

Frigjøringens dialektikk

- en undersøkelse av undertrykkelse og frigjøring ut i fra Sartre og Fanon

Clemet Askheim
Kandidatnr: 186814

Masteroppgave

Veiledere: Hans Marius Hansteen og Knut Venneslan

Forord

Dag Østerberg avslutter sitt kapittel om Kritikken, i boken om Sartre, med et avsnitt kalt ”Til *Kritikkens* pris”. I en annen betydning av ordet må jeg ved fullføringen av denne avhandlingen, innrømme at *Kritikkens* pris er høy. For min del så høy at jeg aldri hadde maktet å betale den alene. Det foreliggende resultatet kan derfor betraktes litt som et spleiselag, der jeg gjerne vil takke følgende for bidrag av forskjellig art:

Takk til professor Arnt Myrstad ved UiT som åpnet døra inn til filosofien for meg, og som fortjener mye av æren for at jeg overhodet begynte med en masteroppgave i filosofi.

Takk til Nordiska Afrikainstitutet i Uppsala for stipend og studieopphold august 2008 og spesielt til de engasjerte og velvillige bibliotekarene ved biblioteket der.

Takk til professor i pedagogikk ved NTNU, Kjetil Steinsholt for tidlige litteraturtips som viste seg å være meget gode, og for en velmenende og berettiget advarsel mot å gå løs på *Kritikken*.

Takk til alle medstudenter på lesesalen i femte etasje på instituttet, som har gjort pausene lengre, morsommere og mer interessante.

Takk til Bård Hobæk for korrekturlesing, gode innspill og uvurdelig hjelp på oppløpssiden.

Og mest av alt, takk til mine fantastiske veiledere Hans Marius Hansteen (hovedveileder) og Knut Venneslan (biveileder), som hele veien har vist interesse og entusiasme for det jeg har holdt på med og som har bidratt med gode innspill i forhold til både form og innhold. Uten den store innsatsen de har lagt ned i slutfasen av arbeidet, hadde jeg aldri blitt ferdig.

Som hovedinvestor og eneste ansvarshavende står imidlertid jeg selv og heldigvis kan jeg for egen regning si at selv om prisen var høy, var utbyttet enda høyere!

CleMET Askheim,
Bergen, januar 2010

Oversikt over forkortelser

En del av verkene det henvises til flere ganger benevnes med følgende forkortelser:

Jean-Paul Sartre – *Critique of dialectical reason* (CDR) 2004

Jean-Paul Sartre – *Being and Nothingness* (VoI) 1992

Jean-Paul Sartre – *Eksistensialisme er Humanisme* (EH) 1993

Jean-Paul Sartre – *The Communists and Peace* (CaP) 1968

Jean-Paul Sartre – *The Ghost of Stalin* (GoS) 1968

Jean-Paul Sartre – *Colonialism is a system* (KeS) 2006

Frantz Fanon – *Black Skin White Masks* (BSWM) 2008

Frantz Fanon – *The wretched of the earth* (JF) 2001

Frantz Fanon – *Studies in a dying colonialism* (DC) 1989

Abstract:

The dialectics of liberation

- an investigation into oppression and liberation as exposed by Sartre and Fanon

Through a reading of Jean-Paul Sartre's *Critique of Dialectical Reason* and Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth* I have tried to sketch out how we can understand and analyse oppression and liberation as concrete historical phenomenon. Related to this we find questions of spontaneity, mass movements, violence and organization. How do such processes originate in individuals and their actions and how do such actions alter the structural organization of the surroundings at the same as it alters the individuals who act? What does it take to conquer oppression and how are groups constituted on the basis of liberation struggles? The ultimate question will be what types of rationality or thinking makes it possible to grasp and articulate experiences of oppression and liberation struggles?

These theoretical discussions will be centered around the topic of colonialism and post-colonialism, which is the concrete starting point for Fanon, but which also Sartre discusses and refers to explicitly. To limit the investigation I have mostly kept to the African continent and the colonial struggles that took place there.

The investigation begins with an overview of the concrete historical context that Sartre and Fanon wrote in. This is because their texts is too a large extent intertwined with the wider context. The first chapter is a presentation of the structure and movement in Sartre's *Critique*. The second chapter takes us through the same procedure with Fanon and *The Wretched of the Earth*, and the third chapter is a comparison between the two. In the fourth and last chapter I discuss some of the fundamental critique that have been raised towards Sartre and Fanon's approach, and relates their thinking to a wider context.

The investigation taken as a whole tries to remain faithful to the totalising way of thinking that Sartre and Fanon proposes and it is therefore not so concerned with long discussions about particular interpretations or terms.

Innhold:

0 Innledning	8
1 Bakgrunn og kontekst	11
1.1 Etter krigen	11
1.2 Den kalde krigen - femtitallet	15
1.2.1 <i>Marxisme</i>	15
1.2.2 <i>Kolonialisme</i>	19
1.2.3 <i>Dialektikkens fallgruver</i>	21
2 En fremstilling av Kritikken	23
2.0 Overgripende forhold	23
2.1 Den konstituerende dialektikken	25
2.1.1 <i>Det materielle</i>	26
2.1.2 <i>Fra bevissthet til virksomhet</i>	28
2.1.3 <i>Behov</i>	29
2.1.4 <i>Vesle Jensemenn</i>	29
2.1.5 <i>Antropologisk oppsummering</i>	30
2.2 Anti-dialektikken	30
2.2.1 <i>Det trege handlingsfeltet</i>	31
2.2.2 <i>Knappheten</i>	32
2.2.3 <i>Kontrafinalitet</i>	34
2.2.4 <i>Monisme</i>	35
2.2.5 <i>Krav</i>	36
2.2.6 <i>Interesse og skjebne</i>	36
2.2.7 <i>Fremmedgjøring og nødvendighet</i>	37
2.2.8 <i>Klasser og statutter</i>	38
2.2.9 <i>Den voksne Jensemenn</i>	39
2.2.10 <i>Serialitet</i>	40
2.2.01 <i>Antropologisk oppsummering</i>	41
2.3 Den konstituerte dialektikken	42
2.3.1 <i>"En for alle og alle for en"</i>	42
2.3.1.1 <i>Frihetens øyeblikk</i>	43
2.3.1.2 <i>Den tredje mann</i>	43
2.3.1.3 <i>Ordren og den regulerende tredjepart</i>	45
2.3.1.4 <i>Eden og den sammensvorne gruppen</i>	45
2.3.1.5 <i>Terror og frihet</i>	46
2.3.2 <i>Organisasjon</i>	47
2.3.2.1 <i>Funksjon</i>	47
2.3.2.2 <i>Struktur</i>	48
2.3.2.3 <i>Individuell og felles virksomhet</i>	49
2.3.2.4 <i>Praxis og prosess</i>	50
2.3.3 <i>Institusjonen</i>	51
2.3.3.1 <i>Indre spenninger</i>	52
2.3.3.2 <i>To transformasjoner</i>	52
2.3.3.3 <i>Innenfor og utenfor institusjonen</i>	55
2.3.3.4 <i>Manipulasjon</i>	55
2.3.3.5 <i>Samfunnet og staten</i>	57
2.3.3.6 <i>Byråkrati</i>	58
2.3.3.7 <i>Hinsides gruppen</i>	60
2.3.4 <i>Dialektikkens sirkularitet</i>	60

2.3.4.1 Klasse som sirkularitet	61
2.3.5 Klassekampen.....	62
2.3.5.1 Analytisk vs dialektisk fornuft	63
2.3.5.2 Humanisme og klassekamp	64
2.3.6 <i>Den fagorganiserte Jensemenn</i>	65
2.3.7 <i>Antropologisk oppsummering</i>	65
2.4 Foreløpige merknader	66
2.4.1 (A) <i>Individualisme</i>	66
2.4.2 (B) <i>Fremmedgjøring</i>	66
2.4.3 (C) <i>Sirkularitet</i>	67
3 Fanon og jordens bundne treller	68
3.0 Overgripende forhold	68
3.1 Situasjonen i koloniene	69
3.2 Frigjøringskampen	73
3.2.1 <i>Gnisten</i>	73
3.2.2 <i>Den koloniserte eliten</i>	74
3.2.2.1 Lumumba	75
3.2.3 <i>Bønder</i>	76
3.2.4 <i>Vold avler vold</i>	77
3.2.5 <i>Motvold</i>	78
3.2.6 <i>Vold som integrasjon</i>	79
3.2.6 <i>Represalier</i>	80
3.2.7 <i>Massebevegelse</i>	82
3.2.8 <i>"Det nye mennesket"</i>	83
3.2.8.1 <i>Kvinner og slør</i>	84
3.2.9 <i>Splitt og hersk</i>	85
3.3 Organisering og nyansering	87
3.4 Etter frigjøringen	88
3.4.1 <i>Klassestrukturen i koloniene</i>	88
3.4.2 <i>Fra kolonialisme til nykolonialisme</i>	91
3.4.3 <i>Fra massebevegelse til eliteparti</i>	93
3.4.4 <i>Hva må gjøres?</i>	95
3.5 Algerie	97
3.6 Fanons visjon.....	99
4 Sammenstilling av Sartre og Fanon	101
4.1 Klasse vs rase	101
4.2 Subjektdannelser	104
4.3 Koloni og moderland.....	105
4.4 Nasjonalisme i frigjøringskampen	106
4.5 Humanismen.....	108
4.6 Vold.....	109
4.6.1 <i>Kolonialismen og voldens dialektikk</i>	112
4.7 Fra kolonialisme til humanisme	114
4.8 Frigjøring.....	114
4.9 Ved veis ende	115
4.9.1 <i>Institusjonalisering og statsdannelse</i>	116
4.9.2 <i>Post-kolonial klassekamp</i>	117
4.9.3 <i>Nykolonialisme og forholdet Nord-Sør</i>	117
4.9.4 <i>Nasjonalisme og suverenitet etter frigjøringen</i>	118
4.0 Frigjøring etter frigjøringen?.....	119

5 Perspektivering og avsluttende merknader	122
5.1 Subjekt og subjektdannelser	123
5.1.1 <i>Praxis-kategorien</i>	124
5.1.2 <i>Fremmedgjøring</i>	124
5.1.3 <i>Det kollektive subjektet</i>	126
5.2 Historie og dialektikk	127
5.2.1 <i>Knappheten</i>	127
5.2.2 <i>Dialektikken</i>	130
Litteraturliste.....	133

0 Innledning

Without Contraries is no progression. Attraction

And Repulsion, Reason and Energy, Love and

Hate, are necessary to Human existence.

From these contraries spring what the religious call

Good & Evil. Good is the passive that obeys Reason

Evil is the active springing from Energy.

Good is Heaven. Evil is Hell.

(William Blake i "The Marriage of Heaven and Hell")

Man skal ikke undervurdere motivasjonen som ligger i irritasjon og denne avhandlingen har delvis sitt utspring i irritasjon over enkelte forhold. Jeg var lenge (og er vel fortsatt) fascinert av Marx og marxistiske analyser, men i kjølvannet har det fulgt en vedvarende irritasjon over en del marxisters overforenklinger, determinisme og positivisme. Parallelt var jeg opptatt av eksistensfilosofien, men begynte etter hvert å irritere meg over mangelen på samfunnsmessige perspektiver. Den avgjørende irritasjonen ble utløst etter å ha holdt på med utviklingsstudier, der jeg opplevde en overfokusering på "objektive" aspekter ved fattigdom og utviklingsprosesser. Post-kolonialismen og teorier om post-utvikling ble en motvekt i sine radikale brudd med etablerte dogmer, men de synes å mangle konstruktive ideer og insisterte stadig på de "små" fortellingene. Hvor ble det av enkeltindividene og deres erfaringer i marxismen? Hvor ble det av samfunnet og det politiske i eksistensialismen? Hvorfor kunne man ikke knytte studiene av "objektive" forhold ved utviklingsprosesser og underutviklingsprosesser til mer eksistensielle aspekter og de konkrete situasjonene for fattige slik de selv opplever dem? Og i forhold til post-kolonialismen, hvorfor ikke anerkjenne verdien av et overgripende perspektiv, en politisk visjon og klassemessige analyser?

I denne sammenhengen begynte jeg å lese Freire, Fanon og Che Guevara og det ble en døråpner inn til nye perspektiver. Sartre hadde jeg støtt borti, men mest i forbindelse med eksistensfilosofien og fenomenologien. Han virket som en interessant tenker, men hva kunne han bidra med inn mot disse problemene? På et tidspunkt oppdaget jeg hans befatning med marxismen og med den anti-koloniale bevegelsen, og etter å ha lest et utdrag fra *Kritikken* (kapitlet om kolonialismen) leste jeg Spørsmålet om metoden. Her skisserer Sartre blant annet hvorfor og hvordan eksistensialismen og marxismen utfyller hverandre og hvorfor og hvordan

man ikke må miste "hin enkelte" av syne, selv ikke når det snakk om de mest tungtveiende økonomiske strukturer. Denne lesningen ble et vendepunkt og jeg bestemte meg for å jobbe videre med Kritikken i forhold til disse spørsmålene. Resultatet ble etter mye om og men, denne avhandlingen.

De overordnede spørsmål jeg har undersøkt er hvordan vi ut i fra Sartres *Kritikk av den dialektiske fornuft* og Fanons *Jordens fordømte* kan forstå og analysere undertrykkelse og frigjøring som konkrete historiske fenomener. Ut i fra dette følger problemer relatert til vold, spontanitet, massebevegelser, organisering og mobilisering. Hvordan kan slike prosesser skapes med utgangspunkt i enkeltmenneskets virksomhet, og hvordan påvirker og påvirkes tunge strukturelle forhold av denne virksomheten? Hva skal til for å overvinne undertrykkelse? Hvordan konstitueres fellesskap på bakgrunn av en felles opplevelse av en felles situasjon? Og det overordnede spørsmål, hvilke tankeformer gjør det mulig å gripe og artikulere erfaringer av undertrykkelse og frigjøringskamp?

I og med at Fanon finner sitt utgangspunkt i den koloniale problematikken og Sartre behandler den utførlig, både teoretisk og politisk, var det nærliggende å legge den foreliggende fremstillingen tett inn på kolonialismen og avkoloniseringen. For at ikke feltet skulle bli for stort, har jeg stort sett holdt meg på det afrikanske kontinent.

Avhandlingen begynner med et kapittel der jeg forsøker å skissere den bestemte historiske konteksten som Sartre og Fanon skrev sine verker i. Dette gjøres ut i fra en tanke om at både Sartres verk og Fanons verk må leses som forsøk på konkrete inngrep i en bestemt historisk situasjon og dersom vi skal kunne forstå målet og rekkevidden bak disse verkene, må vi kjenne sammenhengene de inngår i.

Første skikkelige kapittel er en fremstilling av Sartres *Kritikk*. I og med at *Kritikken* gradvis bygger opp et slags system, en dialektisk totalisering, har jeg valgt å gå relativt grundig til verks. Det ligger i dialektikken som en totaliserende og innvendig tenkemåte at de ulike elementene henger sammen innen totaliseringen og dersom jeg skulle utelatt enkelte elementer eller momenter, kunne jeg risikere at oppbyggingen ikke lenger hang sammen. Har du sagt a må du si b og har du sagt b må du si c og så videre. Dermed ble dette et forholdsvis langt og krevende kapittel, men ved å rette fokus mot individualismen, fremmedgjøringen og dialektikkens sirkularitet, håper jeg det viktigste for de videre delene fremtrer tydelig.

Andre kapittel er en tilsvarende gjennomgang av *Jordens fordømte*, men hvor teksten ligger tettere på kolonialismen og post-kolonialismen som konkrete historiske felt. *Jordens fordømte* har mer karakter av å være en politisk pamflett enn en systematisk og teoretisk utgreiing og derfor har jeg i større grad valgt å kommentere teoretiske poenger underveis og

paralleller i tenkning hos Fanon og Sartre og enkelte andre. Denne gjennomgangen følger også originalteksten nært og jeg har forsøkt å gjenskape de konkrete dialektiske bevegelsene Fanon gjør i teksten og de bevegelsene som opptrer i de faktiske forholdene han beskriver.

Tredje kapittel er en sammenstilling av Sartre og Fanon fokusert rundt forskjeller og likheter i forhold til klassekamp og kolonialisme, en klargjørende analyse av Fanon og Sartres ulike voldsbegreper, en diskusjon av det tvetydige ved begrepene nasjonalisme og humanisme, og et blick på Sartres institusjonalisering i forhold til Fanon og statsdannelsene i de frigjorte koloniene. For å skjerpe det analytiske blikket trekkes også andre tenkere inn som sparringpartnere. Målet med sammenstillingen er å forsøke og avklare en del likheter og forskjeller, og å se mer konkret hvordan Fanon og Sartres prosjekter henger sammen.

I fjerde og siste kapittel ser jeg på enkelte innvendinger som kan rettes og har blitt rettet, mot noen av de grunnleggende forutsetningene for den tenkemåten Sartre og Fanon representerer. Her kommer blant annet Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser og Jean Baudrillard til orde og fokuset er rettet mot Sartre, i og med at det er i *Kritikken* de konstituerende forutsetningene for dialektikken legges ut. De ulike innvendigene kommenteres etterhvert og jeg har latt disse bemerkningene avslutte undersøkelsen, fremfor en mer tradisjonell konklusjon. Dette markerer avrundingen av min egen undersøkelse, men er også en invitasjon til videre refleksjon rundt den skisserte problematikken.

Både *Kritikken* og *Jordens Fordømte* er tekster av en slik art at man må følge tett på de bevegelsene som foregår i teksten og søke å analysere hva som står der. Jeg har derfor valgt å legge min behandling tett opp til tekstene, i stedet for å gå inn på en grundig diskusjon av sekundærlitteraturen og ulike konkrete tolkningsmuligheter knyttet til bestemte begreper og forhold. I tråd med fremgangsmåten hos Sartre og Fanon, fastholdes et overordnet og helhetlig perspektiv. Det er betydningen og anvendelsen av Sartre og Fanons analyser på det koloniale og post-koloniale problemfeltet som står i sentrum. Momenter fra sekundærlitteraturen trekkes imidlertid inn underveis som utdypinger og kontraster til min egen lesing.

Lengden på avhandlingen gjenspeiler behovet for å gå inn i konkrete historiske sammenhenger og redegjøre for den konteksten de aktuelle verkene inngår i. Til grunn for dette behovet ligger det forholdet at både Sartre, men i enda større grad Fanon, finner sitt utgangspunkt og sitt stoff i slike konkrete historiske forhold. Uten disse ville ikke denne materien ha den samme grad av forståelighet.

1 Bakgrunn og kontekst

The great change in my thinking was the war: 1939-1940, the Occupation, the Resistance, the liberation of Paris. All that made me move beyond traditional philosophical thinking to thinking in which philosophy and action are connected, in which theory and practice are joined: the thought of Marx, of Kierkegaard, of Nietzsche, of philosophers who could be taken as a point of departure for understanding twentieth-century thought
(Sartre i et intervju fra 1975, gjengitt i Schillp 1981:12).

I den grad Sartre og Fanons tenkning er intervensjoner i samtiden, må de også forstås i lys av sin samtid. Det følgende er et forsøk på en liten historisk og idéhistoriske skisse over perioden fra 1945-1960 med utgangspunkt i den tematikken vi skal behandle. Sartres forhold til marxismen er sentralt og spesielt sammenhengen mellom marxismens utvikling i Europa, fremveksten av antikolonialismen, og hvordan disse ulike linjene synes å løpe sammen i Kritikken.

1.1 Etter krigen

Javisst er han en bendelorm, en bendelorm i menneskeskikkelse, med hjemmehørighet som er kjent... og så er han filosof!... det er jaggu mye på en gang... Han har visstnok befridd Paris under en sykkelstur... Han har alltid likt å leke... i Teateret, i Byen, med utgangspunkt i tidens grusomheter som er krigen, lidelsene, lenker og ild
(Louis-Ferdinand Céline i et svar til Sartre "Til han som ikke er helt god i hue"¹)

Allerede i presentasjonen av tidsskriftet *Les Temps Modernes* (heretter LTM)² tar Sartre til orde for en syntetisk fremfor en analytisk tenkemåte og går inn for radikale samfunnsendringer. "Vi, som uten å være materialister aldri har trukket noe skille mellom legeme og sjel, og som bare kjenner én uoppløselig virkelighet, menneskets egen; vi stiller oss side om side med dem som vil endre både menneskets sosiale vilkår og den oppfattelse mennesket har av seg selv" (1998:13). Noe av målsettingen for LTM var å "i all beskjedenhet

¹ Trykket i Klassekampen 25. mars 2006. Her heter det blant også: "Og det er kanskje hva tilfellet Sartre handler om? Morder er han, og det ønsker han å være, tydeligvis, men genial? Kan en liten skitt inne i ræva mi være genial?"

² Tidsskriftet startet i 1945 og foruten Sartre som var redaktør, var Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty og Raymond Aron, med i redaksjonen.

[...] bidra til utarbeidelsen av en syntetisk antropologi” (1998:18).³ Vi skal etterhvert se at det først er med *Kritikken* Sartre kan sies å ha gjennomført denne oppgaven.

Marxistene i Det franske kommunistpartiet kritiserte på denne tiden stadig Sartre og eksistensialismen for å være idealistisk, borgerlig og humanistisk. I foredraget ”Eksistensialisme er humanisme” (heretter EH) fra 1945 søker Sartre blant annet å svare på noe denne kritikken. Han vil vise at ”eksistensialismen” kan være utgangspunkt for radikal og revolusjonær handling. Det er minst tre vedvarende trekk ved Sartres tenkning som alle kommer til uttrykk her: For det første benekter han konsekvent enhver form for menneskenatur: ”eksistensen går forut for essensen”(1993:8). For det andre insisterer han på menneskets fundamentale frihet: ”[...] mennesket er dømt til å være fritt” (ibid. 16). Og for det tredje setter han det tenkende subjektet som utgangspunkt: ”Det kan ikke finnes noen annen sannhet som utgangspunkt enn denne: *Jeg tenker, altså er jeg*” (ibid. 27).⁴

Senere går han videre til å kritisere den marxismen som er den rådende eller offisielle, i kommunistpartiene, og tar i stedet til ordet for en realistiske marxisme. I essayet ”Materialisme og Revolusjon” fra 1946 tar han et oppgjør med naturdialektikken og det han kaller den materialistiske myten. I stedet finner han hos Marx en mer frihetsorientert revolusjonær filosofi. “The possibility of rising above a situation in order to get a perspective on it (a perspective which is not pure knowledge, but an indissoluble linking of understanding and action) is precisely that which we call freedom. No materialism of any kind can ever explain it” (Sartre 1962:235-6). Der materialismen utsletter subjektet, utsletter idealismen objektet, så for at virkeligheten skal fremtre må mennesket virke i og mot den. Det er nettopp fordi mennesket er fritt at sosialismens triumf langt i fra er garantert (jmf. ibid. 253). Realismen han søker må være en overskridelse av marxismens objektive determinisme og eksistensialismens subjektive frihet.⁵

I essayet ”Hva er litteratur?” fra 1946, finner vi en tydeligere formulering av retningen Sartre tenker i. Her heter det: ”Det menneskelige forehavende har to ansikter: Det er på en gang suksess og nederlag. Det dialektiske skjema er inadekvat for refleksjonen over det: Vi

³ Ambisjonene var i grunn ikke særlig beskjedne: ”På lang sikt er vårt mål en *frigjøring*. [...] Mennesket må frigjøres fullstendig, det vil si, det må gjøre seg til noe annet enn hva det er, gjennom å innvirke på sin biologiske konstitusjon såvel som på sine økonomiske kår, på sine seksuelle komplekser såvel som på de politiske betingelser for sin situasjon” (1998:18).

⁴ Vi kjenner igjen temaer fra *Kritikken* i følgende sitat: ”Hvordan skal man kunne grunnlegge en historiens dialektikk hvis man ikke begynner med å fastsette et visst antall regler? Vi finner slike regler i det cartesianske *cogito*; vi kan bare finne dem når vi stiller oss på subjektivitetens plan” (1993:56).

⁵ “A revolutionary philosophy ought to account for the plurality of freedoms and show how each one can be an object for the other while being, at the same time, a freedom for itself. Only this double character of freedom and objectivity can explain the complex notions of oppression, conflict, failure and violence” (ibid. 251).

må gjøre vårt vokabular og rammene for vår fornuft mer tøyelige. En dag skal jeg forsøke å beskrive denne besynderlige virkeligheten, historien, som verken er objektiv eller noen gang helt subjektiv, hvor dialektikken er trukket i tvil, gjennomtrengt og ødelagt av en anti-dialektikk, men som allikevel er en dialektikk” (Sartre 1998:132 – note 6). Dette essayet skulle være en slags programerklæring for den ”engasjerte litteraturen” som Sartre og LTM proklamerte, men sitatet ovenfor kan i ettertid også leses som et programskrift for Sartres videre arbeid mot *Kritikken*.

Merleu-Ponty (heretter MP) var tidligere ute enn Sartre når det gjaldt interessen for Marx og marxismen, og han hadde redaktøransvaret for det politiske stoffet i LTM.⁶ Det var med essayet *Humanisme og terror* fra 1947 at MP virkelig viste seg som en skarpsindig politisk teoretiker og analytiker. Her diskuterer han marxismen og Sovjetunionen med utgangspunkt i Arthur Koestlers bok *Darkness at Noon* (1941). I denne boken gir Koestler en fremstilling av prosessen mot Bukharin (i boken kalt Rubashov), kanskje den mest kjente av de såkalte Moskvaprosessene. Fremstillingen er en kraftig kritikk av marxismen som for Koestler har sin logiske konklusjon i et mekanisk verdenssyn, en totalitær styreform og en forakt for enkeltindividet der målet helliger middelet.⁷ MP forsøker på sin side å forstå Moskvaprosessene i lys av den historiske situasjonen i Sovjetunionen og i lys av marxismens teoretiske forutsetninger.⁸

I denne perioden skrev Sartre også et essay om anti-semittisme og jødene, som handler den dialektiske konstruksjonen av identiteter. Teksten fikk stor innflytelse innenfor diskusjoner om rasisme og særlig forholdet mellom de koloniserte og koloniherrne. Det er også nærliggende å se teksten i sammenheng med Sartres kontrovers med forfatteren Céline

⁶ Allerede i *Phénoménologie de la perception* fra 1945, trekker han marxistiske elementer inn i sine fenomenologiske og eksistensielle analyser (MP 2002:198-201 og 514-530). I så henseende er han en forløper for Sartre når det gjelder å tenke i retning av en eksistensiell teori om historien (MP 2002:199). I prosessen der situasjonene oppleves, inngis de samtidig med historisk mening utover det rent objektive, og heri ligger noe av frihetens mulighet. Dette er også grunnen til at historien må leves og oppleves av subjekter for å være historie, akkurat som subjektene må være historiske for å kunne være subjekter (ibid.). ”If existence is the permanent act by which man takes up, for his own purpose, and makes his own a certain de facto situation, none of his thoughts will be able to be quite detached from the historical context in which he lives, and particularly from his economic situation” (MP 2002:200).

⁷ Vi kommer mer inn på forholdet mellom mål og middel i forbindelse med en diskusjon om vold i del 4.

⁸ Marxismen er Historiefilosofien i bestemt form entall: ”On close consideration, Marxism is not just any hypothesis that might be replaced tomorrow by some other. It is the simple statement of those conditions without which there would be neither any humanism, in the sense of mutual relation between men, nor any rationality in history. In this sense Marxism is not a philosophy of history; it is the philosophy of history and to renounce it is to dig the grave of Reason in history” (1969:153).

etter krigen, hvor Sartre beskyldte Céline for å være kollaboratør og anti-semitt. Denne siste beskyldningen gjentas i dette essayet (1963:26-7).⁹

Hovedtesen er ganske enkelt at 'Jøden' konstitueres gjennom et spill med anti-semittismen. "[D]et er anti-semittismen som har skapt jøden" (1963:45). Han hevder anti-semittismen konstruerer en slags manikeisme, der det onde projiseres på jøden, men at det er et påskudd at akkurat jøden er "utvalgt". [A]ndre steder kan man bruke negeren eller den gule" (ibid. s. 35). Man kunne si om jøden som Simone de Beauvoir skulle si om kvinnen, at man ikke fødes som jøde, men blir det. For jødene er det slik at essensen går forut for eksistensen.¹⁰ For Sartre tvinger samfunnet jøden til å velge mellom inautensitet og autensitet, der det autentiske blir å realisere sin skjebne som jøde, mens det inautentiske blir å fornekte sin jødiskhet.

Slutten av førti-tallet markerer også Sartres inntreden i den koloniale sfæren, med forordet til Senghors Negritude-antologi i 1948. Inspirert av surrealismen begynte en rekke studenter fra antillene og Afrika å skrive "svarte" dikt, om opplevelsen av å være svart. Opp mot de hvites rasisme og "sivilisasjon" setter de sin anti-rasistiske rasisme, negritude. I tillegg til Senghor (fra Senegal) er Césaire (fra Martinique) den mest kjente representanten for denne bevegelsen.¹¹ I sitt forord ("Black Orfeus") hevder Sartre at negritude kun er et moment i en større dialektisk bevegelse: "Negritude appears as the weak stage of a dialectical progression: the theoretical and practical affirmation of white supremacy is the thesis; the position of Negritude as antithetical value is the moment of negativity".¹² Syntesen skulle selvsagt være et samfunn fritt for raser og dermed en opphevelse av negritude.

Spørsmålene rundt rasisme og kolonialisme var i høyeste grad aktuelle i Frankrike etter andre verdenskrig, for Frankrike gikk fra den ene blodige kolonikrigen til den andre. Siden 1946 hadde franskmennene ført krig i Indokina, mot Ho Chi Minh og hans gerilja, og i 1947 bryter det ut voldsomme opprør på Madagaskar, som ender i massakre. Førtitallet avsluttes med revolusjonen i Kina i 1949 og Maos maktovertagelse, men denne hendelsen peker samtidig fremover mot de etterfølgende tiår.

⁹ "Når Céline kunne understøtte nazistenes sosialistiske teser, kom det av at han var betalt" (1963:27). Sartres debutroman, *Kvalmen*, åpner ironisk nok med et sitat fra Céline.

¹⁰ "[D]et er fordi man aldri tar imot ham (jøden) som et menneske, men alltid og overalt som jøden at det er umulig å assimilere ham" (1963:65).

¹¹ Hans episke dikt "Opptegnelser ved hjemkomsten til fødelandet" fra 1939 er muligens det mest kjente verket fra denne bølgen. Fra den norske gjendiktningen: "I sitt utgytte blod gjenfinner negermobben som lukter av oljestekt løk den beste smaken av frihet" (2001:56).

¹² Sitert fra *Black Skin, White Masks* av Frantz Fanon (2008:112).

1.2 Den kalde krigen - femtitallet

Jeg kan ikke fordra Sartre. Han var en posør, og latet som om han var engasjert. Med Camus er det annerledes. Han levde ut motstanden, det opprørte mennesket, mens Sartre satte seg i stua og snudde lenestolen i historiens retning.

(André Brink, sør-afrikansk forfatter, intervjuet i Klassekampen 30.08.08).

Sartre på femtitallet forbindes gjerne med marxisme, diskusjoner om Sovjetunionen og Det franske kommunistpartiet som han sympatiserte med fra rundt 1952 til invasjonen i Ungarn i 1956 (uten å melde seg inn). Vi skal se om ikke også kolonialismen spilte en rolle i denne perioden.

1.2.1 Marxisme

I løpet av krigen hadde Sartre blitt kjent med Albert Camus, som så på idealet om ”den engasjerte litteraturen” med skepsis. Det var imidlertid mer enn ulike litteratursyn som førte til konfrontasjonen mellom dem etter krigen. En kort gjennomgang av denne kjente feiden kan vise oss noe av grunnlaget for Sartres skepsis mot det liberale, samt klargjøre utviklingen mot en mer pessimistisk vurdering av situasjonen i verden og menneskets muligheter i den.¹³

I 1951 kom Camus ut med boken ”Opprøreren”, der han forsøker å videreutvikle tanken om ”det absurde”¹⁴ mot et mer kollektivt og politisk begrep om ”opprør”. Boken inneholder en krass kritikk av marxismen og andre typer tenkning hvor man ifølge Camus opphøyer prinsipper til religion og avskaffer menneskenaturen til fordel for utopien. ”Evide prinsipper styrer vår oppførsel: Sannhet, Rettferdighet, kort sagt Fornuft. Dette er den nye Gud” (1995:155). Den utopiske tenkningen opphøyer fremtiden til Gud. ”Den identifiserer da fremtiden med moralen; den eneste verdi er det som tjener denne fremtid. Av denne grunn har utopien nesten alltid vært undertrykkende og autoritær” (1995:244). Revolusjoner i det godes navn perverteres til metafysiske opprør og følger deres logikk ut i konsekvenser som totalitarianisme og masse mord. I kontrast til denne tenkningen setter han sitt eget normative ’opprør’: ”[E]nhver opprørshandling påkaller i taushet en verdi” (1995:38). Denne opprørsholdningen finner han ikke i ”den hellige verden”, hvor han blant annet plasserer marxismen, for der er alle svar gitt en gang for alle (1995:45). Idealet for Camus’ var i stedet bevegelsen fra individuell impuls mot en idé, mens han var skeptisk til den motsatte

¹³ For utfyllende fremstillinger av denne feiden, se forøvrig Sprintzen og van den Hoven (2004), Vestre (1960) eller i skjønnlitterær form, Simone de Beauvoirs roman *Mandarinene* (1993)

¹⁴ Se *Myten om Sisyfos* (1994)

bevegelsen. Han oppfatter Marx som en som ville undertrykke naturen for å adlyde historien (1995:108).¹⁵

Boken ble selvsagt fordømt av Kommunistpartiet, men også Sartres tidsskrift publiserte en kritisk omtale, ført i pennen av Francis Jeanson, et av redaksjonsmedlemmene. Der hevder han at Camus undertrykker den konkrete historien, som både motiverer og er åsted for opprør og revolusjoner (Jeanson 2004:87). Han kritiserer dessuten Camus' sidestilling av marxismen og stalinismen: "If there is a vice inherent in all revolutions, undoubtedly it would be preferable to show it in the concrete structures of revolutionary action rather than in the thought of philosophers." (ibid. 88) Jeanson mener at Camus' mange reservasjoner og uvilje mot å gå inn i de konkrete historiske situasjonene, gjør at hans resonnement ender med at ingenting kan gjøres og at man gjør klokt i å ikke forsøke (ibid. 92). Han gjør narr av Camus' vegring mot å skitne seg til med realpolitikk og faktisk historie: "Oh! How beautiful revolutionary syndicalism is when it doesn't have to be revolutionary (for example, in Scandinavia), and how authentic were the revolutions when they failed!" (ibid. s. 94).¹⁶

Camus på sin side hevder i et krasst tilsvaer¹⁷ at boken hans har blitt forvrengt til det ugjenkjennelige. Han tilbakeviser Jeansons påstand om at han hever seg over historien. "[H]e who believes only in history marches towards terror and he who does not believe in it at all authorizes terror" (2004:115). Han mener også at Jeanson er uvillig til å gå inn på forholdet mellom marxisme og terror, og diskutere holdningen til de sovjetiske leirene. "[Y]our article seems to say yes to a doctrine while remaining silent about the policies that it entails" (2004:122).¹⁸ Han tar også opp forholdet mellom eksistensialisme og marxisme: "To free man from every impediment in order to then practically imprison him in historical necessity in effect amounts to first taking from him his reasons for struggling in order to finally throw him into any party, provided only that it has no rule of action rather than efficacy" (2004:123-4). Spenningen mellom frihet og nødvendighet vil vedvarer og Camus kommenterer kjølilig: "Perhaps this perilous reconciliation is possible, and I would love to read it" (2004:123). Han levde desverre ikke lenge nok til at han fikk lest Sartres forsøk.

¹⁵ Når det gjelder proletariatets universelle karakter har Camus følgende å si: "Proletariatets oppgave er å få den høyeste verdighet til å dukke opp av den dypeste ydmykelse. I kraft av sine smerter og sine kamper er proletariatet den menneskelige Kristus som soner fremmedgjørelsens kollektive synd. Det er først den talløse bærer av den totale fornektelse, deretter herold for den endelige bekreftelse" (1995:241).

¹⁶ Sartres drama *Skitne Hender* fra 1948 tar opp lignende problemstillinger og det samme gjør Simone de Beauvoir i *Mandarinene*.

¹⁷ Adressert til Sartre, redaktøren av LTM, og ikke til Jeanson som hadde skrevet omtalen.

¹⁸ Noe senere i teksten klager Camus over at han er lei av at "former militants who have never refused the struggles of their time – receive endless lessons in effectiveness from critics who have never done anything more than turn their armchair in history's direction" (126). Vi aner hvem kommentaren er myntet på og kjenner igjen ordlyden fra åpningen av dette kapittelet...

Sartres svar til Camus tar opp både Camus' metode og stil, men han tar spesielt opp diskusjonen rundt historien og friheten. Han avviser dessuten at LTM og han selv har legitimert sovjetiske arbeidsleire: "The existence of these camps can enrage us, we may be obsessed by the them, but why should it embarrass us? Have I ever held back when it was a question of saying what I thought about a position of the Communists? And if I am a mole, a crypto, a shamefaced sympathizer, how is it that they hate me and not you?" (2004:142). Videre kritiseres Camus og anti-kommunistene for å bruke disse leirene som et middel for å gi seg selv god samvittighet, for utpressing av radikale og for rettferdiggjørelse av egne handlinger (2004:142-4). Dagens frihet er kun friheten til å kjempe for å bli fri og i denne kampen må vi våge å bli skitne på hendene.¹⁹

Bernt Vestre forklarer noe av uenigheten mellom Camus og Sartre ved at Camus leser kritikken fra Jeanson som marxistisk, mens både han og Sartre i første omgang tenker og argumenterer ut i fra eksistensialistiske prinsipper (Vestre 1960:113). Han hevder videre at eksistensialismens og marxismens syn på frihet er uforenlige, for Sartres frihet er ontologisk, mens marxismen er grunnleggende deterministisk (ibid. 116). Og der eksistensialismen tenderer mot pessimisme, tenderer marxismen mot optimisme (ibid.).

Sartres vennskap med kommunismen er på sitt beste mellom 1952 og 1954 og i denne perioden publiserer han artikkelserien "Kommistene og freden", et slags forsøk på å analysere klassekampene i Frankrike 100 år etter Marx' analyser.²⁰ Blant annet påstår han her at arbeiderklassens enhet er umulig utenom Partiet (1968:88) og at Partiet representerer arbeidernes frihet (ibid. 131). Sartre beveger seg også lengre inn på Kommunistenes eget domene enn tidligere og diskuterer både teoretiske og strategiske spørsmål på deres premisser. Blant annet tar han opp spørsmålet om spontanitet, men svarer i likhet med Partiet at arbeiderklassens enhet verken kan produseres spontant, eller oppstår av seg selv gjennom deres objektive situasjon (ibid. s. 90). Dette betyr selvsagt at Partiet må spille en rolle og at den enkelte arbeider må underkaste seg partiet. "[The workers] give birth to the class when they all obey the orders of the leaders" (128).²¹

Målet er selvsagt arbeiderklassens frigjøring og i marxistisk tenkning betyr dette menneskehetens frigjøring siden arbeiderklassen som undertrykt og fratatt alt, er bærere av

¹⁹ "[...] It's not a matter of imprisoning my contemporaries; they're already in a prison. On the contrary, it's a question of uniting with them to break the bars. [...] To deserve the right to influence men who are struggling, one must first participate in their struggle, accepting many things, if one wants to try to change a few of them" Sartre 2004:146-7).

²⁰ I "Louis Bonapartes attende brumaire" og "Klassekampene i Frankrike 1848-1850" (Marx 1977).

²¹ I en annen tekst, "A Reply to Claude Lefort", sier han at: "[T]he Party is a force of mediation between men" (1968:236)

det universelt menneskelige. Sartre sier det slik: "The humanism of need (need to be a man) is [...] the only one that has all humanity as its object ..." (ibid. s. 200).²² Alle behov overskrider seg selv i retning av en humanisme, slik min sultfølelse impliserer den universelle verdien av å spise seg mett (Gleicher 1982:154). En slik frigjøring av menneskeheten fordrer at samfunnet endres fundamentalt. I og med at massene ikke kan røre seg uten at samfunnet skakes, så er de i kraft av sin objektive situasjon, revolusjonære. De er følgelig historiens egentlige subjekt.

Denne artikkelserien og "Et svar til Claude Lefort" ble i 1955 angrepet av MP i boken "Dialektikkens eventyr", hvor han kaller Sartre "Ultrabolsjevist" (1974). MP hadde erklært seg som a-kommunist (ikke anti-kommunist). Kritikken av Sartre baserer seg hovedsaklig på marxismen egen premisser og han beskyldes blant annet for å være en dårlig marxist som tilintetgjør dialektikken. Der marxistene situerer dialektikken i objektene, hevder han Sartre plasserer den i ren handling (1974:95). MP ser Sartres støtte til kommunistene som basert på egne eksistensialistiske prinsipper, fremfor marxistiske og MP oppfatter disse som klare motsetninger.

En humanisme basert på behov kan ikke gi opphav til reelt samarbeid eller felles handling, kun til abstrakt sympati. "If one concentrates all the negativity and all the meaning of history in an existing historical formation, the working class, then one has to give a free hand to those who represent it in power, since all that is other is an enemy" (ibid. s. 207). MP mener å ha funnet årsaken til at marxistisk kritikk og praksis tenderer mot å ende i det totalitære, nettopp i teorien om proletariatet som universell klasse, altså helt motsatt av hva han hevdet i *Humanisme og Terrorisme*.

MP konkluderer med at det ikke er dialektikken som er utgått, men tanken om at den stopper ved historiens slutt, i den permanente revolusjon eller i et altoppslukende regime (ibid. 205-206). Fordi dialektikken er avhengig av opposisjon og motsetninger, og dermed også av frihet, får den ofte begrenset spillerom i revolusjoner hvor frihet og opposisjon raskt knebles. Derfor hevder MP at: "Revolutions are true as movements and false as regimes" (ibid. s. 207). Han hevder videre at en dialektisk, marxistisk kommunisme kan ha rom for opposisjon, mens Sartre's kommunisme ikke engang har plass til hans egen mening. Derfor kan han ikke melde seg inn i Partiet.

²² I motsetning til liberal tenkning som proklamerer at alle i utgangspunktet har like rettigheter, noe som for marxismen vil være et forsøk på å universalisere virkelighetsforståelsen til en partikulær gruppe, borgerskapet, og dermed være en ideologisk forestilling.

Sartres ”affære” med Kommunistpartiet varte imidlertid ikke lenger enn til 1956, da Sovjetunionen gikk inn i Ungarn og styrtet Imre Nagys rådsregjering.²³ Det Franske Kommunistpartiet og de fleste andre ”lojale” kommunistpartier forsvarte Sovjetunionens handlinger og mange, deriblant Sartre, mistet sine illusjoner om Sovjet og partikommunismen og også sin sympati. Sartre analyserte episoden i essayet *Ghost of Stalin* (heretter GoS), og han så episoden som stalinismens siste krampetrekning. Et av spørsmålene Sartre stiller er for hvem og i hvilket perspektiv den sovjetiske intervensjonen var nødvendig?

