er åstaden for politisk produksjon, refleksjon og politisk handling. Dette inneber at dei politiske fenomena er synlege for oss, fenomen som til dømes institusjonar, sosiale forhold eller produksjon, men berre synleg i den grad det usynlege utgjer det som heile tida er skjult og som ligg bakanfor, som symbolsk orden, språk, ideologi, lovtekstar osv. Kroppen kan ta ulike perspektiv, men gjer difor eit anna umogleg, og liksom andre område vil somme perspektiv vere betre enn andre, yte meir rettferd til fenomenet, men likevel aldri korkje heilt eller gjennomsiktig; dette vil vere å utøve den kompetansen som kroppen har vis-à-vis det politiske imperativet. Eit slikt omgrep om det politiske skil seg frå klassisk, politisk tenking i det at det ikkje kan bestemast eller definerast og at det ikkje kan avgrensast til *polis*. Ein kan innvende mot denne måten å tilnærme seg tematikken på at han er reduktiv, at han forflatar forholdet mellom ontologi og politikk, reduserer det eine til det andre og vert eindimensjonal. Eg trur ikkje det er tilfelle, og diskusjonen vår i kapittel 2 viste at det politiske og det ikkje-politiske ikkje kan vere det same, men at dei må stå i eit strukturelt forhold til kvarande. Det er denne fleirtydigskapen den politiske ontologien skal freiste å identifisere ved å tenkje det politiske sitt *chair*.

Fyrst må eg ta for oss omgrepet *la chair du politique*¹⁵⁴. Dette omgrepet gjer at vi kan ha ei ontologisk tilnærming til det politiske.¹⁵⁵ Den fenomenologiske analysen forklarar korleis fenomen som tyttebær, bjørnebær, kålrot og persille, samt andre menneske og vår eigen kropp kan framstå for oss. Korleis kan vi ha eit liknande perspektiv på politiske fenomen? Kva lyt vi seie om til dømes fengselet? Eller domstolen? Eller militæret? Det politiske fenomenet står fram for oss, men samstundes kan vi ikkje seie at *det politiske* er ein ting eller summen av alle dei tinga vi kan kalle politiske. Det politiske er altså ikkje eit objekt, men ein struktur, eller snarare eit *felt*. Eg trur at med eit omgrep som *la chair du politique* så vert det jamvel mogleg å innlemme den levde politiske erfaringa, ikkje berre som ein kategori fenomen, men som eit ontologisk moment. Med andre ord vert vi kasta inn i eit politisk Vere slik vi vert kasta inn i verda, utan at verda er det politiske. Dette Veret er prega av ei refleksiv rørsle på ein slik måte at politiske fenomen er

¹⁵³ Jmf. III.

¹⁵⁴ Me ser her ein syntese av dei to konseptta politisk *ontologi* og *politisk ontologi*, og viser attende til diskusjonen i fyrste kapittelet (jmf. I-a). Eg skuldar denne artikuleringa Diana Coole sitt skifte frå «the politics of the flesh to the flesh of the political». Sjå meir i *Merleau-Ponty and moderen politics after anti-humanism*, 225.

¹⁵⁵ Når Merleau-Ponty kan gje det fyrste hovudverket sitt tittelen «*phénoménologie de la perception*» så tilsvarar ikkje det ein fenomenologisk analyse av eit objekt ettersom vi ikkje kan forstå sansinga som eit objekt, men han rettar seg mot sjølve meiningskonstitusjonen. Dette filosofisk avgjerande trekket er det som gjer det mogleg å ta fenomenologien inn i ontologien, men det er utilstrekkeleg fordi det ikkje utan vidare kan handsame ulike erfaringar, ulike måtar å vere i verda på.

avhengig av noko politisk som opererer i det, *det vil falde seg attende på seg sjølv*. Dersom eit subjekt står overfor eit politisk organ, til dømes ein domstol, *så vil det òg naudsynleg måtte vere politisk*. På same måte som ein ikkje kan sjå utan også å verte sett, røre utan også å verte rørt, så kan ein ikkje gjere ei politisk handling eller utgjere ein politisk funksjon utan at det som desse er retta mot òg er politisk, og ein kan ikkje gripe eit politisk fenomen utan sjølv å inngå i det politiske. Med det meiner eg ikkje at dersom ein domstol stiller ein person for retten så vert denne *politisert* av domstolen, men snarare at ho *alltid allereie* må vere politisk i den grad ho kan verte stilt framfor domstolen.¹⁵⁶ Det politiske vil difor alltid gripe seg sjølv.

Det er i *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism* at Diana Coole freistar å artikulere «the flesh of the political» som eit felt, eller eit «force field». Ho referer til Merleau-Ponty der omgrepet om eit felt verkar komplementært til *chair*, og skal verte forstått som «a relational combination of openness and structure»¹⁵⁷. Ved å trekkje inn dette *kraftfeltet*, som gjev meir assosiasjon til makt og konflikt enn til konstitusjon og erfaring, meiner Coole at ho dekkjer det politiske på ein måte som yter meir rettferd til «the invisible relationships, intervals, and spacings, the negativity of which sustains an ontological generativity that is not modelled on birth, but on difference»¹⁵⁸. På denne måten etablerer ho ein veldig interessant og filologisk slående parallell mellom Merleau-Ponty og maktsosiologien til Foucault.¹⁵⁹ Når denne siste til dømes vil leggje vekt på at alle maktrelasjonar er dobbelsidig, at makt gjer opphav til motmakt, vil det kunne vere ein viktig måte å forstå den refleksive strukturen i det politiske. For å kunne ha ein politisk ontologi kan denne lesinga vere fruktbar for å forstå einskilde omgrep frå Foucault som ei vidareføring av nokre fenomenologiske innsikter, medan dei ontologiske reiskapane kan verte mogleggjorte av Merleau-Ponty sine tekstar.¹⁶⁰ Dette kan vere det grepet vi treng for å bringe til torgs dei veikskapane Merleau-Ponty ikkje ser ut til å vere medviten om sjølv.

¹⁵⁶ I kontraktteori finn eit liknande poeng i det at den som handlar på tvers av samfunnspakta gjer det i den grad denne pakta definerer det politiske. For at lovbyraren såleis skal kunne stillast for retten så må ho allereie vere medlem av samfunnet: «For øvrig krenker enhver forbryter samfunnsretten, og hans misgjerninger gjør ham til opprører og forræder mot fedrelandet. Han setter seg utenfor fellesskapet når han bryter dets lover, han går til og med til krig mot det. Da kan ikke staten og han eksistere side om side, en av dem må gå til grunne ...», Rousseau, *Om samfunnspakten*, andre bok, kap. 5: «Om retten til liv og død», 37. Det vi ser er at domstolen er avhengig av at det *berre* er politiske individ som kan verte teke som mål. I det sekundet det òg må handsama ikkje-politiske individ så kan den ikkje lenger eksistere *som* politisk. Kontraktteorien skimtar her nokre av dei tinga vi har snakka om, men fordi han opererer i politikken så har han ikkje reiskapen til å tenkje det ontologisk og til å gripe dynamikken mellom det politiske og det ikkje-politiske.

¹⁵⁷ Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, 235–236. Her trekkjer ho òg inn referanse til Bourdieu som andre plassar i litteraturen (jf. Dillon, Mensch og Crossley).

¹⁵⁸ Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, 234.

¹⁵⁹ Gilles Deleuze går i *Foucault* til dømes langt i å formulere Foucault sitt implisitte subjekt som modellert på Merleau-Ponty sin fold, eller det refleksive *chair*. Gilles Deleuze, *Foucault* (Lonrai: Les Éditions de minuit 2004), 101–130; Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, 225–227 og 230–241.

¹⁶⁰ Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, 238.

Det politiske strekkjer seg over det synlege og det usynlege, som på den eine sida både framstår for oss som noko som er og som noko som er skjult, og på den andre som noko som kjem til liv i ei politisk hending medan det utelukkar andre hendingar. Det andre omgrepet som eg tek opp att er difor *écart*. Den immanente avstanden som eg har identifisert i Veret som brettar seg over på seg sjølv, som ein fald, har enorme konsekvensar for korleis vi forstår det politiske. Som vi såg tyder denne avstanden at det er ei ikkje-overeinstemming, *non-coïncidence*, i Veret. For det politiske så tyder det at det aldri er seg sjølv. Det politiske faldar seg over på seg sjølv, men i den falden oppstår det òg ein avstand som gjer at den politiske situasjonen aldri er fullstendig og aldri gjennomsiktig, men alltid divergerer. Nett på grunn av denne avstanden, kan vi snakke om politiske fenomen som på same tid følgjer forskjellige logikkar, og fordi det politiske ikkje er gjennomsiktig kan vi snakke om ei politisk utvikling som ikkje er eit reint produkt av kausale rørsler; eg kan nytte den russiske revolusjonen som døme: For det fyrste, hadde han både retning og meining vis-à-vis samfunnet, samstundes som det var vidt forskjellige grupperingar som deltok og tilfeldige hendingar som gjorde at han eksploderte slik han gjorde. For det andre, oppstod det eit gap mellom teori og praksis: Ein kommunistisk revolusjon skulle heilt enkelt ikkje oppstå i eit ikkje-industrialisert samfunn som Russland, medan det var nett denne teorien som var avgjerande for at hendingane faktisk fann stad.¹⁶¹ Vi kan ikkje forstå dette som paradoks, men snarare forstå det som *fleirtydigskap* og som eit nettverk av ufullstendige perspektiv. Vi kan altså ikkje byrje med ein logikk som splittar det opp i absolutte einingar, men vi lyt «partir de l'identité et engendrer les dualités comme *différenciations jamais achevées de cette dernière*»¹⁶².

Denne *la chair du politique* inneber også det *hyperdialektiske* i den grad spørsmålet om det politiske må inngå som politisk. Det følgjer av den refleksiviteten som den politiske situasjonen har. Det gjev like lite meining å skulle ha ein politisk ontologi som er reint deskriptiv, slik vi såg det uttrykt samfunnsvitskapleg av Colin Hay i fyrste kapittel, som reint normativ. Ein politisk ontologi må altså vere det politiske som undersøker seg sjølv:

Because Being has many facets and dimensions that unfold over time, so it requires thinking that traverses it over time. Each time thinking crosses existence, it is affected by its past crossings and anticipates future returns. The process must always be undertaken afresh, making its way forward while taking into account the effects of its own interventions and reflecting upon its own genealogy.¹⁶³

Vi sit att med eit ontologiomgrep som på same tid inkorporerer dei tre aspekta: for det

¹⁶¹ Peillon, *La tradition de l'esprit*, 173 og 186.

¹⁶² *Ibid.*, 260. Mi utheving.

¹⁶³ Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, 112.

fyrste, må sjølv konstitusjonen av meining, slik vi såg i den politiske situasjonen, kome til uttrykk gjennom den levde erfaringa og det interkropplege tilveret. For det andre, må det politisk verande, institusjonar, kollektive rørsler, eigarskapsstrukturar osv. inngå i den politiske situasjonen som både synleg og usynleg. For det tredje, er det umogleg å artikulere politiske fenomen eller ein politisk situasjon utan sjølv å ta del i det. Denne refleksjonen må inngå i det dialektiske forholdet som er internt i det politiske Veret. Det er desse tre aspekta vi skal sjå på no.