Både opprøret og intervensjonen i Ungarn ser Sartre i nær sammenheng med utviklingen i Sovjetunionen generelt og spesielt i forhold til stalinismen. Opphavet til sistnevnte finner han i motsetningen mellom behov og plan (ibid. s. 39), eller mellom arbeidernes umiddelbare interesser og de langsiktige interessene til konstruksjonen av sosialismen. Byggingen av sosialisme i ett land skapte et voldsomt krav om enhet og integrasjon som endte i diktatur og Stalin som essensielt individ som presset den sosiale integrasjonen til det ytterste. Den såkalte personkultusen som oppstod var fremfor alt rettet mot sosial enhet inkarnert i en person (jmf. s. 75-6). Det sosiale hierarkiet ble også presset til det ytterste, hvor alle ledere under Stalin fikk sin makt av og gjennom ham. Terroren som fulgte med denne utviklingen kunne ikke skilles fra utviklingen forøvrig og var en naturlig del av personkultusen. Dette integrasjonspresset gjorde at alle konflikter og uenigheter måtte undertrykkes til fordel for enheten, under målet om økt produktivitet og håpet om en bedre fremtid. Men, hevder Sartre, når det styres ved hjelp av ren makt blir folk onde og man får slike paradokser som objektivt svik, hvor dagens sannhet fort kan bli morgendagens løgn.²⁴

1.2.2 Kolonialisme

I 1950 skrev Césaire en pamflett om kolonialismen der han gjorde noen av de samme poengene som Sartre i essayet om anti-semittismen. Her hevder han blant annet at Europa har falt fra tronen og vist sitt sanne ansikt som sivilisasjonens skyggeside. Samme år kom boken *Prospero og Caliban*²⁵, der en fransk psykolog tar for seg den psykologiske konstitusjonen hos gasserne (folk på Madagaskar). Han hevder at den koloniale situasjonen skaper den kolonialiserte og den koloniale personlighet. De koloniserte får et Caliban-kompleks og blir avhengige personligheter, mens kolonistene får et Prospero-kompleks og blir. Men han hevder

²³ Hvor forøvrig Georg Lukács var medlem.

²⁴ Det er nettopp med utgangspunkt i disse paradoksene at Arthur Koestler beskriver forhørene av Rubashov i ”Darkness at Noon”, og det ender med at Rubashov blir offer for sin egen logikk og må erkjenne at episoder som der og da var helt normale og uskyldige, i ettertid objektivt kan sees på som forræderi.

²⁵ Karakterer i Shakespeares drama *Stormen* (1995).

samtidig at ikke alle kan bli kolonisert, men at det ligger noe i de kolonisertes personlighet som gjør at de ”lar seg” kolonisere. Det samme gjelder kolonistene, ikke alle kan bli kolonister.²⁶

Det er på begynnelsen av femti-tallet Fanon kommer på banen med utgivelsen av *Black Skin, White Masks* i 1952. Tydelig inspirert av Sartre, både hans eksistensielle analyser i VoI og hans mer dialektiske identitetsundersøkelser i *Jødeskriftet*, skildrer Fanon hvordan ’negeren’ essensialiseres. Han kritiserer Mannonis statiske fremstilling av det koloniale forhold og hevder han kjører seg fast i psykoanalysens ubevissthet. I stedet fremsetter han en radikal tese om at psykoanalysen også må ta inn over seg samfunnsstrukturene (jmf. BSWM s. xv). Han kritiserer dessuten Sartres lesning av negritude for at han ikke verdsetter det som noe bra i seg selv, men kun ser det som et negativt moment.

I denne perioden skjedde det generelt mye ute i verden og Frankrike var involvert i en rekke koloniale konflikter. I 1954 ble de tvunget til å forlate Indokina, men kun få måneder senere gikk de inn i Algerie. McCarthy driver heksejakt på ”kommunister” i USA, jernteppet senkes, NATO opprettes og Koreakrigen bryter ut. Hvis det likevel er et bestemt år som utmerker seg i løpet av femtitallet, må det være 1956. Da nasjonaliserer Nasser Suez-kanalen og skaper internasjonal furore, og FLN begynner å gjøre seg gjeldende i Algerie.

En tunisisk jøde, Albert Memmi viderefører Sartres analyser i *Jødeskriftet* og Fanons analyser i BSWM, med sin bok *The Colonizer and the Colonized* som kom ut i 1957 og hvor Sartre igjen skrev et forord. Utgangspunktet er delvis det samme som hos Sartre og Fanon, men gjennom sin posisjon som jøde, og ”på utsiden” av den svart-hvite manikeismen, tilfører hans analyser nye momenter.

Samme år (1957) gir Sartre ut *Spørsmålet om metoden*, der han søker å klargjøre forholdet mellom eksistensialismen og marxismen. Vår tids filosofi er for Sartre marxismen så lenge vi ikke har overskredet de betingelsene som den bygger på (1968a:30). Men den har stanset opp i sin utvikling og trenger eksistensialismen for å sikre forståelsen og inkluderingen av den enkelte, det unike og partikulære, den konkrete situasjonen og hendelsen. Ingenting skal reduseres eller tilbakeføres til noe annet a priori. “The object of existentialism – due to the default of the Marxists – is the particular man in the social field, in his class, in an environment of collective objects and of other particular men” (ibid. 133).

Hovedproblemet med samtidens marxisme ser Sartre i spaltningen av teori og praksis, som resulterte i at sistnevnte ble omgjort til prinsippløs empirisme og førstnevnte til ren,

²⁶ “Wherever Europeans have founded colonies of the type we are considering, it can safely be said that their coming was unconsciously expected – even desired – by the future subject peoples” (Mannoni 1956:86).

fiksert kunnskap. Den levende marxismen må på sin side være heuristisk: “its principles and its prior knowledge appear as regulative in relation to its concrete research (ibid. 26). Gjennom en kommentar til Plekhanov²⁷ drøfter Sartre tesen om at individenes rolle i historien ikke er avgjørende, for eksempel at utviklingen ville blitt den samme selv om Napoleon hadde dødd tidligere eller hvis en annen og mer fredsæl mann hadde blitt general i stedet. Sartre er enig med Plekhanov i at enkeltindividet ikke avgjør historiens gang, men han fastholder at hvert enkelt individ lever historien sin særegne måte. De objektive forhold internaliseres i den enkelte og tendenser, motsetninger og bevegelser spilles ut av og i den enkelte på konkrete og partikulære måter. Disse aspektene kan ikke reduseres vekk i forsøkene på å forstå historien, for da går man tilbake til den økonomismen man vil unngå og marxismen blir en inhumanisme (ibid. 132).²⁸ Hvordan får man så den enkelte person, situasjon eller hendelse til å fremtre som unik, samtidig som den plasseres i den historiske materialismens kategorier?

Sartre fant en fremgangsmåte hos den franske marxisten Henri Lefevre og hans korte artikkel ”Perspectives on Rural Sociology” fra 1953.²⁹ Her foreslår han en regressiv-progressiv fremgangsmåte som begynner med fenomenologiske observasjoner. Før en analytisk-regressiv fase følger, som avsluttes i en historisk-genetisk fase. Vi skal se at Sartre delvis går frem slik i *Kritikken*.

1.2.3 Dialektikkens fallgruver

I de innledende bemerkningene til *Kritikken* tar Sartre for seg to misoppfatninger av dialektikken, den ene kaller han dialektisk a priori, hvor dialektikken blir noe utvendig som påføres kjensgjerninger utenfra og uten undersøkelser. Den andre misoppfatningen kaller han hyper-empirisisme, og denne misoppfatningen består i å avfeie enhver a priori og heller foretrekke å la objektet, kjensgjerningen eller faktaene tale for seg og la det diktere metoden for de videre undersøkelser. Førstnevnte oppløser menneskene og dialektikken plasserer seg utenfor historien i en slags transcendental posisjon. Sistnevnte tror handlinger, hendelser og historie er uten mening og retning, det er bare historiske fakta. Slike fakta kan sees i sammenheng med hverandre, men de er ikke nødvendigvis forbundet. Det er ingen dialektisk ”natur” i historien, dialektikken er kun en rasjonalitetsform eller en tenkemåte blant mange. Dette synet er en form for empirisme uten prinsipper. I og med at handling er sosial,

²⁷ Og teksten ”The role of the individual in history” (1898)

²⁸ “[T]he foundation of anthropology is man himself, not as the object of practical knowledge, but as a practical organism producing Knowledge as a moment of its praxis” (1968a:179).

²⁹ Finnes i boken *Key Writings* (2003)

dialektisk, totaliserende og motivert av bestemte konflikter, er ikke dette noe alternativ for Sartre. Vi kan ikke forstå gitte fakta uten å se mot deres blitthet.³⁰

Sartre begynner *Kritikken* med å fastslå sin fundamentale enighet med den historiske materialismen: "Everything we established in *The Problem of Method* follows from our fundamental agreement with historical materialism. But as long as we present this agreement merely as one option among others we shall have achieved nothing, and our conclusions will remain conjectural" (CDR s 15). *Kritikken* skal fundere marxismen i den eksistensielle ontologien, og dermed grunnlegge en: "Prolegomena to any future anthropology" (CDR p. 66).

Man kan lese Sartre som marxist, men man kan også lese Sartre som marxismekritiker. Her skal vi i tråd med påstanden om at de beste kritikerne av marxismen er marxister, forsøke å lese Sartre både som marxist og som en god kritiker av marxismen. En overordnet innstilling i denne avhandlingen er at Sartre og Fanons tenkning er intimt forbundet med utviklingen i verden i deres samtid og da særlig forholdene i koloniene og de nylig frigjorte koloniene. *Kritikken* som et forsøk på å klargjøre de teoretiske forutsetningene for marxismen, klassekampen og antikolonialismen og *Jordens Fordømte* som en redegjørelse for betydningen at de anti-koloniale kampene og som et forsøk på å gi de en mer bestemt retning og en varighet utover uavhengigheten.

³⁰ I forbindelse med disse oppfatningene av dialektikken har Lucio Colletti noen oppklarende bemerkninger i sin artikkel "Marxism and the Dialectic" (1975) der han søker å avklare statusen til den dialektiske motsetning. Han hevder det finnes to typer motsetninger, reelle, faktiske opposisjoner, og "ideelle", dialektiske motsetninger. Førstnevnte på formen a og b, sistnevnte på formen a og ikke a. A og b har strengt tatt ikke noe med hverandre og gjøre og er i utgangspunktet eksisterende positive, mens a og ikke a begge er negative av hverandre og intimt forbundet. De kan dermed medieres og være utgangspunktet for en dialektikk. Colletti hevder at marxismen stadig har blandet sammen disse to formene for motsetninger og at særlig naturdialektikken slik den kom til uttrykk i Sovjetunionen misforstod reelle opposisjoner som dialektiske.

2 En fremstilling av Kritikken

2.0 Overgripende forhold

“[I]t must be understood that there is no such thing as man; there are people, wholly defined by their society and by the historical movement which carries them along [...]” (CDR s 36).

Bevegelsen Sartre begir seg ut på i *Kritikken* går fra det abstrakte mot det mer konkrete³¹, og er tredelt. Først gjør han rede for hvordan den enkeltes frie, men abstrakte virksomhet konstituerer dialektikken på et ontologisk nivå (1). Så viser han hvordan den enkeltes virksomhet gjennom det materielle og sosiale feltet, settes i sammenheng med alle andres virksomhet. Her oppstår en anti-dialektikk hvor friheten erstattes av materiens tvang og fremmedgjøringen gjør seg gjeldende (2). Til slutt når vi nivået for den konstituerte dialektikk og her er det ulike typer grupper og handling i fellesskap som står i fokus. Friheten gjenoppstår gjennom den felles handling og muligheten for å overvinne fremmedgjøringen presenteres (3). Den konstituerende dialektikken (1) er positiv, anti-dialektikken (2) er negativ og den konstituerte dialektikken (3) er en slags vekselvirkning mellom de to.³²

I lys av det overordnede problemfeltet er det særlig tre forhold som er viktige å få frem i det følgende. Hvis alt har sitt utgangspunkt i enkeltindividet og dets virksomhet, hvordan konstitueres fellesskap og hvilken status får disse fellesskapene? (A) Hvis all objektivisering er fremmedgjørende, hva er det som hindrer menneskets totale fremmedgjøring? (B) Hvis både den konstituerende dialektikken (det abstrakte individ) og den konstituerte dialektikken er sirkulær, hvor ender vi da? (C) Disse momentene kommer vi tilbake til mot slutten av kapitlet.

Før vi går gjennom de ulike etappene i Sartres bevegelse skal vi kort introdusere noen overgripende begreper og ledetråder. Sartre begynner med å erklære sin fundamentale enighet med den historiske materialismen og derav følger hans hovedmål, nemlig å finne et filosofisk fundament for den marxistiske dialektikken. Dialektikken er for Sartre noe mer enn bare en metode og han ønsker derfor å vise at selve den menneskelige væren er dialektisk og at den derfor må forstås dialektisk: ” ... the dialectic is both a method and a movement in the object.

³¹ Slik Marx går frem i *Kapitalen*. Innen den hegeliansk-marxistiske tradisjonene har begrepene abstrakt og konkret en noe annen betydning enn vi er vant til. Å betrakte noe abstrakt er å betrakte det isolert, mens konkret betyr å se ting i sin (rette) sammenheng. Konkret er det som inngår i en totalitet. Se for øvrig Skirbekk (1970:36) eller Østerberg (1972:15).

³² Innenfor dialektikken brukes ordet positiv om det som er gitt, mens ordet negativ henviser til det aktive, produserende og skapende.

For the dialectician, it is grounded on a fundamental claim both about the structure of the real and about that of our praxis. We assert simultaneously that the process of knowledge is dialectical, that the movement of the object (whatever it may be) is itself dialectical, and that these two dialectics are one and the same. Taken together, these propositions have a material content; they themselves are a form of organised knowledge, or, to put it differently, they define a rationality of the world” (CDR s. 20).³³

I ”KdrV” kartla Kant mulighetsbetingelsene for fornuften gjennom en transcendental kritikk. Sartre omtaler denne fornuften som analytisk fornuft (heretter AF) og karakteriserer den som en isolerende og utvendig tenkemåte. Opp mot denne tenkemåten, setter Sartre ”den dialektiske fornuft” (heretter DF) som skal være en totaliserende og innvendig tenkemåte, hvor AF kan inngå som moment. Gjennom en kantiansk, transcendental kritikk av den dialektiske fornuft ønsker Sartre å grunnlegge, avgrense og legitimere dens gyldighetsområde. Vi kan foreløpig si at domenet for DF er det menneskelige eller det menneskeskapte, og menneskenes livsverden og historie, mens AF knytter seg mer til samfunnsvitenskapelig positivisme. Hovedgrunnen til at menneskenes livsverden og historie ikke kan gripes gjennom AF, er vår grunnleggende frihet. Den gjør at vi stadig overskrider det gitte og således skaper og omskaper våre omgivelser som i sin tur, vil skape og omskape oss som mennesker og påvirke vår tenke- og levemåte. DF er grunnleggende historisk og situert og den som tenker kan ikke skilles fra det som tenkes eller hvor det tenkes fra.³⁴

Sartre ønsker å gjøre eksistensialismen og det virksomme enkeltmennesket til det ontologiske fundamentet for den historiske materialismen. ”The entire historical dialectic rests on individual praxis in so far as it is already dialectical, that is to say, to the extent that action is itself the negating transcendence of contradiction, the determination of a present totalisation in the name of a future totality, and the real effective working of matter” (CDR s. 80).³⁵ Her er vi ved noe av kjernen ved den omtalte metodiske individualismen. Men grepet radikaliseres ytterligere gjennom det Sartre kaller dialektisk nominalisme³⁶: “The dialectic, if it exists, can

³³ McBride forenkler det slik: ”the dialectic [...] must be at once the activity, the knowledge, and ‘the law of the knowledge’ (...) of a given milieu of human praxis” (1991:115).

³⁴ Dette skillet er noe av grunnlaget for det Dag Østerberg, kaller den innvendige (DF) og den utvendige (AF) forståelsesformen, i boken ”Forståelsesformer” fra 1966.

³⁵ Derfor begynner Sartre sin undersøkelse med det mest umiddelbare: ”that is to say from the individual fulfilling himself in his abstract praxis [...]” (CDR s. 52).

³⁶ Begrepet nominalisme kommer av det greske ordet ’nomos’ som betyr noe sånt som navn. Det brukes for eksempel innen språkfilosofien som betegnelse på en posisjon som hevder at objekter eller ting kun eksisterer som singulære og at det bare er navnet eller ordet som er felles eller som gjør at vi kan sortere de under samme genus. Mot dette synspunktet finner vi ulike former for begrepsrealisme. Sartres dialektiske nominalisme er ment å betegne en form for realisme på den måten at den enkelte person og handling nødvendigvis får et dialektisk preg.

only be the totalisation of concrete totalisations effected by a multiplicity of totalising individualities” (CDR p. 37). På en måte er dette bare en understreking av den metodiske individualismen, men det peker samtidig videre mot dialektikkens universelle nødvendighet i hvert enkelt tilfelle. Dette er en a priori nødvendighet ved all menneskelig erfaring, samtidig som den overskrider enhver partikulær erfaring og således er noe universelt. Det er dette paradokset Sartre snakker om når han sier at enhver person er en universell singulær.³⁷

All menneskelig virksomhet er situert og totaliserende. Vårt blikk styres av hvor vi er og hva vi gjør, og det vi gjør styres av vårt blikk. Hvert øyeblikk er en totalisering, hvor både det forrige og det neste er inkludert. Begrepet totalisering er i sin elementære form en måte å anskueliggjøre hvordan mennesket lever sin omverden på. Det inkluderer også måten vi oppstiller omverdenen på og hvordan vi omskaper den gjennom vår virksomhet. Ikke bare vår virksomhet, men også vår forståelse som virksomhet, danner totaliseringer. Disse totaliseringene må forstås både regressivt og progressivt, regressivt i form av at alt må kunne tilbakeføres til enkeltindividene og deres handlinger, og progressivt ved at forståelsen beveger seg mot det samfunnsmessige og henimot Historien. Vi begriper, og griper inn i omgivelsene ved å totalisere dem. Gjennom denne vedvarende aktiviteten blir det utvendige innvendiggjort og dialektikken blir således en relasjonell innvedighetslogikk som styrer forholdet mellom elementer innen en totalisering. “The dialectic is the law of totalisation which creates several collectives, several societies, and one history – realities, that is, which impose themselves on individuals; but at the same time it must be woven out of millions of individual actions” (CDR p. 36).³⁸ Resten av fremstillingen forsøker egentlig bare å trekke de fulle konsekvenser av dette i forhold til våre samfunn. Men før vi når det samfunnsmessige og historiske nivået, må vi forstå hvordan den enkeltes virksomhet konstituerer dialektikken.

2.1 Den konstituerende dialektikken

”Menneskene skaper sin egen historie, men de skaper den ikke etter eget godtykke, ikke under selvvalgte forhold, men under forhold som er umiddelbart gitt og overlevert” (Marx 1970:145).³⁹

³⁷ Esbern Krause-Jensen formulerer dette forholdet, og generelt forholdet mellom eksistensialismen og marxismen, og mellom frihet og nødvendighet på følgende måte: ”Den afgørende faktor i Sartres samfunnspolitiske teori er alltid, hvad mennesker vælger at gøre med det, man har gjort dem til (1979:159).

³⁸ Sartre bruker ordet ’totalisering’ i klar kontrast til ordet ’totalitet’, som blant andre Lukács bruker i *Historie og Klassebevissthet*. Der totalitet er noe avsluttet og noe fast, er totalisering noe uavsluttet, en prosess. Rekkevidden av dette skillet vil komme klarere frem etterhvert.

³⁹ Sartre gjør dette sitatet til en parole for hele boken når han erklærer: ”Dialectical rationality, the whole of which is contained in this sentence, must be seen as the permanent and dialectical unity of freedom and necessity” (CDR s. 35).

Vi skaper historie ved å objektifisere oss i det materielle og vi skapes av historien ved å totalisere og innvendiggjøre det objektive. All menneskelig virksomhet er totaliserende og Sartres generelle term for dette er praxis. Dette er selve grunnsteinen i byggverket og praxis kan være nær sagt en hvilken som helst virksomhet. Arbeid vil for eksempel være en spesifisering av praxis som går mer direkte på å bearbeide noe foreliggende. Det som skiller menneskelige handlinger fra rene virkninger av naturprosesser er at de innebærer muligheter for overskridelse og dette er selve essensen av menneskets frihet. Man kan nesten si at praxis er frihet, mens man kunne si at bevisstheten var frihet i *Væren og Intet* (heretter VoI).⁴⁰ De tre termene frihet, overskridelse og praxis danner her en uløselig enhet. Selv om man ikke kan velge hva slags omstendigheter og situasjoner man kastes inn i, kan man gjennom sin virksomhet i disse situasjonene endre omgivelsene og overskride deres karakter av gitthet.

For å illustrere dette kan vi se på spillet sjakk, som består av gitte regler og hvor antallet mulige trekk i en situasjon er bestemt ut i fra brikkenes posisjoner i det øyeblikket. Dermed skulle man tro at evnen til å raskt kunne kalkulere både motstanderens og egne trekk var tilstrekkelig for å være en god sjakkspiller. I og med at datamaskiner er overlegne mennesker både når det gjelder antall kalkulasjoner som kan utføres simultant, og når det gjelder hastigheten på kalkulasjonene, skulle en tro at datamaskiner var de suverent beste sjakkspillerne. Det har de for så vidt også blitt, men kun de siste fem-ti årene og de beste menneskelige sjakkspillerne kan fortsatt spille nesten jevnbyrdig mot gode sjakkprogrammer på data. En mulig forklaring på dette kan være at evnen til å overskride, overraske og gjøre noe kreativt og uventet i en gitt situasjon er noe mennesket har på en måte som en datamaskin aldri kan ha. Dette kan vise noe av den menneskelige praxis' overskridende aspekt.

2.1.1 Det materielle

For at overskridelse og frihet skal gi mening i den faktiske verden, må det være noe å overskride. Vi trenger et fundament og en motstand for våre handlinger og for Sartre er det materialiteten som sørger for dette.⁴¹ Materien er treghet, mens praxis er bevegelse.⁴² Begge begrepene rommer for Sartre mer enn vi vanligvis ville tilegge dem. En musiker som spiller vil ifølge Sartre objektifisere seg i det materielle og det samme vil en person som snakker eller en forfatter som skriver.

⁴⁰ Mer om parallellene til VoI om litt.

⁴¹ I VoI var det faktiskiteten som blant annet hadde den rollen.

⁴² Materien fremtrer også som det positivt gitte, mens praxis er negerende og omskapende. Derfor kan ikke AF gjøre rede for overskridelser.

Alle handlinger skriver seg slik inn i materien og blir der lagret som bearbeidet materie. Men omgivelsene er ikke noe jomfruelig som venter på å bli omskapt, snarere er omgivelsene på forhånd alltid bearbeidet av noen andre eller av en selv på et tidligere tidspunkt.⁴³ Virksomhetens totaliserende aspekt gir materien et skinn av å være noe dødt og passivt, mens det materielle ved neste korsvei kan vise seg som refleksjon av den virksomheten som er nedlagt i den. Dette betyr at dualismen mellom subjekt og objekt, levende og død materie, overskridelse og nødvendighet, mykes opp og i stedet inngår i en helhetlig prosess, en kontinuerlig vekselvirkning. Vi ser at Sartre søker mot en syntetiserende realisme og ønsker å overskride både den tradisjonelle idealismen og den tradisjonelle materialismen.

Når mennesket bearbeider materien vil det alltid innbære et moment hvor det gjør seg selv treg eller tinglig, for å virke på det materielle. Vi bruker armen og drar i en spake, vi løfter en murstein og legger den oppå en annen eller vi presser ned tastene på tastaturet når vi skriver. Mennesket som biologisk organisme er en slags syntese av treghet og bevegelse, materie og praxis, frihet og nødvendighet. Det at vi er en del av det materielle innebærer at alle virksomheter har et moment hvor det er mennesket som materie som gjør seg gjeldende: "the crucial moment of labour is that in which the organism makes itself inert (...) in order to transform the surrounding inertia" (CDR s. 90).⁴⁴ Det er med andre ord slik at i det mennesket virker på materien, mottar det materiens treghet, akkurat slik kraft er lik motkraft i fysikken. Mennesket som dualitet og syntese blir gjennom dette momentet dialektisk og praxis som totalisering får et sirkulært preg.⁴⁵ Objektiviseringen innebærer et moment hvor man selv gjør seg til objekt og innvendiggjøringen omfatter slik både produktet og en selv som produktet av produktet. Verken en selv eller omgivelsene er de samme etterpå og enhver totalisering må retotaliseres. Den stadige utviklingen gjør temporaliteten som historie til den sentrale dimensjonen.⁴⁶ Når Sartre snakker om dialektikkens sirkularitet mener han ikke at tiden er syklisk og at alt gjentar seg. Heller kunne vi beskrive det som en stadig nyskaping eller vorden og som "evig gjenkomst" (Nietzsche). Ikke evig gjenkomst av det samme, men evig gjenkomst under de samme formelle betingelser og ut i fra de samme mekanismer.

⁴³ En parallell kunne være hvordan Husserl ser for seg tradisjonen som delvis skjulte og sedimenterte meningsstrukturer. Se *Krisis* (Husserl 1970:52) eller artikkelen *Geometriens opprinnelse* (op.cit. 361).

⁴⁴ Eller: "The meaning of human labour is that man is reduced to inorganic materiality in order to act materially on matter and change his material life" (CDR s. 178).

⁴⁵ Mer korrekt ville det muligens være å si at virksomheten har form (eller struktur) av en spiralbevegelse. Man vender ikke tilbake til utgangspunktet, men til et nytt utgangspunkt. Det gamle er transcendent.

⁴⁶ En vending ("revolution in the knowledge of man") som ifølge den franske sosiologen Henri Lefebvre kom med Hegel: "With Hegel, extensibility in time (becoming) [...] takes on primordality: mankind's life is now in time, is historical, its very consciousness a succession of changing states and shifting moments (1968:28).

2.1.2 Fra bevissthet til virksomhet

Tingen i seg selv, eller den rene i-seg-væren vil for Sartre være utilgjengelig og en slags abstraksjon, og således også den rene bevissthet eller for-seg-væren. Bevisstheten vil alltid være bevissthet om noe, som i VoI fremstår som faktisitet, slik praxis alltid vil ha et objekt eller en materialitet i *Kritikken*. I VoI snakket Sartre om faktisitet som motstykke til transcendens og om forholdet mellom for-seg- og i-seg-væren. Mennesket som organisme vil være en syntese av disse aspektene, et objekt for andre for-seg-værender og et for-seg-værende som gjennom negasjon av i-seg-væren har tilgang til fenomenene. ”There can be a free for-itself only as engaged in a resisting world. Outside of this engagement the notions of freedom, of determinism, of necessity lose all meaning” (VoI s. 621). Faktisiteten er denne nødvendige forbindelsen mellom for-seg-væren og i-seg-væren, som konstituerer det vi oppfatter som det som er. Frihetens faktisitet er at frihetens umulighet er umulig⁴⁷ For-seg-væren representerer det overskridende og faktisiteten vil være det gitte som negert i-seg-væren. Man møter omverdenen som faktisitet akkurat som man hos Kant møter den som anskuelse.

Dette forholdet har i VoI fortsatt et preg av dualitet, mens det samme forholdet i *Kritikken* tenkes i form av dialektisk monisme. Sartre refererer her til Marx og materialismens monistiske ontologi, hvor dualiteten mellom væren og viten nærmest innkapsles i væren selv og hvor viten blir en del av væren. Spenningen opprettholdes imidlertid mellom væren og sannhet og det er her mennesket med sin virksomhet utmeisler rommet for DF. Sartre fastholder en realistisk posisjon og vi gjenfinner mange av de grunnleggende elementene fra VoI, i *Kritikken*. De har bare andre navn og inngår i litt andre konstellasjoner. Faktisiteten har nå blitt materialitet og transcendensen ivaretas av praxis, men mennesket er fortsatt begge deler. Og det er gjennom praxis som overskridende bearbeidelse av det materielle at vi har tilgang til omverdenen som totalisering. Mens det er bevisstheten som åpner for erkjennelse i VoI, er det den praktiske virksomheten i *Kritikken*, eller sagt på en annen måte, bevissthet oppfattes nå mer som nettopp virksomhet.⁴⁸ Det er gjennom sin virksomhet man møter omverdenen og det man da møter er det materielle.

⁴⁷ Fra VoI: ”[The limitation of freedom] as internal finitude stems from the fact that it can not not-be freedom – that is, it is condemned to be free; its limitation as external finitude stems from the fact that being freedom, it is for other freedoms, freedoms which freely apprehend it in the light of their own ends” (1992:673).

⁴⁸ Virksomhet er en bevegelse i væren og viten er slik sammenvevd med væren gjennom virksomheten. Det er nærliggende å se dette i forbindelse med Marx’ ”Tesar om Feuerbach” (Marx 1975:53-55).

2.1.3 Behov

Så er spørsmålet hva som setter maskineriet i gang? Hva er den utløsende faktoren, den første beveger, selve grunnmotivet for menneskenes objektifiserende virksomhet overhodet?

”Everything is to be explained through need (...); need is the first totalising relation between the material being, man, and the material ensemble of which he is a part” (CDR s. 80). Vi drives av våre behov og nødvendigheten av å tilfredstille dem og det er i utgangspunktet en ensidig og innvendig relasjon, hvor mennesket som organisme forsøker å opprettholde livet. Denne relasjonen har også karakter av å være dobbelt totaliserende, en levende totalitet som stadig avdekker de materielle omgivelsene, som en totalitet av muligheter for tilfredsstillelse. “As soon as need appears, surrounding matter is endowed with a passive unity, in that a developing totalisation is reflected in it as a totality: matter revealed as passive totality by an organic being seeking its being in it – this is Nature in its initial form” (CDR s. 81).

2.1.4 Vesle Jensemenn

Et eksempel på at menneskelig praxis er totaliserende og overskridende kan være ”vesle Jensemenn” i Alf Prøysens kjente sang, *Julepresangen*. Vesle Jensemenn skal lage julepresang til mor av noen kassebord og det skal i første verset bli et sybord med skuffer.⁴⁹ Motivasjonen hans er muligens et behov for anerkjennelse fra moren, eller kanskje han har sett morens behov for et sybord. I andre vers setter han på bena, men oppdager at de ikke er like lange og at han derfor må sage dem til. Men sagingen tar overhånd og han bestemmer at sybordet heller skal bli en kiste. Jensemenn har bearbeidet kassebordene som materialitet, men de har også bearbeidet hans praxis og målet har nå blitt et annet. Totaliseringen har blitt retotalisert. I tredje vers får Jensemenn problemer med lokket og etter å ha høvlet litt for mye, bestemmer han seg for at det skal bli et skrin i stedet. Hvert nye trinn er en overskridelse av det forrige, hvor den mislykkede kisten blir en åpning mot et vellykket skrin. Så skal det jevnes, ”og den som jevner flittig det er vesle Jensemenn”. Faktisk så flittig at skrinet nå skal bli en eske. Arbeidet med disse kassebordene innebærer hele tiden et moment hvor Jensemenn må gjøre seg treg og materiell i det han gjennom verktøyene virker på kassebordene som ting. Og hver enkelt prosess er like irreversibel som historien selv. Det som skulle være siste finpuss endrer esken litt for radikalt, og virksomheten rettes da inn mot å lage et fuglebrett. Men ”gjett hva mor skal få? Ei spekefjøl som mor kan smøre skolematen på”. Innpakkingen av gaven totaliserte resultatet på nytt og satte det i en ny sammenheng, og vips så ble

⁴⁹ Refrenget går som følger: ”Det vil hun sikkert ha, da blir hun sikkert gla’/ og at det er en nyttig ting kan ingen komme fra”

fuglebrettet en spekefjøl. Slik er individuell praxis på et abstrakt nivå, totaliserende og overskridende.⁵⁰ Den Jensemenn som hadde gjennomgått alle disse trinnene var ikke den samme Jensemenn som han som fikk ideen om å lage et sybord til mor. Nå har Jensemenn blant annet lært noe om snekring og alt som hører med og slik blitt bearbeidet av sitt eget arbeid.

2.1.5 Antropologisk oppsummering

”[M]ennesket er dømt til å være fritt” (Sartre 1993:16)

Mennesket tegnes foreløpig som virksomt, skapende, fritt og overskridende. Det er et vesen med behov som for å tilfredsstille disse, objektifiserer seg i det materielle og således omskaper sine omgivelser og seg selv. Samtidig er vi vesener som innvendiggjør omgivelsene og vi omskapes således av omgivelsenes omdannelse. Det innvendige utvendiggjøres og det utvendige innvendiggjøres. Den antropologiske bestemmelsen av mennesket har fra VoI til *Kritikken* dreid fra bevissthet mot virksomhet og det er praxis som representerer overskridelsen, ikke bevisstheten.

2.2 Anti-dialektikken

”The future comes to man through things in so far as it previously came to things through man” (CDR s. 178).

Foreløpig har vi betraktet individets virksomhet isolerte, men i det øyeblikk vi setter den i forbindelse med andre menneskers virksomhet og hele det sosiale og materielle feltet av bearbeidet materialitet, blir bildet et annet. Mens den konstituerende dialektikken muliggjør friheten, manifestert ved at mennesket skaper sin egen historie, tar anti-dialektikken friheten tilbake ved at historien skaper mennesket. Men som Sartre fastholder, er dette to sider av samme sak: “if there is to be any such thing as dialectical materialism, it must be a historical materialism, that is to say, a materialism from within; it must be one and the same thing to produce it and to have it imposed on one, to live it and to know it” (CDR s. 33). Igjen bemerkes det at historien er domenet for dialektikken og Sartre sier videre at dersom denne materialismen eksisterer, kan den bare være sann innenfor grensene av vårt sosiale univers. (ibid.) Dette understreker også forståelsens grunnleggende situerthet.

⁵⁰ Vi kan sammenligne vesle Jensemenn med ”brikoløren” i Claude Lévi-Strauss’ bok *Den ville tanke* (2002).

I våre konkrete virksomheter møter vi aldri naturen i sin opprinnelige form, men vi møter en allerede omformet materialitet som andre menneskers opplagrede virksomhet.⁵¹ Forståeligheten av den materialistiske dialektikken forutsetter således at: ”man is ’mediated’ by things to the same extent as things are ’mediated’ by man” (CDR s. 79). Oppdagelsen av dette grunnleggende forholdet er for Sartre det viktigste ved dialektiske undersøkelser og et sentralt aspekt ved den dialektiske sirkularitet. Materien er ikke lenger bare passiv, men også aktiv, via andre menneskers tidligere og nåværende virksomhet. På samme måte er ikke lenger menneskene bare aktive, men også passive, som mottakere av andres objektifiseringer og som ”ofre” for det materielle. Materialitet er for Sartre en treg syntese av menneskelig pluralitet.

2.2.1 Det trege handlingsfeltet

Stedet hvor disse formidlingene foregår, hvor mennesker møter ’de andre’ og det materielle, kaller Sartre det trege handlingsfeltet⁵². Og det er i relasjonene hvor tingene formidler mellom mennesker, eller hvor mennesker formidler mellom ting og mennesker, at vi finner fundamentet for all fremmedgjøring (CDR s. 66, note 27). Det som skjer i det trege handlingsfeltet er at mine handlinger mister sin klarhet og at resultatene av dem ikke nødvendigvis blir slik jeg hadde tenkt. De blir noe fremmed. I det trege handlingsfeltet ligger resultatene av alle tidligere handlinger lagret i det materielle og enhver handling vil berøres både av andres samtidige handlinger, og av egne og andres tidligere handlinger. Vi møter det materielle som allerede bearbeidet, og fylt med mening som andre har lagt der. Vi bor i hus som andre har bygget, og andre allerede har innredet og slitt fra før. Vi kjøper frukt som allerede er plukket, fra trær som andre har plantet, i jord som atter andre har brutt og dyrket. Naturen er alltid formidlet.

Det trege handlingsfeltet vender også ens egne handlinger mot en selv og gjør de til noe fremmed, tregt og truende. Sartre kaller denne prosessen anti-praxis. Denne formen for fremmedgjøring innebærer at den opprinnelige og abstrakte kampen mot (og med) naturen, delvis erstattes av en kamp mot en selv. Og mot resultatene av egne handlinger som fremstår som resultater av andres handlinger, eller ingens handlinger. Her avdekkes virkelig tvangen og nødvendigheten i det materielle ved at mennesket nærmest avkreves en bestemt type

⁵¹ Jmfr. fortsettelsen av Marx’ 18. brumaire: ”Tradisjonen fra alle døde slektledd hviler som en mare på de levendes hjerne” (Marx 1970:145). For Sartre vil også tradisjonen ha en materialitet, som om han tar Husserls metafor om sedimentering bokstavelig.

⁵² På engelsk: ’practico-inert field’ og fransk: ’pratico-inert’. Jeg har valgt å bruke Dag Østerbergs oversettelse (se for eksempel ”Sartre” 2005:68) fordi jeg synes det bevarer Sartres paradoks, klinger best rent språklig og gir de rette assosiasjonene. Audun Øfsti bruker ’praktisk-tregt felt’ i sin behandling av boken i Agora nr. 3 2005.

adferd, på befaling fra det trege handlingsfeltet.⁵³ Sartre utdyper dette gjennom en parallell til semiotikken, der det materielle fungerer som signifikant og hvor mennesket blir signifikant, altså at det materielle signaliserer noe og at det er mennesket som blir signalisert eller utpekt. Gjennom at denne prosessen blir materialisert, settes også “tegnene” i sammenheng med hele universet: ”This means that infinitely many unforeseeable relations are established, through the mediation of social practice, between the matter which absorbs praxis and other materialised significations” (CDR s. 161). Vi kan si at det trege handlingsfeltet er det som gjør menneskelig virksomhet til aktiv passivitet, mens materien antar karakteren av passiv aktivitet.⁵⁴ Den funksjonen det trege handlingsfeltet har, er å vise rent faktisk hva som skjer når mennesket skaper sin egen historie samtidig som det blir skapt av den. Det trege handlingsfeltet binder mennesker, handlinger og materie sammen, hvor hvert element i strukturen påvirkes av de andre elementene.

2.2.2. Knappheten

Et annet og meget vesentlig fenomen avdekkes når vi forlater det abstrakte individet med sine behov og sin virksomhet, og setter det i sammenheng med andre mennesker og deres behov og virksomheter. Alle har sine behov, men ressursene er begrenset og det er ikke nok til alle. Sartre kaller denne fundamentale kjensgjerning for knapphet og det er et vedvarende, men kontingent trekk ved vårt menneskelige univers. Knappheten er på tross av sin kontingente karakter, en grunnleggende menneskelig relasjon, både til naturen og til andre mennesker: ”... scarcity must be seen as that which makes us into these particular individuals producing this particular History and defining ourselves as men” (CDR s. 123-4). Selv om knappheten er universell (ibid.), kan det variere hva det er knapphet på. Avhengig av den konkrete situasjonen (tid og sted) kan det være knapphet på mat, vann, tid, skoleplasser, lærere, sykehus og så videre.

”Scarcity, as the lived relation of a practical multiplicity to surrounding materiality within that multiplicity itself, is the basis of the possibility of human history” (CDR s. 125). Dette betyr at knapphet er en konstituerende del av historien, før produksjonsmåter, samfunnsformasjoner og klassekamp i det hele tatt kommer inn i bildet. Men selv om Sartre ser knappheten som grunnlag for muligheten av historie, så er den ikke tilstrekkelig. Det er nemlig mulig å leve med en balansert knapphet (ekvilibrum), slik de såkalte ”primitive”

⁵³ Øfsti sier det slik: ”Materien får altså, som gjenstand for menneskelig virksomhet, en egen bevegelse, den vender tilbake mot menneskene og forlanger en bestemt praksis av dem” (2005:190).

⁵⁴ Begrepene aktiv passivitet og passiv aktivitet kommer vi mer inn på etterhvert.

samfunnene muligens gjorde (ibid.).⁵⁵ Det er derfor de kan sies å være samfunn uten historie. Grunnen til at knapphet gir grobunn for historie, er at den gir grobunn for konflikter og motsetninger, selve historiens drivkraft.⁵⁶

Denne opprinnelige volden, som for Sartre er innvendiggjøringen av knappheten, betyr at i en verden av knapphet vil den andre alltid kunne være en livstruende fiende. Det han spiser får ikke jeg, og det jeg spiser får ikke han. I kritiske øyeblikk kan det å spise eller å la andre spise være et spørsmål om liv og død og knappheten gjør i slike situasjoner det umulig for en gitt mengde individer å leve sammen. "The group or the nation is defined by its surplus population (...); it has to reduce its number in order to survive" (CDR s. 129). Sartre mener at en slik numerisk reduksjon er praktisk nødvendig, men understreker at det ikke trenger å bety at man tar livet av hverandre. For eksempel kan man se Kinas ettbarnspolitik som en måte det kinesiske samfunnet velger ut sine døde på. I forlengelsen av dette blir ulike mekanismer for utvelgelse (eller eksklusjon) et aspekt ved sosiale institusjoner.⁵⁷ Et annet eksempel kan være det internasjonale patentregelverket for legemidler. Det fører blant annet til at mange land ikke har råd til verken å kjøpe eller produsere AIDS-medisiner (antiretrovirale medisiner). Noe som betyr at tusener av barn og voksne som kunne fått forlenget livet med tilgang på slike medisiner, dør av AIDS.⁵⁸

På individuelt nivå kan det være tilfeldig akkurat hvem som utpekes som overflødige, men sosiologisk sett er det strukturelt bestemt. Utvelgelsene vil være materielle og de vil peke ut den enkelte i et praktisk felt som et knapphetens menneske. Innvendiggjøringen av dette forholdet skjerper fremmedgjøringen ved at til og med en selv blir en annen og ens egen fiende i form av å være enda en for mye. Individet i en slik situasjon blir negativt i forhold til seg selv, de andre og omgivelsene, og Sartre kaller det anti-mennesket. Knappheten gjøres innvendig og konstituerer den enkelte gjennom sine behov og sine muligheter, som den samme som de andre. Den opprinnelige volden utgjør her en allmenn og gjensidig motivasjon til voldshandlinger mot den andre som anti-menneske. Anti-mennesket er vrengebildet av mennesket og den verden det skapes av og lever i er en verden av vold, konflikt og motsetninger.

⁵⁵ Antropologen Marshall Sahlins behandler blant annet dette spørsmålet i boka *Stone Age Economics* (det aktuelle kapitlet har tittelen "The original affluent society") (1974).

⁵⁶ "[T]he historical process cannot be understood without a permanent element of negativity, both exterior and interior to man. This is the perpetual possibility in man's very existence of being the one who sends Others to their deaths or whom Others send to his – in other word, of scarcity" (CDR s. 148).

⁵⁷ Dette kommer vi tilbake til i behandlingen av sosiale institusjoner.

⁵⁸ Ifølge WHO var tallet i 2002 nærmere 2,8 millioner. Dette og annet tallmateriale, samt en grundig drøfting av problemet med patenter og legemidler, finnes i Thomas Pogges artikkel, "Human rights and global health: A research program" (2005).

Et eksempel på dette kan være de arbeidsledige i en situasjon der det er stor arbeidsledighet. Det er knapphet på arbeidsplasser og den enkelte arbeidsledige blir en annen og en for mye i forhold til de andre. Det at man selv er arbeidssøker gjør knappheten enda større og situasjonen enda vanskeligere, og som arbeidssøker er man på en måte også sin egen konkurrent. Gjensidigheten i de mellommenneskelige relasjonene blir følgelig modifisert av knappheten og den andre blir en fremmed og en potensiell trussel. "Nothing [...] could be more terrifying for man than a species which is intelligent, carnivorous and cruel, and which can understand and outwit human intelligence, and whose aim is precisely the destruction of man. This, however, is obviously our own species as perceived in others by each of its members in the context of scarcity" (CDR s. 132). For Sartre representerer dette det abstrakte utgangspunktet for tingliggjøring av menneskelige relasjoner i ethvert samfunn, men det er samtidig et første møte med det etiske, under det negative imperativet – menneskets destruksjon må destrueres.

2.2.3 Kontrafinalitet

Handlinger uten aktører, resultater av handlinger man ikke ønsker eller kjenner seg igjen i, eller resultater som "stjeles" fra den handlende, kaller Sartre kontrafinaliteter. Det er en av fremmedgjøringens fremtredelsesformer. Som handlende i det trege handlingsfeltet har man ikke kontroll over resultatet av sine handlinger, for de andre handlende innvirker hele tiden både direkte og indirekte (gjennom det materielle) på resultatet. Materien blir invertert praxis og man møter seg selv i døra som en annen. Han gir selv to historiske eksempler: avskogingen av Kina og inflasjonen i Spania og Portugal på 1500-tallet.

Kinesiske bønder har i århundrer ekspandert sine dyrkbare områder og i denne prosessen hogd ned eller brent ned skog.⁵⁹ For den enkelte landsby eller bonde er dette en god måte å håndtere knapphet på og øke sine avlinger. Det har til og med vært en del av en overordnet keiserlig politikk for å utvide dens innflytelsesområder, drive nomader bort og dyrke og sivilisere jorda. Finaliteten har vært å utvide bøndernes jordbruksland og keiserens makt, og bøndernes aktivitet har gradvis skrevet seg inn i materien. Motsatsen til denne finaliteten, kontrafinaliteten, er det massive fraværet av skog med påfølgende flommer, erosjon og sosial uro.⁶⁰

⁵⁹ Dette eksempelet diskuteres i *Kritikken* på side 161-165.

⁶⁰ "There is no joint undertaking, but still the infinite flight of particular undertakings inscribes itself in being as a joint result" (CDR s. 164).

Det andre eksempelet skriver seg fra den iberiske ekspansjonen på 1400- og 1500-tallet, med oppdagelsen og etter hvert koloniseringen av Sør- og Mellom-Amerika.⁶¹ Conquestadorenes appetitt på edle metaller var legendarisk og de fant fort store forekomster blant annet i Peru. Gjennom utstrakt slavearbeid klarte de å utvinne og sende hjem store mengder gull og sølv til det castillanske hoffet. Baksiden av (gull)medaljen var en voldsom inflasjon og økte levekostnader. Den skjeve fordelingen gjorde konsekvensene voldsomme for de fattige, men heller ikke adelen unnslopp, for inflasjonen spiste opp deres rikdom. Gullet opptrådte som ”forhekset materie” og velsignelsen ble en forbannelse.⁶²

Som vi ser av disse eksemplene, foreligger det en indre motsigelse mellom finalitet og kontrafinalitet. Den skrives inn i materien gjennom den enkeltes objektifisering og resultatet blir både virkning og bivirkning, men hvor den ene ikke negerer den andre. Fremmedgjøringen i det trege handlingsfeltet gjør at den enkelte i sin virksomhet opptrer som adskilt fra de andre, selv om alle er utvendig forent gjennom det materielle. I stedet for at alle er forent i en felles aktivitet mot et felles mål, er alle adskilt fra hverandre ved å gjøre det samme, med materien og mot hverandre. En velkjent parallell er det vi ofte kaller allmenningens tragedie og et nærliggende eksempel er overbeitingen av Finnmarksvidda. For den enkelte reindriftssame innebærer det å ha noen rein ekstra en mulighet for økt produksjon og økte inntekter. Men samlet sett blir resultatet overbeite av vidda og tap for alle parter. Det samme gjelder fiske i smutthullet eller andre mindre regulerte farvann. Det som er rasjonelt og tilsynelatende harmløst for den enkelte, blir gjennom materiens formidling, en kollektiv katastrofe: “through the mediation of matter, men have realised and perfected a joint undertaking because of their radical separation” (CDR s. 165).⁶³

2.2.4 Monisme

”At any moment of History things are human precisely to the extent that men are things” (CDR s. 180).

Det fines ikke meningsløs materie, for mennesket gir materien mening gjennom sin totaliserende praxis og andre har gitt den mening tidligere. I den grad vi som mennesker har

⁶¹ Kritikken s. 165-196. Det samme fenomenet diskuteres også av blant andre Eric Wolf (1997:135-140).

⁶² ”In being realised, human ends define a field of counter-finality around themselves” (ibid.).

⁶³ I forhold til miljøproblemer som global oppvarming og ødeleggelse av ozonlaget virker det nærliggende å snakke om kontrafinalitet. Man møter praktisk talt seg selv og sine egne bedrifter i døra. Og fordi vi mottar disse effektene som enkeltpersoner adskilt fra hverandre, føler vi oss avmektige i forhold til dem.

tilgang til materien, gir vi den betydning gjennom de virksomheter den inngår i. Det er også slik vi kan avdekke betydninger som andre har virket inn i materien tidligere.⁶⁴

I den grad det materielle kan utpeke mennesket (som signifikat) er det gjennom den praxis som allerede er absorbert i det materielle: "praxis as the unification of inorganic plurality becomes the practical unity of matter" (CDR s. 184). Her er vi tilbake ved den historiske materialismens monistiske karakter: "The monism which starts from the human world and situates man in Nature is the monism of materiality" (CDR s. 180-1). Denne monismen overskrider den tilsynelatende motsetningen mellom at alt som eksisterer i universet er materielt, og at vi samtidig lever i en fundamentalt menneskelig verden (CDR s. 181).

2.2.5 *Krav*

Materiens passive aktivitet oppleves gjerne i form av "krav"⁶⁵ fra det trege handlingsfeltet. Og i vår verden av knapphet og fremmedgjøring møter vi gjerne materien konkret som nettopp krav. En fabrikkarbeider blir for eksempel stilt overfor bestemte krav fra den maskinen han eller hun betjener. Denne trege forventningen utpeker arbeideren som en annen og krever at bestemte oppgaver utføres. Vi kunne si at dette er en av måtene materien utpeker på og den uttrykker sine krav i imperativs form. Men disse kravene er det menneskene selv som har skapt i utgangspunktet: "exigency is always both man as a practical agent and matter as worked product in an indivisible symbiosis" (CDR s. 191). Det er ikke primært arbeideren som objektifiserer seg i maskinen, men maskinen objektifiserer seg (som krav) i arbeideren. Maskinen konstituerer arbeideren som en maskin for å håndtere maskinen.⁶⁶

2.2.6 *Interesse og skjebne*

Denne tingliggjøringen uttrykker seg også i form av interesser og skjebne, men Sartre gir begge begrepene et litt annet innhold enn vi er vant med. Interesse er for Sartre en bestemt type materielt krav som også kommer til oss utenfra. "Interest is being-wholly-outside-oneself-in-a-thing in so far as it conditions praxis as a categorical imperative" (CDR s. 197). Man er med andre ord ikke fri når man handler i tråd med sine interesser, men snarere

⁶⁴ Forståelse er slik sett en praktisk virksomhet, som hos Marx i tesene om Feuerbach (1975:53-55). I denne forbindelse er det også verdt å nevne Husserls kjente utsagn om at "tradisjon er forglemmelse av opprinnelse" (sitert i Merleau-Ponty 1964:159, min oversettelse), men at det står i menneskets makt å kunne reaktivere det selvinnløsende som ligger sedimentert i tradisjonen (Husserl 1970:361). Utsagnet peker på det fremmedgjørende ved tradisjon, der man følger den (ufrøtt og diktert) som en annen, og uten å tenke over hvorfor.

⁶⁵ På fransk 'exigence' og engelsk 'exigency'. Igjen har jeg valgt å følge Østerberg (2005) som oversetter det til 'krav'. Jmfr. forrige fotnote og tradisjon som krav.

⁶⁶ Eller når vi går på tur i skogen og følger en sti, er dette også et slags krav som tidligere vandringsmenn og -kvinner har lagt inn i skogen som materialitet.

tingliggjort. ”Interest is the negative life of the human thing in the world of things in so far as man reifies himself in order to serve it” (CDR 203). Interessens opprinnelse er den ensidige, innvendige relasjonen mellom menneske og miljø, og Sartres hovedeksempel er eiendom i den liberale forstand. Man har eiendom som interesse og tar vi utgangspunkt i beboelig eiendom, så vil besitternes interesse være leieboernes skjebne. Eller på en privat arbeidsplass, der arbeidsgiverens interesse er arbeiderens skjebne. Våre interesser kommer til oss utenfra og peker ut kursen for våre handlinger. Å følge sine interesser er å oppfylle sin skjebne.

2.2.7 Fremmedgjøring og nødvendighet

”We must recognise that the original relation between praxis as totalisation and materiality as passivity obliges man to objectify himself in a milieu which is not his own, and to treat an inorganic totality as his own objective reality” (CDR s. 227). Dette forholdet gjør på mange måter fremmedgjøringen til noe uunngåelig i våre samfunn, men det er viktig å huske på at mennesket for Sartre primært er seg selv. Fremmedgjøringen forutsetter at det ligger noe primært til grunn, på samme måte som slaveri forutsetter frihet. For Marx begynner fremmedgjøringen først og fremst med utbyttingen i det kapitalistiske lønnsarbeidet, mens den for Hegel er et moment i objektifiseringsprosessen. Sartre’s fremmedgjøring er enda mer fundamental. I stedet for at den er et moment ved objektivering som man siden henter inn igjen, er den snarere en av dens konsekvenser. Og heller enn å være et trekk som kun eksisterer i kraft av at det finnes privat eiendom og mennesker som ikke er eiendomsbesittere, er fremmedgjøringen for Sartre noe som vil fortsette å eksistere så lenge det finnes knapphet.⁶⁷ Den innebærer både objektifisering og ”fordreining”⁶⁸ og kan forstås som praxis gjort fremmed av annen praxis. Det er frihetens negasjon.

Begge disse aspektene ved fremmedgjøringen bunner i det fundamentale forholdet der mennesket behandler materien og totalisert materie behandler mennesket: ”alterity comes to things through men and comes back to men from things in the form of atomisation [...]” (CDR s 179). Denne fordreiningen skiller oss fra hverandre og gjør oss fremmede for hverandre og for våre objektifiseringer. Samtidig er dette en form for forening, men gjensidigheten i relasjonene er negativ, vi er en annen i forhold til andre. Hvis vi går tilbake til avskogingen i Kina vil de enkelte som hogger trær være adskilt fra hverandre, men det faktum at de alle

⁶⁷ I SoM heter det: ”As soon as there will exist *for everyone* a margin of *real* freedom beyond the production of life, Marxism will have lived out its span; a philosophy of freedom will take its place. But we have no means, no intellectual instrument, no concrete experience which allows us to conceive of this freedom or of this philosophy” (1968:34).

⁶⁸ Sartre bruker ’alterity’ og vi kunne brukt alteritet eller annethet eller noe sånt, men jeg har valgt å bruke fordreining for jeg mener det fanger fenomenet bedre.

hogger trær i det samme område vil negativt forene dem og produsere avskoging som et kollektivt fenomen som rammer alle. I det trege handlingsfeltet vil vi alltid fordreie hverandres handlinger og resultatene av disse. Innvendiggjøringen av denne separasjonen gjør oss også til en annen i forhold til oss selv. Som produkt av vårt produkt opplever vi en form for nødvendighet. Både fordi våre handlinger fordreies og fordi vi erkjenner oss selv som fordreid gjennom resultatene av de fordreide handlingene. Vi møter skjebnen som frihetens utside. Erfaringen av den andre er en historisk erfaring av materie som praxis uten aktør eller av praxis som signifikant treghet med meg selv som signifikat. Både anti-praxis, anti-menneske, kontrafinalitet, krav og interesser vil være former for fordreining.

2.2.8 Klasser og statutter

Konstellasjonen 'klasse' blir naturlig nok viktig for Sartre og han tar som utgangspunkt at vi fødes inn i en klasse som skjebne.⁶⁹ Av dette følger et sett med distinkte klassekrav som gir medlemmene av klassen en bestemt klasse-væren som klasse-individer med bestemte klasse-interesser. Betyr dette at Sartre oppgir sitt gamle motto om at "eksistensen går forut for essensen" (1993:8)? Essensen for Sartre er fortidig, transcendent væren, og slik sett er for eksempel arbeideren konstituert nettopp gjennom sin essens. På den andre siden er denne essensen et produkt av tidligere arbeid og konstitueringen som arbeider er slik i utgangspunktet utvendig og materiell. Man er ikke først og fremst arbeider, men menneske. Motsetningen mellom å være og å gjøre, eksisterer ikke på nivået for individuell praxis, men oppstår i og med det trege handlingsfeltet. Klasse-væren er utvendig gitt, men innvendiggjøres som nødvendighet. For å bli arbeider må man være arbeider, men opprinnelsen til arbeiderklasseværen ligger i det materielle som en passiv syntese av fortidig praxis. Å være en del av arbeiderklassen er ikke noe man velger, det er noe man fødes inn i.

"There are several workers' interests, but only one working class interest" (CDR s. 210). På samme måte som Marx er Sartre opptatt av proletariatet, for de mottar som dominert klasse i større grad enn andre sin væren utenfra i form av krav. De lever i et samfunn formet av andre enn dem selv. Arbeiderens væren i et kapitalistisk samfunn er prefabrikert gjennom allerede utført og materialisert arbeid. Tregheten kommer til arbeideren fra fortidig arbeid i form av bestemte klasse-krav. Klasseværen er for den enkelte i det trege handlingsfeltet noe utvendig og materielt diktert, som venter på oss fra vi fødes og skaper oss som klasse-individer. Men vår klasseværen bestemmes også innenfra klassen selv og de grensene som her

⁶⁹ Sartres klassebegrep vil bli grundigere behandlet når vi besitter kategoriene som gjør oss i stand til det.

gis som vilkår kaller Sartre statutter. Klassens ytre begrensninger og krav blir dermed også indre grenser og reguleringer.

Når interesser er noe som er utvendig gitt den enkelte, kan de ikke være opphavet til interessekonflikter. I det abstrakte vil jo alle i utgangspunktet ha de samme interessene: “it is not diversity of interests which gives rise to conflicts, but conflicts which produce interests, to the extent that worked matter imposes itself on struggling groups as an independent reality through the temporary impotence which emerges from their balance of forces” (CDR s. 218-9). Med andre ord så har man bestemte interesser fordi man tilhører en bestemt klasse, men man tilhører ikke en bestemt klasse fordi man har bestemte interesser. En arbeider kan arve eiendom av en rik onkel, men han vil fortsatt være arbeider. Onkel Skrue, Røkke og andre som begynte med to tomme hender er nettopp unntakene som bekrefter regelen. Det er et ideologisk skinn, men for Sartre vil det ideologiske være bakt inn i det materielle som krav, interesser og skjebne.⁷⁰

2.2.9 Den voksne Jensemenn

For å gå tilbake til Jensemenn, så kan vi forestille oss at han har blitt voksen og at livets harde realiteter trenger seg på. Hvis vi skal forsøke å situere hans virksomhet i det trege handlingsfeltet, kunne vi for eksempel si at hans utgangspunkt for å i det hele tatt gi sin mor en gave bare var et materielt krav som lå innbakt i kulturen som et imperativ. *Man* gir sin mor gaver.⁷¹ Han kunne også tenkes å ha en bestemt interesse av å gi sin mor en gave, som noe instrumentelt for å høste en form for gevinst på et senere tidspunkt. Jensemenn hadde kanskje ikke tilgang på materialer i særlig grad og måtte bruke noen gamle kassebord i mangel av noe bedre. Både disse og verktøyet han bruker, er allerede preget av andres arbeid. Dette formet muligens både hans opprinnelige intensjon og bidro kanskje til at han stadig mislyktes i å realisere sin egen forestilling om denne gaven. At han i det hele tatt forsøker å lage en gave fremfor å kjøpe en, til tross for manglende snekker-ferdigheter, kunne være uttrykk for hans klasseværen. Og spekefjøla kan vi se som et uttrykk for fremmedgjøring, noe han verken ønsket i utgangspunktet eller kjenner seg helt igjen i. Vi kan også se spekefjøla som en bekreftelse på morens skjebne som kvinne og mor ved at den bygger opp under tradisjonelle

⁷⁰ I denne oppgaven skal vi imidlertid ikke forsøke å rekonstruere et evt. sartreansk ideologibegrep.

⁷¹ Jmfr. Heideggers ‘das Man’ som uttrykk for fremmedgjort eller uegentlig væren og den tidligere nevnte tradisjonen.

kjønnsroller hvor det er et krav at moren skal smøre skolematen til sine barn.⁷² Formidlet gjennom det trege handlingsfeltet, her representert ved de ulike forholdene vi har nevnt, omformes hans egen virksomhet til en fremmed og tvangsmessig virksomhet.

2.2.0 Serialitet

Da gjenstår det bare å beskrive den fremmedgjorte formen for sosialitet, serialiteten. Sartre snakker om to typer av menneskelig formidling, den ene forener og den andre skiller. Når mennesker samles om et felles foretak, vil deres syntetiske praxis forene dem innvendig gjennom felles mål og felles virksomhet. (CDR s. 170-1). Dette er gruppens sosialitet og den skal vi behandle i siste del av denne fremstillingen. Formidlingen som skiller, konstituerer individene gjennom at de er gjensidig adskilt fra hverandre i det utvendige. (CDR s. 171-2) Dette er serialiteten.

Serien er for Sartre en form for kollektiv eller ansamling, men medlemmene i serien forholder seg ikke til hverandre. De er adskilt og isolert og kun forent negativt i noe utvendig, et objekt. Seriens enhet er alltid utenfor den selv, et annet sted. Under serialitetens segl er man bare et nummer i rekken, identisk med alle de andre, men som adskilt og som en annen. Gjensidigheten er fordreid til gjensidig adskilthet og at hver enkelt er gjensidig 'annen' for hverandre. Individene i serien er i samme situasjon, men ikke i en felles situasjon. De lever og opplever situasjonen hver for seg.

Sartres hovedeksempel på serialitet er forholdet mellom mennesker som står i kø og venter på bussen.⁷³ De er utvendig forent gjennom bussen som objekt, de gjør alle det samme, nemlig venter, men de gjør det hver for seg. De er også alle avmektige i forhold til situasjonen og i forhold til objektet som forener dem utenfra. Hver for seg kan de ikke gjøre noe for å endre situasjonen, som de lever som krav. Men køen er også preget av en innbakt konflikt, nemlig at det ikke er nok seter til alle (knapphet). Dermed blir i tillegg alle hverandres og sin egen, konkurrent og enhver blir en for mange og grunnleggende til overs. For alle hadde det vært bedre om de andre ikke var der, eller om de selv ikke behøvde å være der.

Andre eksempler Sartre bruker er radiosendingen, det frie markedet og ryktet. Radiosendingen skiller seg ut ved at lytterne også rent fysisk er adskilt fra hverandre, men gjennom å høre på radio forenes de av et indirekte nærvær. Det er stemmen på radio som forener dem og de hører den hver for seg. De er totalt avmektige i forhold til hva som blir sagt

⁷² De andre leddene underveis er nesten alle uttrykk for en tradisjonell kvinneverole. Sybord, "en kiste der hvor mor kan gjemme strikkesøyet sitt", "et skrin der mor kan legge fra seg saks og broderi", fuglebrett (omsorg) og en eske til brevark og papir (holde kontakt med resten av familien?).

⁷³ Sartre diskuterer busskøen i Kritikken fra s. 256-269

og har ingen mulighet til verken å påvirke eller reagere på det. Også i forhold til de andre lytterne er den enkelte lytter fullstendig avmektig. Den eneste handlingen som er mulig er å skru av radioen, noe som bare ville bekrefte avmakten. Når det gjelder det frie markedet er det prissettingen Sartre snakker om, hvor den enkelte kjøper eller selger ikke bestemmer prisen, men bare mottar den som en annen. Samtidig er prisen et resultat av alles aktiviteter på markedet, selv om den enkelte er avmektig. Prisen er således noe alle mottar hver for seg, men som tilsynelatende ingen bestemmer. Slik er det også med ryktet, der den som sprer ryktet mottar det fra en annen og formidler det videre som en annen. Det har ingen opprinnelse. Den enkelte formidler det som et ledd i rekken, og man forenes av ryktet utenfra og i adskilthet fra de andre ryktesprederne.

Vi kan si at frie og gjensidige relasjoner for Sartre, kjennetegnes av at jeg innbefatter deg i min totalisering, mens du innbefatter meg og min totalisering i din totalisering. Så måtte jeg totalisere deg og din totalisering av meg og min totalisering og så videre. Slike relasjoner er innvendige, mens serielle forhold i utgangspunktet er utvendige. Vi kunne si at de er utvendige og adskilte som negasjoner av innvendig gjensidighet og at det vi da får er en gjensidig adskilthet. Svært mange hverdagslige ansamlinger er preget av serialitet, men ikke nødvendigvis til enhver tid.

2.2.01 Antropologisk oppsummering

”[...] Helvete, det er De Andre” (Sartre 1964:46).

Den positive bestemmelsen av mennesket i den konstituerende dialektikken møter virkeligheten i anti-dialektikken. Her opptrer omgivelsene som fremmede og truende, selv om de er skapt av mennesket selv. Og når menneskene er sammen og virker i det samme materielle feltet så fremstår de som sine egne verste fiender. Deres aktivitet preges mer av nødvendighet enn av frihet, og fremmedgjøringen er overalt. Anti-dialektikken presenterer oss for det frie menneskets onde tvilling.

2.3 Den konstituerte dialektikken⁷⁴

Det er først på dette nivået at den dialektiske enheten mellom frihet og nødvendighet spilles ut. Sartre presenterer gjennom sin gruppeteori en typologi over ulike former for fellesskap, men vi må ikke forstå den som et uunngåelig skjema for sosial utvikling. Snarere vil de ulike formene eksistere side om side og det samme kollektivet kan veksle mellom ulike fellesskapsformer. Det sentrale er at friheten som mulighet for overskridelse, gjenvinnes gjennom felles handling. Dialektikken har nådd nivået for det konkrete, nemlig historien, men det er ingen frelse i sikte, ingen forsoning eller som Marx sier, ”bileggelse av livskampen”. Det er snarere her det begynner og det begynner med apokalypsen.

2.3.1 ”En for alle og alle for en”

Øyeblikket hvor medlemmene av en serie begynner å oppleve en innvendig forening kaller Sartre apokalypsen,⁷⁵ og overgangen mellom det serielle og dannelsen av fellesskap er et essensielt moment hos ham. ”Apokalypsen forlanger alt, med én gang [...]”, skriver Malraux (1938:121) og konteksten er militssoldater som kjemper mot Franco under den spanske borgerkrigen. Uttrykket beskriver følelsen i de øyeblikkene hvor alle gav alt, målet var innen rekkevidde og man handlet sammen som et brorskap. Sartre adopterer det for å betegne selve overgangen fra det serielle til kampgruppen.⁷⁶ Det er selve øyeblikket hvor det felles mål åpenbarer seg, hvor de serielle relasjonene av gjensidig adskilthet sprekker opp og relasjoner av innvendig gjensidighet fødes.

Hver enkelt apokalypse vil være et unikt resultat av en unik situasjon, og derfor vanskelig å si noe generelt om. Sartre peker likevel på noen forutsetninger som bør være til stede for at ”Den store åpenbaringen – broderskapets Apokalypse”,⁷⁷ skal realiseres. Utgangspunktet for at medlemmene av en serie skal forenes i en felles aktivitet og i et felles mål, er for Sartre at de utsettes for ytre press. Da kan spontane fellesskap oppstå i form av kampgrupper, som svar på denne ytre trusselen. Apokalypsen betegner akkurat det momentet hvor vinden vender, begeret flyter over og nok er nok. Det er overgangsøyeblikket mellom det serielle (adskilthet) og konstitueringen av en gruppe (fellesskap). Det er selve gnisten som setter fyr i menneskemengden. For å forstå denne prosessen skal vi ta utgangspunkt i et av

⁷⁴ Elementer av den første delen av denne fremstillingen har vært på trykk i studenttidsskriftet *Replikk* nr. 28 2009, under tittelen ”Sartres åpenbaring” (Askheim 2009).

⁷⁵ Den franske forfatteren André Malraux, introduserer betegnelsen ’Apokalypse’ i sin bok *Håpet*, fra 1937 og det er her Sartre har hentet det fra.

⁷⁶ Kampgruppen er en av de nevnte fellesskapsformene Sartre snakker om og vi kommer straks nærmere inn på den.

⁷⁷ Malraux 1938, s. 119

Sartres egne eksempler, nemlig startsskuddet for den franske revolusjon, stormen på Bastillen.⁷⁸

2.3.1.1 Frihetens øyeblikk

I Paris hadde det i 1789 lenge vært uroligheter og opptøyer, og som en sikkerhetsforanstaltning utplasserte kongen soldater rundt byen. Snarere enn å bli beroliget, følte innbyggerne i Paris seg truet, og trusselen ble særlig påtagelig i kvarterene rundt Bastillen. Dette tårnet ble som kjent brukt som både fengsel og våpenlager og var et symbol på makt og undertrykkelse. Innbyggerne i området ble serialisert og utpekt gjennom Bastillen som alles objekt for frykt og avmakt. De ble forent utenfra i en felles skjebne og innvendiggjøringen av trusselen og avmakten fikk enkelte til å flykte. Men noen stanset opp i flukten og ”oppdaget” dermed sin egen og andres flukt. I denne truende situasjonen endret Bastillen karakter fra fengsel og maktsymbol til våpenlager og mulig redning. Og som våpenlager åpnet Bastillen muligheten for å kjempe mot soldatene i stedet for å flykte fra dem. Denne erkjennelsen vrir situasjonen og individenes rolle i den, fra å være lukkende og passiv til å bli overskridende og aktiv. Bastillen går fra å være seriens ytre og negative objekt for forening (signifikant) til å være et innvendiggjort felles mål og utgangspunktet for dannelsen av en kampgruppe og felles handlinger (signifikat). Fremfor å være utpekt gjennom Bastillen som objekt for frykt og avmakt, utkristalliseres våpenlageret Bastillen seg som et mulig felles mål. Man påkalles til felles handling, mens man tidligere passivt mottok et fryktens og avmaktens stempel. Og det er ikke lenger som separerte individer og som en Annen, men som en individuell inkarnasjon av den samme. Apokalypsen er et faktum og kampgruppen konstitueres.

2.3.1.2 Den tredje mann

Det som muliggjør en slik overgang er en ny type formidling som Sartre kaller tredjeparten eller tredjemann. Denne tredje finnes også i VoI og vi støter på den tidligere i *Kritikken*, men da er det snakk om det vi kunne kalle en fremmedgjørende tredje.⁷⁹ Tredjeparten i gruppen spiller en annen rolle, nemlig som formidler av innvendig gjensidighet. Alle og enhver i en gruppe fungerer som tredjeparter for hverandre og som den tredje forener man gruppen som helhet innenfra. Samtidig blir tredjeparten i sin tur selv forent gjennom de andre tredjepartene.

⁷⁸ Fremstilles i *Kritikken* fra s. 351-363, men dukker stadig opp igjen utover i boken.

⁷⁹ Forskjellen mellom den fremmedgjørende tredje (VoI og det serielle) og den formidlende tredje (gruppen) diskuteres av Flynn (1981:346-348).

Hvert enkelt individ er suverent og syntetiserer i kraft av å være den tredje, de andre til en gruppe.⁸⁰ Forholdet mellom individene i en gruppe preges av en spenning mellom det immanente og det transcendent. Den enkelte totaliserer de andre gjennom sin virksomhet, men blir også totalisert av de andre. Gruppens mål er felles, men finnes kun som innvendiggjort i den enkelte. Det etableres gjensidige, innvendige relasjoner og alle er del av den store oppgaven som skal løses, men de går ikke opp i oppgaven. Mens relasjoner mellom mennesker hovedsakelig ble fremstilt som objektifiserende (å gjøre den andre til objekt) i VoI, fungerer den tredje i *Kritikken* som en som forener uten å gjøre de andre til objekter.

Innføringen av den formidlende tredje skal redde enkeltindividet fra å drukne i massen og som Østerberg sier, så danner ikke gruppen noe stort 'vi', men et stort 'jeg' (2005:81). Tredjeparten formidler på to nivåer, mellom tredjepartene og mellom tredjepartene og gruppen som helhet. Slik skapes en innvendig (innenfor gruppen) gjensidighet, uten at den enkelte underordnes et større hele. Der enkeltmennesket i en seriell masse er identisk med enhver av de andre i lys av objektet som forener dem utenfra, er det enkelte medlem av en gruppe den samme som ethvert annet medlem i kraft av at de deltar i en felles virksomhet. I det første tilfellet kan vi si at individene har et gjensidig tingliggjort forhold til hverandre i det utvendige, mens det gjensidige forholdet i det siste tilfellet er innvendiggjort gjennom deltagelse i det felles prosjektet som forener gruppen.⁸¹

Gruppens makt som gjør at den felles virksomhet kan overskride det gitte i situasjonen, er innvendiggjøringen av dens størrelse. For å gå tilbake til Bastillen, vil enhver som snur om i flukten og tar del i apokalypsen, oppdage den fundamentale sannheten i uttrykket: "en knyttet neve slår hardere enn fem sprikende fingre". Dette er kjernen i kampgruppens makt, og den formidles av gruppen selv til den enkelte tredjepart. I det nok en person slutter seg til de nittini andre i kampgruppen som er i ferd med å dannes rundt Bastillen, realiserer han eller hun alle de andre som den hundrede i gruppen.⁸² Denne formidlingen gjennom gruppen av å være den hundrede er også en innvendig relasjon av gjensidighet, mens den hundrede i et serialisert kollektiv bare ville vært et nummer i rekka.

For Sartre vil det være slik at gruppen er et instrument for den enkeltes virksomhet, mens det motsatte ikke vil være tilfellet. Mengden av individuelle handlinger vil i gruppen innvendiggjøres som midler til å nå et felles mål, og slik sett vil fellesskapet og det felles

⁸⁰ Her gjenfinner vi strukturen i totaliseringen, hvor enhver totalisering er totaliseringer av totaliseringer. En tredjepart totaliserer de andre, en annen tredjepart totaliserer både den første tredjeparten, de andre og den første tredjepartens totalisering osv.

⁸¹ Østerberg sier det slik: "I kampens hete opplever jeg at den Andre er den samme som meg selv" (2005:81).

⁸² Som *Vømmøl Spellemannslag* synger i sangen "Det e ittnå som kjæm ta sæ sjøl": "Sammen så veje vi fleire tonn / med littegrainn hjølp gjer det littegrain monn".

prosjektet være allestedsnærværende i gruppen. Igjen blir mine egne handlinger gjennomsluktige for meg selv og hvert moment belyses av det forrige og belyser det neste. Det trege handlingsfeltet er således negert og den enkeltes frie virksomhet gjenoppstår som del av den felles virksomhet og det felles mål. Men medlemmene i en gruppe går ikke opp i en høyere enhet og det dannes ingen kollektiv bevissthet. Enhver er fortsatt et fritt og handlende individ.⁸³

2.3.1.3 Ordren og den regulerende tredjepart

I det øyeblikk en tredjepart, i prinsippet hvem som helst i kampgruppen, roper: - ”Mot Bastillen!”, eller simpelthen styrter frem mot det mørke tårnet, blir han det Sartre kaller en regulerende tredjepart. Ordren kan komme fra hvem som helst og hvor som helst i gruppen og er bare et uttrykk for den allmenne vilje.⁸⁴ Ved å følge ordren følger jeg bare min egen vilje og rundt neste sving kan det være jeg som roper en ny ordre og fyller funksjonen som regulerende tredjepart. ”[...] The crowd in situation produces and dissolves within itself its own temporary leaders, the regulating third parties” (CDR s. 382).

2.3.1.4 Eden og den sammensvorne gruppen

[The National Assembly] [d]ecrees that all members of this Assembly shall immediately take a solemn oath not to separate, and to reassembly wherever circumstances require, until the constitution of the kingdom is established and consolidated upon firm foundations; and that, the said oath taken, all members and each one of the individually shall ratify this steadfast resolution by signature (fra Eden i ballringen, 1789)

Kampgruppen er ikke noe varig fenomen og må som Malraux sier: ”undergå en forandring eller gå under”(1938:119). Spontaniteten og mengdens reaktivitet er ikke tilstrekkelig til å holde en slik prosess gående særlig lenge, enten man når sine umiddelbare mål eller ikke. Det må organiseres til, ellers faller man tilbake i det serielle. Det å sverge en troskapsed er for Sartre det første skrittet på veien fra kampgruppe til organisasjon. Det betyr imidlertid ikke nødvendigvis at man faktisk sverger en ed, men er snarere et slags forståelsesprinsipp på linje med Rousseaus samfunnskontrakt. Sartres kroneksempel er den såkalte ”Eden i ballringen”

⁸³ Spenningen mellom immanens og transcendens opprettholdes.

⁸⁴ Det synes nærliggende å påpeke en viss affinitet med Rousseau og forholdet mellom den enkelte vilje og allmennviljen, noe en rekke kommentatorer også har gjort, for eksempel Flynn (1981:357) og Fox (2003:65).

hvor de revolusjonære i 1789 sverget troskap til revolusjonen og hverandre.⁸⁵ I motsetning til en kampgruppe vil ikke en sammensvoren gruppe lenger være ren handling, men vil anta en viss treghet. Når man lover noe innføres varighet ved at man, uavhengig av innhold, lover å forbli den samme, trofast mot gruppen i gode og onde dager.⁸⁶ Da vår kampgruppe hadde inntatt Bastillen, sluppet fangene løs og plyndret våpenlageret, måtte nye felles mål utkrystallisere seg for å unngå tilbakefall til det serielle. Kampgruppen kan gjenfødtes fra det serielle, men når den ytre trusselen avtar eller hvis man har nådd de umiddelbare målene, vil det lett oppstå indre friksjon og uenigheter i gruppen. Det er her eden kommer inn som en brems på denne sentrifugalkraften og som et tiltak for å hindre oppløsning. Den sammensvorne gruppen gjør seg selv til gjenstand for sin virksomhet gjennom eden og eden opptrer som formidlende instans mellom medlemmene.

2.3.1.5 Terror og frihet

Men det holder ikke å sverge troskap hvis man ikke har tvangsmidler til rådighet. På grunn av mangel på en tilstrekkelig alvorlig og samlende ytre trussel, må gruppen derfor innføre det Sartre kaller ”gruppeterror” eller ”brorskapsterror”.⁸⁷ Hvis man ikke frykter noe ytre sterkt nok til å holde sammen, må man skape en indre trussel som kan tre i stedet for den ytre. Eden forplikter og hvis man bryter den venter represalier. Vi kunne kalle det en form for indre justis hvor reglene er satt gjennom eden, og straffen for å bryte dem gjennom brorskapsterroren. Selv om det lett gir totalitære assosiasjoner, er meningen i utgangspunktet å bevare gruppens enhet slik at man kan fortsette arbeidet mot det felles målet. Og både svergingen av eden og innføringen av brorskapsterror er noe den enkelte gjennom sin frihet går inn for fordi enhver ser det som hensiktsmessig. Sartre hevder at enkeltindividet fortsatt er fritt selv om det er under ed og under indre press fra de andre i gruppen.⁸⁸ Medlemmene i gruppen er fortsatt forent innenfra gjennom den felles virksomheten og det felles målet og hver enkelt bekrefter den andres frihet gjennom denne virksomheten.

⁸⁵ *Kritikken* s. 419 og s. 467

⁸⁶ Dette understrekes også av Østerberg (2005:82).

⁸⁷ Sartre bruker ordet terror for å betegne det presset (vold) som en gruppe og dens medlemmer vender innover mot seg selv for å hindre gruppens oppløsning.

⁸⁸ Man er også i prinsippet fri til å forlate gruppa, til tross for eventuelle represalier.

2.3.2 Organisasjon

Det naturlige skrittet videre for en sammensvoren gruppe er å differensiere mellom ulike funksjoner og denne organiseringen representerer for Sartre en ny type gruppe.

Organisasjonen er en mer stabil og permanent form for gruppe, men arbeidsdelingen medfører økt treghet. Så lenge det ikke opereres med fast ledelse og hierarki, vil likevel den enkeltes frie virksomhet og initiativ overleve. Tvangen som organisasjonens medlemmer pålegger hverandre må være horisontal og gjensidig, ikke vertikal og ensidig. Organisasjonen vil fortsatt være et middel for den enkelte for å nå det felles mål, men den enkeltes virksomhet vil bli kondisjonert av hans eller hennes rolle innad i organisasjonen. Medlemmene i en organisasjon er ikke lenger den samme som de andre, men kjennetegnet av sin funksjon. Når gruppen organiserer seg går den fra en flytende homogenitet (alle er den samme, uavhengig av sted) til en regulert heterogenitet. Heterogeniteten av funksjoner er en treg bestemmelse av gjensidighet. Behovene som oppstår i og gjennom organisasjonens virksomhet skaper heterogenitet på bakgrunn av gjensidige forsikringer og som bestemmelse av den formidlede gjensidigheten. Organisasjonen sammenstiller sin virksomhet i det eksterne feltet og sin innadrettede virksomhet overfor seg selv som gruppe, for å bevare gruppen.

2.3.2.1 Funksjon

Differensiering er for den sammensvorne gruppen en abstrakt mulighet, mens det for organisasjonen blir konkret. Organisasjonens felles virksomhet må forstås på en annen måte enn tidligere, nemlig gjennom den enkeltes funksjon. Den enkelte er en del av gruppen såfremt han eller hun utfører bestemte oppgaver og kun de oppgavene. Funksjon er således både et negativt begrep (ikke gjør annet enn...) og et positivt (gjør akkurat det...), og definerer statuttene for den enkelte i gruppen som gruppelem. Det definerer både en bestemt praktisk oppgave i forhold til objektet (for organisasjonens virksomhet) og bestemte menneskelige relasjoner mellom medlemmene i gruppen som tredjeparter. Hver funksjon peker på de andre og blir utpekt av den felles virksomheten. Samtidig inneholder den de andre i sin praktiske aktivitet. Jeg har rett til å fylle min funksjon og jeg har en plikt til å gjøre det. På samme måte forventer jeg at de andre oppfyller sin plikt og gir dem rett til å gjøre det. Således forsvinner forskjellen mellom rettigheter og plikter og erstattes av et kompleks av gjensidige relasjoner. Gruppens makt avhenger nå også av at alle fyller sin funksjon og den enkeltes makt over de andre knytter seg utelukkende til at alle skal fylle sin rolle.

Sartre bruker et fotballag som illustrasjon,⁸⁹ der hver spiller har sin bestemte funksjon og der lagets felles virksomhet er forståelig og enhetlig gjennom de enkelte funksjoners rolle i det felles prosjektet å vinne kampen. "[...] Function is for every member a relation to the objective as a totality to be totalised" (CDR s. 456). Når kampen begynner vil den enkeltes handlinger få sin mening gjennom lagkameratenes handlinger og den minste bevegelse påvirker alle de andres bevegelser og motsatt. Meningen til den enkelte handling bestemmes av hvordan de andre reagerer på handlingen gjennom sine handlinger. Det uforutsette og tilfeldige gjør den enkeltes initiativ viktig for det endelige resultatet og i organisasjonens felles objektivisering er det ikke først og fremst organiseringen av funksjonene som er avgjørende, men hvordan den enkeltes virksomhet integreres i den felles virksomheten. Funksjon definerer kun: "the abstract possibility of making particular feints, and performing particular actions in a situation which is both limited and indeterminate" (CDR s. 457). Den felles virksomhet er ikke annet enn medlemmenes partikulariseringer av den i sine individuelle virksomheter.

2.3.2.2 Struktur

Med utgangspunkt i Lévi-Strauss strukturelle antropologi og et av hans eksempler på ekteskapssystemer (fra *Elementary Structures of Kinship*) går Sartre inn i en drøfting av begrepet struktur og forsøker å sette det inn i sin egen dialektiske fremgangsmåte.⁹⁰ Han fastholder strukturenes innhold som et system av relasjoner og et sett av posisjoner. Strukturene referer til tidligere virksomhet og er noe som har blitt, men de er samtidig alltid allerede tilstede som noe gitt. Det vedvarende elementet er relasjonenes gjensidighet, mens posisjonene og deres innhold kan endre seg og variere.⁹¹

"Function as lived praxis appears in the study of the group as objectivity in the objectified form of structure" (CDR s. 480). Struktur for Sartre er med andre ord en organisert virksomhets objektivisering av seg selv. Funksjonene blir således utvendiggjorte og strukturene regulerer på den måten organisasjonens virksomhet. Dens utvendighet og karakter av gitthet gjør at den må analyseres ved hjelp av AF for å kunne gjøres forståelig som et moment i en dialektisk undersøkelse. Han ser strukturene som frihetens nødvendighet, uttrykt gjennom et komplekst samspill av eder, krav, seremonier, rettigheter og plikter. Mens det

⁸⁹ Se *Kritikken* s. 450-463

⁹⁰ Vi skal komme mer inn på Lévi-Strauss og strukturalismen i problematiseringen.

⁹¹ Om sine slektsskapskategoriseringer sa Lévi-Strauss følgende: "These classes are much less conceived of in extension, as groups of objectively designated individuals, than as a system of positions whose structure alone remains constant, and in which individuals may change positions, provided that the relationships between them are maintained" (fra *The Elementary Structures of Kinship*, 1969:113, sitert fra CDR s. 480).

trege handlingsfeltet øvde en passiv aktivitet på de berørte parter, fungerer strukturene som utvendiggjorte reguleringer av det innvendige og som aktiv passivitet (CDR s. 489). De er den enkeltes frie tilknytning til gruppen i det utvendige og denne utvendigheten strukturerer med nødvendighet gruppens indre liv. Strukturene er treghet skapt gjennom fri praxis (aktiv passivitet), mens det trege handlingsfeltet pådytter alle en treghet skapt av de andre (passiv aktivitet). De er virksomhetens konkrete grunnlag, som støtter opp under virksomheten selv. Enhver praxis trenger et materielt fundament eller en grunn, og vi kunne si at strukturene spiller den rollen for gruppens virksomhet overfor seg selv. Organisasjonens struktur er det abstrakte skjelettet hvor de gjensidige relasjonene mellom medlemmene (som funksjoner) er nedfelt som posisjoner. Disse kan studeres og gjøres rede for i det utvendige, hvor helheten kun er underforstått (AF), mens helheten for medlemmene i det innvendige er en umiddelbar relasjon til den pågående totalisering (DF).⁹² Struktur som viten (abstrakt) er gruppens idé om seg selv slik de har produsert den (CDR s. 499).

Gjennom den organiserte virksomheten blir strukturene innvendiggjort og negert, for eksempel når kampgruppen sverger en ed (gjør seg treg) for å motvirke virkningene av treghet. Resultatet av dette er at friheten utvendiggjøres, men at denne utvendiggjøringen styrker det innvendige båndet med alle de andre: "structure as the exteriority of interiority is reinteriorised by functional activity without being dissolved by it" (CDR s. 495). Gruppen blir et objekt for seg selv (ved de enkelte medlemmene) og kan dermed være et objekt for gruppens praxis overfor seg selv. Selv om strukturen er organisasjonens objektifisering av seg selv, mister ikke organisasjonen sin karakter av å være en aktiv totalisering.

2.3.2.3 Individuell og felles virksomhet

Spørsmålet om forskjellen mellom individuell praxis og gruppe-praxis melder seg på nytt og i forlengelsen spørsmålet om forståeligheten av disse to formene. Her handler det fundamentalt sett om hva den konstituerte dialektikken er, og første delen av svaret knytter seg til gruppens manglende ontologiske status: "it is clear that the group, 'united' around an instrumentality or 'contained' in appropriate locations, does not exist anywhere except everywhere, that is to say, it belongs to every individual praxis as an interiorized unity of multiplicity" (CDR s. 506). Sartre hevder med andre ord at det ikke finnes noen vesenforskjell mellom felles og individuell handling og at vi derfor kan forstå felles handling gjennom individuell handling. Individet ville verken forstå sin egen virksomhet som del av en felles virksomhet eller en

⁹² Eden grunnlegger muligheten for denne formen for formidlet gjensidighet, hvor strukturen som gruppens objektifisering av seg selv, er den formidlende instans.

ekstern gruppes virksomhet, hvis felles og individuell virksomhet tilhørte ulike sfærer. Hvis gruppens mål hadde over-individuelle trekk ville aldri et individ forstå dem. Det felles målet er felles som alle enkeltmedlemmenes mål, og felles som betydningsfullt innhold. En enkeltperson kan sette seg mål som overgår det han eller hun selv kan oppnå, og dette vil være et felles mål såfremt en gruppe eksisterer eller opprettes for å nå det.