II: det politiske Veret

Det fyrste aspektet ved ein politisk ontologi vi skal sjå nærmare på, har heimsøkt politisk teori gjennom heile tradisjonen, nemleg historia. For oppgåva vår er det særleg to poeng som er avgjerande. For det fyrste har fenomenologien, til dels med Husserl, men særleg med Heidegger, skifta fokus frå den naive, eksterne tidsoppfatninga til erfaringa av tida, tidsmedvitet hjå Husserl, og vidare historisitet som sjølv Veret til Dasein hjå Heidegger. Med dette trekket vert tid og historie ein eksistensiell føresetnad, ikkje som ein ting, men som noko som høyrer ontologien til. For det andre har marxistisk teori hatt ein enorm innverknad i den grad han har etablert forholdet mellom historia og politikk. Når Marx og Engels slår fast i *Det kommunistiske manifestet* at all historie er historia om klassekamp¹⁶⁴, så seier dei ikkje berre at politikken er historisk, at det er ei utvikling i det politiske, men at det politiske òg produserer historie. Dette må difor vere sentralt i ein politisk ontologi.¹⁶⁵

Kva tyder det at historia har meining? Det er dette spørsmålet som kjem til å spele rolla som protagonisten i ein analyse av det politiske Veret. Dersom eg vender på problemstillinga kan eg stille spørsmålet på ein annan måte: dersom alt vi kan ha eit grep om er einskilde, kontingente hendingar, korleis kan vi ha eit meiningsfullt omgrep om historie i det heile? Alternativt: dersom historia har ei meining og ei retning, ein slags fornuftens list, eller ein klassekamplogikk, korleis kan vi sikre kontingensen, det frie og det uventa, det negative? For å kaste lys over dette problemet skal vi først sjå litt nærmare på Sartre sin kritikk av Marx, samt Foucault sin kritikk av det marxistisk-fenomenologiske historieomgrepet. Til slutt skal vi freiste å formulere eit historieomgrep, ikkje som eit objekt som kan gripast der ute, men som fungerer som eit politisk Vere.

¹⁶⁴ Karl Marx og Friedrich Engels, *Det kommunistiske manifest* (Oslo: Falken Forlag 1984, omsett til norsk av Harald Holm), kap. 1: «Borger og proletar», 10.

¹⁶⁵ Me har ikkje høve til å diskutere generelle aspekt ved Marx eller gå tett innpå forholdet Merleau-Ponty har til han her sjølv om det openbert har vore ei viktig kjelde og det finst svært mykje litteratur rundt den marxistiske tilnærminga til Merleau-Ponty. Det vert likevel vanskeleg ikkje å referere til det marxistiske engasjementet hans ettersom det ligg som eit bakteppe for alt han skriv av politisk teori.

a meining og kontingens

I møte med ei marxistisk historieforståing, spør Sartre om på kva for ein måte vi kan ha kunnskap om historia. Han meiner å finne ei historieforståing i marxismen som er viktig, men som har ein sviktande dialektikk, medan hans eigen dialektikk både har ein plass i fenomenologien, men òg kan flette inn den marxistiske erkjenninga. Problemet er i følgje Sartre at marxismen forstår historia som ei syntetisk rørsle der det nye er resultatet av det som har kome før, der produksjonsforholda under moderne kapitalisme er det syntetiske resultatet av dialektiske motsetnader i det før-borgarlege samfunnet. På den måten vert historia meningsfull som ei skildring av korleis den dialektiske rørsla utfaldar seg. Dette er det Sartre vil kalle ein *progressiv* metode¹⁶⁶ og er eit problem fordi historia såleis vert etablert *a priori* og som ei simpel utlegging av ein absolutt dialektikk. Ved å sjå på historia på denne måten, lærer vi ikkje noko nytt fordi vi allereie på førehand har etablert historia sitt mål teoretisk. Sartre vil derimot komplettere det han forstår som marxismen si historieforståing ved å introdusere ein *regressiv* del. Dette perspektivet handlar om at vi lyt gå attende til det *individuelle* startpunktet, til dei einskilde utgangspunkta, for å forstå kva for nokre forhold som eksisterte der og då. Bakgrunnen for dette grepet er at det for Sartre er avgjerande at den som tolkar historia syntetiserer både historia sitt utspring og telos på ein gong. Det er slik det regressive elementet, dei faktiske forholda, er *eit intensjonalt objekt som igjen får ein plass i historia gjennom den progressive analysen*.¹⁶⁷ På den måten lærer vi noko heilt nytt når vi forstår kvart enkelt prosjekt i den historiske samanhengen. Hugh Silverman samanfattar forholdet mellom det individuelle og personlege prosjektet, og historia sitt telos på denne måten:

The individual within a civilizational context surpasses his condition in order to objectify himself in it – this means that the project can be integrated into the field of possibles brought out by the regressive account. Though it is directed toward the ultimate outcome of History, the project is part of the civilizational domain of a particular period – even if the individual is not aware of it.¹⁶⁸

Vi må altså forstå korleis kvar enkelt handling får ein hermeneutisk og eksistensiell plass i heilskapen, som ei opning mot historia. Til dømes må ein forstå det regressive elementet, konkrete og individuelle erfaringar vis-à-vis den tyske okkupasjonen og Vichy-regimet, for å forstå korleis franske motstandsmenn og -kvinner opna seg mot eit større,

¹⁶⁶ Jean-Paul Sartre, *Search for a method*, referert i Hugh Silverman, *Inscriptions: after phenomenology and structuralism* (Evanston: Northwestern University Press 1997, 2. utgåve), 255.

¹⁶⁷ Dette poenget, i ny artikulering, har eg lånt frå Silverman, *Inscriptions*, 256.

¹⁶⁸ Silverman, *Inscriptions*, 257. Det er utenkeleg at Marx ikkje var klar over den utfordringa som Sartre legg fram her, at kvar enkelt posisjon må vere sentral for å kunne inngå i det universelle prosjektet. Dette er allereie klart hjå Hegel. At fenomenologar på den tida kritiserte marxismen for dette har mykje med deira eiga politiske situering som filosofar i etterkrigstidas Frankrike, der leninistiske og maoistiske lesingar av Marx var svært dominerande. Mot slutten av sitt virke kallar Merleau-Ponty dette for ein vulgær marxisme og refererer til den lesinga av Marx «which believed it could give a general genetic diagram and describe clearly distinct phases in an order of invariable succession». Sjå Maurice Merleau-Ponty, «The dialectic in action» i *Adventures of the dialectic* (Evanston: Northwestern University Press 1973, omsett til engelsk av Joseph Bien, 74–94), 86.

historisk prosjekt. Individet overskrider egne føresetnader og tek ein plass i historia, men det er berre i den grad det òg handlar på grunnlag av dei moglegheitene som oppstår i den konkrete konteksten. På den måten vert prosjektet til kvar enkelt både mogleggjort av dei historiske, regressive forholda, og kan difor springe ut av føresetnadene og mot enden av historia; historia handlar om denne dialektiske rørsla.

Opp mot den fenomenologiske og den marxistiske forståinga av historia, kan vi setje Foucault sin historieteori.¹⁶⁹ Det sentrale poenget hans er at det ikkje finst noko overordna logikk som historia følgjer, det kan ikkje vere nokon *grand récit*. Med den arkeologiske, og seinare genealogiske, tilnærminga til historia seier han at denne store forteljinga som er så forlokkande i det marxistiske paradigmet er ei som veks fram på eit spesifikt punkt i historia, som eit kunnskapsparadigme, og som oppstår gjennom eit nettverk av kontingente og tilfeldige hendingar. Ein kan i kvar epoke eller historiske kontekst spore opp ei form for kunnskapsproduksjon som skil seg frå andre historiske perspektiv, som til dømes skiljet mellom likskap og representasjon som epistemiske føresetnader i høvesvis renessansen og det 17. hundreåret.¹⁷⁰ Foucault vil med andre ord forkaste heile det progressive elementet og peiker på at den ikkje kan ta høgde for historisk diskontinuitet og kontingens. Men Foucault tar òg avstand frå det regressive momentet slik det er hjå Sartre. For Sartre vil tolkinga av utgangspunktet for historia vere sentrert rundt dei sosiale, økonomiske og politiske forholda som dannar det faktiske og objektive rammeverket til eit menneske. Når han til dømes snakkar om eit individuelt prosjekt på 1800-talet, syntetiserer han sjølv historia med det Hugh Silverman vil kalle «an understanding of the 19th century». Dette står i kontrast til det han med Foucault vil kalle «a 19th century understanding»¹⁷¹. Foucault spør ikkje etter historia eller til individuelle historier, men derimot: «Qu'est-ce donc que *la médecine, la grammaire, l'économie politique*? Ne sont-elles rien, qu'un regroupement rétrospectif par lequel les sciences contemporaines se font illusion sur leur propre passé?»¹⁷² Dette understrekar kor forskjellige desse bidraga er. Foucault forkastar ein kvar dialektikk og fokuserer på ei immanent, diskursiv forståing av historia som dei reglane og nettverka, til dømes biologien, psykologien eller økonomien, som produserer dei objekta som var relevante for ho. Silverman held fram og karakteriserer den arkeologiske funksjonen slik:

An archaeology of knowledge 'questions the already-said at the level of its existence; of the enunciative function that operates within it, of the discursive formation, and the

¹⁶⁹ Forholdet mellom Merleau-Ponty og Sartre er veldokumentert og tydeleg i dei ulike bidraga. At Merleau-Ponty òg nærmar seg Foucault er eit litt mindre openbert poeng. Sjå meir om dette i Nick Crossley, *The politics of subjectivity: between Foucault and Merleau-Ponty* (Aldershot: Avebury 1994).

¹⁷⁰ Silverman, *Inscriptions*, 258.

¹⁷¹ *Ibid.*, 256.

¹⁷² Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris: Éditions Gallimard 1969/2008), kap 2: «Les formations discursives», 48.

general archive system to which it belongs.' Such a method would elaborate knowledge as it exists, for example, in the nineteenth century under the labels of philology, political economy, and biology.¹⁷³

Det sentrale poenget her er at dersom vi skal ta diskontinuiteten og kontingensen i historia på alvor så kan vi ikkje sjå på dei materielle forholda og forstå dei objektivt. Bakgrunnen for kritikken er ein meir grunnleggjande avstand til den fenomenologiske analysen. Den hermeneutiske forståinga som spring ut av fenomenologien er sentrert rundt tolkaren av historia, og vi sit att med ei sentrifugal rørsle der meining er subjektivt konstituert og vert slynga utover, ei rørsle der både den progressive og den regressive metoden er produsert av tolkaren av historia. Arkeologien vil derimot grave opp dei nettverka og diskursive reglane som etablerer den kunnskapen og den historiske produksjonen som er verkeleg kontingent.

Frå eit historisk perspektiv, kan ein innvende mot dette synet på historie at det legg for stor vekt på den enkelte tolkinga, det enkelte synet på hendingar og fenomen, og at det ligg for tett opp mot eit konstituerande subjekt. Vert det ikkje vanskeleg for oss å seie at ei historisk tolking berre er feil, at det ikkje stemmar? Kerry Whiteside adresserer denne problematikken vis-à-vis objektivitet i historisk kunnskap.¹⁷⁴ Han refererer Raymond Aron i at det ikkje finst nokon «fusion of consciousness» som kan sikre tilgangen til både motivasjonar, intensjonar og andre drivkrefter i historia og at det heller ikkje finst noko punkt som kausal analyse kan garantere objektiviteten frå: «The inevitable intrusion of contingent facts, the multiplicity of possible interpretative schemas, and the 'dialectical' interpenetration of all domains belie any attempt to discover a total order in history. The historian's task is at best a *mise en perspective*...»¹⁷⁵ Denne kritikken er viktig, men Whiteside trekkjer fram Merleau-Ponty og seier at eit historisk *mise en perspective*, lik våre perspektiv på gulrøter, knekkebrød og peparnøtter, likevel ikkje er tilfeldige; sjølv om perspektivet vårt aldri er objektivt i ein absolutt forstand kan det aldri vere arbitrært, men må vere situert.¹⁷⁶

Bidraget til Foucault er ekstremt viktig fordi det gjer kontingens til meir enn berre faktisitet, og det utvidar diskontinuitet til ikkje berre noko vi vil gjere oss av med, som teoretisk ureining, men til sjølve den historiske verksemda, som motivasjon, resultat og

¹⁷³ Silverman, *Inscriptions*, 259.

¹⁷⁴ Kerry H. Whiteside, «Perspectivism and historical objectivity: Maurice Merleau-Ponty's covert debate with Raymond Aron» i *History and theory* 25, nummer 2 (Oxford: Blackwell Publishing 1986, 132–151).

¹⁷⁵ Whiteside, «Perspectivism and historical objectivity», 136.