Sartre hevder at: "the only unity is practical unification, [...] the unity of every particular labour with all the Others" (CDR s. 507). Den dialektiske rasjonaliteten ved felles virksomhet overskrider ikke den til individuell virksomhet, den er snarere et produkt av sistnevnte. Dette betyr imidlertid ikke at de er identiske. Gruppen er en totalisering og er underordnet individet som praktisk organisme og denne totaliseringen kan aldri bli en totalitet. Den er alltid underveis mot enhet, men når aldri frem. Det er virksomheten som står i sentrum og gruppen eksisterer kun i kraft av virksomheten. På dette formale nivået vil i følge Sartre verken Rosa Luxemburg eller Lenin ha rett: "the mode of regroupment and organisation is not fundamentally different according to whether it depends on centralisation from above or on a spontaneous liquidation of seriality within the series itself and on the common organisation which follows" (CDR s. 520). Den formale forståeligheten vil være den samme og vil uansett hvile på enkeltindivider og deres handlinger. Virksomhetens umiddelbare mål og eventuelle resultater vil ofte også være de samme, selv om elitepartiet og folkebevegelsen på lengre sikt vil utgjøre to svært forskjellige grupper.⁹³

2.3.2.4 Praxis og prosess

Gruppen som konstituert praxis og som prosess er selve essensen i den konstituerte dialektikken. Det vi må klargjøre er hvorfor den felles virksomheten ikke er like gjennomiktig som den enkeltes virksomhet og hvordan vi eventuelt kan forstå den. For Sartre er den felles virksomheten ikke bare praxis, men også prosess. Begge momenter er dialektiske og definert ved sin retning og sin bevegelse, og begge er overskridende og bestemt ut i fra sine omgivelser. Men der fri praxis er umiddelbart opplyst av sitt mål, er en prosess konstituert av den samlede aktiviteten til en mengde individer. Det gir den en passivitet ved at aktiviteten alltid er et annet sted, og at enhver opplever 'her' (altså der de er og virker) som et annet sted enn der aktiviteten er. "In the group as common praxis, the pledged inertias are the forever concealed and veiled mediations between organic activities. In the group-process, practical activity, as an ungraspable, fleeting event, serves as an organising mediation

⁹³ Dette kommer vi mer inn på i forbindelse med Fanon.

between suffered inertias (in so far as it dissolves them temporarily)” (CDR s. 549).

Gruppeprosesser fremstår som objekter hvis bevegelse ikke oppleves av gruppens medlemmer som at den stammer fra dem selv. Prosessen er slik noe utvendig og nødvendig samtidig som den opprettholder sin retning og mål. Den formidler praxis og praxis formidler prosessen.

En gruppes virksomhet må forstås på to måter, både som dialektisk handling innad (reorganisering) og som overskridelse i det praktiske feltet og i gruppens utadrettede objektifisering. Målet er således todelt, både transcendent og immanent, og disse er tett sammenvevd. Det er den enkeltes virksomhet som skaper den felles virksomhet og fellesskapet som objekt. Dette blir mulig gjennom eden og arbeidsdelingen. Men selv om ikke gruppen har noen ontologisk realitet, så har den felles virksomheten en egen forståelighet som produkt av menneskelig arbeid. Gruppen er både objekt og subjekt: ”the praxis-subject of a pledged community maintains itself in being as a process-object, and [...] this is its own materiality” (CDR s. 553). Her gjenfinner vi objektifiseringens struktur innenfor gruppen selv: vi endrer omgivelsene og de endrer oss og våre endringer.

2.3.3 Institusjonen

”The pledge, my commitment to the group of my own future, is the mother of all institutions [...]” (Cooper og Laing 1971:159).

Dersom en organisasjon med henvisning til eden, utvikler hierarki, strukturene stivner og den felles praxis antar mer karakter av en naturprosess, er det for Sartre snakk om en ny form for sosialitet, institusjonen. Når funksjonene institusjonaliseres forsvinner gjennomsiktigheten i den enkeltes praxis, og det overordnede felles prosjektet er ikke lenger fritt, men preget av krav og tvang. I stedet for at institusjonen er et middel for den enkelte til å realisere et felles prosjekt, blir den enkelte et instrument for å opprettholde institusjonen. Samtidig med at relasjonene innad blir hierarkiske og vertikale, brer avmakten om seg. Fordreiningen gjenoppstår og de underordnede ”ødelegger” for hverandres virksomhet så ingen kjenner seg igjen. Enheten fordreies også og blir et utvendig skinn, mens den gjensidige suvereniteten i gruppen forfaller til en slags kvasi-suverenitet. Medlemmene får sin enhet utenfra gjennom institusjonen som stivnet objekt. Det samlende felles prosjektet tåkelegges og relasjonene innad serialiseres.

2.3.3.1 Indre spenninger

Gruppens vedvarende immanens-transcendens spenning leder mot dens de-totalisering (oppløsning), samtidig som den stadig kjemper mot denne tendensen. For de som ikke er gruppert og for andre grupper, fremstår gruppen som et objekt og denne fremstillingen innvendiggjøres i gruppen selv i form av et skinn av enhet. Men gruppen kan samtidig aldri realisere seg som et helhetlig objekt og denne spenningen mellom gruppens streben etter enhet og umuligheten av å gå opp i en slik enhet, presser i enkelte situasjoner frem en institusjonalisering. Dette forholdet fører til en intensivering av gruppens integrering, som igjen gjør denne spenningen større.⁹⁴

Gruppens grunnleggende kontradiksjon ligger i at gruppens praktiske enhet krever deres ontologiske enhet, men gjør den samtidig umulig. "Thus the group creates itself in order to create and destroys itself by creating itself" (CDR s. 590). De prøver å oppnå en ny type enhet gjennom å institusjonalisere en suverenitet, men denne reaksjonen medfører gruppens forfall og gjenopprettelsen av fordreide relasjoner.⁹⁵ Cooper og Laing sier det slik: "Being-in-the-group, in its interiority, is manifested by a double failure to which each has given his consent: powerlessness to leave, and powerlessness to be integrated: powerlessness to dissolve the group in oneself, or to be dissolved in it. And this double failure is the very basis of practical unity, which is the absolute contradiction of ontological unity" (1971:158).

2.3.3.2 To transformasjoner

Den organiserte gruppen gjennomgår to hovedendringer som er opprinnelsen til institusjonaliseringen: Relasjonen mellom individene går fra formidlet gjensidighet i organisasjonen til institusjonell serialitet i institusjonen (1), og den enkeltes frihet og makt oppgis til fordel for skapelsen av en suveren (2).

Serialitetens gjenkomst (1)

Siden gruppens enhet ene og alene baserer seg på den felles virksomhet, blir det enkelte medlem av institusjonen underlagt virksomheten som et instrument.⁹⁶ Friheten ligger nå kun i virksomheten som helhet og ikke lenger i den enkelte og hans eller hennes virksomhet. Den

⁹⁴ Her finnes utgangspunktet for terror, i det faktum at: "the group has not, and cannot have, the ontological statute which it claims in its praxis [...]" (CDR s. 583).

⁹⁵ Et av uttrykkene dette begjæret etter enhet får er utrenskninger av alle tendenser til uenighet og ulydighet, men den etterlengtede effekten er bare kortvarig og tilsynelatende. "In fact what we learn from historical experience, especially in recent years, is that though purges are intended to re-establish an internal homogeneity, they actually replace a quasi-structured heterogeneity (the function and powers of opposition) by a diffuse heterogeneity. Thus Terror begins after the purge (CDR s. 593).

⁹⁶ De som opplever gruppen utenfra ser den derimot som en ontologisk enhet, eller som en totalitet.

enkelte blir uviktig, mens alle blir viktige: "everyone construes himself, through the Other and through all, as an inorganic tool by means of which action is realised" (CDR s. 599). Dette er et uttrykk for serialitetens retur og for adskillelsen av de enkeltes virksomheter.

Fremmedgjøringen som gjenoppstår i og med institusjonaliseringen av en organisasjon er ikke identisk med den vi finner i det trege handlingsfeltet. Sartre kaller den nye serialiteten i institusjonen for mot-serialitet.⁹⁷ Tingenes tilstand antar karakter av natur og uforanderlighet og det trege handlingsfeltet gjenskapes i modifisert form innenfor gruppen. Den enkelte ser ikke lenger sin egen virksomhet som noe annet enn svar på den institusjonelle virksomhetens krav.

Selv om individene fortsatt er forent i det innvendige, så antar de egenskaper som ting. Utgangspunktet for dette kunne vi si var nødvendigheten av å stadig reprodusere institusjonen som et objekt eller en ting. Som Sartre skriver: "the moment of common degradation in which the institution emerges is precisely that in which everyone aims to expel freedom from himself in order to realise the endangered unity of the declining group as a thing" (CDR s. 606). Sartre beskriver forfallet i en gruppe som en bevegelse fra aktiv passivitet til passiv aktivitet, men så lenge institusjonens virksomhet har et mål kan den aldri forfalle til det samme nivået av passiv aktivitet som det trege handlingsfeltet representerer.

Suveren autoritet (2)

Den andre endringen er nærmest et resultat eller en videreføring, av den første og innebærer at den enkeltes frihet og makt overføres til en suveren instans.⁹⁸ "Thus authority fulfils a definite function: as the synthetic power of a single individual (possibly, though not necessarily, as an expression of a united sub-group), it gathers up the multiplicity of institutional relations and gives them the synthetic unity of a real praxis" (CDR s. 609). Dette gjør alle de andres virksomhet suspekt og fører til at alle initiativ, alle forslag og all aktivitet, må passere gjennom denne suverene instansen, selv om de ikke har sin opprinnelse der.

Suverenen er både et produkt av gruppens integrerende virksomhet overfor seg selv, og en del av gruppen. Og som del av gruppen har den også sin bestemte funksjon i arbeidsdelingen: "the function of the sovereign is to ensure the mediation of all the mediations and to constitute himself as such as a permanent mediation between the common individuals" (CDR s. 613-4). Dette betyr blant annet at alle andre enn suverenen bare kan fungere som

⁹⁷ Mot-serialiteten oppstår i gruppens forsøk på å forsvare seg mot serialiteten, derfor mot-serialitet.

⁹⁸ Her er det nærliggende å tenke på Hobbes og samfunnspaktens innstifting av suverenen, men for Sartre er suverenen en del av gruppen og ikke utenfor, og den er et produkt av gruppens praxis og ikke et resultat av en tenkt kontrakt.

regulerte og ikke regulerende tredjeparter og at suverenen er en annen enn alle de andre. ”In obeying the Other as Other in the name of the common praxis, everyone becomes other in so far as he is the same” (CDR s. 615). Alle adlyder gjennom eden og gjennom umuligheten av å ikke adlyde. Fokuset er hele tiden på den felles virksomheten. I forbindelse med suverenen og dens makt er det verken snakk om legitimitet eller konsensus, snarere om trusselen om oppløsning av gruppen og den allestedsnærværende trusselen om terror.⁹⁹ På denne måten er suverenens makt de andres avmakt. Alle aksepterer å bytte bort treghet for lydighet. Vi kjenner igjen den serielle strukturen og suverenen er til stede i den enkelte som annen i det den enkelte adlyder ham. Men dette betyr etter hvert også at medlemmenes avmakt blir suverenens avmakt, og at institusjonen lammes helt i sin virksomhet.¹⁰⁰

Det er flere paradokser knyttet til denne suvereniteten. Et aspekt ved suverenens funksjon er å hindre gruppens oppløsning. Men i og med at suverenen styrer over og gjennom alles avmakt, ville muligheten av å fylle funksjonen som suveren til fulle også medføre suverenens overflødighet. Gruppens økende sentrifugalkraft er slik en forutsetning for suverenen som skapes for å motvirke den. Umuligheten av gruppens totale enhet gjør samtidig suverenens funksjon umulig, men også permanent nødvendig.

”There is only one freedom for all the members of the group: that of the sovereign” (CDR s. 621). Et klassisk eksempel på dette er Sovjetunionen og Stalin, hvor presset mot integrasjon og enhet ble så sterkt at det til slutt kulminerte i ett enkeltindivid. Stalin ble det essensielle individ og det sosiale hierarkiet ble omskapt slik at all makt utgikk fra ham. “Thus the cult of personality is above else the cult of social unity in one person” (Sartre 1968:75). Denne personen representerer ikke gruppen, han er gruppen og skaper gruppen. Men dette medfører nødvendigvis terror som i dette tilfelle fikk sitt mest kjente uttrykk gjennom Moskvaprosessene.¹⁰¹

Man kunne spørre seg om hva som er suverenitetens fundament eller dens utgangspunkt, men Sartre hevder at den ikke trenger noe slikt fundament i og med at alle mennesker for Sartre er grunnleggende suverene. Jeg er suveren i forhold til den andre og den

⁹⁹ Legitimiteten til suvereniteten er kun et resultat av at deres reelle makt blir institusjonalisert. Som Sartre skriver: ”De facto power – in so far as it is consolidated by recurrence – is prior to de jure power. But in order that untranscendability should move from fact to right, power must become institutionalized” (CDR s. 627). Eller sagt på en annen måte: “sovereignty does not create sovereign strength, but rather makes the sovereign’s pre-existing strength sovereign” (CDR s. 628).

¹⁰⁰ Det er dette som for Sartre er byråkratiet og det kommer vi snart til.

¹⁰¹ Sartre analyserte Stalin og Sovjetunionen i teksten *The ghost of Stalin* fra 1956, men han tok opp igjen analysen og utvidet den til det som skulle bli hoveddelen av *Kritikkens* andre bind. Det ble aldri fullført, men det ufullendte manuskriptet ble gitt ut etter Sartres død, i 1985. Romanen *Darkness at Noon* (1941) av Arthur Koestler tar utgangspunkt i prosessen mot Bukharin og er et oppgjør med kommunismen. Merleau-Ponty kritiserer Koestler i sin analyse av Moskvaprosessene i essayet *Humanisme og Terror* fra 1947.

andre er suveren i forhold til meg. Det er bare gjensidigheten som begrenser.¹⁰² Illusjonen om at suvereniteten trenger et fundament kommer av: "the fact that the state of massification is normally regarded as logically and historically basic, and that the reified relationships which occur in societies based on exploitation are treated as the prototype of human relations" (CDR s. 609). Dette henger igjen sammen med spørsmålet om mennesket først og fremst er fritt, autonomt og suverent eller om det først og fremst er fremmedgjort.

2.3.3.3 Innenfor og utenfor institusjonen

Ser vi tilbake på det vi sa om serialitet under anti-dialektikken, vil vi kunne beskrive både busselskapet og radiokanalen som institusjoner og vi skal nå se på det serielle ut i fra deres perspektiv. Her vil det være slik at gruppen er aktiv, mens det serialiserte individet vil være gruppens passive objekt. Slik kan grupper utøve suverenitet også utenfor sine egne rammer, overfor ulike serielle kollektiver. Gruppene behandler dem slik en person behandler et objekt og like lite som objektet bifaller behandlingen det utsettes for, bifaller det serielle kollektivet den suverene gruppens legitimitet. Også her er det snakk om avmakt og adskillelse, og det faktum at suvereniteten allerede er akseptert av de andre, altså av medlemmene av gruppen som utøver den. "[T]hrough the other of alterity, the group as such (...) is legitimate, because it both realises for itself and manifests for all (...) the action of freedom in opposition to necessity" (CDR s. 634).

2.3.3.4 Manipulasjon

En institusjonalisert gruppe kan påvirke en serie ved hjelp av manipulasjon, eller det Sartre kaller "other-direction": "Recurrence, controlled from outside as a determination projected from everyone, through Others, into the false totality of a common field and, in reality, into pure reflexive flight, is what we shall call other-direction" (CDR s. 650).¹⁰³ Poenget bak denne dirigeringen er å presse serialiteten til det ytterste, slik at gjentakelse (at mange personer blir affektert) skaper inntrykk av et samlende (syntetisk) resultat. Manipuleringen av serier har to hovedkjennetegn. Den suverene gruppens formidlede handling søker å påvirke alle gjennom 'de andre', altså at den enkelte involveres gjennom de andre. Dette gir videre en

¹⁰² Akkurat som friheten i VoI bare begrenses av de andres frihet. Suverenitet, frihet og autonomi går i grunn ut på ett og begrenses kun av deres karakter av gjensidighet.

¹⁰³ Motsatt av "inner-direction" som betyr at en handling eller aktivitet er regulert innenfra eller er fri i Sartres termer. Eksempelvis kunne vi kalle markedsføring en form for manipulasjon av seriell oppførsel: "If a wage earner, with long habits of prudence and, where possible, of saving (inner-direction) retains his thrift when wages rise, the techniques of other-direction will have to replace his inner directions by those of the Other" (CDR s. 651).

tilsynelatende enhet i seriens fremtoning, siden alle gjør det samme som om det var en felles handling.

Sartres illustrerende eksempel er den ukentlige oversikten over de ti mest solgte platene i USA.¹⁰⁴ Publiseringen av denne lista øker i gjennomsnitt salget av disse platene med mellom 30 og 40 prosent og det er en sterk tendens til at resultatene reproduseres uke etter uke, uten store endringer. For de som kjøper plater fremstår kjøpet av en bestemt plate som et valg, og når alle kjøper den samme plata ser det ut til at de har gjort noe felles. Men de har gjort det uavhengig av hverandre og ut i fra hva platebransjen gjennom sin markedsføring har lagt opp til. Den suverene gruppens manipulerende handling består i å vise folk hva de har gjort, gjennom å publisere ti på topp lista. Men gjennom å vise folk hva de har gjort påvirkes i neste omgang hva de faktisk gjør. Uten denne lista ville den enkelte platekjøper ikke vite hva de andre platekjøperne kjøpte og ved å vise platekjøperne deres egen oppførsel, styrkes og opprettholdes serialiteten blant platekjøperne. Kvantitet blir kvalitet og uttrykk for en preferanse, altså det ser ut som noe helhetlig, det blir totalisert. Slik blir etterhvert den enkeltes platesamling til alles platesamling, samtidig som det blir ingens platesamling eller en anonym, utvendig platesamling.

I og for seg er ikke gruppens manipulasjon basert på løgn eller noe falskt. Tallene som presenteres stemmer jo, men de har kun interesse i den fordreide sfæren til 'den andre'. Vi kan si at fra den suverene gruppens synspunkt er deres virksomhet en besjeling av serien, mens fra det serielle individets perspektiv virker det som om hun eller han, forenes med de andre i et felles felt. Dette skinnenet realiserer egentlig en radikal fordreining av individet selv: "other-direction takes alterity as far as it can go because it makes the serial individual do the same as the Others in order to become the same as them" (CDR s. 650). Serien påføres en kvasi-enhet utenfra hvor det at alle gjør det samme (gjentakelse) får det til å virke som de gjør noe sammen (felles). Sartre kaller det fremmedgjøring produsert som frihet eller valgfrihet.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Tilsvarende våre dagers VG-liste eller lignende. Eksemplet drøftes i *Kritikken* fra s. 644-651

¹⁰⁵ Et paradoksalt eksempel kan være hvordan våre dagers individualisme får oss til å søke en "unik" identitet gjennom konsum, der det er viktig å *ikke* gjøre og være som de andre, ved nettopp ikke å kjøpe ti-på-topp-plater eller best-selgere. Men når alle prøver å være annerledes enn alle andre, så gjør de nettopp det samme og slike forsøk vil selvsagt være like serielle og tvangspregede som det å gjøre som alle andre.

2.3.3.5 Samfunnet og staten

Kapitalet høyer hyrorna, och staten bostadsbidragen

så kan man fiffla en smula med den järnhårda lönelagen

och tillochmed betala mindre i lön än priset för mat och för hyra

för staten skjuter så gärna till, om levnadsomkostnaderna blivit alltför dyra

Sida vid sida, tillsammans hjälps dom åt

staten och kapitalet sitter i samma båt

(Blå Tåget "Staten och Kapitalet")

"[I]n the material context of needs, dangers, instruments and techniques, there can be no such thing as society unless there are, in some way or other, human multiplicities united by a container or by a soil, unless these multiplicities are divided, by Historical development, into groups, and series, and unless the basic internal relation of the society – whether production (division of labour), consumption (type of distribution) or defense against the enemy (division of tasks) – is ultimately that of groups to series" (CDR s. 635). Samfunnet er den sammensetningen (ensemble) hvor suverenitet og makt manifesterer seg. Det er ikke en gruppe, ikke en gruppe av grupper eller stridende grupper av grupper. Kollektivene, som serier, potensielle grupper eller konstituerte grupper, er enhetene som utgjør samfunnet og de fungerer enten som formidlere for og mellom hverandre, eller som åsted for konflikter.

Staten er for Sartre den ultimate suverene institusjon og kan aldri være et produkt eller resultat av alle eller flertallet av sosiale individer. Flertallet vil alltid være serielt og kan følgelig ikke formulere sine behov annet enn ved å bli en gruppe, som da umiddelbart ville stå i motsetning til autoriteten i form av den konstituerte staten. I et samfunn kan staten verken være legitim eller illegitim. Den kan være legitim innen en gruppe som produkt av svoren troskap, men i forhold til kollektiver kan den ikke ha en slik legitimitet, for de har ikke sverget noe som helst, verken til gruppen eller til hverandre. Så lenge de ikke selv konstituerer en gruppe, kan de heller ikke hevde at staten ikke er legitim. Slike trege ansamlinger kan verken godta eller avvise staten som autoritet, for de er fanget i avmektighet. De kan ikke annet enn adlyde så lenge de ikke forenes innenfra. Dette er opprinnelsen til og grensen for statens makt. For Sartre betyr dette at staten er en klassestat og at: "the ruling class produces its State (...) and that its institutional structures will define themselves in terms of concrete

reality (that is to say, in the last analysis, in terms of the mode and relations of production)” (CDR s. 638).¹⁰⁶

Staten fungerer også som formidler i konflikter mellom ulike dominerende grupper og som en instans som undertrykker klassekonflikter i den grad det er i de herskende klassers interesser. Statlig paternalisme kan for eksempel sees på som et uttrykk for dette.¹⁰⁷ Statens virkelige motsetning er at den som et klasseapparat som forfølger bestemte klassebestemte mål, samtidig fremsetter seg som alles enhetlige suverenitet, som nasjon (nasjonalstat). De dominerende klassene utvikler sin faktiske makt som uoverskridbare tredjeparter og omdanner gjennom å skape institusjoner, denne makten til juridisk makt.

2.3.3.6 Byråkrati

En bestemt form for manipulert serialitet er byråkratiet, hvor de styrende konsekvent behandler og forstår de styrte som ting. Hvert nivå i byråkratiet behandler nivået under som objekter styrt av lover. Ethvert initiativ fremstår som suspekt og alle relasjoner blir utvendige. Den eller de eneste som går fri er de på toppen, men de blir også paralyisert gjennom at institusjonen de leder paralyseres av avmektighet.¹⁰⁸ På hvert nivå i hierarkiet er den enkelte en potensiell suveren og regulerende tredjepart i forhold til de på nivået under. Ingen realiserer imidlertid dette potensialet, dels fordi de ikke kan stole på de andre på samme nivå (de kunne sladre) og dels av frykt for å virke suspekter i sine overordnedes øyne (de kunne føle seg utfordret eller truet). ”It is this triple relation – other-direction of the inferior multiplicity; mistrust and serialising (and serialised) terror at the level of the peers; and the annihilation of organisms in obedience to the superior organism – which constitutes what people call bureaucracy” (CDR s. 658).

I forhold til denne karakteristikken av byråkrati hevder Sartre at såkalte sosialistiske stater er ekstra sårbare, for de har ikke lenger noen klassekamp. Det finnes bare en klasse og staten er fremsatt som denne klassens stat og altså alles stat.¹⁰⁹ Dermed blir det et forhold mellom en ledelse og en serialisert masse som kan manipuleres. I kapitalistiske samfunn derimot er forholdet mellom en ledelse og flere klasser, grupper og serier, hvorav noen vil

¹⁰⁶ Sartre befinner seg her på det konstituerte nivået og innholdet i parenteser antyder at han på dette nivået bifaller Engels' tese om økonomien som determinerende i siste instans, slik den fremsettes i ”Brev til Joseph Bloch” (1890).

¹⁰⁷ Jmfr. Andre refreng i sangen ”Staten och Kapitalet”: ”Ja sida vid sida, tillsammans stryker dom fram / Staten och kapitalet, två vargar fromma som lamm / Kapitalet behöver arbetskraft, då är staten leverantör / Den ena handen vet precis vad det är, som den andra gör”

¹⁰⁸ Som antydnet på s. 33.

¹⁰⁹ Ideelt sett skal det vel etterhvert ikke finnes noen klasser, men da kan det heller ikke finnes noen stat.

etablere seg i motsetning til ledelsen og bestride deres udiskutable legitimitet og suverenitet (jmf. CDR s. 658-9). Her vil det foregå en kontinuerlig kamp om makten i form av klassekamp og den herskende klassen vil gjennom staten, stadig se seg nødt til å etterkomme visse krav for å fortsette å være den herskende klasse.¹¹⁰ Totalitære regimer tvinger frem byråkrati for å kjempe med seg selv mot sin egen oppløsning. Suverenen må være politi, mens den i mindre totalitære stater må drive politikk for å dempe konfliktene.¹¹¹

I et totalitært og byråkratisert samfunn vil behov være noe utvendig som kan kalkuleres og bestemmes utenfra. Ikke som objekter for de reelle behov eller som krav overfor suverenen, men som offisielt kvantifiserte. Formuleringen av krav basert på reelle behov forutsetter samling i grupper, noe som utelukkes fra suverenens side gjennom manipulasjon av serialiteten. Alle offisielle behov blir dermed møtt og behov som går utover det offisielle, eksisterer ikke eller undertrykkes i den enkelte til det punkt hvor de så å si ikke eksisterer. Misnøye eksisterer heller ikke, for artikulering av misnøye eller av reelle behov, ville også forutsette konstituering av fellesskap.¹¹² ”The notion of a trouble-maker, in particular, is senseless except for a member of the sovereign group, that is to say, for a functionary convinced that the only ontological statute of human multiplicities is other-directed passivity” (CDR s. 656).¹¹³ Her ser vi byråkratiets tingliggjøring, både i betydningen å gjøre noen til en ting, og i betydningen å forstå noen som ting. Dette begrenser i en viss forstand makten til selv den mest diktatoriske stat, ved at den er avhengig av å manipulere serier til å gjennomføre de oppgavene den har satt seg fore. Staten kan ikke opprette grupper utenfor seg selv og gjennomføringen av oppgaver vil således alltid være preget av serialitetens treghet. Enhver gruppe har som totaliserende bevegelse, mulighet til å etablere sin egen suverenitet og må konstituere seg enten utenfor staten ved å hevde sin virksomhets autonomi i forhold til staten, eller den må konstituere seg i opposisjon til staten som motstand mot og avvisning av statens suverenitet over gruppen.¹¹⁴

¹¹⁰ Igjen sitter staten og kapitalen i samme båt.

¹¹¹ Med Foucault sitt vokabular kunne vi sagt at det var snakk om ulike styringsrasjonaliteter med forskjellige styringsteknikker til rådighet (Foucault 2002).

¹¹² En slik artikulering av behov eller krav er for Ernesto Laclau og Chantal Mouffe noe av det sentrale ved selve det politiske og forutsetter konstitueringen av en form for politisk subjekt (2001).

¹¹³ Igjen ser vi at spørsmålet om menneskets ”opprinnelige” status dukker opp.

¹¹⁴ I forlengelsen av dette avviser Sartre ideen om proletariatets diktatur som absurd og som et: “bastard compromise between the active, sovereign group and passive seriality” (CDR s 662). Og videre: “the impossibility of the proletariat exercising a dictatorship is formally proved by the fact that it is impossible for any form of group to constitute itself as a hyper-organism” (ibid.).

2.3.3.7 Hinsides gruppen

Hittil har vi betraktet grupperes virksomhet fra gruppens eget perspektiv, men hvordan ser det ut utenfra på dette nivået? Gruppens objektive realitet i det utvendige er dens objektifiseringer og er således påvirket av andre grupper, materielle omstendigheter og fortidig bearbeidet materie, hvor alle tre elementene kan være mer eller mindre formidlet gjennom det serielle. Eksistensen av en eller flere grupper i et felt, påvirker både andre grupper og ansamlinger, og deres respektive virksomheter. I og med at feltet for gruppens virksomhet blir en syntetisk enhet av praktiske totaliseringer, og dette forholdet gjelder alle grupper, så er det alltid en fare for fordreining som indirekte kan gi opphav til indre omrokkeringer i gruppene.

Denne påvirkningen innebærer en form for fremmedgjøring, ved at en gruppes resultater alltid vil være flertydige og noen ganger motstridende. Integrasjonen av disse ulike bestemmelsene er bare mulig fra historiens perspektiv og samspillet mellom disse gir oss begrepet om det diakrone. Heller ikke gruppe-praxis unnslipper fremmedgjøringen og serialiteten virker også innenfor gruppene. ”The only difference between the manipulating group and the manipulated series is that in the latter alterity is the constitutive law of the practico-inert field, and therefore a law which is obeyed in exteriority, whereas in the group it is the radical exteriorisation of a praxis which is organised in interiority, but which allows itself to be defined entirely by its object” (CDR s. 669). Medlemmet av en gruppe som skal manipulere en serie må selv være manipulert, men denne siste manipulasjonen vil være en innvendig manipulasjon gitt av virksomhetens mål.

2.3.4 Dialektikkens sirkularitet

”[T]he difference between a group whose unity becomes more and more like a seal impressed on a human wax which is solidifying, and a gathering whose very inertia turns into a source of energy, in so far as it is exploited for serial actions by a false unity which is induced within seriality, tends to disappear” (CDR s. 672). Dannelsen av grupper er det prosjektet som omgjør mennesket som fordreid og som produkt av sitt produkt, til mennesket som gruppens produkt og dermed så lenge gruppens virksomhet er fri, sitt eget produkt. Gruppen er både et instrument og en måte å eksistere på og er også slik både middel og mål. Det foregår en konstant utveksling mellom grupper og serier, der serien infiserer gruppen med passivitet, som enten innvendiggjøres i gruppen eller fører til dens oppløsning.

Den konstituerte dialektikken utgjør en sirkularitet som er både statisk og dynamisk. Sirkulariteten er statisk ved at en gruppes struktur og retning (mål) defineres gjennom den serien den hadde utgangspunkt i. Instrumentene en gruppe har til rådighet i sin aktivitet er

skapt ut av seriens passive aktivitet. Sirkulariteten er dynamisk ved den stadige bevegelsen som før eller siden fører enhver gruppe mot undergangen. ”It is this double circularity, static and dynamic, in so far as it is manifested in shifting relations at every level of every social concretion, which constitutes the final moment of the dialectical investigation and, therefore, the concrete reality of sociality” (CDR s. 677). Dannelsen av grupper skaper et nytt nivå og en ny form for praktisk felt som vi kunne kalle det felles feltet, mens serialiteten fortsatt er definerende for det trege handlingsfeltet. Dialektikken som en formal metode kan imidlertid ikke si noe om hvilken av de to som kom først, eller er primære. Man kan ikke a priori si at serialiteten er primær, selv om enhver gruppe konstituerer seg på bakgrunn av en serie. Dette blir for Sartre et høna og egget-spørsmål og kommer tydelig til uttrykk i hans begrep om klasse.

2.3.4.1 Klasse som sirkularitet

”The working class is neither pure combativity, nor pure passive dispersal nor a pure institutionalized apparatus” (CDR s. 690). Sartres klassebegrep går ut over den objektive bestemmelsen av klasse ut i fra posisjoner i produksjonen, slik vi kjenner det fra den klassiske marxismen. Klassen opptrer både som serie, kampgruppe og institusjon og er en slags totalisering av disse ulike manifestasjonene.¹¹⁵ Som produksjonsleddet i merverdi-kjeden er arbeiderklassen en seriell og passiv masse og vi kunne kalle det klassens sosiale væren. I klassekampens hete, for eksempel under en streik, opptrer klassen som kampgruppe og dette er deres praktiske og aktive væren. På det politiske nivået opererer arbeiderklassen i form av de store fagforeningene som tunge institusjoner. Og som helheten av disse formene fremtrer klassen som historisk subjekt.¹¹⁶ I en konkret historisk situasjon vil med andre ord alle disse dimensjonene eksistere om hverandre og de kan bare skilles fra hverandre ved abstraksjon. De ulike fremtredelsesformene til klassen, dens ulike fellesskap, formidler mellom hverandre i denne sirkulære bevegelsen.

De serielle statuttene gitt av det trege handlingsfeltet er det som muliggjør klassekampen, ved at det i enhver serialitet ligger et potensiale for gruppedannelser. Den første bestemmelsen av klassen ligger således i klasse-interessene og er en negativ forening utenfra. I en presset situasjon hvor den slumrende klassen bryter ut i aktiv konflikt vil de

¹¹⁵ Sartre er mest opptatt av proletariatet, men også borgerskapet som klasse fremtrer i tre ulike former, som suveren institusjon (staten), som ulike interessegrupper eller pressgrupper (f. eks. eiendomsmagnatene) og som serie (de enkelte borgerlige individer). Vi skal imidlertid stort sett holde oss til arbeiderklassen.

¹¹⁶ I sin forelesning om *Kritikken* fra 1981, fremstiller Alain Badiou klassens konkrete historie som historisk subjektivitet som: ”the articulated movement of those three dimensions, and never the linear development of one of them” (Badiou 2009:28-29).

elementene som tar del i kampen, fusjonere og tre inn som aktive, frie og overskridende individer forent innvendig gjennom handling. I den grad arbeiderklassen har organisert seg og etablert sine institusjoner vil disse være et vedvarende, men tregt apparat. "[T]he union produces itself as the permanent sovereignty of the class" (CDR s. 693). På den ene siden inkarnerer fagforeningene klassen og handler på vegne av hele massen som suveren institusjon, men på den andre siden er massen serialisert og følger kun fagforeningene i avmektighet. Forholdet mellom klassens ulike fremtredelseformer vil variere i takt med konjunktorene i klassekampen.

Fagforeningene som arbeiderklassens permanente suverenitet skaper også en motsetning mellom klassen som institusjon og serie, og klassen som kampgruppe. I situasjoner hvor den serialiserte massen konstituerer seg som kampgruppe vil de skape sin egen suverenitet gjennom de regulerende tredjepartene. Da blir fagforeningsledelsen redusert fra suveren til nok en midlertidig regulerende tredjepart (i den grad de deltar eller støtter den konkrete aksjonen). Gjennom slike aksjoner aktualiseres linken mellom kampgruppens konkrete mål og arbeiderklassens langsiktige og evige mål om enhet og samling. "In acting for the common interest of some local workers, the group acts for the whole class: it is the class in action" (CDR s. 692). Klassens virksomhet vil dermed være en form for praxis-prosess, men de varierende statuttene gjør at den samme virksomheten vil fremtre ulikt på de ulike praktiske nivåene. Klassens virksomhet vil således kunne være motsetningsfylt og igjen ser vi at anti-dialektikken stadig bryter inn i den konstituerte dialektikken. Fagforeningen som institusjon, fungerer også som formidler mellom en lokal kampgruppe i aksjon og klassen som serialisert masse. Klassen som enhet, vil være en sirkularitet av formidlinger mellom de ulike fremtredelsesformene, hvor alle er forbundet med hverandre.

2.3.5 Klassekampen

Kampen mellom klassene er i stadig bevegelse og må forstås konkret i en bestemt situasjon. Når det spisser seg til vil borgerskapet avhumanisere arbeiderne, mens arbeiderne etter hvert vil avvise sin egen umenneskelighet og radikaliserer sine krav og sine virkemidler. På samme måte som kongens tropper truet borgerne i Paris i 1789 til å slutte seg sammen og storme Bastillen, presser borgerskapets holdninger og handlinger, arbeiderne sammen i streiker og aksjoner. Dynamikken i dannelsen av kampgrupper er formelt den samme i begge tilfellene. Sartre illustrerer hvordan forholdet mellom borgerskap og proletariat kan være i en tilspissa

situasjon ved å vise til Frankrike i perioden mellom 1830¹¹⁷ og 1871.¹¹⁸ Her fradømte det franske borgerskapet arbeiderne deres menneskelighet og arbeiderne svarte med radikaliserings. Han omtaler forholdet mellom klassene i denne perioden som manikeistisk¹¹⁹ og borgerskapets holdning som klasse-rasisme: "[The workers] wished (initially) to reach a mutual understanding as men; and they gradually realised that this was impossible, because to their employers, they were not men" (CDR s. 798).¹²⁰ I en polarisert situasjon som den Sartre beskriver, tvinges partene til å hate hverandre og det vokser frem et gjensidig voldsforhold. Borgerskapet søker splittelser ved å skille mellom gode og dårlige arbeidere, hvor de gode er de som oppgir seg selv og hengir seg til borgerskapets ideologi, mens de dårlige er de som forblir lojale mot arbeiderklassen (i dens ulike former). Et velkjent eksempel på dette er ideen om "de verdige trengende" (de lydige, gode, underordnede), noe som selvsagt også innebærer at noen er uverdige trengende (oppviglerne, onde, motstanderne).¹²¹

2.3.5.1 Analytisk vs dialektisk fornuft

I en slik situasjon må arbeiderne fremsette den universelle humanismen i opposisjon til borgerskapets klassebaserte humanisme. Dette er bare mulig gjennom å oppløse den analytiske fornuften i den dialektiske fornuften og sette menneskets virksomhet i sentrum, som: "the measure of man and the foundation of truth" (CDR s. 801). Den sanne universalismen kan bare grunnes i de underordnedes virksomhet og dialektikken den avstedkommer. Klassekonflikter er dermed også konflikter mellom rasjonaliteter, hvor borgerskapets vitenskapelige positivisme (utvendig og isolerende) står i motsetning til dialektikken sentrert rundt menneskelig praxis (innvendig og helhetlig). Førstnevnte skiller ting fra hverandre, isolerer enkeltdeler og enkeltfenomener, mens sistnevnte setter ting i forbindelse med hverandre og søker sammenhenger mellom fenomener i en helhet. "Dialectic and praxis are one and the same; in their indissolubility, they are the reaction of the oppressed class to oppression" (CDR s. 802).

¹¹⁷ Dette året gjennomførte silkeveverne i Lyon en kjent streik, som Sartre stadig referer til...

¹¹⁸ Året da Pariserkommunen ble slått ned og dens ledere henrettet. Marx analyserte begivenhetene i teksten "Borgerkrigen i Frankrike" (1976:159-204).

¹¹⁹ Dikotomi hvor polene er radikale motsetninger og den ene er God og den andre Ond. Vi skal etterhvert se hvordan Fanon beskriver kolonialismen som et grunnleggende manikeistisk system.

¹²⁰ Andre steder, for eksempel i Norge, opplevde vi ikke like skarpe motsetninger i denne fasen av den kapitalistiske utviklingen, men fikk i stedet klassekompromiss, sosialdemokrati og et mer egalitært samfunn.

¹²¹ Med utgangspunkt i utviklingen i Storbritannia på midten av 1800-tallet skriver Joan Vincent: "distinctions between the 'deserving' and the 'undeserving' poor became a primary basis for policy judgments" (1993:221).

Eksistensen av klasser forutsetter at de er gjensidig definert gjennom klassekampen og slike radikale motsetninger er grunnlaget for dialektikken.¹²² Dette er igjen det eneste mulige fundamentet for en sann universalisme. ”We can conclude by saying that the dialectic, as the practical consciousness of an oppressed class struggling against its oppressor, is a reaction which is produced in the oppressed by the divisive tendency of oppression [...]. [I]t is a transcendence of contemplative truth by effective practical truth, and of atomisation (accompanied by serial agreement) towards the synthetic unity of the combat-group” (CDR s. 803). Sartre hevder videre at arbeidernes praktiske forståelse av sin egen virksomhet er arbeiderklassens ”objective spirit”, såfremt den manifesterer seg som en kamp om anerkjennelse og en nødvendig negasjon av deres påførte umenneskelighet.¹²³ Denne ”bevisstheten” søker stadig å overskride adskillelsen mellom mennesker.

2.3.5.2 Humanisme og klassekamp

”If a worker says, ’I shall avoid doing more than the Others, in order not to require the Others to do more than they can, and in order that I shall not be required to do more than I can by an Other’, he is already a master of dialectical humanism, not as theory but as practice and in spite of the negative twists which characterize this rationality in its empirical beginnings, as a dissolving practice directed against analytical rationality” (CDR s. 803). Denne tankegangen kjenner vi igjen fra sosiologen Sverre Lysgaards undersøkelser i boken *Arbeiderkollektivet*,¹²⁴ hvor noen av informantene (fabrikkarbeidere) uttalte ting som: ”noen er for ivrige og da slenger vi litt dritt til dem når vi vasker oss og sånt”, ”vi passer oss for sånne som prøver å ’vise’ seg”, ”hvis noen holder på lenger [enn de skal eller burde ut i fra arbeidernes stilltiende overenskomst], liker nok de overordnede det, men ikke arbeiderne” og ”en må ikke gjøre mer enn en skal” (Lysgaard 1960:46).

Samtidig vil det være slik at ”ledelsen” vet at arbeiderne tenker i form av ”kollektivet” og dermed kan forsøke å utnytte dette (gjennom manipulasjon) ved for eksempel å øke kvotene til noen (frembrakt adskillelse) og satse på at det i praksis fører til at alle jobber mer. Sartre sier om dialektikken at den er de undertryktes praxis: ”in so far as they are common individuals rooted in a seriality of impotence, and, in spite of their efforts, it cannot fail to be the practical reaction of the oppressors, in so far as they have to become dialectical Reason in

¹²² Som nevnt tidligere ligger grunnlaget for enhver konflikter i knappheten. Ordet radikal betyr ”til roten” og radikale konflikter betyr således konflikter som ligger ved roten av samfunnet og som kan sies å konstituere det.

¹²³ Her (og i det følgende) brukes ordet anerkjennelse ikke primært i en hegelsk forstand, der anerkjennelse er et forhold mellom bevisstheter, men mer i de betydningene Honneth skisserer i sin *Kamp om anerkjennelse* (2008)

¹²⁴ Utkom i 1960, samme år som *Kritikken*, med undertittel ”En studie i de underordnedes sosiologi”.

order to foresee the behavior of the oppressed” (CDR s. 804). Undertrykkerne må nødvendigvis operere som forsvarere av det bestående, delvis tvunget av sine utvendige interesser som de må forsvare. De undertrykte må derimot konstituere seg som gruppe og utfordre undertrykkerne for å endre undertrykkelsen. De undertrykte representerer i kraft av å være undertrykt, det negative, i motsetning til det positivt gitte som vil være den undertrykkende situasjonen undertrykkerne søker å opprettholde.¹²⁵ Utbytting som en treg prosess¹²⁶ er en realitet som må oppløses både praktisk og teoretisk i DF, men det er konflikt (klassekamp) som skaper samhold (grupper). Undertrykkelsen skaper de undertryktes dialektiske praxis, som utgjør muligheten for en universell humanisme.

2.3.6 Den fagorganiserte Jensemenn

Jensemenn er fabrikkarbeider og medlem av fagforeningen. Arbeiderne på fabrikken har streiket flere ganger for bedre lønninger og kortere arbeidstid. De har nådd frem med noen av sine krav, men ikke alle. Fagforeningen samarbeider med Arbeiderpartiet om utforming av velferdspolitikken rettet inn mot å bedre arbeidernes kår, derfor stemmer Jensemenn på Ap. Kommunen Jensemenn bor i styres av Ap og de har nettopp bygget nye eldreboliger. Fagforeningen arrangerer ”gjør-det-selv-kurs” en gang i uka og siden hans gamle mor har flyttet inn på eldrebolig og Jensemenn har kortere arbeidstid og mer fritid, har han meldt seg på. Han har brukt litt av sin lønnsøkning på materialer og nå skal han lage julepresang til mor på fagforeningskurset.¹²⁷

2.3.7 Antropologisk oppsummering

Møtet mellom friheten fra den konstituerende dialektikken (praxis) og nødvendigheten i anti-dialektikken (materialiteten) har resultert i et bilde av mennesket som fremmedgjort, men med mulighet for å handle fritt (overskridende) i fellesskap. Samtidig som helvete er de andre, ligger også muligheten for å tre ut av dette helvetet, hos de andre. Mennesket som isolert individ er en abstraksjon, for vi er alltid allerede gruppert.¹²⁸ Ingen slike kollektiver kan

¹²⁵ Vi skal i forbindelse med Fanon og kolonialismen se hvordan dette forholdet spiller seg ut mer konkret.

¹²⁶ ”The practico-inert can be treated as a process (...), but this process, in so far as it is already passive action, presupposes the entire praxis (as a relation with the material, practical field and with the Others), which it reabsorbs and transforms in the object, while still being based on its real, abstract pullulation” (CDR s. 713).

¹²⁷ ”Da blir hun sikkert glad...”

¹²⁸ Sartre skriver: “We will never encounter an isolated individual except implicitly and negatively [...]” (CDR s. 677). Og at “there is no such thing as an isolated individual (unless isolation is treated as a special structure of sociality)” (ibid.). Men det betyr ikke at det ikke finnes individer, bare at individene alltid er en del av en eller flere kollektiver.

imidlertid oppsluke individene fullstendig og de kan aldri ha noen ontologisk status. Fundamentet for all sosialitet og enhver historie er således fortsatt individuell praxis.

2.4 Foreløpige merknader

Denne gjennomgangen skulle sette oss i stand til å knytte noen foreløpige bemerkninger til spørsmålene vi stilte i begynnelsen av kapittelet om individualisme (A), fremmedgjøring (B) og sirkularitet (C).¹²⁹

2.4.1 (A) Individualisme

Ved å sette virksomheten i sentrum for gruppedannelser (praxis) og ved å insistere på gjensidige relasjonelle formidlinger mellom individer i et fellesskap (tredjeparten), klarer Sartre å unngå både en liberalistisk individualisme og postuleringen av overindividuelle fellesskap. Det sosiale konstitueres som inter-individuelt, ikke supra-individuelt og fellesskapet eksisterer i kraft av alles totaliserende relasjoner med alle andre og med virksomheten. Det medfører imidlertid at enhver gruppedannelse vil preges av en viss spenning (immanens-transcendens) og en viss skjørhet, noe som igjen er en forutsetning for det sirkulære ved den konstituerte dialektikken. Forutsetningen er at mennesket må forstås som virksomt og totaliserende og vi skal i siste kapittel se om denne forutsetningen kan sies å være en ny form for essensialisme, en reversering av den kjente frasen, til 'eksistensen forutsetter essensen'.

2.4.2 (B) Fremmedgjøring

Fremmedgjøring er et resultat av det frie abstrakte individets møte med det materielle og med andre individer (knapphet), med andre ord anti-dialektikken. I selve begrepet ligger det en spenning ved at det forutsettes et subjekt som er i stand til å la seg fremmedgjøre (objektivering), men som samtidig må være i stand til å overkomme fremmedgjøringen (overskridelse). Hovedpoenget bak enhver fremmedgjøring er at det må være noe som kan fremmedgjøres. I forhold til tingliggjøringen kan vi si at dersom mennesket var en ting, så ville det ikke være noen tingliggjøring. Tragedien ved tingliggjøringen er som Sartre sier, nettopp at mennesket ikke er en ting, men presses til å leve som om det var en ting (sfm s 104, note 6). På det konstituerende nivået er denne spenningen mulig ved subjektets

¹²⁹ Hvis alt har sitt utgangspunkt i enkeltindividet og dets virksomhet, hvordan konstitueres fellesskap og hvilken status får disse fellesskapene? (A) Hvis all objektivering er fremmedgjørende, hva er det som hindrer menneskets totale fremmedgjøring? (B) Hvis både den konstituerende dialektikken (det abstrakte individ) og den konstituerte dialektikken er sirkulær, hvor ender vi da? (C)

utvendiggjøring i det materielle (objektivering) og dets innvendiggjøring av det utvendiggjorte (totalisering). Det som skiller dette forholdet fra Hegels modell, er at innvendiggjøringen ikke innebærer at man gjenvinner seg selv, men snarere at man mister seg selv ved at man innvendiggjør seg selv, sitt objekt og sine omgivelser som noe fremmed. Denne konstante utvekslingen mellom den konstituerende dialektikken og anti-dialektikken er nettopp den stadige bevegelsen mellom praxis og materialitet, frihet og nødvendighet, utvendiggjøring og innvendiggjøring. I denne spenningen og vekselvirkningen finner vi sirkulariteten i den konstituerende dialektikken. Slik ligger umuligheten av den totale fremmedgjøring i fremmedgjøringen selv. Vi kommer også tilbake til fremmedgjøringen i siste kapittel.

2.4.3 (C) Sirkularitet

Den dialektiske sirkulariteten uttrykkes i den allerede siterte åpningen av *Louis Bonapartes attente Brumaire*. Vi har så vidt nevnt hvordan konstitueringen av dialektikken hos Sartre sikrer en kontinuerlig utveksling mellom mennesket som praxis og materialiteten som treghet og motstand. Utvendiggjøringen og innvendiggjøringen sikrer denne utvekslingen og dermed konstitueringen av historien. På det konstituerte nivået er det spenningen i det sosiale som gir dialektikkens sirkularitet, altså vekslingen mellom serialitet og fellesskap, der ingen av formene kan være helt permanente eller helt statiske. Denne siste sirkulariteten skal vi se spilles ut hos Fanon, mens den første blir i det videre mer underforstått og forutsatt.

3 Fanon og jordens bundne treller

3.0 Overgripende forhold

”The thesis that men change at the same time that they change the world has never been so manifest as it is in Algeria.” (DC s. 30).

Denne ”tesen” er noe av Sartres utgangspunkt i *Kritikken* og den er også utgangspunktet for Fanon når han på første side i *Jordens Fordømte*¹³⁰ (heretter JF) erklærer at: “Decolonization is the veritable creation of new men” (JF s. 28). Fanon både begynner og avslutter boken med å hevde at avkoloniseringen innebærer at en type mennesker erstattes med en annen. I motsetning til hva man først kunne tro, at det handler om at de hvite skal ut og de svarte inn, handler det heller om at det koloniserte subjektet erstattes av et fritt subjekt. Bokens siste setning lyder: ”For Europe, for ourselves and for humanity, comrades, we must turn over a new leaf, we must work out new concepts, and try to set afoot a new man” (JF s. 255). Ingen beskjeden oppgave og en understreking av at frigjøringen ikke bare dreier seg om opprettelsen av en uavhengig stat og nasjon, men vel så mye om gjenopprettelsen av de koloniserte som mennesker. Hvordan Fanon ser for seg denne prosessen er tema for denne delen.

Fanons dialektiske bevegelse i JF finner sitt utgangspunkt i den allerede konstituerte dialektikken som Sartre har redegjort for i CDR, og er en konkret fremtredelse av den konstituerte dialektikken. I tråd med gangen i fremstillingen av sosiale grupper i det foregående kapittelet, skal vi presentere avkoloniseringen som en delvis parallell bevegelse. Først kommer en analyse av situasjonen i koloniene frem til den nasjonale frigjøringskampen tar form, altså en redegjørelse for konstitueringen av kolonisten, den koloniserte og forholdet mellom dem. Deretter følger vi utviklingen av frigjøringskampen, fra dens spede begynnelse og frem til nasjonal uavhengighet. Her spilles det konstituerte ut og utvikler seg mot noe nytt. Til sist kommer beskrivelsene av hvordan det kunne komme til å gå etter frigjøringen. Denne delen er både en politisk advarsel og et signal om at vi også i dette tilfeller tvinges inn i en sirkularitet, hvor historien endrer seg samtidig som den gjentar seg. En slik tredeling passer også med den konkrete frigjøringskampen i Algerie som er Fanons utgangspunkt og referanseramme.¹³¹ Selv om Fanon har sine direkte erfaringer fra Algerie, anlegger han en

¹³⁰ På fransk *Les damnés de la terre*, og på engelsk *The wretched of the earth*. Begge viser til de første linjene i *Internasjonalen*: ”Opp, alle jordens bundne trelle...” (engelsk: ”Arise, wretched of the earth...”, fransk: ”Debout, les damnés de la terre...”). Den norske oversettelsen ’Jordens fordømte’, tildekker denne forbindelsen.

¹³¹ I og med at Algerie ble erklært uavhengig i 1962 og Fanon døde i 1961, er det klart at Fanon ikke visste noe om livet i Algerie etter frigjøringen. Men utviklingen i de allerede frigjorte koloniene på det afrikanske

generell innfallsvinkel til kolonialisme, imperialism og undertrykkelse. Han snakker fra Algerie, men til alle koloniserte, om frigjøring og kamp.

Fanons egen fremstilling er til tider springende, men følger fortsatt vekselvirkningene mellom kolonisert og kolonist og etter hvert mellom de nye nasjonale elitene og befolkningen forøvrig. Størstedelen av vår fremstilling vil gå med til å behandle analysen av selve frigjøringskampen som vi igjen kan dele inn i tre faser. Gnisten som åpner opp situasjonen og setter krefter i bevegelse, kolonistenes reaksjon og motstand, og utviklingen av en massebevegelse og organisert kamp. Denne inndelingen er tilpasset Sartres bevegelse fra Apokalypse via kampgruppe og mot en noe tregere organisasjon, men en virkelig sammenstilling av Fanon og Sartre kommer først i neste kapittel.

3.1 Situasjonen i koloniene

”Decolonization, as we know, is a historical process: that is to say that it cannot be understood, it cannot become intelligible nor clear to itself except in the exact measure that we can discern the movements which give it historical form and content” (JF s 27).

Det er nettopp dette Fanon forsøker å gjøre og han begynner med å beskrive hvordan kolonialismen konstituerer både de koloniserte og kolonistene og hvordan denne konstitusjonen leves ut.¹³² Hovedkjennetegnet ved den koloniale situasjonen er for Fanon dens manikeisme. Den koloniale verden er en verden delt i to, svart og hvit, og disse er konstituert som motpoler. For europeerne er afrikanerne primitive, irrasjonelle, barbariske og onde, mens de hvite er moderne, rasjonelle, siviliserte og gode. Dette forholdet utviklet seg gjennom den økte kontakten mellom europeerne og de innfødte. ”The settler and the native are old acquaintances. In fact, the settler is right when he speaks of knowing ‘them’ well. For it is the settler who has brought the native into existence and who perpetuates his existence” (JF s. 28).¹³³ Denne frembringelsen av det koloniserte subjektet har i all hovedsak ikke gått fredelig for seg.¹³⁴ Konstitueringen av ’de andre’ som underlegne og tilbakeliggende foregikk

kontinentet kjente han nok til. Likeledes utviklingen i landene i Latin-Amerika, som han tidvis henter eksempler fra. Siste delen av JF kan leses som en nærmest profetisk advarsel til de nye statene og deres ledere og eliter.

¹³² Disse beskrivelsene er delvis gjentakelser fra *Black Skin, White Masks* og analysen av forholdet mellom europeere og afrikanere som finnes der.

¹³³ Akkurat som anti-semittene skaper jøden i Sartres *Tanker om jødespørsmålet* (1963).

¹³⁴ Selv om de første møtene mellom europeere og innfødte kunne gå fredelig for seg og være preget av en gjensidig nysgjerrighet og interesse, utviklet det seg fort til et maktforhold hvor europeerne gjorde ’de andre’ underlegne og seg selv overlegne. Delvis av ideologiske grunner, men mest gjennom sin tekniske overlegenhet.

gjern ved hjelp av maktmidler og det koloniserte subjektet fikk sine kjennetegn gjennom å internalisere europeernes holdninger og overgrep.¹³⁵

Jürgen Osterhammel skiller i sin bok om kolonialismen mellom erobrede kolonier (for eksempel India, Egypt og Indokina), maritime enklaver (for eksempel Hong Kong, Batavia – Indonesia og Malacca) og bosetterkolonier. Sistnevnte kategori deler han igjen i tre typer, ”New England”, ”African” og ”Caribbean”. I ”New England” – typen ble de innfødte gjerne fordrevet eller utryddet, og bosetterne og de innfødte hadde lite med hverandre å gjøre (for eksempel Australia). I Afrika gjorde nybyggerne seg avhengig av lokal arbeidskraft og dermed kunne ikke de innfødtes utryddes helt (for eksempel Algerie). De karibiske koloniene baserte seg hovedsakelig på import av slaver for plantasjearbeid (for eksempel Brasil). (1996: 10-12).¹³⁶

På tross av åpenbare ulikheter koloniene og kontinentene i mellom, snakker Fanon om og til de koloniserte generelt. Han hevder med andre ord implisitt at det finnes visse felles kjennetegn som gjør en slik sammenstilling meningsfull, men han tematiserer det ikke selv direkte. Benita Parry hevder i sin gjennomgang av antikomonal frigjøringsteori at det til tross for variasjoner og ulikheter mellom koloniene, kontinentene og kolonimaktene, fortsatt er mulig å identifisere en del typiske trekk: ”racial domination as an intrinsic although not exclusive component of colonial capitalism; cultural, religious and linguistic diversity in territories joined by the colonizers for administrative purposes; peripheral economies undergoing a volatile but uneven and incomplete process of modernization; simultaneous but discrete historical modes of production; the persistence of pre-modern practices and archaic social forms discontinuous but coexistent with mechanization, industrialization and urbanization; class formations distinguished by a vast and unpoliticized peasantry, still influential traditional authorities, a weak national bourgeoisies unable to carry out the revolutionary role performed by that class in Europe, the scarcity of intellectuals, the dearth of a revolutionary intelligentsia and the absence of a sizeable proletariat” (Parry 2004:83).

Selv om Fanon ikke går noe særlig inn på disse forholdene, er han gjennomgående mer opptatt av den materielle situasjonen i koloniene enn han var i BSWM. Det han oppfatter som den største ulikheten mellom utbyttingen og undertrykkelsen i koloniene fra de mer velkjente klasseforholdene i Europa, er deres voldsomhet og tydelighet. ”In the colonies the

¹³⁵ Dette er den grunnleggende tematikken hos både Sartre i *Tanker om jødespørsmålet*, Mannoni i *Prospero and Caliban*, Fanon i BSWM og Memmi i *The Colonizer and the Colonized*.

¹³⁶ De ulike kolonimaktene styrte også sine områder ulikt og det samme moderlandet kunne opptre ulikt i forhold til de innfødte fra et sted til et annet. Basil Davidson skriver litt om disse ulikhetene i sin bok om afrikansk historie etter 1900 (2001)

economic substructure is also a superstructure. The cause is the consequence; you are rich because you are white, you are white because you are rich” (JF s. 31).¹³⁷ Denne synligheten av materiell ulikhet skapte en sterk misunnelse hos de innfødte. De kunne se de hvites luksus og overflod, sammenligne den med sitt egen armod og vite at de selv aldri skulle få oppleve rikdom.

Ankomsten av europeere og fremveksten av kolonialismen som et system, skaper den koloniserte, men det skaper også kolonisten.¹³⁸ Césaire skriver i sin pamflett om kolonialismen fra 1950: ”[I forholdet mellom kolonist og kolonisert] finnes overhodet ingen menneskelig kontakt, bare et herske- og krypeforhold som gjør kolonisten til en pøbel, en leiesvenn, en slavedriver, en bøddel og den innfødte til et produksjonsmiddel” (1970:18).¹³⁹ I motsetning til Sartres kapittel om kolonialismen i *Kritikken*, snakker ikke Fanon så mye om kolonistene i JF, men beskriver i stedet situasjonen fra de kolonisertes synsvinkel.

Det ligger i kolonialismens kjerne at den skaper både kolonister og koloniserte i et motsetningsforhold til hverandre. ”When you examine at close quarters the colonial context, it is evident that what parcels out the world is to begin with the fact of belonging to or not belonging to a given race, a given species” (JF s. 30-31). Fanons bruk av ordet ’species’ synliggjør her at europeerne knapt nok anerkjente de innfødte som mennesker. Den logiske konklusjonen på denne manikeismen er at den koloniserte reduseres til et dyr og Fanon viser hvordan europeerne tyr til begreper fra zoologien i sin omtale av de innfødte (JF s. 32-33).

Kommunikasjonen mellom disse to polene foregår ved hjelp av voldens språk og gjennom kolonimaktens voldsapparat (JF s. 29). Styringen i koloniene er åpen, brutal og direkte, mens den i moderlandene er mer skjult, myk og indirekte.¹⁴⁰ Dermed fungerer den borgerlige humanismen ideologisk i Europa, når undertrykkelsen og styringen er subtil og indirekte. Demokrati, rettigheter og selvstyre opprettholder illusjonen om universalisme, mens

¹³⁷ Noe av det Fanon etterlyser fra frigjøringsbevegelsene er nettopp grundigere analyser av økonomi og klasseforhold i deres egne samfunn og det samme er Amilcar Cabral inne på i foredraget ”The weapon of theory” (1966).

¹³⁸ William B. Cohen gir en interessant oversikt over de ulike motivene som fikk franskmenn til å søke seg mot en kolonial karriere og blant de vanligste finner vi ønsket om sosialt og profesjonelt avansement, forestillinger om det eksotiske, ønsket om makt og å kunne kommandere andre, og ønsket om å spre fransk kultur og sivilisasjon (1969) Men i koloniene ble de alle kolonister.

¹³⁹ Sartre er inne på det samme i KeS, hvor han skriver: ”For the colonist is fabricated like the native; he is made by his function and his interests” (2006:51). Selv om dette er skrevet i 1956, stemmer bruken av begrepene interesse og funksjon med hvordan han legger de frem i *Kritikken*.

¹⁴⁰ Det er nærliggende å påpeke parallellene med Foucault og hans begreper om styringsrasjonalitet, disiplin og biopolitikk. Vi kunne si at koloniene og moderlandene styres ut i fra ulike styringsrasjonaliteter og at de to formene for styring benytter seg av til dels ulike styringsteknikker. Mens makten i koloniene hovedsakelig opptrer i form av føydalmakt overfor undersåtter, er det mer snakk om disiplinær makt og biopolitikk overfor subjekter, i moderlandene. Begrepet om disiplin og den disiplinære maktformen drøftes særlig i *Overvåkning og Straff* (2001), mens begrepene om styringsrasjonalitet og biopolitikk behandles for eksempel i forelesningsrekkene om regjering og styringskunst (2002).

i koloniene er undertrykkelsen oppe i dagen. "One of the functions of racism is to compensate the latent universalism of bourgeois liberalism: since all human beings have the same rights, the Algerian will be made a subhuman" (Sartre 2006:51). Tankegods fra europeisk opplysningstenkning spres imidlertid til koloniene gjennom innføringen av skoleverk etter europeisk mønster og gjennom behovet for en lokal utdannet elite. Men til forskjell fra i moderlandet hvor humanisme, menneskeverd, suverenitet og frihet, likhet og brorskap kan fungere tilslørende og legitimerende, kan det i koloniene nærmest fungere som inspirasjon til handling og dermed subversivt, kontraproduktivt eller med Sartre, som kontrafinalitet.¹⁴¹ Gapet mellom teori og praksis blir så stort at teorien mister all troverdighet. "[T]he native laughs in mockery when Western values are mentioned in front of him" (JF s. 33). Det er et ytterligere hån mot de innfødte, som først fratras sin menneskelighet og reduseres til dyr, for så å belæres om *menneske*-verd og andre såkalte vestlige verdier.

Gjennom undertrykkelsen, volden og brutaliteten blir de hvites overlegenhet smidd inn i de kolonisertes bevissthet. De innfødte *blir* underdanige og undermennesker, mens erobrerne *blir* herrer og overmennesker. I denne manikeismen, undertrykkelsen, volden og misunnelsen ligger det en latent aggresjon. De koloniserte drømmer om frihet og om å ta kolonistenes plass. "[The settler's] hostile world, ponderous and aggressive because it fends off the colonized masses with all the harshness it is capable of, represents not merely a hell from which the swiftest flight possible is desirable, but also a paradise close at hand which is guarded by terrible watchdogs" (JF s. 41). Fanon forestiller seg at kolonistenes aggresjon nærmest setter seg i kroppen hos de koloniserte eller for å snakke med Sartre, materialiserer seg i de koloniserte. Men det er en oppsamlet aggresjon som hindres av kolonistene i å få utløp, annet enn i det Fanon kaller "kollektive surrogatløsninger".

Denne flukten kan ta mange former, for eksempel dans, ekstase eller rituelle seremonier, hvor den kroppslige aggresjonen og spenningen kan få utløp. "We no longer really need to fight against [the settlers] since what counts is the frightening enemy created by myths. We percive that all is settled by a permanent confrontation on the phantasmic plane" (JF s. 43). Disse unnvikelsene minner oss om Marx' gamle mantra om at religionen er "folkets opium" (Marx 1975:88).¹⁴² Religion, myter og overtro fratras kolonistene ansvar og plasserer det i stedet hos Gud, skjebnen og forbannelsen. De innfødte søker også tilflukt i de

¹⁴¹ Dette er en av flere aspekter ved utviklingen i koloniene som vi kunne kalle boomerangeffekter. Vi skal etterhvert komme inn på flere slike vendinger.

¹⁴² Fanon skriver selv: "The colonialist bourgeoisie is helped in its work of calming down the natives by the inevitable religion. All those saints who have turned the other cheek, who have forgiven trespasses against them, and who have been spat on and insulted without shrinking are studied and held up as examples" (JF s. 52).

gamle mytenes tidløshet og stabilitet, og skaper der skremser og regler som overgår kolonistene i grusomhet og strenghet.

Dersom de innfødtes oppsamlede aggresjon rettes utover i denne fasen, er det som regel andre innfødte som rammes. Volden er horisontal og de innfødte gripes av en form for dødsdrift som får dem til å kaste seg inn i krangler og fare opp for småting.¹⁴³ Denne tilsynelatende irrasjonelle oppførselen bekrefter kolonistenes bilde av de innfødte og deres mantra om at disse barbarene ikke kan styre seg selv, at de er som dyr og så videre. Samtidig kan kolonistene tillate seg hva det skal være av overgrep uten å frembringe annet enn underkastelse hos de innfødte. De er overmennesker og dermed urørlige, både for seg selv og for de innfødte. En slik situasjon kan ikke vare evig, men den går heller ikke over av seg selv. Undertrykkelsen foregår på to nivåer samtidig, både utvendig i form av vold, restriksjoner, ulikebehandling, og innvendig ved internaliseringen av den utvendige undertrykkelsen.¹⁴⁴

3.2 Frigjøringskampen

3.2.1 Gnisten

“En lærer ikke folk at de skal snu det andre kinnet til når de aldri har fått annet enn ørefiker i tusen år” (Malraux 1938:39).

Til tross for all fornedrelse og umenneskeliggjøring, vet den innfødte innerst inne at han ikke er et dyr. Ønsket om anerkjennelse som menneske ligger alltid og slumrer i de kolonisertes bevissthet som et slags undertrykt behov. Den avgjørende vendingen er når den innestengte aggresjonen rettes oppover og ikke bortover, når de angriper sine herrer og ikke lenger sine brødre. Når og hvordan denne vendingen oppstår vil (som med Sartres Apokalypse) være vanskelig å forutsi og fastlå på generell basis, men vil være et unikt resultat av en unik situasjon. Fanon (som Sartre) sier imidlertid at: ”in certain emotional conditions the presence of an obstacle accentuates the tendency towards motion” (JF s. 41).

En slik vending innebærer gjerne et spontant utbrudd, for eksempel at slavene (arbeiderne) på en settlerfarm gjør opprør: ”We broke in the doors. The master’s room was

¹⁴³ “... the last resort for the native is to defend his personality vis-à-vis his brother” (JF s. 42).

¹⁴⁴ Et aspekt ved den koloniale dominansen som Fanon ikke skriver så mye om, er hvordan de innfødte systematisk fratras sitt eget språk. For Ngugi wa Thiong’o (kenyansk forfatter og litteraturviter) er imidlertid dette med språket noe av det viktigste ved den koloniale fremmedgjøringen, for i tillegg til å være et middel til kommunikasjon, er språket også bærer av en kultur. ”It starts with a deliberate disassociation of the language of conceptualisation, of thinking, of formal education, of mental development, from the language of daily interaction in the home and in the community. It is like separating the mind from the body so that they are occupying two unrelated linguistic spheres in the same person” (1986:28).

wide open. The master's room was brilliantly lighted, and the master was there, very calm... and our people stopped dead... it was the master... I went in. 'It's you', he said, very calm. It was I, even I, and I told him so, the good slave, the faithful slave, the slave of slaves, and suddenly his eyes were like two cockroaches, frightened in the rainy season... I struck, and the blood spurted; that is the only baptism that I remember today".¹⁴⁵ En slik "dåp" innebærer for Fanon en avgjørende endring, en radikal bevisstgjøring og etter som motstanden tar form, skapelsen av nye mennesker. Den spontane erkjennelsen av at hvit hud ikke er bedre enn svart og at den innfødte og erobreren er grunnleggende like, ryster de innfødtes verden i grunnvollene.¹⁴⁶ Volden frigjør i dette tilfellet ved at den innfødte beviser for seg selv og andre, at kolonistene ikke er usårbare overmennesker.¹⁴⁷ Overskridende handlinger er mulige og i takt med at mindreverdighetskompleksene forsvinner, øker selvrespekten.

Samtidig knytter slike handlinger de involverte sammen i en felles kamp for anerkjennelse, hvor alle får en rolle og påtar seg et ansvar. De erkjenner sin menneskelighet og et krav tar form i deres bevissthet. Alle hadde de lidd samme skjebne før utbruddet og ingen kunne på forhånd vite om hendelsen de ble en del av skulle forbli et utbrudd, eller om den skulle få betydning utover seg selv og bli starten på noe mer. Når en hendelse får mening som begivenhet skjer det alltid i ettertid. Man kan aldri spontant kaste seg inn i opprøret i visshet om at det vil bli stående som gnisten som antente en hel nasjon. På samme måte kan man heller aldri avgjøre på forhånd om bruk av vold er "legitimt" eller ikke.

3.2.2 Den koloniserte eliten

"They are violent in their words and reformist in their attitudes" (JF s. 46).

For at en slik spontan gnist eller oppstand skal føre til endringer må den etter hvert settes i forbindelse med et rammeverk som kan fange opp og dirigere utbruddene. På dette stadiet vil det ifølge Fanon allerede eksistere organiserte grupper og partier hvor den utdannede eliten har samlet seg for å arbeide for bedre vilkår for de innfødte, flere rettigheter og uavhengighet fra moderlandet. Eliten fungerer i denne fasen som organisatorer, agitatorer og som formidlere mellom kolonister og koloniserte. De gir form til folkets krav, får dem til å drømme om et annet liv og: "introduce into their readers' or hearers' consciousness the

¹⁴⁵ Aimé Césaire "And the dogs were silent" (s. 41) sitert i BSWM s. 175 og JF s.69

¹⁴⁶ Freire er inne på det samme *De undertryktes pedagogikk*: "De undertrykte må se eksempler på at undertrykkerne er sårbare slik at overbevisningen om dette kan begynne å vokse i dem. Før dette skjer, vil de fortsette å være motløse, redde og overvunnet" (2006:47-8).

¹⁴⁷ Vi skal komme nærmere inn på det frigjørende aspektet ved vold etter hvert.

terrible ferment of subversion” (JF s. 53). Men samtidig som Fanon ser behovet for å gi opprør, motstand og spontane utbrudd en retning, er han uhyre kritisk til den innfødte eliten og deres partier, organisasjoner, erklæringer og virksomheter. Han hevder at kolonistene og den lokale eliten har for sammenfallende interesser og at et kompromiss mellom disse aldri vil bety kolonialismens avskaffelse. Selv om nasjonalistpartiene kan ha gode intensjoner, hjelper ikke det så lenge de ikke når ut til majoriteten av befolkningen, så lenge de stoler på kolonistenes lovnader og så lenge de kun snakker om abstrakte rettigheter.

Fanon går også inn på hva slags virkemidler som tas i bruk i denne fasen og anser elitens uvillighet til å ta i bruk alle midler, også vold, som et problem og som et utslag av deres (for) tette forbindelser med kolonistene. I møte med spontane opprør og voldsomme reaksjoner fra de innfødte, reagerer eliten ofte med fordømmelse og skynder seg å kontakte kolonistene for å berolige dem og hjelpe dem i å stanse volden. Opp mot denne uviljen og mot argumentene om at de innfødte med sine begrensede midler (først og fremst våpen) aldri kan ta opp kampen mot kolonistene og moderlandet, setter Fanon geriljakrigen som en farbar vei.¹⁴⁸

3.2.2.1 Lumumba

”We are going to show the world what the black man can do when he works in freedom, and we are going to make the Congo the focal point for the development of all of Africa”.¹⁴⁹

En person som virkelig gjennomlevde disse utfordringene var Patrice Lumumba.¹⁵⁰ Han gikk på skole hos misjonærer i Kongo og ble som en av meget få, plukket ut for videre opplæring og etter hvert, arbeid i den koloniale administrasjonen. På denne måten fikk han tilgang til europeisk tankegods, samtidig som han fikk oppleve rasisme og kolonisystemets begrensninger på nært hold. Selv om han som utdannet lokal elite fortsatt levde under sterke begrensninger, var hans begrensninger ingenting mot forholdene folk flest levde under. Som en god Jacobiner oppfattet han sine egne interesser som alles interesser og hans politiske utsyn forble innenfor det vi kunne kalle en borgerlig ramme. Dette hindret ham ikke fra å

¹⁴⁸ Han nevner også den avgjørende rollen som den internasjonale situasjonen spiller, med den kalde krigen og mulighetene for støtte fra andre radikale stater. Dette kommer vi tilbake til.

¹⁴⁹ Fra Lumumbas tale ved erklæringen av Kongos uavhengighet, gjengitt i boka *Lumumba Speaks*, en samling av Lumumbas taler og foredrag, hvor Sartre skrev forord (1972:222). Lumumbas avsluttende ord skulle vise seg å bli profetiske, men ikke på den måten han hadde håpet.

¹⁵⁰ Dette avsnittet baserer seg hovedsakelig på Sartres essay ”The political thought of Patrice Lumumba” (Sartre 2006) som var forordet til en samling av Lumumbas taler som ble utgitt av *Présence Africaine* i 1963.

oppnå status som farlig blant belgiere og briter, og i motsetning til mange funksjonærer i det politiske apparatet, nektet han å gå på akkord med sine prinsipper.¹⁵¹

Lumumbas politiske tenkning gjennomgikk en gradvis radikalisering, fra å gå inn for likeverdig sameksistens mellom Kongo og Belgia til å kreve total uavhengighet. Men han tok aldri til orde for bruk av voldelige midler og hans program var moderat og reformistisk. Med utgangspunkt i europeisk humanisme og idealistisk universalisme maktet han å løfte lokale problemer til et nivå av generelle problemstillinger. Han snakket konsekvent på vegne av nasjonen Kongo og kontinentet Afrika, og satte nasjonal og afrikansk enhet foran provinsialisme og tribalisme. Samtidig var han fanget i det politiske og idealistiske, hvor politikk og økonomi var adskilt og hvor det politiske stod i forgrunnen, mens økonomien ble redusert til praktiske spørsmål. Landreform, eierskapsforhold og omfordeling ble følgelig tilsidesatt til fordel for politisk uavhengighet og lik rett til utdanning og posisjoner for svarte og hvite. Slik illustrerer han viktige utfordringer ved avkoloniseringen som Fanon tar opp, og rammes av deler av Fanons kritikk.¹⁵²

3.2.3 Bønder

“[I]t is clear that in the colonial countries the peasants alone are revolutionary, for they have nothing to lose and everything to gain” (JF s. 47).¹⁵³

Bøndene spiller hovedrollen i Fanons analyse, men de er samtidig avhengige av streng regi. Det er blant bøndene man finner de tydeligste sporene etter samfunnet slik det var før det koloniale systemet ble etablert, og det er blant bøndene man finner den sterkeste antikoniale intuisjonen.¹⁵⁴ ”The starving peasant, outside the class system, is the first among the exploited to discover that only violence pays. For him there is no compromise, no possible coming to terms; colonization and decolonization are simply a question of relative strength” (JF s. 47). Bøndene blir gjerne oversett av nasjonalistene, som gjerne konsentrerer sin virksomhet og agitasjon i byene og sentrert rundt arbeiderklassen¹⁵⁵ og den utdanna eliten. Mens elitene

¹⁵¹ Sartre, besatt av den franske revolusjonen, trekker her selvsagt parallellene til Robespierre (2006:196).

¹⁵² Samtidig er det nærliggende å tro at Lumumba og Kongos skjebne, radikaliserende Fanon og gjorde ham ytterligere kompromissløs i forhold til kolonilandene.

¹⁵³ Jmfr. slutten på *Det kommunistiske partis manifest*: ”Ved denne revolusjon har proletarene intet annet å miste enn sine lenker. De har en verden å vinne” (Marx 1976:92).

¹⁵⁴ Blant annet Samir Amin har stilt spørsmålsteget ved i hvor stor grad Fanons analyser er korrekte: ”We would not dream of supporting Frantz Fanon’s thesis that the proletariat in underdeveloped countries is always opportunist and that the real revolutionary force comes from the peasants” (Amin 1964:39).

¹⁵⁵ Som i denne sammenhengen i følge Fanon, har mer å miste enn sine lenker.

argumenterer for ikke-vold og kompromisser, ligger det i massenes intuisjon en overbevisning om at frigjøringen må foregå ved hjelp av vold (jmf. JF s. 57). De vil ha jord, ikke ord.

Mistenksomheten, nedlatenheten og skepsisen den urbane eliten fremviser overfor bøndene minner om kolonistenes holdning, men det minner også om holdningen arbeiderklassen i den industrialiserte verden inntar overfor bøndene. Nasjonalistpartiene kopierer både form og innhold fra sine europeiske forbilder og arver følgelig også den tradisjonelle marxismens skepsis overfor bøndene. Men den tradisjonelle marxismens analyser av den kapitalistiske produksjonsmåten, av klassene og samfunnsformasjonen, passer ikke uten videre i koloniene, hvor en spirende kapitalisme eksisterer side om side med andre produksjonsformer. Nasjonalistpartiene glemmer, eller makter ikke, å oversette tankegangen til sitt eget samfunn, noe Fanon mener er en stor svakhet. Han hevder at de ikke har kjennskap til den sosiale dynamikken i sine egne samfunn og at de på grunn av dette risikerer å basere sin politikk på feilaktige antagelser.

Problemet med de koloniserte bøndene ligger ikke primært hos de koloniserte bøndene, men hos de tradisjonelle lederne, som Fanon hevder fungerer som et slags skjold mellom de urbane elitene og bøndene og hindrer fruktbar utveksling mellom de to gruppene. Bøndene har i for stor grad fortsatt tillitt til og respekt for disse lederne, til tross for at de tradisjonelt har blitt kjøpt av kolonistene for å lette kolonistenes overtagelse og administrasjon av jord, og arbeidskraft. Samtidig har bøndene en inngrodd skepsis mot den urbane eliten og forsvaret sine tradisjoner og sin sosiale struktur mot alle forsøk på oppløsning og vestliggjøring. Fanon oppfatter bøndenes stahet, disiplin, kollektivism og altruisme som revolusjonær.¹⁵⁶

3.2.4 *Vold avler vold*

”[D]ecolonization is always a violent phenomenon” (JF s. 27).

Kolonisamfunnenes manikeiske struktur er voldelig, opprettelsen og opprettholdelsen av denne strukturen er voldelig og den systematiske undertrykkelsen den medfører er voldelig. Fanon oppsummerer europeernes holdninger overfor de innfødte slik: ”the only language he understands is that of force [...]” (JF s. 66). Her bruker Fanon ordet ’force’ og ikke ’violence’ som han som oftest bruker. Tvang vil være et videre begrep enn vold og sistnevnte vil kunne inngå i førstnevnte som en form for tvang. Europeerne kunne ta i bruk ulike former for tvang,

¹⁵⁶ Vi skal se videre at Fanon advarer mot å la denne skepsisen mellom by og land få fotfeste etter frigjøringen.

men som regel ledsaget av vold. De kolonisertes internalisering av volden gjorde at man etterhvert kunne sette riset bak speilet, bare man passet på å ta det frem med jevne mellomrom for å statuere eksempler. De forstår kun tvang, men ledsaget av en reell mulighet for vold. Det er riset bak speilet som gjelder, ikke tillitt eller belønning.

All denne volden setter spor, både i form av strukturer, institusjoner og krav, men også i det enkelte individ, som innvendiggjøringen av disse ytre begrensningene. Den koloniale regjeringen ved sine funksjonærer og representanter er de som bringer volden inn i de innfødtes hjem og hjerner (JF s. 29). Det store spørsmålet er hvordan man skal bryte med disse ytre og indre strukturene og for Fanon er svaret voldelig. "[Colonialism] is violence in its natural state, and it will only yield when confronted by greater violence" (JF s. 48).

3.2.5 *Motvold*

"It is the moment of the boomerang, the third stage of violence: it comes back and hits us, and, no more than on other occasions can we understand that it is our own violence" (Sartre 2006:165).¹⁵⁷

Fanon kaller denne volden mot-vold. Den er både dobbelt frigjørende og dobbelt nødvendig og inngår i hva vi kunne kalle voldens dialektikk. Den er et kausalt nødvendig resultat av kolonistenes voldelige undertrykkelse og den er nødvendig som middel for å oppnå målet om å bryte fullstendig med det koloniale systemet. Volden er også frigjørende som middel, ved at den ødelegger de utvendige undertrykkende strukturene. Voldens andre frigjørende kraft er at den også bryter ned de innvendiggjorte undertrykkende strukturene, i form av tingliggjøring, mindreverdigheitskomplekser og mangel på selvrespekt. Dette er vold som overskridende praxis.¹⁵⁸ Vi kan skissere den koloniale voldens dialektikk i tre stadier: Vold som kolonistenes praxis (1) er opphavet til kolonialismens voldelige strukturer (2) som igjen blir innvendiggjort i de koloniserte og kan danne utgangspunkt for motvold som destruktiv praxis rettet mot kolonistene og deres strukturer (3).

Slik Fanon oppfatter situasjonen i kolonien, er den så voldsom, inngrodd og ekstrem at den kun kan utfordres gjennom absolutt vold. "For the native, life can only spring up again out of the rotting corpse of the settler" (JF s. 73).¹⁵⁹ Som de innfødtes eneste mulige frie

¹⁵⁷ Fra Sartres forord til JF. Her finner vi en ny slik boomerangeffekt.

¹⁵⁸ "The militant is also a man who works" (JF s. 67).

¹⁵⁹ Vi finner lignende formuleringer i Sartres forord: "When the peasant pick up guns, the old myths pale, prohibitions are one by one overturned: the fighters' weapons are their humanity. For, at this first stage of the revolt, they have to kill: to shoot down a European is to kill two birds with one stone, doing away with oppressor

virksomhet er volden gjennomiktig for de involverte. De forstår umiddelbart hva det dreier seg om og volden fungerer som både middel og mål (jmf. den doble frigjørings-effekten). De innfødtes motvold er for Fanon nærmest et arbeid som adler mannen (jmf. Marx-sitatet innledningsvis) og det er deres eneste måte å gjøre seg til historiske subjekter på.

“[Decolonization] transforms spectators crushed with their inessentiality into privileged actors, with the grandiose glare of history’s floodlights upon them” (JF s. 28).¹⁶⁰

3.2.6 Vold som integrasjon

“Violence is in action all-inclusive and national” (JF s. 74).

Samtidig som den enkelte gjenvinner seg selv som handlende subjekt, konstituerer volden som virksomhet også fellesskap. De innfødte bindes sammen og denne felles virksomheten mobiliserer folk til felles innsats mot felles mål. Mot påstandene om at vold er nytteløst og at overmakten er for stor, hevder Fanon at de innfødte tenker i følgende termer: ”We must form ourselves into groups of two hundred or five hundred, and each group must deal with a settler” (JF s. 67). Volden kan med andre ord være veldig konkret, nærmest som et rent praktisk problem som må løses. Ettersom rammene for felles motstand faller på plass, vil den enkelte oppstand, det enkelte opprør og den enkelte militante gruppe gjenkjenne de andre og nasjonens fremtidige enhet formes (jmf. JF s. 73).

Integreringen i en slik gruppe eller et slikt fellesskap vil etterhvert kreve at det enkelte medlem må delta i eller utføre en irreversibel voldelig handling.¹⁶¹ Medlemmet vil på denne måten være medansvarlig for handlingen og samtidig bevise sin lojalitet og troverdighet. Fanon trekker igjen frem Mau-Mau-opprøret i Kenya som et eksempel: ”each member of the group should strike a blow at the victim. Each one was thus personally responsible for the death of that victim” (JF s. 67). I filmen *Kampen om Alger*¹⁶² ser vi en lignende tankegang blant FLN hvor hovedpersonen Ali, må gjennomføre et attentat mot en fransk kolonist for å

and oppressed at the same time: what remains is a dead man and a free man; the survivor for the first time, feels national soil under his feet” (2006:166). Det var slike formuleringer som gjorde at Sartre og Fanon ble stemplet som voldsromantikere. I forbindelse med det skriver Ian Birchall: ”This text can be read as a glorification of violence only by those who have internalized the values of the existing order to such an extent that they do not perceive the violence inherent in it. They see violence only in the disruption of that order” (2005:257). Dette poenget kommer vi mer inn på i neste del.

¹⁶⁰ Eller som Foucault skriver i teksten *Useless to revolt?*: “People do revolt; that is a fact. And that is how subjectivity (not that of great men, but that of anyone) is brought into history, breathing life into it” (Foucault 2002:452). Det er slike øyeblikk Badiou kaller ‘evenement’ og som også for ham muliggjør nye subjektdannelser (Power 2009).

¹⁶¹ Det er fristende å trekke parallellen til Sartres ed.

¹⁶² Fransk-italiensk-algersk film fra 1966, laget av Gillo Pontecorvo, om hendelsene i Alger i siste halvdel av femtitallet.

virkelig bli tatt opp i bevegelsen. Han må bevise sin troverdighet og lojalitet. Men volden ansvarliggjør også på en annen måte, ved at de som går inn i slike voldelige motstandsreaksjoner gjerne gjør det med åpne øyne. Når en kolonisert går til voldelig angrep på en kolonist, er det med livet som innsats. Kampen er på en måte aldri avgjort på forhånd og om utfallet blir den ene eller den andres død, så har angriperen uansett på forhånd tatt på seg ansvaret for sin egen handling ved å sette sitt eget liv på spill.¹⁶³ Og den som påtar seg et slikt ansvar og legger livet i potten, vet ikke engang om hendelsen vil bli avgjørende. For som vi sa tidligere så konstitueres handlingens eller hendelsens mening og legitimitet alltid i ettertid.

Vold er for Fanon et sentralt aspekt ved den såkalte ”skapelsen av nye mennesker”, for dens destruktive kraft bryter ned de gamle stengslene samtidig som volden er en form for felles aktivitet som både bygger menneskene opp og binder dem sammen. Det gir mulighet for en fundamental endring eller fornyelse av sosiale strukturer og volden som aktivitet gir deltagerne et ansvar og en åpning for bevisstgjøring. ”When the people have taken violent part in the national liberation they will allow no one to set themselves up as ‘liberators’. [...] Illuminated by violence, the consciousness of the people rebels against any pacification” (JF s. 74).

3.2.6 Represalier

”Mass slaughter in the colonies at a certain stage of the embryonic development of consciousness increase that consciousness [...]” (JF s. 56).