¹⁷⁶ Dette poenget er Merleau-Ponty sitt og han vert sitert i Whiteside, «Perspectivism and historical objectivity», 151. Whiteside vil kalle eit *mise en perspective* som ikkje er arbitrært for *phenomenal objectivity*.

rørsle.¹⁷⁷ Det er såleis at ein faktisk kan spørje etter *la médecine, la biologie*, osv. Men vi har likevel ikkje eit fullgodt grep om historia enno, fordi, som òg er Sartre sin motivasjon, medvitnet om meininga i historia er det som er drivkrafta til ulike politiske handlingar, manifest og folkerørsle. Sjølv om Foucault har rett i at vi inngår i eit nettverk av diskursive og non-diskursive maktrelasjonar som vi ikkje er medvitne om, ei sentripetal rørsle, så tyder ikkje det at vi kan gje slepp på det medvitnet vi har som motivasjon, like lite som vi kan kvitte oss med ei forståing av at vi inngår i ei form for heilskap. Det er dette problemet som må artikulera og løysast: For at historia skal kunne ha meining så må ho òg ha ei retning og det må vere noko heilskapleg i ho. Det er berre slik at vi kan seie noko om korleis ei hending førte til ei anna og korleis den universaliserande motivasjonen, til dømes det revolusjonære perspektivet, kan vere ei drivkraft. Samstundes må vi sjå korleis den motivasjonen, dei argumenta og den universelle sprengkrafta som set i gang dei historiske hendingane ikkje vert realiserte som telos, men er kontingente. *Engagement* og *arrachement* må integrerast i eitt og det same.

β historia og Vere

Problemet som eg har skissert overfor oppstår fordi både Sartre og Foucault på ein eller annan måte handsamar historia som eit objekt. For Sartre sin del så vert historia objektivert i den syntetiserande akta og fungerer som eit intensjonalt objekt for eit hermeneutisk subjekt. Når det gjeld Foucault ser også han historia som eit objekt, men eit objekt produsert av eit kunnskapsregime; historia vert eit objekt gjennom eit nettverk av diskursive relasjonar. Eg meiner det kan vere fruktbart å forstå historia slik Sartre og Foucault gjer, som verande, fordi det gjev viktige perspektiv på meining og kontingens, men dei underslår likevel den rolla som historia spelar i den ontologiske diskursen. Merleau-Ponty understrekar dette poenget:

Our relationship to history is not only one of understanding – a relationship of the spectator to the spectacle. We would not be spectators if we were not involved in the past, and action would not be serious if it did not conclude the whole enterprise of the past and did not give the drama its last act. History is a strange object, an object which is ourselves.¹⁷⁸

Vi må inkludere det Husserl og Bergson¹⁷⁹ lærer oss om tid. Både understrekar at tid fyrst og fremst er ei *varighet* som ein heile tida er. Slik vil tida, og dermed historia, vere ei

¹⁷⁷ Foucault, *L'archéologie du savoir*, introduksjonen, 17–18.

¹⁷⁸ Maurice Merleau-Ponty, «The crisis of understanding» i *Adventures of the dialectic*, 11.

¹⁷⁹ I kapitlet titulert «La temporalité» i *Phénoménologie* refererer Merleau-Ponty til Bergson sin *Matière et mémoire*, men særleg til Husserls viktige *Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

fortid som ikkje lenger er og ei framtid som ikkje er enno *for* eit no, for ein situasjon. Ho vert på denne måten ein eksistensiell funksjon i det at fortida opnar for det moglege og at framtida er den stadig nye faktisiteten som sikrar det situerte. Men korleis kan vi ha dette perspektivet dersom historia òg må ha eit *naudsynt* aspekt ved seg for å ha meining? Vert ikkje tida som varer berre eit tomt punkt? Her vil eg låne eit poeng som Žižek presenterer gjennom ei lesing av hegeliansk dialektikk: Det naudsynte aspektet ved historia er ikkje målet som er sett fram på førehand og som all handling medvitent eller umedvitent strekkjer seg etter og realiserer seg mot. Det ville utelukke all kontingens og ein kan difor ikkje slå fast kva for ei forteljing som ventar i enden av historia. Den naudsynte strukturen i historia er derimot, i følgje Žižek, *at* det er ei historie å fortelje.¹⁸⁰

Eg trur at dette poenget frå Žižek om naudsynet i historia saman med den fenomenologiske tidsanalysen kan gje ei historieforståing som både inkluderer den eksistensielle historisiteten og ein naudsynt historiestruktur. Vi slo fast at *présence* utgjer ei viktig kjerne når vi forstår det situerte. Samanlikna med tablået som naudsynleg har meining, vil dette nærveret sikre *at* det er meining, *at* det i situasjonen oppstår noko politisk. På den måten gjev artikulering til Žižek gjenklang. Det er nemleg ikkje berre eit vilkårleg eller metafysisk postulat at historia må verte ei historie, men det er eit ontologisk prinsipp. Historia må for det fyrste ha meining for dei som er *i* ho, det vil seie at til dømes dei politiske hendingane som utspelte seg framfor dei som deltok i til dømes Oktoberrevolusjonen måtte vere meiningsfulle som eit ledd i klassekampen og som ei opning mot ei ny verd. Sjølv om dei ikkje var medvitne den dialektiske rørsla, måtte von og sinne inngå i den kollektive rørsla som utspela seg. For det andre må historia ha meining som den forteljinga som vert skriven i enden, det vil seie at Oktoberrevolusjonen måtte fungere som resultatet av ein historisk prosess, ei rekkje hendingar som førte opp og fram til nett denne politiske situasjonen, og som ei hending som hadde konsekvensar for utviklinga vidare, som ei historisk årsak – sjølv før det har hendt. Merleau-Ponty seier så at «there is a meaning of history sketched in the convulsions of spontaneous history and a voluntary and methodological recovery of history which reflects this meaning back into history.»¹⁸¹ Desse to aspekta kjem altså saman i eit tredje; historia må ha den generelle meiningskonstituerande strukturen *at* det er ei forteljing å verte fortalt. For at historia skal kunne ha ei slik meining, både mot fortida og framtida, for dei

¹⁸⁰ «The Owl of Minerva will take off». Žižek, «Is it still possible to be a hegelian today?», 20. Hjå Marcuse finn vi eit poeng som kanskje kan tangere denne tematikken og som kan vere utgangspunktet for ein lengre filosofisk diskusjon. For Marcuse er historisitet eksistensielt all den tid det er *Dasein* sin måte å vere i verda på. Det har konsekvensar for korleis vi forstår den naudsynte, historiske utviklinga hjå Marx: «Historical necessity is the necessary act of historical Dasein, the act that becomes mature in recognizing the historical situation and completes itself in seizing the historical situation.» Herbert Marcuse, «A phenomenology of historical materialism» i *Heideggerian marxism* (Lincoln: University of Nebraska Press 2005, 1–33), 31.

¹⁸¹ Merleau-Ponty, «The dialectic in action», 78.

revolusjonære, for det russiske borgarskapet og for monarkistane, så må alle desse vere i eit her-og-no, eit nærvere i historia: ho må konstituere *den politiske situasjonen*.

Vi har likevel ikkje kome unna problemet. Det er rett at vi har gjort om historia frå ei konstituert mening som objekt, til ein ontologisk struktur, men, for å bringe vidare utfordringa frå Foucault, har vi ikkje gjort reie for diskontinuitet, for det tilfeldige og kontingente. Det som gjer at vi kan sleppe unna eit modifisert, sartriansk perspektiv er *écart*. Historia som sikrar den naudsynte meininga og retninga til det politiske er alltid òg *det det ikkje er*. Det tyder at slik historia faldar seg attende på seg sjølv når einskilde prosjekt realisere seg i og mot heilskapen er det alltid med ein avstand. På denne måten vil vi aldri kunne vite kva som kjem til å hende i historia, kva som kjem til å føre til kva, kva for ei historie som vert fortalt i enden. Vi møter den problematikken som vi peika på i fyrste kapittel, der den historiske hendinga aldri held fram med å vere den same, men endrar seg avhengig av perspektivet og situasjonen.¹⁸² Historia, fortid og framtid, kan berre avdekkast samstundes som ho vert realisert. Fordi vi er ein del av ho kan historia aldri vere seg sjølv som objekt, men vil smette unna og *alltid allereie* vere noko anna når ho vert historisk:

Due to the accumulation of means, one is placed before a result which takes shape and appears as an end even if it was not intended as such. If our means do not announce even our remote ends, at least by some quality which distinguishes them, they change the direction of history. The ends then pass into the means, and the means pass into the ends.¹⁸³

Historia vert på denne måten prega av sprang, inkonsistens, tilfeldige vendingar, slik Foucault peikar på, men *berre i den grad ho er meningsfull*. Erkjenninga at det er ei ukjent forteljing som ventar oss i enden av historia er meir enn metafysikk, det er sjølv *det Veret som den politiske situasjonen utfaldar seg i*.

Clyde Pax tematiserer dette poenget opp mot Merleau-Ponty og peiker på at historia sin ende, eller det han vil kalle «the truth of the development of history»¹⁸⁴ må verte forstått i konteksten av sjølv moglegheita til mening. Det at det er ei forteljing i enden vert eit ontologisk aspekt fordi den både er det feltet som den politiske situasjonen er i og det som mogleggjer den radikale kontingensen, avstanden og diskrepansen historia har med seg sjølv. Han peiker på at spørsmålet om sanning og fridom oppstår som historisk:

¹⁸² Jf. IV-ε.

¹⁸³ Merleau-Ponty, «The dialectic in action», 75–76.

¹⁸⁴ I motsetnad til «the truth of the fact of history».

The radical incompleteness of human freedom is exemplified both by our continual need to choose rather than to have already chosen and by our unachieved need to establish peace. This incompleteness implies, on the one hand, a need for actions in an order of undetermined possibilities and, on the other hand, an order of givenness whereby possible actions can be judged as to truth and worth. The order of the possible actions which is the order of the exercise of freedom and the order of the working out of historical truth is unintelligible and without worth apart from the abiding and actively causal givenness of this very order of possible actions.¹⁸⁵

Det er heilt rett at historia kan gripast som fenomen, som eit perspektiv, som situasjon, men den sentrale karakteren ved den ontologiske posisjonen til historia er at ho *mogleggjer sjølve la mise en perspective*. Ho er på ein måte det som situerer i tid og rom, og som opnar for at hendingar, handlingar, ideologi og fenomen kan få mening. Denne «truth of the developement of history» er dermed det som gjer at vi kan gripe oss sjølv og situere oss i ei interverd fordi vi ikkje er oss sjølve:

History is not an external god, a hidden reason of which we have only to record the conclusions. It is the metaphysical fact that the same life, our own, is played out both within us and outside us, in our present and in our past, and that the world is a system with several points of access, or, one might say, that we have fellow men.¹⁸⁶

Eg har freista å teikne omrisset av eit historieomgrep som både er i stand til å ta innover seg det meningsfulle og det kontingente gjennom Sartre og Foucault. Det er av prinsipp ikkje mogleg å ha eit uttømmende omgrep om historia, men eg trur eg har identifisert eitt aspekt av den grunnleggjande, ontologiske dynamikken i den grad det er fruktbart for oppgåva vår, nemleg at historia faldar seg for å forstå seg sjølv. Eg har nytta omgrep som eg har henta frå ontologien til Merleau-Ponty for å forstå historie som eit *politisk Vere*. Dette tyder at historia ikkje berre fungerer som ein metastruktur som skilde politiske hendingar finn stad i, men det tyder at ei historisk endring av til dømes synet på kjærleik ikkje er politisk uavhengig, på same tid som det tyder at ei politisk endring, til dømes ein revolusjon, står overfor eller i konteksten av ei uendeleg mengde ikkje-politiske fenomen som naturhendingar, vitskapelege nyvinningar, kvardagslege aktivitetar, osv. Vi forstår difor at ein analyse av det politisk verande aldri kan vere utanfor historia, men snarare finne si eiga mogleggjering i ho.

¹⁸⁵ Pax, «Merleau-Ponty and the truth of history», 278.

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, «The crisis of understanding», 22.