Den innfødte eliten forblir passiv i denne fasen og holder fast ved sitt ikke-voldelige program. Samtidig håper de i sitt stille sinn at opprørene skal spre seg, at de militante bøndene skal holde ut og at de skal fortsette å påføre kolonistene nederlag. Men ingen steg mot å organisere opprørene blir tatt, ingen ledere blir sendt ut på landsbygda for å skolere bøndene og man tar heller offentlig avstand fra hendelsene enn å gi dem støtte. Kolonistene derimot, reagerer voldsomt på slike rørelser blant de innfødte. Opprørsstemningen skaper frykt og bekymring blant kolonistene og blir i denne tidlige fasen gjerne slått ekstra hardt ned på. I Algerie ble

¹⁶³ “Since [the colonized people] have decided to reply by violence, they therefore are ready to take all its consequences” (JF s. 72).

dette eksemplisert ved massakren i Setif¹⁶⁴, men vi kjenner mønsteret fra mange andre steder både før og etter.¹⁶⁵

Snarere enn å avlive frigjøringsbevegelsen før den har slått rot, fører slike reaksjoner til en skjerping av kampviljen og en endelig demystifisering av kolonialismens vesen og hensikt. Det beviser for de innfødte hva de intuitivt mistenkte, nemlig at dette er en situasjon som må løses med makt og at kolonistenes lovnader, humanisme og sivilisasjon kun gjelder hvite (og knapt nok de). Skjebnens ironi har snudd europeernes holdning mot dem selv og nå er det de innfødte som påstår at kolonistene bare forstår ett språk – nemlig tvang (JF s. 66).¹⁶⁶ Men den eneste reelle formen for tvang de koloniserte rår over er vold og det innebærer å være villig til og sette livet på spill.

Fanon mener at når en voldelig frigjøringskamp er i gang, vil det etterhvert komme til et punkt, "the point of no return", hvor denne kampen må føres til sin slutt. Dette punktet utgjøres gjerne av en voldsom represalie fra kolonistene, som omfatter store grupper og setter dype spor etter seg (jmf. JF s. 70). Han hevder at dette punktet kom i Algerie med massakren i Phillippville i 1955, hvor 12 000 mennesker ble drept (ibid.). Etter en slik hendelse synes ethvert kompromiss utenkelig og uønskelig.

"The violence of the colonial regime and the counter-violence of the native balance each other and respond to each other in an extraordinary reciprocal homogeneity" (JF s. 69). Eskaleringen av volden går i retning av en slags voldsspiral, der enhver aksjon fra de koloniserte vil bli møtt med represalier fra kolonistene, som gir opphav til en ny reaksjon fra de koloniserte også videre.¹⁶⁷ Igjen kan vi bruke *Kampen om Alger* som illustrasjon, der FLN etterhvert begynner med mord og attentater på politimenn og andre koloniale tjenestemenn. Dette besvares av kolonistene med en bombe inne i kasbahen¹⁶⁸ som tar livet av mange tilfeldige sivile. FLN svarer med bombeangrep mot sivile mål inne i den europeiske bydelen, som fører til at kolonimyndighetene tilkaller hjelp fra moderlandet for å ta rotta på disse terroristene.

¹⁶⁴ I kjølvannet av et opprør som brøt ut (ironisk nok) 8. mai 1945, der flere tusen algerere ble drept og der franskmennene delvis brukte innleide soldater fra Senegal.

¹⁶⁵ Britenes fremferd under Mau-Mau opprøret i Kenya, massakren i Sharpeville i 1960, eller massakrene på Madagaskar i 1947.

¹⁶⁶ Denne tankegangen er også en slik dialektisk boomerang og Fanon skriver: "The settler's work is to make even dreams of liberty impossible for the native. The native's work is to imagine all possible ways for destroying the settler. On the logical plane, the Manichaeism of the settler produces the Manichaeism of the native. To the theory of the 'absolute evil of the native' the theory of the 'absolute evil of the settler' replies" (JF s. 73).

¹⁶⁷ "However, the results are not equivalent, for machine-gunning from aeroplanes and bombardments from the fleet go far beyond in horror and magnitude any answer the natives can make" (JF s. 70).

¹⁶⁸ Tett og tilsynelatende kaotisk og tilfeldig bebyggelse hvor vanlige algerere bor og lever.

“The development of violence among the colonized people will be proportionate to the violence exercised by the threatened colonial regime” (JF s. 69). Igjen kunne vi si at akkurat som man i fysikken opererer med kraft som lik motkraft, så opererer Fanon med vold som lik motvold. Men det er en viktig forskjell, for slik Fanon fremstiller de kolonisertes vold, så er det nettopp en mot-vold som settes opp mot og opphever kolonistenes vold. Det er en slags negasjonens negasjon og dens destruktivitet vil etter hvert fjerne grunnlag for sin egen eksistens. I Algerie og flere andre kolonier, utviklet voldsspiralen seg til væpna frigjøringskamp, krig og til slutt seier for de innfødte, hvor vold og mot-vold oppheves.¹⁶⁹

3.2.7 Massebevegelse

”The mobilization of the masses, when it arises out of the war of liberation, introduces into each man’s consciousness the ideas of a common cause, of a national destiny and of a collective history” (JF s. 73).

Nasjonalistpartiet utvikler etterhvert to hoder, et legalt og et illegalt, hvor det legale gjerne vil komme til enighet med kolonialismen, mens det illegale vil bryte med og bryte ned kolonialismen. Enheten er sikret så lenge lederne får holde på, men de blir etterhvert ofte fengslet og da oppstår gjerne en splittelse eller en utrenskning. De uønskede elementene er de militante intellektuelle som holder fast ved sine prinsipper og dermed risikerer forfølgelse. Derfor rømmer de fra byene og ut på landsbygda, hvor de blir tatt hånd om av bøndene. ”Their ears hear the true voice of the country, and their eyes take in the great and infinite poverty of their people” (JF s. 100). Møtet mellom skolerte og radikale intellektuelle og intuitivt revolusjonære bønder er for Fanon eksplosivt og et av frigjøringsbevegelsens avgjørende øyeblikk. Det fører etterhvert til at den væpna kampen sprer seg og at nasjonalistpartiet blir stadig mer isolert (jmf. JF s. 102).

Før eller siden må kampen igjen inkludere byene, som for Fanon representerer: ”the crowning point of the dialectic which reigns over the development of an armed struggle for national liberation” (JF s. 102). I og med at nasjonalistlederne er i fengsel, den lokale eliten i seng med kolonistene og arbeiderne risikerer å miste sitt arbeid og sin lønn, kan man ikke regne med at noen av disse skal lede an kampen i byene. Dermed er det filleproletariatet som

¹⁶⁹ For Hegel ville det først på dette punktet være mulig å snakke om en kamp om anerkjennelse, men for Fanon vil uavhengigheten være en form for anerkjennelse, som man har kjempet frem. Fanon skrev eksplisitt om Hegel og anerkjennelse i BSWM, men etter det bruker han ikke ordet anerkjennelse i særlig grad. Det er likevel nærliggende å hevde at det er en anerkjennelsesproblematikk i sving i JF, selv om den ikke passer det hegelianske skjemaet, slik blant annet Axel Honneth gjør (2008). Vi kommer tilbake til Honneth i neste del. For en sammenligning mellom anerkjennelseskampen hos Hegel og hos Fanon, se Lou Turner (1996).

må bli kampens urbane spydspiss. ”For the lumpen-proletariat, that horde of starving men, uprooted from their tribe and from their clan, constitutes one of the most radically revolutionary forces of a colonized people” (JF s. 103).¹⁷⁰ I *Kampen om Alger* er hovedpersonen Ali, nettopp en arbeidsløs gatesvindler, men som i løpet av filmen ender opp som en av bevegelsens lederskikkelser i Alger. Dette skjer blant annet gjennom en gradvis ansvarliggjøring.

Begynnelsen av denne nye utviklingen, både på landsbygda og i byene står i spontanitetens tegn. Det er ingen taler og opprørerne følger intet program. Det er ett problem: kolonistene. Og ett mål: å få de vekk. For å nå målet må man ta i bruk alle midler man har til rådighet. ”Each man or woman brings the nation to life by his or her action, and is pledged to ensure its triumph in their locality. [...] [T]he aim and the programme of each locally constituted group is local liberation. If the nation is everywhere, then she is here (JF s. 105).¹⁷¹ Det som skal bli den nye nasjonen vokser frem i takt med folks bevissthet om den og denne nasjonens enhet er til å begynne med den enkelte gruppes enhet. Gamle fiender slår seg sammen og gamle feider legges døde. ”Each village finds that it is itself both an absolute agent of revolution, and also a link in the chain of action” (JF s. 106).

3.2.8 ”Det nye mennesket”

”Det vi vil skape er hverken en stat, eller en kirke, eller en hær. Men Mennesker” (Malraux 1938:202).¹⁷²

Ved å snakke om skapelsen av nye mennesker går Fanon inn på en lang tradisjon innen marxismen.¹⁷³ Hos Marx er det ”den positive” opphevelsen av privateiendommen som står i fokus og den påfølgende opphevelsen av fremmedgjøringen. I en tekst fra 1965¹⁷⁴ forklarer Che Guevara hvordan man på Kuba etter revolusjonen, holder på å skape ”det 21. århundrets menneske” (Guevara 2008:98).¹⁷⁵ Han beretter om en møysommelig prosess som begynte

¹⁷⁰ ”This lumpen-proletariat is like a horde of rats; you may kick them and throw stones at them, but despite your efforts they’ll go on gnawing at the roots of the tree” (JF s. 103). Jmfr. ordet radikal – til roten.

¹⁷¹ Fra Sartre kjenner vi igjen den edsvorne gruppen som deler et allestedsnærværende mål. På dette nivået vil det fortsatt være slik at allmennviljen og den enkelte vilje er sammenfallende.

¹⁷² Uttales av en anarkistisk militsleder som kjemper mot Franco i romanen *Håpet*.

¹⁷³ Allerede Marx snakker i de *Økonomisk-filosofiske manuskriptene* om opphevelsen av privateiendommen som ”den fullstendige frigjøringen av alle menneskelige sanser og egenskaper” (1975:127), og man kan si at avsnittet om ”Privateiendom og kommunisme” handler om ”det nye mennesket”, selv om Marx selv ikke bruker de ordene.

¹⁷⁴ ”Det nye mennesket”, publisert på norsk i *Vagant* nr. 2 2008

¹⁷⁵ Også Amilcar Cabral refererer i januar 1966 til den kubanske revolusjonen som i ferd med å skape ”a New Man”, i sin tale til Den Trikontinentale Konferansen i Havana.

med revolusjonen, men som siden pågår parallellt med oppbyggingen av kommunismen. De revolusjonære frir seg fra undertrykking, fremmedgjøring og tingliggjøring gjennom å forandre betingelsene for sine liv i en prosess hvor utvendige og innvendige forandringer løper sammen.

I Fanon sitt tilfelle er det snakk om omveltningene i forbindelse med avkoloniseringen og han fremstiller frigjøringen som en prosess der: “the ‘thing’ which has been colonized becomes man during the same process by which it frees itself” (JF s. 28). Koloniseringen innebærer en frarøvelse av de kolonisertes menneskelighet og den vinnes tilbake gjennom frigjøringskampen. Et av kampens konkrete mål er dermed å tvinge frem anerkjennelse, både individuelt som subjekt og menneske, og kollektivt som uavhengig stat og nasjon. Men prosessen innebærer samtidig dannelsen av nye subjekter eller endringer i subjektene.¹⁷⁶

3.2.8.1 Kvinner og slør

“To the colonialist offensive against the veil, the colonized opposes the cult of the veil” (DC s. 47).

Et eksempel som illustrerer nettopp hvordan mennesket og omgivelsene endrer seg i takt med hverandre er Fanons fremstilling av endringene i kvinnes rolle og slørets funksjon i Algerie i løpet av frigjøringskampen.¹⁷⁷ Her beskrives bruk og ikke bruk av slør som svar på kampens krav, og endringen i kvinnes rolle som svar på utviklingen i frigjøringskrigen. Fanon hevder at når franskmennene satte i gang kampanjer mot bruk av slør, begynte flere kvinner å bruke det i ren protest mot franskmennene. Et annet fenomen Fanon beskriver er hvordan behovet for å smugle våpen og lignende førte til økt bruk av haik (heldekkende klesplagg, minner om burka) blant kvinner. “Removed and reassumed again and again, the veil has been manipulated, transformed into a technique of camouflage, into a means of struggle” (DC s. 61). Når de franske myndighetene begynte med metalldetektorer endret det seg i andre retninger. Dette er også skildret i *Kampen om Alger*, der tre algeriske kvinner kler seg opp i vestlige klær og tar på seg sminke for ikke å virke mistenkelige når de skal bære kurver med bomber forbi en veisperring.

Frigjøringskampens utvikling førte følgelig til store endringer i synet på kvinner og deres roller. Før krigen gikk de knapt utenfor huset uten følge av ektemannen, men i løpet av krigen tvang situasjonen frem både kvinnelige geriljasoldater og budbringere, og

¹⁷⁶ Subjektsdannelsene hos Fanon og Sartre kommer vi tilbake til i neste kapittel.

¹⁷⁷ I artikkelen ”Algeria Unveiled”, publisert i DC (1989).

attentatkvinner. I begynnelsen var det bare kvinner som var gift med soldater som fikk være med, men etterhvert fikk også enker lov og senere til og med unge ugifte kvinner. Dette er en stor endring. Det er også et drastisk skritt for herdede mannlige geriljasoldater å tiltro sine våpen til en kvinne, for at de begge skal passere en sikkerhetskontroll og så få det tilbake på andre siden (jmfr. DC s. 54).

3.2.9 Splitt og hersk

”Alle forsøk på å ’mildne’ undertrykkernes makt av hensyn til de undertryktes svakhet vil nesten alltid komme til uttrykk i form av falsk gavmildhet. [...] For stadig å ha mulighet til å uttrykke sin ’gavmildhet’ må undertrykkerne dessuten gjøre uretten varig” (Freire 2006:25-26).

Etterhvert som opprøret sprer seg og blir en massebevegelse og situasjonen utarter til en frigjøringskrig endrer kolonistenes tilnærming til fenomenet seg. ”At opportune moments he combines his policy of brutal repression with spectacular gestures of friendship, manoeuvres calculated to sow division, and ’psychological action’” (JF s. 108). Disse gestene er ifølge Fanon særlig rettet mot de to mest lettkjøpte gruppene av innfødte, nemlig de allerede nevnte tradisjonelle lederne, og filleproletariatet. I sin desperasjon og med sin mangel på utdanning og skoling, er filleproletariatet et lett bytte for bestikkelser. ”If this available reserve of human effort is not immediately organized by the forces of rebellion, it will find itself fighting as hired soldiers side by side with the colonial troops” (JF s. 109).¹⁷⁸ I den klassiske marxismens analyser spilte filleproletariatet rollen som en ustabil og kaotisk kraft, som lett kunne mobiliseres til reaksjonære formål. Fanon tillegger denne gruppen en mer positiv rolle, men er samtidig kritisk og understreker behovet for disiplin, skoling og organisering. Det er generelt en gyllen tid for splitt og hersk, hvor også den latente spenningen mellom by og land gir kolonistene spillerom. Disse metodene kaller Fanon for ”counter-subversion”, der man kjøper seg provokatører til å utføre splittende handlinger eller fungere som informanter.¹⁷⁹

I tillegg til direkte bestikkelser fremvises plutselig en voldsom respekt, høflighet og velvillighet overfor de innfødte. ”The native, who did not take up arms simply because he was

¹⁷⁸ Som eksempel nevner Fanon selv de såkalte ”harkish” og ”messalists” som kjempet for franskmennene i Algerie og stort sett bestod av fattigfolk fra byene (jmfr. JF s. 109).

¹⁷⁹ Disse metodene er sannsynligvis vel så mye brukt i dag som den gang og det finnes en rekke veldokumenterte historiske eksempler. Fra Sør-Afrika kjenner vi til hvordan apartheidregimet i perioden frem mot valget i 1994, betalte deler av Inkatha (zulu-dominert gruppering) for å angripe ANC og skape borgerkrigsliknende tilstander som skulle vanskeliggjøre gjennomføringen av valget. Se for eksempel *The Bang Bang Club* (Marinovich og Silva 2001).

dying of hunger and because he saw his own social forms disintegrating before his eyes, but also because the settler considered him to be an animal, and treated him as such, reacts very favourably to such measures” (JF s 111).¹⁸⁰ Det gis innrømmelser og symbolske restriksjoner oppheves for å gi de innfødte en følelse av at nå er det endringer på gang. Fanon snakker om: ”that historical law which lays down that certain concessions are the cloak for a tighter rein” (JF s. 114).¹⁸¹

Frigjøringskampen foregår imidlertid ikke i et internasjonalt vakuum og særlig den kalde krigen spiller en sentral rolle i det vi hittil har skildret. Det foregikk også frigjøringskamper i flere land samtidig og Fanon understreker at de koloniserte aldri er alene (jmf. JF s. 51 og 55). Det betyr at de koloniserte aldri er alene om å være kolonisert og at koloniserte og undertrykte verden over må stå sammen og støtte hverandres kamp for frihet.¹⁸² Det betyr også at det alltid finnes krefter utenfor de koloniserte områdene som støtter kravet om frigjøring og som kan bidra på ulike måter. De kolonisertes frigjøringskamp påvirkes av det som foregår andre steder og utviklingen av frigjøringsbevegelsene spiller også en rolle i den internasjonale politiske situasjonen. ”They no longer limit themselves to regional horizons, for they have caught on to the fact that they live in an atmosphere of international stress” (JF s. 60).¹⁸³

I forhold til den kalde krigen hevder Fanon at: ”peaceful coexistence between the two blocs provokes and feeds violence in the colonial countries” (JF. s. 63). Samtidig kan det være åpninger her for en anti-kolonial splitt og hersk strategi, hvis man klarer å manøvrere mellom øst og vest, uten å miste sin ”nøytralitet”. En slik idé om nøytralitet vil alltid være underordnet den rådende maktbalansen og gjør landskapet vanskelig å manøvrere i. Delvis på grunn av dette var Fanon (og andre) opptatt av å søke regionale og mer likeverdige samarbeid

¹⁸⁰ Her ser vi Fanon kommer indirekte inn på hva de innfødte kjempet for, utover mat, jord, hus og jobb, nemlig anerkjennelse og status som menneske. ”The native is so starved for anything, anything at all that will turn him into a human being, any bone of humanity flung to him, that his hunger is incoercible, and these poor scraps of charity may, here and there, overwhelm him (JF s. 112). Dette skal vi komme mer inn på i neste kapittel.

¹⁸¹ Det er slike fremstøt Freire betegner som ”falsk gavmildhet”. ”Sann gavmildhet” ville på sin side være: ”å kjempe for å fjerne årsakene til falsk velgjørenhet” (Freire 2006:26).

¹⁸² Det er neppe tilfeldig at boken heter ”Jordens Fordømte” og ikke ”Algeries Fordømte” eller ”Afrikas fordømte”.

¹⁸³ ”The great victory of the Vietnamese people at Dien Bien Phu is no longer, strictly speaking, a Vietnamese victory” (JF s. 55). Dien Bien Phu var den avgjørende konfrontasjonen mellom Vietnam og Frankrike som til slutt fikk franskmennene til å trekke seg ut. Tre måneder senere gikk de imidlertid inn i Algerie. Che Guevara var også opptatt av å skape et interkontinentalt fellesskap mellom de undertrykte og fantaserer om å kunne skape ”to, tre, mange vietnam” (1967).

med andre tilsvarende land og bevegelser. I denne sammenhengen finner vi den panafrikanske visjonen og senere ideen om solidaritet blant landene i den tredje verden.¹⁸⁴

3.3 Organisering og nyansering

”... når en vil at revolusjonen i sig selv skal være en måte å leve på, blir den nesten bestandig en måte å dø på” (Malraux s 200) men helst bytte med noe annet...

Frigjøringskampens utvikling fra sporadiske utbrudd og opprør frem mot en organisert massebevegelse innebærer for Fanon en bevisstgjøring av de involverte. Men uten ytterligere bevisstgjøring, godt lederskap og et utrettelig fokus på organisering og disiplin, vil bevegelsen knekkes av kolonistene, eventuelt med hjelp fra moderlandet. Som gerilja treningskommandører og disiplin, som politisk bevegelse trenings skolering og utforming av praktisk politikk og som sosial bevegelse trenings mobilisering og organisering. ”[The leaders of the rebellion] discover that the success of the struggle presupposes clear objectives, a definite methodology and above all the need for the mass of the people to realize that their unorganized efforts can only be a temporary dynamic” (JF s. 108). Fanon er ingen romantiker og han fremstiller verken frigjøringskrigen eller frigjøringen som noen dans på roser. Om krigen sier han: ”the sufferings engendered far outmeasure any endured during the colonial period” (JF s. 112). Og om frigjøringen: “in the majority of cases, for ninety-five per cent of the population of under-developed countries, independence brings no immediate change” (JF s. 59).¹⁸⁵

I denne fasen hvor en fast organisasjon og ledelse må på plass, er det viktig med skolering av “the rank and file” og Fanon fremhever særlig to momenter som er viktige for å unngå oppløsning. For det første må bøndene og filleproletariatet forstå at kolonistene aldri gir slipp på noe med mindre de tvinges og at dersom de skulle gi slipp på noe så er det fordi de ble tvunget (jmf. JF s. 114). For det andre må de erkjenne at svart ikke alltid er svart og hvitt ikke alltid er hvitt. Overfor den nasjonale elitens forsøk på å berike seg selv må de lære seg å rope ”stop thief!” i stedet for ”treason!” (JF s 116). Kort sagt må det utvikles en sosial bevissthet som går utover det rent rasemessige. Manikeismen må overskrides og det må opprettes kontakt med hvite støttespillere i koloniene og blant befolkningen i moderlandet, for

¹⁸⁴ Denne tanken nådde muligens sitt høydepunkt under den nevnte trikontinentale konferansen i Havanna i 1966. Men den ligger også under kravet om en ny økonomisk politikk (NØV) som ble fremmet av den tredje verden på 70-tallet og enkelte momenter i rapporten til den såkalte Brundtland-kommisjonen.

¹⁸⁵ I *Kampen om Alger* sier en av de øverste lederne i FLN til hovedpersonen Ali at de virkelige utfordringene først begynner etter frigjøringen.

kampen trenger all den støtte den kan få. Det er disse elementene som eventuelt kan uttrykke det Freire kaller ”sann gavmildhet”.

Prosessen med å organisere og bevisstgjøre frigjøringsbevegelsen krever ifølge Fanon et sterkt og godt lederskap på alle nivåer. Akkurat hvordan en slik organisasjonsstruktur skal se ut sier han ikke så mye om, men ut i fra de antydningene han gjør er det nærliggende å trekke paralleller til både Lenin, Mao, Che Guevara og Amilcar Cabral. Det må være en revolusjonær fortropp med intellektuell tyngde som kan vise vei, men som også kan ”oversette” befolkningens ønsker og visjoner til politiske programmer og konkrete handlinger.

3.4 Etter frigjøringen

”These heads of the government are the true traitors in Africa, for they sell their country to the most terrifying of all its enemies: stupidity” (JF s 148).

I begynnelsen av JF karakteriserer Fanon avkoloniseringen som realiseringen av prinsippet om at ”de siste skal bli de første”, men senere i verket frykter han at frigjøringen kun vil bety at de nest første blir de første, mens de siste forblir sist. Når Fanon ser fremover mot frigjøringen, er det ingen idyll han ser. Skremt av utviklingen i Latin-Amerika etter frigjøringen og av tendensene i sin samtid,¹⁸⁶ advarer Fanon mot en utvikling der de lokale elitene tar over kolonistenes plass, mens resten av samfunnet forblir det samme. Siste del er derfor en advarsel i form av en profetisk skildring av hvordan det kan gå, ispedd forslag og råd som Fanon mener kan bidra til å avverge en slik utvikling.¹⁸⁷

3.4.1 Klassestrukturen i koloniene

”Nationalism is not a political doctrine, nor a programme. If you really wish your country to avoid regression, or at best halts and uncertainties, a rapid step must be taken from national consciousness to political and social consciousness” (JF s 163).

De som tar over makten etter frigjøringen er en underutviklet lokal middelklasse og deres første prosjekt er en omfattende nasjonalisering av alle landets sektorer. Dette betyr i realiteten bare at kolonialismens urettferdige fordeler overføres på lokale hender og at alle europeernes tidligere poster, med tilhørende privilegier, besettes av medlemmer av denne

¹⁸⁶ For eksempel utviklingen i Kongo etter Lumumbas død.

¹⁸⁷ Jeg har valgt å følge Fanons fremstilling, der utviklingen etter frigjøringen beskrives i presens form.

”middelklassen”.¹⁸⁸ Men der borgerskapet i Europa spilte en rolle som innovatører og investorer, har dette nye lokale borgerskapet verken vilje, forutsetninger eller kapital til å spille en slik rolle. ”It follows the Western bourgeoisie along its path of negation and decadence without ever having emulated it in its first stages of exploration and invention [...]” (JF s. 123). Igjen ser vi hvordan de tradisjonelle marxistiske klasseanalysene ikke passer i Fanons kontekst. For Marx representerte borgerskapet en revolusjonær klasse og den borgerlige revolusjonen med industrialisering, kapitalkonsentrasjon, arbeidsdeling og proletarisering, et skritt i retning menneskets endelige frigjøring.

Kolonialismen organiserte økonomien i koloniene ut i fra behov og interesser i moderlandene og etterhvert til en viss grad hos kolonistene. De nye herskerne viser seg ute av stand til å ta grep for å endre disse strukturene. Det finnes dessuten ingen kapital for investeringer, for der borgerskapet i Europa finner sin styrke i sin kapital, er det innfødte borgerskapet et fattig borgerskap. Og man blir ikke rik ved å fortsette å være “Europe’s small farmers who specialize in unfinished products” (JF s. 122).¹⁸⁹ For å vise at de har makt og kontroll begynner dette nye borgerskapet å kreve at alle utenlandske selskaper må få sine aktiviteter godkjent hvis de vil fortsette å operere i landet. ”The national middle class discovers its historic mission: that of intermediary” (JF s. 122). De blir selve forbindelseslinjen mellom nasjonen og den internasjonale kapitalismen og tar på seg rollen som administratorer for vestlige selskaper og interesser.¹⁹⁰

Den samme tendensen gjentar seg også på landsbygda. Nasjonaliseringen av jordbruksland betyr at et fåtall sentrale landeiere tar over enda mer land, at bøndenes dårlige arbeidsvilkår fortsetter og til og med lovliggjøres, uten at nye metoder eller ny teknologi introduseres. I nasjonens navn maner den nye eliten til ekstra innsats, men putter hele gevinsten i egen lomme, penger som aldri reinvesteres, men heller flyttes utenlands til europeiske banker eller brukes på prangende forbruk (jmf. JF s. 124-5). Det nye borgerskapet makter ikke å hindre økonomisk stagnasjon, men prøver i stedet å skjule det gjennom såkalte prestisje-prosjekter som dyre praktbygg i hovedstaden (jmf. JF s. 133).¹⁹¹ De makter heller ikke å gjøre noe med de geografiske skjevhetene som ble etablert under kolonialismen, hvor

¹⁸⁸ Benedict Anderson beskriver denne tendensen til at nye makthavere, ”selv de mest innbitte, radikale revolusjonære”, bare overtar de gamle makthavernes ”varme seter”. ”Man skal derfor ikke bli forbauset dersom revolusjonære lederskap, bevisst eller ubevisst, etter hvert faller inn i rollen som herren på godset” (1996:154).

¹⁸⁹ I forholdet mellom u-land og i-land fungerer ideen om komparative fortrinn mest som en vits.

¹⁹⁰ Fanon hevder de gjør sitt eget land til “the brothel of Europe” (JF s. 123).

¹⁹¹ Dette er et typisk trekk ved mange post-koloniale stater og kan nærmest beskrives som en form for ”conspicuous consumption” (Thorstein Veblen i ”Theory of the leisure class”) I Namibia (frigjort 1990) bygde de for eksempel luksuriøse nye kontorer til den tidligere presidenten Sam Nujoma, rett utenfor hovedstaden.

det kun var bestemte deler av landet som hadde interesse for kolonimakten. Dette gir etter frigjøringen gode vekstvilkår for splittelser, federalisme og tribalisme (JF s. 127).¹⁹²

Fanon frykter en utvikling i de nylig uavhengige statene hvor: "the nation is passed over for the race, and the tribe is preferred to the state" (JF s. 119). Den aggressive nasjonaliseringen retter seg mot de tidligere herskerne og alle tidligere hvite poster må farges svarte. De som overtar disse postene fremstiller det som en fornærmelse mot den nye statens uavhengighet hvis hvite eller europeiske elementer blir værende. Denne aggressiviteten og selvhvedelsen sprer seg nedover i de lavere sosiale lag, men får der utslag i generell fremmedfiendtlighet, også overfor afrikanere av annen opprinnelse enn dem selv. De følger sine ledere, men der disse konkurrerer med den europeiske middelklassen, konkurrerer bønder, arbeidere og filleproletariat med afrikanere av en annen nasjonalitet.¹⁹³ "From nationalism we have passed to ultra-nationalism, to chauvinism, and finally to racism" (JF s. 125).¹⁹⁴

Ved frigjøringen har den nasjonale enheten lett for å gå i oppløsning (serialiseres) og erstattes av regionalisme og tribalisme. Etnisk og geografisk skjevfordeling av ressurser gjør veien til separatisme kort (jmf. JF s. 128).¹⁹⁵ Regionale og etniske ulikheter gir også grobunn for sterkere religiøse uenigheter, blant annet mellom protestanter og katolikker (eks...) eller mellom kristne og muslimer (ekss...). I mangel av en felles fiende og en sosial bevissthet blir fellesskap basert på religion og etnisitet erstatninger for det nasjonale og rasemessige fellesskapet fra frigjøringskampen.

I denne konteksten ser Fanon også for seg et økende skille mellom det nordlige og sørlige Afrika. Det kultiverte Nord-Afrika, med sin tilknytning til den middelhavske kulturkretsen, ser på det svarte Afrika som barbarisk og primitivt, mens det i sør er stor skepsis mot kvinner i slør, polygami og andre fenomener som relateres til arabisk og muslimsk innflytelse (jmf. JF s. 129-130). Der den europeiske rasismen er basert på forakt, delvis skjult under et ferniss av borgerlig og humanistisk ideologi, er denne nye afrikanske rasismen defensiv og basert på frykt. Den er uttrykk for rivalisering og i møte med den fremstår fagre ord om afrikansk enhet lite troverdig (jmf. JF s. 131).

¹⁹² Jmf. Igjen kan Kongo tjene som eksempel, der blant annet provinsene Katanga (under ledelse av Moises Tshombe) og Sør-Kasai gikk inn for løsrivelse kort tid etter frigjøringen.

¹⁹³ Her ser vi hvordan den suverene makten kan bruke rasisme for å manipulere de serialiserte innbyggerne. Vi kommer mer inn på dette i neste kapittel.

¹⁹⁴ Dette er et høyst aktuelt fenomen i mange afrikanske land, deriblant Sør-Afrika, hvor "62 innvandrere ble drept og flere hundre skadet våren 2008" (Samset 2010), i en voldsbølge mot utlendinger.

¹⁹⁵ Jmf. igjen Kongo etter uavhengigheten.

3.4.2 Fra kolonialisme til nykolonialisme

The grabbing hands, grab all they can, all for themselves

After all, it's a competitive world

Everything counts in large amounts

(Depeche Mode – Everything Counts)

Etter uavhengigheten spiller den internasjonale situasjonen muligens en enda større rolle for utviklingen i de post-koloniale statene. Manøvreringen mellom øst- og vestblokken blir ofte avgjørende for retningen utviklingen tar. Fanon er likevel mest opptatt av overgangen fra kolonial dominans til nykolonial dominans.¹⁹⁶ Selv sier han ikke så mye om forskjellen mellom disse. Ut i fra hans skrekkvisjoner om denne utviklingen kan vi imidlertid se at det Fanon er mest redd for og opptatt av er den nye elitens rolle i det han omtaler som nykolonialismen. Cabral definisjon av nykolonialisme stemmer godt med Fanons advarsel: ”indirect domination, by a political power made up mainly or completely of native agents” (1966). Ghanas første president, Kwame Nkrumah er inne på det same i sin bok om nykolonialismen: ”The essence of neo-colonialism is that the State which is subject to it is, in theory, independent and has all the outward trappings of international sovereignty. In reality its economic system and thus its political policy is directed from outside” (1965). Det sentrale er overgangen fra direkte til indirekte kontroll og fra føydal maktutøvelse til mer subtil maktutøvelse.¹⁹⁷ Mens kolonialismen innebærer både formell og reell ufrihet, innebærer nykolonialismen en overgang til formell frihet og reell ufrihet.

I og med at de koloniale økonomiske strukturene vedvarer, er de allerede innrettet mot utenlandske interesser. Inntektene det nasjonale borgerskapet klarer å karre til seg i rollen som mellommenn investeres ikke i hjemlandet, men i Europa og ikke engang oppbevaringen blir tiltrodd landets egne banker. Fanon hevder at: ”The young national bourgeoisie is often more suspicious of the regime that it has set up than are the foreign companies” (JF s. 139). Det som tillater det nye borgerskapet å fungere som agenter for utenlandske interesser er at nasjonalismen takket være den formelle friheten, kan fungere ideologisk, slik humanismen kan det i Europa.¹⁹⁸

¹⁹⁶ “Dessa försök att också sedan de koloniala flaggorna hade halats behålla den europeiska kontrollen med hjälp av indirekta metoder blev ett återkommande fenomen på den afrikanska scenen. Denna företeelse kom att kallas ’neokolonialism’, eller nykolonialism, och innebar att utländska makter sökte få de nya nationerna att främja deras intressen inom många områden” (Davidson 2001:201).

¹⁹⁷ Igjen er det nærliggende å tenke på Foucaults maktanalyser.

¹⁹⁸ Det er ikke bare utenlandske økonomiske interesser som influerer den lokale eliten, også hæren kan trekke i tråder. Fanon frykter at hæren også skal bli liggende under innflytelse fra utenlandske rådgivere og ”eksperter”.

Selv om Fanon ser den strukturelle arven fra kolonialismen som et sentralt aspekt ved denne mulige utviklingen, legger han et tungt ansvar på de nye nasjonale elitene,¹⁹⁹ og da særlig deres mangel på initiativ og forsøk, eller enda verre, deres manglende vilje til å være noe annet enn nykolonialismens lakeier. Han hevder at den såkalte borgerlige fasen (Marx) er fullstendig unyttig i u-land og at man den dagen det nasjonale borgerskapet blir borte, vil se at ingenting har skjedd, at alt er som før og at man må starte helt på nytt (jmfr. JF s. 142). Men han hevder også at den nye eliten kan overvinnes, for de er intellektuelt, økonomisk og numerisk svake. "In the colonial territories, the bourgeois caste draws its strength after independence chiefly from agreements reached with the former colonial power" (JF s. 142) Her gjentar Fanon advarslene fra selve frigjøringskampen, om at det nasjonale borgerskapet har for nære bånd med kolonimakten.

Mangelen på analyser (økonomiske og klassemessige) kan etter frigjøringen gi inntrykk av at det finnes et sterkt og velorganisert borgerskap, mens det i virkeligheten er nærmest ikke-eksisterende. Det borgerskapet som eventuelt finnes befinner seg stort sett innenfor offentlig sektor i det nye statsapparatet og definerer sin klassestatus ut i fra sine posisjoner i det administrative systemet.²⁰⁰ Disse posisjonene brukes gjerne for å berike seg selv, sin familie og sine "klienter", og gir også muligheter for å fungere som mellommenn i forhold til utenlandske handelsinteresser.²⁰¹ De forsøker å kopiere Europa, men ender som en karikatur.²⁰²

Fanons konklusjon er at denne gruppen må bekjempes med alle midler, for den vil bare forårsake skade (jmfr. JF s. 141). Dette er det samme som å etterlyse en sosial bevissthet og er muligens Fanons mest sentrale poeng i forhold til frigjøringen. "Closing the road to the national bourgeoisie is, certainly, the means whereby the vicissitudes of new-found independence may be avoided [...]" (JF s. 143). I forhold til den teoretiske diskusjonen

"In this way the former mother country practices indirect government, both by the bourgeoisie that it upholds and also by the national army led by its experts, an army that pins the people down, immobilizing and terrorizing them" (JF s. 140).

¹⁹⁹ Ellers er det ifølge Alex Thomson, vanlig at litteraturen om den økonomiske stagnasjonen i Afrika etter kolonialismen, tenderer mot å dele seg i to ulike ideologiske leire. De som legger hovedvekten på eksterne årsaker (for eksempel lave og ustabile råvarepriser, høye tollbarrierer i Vesten osv.) og de som legger hovedvekten på interne årsaker (korrupsjon, borgerkrig osv.). "A neo-liberal school of thought tends to internalise the problem, focusing the blame on corrupt and inefficient African governments" (2004:178).

²⁰⁰ Her gjenfinner vi noe av grunnen til Fanons skepsis overfor Lumumbas politiske program og vektlegging av utdanning, posisjoner og meritter (meritokrati) til fordel for fordeling, eiendom og økonomi.

²⁰¹ Slike patron- og klientforhold omtales ofte som nepotisme, men i forhold til den afrikanske og post-koloniale konteksten omtaler Richard Sandbrook det som patrimonialisme. Her inkluderes også de paternalistiske omsorgsaspektene som gjerne opptrer i slike sammenhenger og som bedre gjenspeiler den mer tradisjonelle familiestrukturen man finner (eller fant) i mange afrikanske land. (1985).

²⁰² I sine satiriske romaner *Devil on the cross* og *Petals of Blood* skriver Ngugi wa Thiong'o, bitende sarkastisk om den nye kenyanske eliten. Her er grådighet, udugelighet, maktsyke og umoral, men bak det hele ligger den internasjonale kapitalismen og nykolonialismen og trekker i trådene.

innenfor marxismen om det går an for underutviklede land å ”hoppe over” den borgerlige fasen, hevder Fanon at det bare kan besvares gjennom revolusjonær handling, ikke gjennom logikk (jmfr. JF s. 140). Det vil alltid finnes noen funksjonærer og intellektuelle som står rede til tjeneste for den gode sak og disse må man vite å benytte seg av: ”the combined effort of the masses led by a party and of intellectuals who are highly conscious and armed with revolutionary principles ought to bar the way to this useless and harmful middle class” (JF s. 140).

På det mer konkrete, politiske nivået foreslår Fanon at man må nasjonalisere det han kaller handelssektoren for å overkomme den økonomiske stagnasjonen. Men en slik nasjonaliseringen trenger ikke innebære omforming til en rigid statskontrollert affære, styrt av et diktatur av funksjonærer uten utdannelse eller erfaring. Han foreslår organiseringen av desentraliserte og demokratiske kooperativer, noe som igjen krever en eller annen form for politisk opplæring av folket (jmfr. JF s. 144-5). Vi skal i det videre se at Fanon legger stor vekt på desentralisering for å sikre seg mot ulike former for uheldig utvikling.

3.4.3 Fra massebevegelse til eliteparti

”A common saying in the country after Independence was that it didn’t matter what you knew but who you knew” (Achebe 1968:19)

Den økonomiske utviklingen i de frigjorte koloniene henger selvsagt sammen med den politiske. Fanon frykter at det utvikles en politisk elite som delvis overlapper og delvis allierer seg med en økonomisk elite, og at disse står i ledtog med hæren og med utenlandske stater og selskaper. Selv innføringen av et tilsynelatende demokratisk system etter frigjøringen gir ikke nødvendigvis grunn til håp, for det er ofte basert på triksing og lureneri allerede fra første stund. Det oppstår dessuten gjerne en sterk tendens til ettpartisystemer: ”The single party is the modern form of the dictatorship of the bourgeoisie, unmasked, unpainted, unscrupulous and cynical” (JF s. 132). I en slik situasjon blir lederen viktig, men gjennomgår gjerne en metamorfose fra å være et genuint og oppriktig uttrykk for folkets røst og ønsker, til forsvarere av elitens interesser og utenlandske interesser (jmfr. JF s. 133-4). ”The bourgeois dictatorship of under-developed countries draws its strength from the existence of a leader” (JF s. 133).²⁰³

²⁰³ Her finner vi igjen spor av det vi kunne kalle Sartres Stalin-syndrom, altså tendensen til at den nasjonale enheten inkarneres i en person på toppen av staten som institusjon. Alle ledere i ettpartistater er ikke som Stalin og ikke alle ettpartistater fungerer som Sovjetunionen, men vi kjenner igjen noen av mekanismene Sartre

Folket våkner etterhvert opp til deres ledes forræderi, men lederne viser seg ute av stand til å lære. I stedet strammer de grepet ytterligere og nasjonen får mer og mer karakter av å være et diktatur (jmf. JF s. 134-5). Lederen fungerer i denne situasjonen som en formidler mellom borgerskapet og folket, og gjennom sin status klarer han å dempe folkets raseri. Ved å skue bakover mot den ærefulle og seierrike frigjøringskampen klarer lederen å pasifisere folket: "The leader [...] asks the people to fall back into the past and to become drunk on the remembrance of the epoch which led up to independence" (JF s. 135-6). Resultatet blir at folket etterhvert mister interessen i sin egen stat som de ikke føler seg hjemme i, og at partiet går i oppløsning. Bare skallet blir igjen, sammen med slagordene og logoen, og det utvikler seg i stedet til en borgerskapets interesseorganisasjon for personlig berikelse (jmf. JF s. 136).²⁰⁴

Der det gamle europeiske borgerskapet hadde opparbeidet seg en viss legitimitet og selvsikkerhet, er det nye nasjonale borgerskapet fylt av en dyp usikkerhet på egne vegne. Med den største selvfølgelighet, åpenhet og ærlighet styrer førstnevnte gjennom pengene, lovene og politiet det har skapt, mens sistnevnte i sin usikkerhet føler seg avhengig av å tilsløre sine hensikter og oppnå en illusjon om folkelig oppslutning (jmf. JF s. 145-6). Dette oppnår de gjennom å arrangere jevnliges masse møter, ment for å manifestere egen styrke og appell.

Partiet blir også mindre og mindre demokratisk og det som under frigjøringskampen fungerte som en fruktbar utveksling av ideer og erfaringer mellom grasrot og ledelse, forsvinner og partiets funksjon reduseres til et informasjonsbyrå som meddeler folket ledelsens ordre (jmf. JF s. 136). "The militant is turned into an informer" (JF s. 146). Hvis det skal være valg blir eventuelle opposisjonspartier presset ut, eventuelle opposisjonskandidater truet vekk og ingen blir overrasket over at regjeringens kandidat får 99 prosent av stemmene (ibid.). Men Fanon legger også noe av ansvaret på folket, som han frykter skal være altfor servile i møtet med eliten. "In the presence of a member of the party, the people are silent, behave like a flock of sheep and publish panegyrics in praise of the government of the leader" (JF s. 147). Når de har gått velter derimot misnøyen og skuffelsen frem.²⁰⁵ Partiet forsøker ikke å lytte til folks misnøye for eventuelt å skape god politikk på bakgrunn av den, men forbyr i stedet mishagsytringer og fungerer heller som en veisperring mot folket.

beskriver. Eksempler fra Afrika kunne være Ghadaffi i Libya, Mugabe i Zimbabwe, Idi Amin i Uganda eller Arap Moi i Kenya.

²⁰⁴ "Privileges multiply and corruption triumphs, while morality declines. Today the vultures are too numerous and too voracious in proportion to the lean spoils of the national wealth" (JF s. 138).

²⁰⁵ Den nigerianske forfatteren Chinua Achebe, gir en god satire på disse tingene i sin bok "A man of the people" (1966), hvor hans kritikk rettes både mot korrupte og arrogante ledere, men også mot folkets servilitet.

I denne situasjonen blir militæret og politiet stadig viktigere og kan etterhvert komme til å konstituere en av samfunnets grunnpilarer. Elitens selvberikelse, korrupsjon og arroganse provoserer naturlig nok folk og et strengere regime tvinger seg frem. Hærens rolle blir enda viktigere og mer aktiv og i det de selv oppdager sin makt, kan de militære lederne holde den over de politiske lederne som en permanent trussel. Og skulle det bli nødvendig fra hærens side, kan de bare avsette lederne og sette inn nye ledere, eventuelt seg selv (jmfr. JF s. 140).

3.4.4 Hva må gjøres?

”A country that really wishes to answer the questions that history puts to it, that wants to develop not only its towns but also the brains of its inhabitants, such a country must possess a trustworthy political party” (JF s. 148-9).