III: det politisk verande

Historia er eit viktig aspekt av det vi til no har forstått som *la chair du politique* i det at ho er det politiske Veret som mogleggjer mening i den politiske situasjonen, og er eit rom der det kontingent naudsynte og det naudsynleg kontingente kan eksistere. Konsekvensen av ein ontologisk analyse av det politiske er på denne måten at det politisk verande ikkje kan tenkast utan at det er historisk. Vidare tyder dette at når eg så skal diskutere det politisk verande, altså det som *er* politisk, kan eg ikkje ta utgangspunkt i eit absolutt fenomen. Dersom eg til dømes ønskjer å diskutere staten, så må eg forstå han både ideell som stat *og* som faktisk og historisk, via *ein politisk situasjon*.¹⁸⁷

I to klassiske studiar av Marx og Foucault vert det sett fram korleis høvesvis *framandgjerung* og *panoptikon* er grunnleggjande element i å forstå den komplekse, politiske situasjonen som den moderne produksjonen utgjer. For å gje eit døme på dynamikken, og for å peike på den grunnleggjande fleirtydigskapen, i det politisk verande skal eg no diskutere desse to omgrepa opp mot kvarande. Eg har valt desse to tenkarane fordi dei trekkjer fram to politiske fenomen som dei meiner er bestemmande for den politiske situasjonen, og eg ønskjer å skissere korleis båe desse to fenomen gjer seg gjeldande og på same tid er føresetnader og konsekvensar av denne situasjonen.¹⁸⁸ Heilt sentralt er det at desse to perspektiva er ekko av den retninga i kroppen eg allereie har tematisert.¹⁸⁹ Ved å inkorporere situasjonen som produksjon i framandgjerung og produkt av disiplinerte strukturar kan eg illustrere den ontologiske posisjonen til eit politisk verande.

a framandgjerung

I eit tidleg arbeid¹⁹⁰ slår Marx fast at den grunnleggjande strukturen i den kapitalistiske produksjonen er *framandgjerung*. Gjennom dette grepet set han saman den filosofiske

¹⁸⁷ Den ideelle staten har ikkje noko innhald om ikkje den får det frå dei faktiske statane som eksisterer og har eksistert, medan dei einskilde statane ikkje kan få sin funksjon som ein stat utan at dei òg er ein stat i generell forstand.

¹⁸⁸ Termene knytt til industri og arbeid har både hjå Marx og Foucault assosiasjonar til produksjon i det 19. hundreåret, noko som kjem til uttrykk i analysane deira, men dei er ikkje avgrensa til det. Det er òg viktig å understreke at vi kan trekkje inn fleire politiske fenomen. Merleau-Ponty rettar i «The crisis of understanding» blikket mot den weberianske marxismen. Webers analyse av rolla til kristendommen i framveksten av kapitalismen kan heilt klart inkluderast her. Marx og Foucault er derimot betre egna til å samanstille slik eg gjer her fordi dei både handsamar strukturelle og historiske moment, medan dei òg inkluderer den levde erfaringa og dei sosiale konsekvensane.

¹⁸⁹ Jf. kapittel 2, IV

¹⁹⁰ Karl Marx, *Les manuscrits économique-philosophiques de 1844* (Paris: Vrin 2007, omsett av Franck Fischback).

og politiske analysen av strukturelle sider ved, samt individuelle effektar av, framandgjeringa og den økonomiske og sosiale produksjonsprosessen. Desse to sidene av kapitalismen sitt vesen kjem fram i to skilde omgrep: *Entäusserung* peikar mot det økonomiske fenomenet der noko vert *sett ut* eller *gjort objektivt*, som eit produkt som vert gjort objektivt, altså ikkje lenger arbeidaren, eller som arbeidet som vert ei vare, medan *Entfremdung* tek for seg den sida av framandgjeringa som går på at noko er framand, ukjent og som ikkje høyrer til. Forstått saman kan Marx analysere arbeidaren sin politiske situasjon i det borgarlege, kapitalistiske industrisamfunnet, med dei tilhøyrande produksjons- og eigedomsforholda, som grunnleggjande framandgjort.¹⁹¹ Arbeidaren vert arbeidar i den moderne produksjonen og den situasjonen arbeidaren er i må heile tida verte forstått vis-à-vis produksjonen, produksjonsforholda, eigarskap osv. Analysen til Marx består av fire moment:

Framandgjeringa som Marx legg for dagen handlar fyrst om at arbeidaren i den kapitalistiske produksjonen vert framandgjort frå *produktet* av arbeidet. Dette tyder at arbeidaren ender opp med eit produkt som det er framandt for. Gjennom å dra nytte av Feuerbach¹⁹² må vi her sjå tingen som objekt i den forstand at det produserast som *der ute*, som eksternt. Det inneber at den krafta eller den statusen som objektet har *som* objekt ikkje kan kome frå ein annan plass enn frå subjektet som har produsert det. Subjektet har lagt noko av seg sjølv i objektet og plassert det utanfor seg sjølv.¹⁹³ Logikken i dette er at produktet, idet det vert objektivt, lausriver seg frå arbeidaren, før det vender seg mot han og vert fiendtleg fordi det er eigd av nokon annan. Framandgjeringa frå produktet av arbeidet er «le rapport au monde extérieur sensible, aux objets naturels comme à un monde étranger se tenant face à lui [arbeidaren] de manière hostile»¹⁹⁴. Vidare er arbeidaren framandgjort frå sjølv *produksjonsakta*. Marx skildrar framandgjeringa frå arbeidsakta på denne måten og seier at ho er eit *tap av uttrykk*

¹⁹¹ Eg skal særleg trekkje vekslar på den lesinga Franck Fischback gjer i innleiinga til den franske omsettinga av Paris-skrifta og i artikkelen «'Possession' versus 'expression': Marx, Hess et Fichte» i Emmanuel Renault (red.), *Lire les manuscrits de 1844* (Paris: Presses Universitaire de France 2008, 71–87). Eg har òg nytta fleire artikuleringar og reartikuleringar av Marx si tilnærming i Stéphane Haber, *L'aliénation: Vie sociale et expérience de la dépossession* (Paris: Presses Universitaires de France 2007). Litteraturen rundt dette aspektet ved Marx er enorm og mangfaldig. Det vil vere umogleg for meg både å yte rettferd til alle dei ulike tolkingane eller i det heile å referere dei. Eg har gjort det utvalet eg har gjort fordi det er samtidig og dermed har gjennomgått store delar av tidlegare diskusjonar.

¹⁹² Det er vanleg å sjå Feuerbach sin *Kristendommens essens* som ei viktig kjelde for Marx på dette punktet.

¹⁹³ For Feuerbach gjeld dette Gud. Mennesket projiserer og plasserer noko av seg sjølv «der ute» og Gud får berre kraft i den grad Han får det av mennesket. Feuerbach vil seie at Gud er ein fiksjon som vert sterkare og underkastar seg mennesket i takt med at mennesket legg seg sjølv i Gud og sjølv vert svakare. Sjå meir om Marx og Feuerbach i Haber, *L'aliénation: Vie sociale et expérience de la dépossession*, 55–56 og Jean-Christophe Angaut, «Un Marx feuerbachien?» i *Lire les manuscrits de 1844*.

¹⁹⁴ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, fyrste bok, 121.

en ce que le travailleur ne s'affirme donc pas dans son travail, mais s'y nie... [L]e travailleur ne se sent auprès de soi qu'à partir du moment où il est en dehors du travail, tandis que dans le travail il se sent en dehors de soi. ... Ce rapport est le rapport du travailleur à sa propre activité comme à une activité étrangère, ne lui appartenant pas: c'est l'activité comme souffrance, la force comme impuissance, la procréation comme castration.¹⁹⁵

Ved å vise til denne forma for framandgjerung, kan vi forstå, på den eine sida, arbeidaren som objektivt sett framandgjort frå handlinga som fører fram til produktet. Det vil seie at måten eit produkt vert framstilt, som ansvarslaust lønsarbeid utan forhold til sin eigen aktivitet, og at eigedomsforholda som gjennom produksjonen vert strukturelt skrivne inn i sjølve produktet er ein eksternt framandgjerande prosess idet at arbeidaren vert plassert overfor, eller avskore frå, det arbeidet ein gjer. På den andre sida ser vi frå sitatet over at framandgjerung har eit erfaringsbasert moment der det statiske arbeidet gjev opphald til ei maktesløyse hjå arbeidaren vis-à-vis arbeidet. Ein kan på denne måten identifisere i den kapitalistiske produksjonsprosessen ei patologisk erfaringsform som gjer seg gjeldande i det borgarlege samfunnet, i lønsarbeidet og i den industrielle produksjonsforma.¹⁹⁶ Framandgjerung nedfell såleis den levde erfaringa av den kapitalistiske produksjonen i ei faktisk, materiell verd og ikkje i ein subjektiv, immateriell sfære, medan ho samstundes gjer det mogleg å sjå at dei objektive forholda i produksjonen heile tida må inngå i eit erfart domene. Ho kan ikkje skildrast objektivt i ein absolutt forstand, men berre som den *situasjonen* som arbeidaren er i.

Mennesket lever av naturen og har eit særskild forhold til han. Ikkje berre forstått som at naturen er kjelda til mat og vatn, husly og klede, men at det er herfrå mennesket hentar alt det som er naudsynt for sjølve den *menneskelege aktiviteten*, objektet, reiskapen og materiellet for det vi kan kalle den vitale aktiviteten: arbeidet. Dette tyder at mennesket er avhengig av naturen for å oppretthalde organismen, men at naturen òg er eit essensielt, ikkje-organisk moment *ved* mennesket fordi han inngår i det forholdet som realiserast i den menneskelege aktiviteten. Naturen er på denne måten ein del av det menneskelege medvitet, som objektet for naturvitskapen og kunsten; naturen er mennesket sin ikkje-organiske kropp: «L'universalité de l'homme apparaît de façon pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps *non organique*.»¹⁹⁷ Mennesket sitt forhold til arbeidet er eit forhold til naturen, og, noko som går ut på det same, naturen sitt forhold til seg sjølv. Det er det Marx kallar eit *artsvesen*:

¹⁹⁵ Ibid., 120–121.

¹⁹⁶ Haber, *L'aliénation: vie sociale et l'expérience de la dépossession*, 60. Haber argumenterer for at ein kan distingvere ei subjektiv og ei objektiv form for framandgjerung hjå Marx: «un usage simplement *descriptif*... un usage *explicatif*».

¹⁹⁷ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, fyrste bok, 122. Vi kan på denne måten ikkje forstå naturomgrepet som det som naturvitskapen skildrar, eller som verda utan det menneskelege.

L'homme est un être générique, non pas seulement en ce qu'il prend pour objet sien, de façon pratique et théorique, le genre ... mais aussi ... en ce qu'il se rapporte à lui-même comme au genre présent et vivant, en ce qu'il se rapporte à soi comme à un être universel et donc libre.¹⁹⁸

At mennesket inngår i ein kontinuerleg prosess med naturen tyder at naturen er avhengig av seg sjølv. Når arbeidaren vert framandgjort frå sitt artsvesen, så tyder dette at faktumet at mennesket er medvite vert reversert og den menneskelege handlinga berre vert eit middel for den reine organiske eksistensen.¹⁹⁹ Sidan naturen ikkje spelar ei rolle i den kapitalistiske produksjonen, spelar ikkje naturen lenger ei rolle for arbeidaren, og ho vert framandgjort *frå seg sjølv*.

Konsekvensen av at arbeidaren er framandgjort frå produktet, frå produksjonshandlinga, og frå seg sjølv og naturen, er at kvar enkelt arbeidar vert framandgjort frå andre arbeidarar. Marx argumenterer med at «ce qui vaut du rapport de l'homme à son travail, au produit de son travail et à lui-même, vaut aussi du rapport de l'homme à l'autre homme, de même que du rapport au travail et à l'objet du travail de l'autre homme»²⁰⁰. Den framandgjeringande strukturen som kvar arbeidar vert utsett for har difor ein sosial dimensjon idet at dei vert framandgjorte frå arbeidet, produktet av arbeidet og artsvesenet til andre arbeidarar, men også fordi dei vert framandgjorte frå den samfunnsproduksjonen som arbeidet er ein del av. Dette handlar om at produktet, arbeidet og arbeidskrafta inngår i ein samfunnsstruktur, i ein marknad, der produkta får sosiale relasjonar mellom seg, medan relasjonen mellom menneska vert tingleggjort og objektifisert.²⁰¹

Framandgjeringa som politisk verande kjem til uttrykk gjennom ein analyse og ein kritikk av den politiske situasjonen som arbeidaren er i. Det inneber at vi kan forstå den politiske situasjonen, for det fyrste, *strukturelt i eigedomsforholdet og utbyttinga*, for det andre, ved å ta tak i *den erfarte undertrykkinga* og, for det tredje, som *sosial patologi*. Den forma for framandgjering som eg har teikna konturane av her kan fyrst forståast når det er situert, historisk og faktisk. Analysen av framandgjeringa nyttar ikkje tvikløyvinga mellom subjekt og objekt: Arbeidet er ein aktivitet, men vi må ikkje forstå arbeidaren som eit absolutt aktivt subjekt som står overfor ei passiv verd. Vi må heller forstå arbeidet som arbeidaren sin måte å aktivt *gjere seg i verda*. Det inneber produksjonen

¹⁹⁸ Marx, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, fyrste bok, 120.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 123.

²⁰⁰ *Ibid.*, 124.

²⁰¹ Dette ligg tett opptil det Marx seinare kallar varefetisjisme og som vi kan forstå som ein type framandgjering som er typisk for marknadsstrukturen. Sjå meir i Fischback, introduksjon til *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, 38–46 og Karl Marx, *Kapitalen bind 1* (Oslo: Forlaget Oktober 2005, omsett til norsk av Erling Kielland og Stein Rafoss.), kapittel 1, §4: «Varens fetisjkarakter og dens hemmelighet», 85–100.

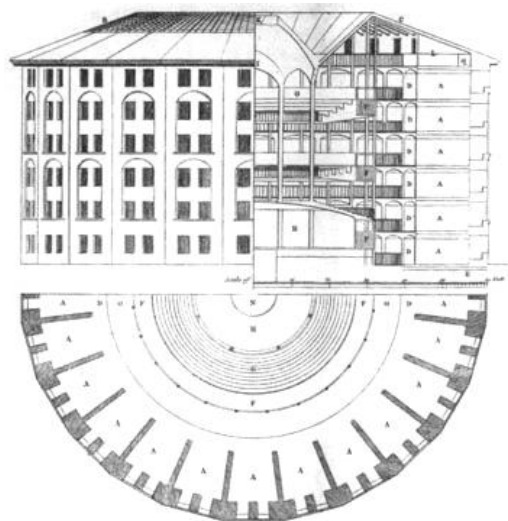
av det som er livsnaudsynt, men òg kunst, vitskap og andre ting. Det er gjennom arbeidet at mennesket er *ein del av verda* når den produserer sine eigne organiske og ikkje-organiske (historiske, kulturelle osv.) føresetnader. Så når mennesket produserer ting så er ikkje produktet eit aktivt aspekt av arbeidet, men snarare det *passive*. Gjennom arbeidet kan mennesket *objektiverer* seg sjølv, gjere seg til ein del av verda og vere «i ro».²⁰² Det er produksjonen av objekt i verda som tek ei rolle i marknaden, i samfunnsøkonomien – det er ein produksjon av det politiske. Framandgjeringsprosess er difor ikkje ein funksjon der mennesket mistar det aktive og spontane, det autentiske menneskelege, men snarare at mennesket mistar passiviteten sin og vert redusert til rein aktivitet for ein kapitalistisk produksjonsprosess.

β panoptikon

Analysen av fengselet og panoptisme som vi finn hjå Foucault lyt sjåast i samanheng med framandgjeringsprosess som eg har diskutert ovanfor. Særleg av to årsaker som eg skal gå inn på her: For det fyrste er det både ein historisk og teknologisk samanheng mellom det moderne fengselet og disiplinære regime på den eine sida, og det borgarlege samfunnet på den andre. Utviklinga av moderne teknologi, som berre framveksten av industriell produksjon kunne sørge for, var ein føresetnad for overvakingsmekanismer, disiplinære metodar og institusjonar som fengselet, folkeregistrering og kontroll. Samstundes var nye måtar for kontroll og disiplin avgjerande for den modellen som skulle utgjere ryggraden i det kapitalistiske, industrielle lønsarbeidet. For det andre kan vi sjå dei i samanheng fordi dei strukturelt har mykje til felles i den grad dei både er moderne føreskrivne praksisar, og der framandgjeringsprosess er ei sjølvframandgjeringsprosess i det at arbeidaren sel arbeidskrafta si finn vi ei sjølvdisiplinering i panoptismen. Samstundes er det nokre avgjerande skilnader mellom desse to fenomena. For det fyrste er fengselet, som er opphavet til den panoptiske strukturen, retta mot det som fell utanfor det fungerande, borgarlege samfunnet, medan arbeidet er ein sentral del av det. For det andre fungerer desse to fenomena på skilde nivå; der framandgjeringsprosess oppstår via den økonomiske vekstlogikken, har panoptikon andre funksjonar og mål. Problemet vårt er å forstå samanhengen mellom panoptikon og framandgjeringsprosess gjennom å sjå på ei anna side av den politiske situasjonen.

²⁰² Fischback skil strengt mellom «objectification» og «objectivation» der det fyrste viser til ei tingleggjing, ein *fait-en-chose*, og det andre til vår måte å ta del i verda på, å realisere oss som faktisitet *der*. Sjå meir i introduksjonen til *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, 26–38 og i «'Possession' versus 'expression'».

Den genealogiske diskusjonen av fengselets fødsel som Foucault set ut på i *Surveiller et punir* viser oss at *panoptikon* er ein prototypisk overvakingsteknologi som kjem til uttrykk på mange områder av samfunnet, mellom anna i den industrielle produksjonen. Men for å kunne forstå den panoptiske strukturen må vi fyrst sjå på fengselsmodellen som er opphavet til han og det historiske regime som gjer strukturen mogleg. I grove trekk går panoptikon ut ifrå eit fengsel designa av Bentham som skulle



optimalisere kontrollen over dei innsette ved at dei fysiske forholda skal leggjast til rette for ein sjølvdisiplinerande funksjon. Denne fengselsmodellen er konstruert slik at alle cellene dannar ei kjede rundt ein open gard i midten av fengselet. På den måten er alle cellene opne inn mot kjernen av fengselet kor vi finn eit observasjonstårn. Dette er på si side posisjonert slik at det har kontinuerleg innsyn til alle cellene, utan at den innsette kan sjå inn i tårnet frå cella: «Il est vu, mais il ne voit pas; objet d'une information, jamais sujet dans une communication.»²⁰³

Den enorme utviklinga i straffesystemet som fann stad i løpet, og særleg mot slutten, av det 18. hundreåret må forklarast ved å forstå kva for nokre strukturelle forhold og praksisar som vert innskrivne. Foucault sitt viktige poeng er raskt oppsummert at det er ein avstand mellom den funksjonen straff, og då særleg fengselet, vert tilskriven og den logikken som ligg immanent i straffesystemet. Straffesystemet mot slutten av 1700-talet vert karakterisert av ei humanisering av straffa, ei utvitydig kodifisering og ein avstand til det arbitrære²⁰⁴, men vi kan ikkje forstå desse elementa som *årsaka* til desse endringane. Innesperring som straff er for det fyrste ikkje differensiert og presis slik at dei kriminelle opplever reaksjonen som rimeleg vis-à-vis den kriminelle handlinga, men uavhengig av lovbrottet; for det andre har ho ikkje nokon samfunnsoppbyggande funksjon i den grad dei kriminelle ikkje er med å gjere godt att mot samfunnet det dei har påført av skade; for det tredje er isolering skjult frå omverda, ikkje noko synleg og kan difor ikkje fungere som utdannande eller informerande overfor storsamfunnet, altså allmennpreventivt; for det fjerde fordi det oppstår eit paradoks i det at den kriminelle som kriminell stiller seg utanfor samfunnskontrakten og såleis er lovlaus og ikkje kan

²⁰³ Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Éditions Gallimard 1975/2007), tredje del, kap. 3: «Le panoptisme», 234.

²⁰⁴ Foucault, *Surveiller et punir*, andre del, kap. 1: «La punition généralisée», 106. Sjå òg særleg sidene 123–134 som skildrar, ledd for ledd, korleis dei såkalla reformatorene legg fram prinsippa for eit meir humant og heilande system, der det symbolske i straffa står heilt sentralt.

verte ramma av dei premissane som ligg til grunn for det moderne straffesystemet.²⁰⁵ Vi må ifølgje Foucault sjå på dette som ein ny maktteknologi. Det handlar om nye og meir effektive måtar å kontrollere og handsama sosiale avvik på, «un appareil pour gérer différenciellement les illégalismes, et non point pour les supprimer tous»²⁰⁶. Fengselet som straffande institusjon passar ikkje inn mellom dei symbola og den ordenen som rettssystem og -filosofi opererer med, som eit human og samfunnsoppbyggande system, men det rettar seg mot kroppen, som *disiplin*²⁰⁷:

L'appareil de la pénalité corrective agit de façon tout autre. Le point d'application de la peine, ce n'est pas la représentation, c'est le corps, c'est le temps, ce sont les gestes et les activités de tous les jours; l'âme aussi, mais dans la mesure où elle est le siège d'habitudes.²⁰⁸

I følgje Foucault veks den strukturen som fengselet har, panoptismen, og den logikken det følgjer, regulering av praksis og kontroll, ut av straffesystemet og denne maktteknologien kjem inn i skule, sjukehus, produksjon og det militære. Her òg skil systemet seg radikalt frå den symbolske ordenen som ligg til grunn, og vi får eit gjennomgåande disiplinært regime: «Des exercices, non des signes, horaires, emplois du temps, mouvements obligatoires, activités régulières, méditation solitaire, travail en commun, silence, application, respect, bonnes habitudes.»²⁰⁹ Det er desse momenta som ikkje berre vert utført av den innsette, arbeidaren, soldaten osv., men som gjennom den panoptiske strukturen der den ramma vert kontinuerleg observert, vert internalisert og gjort til ein del av den kunna som den innsette har. Den overvaka situasjonen gjer at vi får ein sjølvdisiplinerande funksjon som bestemmer kva som er mogleg å gjere. Foucault identifiserer fire aspekt ved den moderne disiplinen som panoptikon er eit uttrykk for: den er (1) *cellulær*, det vil seie at den deler opp og skil individuelle delar (individ, rørsler, aktivitetar osv.) frå kvarandre²¹⁰: «la répartition des individus dans l'espace»²¹¹; (2) *organisk*, den kontrollerer aktiviteten og passar på at det er ein relasjon mellom den einskilde gesten og kroppen som «naturleg» heilskap²¹²; (3) *genetisk*, noko som tyder at det følgjer med på den individuelle utviklinga og framveksten av ein disiplinert kropp; og (4) *kombinerande*, det vil seie at den kan eine dei skilde disiplinerte kreftene gjennom taktikk og strategi. Gjennom desse teknikkane vert individa forma, administrert og forma til det dei er; dei disiplinære strukturane produserer medvit og epistemologiske føresetnader slik at til dømes ein soldat si forståing av krig som forsvar av fedrelandet eller arbeidaren si oppfatning av produksjonen som teknologisk progresjon, «a 19th

²⁰⁵ Foucault, *Surveiller et punir*, andre del, kap. 1: «La punition généralisée», 106.

²⁰⁶ Ibid., 106. Mi utheving.

²⁰⁷ Ibid., kap. 2: «La douceur des peines», 151.

²⁰⁸ Ibid., 152.

²⁰⁹ Ibid., 152.

²¹⁰ Ibid., tredje del, kap. 1: «Les corps dociles», 196.

²¹¹ Ibid., 166.

²¹² Ibid., 175.

century understanding», vert realisert.