Uavhengigheten for koloniene markerer den definitive slutten på den spontane og voldelige fasen av frigjøringen, men selve kampen er ikke over. Avkoloniseringen slutter ikke den dagen kolonien erklæres uavhengig, for det er en frigjørings-*prosess* som inkluderer psykologiske, politiske og økonomiske forhold. Che Guevara sier om situasjonen på Kuba etter revolusjonen: ”frihet eksisterer fremdeles ikke; den vil ikke eksistere før det nye samfunnet er ferdig utviklet” (2008:96). Makten til de tidligere kolonilandene har ikke forsvunnet, bare gått over i nye former (nykolonialismen). Og det er stadig et utall av utfordringer som må håndteres. Det er i en slik sammenheng Fanon presenterer sine mer konkrete forslag til hvilke veivalg man bør foreta i denne situasjonen. De kan oppsummeres som skoloring, desentralisering og ansvarliggjøring, hvor målet hele tiden er utviklingen av en sosial bevissthet i befolkningen.

Partiet (i bestemt form entall) må inn på arenaen, tendensene til oppløsning må motvirkes og det må føres en kontinuerlig kamp for å hindre partiet i å bli et simpelt redskap for lederen (jmfr. JF s.148).²⁰⁶ Et slikt parti bør være så desentralisert som mulig og ledelsen bør sky hovedstaden som pesten (jmfr. JF s. 149). Statsadministrasjonen må også desentraliseres og den må holdes strengt adskilt fra partiapparatet. Partiet skal ikke være en autoritet, men en organisme som folket kan uttrykke sin vilje og sine ønsker gjennom, med andre ord et direkte uttrykk for massene (JF s. 151).²⁰⁷ I forbindelse med dette hevder Fanon

²⁰⁶ Her ser vi igjen konturene av de samme utfordringene Sartre drøfter i sin behandling av grupper. Spenningen mellom serialisering og institusjonalisering.

²⁰⁷ Vi kunne si at dette er en variant av Lenins partimodell som også Che Guevara uttrykker i den tidligere nevnte teksten ”Det nye mennesket”: ”[Folket] tror på [sine ledere] fordi de har visst å tolke deres lengsler og ønsker (2008:97).

at man må kvitte seg med den borgerlige og vestlige forestillingen om at folket ikke kan styre seg selv: "Everything can be explained to the people, on the single condition that you really want them to understand" (JF s. 152).²⁰⁸

Desentraliseringen er også viktig for å motvirke at byene blir stedene der alt foregår og den tiltrekningskraften dette medfører. For partiets indre liv er det sunt at ikke hele ledelsen er samlet rundt lederen i hovedstaden. Det er nok av slektninger og partimedlemmer som trenger jobb, så man må vokte regjeringsapparatet så det ikke eser ut. Landsbygda bør være den mest privilegerte delen av landet og man burde så ofte som mulig søke å styrke båndene med bøndene, som gjerne utgjør majoriteten av befolkningen (jmf. JF s. 150). I motsatt fall vil alle drømme om hovedstaden og mulighetene av å tilegne seg en del av kaka: "The local districts are deserted; the mass of the country people with no one to lead them, uneducated and unsupported, turn their backs on their poorly-laboured fields and flock towards the outer ring of suburbs, thus swelling out of all proportion the ranks of the lumpen-proletariat" (JF s. 150).²⁰⁹

En annen utfordring Fanon øyner for mange u-land er hvordan man skal håndtere den stadig økende andelen av unge mennesker.²¹⁰ "The young people of an under-developed country are above all idle: occupations must be found for them" (JF s. 158). Hvis de ikke får noe å gjøre kan de fort komme til å utgjøre en stor, ustabil og reaktiv masse, tilbøyelig til alt fra kriminalitet til opptøyer.²¹¹ Et av Fanons mest konkrete forslag er innføringen av obligatorisk verneplikt, enten sivil eller militær og både for menn og kvinner. Dette er et trekk som kan virke samlende og som kan bidra til å bevisstgjøre og aktivisere ungdommen. Det reduserer dessuten farene ved en profesjonell hær, blant annet at den skal utgjøre en sterk selvstendig maktfaktor på siden av det politiske systemet.²¹²

²⁰⁸ Mao spør i bakgrunnen.

²⁰⁹ For en oversikt over i hvilken grad denne urbaniseringen uten industrialisering faktisk har skjedd, kan vi se på Mike Davis artikkel "Slummens verden", der vi blant annet kan lese at byen Lagos i Nigeria har gått fra å ha 300.000 innbyggere i 1950 til rundt ti millioner i dag. "I de minst utviklede landene utgjør slumbeboere i dag faktisk hele 78,2 prosent av bybefolkningen, mens den utgjør så mye som en tredjedel av hele verdens urbane befolkning" (2007:280). "Enda en stund vil landsbygda beholde rangen som bosted for det store flertallet fattige i verden, men innen 2035 kommer byenes slumområder til å overta denne tvilsomme posisjonen" (2007:285). Det er med andre ord heller ikke uten grunn at Fanon ser bøndene og filleproletariatet som revolusjonære klasser.

²¹⁰ I den samme Davis-artikkelen hevdes det at: "minst halvparten av slumbefolkningen er under 20 år" (2007:280).

²¹¹ Che Guevara trekker frem et annet aspekt ved ungdommen, relatert til "det nye mennesket": "Særlig viktig er ungdommen, som er den myke leiren man kan forme det nye mennesket av og som ikke har noen av de foregående lytene" (2008:96).

²¹² "We must take advantage of the national military and civil service in order to raise the level of the national consciousness, and to detribalise and unite the nation" (JF s. 162).

Fanon ser all aktivitet i denne perioden i lys av om det bidrar til bevisstgjøring eller dannelse av folket. Det betyr blant annet at aktiviteter må foregå etter prinsippet om at erfaringer og informasjon må flyte både mellom topp og bunn og bunn og topp (jmfr. JF s. 159). Dette prinsippet er for Fanon en garanti mot forfall og må etterstrebes i alle situasjoner. “If the building of a brigade does not enrich the awareness of those who work on it, then that brigade ought not to be built and the citizens can go swimming across the river or go by boat” (JF s. 162).²¹³ Denne kompromissløsheten skal bidra til at fremveksten av den nye nasjonen blir en personlig erfaring for alle innbyggerne. Vi kunne si at det handler om å skape et eierskapsforhold til nasjonen, dens historie og dens nyvinninger.

Disse forslagene må frontes av kadrene i partiet og drives gjennom ved hjelp av partiets fortropp. ”Only those under-developed countries led by revolutionary *élites* who have come up from the people can today allow the entry of the masses upon the scene of history” (JF s. 161). I og med at befolkningen, regjeringen og partiet ikke er strengt adskilt fra hverandre, vil ansvaret for utviklingen være et felles ansvar.²¹⁴ Arbeidet mot nye betingelser og nye mennesker må være et kollektivt foretak der: “everybody will have to be compromised in the fight for the common good. No one has clean hands; there are no innocents and no onlookers. We all have dirty hands; we are all soiling them in the swamps of our country and in the terrifying emptiness of our brains. Every onlooker is either a coward or a traitor” (JF s. 161).²¹⁵

3.5 Algerie

“In Algeria, we have realized that the masses are equal to the problems which confront them” (JF s. 155).

Det skulle ikke være nødvendig å eksplisere at Fanon henter brorbarten av sin inspirasjon fra Algerie og frigjøringskampen der, men han gir selv noen eksplisitte eksempler på hvordan denne kampen har endret de involverte menneskene på bestemte måter og hvordan disse har endret bestemte aspekter ved sine omgivelser.²¹⁶ Fanon trekker frem den muntlige

²¹³ Vi kan kontrastere denne tenkemåten med måten blant annet Kina ofte går frem i sin bistandsvirksomhet i Afrika. De ville hatt med seg både materialer, teknologi og personell fra Kina for å konstruere den broen. Se for eksempel Helge Rønning (2005).

²¹⁴ Regjeringen får det folket de fortjener og folket får den regjeringen de fortjener (jmfr. JF s. 160).

²¹⁵ Jmfr. diskusjonene mellom Hoederer og Hugo i Sartres drama *Skitne hender* (1964:129-134).

²¹⁶ Vi har allerede vært innom eksempelet der Fanon beskriver endringene i kvinners bruk av slør spesielt og kvinners rolle generelt. I en annen artikkel (også publisert i DC) beskriver han hvordan radio gikk fra å være noe obskurt før frigjøringskampen, til å bli noe viktig som alle hadde i løpet av krigen. FNL opprettet etterhvert sin egen radiostasjon ”The voice of Algeria”, som raskt ble forbudt og sabotert av franskmennene, men som

fortellertradisjonen og hevder at den på begynnelsen av femti-tallet gjennomgikk en transformasjon. Historiene som ble fortalt fikk et mer samtidig preg og omhandlet hendelser som folk kunne relatere seg direkte til, formen endret seg og publikummet vokste (jmfr. JF s. 193-4).²¹⁷ Slike historier kunne i sin tur virke ytterligere samlende og mobiliserende for tilhørerne.

Fanon beskriver også hvordan FLN håndterte problemene relatert til svartebørshandel som oppstod i kjøvannet av at franskmennene delte landet i ulike soner og begrenset mobiliteten mellom disse sonene. Det betydde blant annet at mange bønder ikke fritt kunne reise inn til byen for å handle og følgelig at lokale handelsmenn fikk økt spillerom. Prisene eksploderte og bøndene som ikke hadde penger begynte å pantsette avlingene sine eller selge sine jordlapper. FLN grep inn og opprettet et system for ”rettferdig handel”. Handelsmennene ble pålagt å kjøpe fra FLN-godkjente forhandlere i byene og de måtte fremvise kvitteringer med oversikt over hva alle produktene de hadde kjøpt kostet. Når de kom til en landsby for å selge varene måtte de først vise kvitteringen til den lokale FLN-avdelingen, som fastsatte profittmargin og utsalgspris for varene. I tiden som fulgte fant handelsmennene stadig nye utveier for å omgå FLN, men de ble hver gang straffet hardt og idømt bøter for sine svindelforsøk. Etterhvert som FLN sitt system vokste og ble etablert, svant svindelen og svartebørsen hen (jmfr. JF s. 153).

Også innen jordbruket viser Fanon til vellykkede eksperimenter med ekspropriering og felleseie av jord, hvor både produktiviteten i sultrammede områder økte og følgelig den enkeltes kaloriinntak. Fanon ser det å arbeide på egen jord som noe fundamentalt, som både bevisstgjør og ansvarliggjør, og han tilskriver økningen disse faktorene (jmfr. JF s. 154). Den ekstra tiden det tar å inkludere alle i utformingen av planer og vedtak, tas igjen når det kommer til gjennomføringen av vedtakene og planene. ”People must know where they are going, and why” (JF s. 156).

fortsatte å spre budskapet om et fritt Algerie. Nigel Gibson drøfter radioens dialektikk i en artikkel der han blant annet hevder at for de involverte var effekten av å høre på radio nærmest å ligne med deltagelse i voldshandlinger. Radioen fungerte samlende for de som fikk muligheten til å høre på (1996:278). Fanons fremstilling er slik en kontrast til Sartres generelle analyse av massemediene som serielle fenomener.

²¹⁷ Et annet eksempel fra kunsten er hvordan tradisjonelle håndverksprodukter endret stil. Fargebruken ble mer ekspressiv og avbildningene av mennesker antok mer levende og krigerske former (jmfr. JF s. 194-5).

3.6 Fanons visjon

“For Europe, for ourselves and for humanity, comrades, we must turn over a new leaf, we must work out new concepts, and try to set afoot a new man” (JF s. 255).

Fanons analyser, forslag og eksempler munner alle ut i en positiv visjon for den tredje verden og for nye mennesker i en global menneskehet. Frigjørings-*bevegelsen* må gå fra nasjonalisme til politisk og sosial bevissthet, og mot humanisme (jmf. JF s.165). Den enkelte nasjon trenger et solid økonomisk program og en doktrine om arbeidsdeling og fordeling, basert på positive og praktiske oppfatninger av mennesket. Han omtaler frigjøringskampen som en fantasiens gjenfødelse og denne fantasien må brukes til å utarbeide alternativer til den europeiske modellen. For som han sier: ”Today we are present at the stasis of Europe, Comrades, let us flee from this motionless movement where gradually dialectics is changing into the logic of equilibrium” (JF s. 253).²¹⁸ Europa har hatt sine suksesser, men de har sviktet sin egen universalisme. De snakker om Mennesket, men går ikke av veien for å massakrere dem i hopetall rundt om på kloden, og leter man etter Mennesket i den europeiske teknikken og stilen, så finner man bare dets negasjon.²¹⁹ Fanon sier spydig at hvis man vil bli som Europa, så kan man like gjerne legge sin skjebne i europeernes hender, for de vet vel best hvordan det skal gjøres (JF s. 254).²²⁰

Også Césaire snakker om ”Europas forråttelse” og humanismens hykleri i sin tekst *Om Kolonialismen* fra 1950, men som Fanon så mener han ikke at humanisme nødvendigvis er ensbetydende med ideologisk tilsløring og hykleri. Negritude-bevegelsen (som Césaire var en del av) omtalte tidvis seg selv som en ny humanisme, men det er ikke den samme nye humanismen som Fanon tok til orde for nettopp i sin kritikk av negritude-bevegelsens utilstrekkelighet. ”This new humanity cannot do otherwise than define a new humanism both for itself and for others” (JF s. 198). Og i motsetning til negritude-bevegelsen, som Sartre omtalte som anti-rasistisk rasisme,²²¹ tenker Fanon i JF globalt og ønsker å innbefatte alle,

²¹⁸ ”The Third World today faces Europe like a colossal mass whose aim should be to try to resolve the problems to which Europe has not been able to find the answers” (JF s. 253). Det ser med andre ord ut som Fanon ser for seg Europa på vei ut av historien og inn i en tilstand av ekvilibrum, mens de nye frie statene, via nye veier, er i ferd med å overta momentumet.

²¹⁹ Sartre skriver i sitt forord om ”the strip-tease of our humanism”: ”it was nothing but an illusory ideology, the exquisite justification for pillage; its tenderness and its affection sanctioned our acts of aggression” (2006:168).

²²⁰ ”Two centuries ago, a former European colony decided to catch up with Europe. It succeeded so well that the United States of America became a monster, in which the taints, the sickness and the inhumanity of Europe have grown to appalling dimensions” (JF s. 252).

²²¹ I essayet ”Black Orfeus”, sitert fra BSWM (2008:111).

også de tidligere kolonistene. I DC skriver han for eksempel: "What we Algerians want is to discover the man behind the colonizer; this man who is both the organizer and the victim of a system that has choked him and reduced him to silence".²²² For å få en slik utvikling til å bli universell og global, må den enkelte nasjons strev innordnes i den tredje verdens generelle kamp: "On the level of under-developed humanity there is a kind of collective effort, a sort of common destiny" (JF s. 164). Gjennom sin posisjon som undertrykte undermennesker, er de koloniserte de eneste som kan realisere en slik ny humanisme. Ikke primært fordi de ikke har noe å miste, men fordi i det øyeblikk deres kamp mot kolonialismen lykkes, så forsvinner både de koloniserte og kolonisten.²²³

²²² Sitert fra Bernasconi (1996:115).

²²³ Dette kommer vi nærmere inn på i neste del.

4 Sammenstilling av Sartre og Fanon

”For at en stand par excellence skal være frigjøringsens stand, må på den annen side en annen stand være undertrykkelsens åpenbare representant” (Marx 1975a:98).

Vi skal i det følgende forsøke å se Sartre og Fanon mer eksplisitt i sammenheng med hverandre i forhold til klasseforhold, vold, nasjonalisme og humanisme, og institusjonalisering og statsdannelse. For å klargjøre disse aspektene skal vi også påkalle andre tenkere i drøftingen. Implisitt og i bakgrunnen ligger de mer utvendige likhetene mellom Kritikken og JF slik som deres felles hegeliensk-marxistiske forankring og deres fenomenologiske beskrivelser.²²⁴

Kolonialismen er et av de eksemplene Sartre drøfter mest grundig i Kritikken, nest etter klassekampen, og på mange måter kunne vi si at der Sartres analyse av kolonialismen stopper,²²⁵ begynner Fanons analyse. Sartre avslutter med påvisningen av den nødvendige dialektiske utviklingen i retning av de undertryktes negasjon av undertrykkelsen, mens Fanon begynner med fremveksten av selve frigjøringskampen. Sartre hevder mot slutten av sin analyse at: ”The only possible way out was to confront total negation with total negation, violence with equal violence; to negate dispersal and atomisation by an initially negative unity whose content would be defined in struggle: the Algerian nation” (CDR s. 733). Denne kampen og fellesskapet som vokser frem gjennom den, er det Fanon beskriver mer konkret. Sartre analyserer kolonialismen delvis med henblikk på sine landsmenn og han anlegger et teoretisk og overordnet perspektiv, mens Fanons blikk er de undertryktes og hans perspektiv mer praktisk og politisk. Slik sett utfyller de hverandre. Men vi er ikke primært opptatt av å sammenligne deres respektive analyser av kolonialismen, men heller av å klargjøre deres dialektiske forståelse av undertrykkelse og frigjøring.

4.1 Klasse vs rase

Før vi kan gå mer konkret inn i Sartres og Fanons analyser, må vi klargjøre hva som er deres respektive teoretiske utgangspunkt. På et vis kan vi si at det begynner med konflikt, men for Sartre er dette delvis misvisende. Hans regressive og konstituerende analyser tar oss nemlig enda dypere ned og da begynner det med behov og knapphet. Vi skal imidlertid fokusere på det konstituerte nivået og hvordan konflikter på dette nivået konstituerer bestemte historiske

²²⁴ Mest påfallende er kanskje hvor tett bevegelsen hos Fanon, følger gangen i Sartres gruppeteori.

²²⁵ Analysen finnes i *Kritikken* i kapitlet ”Racism and Colonialism as Praxis and Process” (s. 716- 734) og kan sies å være en videreføring av analysen i KeS fra 1956 (finnes i Sartre 2006:36-55).

forhold og subjekter. I Sartres umiddelbare kontekst er det klassekampen som er den overgripende konflikten og det er den han bruker mest tid på å analysere og forstå i Kritikken. For Fanon er det kolonialismen som utgjør den overgripende motsetningen. Marx hevder i *Manifestet* at: ”All historie om samfunnene til i dag er historien om klassekamper” (Marx vii 4 62). Videre skriver han at det hver gang har endt: ”med en revolusjonær omdannelse av hele samfunnet eller med begge de kjempende klassers undergang” (ibid.). Klassekampen er med andre ord en radikal motsetning, den går helt til roten av samfunnet og konstituerer samfunnsorganisasjonen.²²⁶ Hva med kolonialismen? Er den koloniale motsetning reduserbar til klassekamper, eller kan også kolonialismen være en form for radikal og konstituerende motsetning? Hva er i så fall felles for klassekampen i de industrialiserte landene og de kolonisertes kamp mot koloniveldet?

De koloniserte er i forhold til arbeiderne, en mer sammensatt gruppe og betegnelsen ’innfødt’ er mer generell enn ’arbeider’. De innehar en rekke ulike roller innenfor koloniens produksjon og administrasjon, og kan dermed deles inn i flere klasser. Den viktigste av disse (mest på grunn av dens størrelse) er for Fanon bondestanden.²²⁷ Slik sett vil ikke den tradisjonelle marxistiske klasseanalysen uten videre la seg overføre på forholdene i koloniene. I den grad klassekampen og kolonialismen kan sammenlignes må det være med utgangspunkt i at de begge som overgripende konflikter, konstituerer herrer og trelle i uløselig motsetning til hverandre. Uløselig i betydningen radikal, altså at motsetningen kan ikke løses innen samfunnets nåværende rammer.²²⁸

Utbyggingen av lønnsarbeiderklassen er grunnet i Marx klassiske skille mellom bruksverdi og byttestverdi, altså at arbeidet den enkelte arbeider utfører, er mer verdt i utføringen enn arbeideren får igjen som lønn. Hvis ikke ble det ingen profitt til eierne av produksjonsmidlene. Slik blir arbeiderne som klasse, underordnet de eiendomsbesittende klasser, som lønnsinntakere på eiernes nåde, fremmedgjort og uten innflytelse over eget arbeid. De koloniserte er derimot underordnet som tilhørende en annen rase eller klasse, som ikke tilhørende menneskeheten overhodet. Hvis den koloniserte også er underordnet i kraft av

²²⁶ I Gyldendals fremmedordbok (1940) er ordet ’radikal’ forklart slik: ”som har med roten å gjøre; som går til roten av noe, grundig, gjennomgripende; omveltende, ytterliggående; som tar sikte på gjennomgripende forandringer av (...) forhold” (s. 229).

²²⁷ Som den også var for Mao, Ho Chi Minh, Cabral og Castro.

²²⁸ Vi kommer straks inn på det innvendige forholdet mellom de to (kapitalismen og kolonialismen).

å være arbeider, funksjonær på bunnen av hierarkiet eller som jordløs bonde, så er dette forhold som kommer i tillegg til den rasemessige underordningen.²²⁹

Koloniene fungerer gjerne som råvareprodusenter og på grunn av sin manglende status, kan arbeiderne og de jordløse bøndene presses til slavelignende tilstander. Overskuddet fra dette arbeidet går først til de som eier jorda og så går deler av det videre til moderlandet. Derfor er det viktig at det er så stort som overhodet mulig. Sartre omtaler dette forholdet som ”overutbytting”, for de innfødte utbyttes både som arbeidere og som koloniserte. Sistnevnte er likevel den mest fundamentale, og den som muliggjør førstnevnte. Fanon hevder at det som i utgangspunktet deler opp verden er: ”the fact of belonging to or not belonging to a given race, a given species” (JF s. 31). Den koloniale utbyttingen foregår i en spenning mellom arbeidskraft på den ene siden og høyest mulig profitt på den andre, og for de avmektige koloniserte betyr dette i praksis at de konstant må leve på grensen av det mulige.²³⁰

Sartre snakker om klassekampene i Frankrike på midten av 1800-tallet som opprettelsen av en klassebasert manikeisme, hvor arbeideren gjøres til undermenneske. Og Fanon snakker om kolonialismen som opprettelsen av en manikeisme der de innfødte gjøres til undermennesker.²³¹ Arbeiderne er adskilt fra hverandre som avmektige ofre for eiernes oppførsel og manipulasjon. De innfødte er likedan adskilt fra hverandre, fra sin kultur og sitt språk, og deres liv er bokstavelig talt i de kolonisertes vold. Disse absolutte inndelingene i det gode og det onde innebærer et paradoks. Det kommer antydningvis til syne i klassekampen, men tydeligere i kolonialismen. Den herskende klasse (borgerskapet eller kolonistene) kan nemlig ikke følge den manikeistiske logikken konsekvent uten å oppløse selve manikeismen. Fanon siterer Sartre eksplisitt kun en gang i JF (s. 67) og det er i denne forbindelse: ”In short, by the very act of repeating them (rasistiske ideer), one shows that it is impossible for everyone to unite simultaneously against the natives, that is merely shifting recurrence, and that in any case such a unification could occur as an active grouping only as to massacre the colonized people, which is the perpetual, absurd temptation of the colonialists, and which, if it were possible, would amount to the immediate destruction of colonization” (CDR s. 303, note

²²⁹ Om de koloniserte skriver Sartre at: ”[I]n their practical everyday life, the exploited experience oppression through all their activities, not as alienation, but as a straightforward deliberate constraint of men by men” (CDR s. 724).

²³⁰ ”Algerians had to live, because colonialists needed a sub-proletariat, but they had to live at the frontier of the impossibility of life because wages had to be as close as possible to zero” (CDR s. 733).

²³¹ Eller verre, til under-undermennesker: ”If the bourgeois was a man, while the worker, his compatriot, was merely sub-human, how could an Algerian, a distant enemy, be anything but a dog? (CDR s. 718).

88).²³² Kolonistenes herredømme i koloniene, som borgerskapets herredømme i de industrialiserte landene, er med andre ord statisk.

Herredømmets mål er fortsatt herredømme,²³³ og det er med dette i tankene de herskende klasser utformer sine institusjoner. Sartre hevder som nevnt tidligere, at et av aspektene ved slike institusjoner er å organisere og strukturerer utvelgelsen av samfunnets overflødige ved sin passive aktivitet.²³⁴ I koloniene vil (styrings-) rasjonaliteten i de koloniale institusjonene være å presse de koloniserte til det ytterste, uten å utrydde de.

4.2 Subjektsdannelser

Ifølge den klassiske marxismen er det konsentrasjonen av arbeiderne i industrien som gjør at de etter hvert blir klar over sin situasjon og sine ”objektive” interesser.²³⁵ Denne bevisstheten kunne dermed gi støtet til streiker for høyere lønn og dannelsen av fagforeninger. Sartre derimot ser klassen som et produkt av motsetningen og som en helhet av dens passive og aktive fremtredelser og elementer, uten å fastslå a priori hvilken av formene som er den primære eller opprinnelige. For Fanon er opprør, streiker og andre mer eller mindre spontane aksjoner fra de koloniserte, uttrykk for at begeret renner over og den opplagrede undertrykkelsen må få utløp. Det er boomerangen.²³⁶ I det et opprør eller en streik får varighet og struktur (blir organisert), kan vi si at de koloniserte blir konstituert som et kollektivt historisk subjekt på linje med Sartres begrep om klasse.²³⁷ Men det er aldri snakk om ’De Koloniserte’ eller ’Proletariatet’ som Subjektet. Det er fortsatt det innvendige forholdet mellom konkrete individer som konstituerer konkrete grupper i konkrete historiske situasjoner.

Klassekampen og kolonialismen har begge en dialektisk struktur og fungerer som konstituerende motsetninger. Når disse motsetningene har utviklet seg så langt at kollektive subjekter har manifestert seg, er de ifølge Sartre skapende. ”In its basic principle, struggle is,

²³² Også Mannoni skriver i sin bok at et trekk ved den koloniale personligheten er ønsket om en verden uten mennesker (1956:114).

²³³ Her finner vi grunnen til at borgelig ideologi naturaliserer borgerskapets herredømme.

²³⁴ Der Foucaults biopolitikk handler om livet til befolkningen i alle dets fasetter, kunne vi si at Sartres samfunnsbærende institusjoner fører en form for nekropolitikk, der det handler om hvem som skal ekskluderes fra selve livet.

²³⁵ De bryter ut av det Freire kaller ”den tause kulturen”(2006).

²³⁶ Det amerikanske bandet *Rage against the Machine* synger om dette i sangen ”Year of tha Boomerang”:
”Enslaved by dogma, you talk about my birthrights / yet at every turn I’m running into / Hell’s gates / so I grip the cannon like Fanon [...]. Because the boss’ right to live is mine to die [...]. In the year of the boomerang [...] so let the guilty hang / in the year of the boomerang / and now it’s upon you”.

²³⁷ Man kunne innvende at dette forutsetter at de ikke hadde noen historie før kolonistene kom og brakte dem ”inn” i historien, men det ville være naivt å tro at alle samfunn levde i et evig nu, uten konflikt og uten endring, før europeerne kom og dro de inn i den store historien. Mer om dette i siste del.

for everyone, an opportunity to develop the multiplicity of human dimensions in a synthetic tension, since one has to be an object-subject for a subject-object who is the Other, and since one interiorises an other comprehended freedom within one's own freedom" (CDR s. 808). Alle slike konflikter er definert gjennom gjensidighet, både når det gjelder konstitueringen av antagonistene, når det gjelder deres handlinger og når det gjelder deres forståelse av hverandre. Subjektene vi sitter igjen med hos Fanon og Sartre er for begge kollektive massesubjekter og det er de som er historiens virkelige bevegere.²³⁸

4.3 Koloni og moderland

Vel så interessant og viktig er forholdet mellom kolonialismen og klassekampen, eller mellom kolonialismen og Europa. For i diskusjonene omkring kolonister og koloniserte, eller borgerskap og proletariat, er det lett å glemme forbindelsene mellom disse. En ting er den velkjente økonomiske forbindelsen, hvor koloniene har blitt frarøvet råvarer og pådyttet ferdigvarer i århundrer.²³⁹ En annen ting er den europeiske og den koloniale identiteten og dialektikken mellom koloni og moderland. Samtidig som man kan snakke om en dialektisk konstruksjon av identitet gjennom den manikeiske konflikten mellom kolonister og kolonisert, må man ikke glemme den rollen kolonialismen har spilt i konstruksjonen av Europa og den europeiske identiteten. Michael Hardt og Antonio Negri skriver i *Imperiet* at : "Den europeiske opplysningens mørke Andre står som selve dens grunnlag, akkurat på samme måte som det produktive forholdet til de 'mørke kontinenter' tjener som det økonomiske grunnlaget for de europeiske nasjonalstatene. [...] Kolonien står i en dialektisk motsetning til den europeiske modernitet, som dens nødvendige dobbeltgjenger og uerstattelige antagonist" (2005:127).

Det er i denne sammenhengen vi må plassere negritude-poesien og de tidligere nevnte undersøkelsene av koloniale identiteter og fremmedgjøring.²⁴⁰ Selv om Fanon i utgangspunktet kritiserte Sartres lesning av negritude, nærmet han seg etterhvert Sartres posisjon. Sartre regnet negritude som et nødvendig, men utilstrekkelig moment i en dialektisk

²³⁸ Igjen er det her snakk om konstitueringen av bestemte subjekter på et konkret historisk nivå, og ikke konstitueringen av et abstrakt subjekt, Mennesket.

²³⁹ Se for eksempel Eric Wolfs bok *Europe and the peoples without history* (1997).

²⁴⁰ Jeg tenker på Mannoni, Fanon og Memmi. Et moment som vi ikke har tatt opp er hvordan disse spenningene artet seg innenfor moderlandet. Mange afrikanere fra koloniene og folk fra Antillene dro for eksempel til Frankrike for å studere og i møtene mellom hvite og svarte oppstod den samme identitetsdialektikken. Det er med utgangspunkt i slike opplevelser at Fanon skriver BSWM og erfarer seg selv som svart.

frigjørings-bevegelse mot det sanne universelle.²⁴¹ Dette er identitetspolitikkenes begrensning. Selv om begge oppfatter identitetskonstruksjoner som dialektiske og anti-essensialistiske,²⁴² og ser det nødvendige ved fellesskap basert på felles identitet, vil politiske kamper for anerkjennelse av partikulære identiteter fortsatt bare utgjøre et moment. Målet vil alltid være å utvide fellesskapet, i retning av det Fanon omtaler som ”en ny humanisme”. Anerkjennelsen av identitet må dessuten inkludere strukturelle og institusjonelle forhold hvis den skal unngå å ende opp som en abstraksjon.²⁴³

I denne sammenhengen er det verdt å nevne hvordan alle former for sosialitet og samhandling for Sartre, karakteriseres av gjensidighet. I det fremmedgjorte og serielle har denne karakter av negativ gjensidighet og fører til konflikt, mens den har karakter av positiv gjensidighet i det mennesker er forent gjennom en felles virksomhet. Det er med bakgrunn i denne positive gjensidigheten at man kan snakke om positiv anerkjennelse i forbindelse med Sartre. I motsetning til hos Hegel, er gjensidigheten for Sartre alltid formidlet gjennom materialiteten, og kan slik ikke adskilles fra strukturelle forhold. Fanon ser disse begrensningene og viderefører dem til nasjonalismen, som han også ser som en nødvendig, men utilstrekkelig fase.²⁴⁴

4.4 Nasjonalisme i frigjøringskampen

”Ethvert redskap er et våpen hvis du holder det riktig” (Ani DiFranco).²⁴⁵

I den tradisjonelle marxismen oppfattes nasjonalismen først og fremst som borgerlig og reaksjonær, mens proletariatet måtte være internasjonalistisk. I og med at undertrykkelsen gikk på tvers av landegrensene, måtte frigjøring gjøre det samme.²⁴⁶ Proletariatet er den

²⁴¹ Med henvisning til Sartres essay om negritude-bevegelsen (”Black Orfeus”) skriver Hardt og Negri: ”Negativitetens øyeblikk betraktes som det nødvendige første steget i en overgang mot det endelige målet om et raseløst samfunn som anerkjenner alles likhet, frihet og felles menneskelighet” (2005:141).

²⁴² Også Hardt og Negri: ”Først og fremst påviser den dialektiske konstruksjonen at det ikke finnes noe essensielt ved de identiteter som kjemper mot hverandre” (2005:139). Og videre: ”Det første resultatet av den dialektiske lesningen er dermed denaturaliseringen av rasemessige og kulturelle forskjeller” (ibid. s. 140).

²⁴³ I forhold til nettopp Sartre, Fanon og identitetspolitikk skriver Sonia Kruks: ”Both reified notions of difference and postmodern claims that the search for common ground is implicitly ’totalitarian’ too frequently lead to a politics that eschews engagement (either analytical or practical) with the wider world of structures, institutions, and macro-historical processes in which the politics of recognition is embedded” (1996:132).

²⁴⁴ I sin dagbok fra Kongo beretter Che Guevara om hvordan de kongolesiske revolusjonære troppene så frigjøringskampen kun som en nasjonal kamp, mens han stadig forsøkte å sette den inn i en større internasjonal sammenheng der Kongos frigjøring hang sammen med Afrikas frigjøring, imperialismen og frigjøringen av hele den tredje verden. I sin konsekvente internasjonalisme så ikke Che Guevara behovet for den nasjonale fasen av frigjøringen (Guevara 2001) Cabral var derimot på linje med Fanon og så det nødvendige i nasjonalismen, samtidig som han så sammenhengene i det større bildet (1966).

²⁴⁵ Sitert i *Imperiet* (Hardt og Negri 2005:5).

²⁴⁶ ”Proletarer i alle land, foren dere!” (Marx 1976: 92).

universelle klassen og dens frigjøring er en realisering av det universelle, av ”mennesket som artsvesen” som den tidlige Marx uttrykte det.²⁴⁷ Revolusjonen i Russland med påfølgende borgerkrig, og uteblivelsen av revolusjonen i Tyskland, gjorde det nødvendig for de russiske marxistene å revurdere det nasjonale spørsmål. I sin kjente tekst om marxismen og det nasjonale spørsmål fastslår Stalin alle nasjoners fundamentale rett til selvbestemmelse (1913)²⁴⁸, og de russiske marxistene støttet i prinsippet frigjøringen av dominerte nasjoner, selv om de ble ledet av borgerlige elementer. De ser det imidlertid kun som en fase som må overvinnnes på et senere tidspunkt.²⁴⁹

I den koloniale situasjonen, hvor de innfødte er i ferd med å ta opp kampen mot kolonistene, fikk nasjonalismen en viktig rolle. Ideen om kolonien som en fri nasjon fungerer integrerende innad (undertrykker interne forskjeller) og ekskluderende utad (forsvar mot ekstern dominans).²⁵⁰ Hardt og Negri tøyser Benedict Andersons kjente tese om at nasjoner er ”forestilte fellesskap”,²⁵¹ og hevder at i enkelte tilfeller (for eksempel avkoloniseringen) blir nasjonen ”den eneste måten å forestille seg fellesskap på” (2005:119). Det er blant annet derfor Fanon og Sartre ser den som et nødvendig moment ved frigjøringskampen. De ser nasjonalismens tvetydighet, men fastholder dens progressive karakter i visse situasjoner.²⁵²

I *Imperiet* snakker Hardt og Negri om hvordan fremveksten av begrepet om folk²⁵³ henger sammen med fremveksten av begrepet nasjon. De knytter dette forholdet først og fremst til Europa og den koloniale rasismens mekanismer: ”som konstruerer de europeiske folkenes identitet i et dialektisk spill av motsetninger med sine innfødte Andre. [...] Utarbeidelsen av en absolutt rasemessig forskjell er det essensielle grunnlaget for forestillingen om en homogen, nasjonal identitet” (2005:116). Interne forskjeller tåkelegges:

²⁴⁷ Tanken om mennesket som artsvesen omfavnes forøvrig verken av Sartre eller Fanon.

²⁴⁸ Benita Parry hevder teksten er skrevet av Lenin, men publisert i Stalins navn (Parry 2004:84)

²⁴⁹ Sovjetunionen ble som kjent isolert etter revolusjonen og det er i denne sammenhengen Stalin etterhvert formulerer tesen om sosialisme i ett land, som delvis bryter med overvinnelsen av nasjonalismen.

²⁵⁰ Under den kalde krigen var det ekstra viktig å hevde nasjonens uavhengighet, ellers kunne man lettere domineres av eksterne aktører som for eksempel Sovjetunionen. ”For eksempel var det under banner av kinesisk nasjonalisme at de kinesiske revolusjonære kunne stå imot sovjetisk kontroll og sovjetiske modeller” (HN 2005:426 note 107).

²⁵¹ Anderson 1996

²⁵² Som Hardt og Negri skriver: ”mens nasjonsbegrepet fremmer stillstand og restaurasjon i hendene på de dominerende, så er det et våpen til endring og revolusjon i hendene på de underordnede” (2005:118).

²⁵³ Som de setter sitt eget begrep om mengden i kontrast til. Folket er ett og har én vilje, og det råder indre identitet og homogenitet. Folket ”postulerer sin egen forskjell fra, og ekskluderer, det som blir igjen utenfor folket” (2005:115). Mengden er derimot mangfoldig og ”et plan av singulariteter, et åpent sett av relasjoner, som ikke er homogen eller identisk med seg selv, og som har et uklart, inklusivt forhold til de som står utenfor den” (2005:116). Folket er ”en konstituert syntese, forberedt for suverenitet”, mens mengden er ”en uavsluttet, konstituerende relasjon” (ibid.)

”gjennom *representasjonen* av hele folket ved én hegemonisk gruppe, rase eller klasse” (ibid.).²⁵⁴ Denne utviklingen speilvendes i det nasjonalismen vokser frem i koloniene.

4.5 Humanismen

Akkurat som nasjonalismen kan være både progressiv og tilslørende, er det samme tilfelle med humanismen. Derfor må de begge forstås situasjonelt. Den franske revolusjonen var en seier for universalistiske prinsipper, men i praksis fungerte prinsippene partikularistisk. Borgerskapet satte seg selv som universell klasse og de universelle prinsippene fungerte tilslørende for de som i praksis ble ekskludert fra det universelle. Den borgerlige humanismen gikk fra å være progressiv og inspirere til kamp mot aristokratiet, til å bli et ideologisk forsvar for borgerskapets hegemoni. På andre siden av jorda tok Toussaint L'Ouverture prinsippene fra den franske revolusjon bokstavelig og ledet slavene på Haiti (daværende Saint Dominique) til kamp for sine universelle menneskerettigheter.²⁵⁵ Her fungerte humanismen igjen progressivt. Dette dobbelte aspektet ved humanismen, ideologisk som forsvar for partikulære interesser og holdninger, og radikalt som sann universalisme, er noe både Sartre og Fanon er innforstått med.²⁵⁶

Axel Honneth kritiserer i *Kamp om anerkjennelse* Sartre for å mangle forståelse for hva det er ved mennesket som fortjener anerkjennelse: ”På den ene side bruker han den bevisste nektelsen av ’menneskerettigheter’ som kriterium på ringeakt overfor de innfødte innenfor kolonisystemet. Denne bestemmelsen forutsetter imidlertid et normativt universalistisk perspektiv på de grunnleggende rettighetene, samtidig som han annetsteds sier at slike rettigheter ’bare er en løgnaktig ideologi, en utspekulert rettferdiggjøring av utplyndringen’” (2008:166). Honneth har rett i at Sartre, ved å hevde at de innfødte framkjennes menneskeverd, forutsetter et normativt nivå og et universalistisk perspektiv. Men Sartres poeng er at ut i fra et universalistisk perspektiv, fremstår menneskerettighetene (for eksempel) som en løgnaktig ideologi. Ikke fordi de er universelle, men nettopp fordi de ikke er det. De utgir seg for å være det, men når det kommer til konkrete situasjoner så viser det seg gjerne at

²⁵⁴ Med eksplisitt referanse til Fanon skriver Hardt og Negri at: ”Den negative konstruksjonen av ikke-europeiske andre er til syvende og sist det som grunnlegger og opprettholder selve den europeiske identitet. Kolonial identitet fungerer først og fremst gjennom en manikeistisk eksklusjonslogikk” (135).

²⁵⁵ ”Med reisen over Atlanteren ble idealenes universalitet mer virkelige og omgjort til praksis” (Hardt og Negri 2005:128-130).

²⁵⁶ Lumumbas problem kan således sies å være hans naivitet i forhold til europeerne. Han trodde på deres universalisme og ble et offer for dens falskhet. Av dette kunne vi si Fanon lærte å ta utgangspunkt i dens falskhet, men kjempe for dens sannhet.

noen er mer mennesker enn andre.²⁵⁷ Sartres normative perspektiv er riktignok kun implisitt, men hans kritikk av den falske universalismen er derimot eksplisitt.²⁵⁸ Man kunne også si at det ligger en nivåforskjell mellom hans implisitte universalisme (ideal) og hans kritikk av den faktiske universalismen slik den fungerer i praksis (realitet). Som svar til Honneth kan vi si at det ikke er Sartre som primært er tvetydig i dette tilfellet, men universalismen selv.

Marx forklarer i *Kritikk av den Hegelske rettsfilosofi* at proletariatet er den universelle klassen og den eneste positive mulighetene for universell frigjøring:

”I dannelsen av en klasse med radikale lenker, en klasse av det borgerlige samfunn som ikke er noen klasse av det borgerlige samfunn, en stand som er alle stenders oppløsning, en sfære som har universell karakter på grunn av sine universelle lidelser og som ikke gjør krav på noen særskilt rett, fordi det ikke er noen særskilt urett, men uretten som sådan som øves mot den, - en sfære som ikke lenger tar sikte på en historisk, men bare på en menneskelig status, (...) en sfære som ikke kan frigjøre seg uten å frigjøre seg fra alle andre sfærer i samfunnet, som kort sagt er det fullstendige tap av mennesket og således bare kan vinne seg selv ved fullstendig å gjenvinne mennesket.”

Dersom vi godtar at de koloniserte utgjør en klasse med radikale lenker og at kolonialismen representerer en konstituerende motsetning, vil denne beskrivelsen også kunne gjelde de innfødte. Det betyr at Marx' oppfatning av proletariatet som Den Universelle Klasse modifiseres og det åpnes opp for flere typer radikale lenker og konstituerende konflikter i flere dimensjoner. Tankegangen kunne for eksempel utvides til kvinnekampen og motsetningen mellom kjønnene. Vi kan lese Simone de Beauvoir dithen at hun oppfatter kvinneundertrykkelsen som en form for radikale lenker og motsetningen mellom kjønnene som konstituerende. Kvinnefrigjøring vil dermed også være en realisering av muligheten for en ekte universalisme.

4.6 Vold

”Kritikken av volden er filosofien om dens historie” (Benjamin 2007:121).

Både Sartre og Fanon ser vold i forbindelse med humanisme. På den ene siden som humanismens (den universelle) motsetning og på den andre siden som humanismens (den

²⁵⁷ Menneskerettigheten blir dermed dobbeltmoraliske. Innenfor internasjonal politikk og økonomi bruker man uttrykket 'double standards' om det dobbeltmoraliske i at grupper eller stater behandles ulikt, ut i fra den posisjon, makt og innflytelse de måtte ha. Oxfam International har for eksempel laget rapporten "Rigged Rules and Double Standards" om urettferdige internasjonale betingelser for handel. (Oxfam 2002).

²⁵⁸ Man kunne også rette denne kritikken mot Fanon, men han er mer eksplisitt enn Sartre når det gjelder sine normative idealer, den såkalte "nye humanismen".

ideologiske) sanne ansikt. Allerede i artiklene om kommunistene og freden (CoP) skriver Sartre at: “humanism and violence are the two indissoluble aspects of [the worker’s] effort to go beyond the condition of an oppressed being” (1968:54-5). Knappheten og den opprinnelige volden tvinger arbeiderne til å leve et spaltet liv. Den ytre situasjonen innvendiggjøres og man reduseres til en ting. Tingliggjøringen kan imidlertid aldri bli total, man er alltid både menneske og anti-menneske på samme tid. Volden som kan komme til uttrykk i en streik eller en blokkade er bare en utvendiggjøring av den opprinnelige og innvendiggjorte volden. Sartre setter her humanisme i motsetning til tingliggjøring, og volden er ikke et middel for å nå humanismen som et mål eller en tilstand. Volden er selve humanismen, i den grad den setter seg opp mot og opphever tingliggjøringen. Innvendiggjøring av undertrykkelse og vold innebærer en fortrenkning av egen menneskelighet, mens utvendiggjøring innebærer en gjenfødelse av den samme menneskeligheten. Slik kan vi også lese Fanon, hvor frigjøringskampen er en humanisme og en realisering av mennesket som universelt .