I den industrielle produksjonen finn vi ein slik disiplinerande struktur gjennom stemplingskort, stikkprøver, arbeidstid, teknikk og overvaking. Desse momenta er naudsynte føresetnader for den forma for produksjon som eg til no har karakterisert og skildra som framandgjerung. Ein kan med andre ord forstå produksjonen som grunnleggjande sett ei form for sentralisert administrasjon av uønska praksisar, der individuelle føretak, fagorganisering, kollektive eigarskap, teknologisk utvikling, vert illegalismar. Framandgjerung og panoptismen ser ut til å følgje ulike logiske spor, objektivering og arbeid på den eine sida, detaljert disiplin og sanksjonar på den andre; dei ser ut til å ha skilde essensielle insentiv, verdiskaping og akkumulasjon av kapital på den eine sida, og sosial regulering og administrasjon på den andre. Dei er uttrykk for ulike retningar,²¹³ på den eine sida framandgjerung som er ein produksjon av politiske strukturar, på den andre disiplinen som er ein politisk retta produksjon av individ, men dei er i røynda grunnleggjande avhengige av kvarandre. Dette fører oss attende til problemet med det politiske fenomenet: *vi har berre tilgang til det politiske fenomenet gjennom den politisk situasjonen det inngår i*. Skilnadene mellom dei logikkane som bestemmer den politiske situasjonen kjem klarast til uttrykk som *fleirtydig* og vi kan fyrst forstå fenomenet når vi ser at vi kan skifte perspektiv, avdekkje nye sider, stå i høve til den fleirtydige situasjonen.

Arbeidaren vert utsett for nøyaktig overvaking, der alt kan sporast attende til kvart enkelt ledd i produksjonen, og ho er målet for strukturerande praksisar. Denne situasjonen kjem til uttrykk gjennom ein motsetnad mellom den disiplinære makta som påførast kroppen og den motstanden kroppen eventuelt vil gjere i prosessen. Men arbeidaren er òg uttrykt i framandgjerung som motsetnaden mellom arbeid og kapital. Fyrst når vi endrar fokus i situasjonen framstår eit nytt verande.²¹⁴ Konsekvensen av dette er ikkje berre at arbeidaren oppfyller fleire separate roller på ein gong, men at den eine er ontologisk naudsynt for eksistensen av den andre; den meininga som den politiske situasjonen får *som* motsetnad mellom arbeid og kapital, og som er meiningskonstituerande for den historiske utviklinga ifølgje Marx, er naudsynt for den historisk kontingente, nær sagt arbitrære disiplinære strukturen som formar rammene for produksjonen. Samstundes må vi seie at formasjonen av disiplinære institusjonar opnar opp eit rom for å artikulere den motsetnaden som arbeidaren har i ein individuell, sosial og historisk kontekst, som framandgjerung. Når vi forstår situasjonen kan vi både

²¹³ Jf. kap. 2, IV.

²¹⁴ Ein viktig referanse her er Gestaltpsykologiske figurer som kan uttrykkje fleire ting, men aldri samstundes. Som til dømes ein kube. Sjå meir i *Phénoménologie*, andre del, kap. 2: «L'espace», 312.

inkludere den faktiske, historiske konteksten, framandgjeringa, og produksjonen av det epistemologiske rammeverket som det disiplinære regimet utgjer. Sagt på ein annan måte vil det politiske fenomenet heile tida stå overfor seg sjølv, falde seg over på seg sjølv, men aldri korrespondere med seg sjølv. Difor må den politiske kritikken av framandgjeringa, av overvakinga, av utbyttinga og disiplinen rettast mot *sjølv situasjonen*. Det er denne kritikken vi skal sjå på rammene for i det som kjem.

IV: refleksjon og politisk handling

Det som gjenstår for oss er å sjå på det aspektet av den politiske ontologien som er relatert til det å forstå si eiga vere i verda, og det er eitt spørsmål som stiller seg umiddelbart og som kan formulerast som eit problem: dersom den som forstår og fortolkar, kritiserer og engasjerer seg i det politiske fenomenet og korleis det situerer seg i ein historisk kontekst alltid sjølv er situert og i ein politisk situasjon, så må denne situasjonen, ein fortolkande og kritiserande, ha innverknad på, bryte med eller vere berar av den politiske situasjonen. I kjølvatnet av dette problemet må vi sjølv sagt referere til sanning og fridom slik vi har diskutert overfor, men det som er meir prekært er at det opnar opp eit fleirtydig og mangedimensjonert felt for *politisk handling*, og i neste omgang for etiske og moralske problemstillingar. Dette er det *hyperdialektiske* momentet som Merleau-Ponty viste til, fyrst fordi vi naudsynleg må stille spørsmålet om kva vi kan gjere og korleis vi eksisterer i den politiske situasjonen, og fordi det difor har konsekvensar for heile det politiske feltet, men det er særleg som politisk filosofi at dette vert sentralt fordi filosofien umogleg kan vere reint deskriptiv, men må engasjere seg.²¹⁵ Coole siterer Merleau-Ponty når ho karakteriserer hyperdialektikken som «'a sort of *hyper-reflection*' because 'the philosopher is always implicated in the problems he poses' and so philosophy must 'take itself and the changes it introduces into the spectacle into account'.»²¹⁶ Eg ønskjer ikkje å avgrense eller bestemme dette feltet – eg er heller ikkje sikker på om det er mogleg – men eg vil likevel utforske nokre generelle problemstillingar som vi ikkje kan unngå å møte.

a totalitet og *anna*

I artikkelen sin «Sexual difference as a question of ethics» tek Butler opp ei lesing Luce Irigaray gjer av den siste delen av *Le visible et l'invisible* og forsøket hennar på å

²¹⁵ Det er fordi vi ikkje kan unngå å ta del i det feltet vi undersøker at Descartes si tenking vert ei strukturering (jf. kapittel 1, II-β). Difor kan Descartes sitt prosjekt heller ikkje vere fullstendig lausrive frå det politiske. Sjå meir i Berman, «The hyper-dialectic in Merleau-Ponty's ontology of the flesh».

²¹⁶ Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, 111.

grunnleggje ein etikk basert på kjønnskilnad.²¹⁷ Det mest sentrale poenget som Butler formulerer på bakgrunn av Irigaray sin kritikk går på det ontologiske prosjektet som Merleau-Ponty legg for dagen via Heidegger, og som potensielt kan ramme oss i vår eigen diskusjon. Butler seier at for Heidegger så er jamvel *moglegheita* for å stille eit spørsmål om verda berre mogleggjort av at vi allereie har ein relasjon til dei tinga vi spør om, og at idet vi fremjar spørsmålet så refererer vi alltid til *det som alltid høyrer til eit spørsmål*, til dei relasjonane vi har til, og det medvitte vi har om, verda. Formulert som *veretsgløymse* peikar refleksjonen over subjekt og objekt på at vi har mista av syne desse kondisjonane, vår eiga vere-i-verda, og vi har gløymt «some prior ontological connection to the object which now appears to us as foreign and unknown»²¹⁸. Noko av det same finn vi, som vi allereie veit, hjå Merleau-Ponty, men han har eit større fokus på det nettverket av fleirtydigskap og avdekking som gjer at problemet ikkje vert så mykje ei gløymse som uhaldbare dikotomiar og absolutt tenking. Likevel ser det ut som det vi har mista av syne er ein heilskap i det forholdet vi har til verda, og det er dette som byr på problem. Butler gjer Irigaray sin stemme til sin og seier at:

if every question presupposes a *totality* of already established relations, one which are temporarily forgotten or concealed in the asking of a question about something apparently unknown, what place is left for the asking of a question about what is not already known?²¹⁹

Denne kritikken viser etter mi meining eit potensielt svært problematisk område for ein ontologisk diskusjon. For er det i det heile mogleg, med det eg har diskutert fram til no, å sjå for seg ei *radikal annleisheit* i form av *den Andre*, som kjønn eller klasse, eller å ha eit omgrep om ein radikalt annleis politisk situasjon? Og viss det ikkje går, treng vi ei slik annleisheit? Kritikken hjå Butler går endå lengre og rammar vidare:

The presumption of an already established totality of relations, whether they are conceived as ontological or linguistic, is symptomatic, in her [Irigarays] view, of the self-circuit of the subject according to which every moment of alterity turns out to be presupposed by the subject, to be always already this subject and, hence, not to constitute a moment of alterity at all.²²⁰

Her vert problemet meir graverande: Det er, som vi har sett hjå Merleau-Ponty, naudsynt med ei form for *anna* for å kunne forstå fenomena som omgjev oss, men dersom denne vert slukt i ei sjølv-refererande rørsle så ender vi opp med ei form for solipsisme, eller for

²¹⁷ Ein kan med ein gong innvende mot Irigaray at fleire av dei kritiske momenta ho set opp mot Merleau-Ponty føreset ein aksept av ei rekkje psykoanalytiske termar og at mykje av kritikken ikkje treff dersom vi ikkje ser det som eit gyldig utgangspunkt. Me skal ikkje diskutere det her, men snarare nytte den kritikken som vert eit problem internt i det ontologiske prosjektet.

²¹⁸ Judith Butler, «Sexual difference as a question of ethics: alterities of the flesh in Irigaray and Merleau-Ponty» i Laura Doyle (red.), *Bodies of resistance: new phenomenologies of politics, agency, and culture* (Evanston: Northwestern University Press 2001, 59–77), 65.

²¹⁹ Butler, «Sexual difference as a question of ethics», 66.

²²⁰ Ibid., 66.

kjønsspørsmålet ein «masculinist monologism»²²¹ – stikk i strid med det vi ønskjer.

Mot denne kritikken kan vi forsvare oss slik Butler forsvarer Merleau-Ponty ved å understreke relevansen av avstanden, *écart*, som oppstår i situasjonen. At sjølv om vi heile tida kan, og må, referere til refleksiviteten i Veret, så tyder ikkje det at eit moment er reduserbart til det andre: «For the hand that touches is not identical to the hand that is touched, even if it is the same hand, and this noncoincidence is a function of the temporally noncoincident ontology of the flesh.»²²² Dette gjeld òg for handtrykket i og med at det oppstår ein avstand all den tid hendene einast. Eg trur Butler har rett i forsvaret, og at kritikken ikkje rammar Merleau-Ponty, men det er likevel meir å hente i denne kritikken: Dette *anna*, som i vårt ontologiomgrep vert innlemma i *écart*, kan ha ein etisk og politisk dimensjon i den grad vi stiller spørsmålet om *vår eigen og andre sin politiske situasjon*. Det er til dømes ved at vi artikulerer og forstår kjønn og vår eigen kjønnslege erfaring, eller klasse og posisjon i den kapitalistiske produksjonen, at denne avstanden kan kome til uttrykk gjennom noko *anna*. Sagt på ein annan måte, er kulturelt og politisk utfordrande utøvingar av kjønn, seksualitet og rase²²³, motstand mot utbytting i produksjonen og fattigdom eller mot disiplinære regime, fengsel og internering²²⁴ uttrykk for ein *mise en cause*, ei kroppsleg artikulering, av den politiske situasjonen. Kroppen fungerer altså ikkje berre som åstaden for det politiske fenomenet og det politiske Veret, men er òg artikuleringa av den motstanden mot desse fordi han både er den ontologiske storleiken som Veret realiserast i og for, og, noko som berre er eit uttrykk for det same, dei karakteristikkane som pregar han gjennom storleik og utforming, kjønn og farge, sårbarheit og styrke. På det politiske feltet får vi såleis eit fokus på den fleirtydigskapen som har vore så viktig heile tida. Ved at situasjonen stadig vert artikulert, presentert og aktualisert så er det mogleg for oss å anerkjenne det fleirtydige feltet, som uklare kjønn og seksualitetar, klassesituasjonar og kulturelle uttrykk.

β det revolusjonære

Artikulering og understreking av den skilnaden som oppstår i kroppen, ontologisk sett, kan, som eg har nemnt, fungere som ei promotering av den Andre, som forstyrrende vis-

²²¹ Ibid.

²²² Ibid., 76. Mi utheving.

²²³ Butler sitt eige døme på drag som ein omveltande praksis passar godt inn her.

²²⁴ Sjå særleg «Bodies inside/out: a phenomenology of the terrorized body in prison» i *Bodies of resistance* (78–99), der Laura Doyle diskuterer styrken og motstanden som oppstår i fengselet ved at sjølve kroppen spelar rolla som protagonist. Ikkje berre er kroppen målet for den terroriserande institusjonen, gjennom innesperring, tortur, svelt osv., men det er òg her ein motstand kan artikulera i det heile.

à-vis det normale, det einskaplege. Men denne skilnaden kan òg ha ein vidare politisk funksjon. Vi har fram til no forstått *écart* gjennom det verande og sjølve Veret, og då som ein ontologisk og naudsynt struktur. Men når vi kjem over til det tredje momentet, dette med vår eigen posisjon som refleksjon, så tyder denne avstanden meir enn berre uttrykket for faktisitet og meining: Vi har høve til å setje opp strategiar, til å utøve motstand, til å artikulere etiske posisjonar, og det er herfrå kritikken av fenomenet spring ut. Ved å vere medvitne denne – eg må seie ontologiske – funksjonen kan nettopp skilnad verte artikulert, uttrykt, fremja og kritisert, og det er naudsynleg å seie nokre ord om korleis vi kan forstå dette.

David Brubaker diskuterer i artikkelen «The roots of agency» korleis vi kan tenkje opphavet til aktørskap når vi har gått bort frå absolutt tenking og over til Foucault og Merleau-Ponty sine analysar av kropp, meining og kontingens. Med utgangspunkt i Foucault freistar han å artikulere problemet med aktørskap. Dersom diskursive og non-diskursive maktrelasjonar produserer subjektivitet og praksisar gjennom disiplinære institusjonar som fengsel, skule, sjukehus osv., og sentraliserte kunnskapsregime som til dømes samfunnsøkonomi, medisin og biologi, korleis kan vi sjå for oss og forklare ei artikulering av skilnad og avstand, korleis kan vi namngje *den Andre* gjennom handling? Det kan berre hende gjennom å bryte med den disiplinære, kategoriske og vitskaplege teknologien, ved å gå på tvers av den kunnskapen som ligg innskrevet i desse strukturane. Brubaker meiner via Foucault at det finst

a noncentralized, 'local character of criticism' that creates the possibility of disturbance that defy knowledge. ... [T]here remains the possibility of an 'insurrection of subjugated knowledges' that takes place 'through the immediate emergence of historical contents,' and this immediate emergence allows individuals to rediscover the ruptural effects of struggle that are ordinarily masked by the functionalist coherence of epistemological disciplined empirical thinking.²²⁵

Det er altså gjennom ei ikkje-sentralisert, lokal form for kritikk at denne motstanden kan artikulertast og kome til uttrykk. Brubaker held fram og peiker på at den radikalt synlege kroppen som Merleau-Ponty teiknar for oss kan opne opp eit rom for desse omgrepa: «The inalienability of the visibility constitutive of one's own body helps to explain how local critiques, beneath the epistemological requirements of empirical discourse, are always possible against disciplinary powers.»²²⁶ Det vi ser her er at situasjonen gjer seg gjeldande, for det fyrste, fordi han er fleirtydig, det vil seie at han har stadig ufullstendige sider og alltid smett unna om vi ønskjer å gripe han i sin heilskap, og for

²²⁵ David Brubaker, «The roots of agency: Merleau-Ponty, Flesh and Foucault» i Hatley, McLane og Diehm (red.), *Interrogating ethics*, 182.

²²⁶ Brubaker, «The roots of agency», 183.

det andre, fordi situasjonen alltid krev ein interkroppslig dimensjon, ein der vi heile tida er saman med andre og der «nature is always seen as having already been seen by another»²²⁷. Det gjev oss høve til å oppleve og leve i den fleirtydige situasjonen, medan han får meining via andre *fordi dei tek del i det fleirtydige*. Den Andre vert såleis ein funksjon av eigenkroppen. At denne kroppen òg er interkroppslig tyder at sjølv om denne kritikken, artikuleringa av skilnad, er radikalt lokal, altså «incapable of unanimity, and ... differential»,²²⁸ så er den aldri subjektiv, aldri isolert, men meningsfull og sosial. Og dette opnar eit rom for kollektiv motstand, sameint kritikk, folkerørsele.

Den politiske situasjonen gjer det altså mogleg for oss å bryte radikalt med sentralisert kunnskap eller politisk struktur ved å gå frå skilnad til revolusjon, frå den Andre til proletariat. Men vi lyt samstundes ha i hugen at dette skrittet berre er mogleg i den grad det ikkje finst noko absolutt gjeve meining. Med revolusjon og proletariat kan vi ikkje (lenger) forstå ei omvelting på veg mot oppløysinga av ein kvar interessemotsetnad, historia sitt objektive mål, eller den universelle klassen som naudsynleg skal gripe seg sjølv og dermed er subjektet i historia. Sidan vi berre kan forstå meining og retning i kollektiv motstand gjennom kontingens og fleirtydigskap må vi heile tida ta utgangspunkt i den faktiske situasjonen der motstanden heile tida må artikulera på grunnlag av det den er motstand mot. Dette er eit ekko av det vi finn hjå Marx når han seier at arbeidarane har sjøve, gjennom si eiga undertrykking, skapt reiskapane for frigjeringa si.²²⁹ Eg vil ikkje leggje noko prinsipp for denne forma for motstand eller gje det historisk innhald her, men eg vil gjerne peike på at denne politiske ontologien som eg har forsøkt å uttrykkje gjennom denne teksten ikkje berre opnar for at motstand eller politisk handling er mogleg, slik vi har sett, men at det her òg kan tenkjast å finnast eit rom for ein etikk eller eit omgrep om autentisk politisk handling. Eg skal avslutningsvis seie eit par ord om det.

Alia Al-Saji diskuterer i «Vision, mirror and expression» den forma for interkroppsligheit som Merleau-Ponty set fram i *Le visible et l'invisible* og peikar på eit interessant moment. Det er heilt sentralt, som eg har nemnt fleire gongar allereie, at to personar, fordi dei er kroppslige, konkrete og faktiske, høyrer til det same Veret, er moment av *chair*, men at den avstanden som oppstår når det faldar seg over på seg sjølv dannar eit rom for etikk. Han seier:

²²⁷ Claude Lefort, «Flesh and otherness» i Galen A. Johnson og Michael B. Smith (red.), *Ontology and alterity in Merleau-Ponty* (Evanston: Northwestern University Press 1990, 3–13), 10.

²²⁸ Brubaker, «The roots of agency», 183.

²²⁹ Marx og Engels, *Det kommunistiske manifest*, kap. 1: «Borger og proletar», 19.

There is no longer a mere difference of number between my body and that of the other, but a differentiation that spans the dimensions of the flesh. This new dimensionality, this multiplicity of dimensions of the flesh, represents for us the concrete possibility of an ethics.²³⁰

Spørsmålet er om det følgjer ein etikk av sosialitet. Viss det gjer det, viss den ontologiske avstanden som utspeler seg i ein interkroppslig midte ikkje berre gjev seg til uttrykk i praksisar og motstand, men òg tvingar seg på *som* skilnad, som kjønn, rase eller klasse inkarnert i eit radikalt *anna*, og krev ein plass som dette *anna*, så har dette konsekvensar for både korleis vi må tenkje dei sosiale relasjonane våre, og ikkje minst korleis vi tenkjer politikk.

Merleau-Ponty trekkjer fram det politiske teorirammeverket som tilhøyrer Machiavelli gjennom heile sitt filosofiske virke, og her kan vi kanskje finne tilløp til eit etos. Det at vi ikkje kan trekkje ut absolutte, normative ideal eller ei ferdig definert mål i historia, tyder ikkje at vi ender opp i ein relativisme eller nihilisme, men at politisk handling må inngå i det kontingente og ufullstendige feltet som er «the milieu proper to politics»²³¹. Machiavelli sitt omgrep *virtù*, som handlar om evna til å handsame denne kontingensen og operere politisk i ein delvis kontekst, kan fungere som eit springbrett her. *Virtù*, som kan omsettast til «dygd», handlar for Machiavelli ikkje om moralske disposisjonar, men er tett knytt opp til utøving makt.²³² Dette omgrepet tek høgde for kontingens og måten vi faktisk eksisterer med andre på:

Because intersubjective life is also a dense field of unpredictable, if not simply unknowable, forces, this politics entails a game of strategy. Yet since these forces are the combined intentionalities of other actors, there is no simple dichotomy between *virtù* and *fortuna*.²³³

Å ikkje akseptere denne faktisiteten er å ende opp i eit politisk tomrom, som Sartre gjer; det er ein politisk strategi, men ein som ikkje er medviten, ein falsk ideologi. Viss *virtù* kan spele denne rolla som autentisitet i det politiske så er det ikkje som moral, men som konkret, politisk medvit. Coole meiner på si side at den filosofiske refleksjonen og artikuleringa av vår eigen situasjon som hyperdialektikken opnar for er ein kollektiv *virtù* og kan føre oss i ein ny humanisme:

²³⁰ Al-Saji, A., «Vision, mirror and expression», 54.

²³¹ Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, 238.

²³² «The ruler of *virtù* is bound to be competent in the application of power; to possess *virtù* is indeed to have mastered all the rules connected with the effective application of power.» Cary Nederman, s.v. «Niccolò Machiavelli» i Edward N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (utgåve hausten 2009), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/machiavelli/>

²³³ Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, 154.

In other words, if the perspective from which ontology is written does lie outside humanism or anthropology, the purpose of this philosophical excursus is to establish a renewed humanism, one that eliminates the theological, rationalist, and Eurocentric presuppositions that have married it so far.²³⁴

Eg trur det er eit blindspor å skulle gå inn att i ei form for humanisme eller inn ein ny humanisme etter anti-humanismen, men eg trur på ingen måte det er umogleg å kunne formulere det etiske prosjektet internt i ein slik ontologi. Likevel kan ikkje dette gjerast utanfor eller på hi sida av det politiske eller utanfor historia, fordi det inneber at vi må ta ein posisjon utanfor situasjonen, *une situation survolante*. Derimot kan det vere mogleg å gripe etikken *gjennom* det politiske, gjennom engasjement og den refleksjonen over eigen og andre sin politiske situasjon – ein politikk etter den politiske ontologien – og finne ei form for politisk handling som ikkje er absolutt og lausriven frå det situerte, men autentisk. Dette vil vere ei filosofisk oppgåve.

²³⁴ Ibid., 252.

Oppsummering

Ingen ontologi er nøytral. Som vi har sett tyder det ikkje berre at ulike ontologiar fører fram til ulike politiske posisjonar eller at ontologien ikkje berre kan vere om det som *er*, men at vi sjølv tek del i det Veret vi freistar å seie noko om når vi stiller det ontologiske spørsmålet. Denne posisjonen gjer at ontologi må involvere undersøking av eit komplekst nettverk av aspekt og perspektiv, oss sjølve og andre menneske, ting og hendingar; ontologien må mobilisere sjølve tenkinga. Som Berman seier: «Thought is existential because it is a continuing product of lived ... experience, not a metaphysical constructed product of some absolute reference point ... obtained via a second-degree reflection.»²³⁵ Den fenomenologiske analysen av politiske fenomen gjev oss ikkje berre nøkkelen til å forstå korleis dei er politiske eller korleis politikk vert utforma, men fordi den fenomenologiske tilnærminga lèt det politiske vise seg i seg sjølv opnar det seg eit rom for å handsame sjølve det Veret som dei politiske fenomena *er*. Vi vert i stand til å *tenkje det politiske*.

Eg sette ut for å fylle det eg meiner er eit tomrom i den filosofiske tradisjonen i det at omgrepet *politisk ontologi* er lite diskutert og mangelfullt artikulert. Målet var å teikne konturane av denne tematikken gjennom formuleringa *kroppen som politisk ontologi*. Alle dei tre ledda som ligg i denne formuleringa opnar for ulik filosofisk problematikk, men eg meiner eg har lukkast i å identifisere den grunnleggjande dynamikken som må operere internt i eit slikt felt ved å mobilisere den situerte tenkinga. For å gjere det måtte eg fyrst presentere problematikken som oppstår vis-à-vis dette temaet. I det fyrste kapitlet tok eg difor for meg den absolutte tenkinga slik ho kjem til uttrykk i Descartes sin ontologi. Her freista eg å rekonstruere logikken som fører fram til dualismar og vise korleis han også fører fram til ei spenning internt i det politiske. Ved å presentere Merleau-Ponty sin kritikk av Descartes og tenkinga kunne eg ikkje berre lausrive oss frå dei dualismane som Descartes nyttar, men også kome inn i eit rom for det situerte.

Det neste kapitlet sette seg som mål å gje eit riss av Merleau-Ponty sitt ontologiske prosjekt, der eg såg den fenomenologiske analysen av kroppen og sansinga i *Phénoménologie de la perception* i lys av den ontologiske kritikken som han seinare set fram i *Le visible et l'invisible*. Vi såg at nokre sentrale moment som vi finn att i omgrepet hans om *chair* for det fyrste er den situasjonen som er kroppen si vere i verda og den

²³⁵ Berman, «The hyper-dialectic in Merleau-Ponty's ontology of the flesh», 408.

levde erfaringa. Det er denne som gjer at vi opnar oss mot og i verda, at vi handlar i ho, at vi undersøker ho og at vi alltid «bur ho». For det andre vil den refleksiviteten som pregar denne situasjonen gjere at så lengje vi har denne opninga så vil verda også opne seg mot og i oss. For det tredje sprenger denne kroppen heile tida grensene for det som er fordi han sjølv aldri er det han er, men høgg ut ein uutsletteleg avgrunn mellom det synlege og det usynlege, mellom det vi er og det vi vil, mellom oss og andre menneske, mellom teori og praksis. Denne radikale avstanden er ikkje tomrommet som oppstår mellom to absolutt posisjonar, men er ein mangfaldig og aktiv struktur, som går opp det nettverket av perspektiv som utgjer verda. Det er dette som gjer at filosofien ser ut til å vere ein politisk medsamansvoren og er eit ledd i den hyperdialektiske rørsla. Med den ontologiske diskusjonen vart det vidare mogleg å diskutere problemet med kroppen som politisk som vi fann artikulert hjå Iris Young og Elizabeth Grosz. Innsikta rundt at eigenkroppen alltid er til dømes kjønna og aldri generell og universell gjorde at vi kunne identifisere eit uartikulert moment ved Merleau-Ponty; ved å kunne tematisere forholdet mellom det politiske og det ikkje-politiske i kroppen kunne vi slå fast at ein ontologi ikkje kan vere generell, men i den grad den handlar om *chair* må vere konkret og situert. Dette poenget kunne til slutt sende oss vidare til ein politisk ontologi.

På bakgrunn av denne analysen gjekk eg i tredje kapittel inn for å skissere den grunnleggjande dynamikken som var naudsynt å handsame internt i omgrepet politisk ontologi ved å trekkje vekslar på ulike bidrag frå politisk filosofi og lese dei på bakgrunn av dei ontologiske reiskapane eg kasta lys over i kapitlet før. Særleg fokuserte eg på historie og på den politiske situasjonen, gjennom ein diskusjon av Foucault og Marx sine analyser av den moderne, industrielle produksjonen. Med det filosofiske bidraget til Merleau-Ponty i ryggen kunne eg så artikulere kroppen som politisk ontologi innanfor eit fenomenologisk rammeverk, som *la chair du politique*. Det som gjer denne utforminga så fruktbar er for det fyrste at ho tek i bruk det avgjerande, strukturelle forholdet mellom kroppen og Veret som møtast i *chair*, og for det andre at ho set ord på samanhengen mellom det ontologiske feltet som teiknar seg herfrå og *le politique*, som vi lèt referere til det som viser seg som politisk. Her meiner eg at eg har funne at den politiske ontologien, i den grad vi kan forstå han som *chair*, inkluderer både sjølv Veret som det politiske er, politiske fenomen som viser seg som det politiske og politisk handling og refleksjon som høve til å sprengje grensene for kva det politiske er. Filosofien er på denne måten ikkje utanfor det politiske, men tvert om i sentrum av det, som ein aktiv part.

Eg ville ikkje artikulere det uartikulerte filosofiske poenget om politisk ontologi fordi eg ville låse han fast, men fordi det både forlengjar det filosofiske bidraget til Merleau-Ponty

og peikar ut ein veg der desse resursane kan vise seg avgjerande for den politiske filosofien. Dersom eg har lukkast i å opne denne porten ved å gjere eksplisitt noko som til no har vore uartikulert så har eg trekt fram noko viktig hjå Merleau-Ponty og eg har gjeve innhald til eit omgrep som utvidar den politiske filosofien ved å gjere det mogleg å tenkje det politiske i seg sjølv.

Vi har sett at ontologi ikkje kan vere ein fyrstefilosofi. Dersom det er det får vi med ein gong *une philosophie de survol*, ei onto-epistemologisk strukturering der bestemminga av verda er absolutt. Det tyder at sjølv det politiske vert konstituert absolutt og vi kan dermed gravleggje *det politiske* som eit felt for filosofisk diskusjon og handling. Dersom det er rett at Merleau-Ponty peikar ut ein plass for den situerte tenkinga kan vi derimot dra vekslar på eit enormt galleri av politisk analyse og historiefilosofi, normativ og kritisk teori, og politiske strategiar for ein engasjert og eksplosiv filosofi; vi kan ha ein politisk ontologi.

Litteraturliste

- Al-Saji, Alia. «Vision, mirror and expression: the genesis of the ethical body in Merleau-Ponty's later works». I Hatley (red.), *Interrogating ethics*. 39–64.
- Angaut, Jean-Christophe. «Un Marx feuerbachien?». I Renault (red.), *Lire les manuscrits de 1844*. 51–70.
- Antonio, Diane. «The flesh of all that is: Merleau-Ponty, Irigaray, and Julian's 'showings'». I *Sophia* 40, nummer 2. Parkville: University of Melbourne 2001. 47–65. <http://www.springerlink.com/content/8x6l7n17612630ug/>
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. London: Penguin Books 2006.
- Aristoteles. *Nicomachean ethics*. Omsett og redigert av Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press 2000/2002.
- Bauman, Zygmunt. *Moderniteten og holocaust*. 2. utgåve. Omsett til norsk av Mette Nygård. Oslo: Vidarforlaget 2005.
- Berger, Peter L. og Thomas Luckmann. *Den samfunnsskapede virkelighet*. Omsett til norsk av Frøydis Wiik. Bergen: Fagbokforlaget 2006.
- Berman, Michael. «The hyper-dialectic in Merleau-Ponty's ontology of the flesh». I *Philosophy today* 47, nummer 4. Celina: Messenger Press 2003. 404–420.
- Bourdieu, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Alençon: Les Éditions de Minuit 1988.
- Brubaker, David. «The roots of agency: Merleau-Ponty, Flesh and Foucault». I Hatley (red.), *Interrogating ethics*. 163–184.
- Butler, Judith. «Sexual difference as a question of ethics: alterities of the flesh in Irigaray and Merleau-Ponty». I Doyle, *Bodies of resistance*. 59–77.
- Coleman, James S. «Microfoundations and macrosocial behavior». I Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch og Niel J. Smelser (red.), *The micro-macro link*. Berkeley: University of California Press 1987. 153–173.
- Coole, Diana H. *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*. Lanham: Rowman & Littlefield 2007.
- Crossley, Nick. *The politics of subjectivity: between Foucault and Merleau-Ponty*. Aldershot: Avebury 1994.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Lonrai: Les Éditions de minuit 2004.
- Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Tospråkleg versjon. Paris: Flammarion 1992.
- Dillon, Martin C. *Merleau-Ponty's ontology*, 2. utgåve. Evanston: Northwestern University Press 1997.
- Doyle, Laura (red.). *Bodies of resistance: new phenomenologies of politics, agency, and culture*. Evanston: Northwestern University Press 2001.
- Doyle, Laura. «Bodies in/inside/out: a phenomenology of the terrorized body in prison». I *Bodies of resistance*. 78–99.

- Fischback, Franck. «'Possession' versus 'expression': Marx, Hess et Fichte». I Renault (red.), *Lire les manuscrits de 1844*. 71–87.
- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard 1969/2008.
- _____. *Surveiller et punir*. Paris: Éditions Gallimard 1975/2007.
- Goodin, Robert E. og Charles Tilly (red.). *The Oxford handbook of contextual political analysis*. New York: Oxford University Press 2008.
- Grosz, Elizabeth. *Volatile bodies: toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press 1994.
- Haber, Stéphane. *L'aliénation: vie sociale et l'expérience de la dépossession*. Paris: Presses Universitaires de France 2007.
- Hatley, James, Janice McLane og Christian Diehm (red.). *Interrogating ethics: embodying the good in Merleau-Ponty*. Pittsburgh: Duquesne University Press 2006.
- Heidegger, Martin. *Væren og tid*. Omsett til norsk av Lars Holm-Hansen. Oslo: Pax Forlag 2007.
- Jonas, Hans. *Le principe responsabilité*. Omsett til fransk av Jean Greisch. Paris: Les Éditions du Cerf 1990.
- Lefort, Claude. «Flesh and otherness». I Galen A. Johnson og Michael B. Smith (red.), *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press 1990. 3–13.
- Lingis, Alphonso. «Imperatives». I Martin C. Dillon (red.), *Merleau-Ponty vivant*. Albany: State of New York University Press 1991.
- Marcuse, Herbert. «A phenomenology of historical materialism». I *Heideggerian marxism*. Redigert av Richard Wolin og John Abromeit. Lincoln: University of Nebraska Press 2005. 1–33.
- Marx, Karl og Friedrich Engels. *Det kommunistiske manifest*. Omsett til norsk av Harald Holm. Oslo: Falken Forlag 1984.
- Marx, Karl. *Kapitalen bind 1*. Omsett til norsk av Erling Kielland og Stein Rafoss. Oslo: Forlaget Oktober 2005.
- _____. *Les manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Omsett til fransk av Franck Fischback. Paris: Vrin 2007.
- Mensch, James R.. *Embodiments: from the body to the body politic*. Evanston: Northwestern University Press 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice. «The crisis of understanding». I *Adventures of the dialectic*. 9–29.
- _____. «The dialectic in action». I *Adventures of the dialectic*. 74–94.
- _____. «The war has taken place». I *Sense and non-sense*. Omsett til engelsk av Patricia Allen Dreyfus. Evanston: Northwestern University Press 1991.
- _____. *Adventures of the dialectic*. Omsett til engelsk av Joseph Bien. Evanston: Northwestern University Press 1973.

- _____. *Le visible et l'invisible*. Redigert av Claude Lefort. Paris: Éditions Gallimard 1964/2009.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard 1945/2009.
- Moi, Toril. *Hva er en kvinne?*, 2. utgåve. Omsett til norsk av Rakel Christina Granaas. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag 2002.
- Nederman, Cary. s.v. «Niccolò Machiavelli». I Edward N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (utgåve hausten 2009).
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/machiavelli/>
- Papineau, David. *Thinking about consciousness*. New York: Oxford University Press 2004.
- Pax, Clyde. «Merleau-Ponty and the truth of history». I *Man and world* 6, nummer 3. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers 1973. 270–279.
<http://www.springerlink.com/content/hpm7243561351870/>
- Peillon, Vincent. *La tradition de l'esprit: itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Grasset 1994.
- Perry, John. *Knowledge, possibility and consciousness*. Cambridge: The MIT Press 2001.
- Poltier, Hugues. *Claude Lefort: la découverte du politique*. Paris: Éditions Michalon 1997.
- Renault, Emmanuel (red.). *Lire les manuscrits de 1844*. Paris: Presses Universitaire de France 2008.
- Reuter, Martina. «Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality». I *Synthese* 118, nummer 1. Dordrecht: Kluwer 1999. 69–88.
<http://www.springerlink.com/content/u8pg163p28671t17/>
- Rousseau, Jean-Jacques. *Om samfunnspakten*. Omsett til norsk av Haakon Hofgaard Halvorsen. Gjøvik: De norske bokklubbene: Kulturbiblioteket 2001.
- Silverman, Hugh. *Inscriptions: after phenomenology and structuralism*, 2. utgåve. Evanston: Northwestern University Press 1997.
- Whiteside, Kerry H. «Perspectivism and historical objectivity: Maurice Merleau-Ponty's covert debate with Raymond Aron». I *History and theory* 25, nummer 2. Oxford: Blackwell Publishing 1986. 132–151. <http://www.jstor.org/stable/2505302>
- Young, Iris Marion. «Throwing like a girl: a phenomenology of feminine body comportment, motility, and spatiality». I *On female body experience: «Throwing like a girl» and other essays*. New York: Oxford University Press 2005. 27–45.
- Žižek, Slavoj. «Is it still possible to be a hegelian today?». I *Filosofisk supplement* 6, nummer 1. Lysaker: Zmedia 2010. 12–29.