For Sartre inngår vold (den opprinnelige volden) som element i konstitueringen av dialektikken og det historiske. Gjennom hans kantianske kritikk av den dialektiske fornuft fremtrer den opprinnelige volden som en av mulighetsbetingelsene for historie overhodet. ”[V]iolence is not necessarily an action; and Engels succeeded in showing that as an action it is absent from a great many processes. Nor is it a feature of Nature or a hidden potentiality. It is the constant non-humanity of human conduct as interiorised scarcity; it is, in short, what makes people see each other as the Other and as the principle of Evil” (CDR s. 148-9). Den volden Sartre snakker om her er selve eksistensen av det negative i historien og dermed en viktig faktor i dialektikken og drivkraft i historien.²⁵⁹ Vi skal imidlertid konsentrere oss mest om de mer analytisk operative begrepene.

I det følgende skal vi gå nærmere inn på de ulike voldsformene og begrepene som er i sving hos Sartre og Fanon. For det første må vi skille mellom vold som virksomhet og vold som struktur og i den forbindelse skal vi trekke inn Slavoj Zizeks refleksjoner over volden,²⁶⁰ og for det andre må vi dele vold som virksomhet i to: vold (som middel) og mot-vold (som noe mer enn et middel). Her kommer Walter Benjamins kritikk av volden inn i bildet.²⁶¹ En slik begrepsavklaring skulle gi muligheter for å forstå og analysere vold i to ulike dimensjoner.

²⁵⁹ ”The origin of struggle always lies, in fact, in some concrete antagonism whose material condition is scarcity (...), in a particular form, an the real aim is objective conquest or even creation, in relation to which the destruction of the adversary is only the means” (CDR s. 113).

²⁶⁰ I boken *Violence – Six Sideways Reflections* (2009)

²⁶¹ I essayet ”Forsøk på en kritikk av volden” (2007).

I den første dimensjonen finner vi skillet mellom vold som praxis og vold som materialisert praxis. Denne distinksjonen utarbeides av Sartre og figurerer mer implisitt hos Fanon, og vi kan si at den tilsvarer det Zizek kaller subjektiv og objektiv vold. Zizek er mer direkte rettet inn mot psykologi enn Sartre og Fanon og han definerer den subjektive volden som den ”synlige” volden, utført av en identifiserbar aktør.²⁶² Den objektive volden er den volden man vanligvis ikke ser, eller ikke regner som vold.²⁶³ Den strukturelle volden som er bygget inn i våre strukturer og institusjoner som stivnet praxis. Zizeks tese er at disse voldsformene ikke kan sees fra samme synspunkt, for der den subjektive volden bare er synlig som en kontrast til hvordan samfunnet vanligvis opererer, er den objektive volden nettopp en del av hvordan samfunnet vanligvis opererer (2009:2). Slik blir den objektive volden ofte usynlig, som bakgrunnen vi ser den subjektive volden mot. Vi ser ikke skogen for bare trær.

I den andre dimensjonen skal vi skille mellom vold og mot-vold, men her må vi igjen skille de konstituerende begrepene fra de konstituerte begrepene. På det konstituerende nivået opererer kun Sartre og her er vold knyttet til behov og knapphet. Knapphet som innvendiggjort vold forårsaker en slags opprinnelig manikeisme, der man har blitt utsatt for den (eller de) andres vold (de andre i området som bidrar til knappheten). Handlinger vil i denne situasjonen fremstå som manikeistiske og som mot-vold (svar på den andres vold). Denne andres vold er imidlertid kun den opprinnelige volden, opplevd som den annens vold, og fungerer som alle menneskers universelle motivasjonen til mot-vold. På det konstituerende nivået skiller mot-vold seg bare fra den opprinnelige volden som den andres vold, ved at den er en utvendiggjøring av den innvendiggjorte, opprinnelige volden (knappheten).

Over på det konstituerte nivået er vold noe som utføres i konkrete situasjoner og kan utløse konflikter, men alltid med bakgrunn i den opprinnelige volden. Den utførte volden materialiseres i strukturer og institusjoner, men som Sartre skriver i forhold til kolonialismen: ”[T]he victory of arms was not enough; it had to be renewed every day” (CDR s. 723). Her kommer mot-volden inn, som svar på volden og som angrep på voldens orden, og her gjenfinner vi den doble nødvendigheten i mot-volden (kausalt nødvendig og et nødvendig middel for å bryte med volden).²⁶⁴ Mot-voldens dobbelt frigjørende aspekt ligger som nevnt i dens ødeleggelse av både de utvendige og innvendige voldelige strukturene. Dette poenget

²⁶² Enten aktøren er et individ eller det er snakk om en kollektiv aktør.

²⁶³ Zizek deler også den objektive volden i to, symbolsk og systemisk vold, der den symbolske volden er den strukturelle volden som ligger i språket og det symbolske, mens den systemiske er volden som ligger nedfelt i samfunnets strukturer og institusjoner som produkter av tidligere virksomhet. Det er sistnevnte vi skal referere til som objektiv vold. Førstnevnte kunne vi si er beslektet med Gayatri Spivaks begrep om “epistemisk vold” (Spivak 2009).

²⁶⁴ Det er den kausale nødvendigheten Sartre henviser til med sin boomerang-metafor.

understrekes av Fanon, hvor forutsetningen for at mot-volden kan være frigjørende er at den fungerer samlende for de involverte.²⁶⁵ Vold som rent middel er derimot et uttrykk for adskillelse og avmakt. Den er seriell, mens mot-vold er en felles virksomhet. I opprørsfasen er den en ren manifestasjon av vrede, en spontan reaksjon på en bestemt situasjon, hinsides mål-middel tenkningen. Den gjør den umulige situasjonen skapt av volden, umulig og som en slik negasjonens negasjon kan den være en gnist som utløser en felles frigjøringsbevegelse.

Ser vi på Walter Benjamin kan vi forsøke å tydeliggjøre skillet mellom vold som middel og vold (mot-vold) som overskridelse, eller med hans eget begrep, ”guddommelig vold”. Han hevder at vold som middel nødvendigvis berører den rettslige sfæren og her skiller han videre mellom rettsbevarende og rettsettende vold (2007:112).²⁶⁶ Den guddommelige volden er imidlertid rettsødeleggende, grenseløs, forsonende og overskridende, og retten er for Benjamin mer voldelig enn ødeleggelsen av retten. Dens tilintetgjørelse er: ”bare relativ(t) til eiendom, rett, liv o.l., aldri absolutt med henblikk på den levende sjel” (2007:120). Den guddommelige volden og Fanons mot-vold deler begge følgende paradoks: ”den guddommelige er ren vold overfor alt liv for den levendes skyld” (ibid.). Dette betyr ikke på noen måte at vold kan sanksjoneres, for den griper alltid inn i det moralske,²⁶⁷ og der er budet om å ikke drepe kategorisk. Men som hos Kant er det ment som: ”en rettesnor for handling, gyldig for den handlende personen eller fellesskapet, som må ta stilling til det i sin ensomhet, og i ekstreme tilfeller ta på seg ansvaret for å se bort i fra det” (2007:120). Det er dette som er friheten og med den følger ansvar og det er også slik Fanon og Sartre oppfatter vold.²⁶⁸

4.6.1 Kolonialismen og voldens dialektikk

“The violence of the rebel *was* the violence of the colonialist; there was never any other” (CDR s. 733).²⁶⁹

²⁶⁵ Her ligger grunnen til at terrorisme (i vår dagligdagse betydning av ordet) ikke kan regnes som mot-vold, men i stedet må sees som et serielt avmaktsfenomen. Dette poenget kommer godt frem hos Trotskij i hans tekst ”Their morals and ours” fra 1938 der han avviser postulatet om at målet helliger middelet. Middel og mål står nemlig i et innvendig forhold til hverandre (dialektisk) der middelet som tas i bruk påvirker målet man søker å nå. Det samme poenget gjøres av Sartre i GoS: “We are of those who say: the end justifies the means; but adding the indispensable corrective: it is the means which define the end” (1968:116). Merleau-Ponty er også innom den same problematikken i *Humanisme og Terror* (1969)

²⁶⁶ Dette kommer vi tilbake til i forhold til institusjonalisering og statsdannelse.

²⁶⁷ ”En årsak kan ikke, hvor omfattende virkningene enn er, betegnes som vold, i stringent forstand, med mindre den griper inn i moralske forhold” (Benjamin 2007:103).

²⁶⁸ Legitimiteten ved voldshandlinger kan bare avgjøres i ettertid, men det kommer vi til..

²⁶⁹ Ian Birchall påpeker hvordan dette utsagnet kan sies å ha en ironisk dobbel betydning. De koloniserte tok nemlig i bruk metoder de hadde lært av de europeiske motstandsbevegelsene i deres kamp mot nazistene under andre verdenskrig (2005:256).

Hvis vi tar utgangspunkt i kolonialismen blir det tydelig at disse ulike voldsformene eller fremtredelsesformene bare kan skilles strengt fra hverandre ved abstraksjon (analyse). Undertrykkelse som praxis (vold), legger grunnlaget for utbyttingen som prosess og de kobles sammen i kolonialismen som praxis-prosess.²⁷⁰ Men akkurat som utbyttingen innebærer den nevnte spenningen mellom liv og død for de koloniserte og mellom arbeidskraft og penger for kolonistene, inneholder også undertrykkelsen en spenning. Voldens mål er sin egen opprettholdelse, men dens grunnlag og logikk, manikeismen og rasismen, ønsker utryddelse av de innfødte. Følgelig er det også en indre spenning mellom utbyttingen og undertrykkelsen, hvor sistnevnte ikke kan bli så hard at den går på bekostning av førstnevnte. Man kan for eksempel ikke ta livet av så mange at det ikke er nok innfødte igjen til å arbeide effektivt og man kan heller ikke slite de ut, sulte de ut eller plage de så mye at de ikke orker å jobbe.

Som praxis-prosessen innbefatter kolonialismen også de koloniserte massenes impotente opprør og kolonihærens trege vold. Kolonialismen må derfor finne den perfekte balansen både mellom utbytting og undertrykkelse, men også mellom egen vold og refleksjonen av denne volden (de innfødtes mot-vold). I og med at begge partene er serialiserte og avmektige fanger av ytre strukturer, må et brudd og en overskridelse til for at situasjonen skal endre seg. Fanon konstaterer at det skjer, men vi må se til Sartre for å forstå hvordan det skjer.

Et slikt brudd muliggjøres ved at kolonistene tolker de innfødtes serielle og avmektige opprørshandlinger som noe forent. Dermed blir de innfødte negativt forent utenfra og i sin innvendiggjøring av de kolonisertes holdning, åpnes det for en reell innvendig forening. Noe settes i gang og de innfødtes innvendiggjøring av den påførte og utvendige enheten, innvendiggjøres i neste omgang av kolonistene, som forenes for å møte denne trusselen.²⁷¹ Den tidligere lukkede situasjonen åpner seg og: "as tension increases, the unity of these heterogeneous groups tightens until it becomes a real unity of action" (CDR s. 731). Det er på denne bakgrunnen Fanon begynner sin analyse.

²⁷⁰ I forbindelse med dette skriver Sartre at: "the violence of 'conquest' was accompanied by considerable uncertainty as to the aim of colonisation, and this uncertainty was partly due to the fact that the violence occurred at a moment before that in which the economic organisation of France enabled it to define a colonial policy" (CDR s. 722-3).

²⁷¹ "[W]hat is certain is that the liquidation (av serialiteten), wherever it takes place, immediately occasions a liquidation of the same order in the adversary" (CDR s. 731).

4.7 Fra kolonialisme til humanisme

”[W]e were human beings at their expense, they are making themselves human beings at ours” (Sartre 2006:168).

I Fanons analyse av kolonialismen drives dialektikken av vold. Det er en bevegelse fra en fastlåst motsetning der kolonistenes vold tar sikte på opprettholdelsen av etablerte voldelige strukturer og status quo, til en reaksjon fra de innfødte i form av mot-vold og skapelsen av nye mennesker. På grunnlag av det vi har sagt tidligere og det som kommer frem her, er det tydelig at Fanon ikke så elimineringen av kolonistene som det sentrale ved frigjøringen, men elimineringen av de koloniserte og deres transformasjon til “nye mennesker”. Og i denne sammenhengen ser vi også hvorfor han er så opptatt av frigjørings-prosessen og *hvordan* den foregår, fremfor de konkrete resultatene i hver enkelt situasjon.

For kolonistene er vold et rettsbevarende middel for å opprettholde eget herredømme, legitimert gjennom rasisme og manikeisme. Motsatt med de kolonisertes mot-vold som også er et mål i seg selv og som legitimeres gjennom frigjøringen av både de koloniserte og kolonistene. Det er først i det øyeblikket kolonialismen opphører og de koloniserte frigjøres eller forsvinner, at kolonistene blir fri fra å være kolonister. Den strukturelle tvangen de har levd under oppløses i det strukturene selv oppløses.²⁷² Som hos Freire, er det de undertrykte som gjennom å frigjøre seg selv, også frigjør undertrykkerne (2006:39). Det er kun frigjøringen av de koloniserte (eller undertrykte generelt) som åpner for en ny og universell humanisme.

4.8 Frigjøring

Med dette nærmer vi oss igjen spørsmålet om hva denne frigjøringen skal bestå i, og indirekte et svar til Honneth på hva Fanon og Sartre mener er verdt å anerkjenne hos mennesket. Che Guevara uttrykker dette på følgende måte: ”Det dreier seg ikke om hvor mange kilo kjøtt man spiser eller om hvor mange ganger i året man kan være på stranden, og heller ikke om hvor mange utenlandske kunstverk man kan kjøpe seg med den lønnen man har. Det dreier seg om at individet skal føle seg mer fullverdig, med større indre rikdom og med mye større ansvar” (Guevara 2008:97). Det er også i denne sammenhengen vi må lese Fanons uttalelser om at de innfødte er mest sultne på, ikke nødvendigvis bare er mat, men menneskelighet. I DC refererer han en afrikansk politiker som konfrontert med det klassiske argumentet om at

²⁷² Både de koloniserte og kolonistene får imidlertid nye roller etter uavhengigheten, definert blant annet gjennom nykolonialismen med sine strukturelle krav.

befolkningen i koloniene ikke var modne til å styre seg selv, forsvarte den tredje verdens rett til å styre seg selv dårlig (s. 63).²⁷³ Også Césaire forfektet lignende tanker og uttalte i 1959 at: ”The worst decolonization will always be superior by far to the best colonization” (Fatouros 1965:715).²⁷⁴ Hvis vi tar oss den frihet å gjengi Honneths tre anerkjennelsesnivåer som singular (kjærlighet), partikulær (solidaritet) og universell (rett) anerkjennelse, så finner vi begge de to sistnevnte formene i disse uttalelsene (2008).²⁷⁵ Kjærligheten er henvist til et annet nivå, som ikke behandles her, men som kunne være relevant i forhold Simone de Beauvoir og kjønnsproblematikken.

En ting er hva man ønsker, men en annen er hva som skal til for å oppnå det. Hos Sartre og Fanon henger midler og mål sammen og veien blir til mens man går. I forhold til gruppeteorien kunne vi for eksempel si at det viktigste ikke nødvendigvis er at gruppen lykkes i sine umiddelbare mål, men at den forsøker og at den gjennom å forsøke konstituerer seg som gruppe og trer ut av det fremmedgjorte. Det er den felles virksomheten som holder gruppen sammen, ikke det konkrete målet. Akkurat hvilke mål som utkrystalliserer seg i det en gruppe dannes eller en ordre gis, kan i spente situasjoner være ganske tilfeldig. Kanskje vi med Ghandi kunne si at det ikke finnes en vei til frigjøring, men at frigjøring er veien?²⁷⁶

4.9 Ved veis ende

Hva skjer når slike bevegelser er ved veis ende? Det har vi sett hos Sartre i form av organisering og institusjonalisering og hos Fanon i form av advarsler og skrekkscenarior (som begreidelig ofte har gått i oppfyllelse) rundt statsdannelser i de frigjorte koloniene. Vi har også sett hvordan avkoloniseringen er en god illustrasjon på det situasjonelle ved fenomener som vold, nasjonalisme og humanisme.

Fanons advarsler i siste del av JF viser at han i høyeste grad forstod det situasjonelle ved nasjonalisme, vold og humanisme, og muligens er det derfor han mot slutten søker mot det universelle, hinsides vold, ideologisk humanisme og det nasjonale. Perspektivet utvides der til hele den tredje verden, akkurat som Sartre mot slutten av kritikken åpner perspektivet mot hele historien, eller hele verden og alle menneskene i den.

Uavhengigheten i koloniene medfører etableringen av staten som suveren institusjon og oppløsningen av kolonialismen som konstituerende konflikt. I og med at ikke knappheten

²⁷³ Sartre viderebringer følgende sitat fra FLN i KeS: ”even if we were happy under French bayonets, we would fight” (2006:37).

²⁷⁴ Sitatet kommer opprinnelig fra artikkelen “L’homme de culture et ses responsabilités”, publisert i tidsskriftet *Présence Africaine* No. 25-26 1959 (side 118).

²⁷⁵ Honneth har en oversiktlig tabell over de ulike anerkjennelsesformene på side 34.

²⁷⁶ Selv om det gir assosiasjoner til Trotskijs idé om permanent revolusjon.

er overvunnet, vil kolonialismen bli erstattet av andre konstituerende konflikter, først og fremst klassekampen (innad i landet), men også nykolonialismen eller Nord-Sør-konflikten som man gjerne kaller det i dag (global). Samtidig vil staten søke mot tettere integrasjon av sine innbyggere og dette gir blant annet utslag i hardere indre justis (terror). Disse forholdene endrer også det ideologiske landskapet og nasjonalismen viser sitt janus-ansikt. Vi skal forsøke å gjøre rede for noen av disse endringene med utgangspunkt i det vi kunne kalle den post-koloniale situasjonen.²⁷⁷

4.9.1 Institusjonalisering og statsdannelse

Situasjonen i de frigjorte koloniene har noen fellestrekk med situasjonen i land som nettopp har gjennomført en revolusjon. Den undertrykte gruppen i den konstituerende konflikten frigjør seg fra undertrykkelsen, opphever den konstituerende konflikten og etablerer en institusjon med utgangspunkt i den undertrykte gruppen som det universelle. Dermed fremstår staten som klasseløs, der alle er likeverdige, undertrykkelse er avskaffet og det nye mennesket er i støpeskjeen. En slik stat må som Sartre sier, presse integrasjonen til sitt ytterste, for å hindre nye motsetninger i å komme til uttrykk. Det betyr at suverenen må forhindre dannelsen av nye kollektive subjekter, som etterhvert kan utfordre suverenes status og makt.²⁷⁸ Dette medfører ny undertrykkelse og dannelsen av nye radikale lenker.

Med utgangspunkt i Sovjetunionen og Stalin beskriver Sartre byråkrati som et fenomen som særlig truer ”klasseløse” stater.²⁷⁹ Byråkratiseringen som suvereness manipulasjon av de underordnede, danner strenge hierarkier, konsentrerer makten på toppen og umuliggjør indre uenigheter. Skulle det dukke opp uenige og ulydige elementer vil de per definisjon plassere seg utenfor og dermed blir de statsfiender som kan utrenskes. For Sartre går en slik utvikling i retning av ”enhet i en person” og i en såkalt ”cult og personality”. Vi finner igjen den samme tendensen hos Fanon og i flere av de post-koloniale statene, der nasjonalistpartiet smelter sammen med statsapparatet og lederen for frigjøringsbevegelsen blir statens ”essensielle individ”.

Den væpna frigjøringskampen som foregikk i flere av koloniene kan vi plassere innenfor det Walter Benjamin kalte ”guddommelig vold”, men i det fienden er slått, man har nådd sine mål og frigjort seg fra innvendiggjort undertrykkelse, endrer volden karakter. Motvolden (den guddommelige volden) opphever volden, men i det den institusjonaliseres blir

²⁷⁷ Bevegelsen vi skisserer (undertrykkelse – konflikt – kamp – seier – institusjonalisering – ny undertrykkelse osv.) kan synes som en streng determinisme, men må kun oppfattes historisk og som en skjematiskering.

²⁷⁸ “Thus a sovereign group increases the inertia of collectives and governs by means of it” (CDR s. 655).

²⁷⁹ Vi kunne tilføye ettpartistater.

den i Benjamins termer rettssettende. Den grunnlegger en ny rett (den nye staten), men dermed også en ny urett (den nye undertrykkelsen). I det volden blir rettssettende får den også karakter av myte og Benjamin omtaler det som mytisk vold. Denne mytiske volden kan fungere legitimerende overfor den etablerte retten.²⁸⁰

4.9.2 *Post-kolonial klassekamp*

Klassemotsetningene som fantes under kolonialismen ble underordnet de koloniale motsetningene og etter uavhengigheten forsøkes de undertrykt av den nye eliten. Disse motsetningene vil i de post-koloniale statene ikke bare være mellom borgerskap og proletariat, slik som i den tradisjonelle marxistiske analysen, men også mellom by og land, jordløse bønder og landeiere, eller andre mer eller mindre spesifikke motsetninger knyttet til bestemte forhold i de enkelte land. Samir Amin påpeker for eksempel hvordan motsetninger mellom landeiere og landarbeidere i Ghana, Elfenbenskysten og Burkina Faso²⁸¹ overlapper etniske skiller (1964:26-7). I Fanons analyser er det imidlertid bøndene og filleproletariatet som utgjør de revolusjonære klassene, mens eliten i statsforvaltningen utgjør den herskende klassen. Men denne klassen er ikke den herskende klassen fordi den utgjør statsapparatet eller fordi den utgjør politikerne i nasjonalistpartiet. Det er i kraft av sin faktiske makt ved uavhengigheten at lederskapet i frigjøringsbevegelsen, landeierne, de pengesterke eller de med gode forbindelser til de tidligere kolonimaktene, kan sies å utgjøre samfunnets herskende klasser. Og det er med utgangspunkt i dette at staten som suveren institusjon konstitueres som en klassestat.²⁸²

4.9.3 *Nykolonialisme og forholdet Nord-Sør*

På et mer globalt nivå vil konflikten i kolonialismen avløses av en nykolonial motsetning, som er like viktig som de interne klassemotsetningene i det enkelte land. Motsetningen er på mange måter den samme som under kolonialismen, men den utspiller seg annerledes. Makten har skiftet ham, motsetningen har fått flere dimensjoner og herredømmeforholdene får flere nivåer. Forholdene internt i Nord kan ikke skilles fra de internt i Sør, eller fra forholdet

²⁸⁰ Et annet poeng som likevel er relatert, gjøres av Claude Lévi-Strauss i *Den ville tanke*, der han påpeker hvordan den franske revolusjonen har blitt selve opphavsmytten til det moderne Frankrike (2002:278-9). Lignende homogeniseringer foregår i de post-koloniale statene, hvor frigjøringskampen og uavhengigheten blir en opphavsmyte som kan legitimere de nye herskerne.

²⁸¹ På det tidspunktet Amin skrev sin artikkel (1964) het landet Øvre Volta.

²⁸² Men fremstår som alle innbyggernes stat. Dette kommer vi snart til.

mellom Nord og Sør. Det er stadig den internasjonale kapitalismen som gjør seg gjeldende.²⁸³ Interessene til en gjennomsnittlig arbeider i Europa er ikke identiske med en fattig bonde i Afrika, eller en arbeidsløs gategutt i India. De er snarere gjensidig definert av motsetningen mellom Nord og Sør. Som utvendig og strukturelt produsert, vil disse interessene kreve (jmf. Sartre) visse typer adferd og oppfatninger. Allerede på midten av seksti-tallet påpekte Che Guevara og Amilcar Cabral hvordan utviklingen i den imperialistiske kapitalismen bidro til utviklingen av et privilegert proletariat i Nord og reduserte deres revolusjonære bevissthet.²⁸⁴ Disse ulike motsetningene kan ikke alle være den overgripende, men de kan alle være konstituerende på ulike nivåer for dannelser av ulike fellesskap og for konkrete politiske og sosiale kamper.

4.9.4 Nasjonalisme og suverenitet etter frigjøringen

”I det øyeblikk nasjonen begynner å ta form som en suveren stat, forsvinner dens progressive funksjoner nesten helt” (Hardt og Negri 2005:121).

I de post-koloniale statene vil nasjonalismen miste sin mobiliserende og progressive kraft og i stedet bli en klasse-ideologi for den nye eliten.²⁸⁵ Nasjonsbyggingens bakside trer frem: ”den undertrykker intern forskjell og opposisjon i den nasjonale identitetens, enhetens og sikkerhetens navn” (Hardt og Negri 2005:119). Vi kunne si at utviklingen i de frigjorte koloniene ofte blir en refleksjon av utviklingen i Europa. Den borgerlige humanismen ligger som et ideologisk slør over våre klassesamfunn, mens nasjonalismen fyller den samme tildekkende rollen i de frigjorte koloniene.

Hardt og Negri forklarer denne utviklingen med utgangspunkt i at ideen om den moderne suvereniteten, produsert som nasjon, folk og stat, er feilslått.²⁸⁶ ”Kolonialismens avslutning er også slutten på den moderne verden og de moderne formene for herredømme.

²⁸³ Eller imperialismen, kapitalismens høyeste stadium, slik Lenin fremstiller det i boken med samme navn (1975) Det var med andre ord i noe nytt i motsetningene mellom de rike kapitalistiske landene (og deres bedrifter) og de fattigere landene. For Lenin var imperialismen bare en videreføring av kapitalismens logikk og motsetningene i kapitalismen var definerende for motsetningene i imperialismen.

²⁸⁴ Cabral i teksten ”The Weapon of Theory” (1966) og Che Guevara i ”Det nye mennesket” (2008). Sistnevnte i en kort merknad, hvor han skriver: ”Her kunne det være på sin plass med en undersøkelse av hvordan arbeidere i de imperialistiske landene er i ferd med å miste sin internasjonale solidaritetsfølelse når det gjelder klassetilhørighet på grunn av en slags medskyldighet i utbyttingen av underutviklede land, og hvordan denne kjensgjerningen på samme tid skjerper massenes kampånd i landet hvor dette foregår [...]” (s. 92).

²⁸⁵ Vi kunne si at den ideologiske overbygningen i koloniene var rasismen, innvendiggjort som mindreverdighetskomplekser. De hvite er de legitime herskerne for de er sterke, smarte og edle. I den post-koloniale staten er det nasjonalismen som blir den ideologiske overbygningen. Vi er alle likeverdige borgere av den nye staten. Vi vil det samme og har de samme interessene (nasjonen).

²⁸⁶ De avslutter sin analyse av kolonialismen og avkoloniseringen med å fastslå at: ”staten er den nasjonale frigjøringens forgiftede gave” (2005:144).

De moderne kolonialismenes avslutning har naturligvis ikke virkelig innledet en tid med ubetinget frihet, men heller gitt etter for nye former for herredømme som opererer på et globalt plan” (2005:144).²⁸⁷ I Sartres termer vil uavhengigheten innebære en serialisering av frigjøringsbevegelsen og konstitueringen av en suveren institusjon som kan styre gjennom å manipulere seriene. Nasjonalisme som ideologi kan være et grunnlag for manipulasjon. Fra suverenens synspunkt er det viktig å motvirke de tendensene Fanon påpeker, mot regionalisme, tribalisme og separatisme, men det innebærer manipulering og terror mot egen befolkning.²⁸⁸

Et annet grunnlag for seriell manipulasjon er rasisme (jmfr. CDR s. 652-4) som Fanon også frykter skal vokse frem i de post-koloniale statene (jmfr. JF s. 125). Den gamle manikeismen er opphevet, men ved å ekskludere nye grupper kan de nye herskerne samle de gjenværende inkluderte. Her er det igjen et spill mellom interne forskjeller som undertrykkes og interne (og eksterne) forskjeller som overdrives eller konstrueres. Rasismen kan fungere både internt og eksternt ekskluderende. For eksempel spilte de etniske konstruksjonene av hutuer og tutsier i Rwanda en stor rolle i mobiliseringen rundt krigen og folkemordet. Slik er rasisme en fleksibelt og anvendelig ideologi for manipulering. I det tidligere nevnte eksemplet fra Sør-Afrika, der lynsjemobber hadde angrepet og drept folk fra andre afrikanske land, ser vi tydelig knappheten på arbeidsplasser som bakgrunn for slike serielle og desperate avmaktshandlinger. I det ti fattige og arbeidsløse menn fra Sør-Afrika angriper og dreper en løsarbeider fra Somalia, forenes de ikke i en kampgruppe. Som Amin påpekte er rasisme gjerne overlappende med økonomiske ulikheter (Rwanda) eller reaksjoner på økonomiske ulikheter (Sør-Afrika). Når den koloniale rasismen svekkes ser vi at de post-koloniale statene også på dette området utvikler seg mot speilbilder av Europa.

4.0 Frigjøring etter frigjøringen?

Hvis vi går tilbake til Sartres utlegninger av institusjonen og suvereniteten, ser vi det umulige ved å konstituere et fellesskap som en hyperorganisme (immanens) eller å realisere gruppen som en ontologisk størrelse. Grupper konstitueres med utgangspunkt i felles virksomhet, mens tiltagende treghet (organisering, arbeidsdeling, institusjonalisering, byråkratisering) paralyserer virksomheten og oppløser den felles virksomheten. Suverenens funksjon er å

²⁸⁷ Igjen spøker Foucaults maktanalyser i bakgrunnen.

²⁸⁸ ”Med nasjonal ’frigjøring’ og konstruksjon av nasjonalstaten blomstrer alle den moderne suverenitetens undertrykkende funksjoner med full kraft” (Hardt og Negri 2005:121). Og Benjamin: ”Svekkes bevisstheten om voldens latente nærvær i en rettslig institusjon, så forfaller denne” (113).

holde gruppen samlet, men det innebærer et paradoks der tettere samling fører til adskillelse. Det vil med andre ord alltid være en sosial dynamikk i spill, men i varierende grad.²⁸⁹

Sartre ser noe av forklaringen på byråkratiseringen i Sovjetunionen i opphevelsen (eller snarere undertrykkelsen) av klassekampen, og Fanon ser på sin side undertrykkelsen av klassekampen som noe av grunnen til fremveksten av ettpartistatens diktatoriske trekk. I begge tilfeller inntreer en treghet i den sosiale dynamikken, hvor de som er på toppen av pyramiden (hierarkiet) må innrette sin virksomhet mot å bremse dynamikken ytterligere. Men jo hardere de trykker på bremsen (terror og manipulasjon), jo mer fremtrer konfliktene de søker å skjule. Før eller siden vil nye kollektive subjekter konstitueres, som kan utfordre den herskende klassens suverenitet.

Leser vi Fanons konkrete forslag på bakgrunn av dette, blir det klarere hvorfor han vil skille skarpt mellom staten og partiet, hvorfor han ser nødvendigheten av å bygge et sterkt parti, hvorfor han vil spre makten så mye som mulig og hvorfor han er opptatt av skoling, bevisstgjøring og inkludering av befolkningen. Skillet mellom staten og partiet muliggjør en sosial dynamikk (konflikt) mellom de to og partiet utgjør en potensiell utfordrer til regjeringens suverenitet. Et sterkt og selvstendig parti kan ta opp i seg initiativ og virksomheter fra bunnen av pyramiden og utfordre regjeringsadministrasjonens suverene legitimitet. Spredningen av makten hindrer topptung byråkratisering og paralysering av statens virksomheter. Inkludering av befolkningen kan foregå på mange måter og mange plan, men det sikrer muligheten for enhet og fellesskap gjennom konkret virksomhet.²⁹⁰

Det overordnede poenget er å søke og opprettholde, ikke institusjonen, men spenningene i og utenfor den.²⁹¹ Fanon fremstiller det som en spenning mellom stat og parti, eller mellom regjering og sivil sektor, mens Sartre på det mer formale planet ser det som en spenning mellom organisasjonsnivået og institusjonsnivået²⁹² eller mellom ulike organisatoriske undergrupper.²⁹³ Skapelsen av ”det nye mennesket” må forstås som en prosess (i vanlig betydning) og ikke som en enkelt hendelse, og denne prosessen trenger en kollektiv virksomhet for å holde seg i gang.²⁹⁴ Motsetninger fungerer stimulerende for felles

²⁸⁹ Dersom gruppen derimot kunne etableres som noe overindividuell eller ontologisk, ville man kunne overskride alle konflikter og oppnå status som statisk. Med andre ord, tre ut av historien.

²⁹⁰ I den marxistiske tradisjonen er det en tett indre sammenheng mellom teori og praksis, så praksis og bevisstgjøring går hånd i hånd. Dette forholdet er hovedtemaet i Marx' teser om Feuerbach (1975b) og Maos tekst ”Om Praksis” (1978), og selve fundamentet for Freires frigjørende pedagogikk (2006). Jmfr. Fanons eksempel med byggingen av broen.

²⁹¹ Dette er selvsagt også et paradoks.

²⁹² En nærliggende parallell vil være Habermas' skille mellom livsverden og systemverden.

²⁹³ Vi kunne kalle det et slags maktfordelingsprinsipp.

²⁹⁴ Om det er byggingen av en bro eller politisk arbeid.

virksomhet og dermed konstituering av grupper. Et samfunn som muliggjør frigjørende bevegelser er med andre ord et samfunn i konflikt. Idealstaten må følgelig være en stat som er innrettet på en slik måte at konstituerende konflikter ikke undertrykkes, men heller ikke må utkjempes med våpen i hånd.

Sartre snakker om suverenitet som den form for herredømme og hierarki som oppstår i forbindelse med institusjoner (analytisk og generelt), mens Hardt og Negri snakker om Den Moderne Suvereniteten som en konkret form for herredømme: ”som overdeterminerer forholdet mellom individualitet og universalitet som en funksjon av kapitalens utvikling” (2005:101). Sartre ser suverenitet som noe vedvarende, gitt vår histories konstitusjon, mens Hardt og Negri ser Suvereniteten som et tilbakelagt historisk fenomen. Sartre ser behovet for konstitueringen av kollektive subjekter som kan utfordre suverenens makt, mens Hardt og Negri ser behovet for konstitueringen av kollektive subjektiviteter (multituden) som kan utfordre Imperiet.²⁹⁵ Motstand mot makten, enten den er suveren eller imperial er likevel sentralt, likeledes erkjennelsen av at verden er global. Hardt og Negri stiller problemet på en annen måte og fra en annen referanseramme, men også de ser behovet for et overordnet perspektiv (totaliserende) og for motsetninger som konstituerende. De ser kolonialismen og dannelsen av manikeiske identiteter som dialektisk, men ikke verden, slik Sartre og Fanon gjør.

²⁹⁵ Imperiet representerer nye herredømmeformer, hinsides Suvereniteten.

5 Perspektivering og avsluttende merknader

”Kritikk av den dialektiske fornuft er det storslåtte og gripende forsøket til et menneske fra det nittende århundret på å tenke det tyvende århundret. I denne forstand er Sartre den siste hegelianer, og jeg vil til og med si den siste marxist” (Foucault 2006:81).

Utgivelsen av Kritikken markerer på mange måter et skifte i det franske intellektuelle klimaet. Man kunne si at eksistensfilosofien dominerte etterkrigstiden (40-åra), marxismen dominerte femti-tallet, mens seksti-tallet ble dominert av strukturalismen. Seksti-tallet førte med seg en rekke av utgivelser som på ulike måter forsøkte og distanserte seg fra de forutgående tradisjonene.²⁹⁶ Man tok avstand fra det cartesianske cogito, fra rasjonalismen og teleologien, fra den enhetlige historien, fra humanismen og fremmedgjøringsteorien, fra proletariatet som det historiske subjekt og fra alle former for totalitetstenkning. Hegel gikk fra å være en filosof til å bli et skjellsord, totaliserende tenkning var totalitær og man begynte å snakke om historien som kontingent og diskontinuerlig, om brudd mellom ulike historiske epoker og om en teoretisk anti-humanisme.

Sartre og Kritikken er både eksplisitt og implisitt blant målene for deler av denne kritikken. Vi skal i denne siste delen se litt på noen av disse innvendingene som berører enkelte av de sentrale forutsetningene for det som har blitt presentert hittil. I og med at Fanons analyse behandler mer konkrete fenomener og tar utgangspunkt i allerede konstituerte forhold, vil det hovedsaklig være Sartre og hans konstituering som vil bli behandlet. Det er også det konstituerende nivået som utsettes for hardest kritikk. Som nevnt innledningsvis, er det vanskelig å isolere de ulike forutsetningene, momentene og begrepene fra hverandre i og med at de inngår i et system og en bevegelse med tette forbindelser. Dette gjelder også mye av kritikken som gjerne er rett inn mot generelle og overordnede forhold. De følgende bemerkningene er likevel forsøkt organisert rundt tre poler: subjekt og subjektdannelser, historie og dialektikk, og det universelle.

²⁹⁶ *Galskapens historie* kom ut i 1961, hvor Foucault nettopp forteller historien om de som visstnok ikke skaper historien, de ekskluderte. Althusser skrev en del essay som utkom før 1960, men samlingen *For Marx* kom først i 1965. Her er det snakk om epistemologiske brudd med utgangspunkt i Marx og det er den unge Marx som må ut. Marxismen må nemlig renskes for idealisme og Althusser går inn for en teoretisk anti-humanisme. Prosjektet med å etablere marxismen som vitenskap og renske vekk ideologi og idealisme, fortsetter i boken *Om å lese Kapitalen* som også kom ut i 1965. Claude Lévi-Strauss gav ut *Den ville tanke* kom i 1962, hvor den strukturelle antropologien slår inn og historiens betydning tones ned. Foucault bryter gjennom i 1966 med *Tingenes orden*, hvor blant annet historiens diskontinuitet og kontingens drøftes. Derrida utgir *Grammatologien* i 1967 og introduserer dekonstruksjonen. Samme år kommer Deleuze med sin *Forskjell og repetisjon* og gjør seg til talsmann for forskjellstenkningen. Så kommer 1968 og studentopprøret og man fristes til å se det som Sartres korte gjenkomst og en illustrasjon på hans gruppetenkning.

5.1 Subjekt og subjektdannelser

”[J]eg mener at de humanistiske vitenskapenes endelige mål ikke er å konstituere mennesket, men å oppløse det” (Lévi-Strauss 2002:270).

Dette er uttrykk for strukturalismens såkalte anti-humanisme og oppgjør med en viss type antropologi som de mente medførte en form for essensialisme. For Sartre var subjektet det eneste mulige ontologiske fundament og på dette punktet forblir han en slags cartesianer også i Kritikken. Men Sartres subjekt er et virksomt subjekt og kan ikke skilles fra begrepet om praxis. Begrepet om praxis kan på sin side ikke skilles fra overskridelse (frihet) og totalisering. Mennesket er per definisjon virksomt og virksomheten er overskridende og totaliserende. Slik blir subjektet utgangspunktet for dialektikken som møtet mellom subjektet og negative. Subjektet som det positivt gitte mens materialiteten i form av knapphet, innfører det negative og åpner for konflikter. I lys av dette kan man spørre om ikke også Sartre her gjeninnfører en form for essensialisme ved å ta praxis, frihet og totalisering som noe gitt eller som del av vår ”natur”.²⁹⁷ Mye av kritikken fra strukturalismen går direkte eller indirekte på dette forholdet.

Strukturalismen opererer i grunn ikke med subjekter overhodet, men kun med subjektsposisjoner og strukturelle analyser forholder seg kun til det allerede konstituerte. Individene er kun steder eller posisjoner, i en struktur og det er relasjonene mellom slike subjektsposisjoner som er det sentrale. I Althussers marxisme er det produksjonsmåten og produksjonsforholdene som er avgjørende og klassekampen med sitt utgangspunkt i disse. Videre spørsmål om konstitusjon leder for Althusser ut av det vitenskapelige og inn i det filosofiske og ideologiske.

Sartres antropologiske utgangspunkt blir dermed tvilsom idealisme, humanisme og rasjonalisme, men han søker nettopp å gi et filosofisk fundament for marxismen og å kritisere en forståelsesform, den dialektiske fornuft. Han påpeker selv at den konstituerende dialektikken er abstrakt og at produksjonsforhold, klasser og klassekamp først dukker opp i det konkrete. Althusser finner derimot sitt utgangspunkt på dette nivået og de forhold og relasjoner som utspiller seg her. Når Althusser i sitt ”Svar til John Lewis”, beskylder Sartre for å ikke forstå klassekampen, er det nettopp et uttrykk for deres ulike utgangspunkt (1977). Det som for Sartre mangler i den strukturalistiske anti-humanismen er en redegjørelse for

²⁹⁷ Esbern Krause-Jensen ordlegger seg for eksempel slik: ”Frihed er simpelthenudtryk for den naturoverskridelses ’natur’, der er i mennesket, den inbyggede drift eller trang til at være noget andet end natur. Projekt hed fænomenet i ’Væren og intet’, totalisering hedder det i CRD” (1979:43). Det ligger altså i menneskets natur en trang til å være noe annet enn natur.

hvordan subjektet ”constitutes itself from a basis anterior to itself by a continual process of interiorisation and re-exteriorisation”.²⁹⁸

5.1.1 Praxis-kategorien

Man kunne si at det er begrepet om praxis som nettopp er ment å hindre essensialisme, ved at mennesket er hva det gjør, hva det gjør seg til, og hva det gjøres til, ikke noe annet. Kort sagt, mennesket som tabula rasa. Når Fanon, Che Guevara og Cabral snakker om nye mennesker, er det nettopp ut i fra en marxistisk praxis-teori og vekselvirkningene mellom mennesker og omgivelser.²⁹⁹ Forutsetningene forblir imidlertid ubegrunnet og utematisert.

Baudrillard hevder i *The Mirror of Production* at marxismen reproducerer de grunnleggende forutsetningene fra den politiske økonomien, uten å underkaste disse en grundig kritikk. Blant disse forutsetningene finner vi ideen om menneskelige behov, begrepet om arbeid, produksjonens grunnleggende rolle og knappheten som vedvarende fenomen. Disse antagelsene henger tett sammen, men vi skal foreløpig konsentrere oss om de to førstnevnte. Baudrillard hevder at våre behov er et resultat av den materielle og symbolske utvekslingen i et samfunn og at man derfor ikke kan ta det økonomiske postulatet om behov som utgangspunkt for marxistiske analyser. Videre påstår han at marxismen har opphøyet arbeid til noe hellig, og dermed adoptert den politiske økonomiens reduksjon av mennesket til arbeidskraft. ”In a work, man is not only quantitatively exploited as a productive force by the system of capitalist political economy, but is also metaphysically overdetermined as a producer by the code of political economy” (1975:31). I hvor stor grad Sartre også omfattes av denne kritikken avhenger delvis av praxis-begrepet, som for Sartre ikke nødvendigvis er knytta til produksjon i en økonomisk forstand, og som favner videre enn begrepet om arbeid.³⁰⁰

5.1.2 Fremmedgjøring

Ved å snakke om fremmed-gjøring forutsetter man alltid at det finnes noe opprinnelig og autentisk som kan gjøres fremmed. Og gjerne også en mulighet for å oppheve fremmedgjøringen og gjenfinne det autentiske.³⁰¹ Ut i fra dette kan man gjenfortelle marxismen i bibelske termer, hvor arbeidsdelingen fører til en forvisning fra paradiset og

²⁹⁸ Fra ”Jean-Paul Sartre répond” i *L’Arc* nr. 30 1966, side 91, sitert fra Fox 2006:44.

²⁹⁹ Som Marx sier, ”menneskets stoffskifte med naturen”.

³⁰⁰ Behov, knapphet og produksjon kommer vi mer inn på etterhvert.

³⁰¹ Pietro Chiodi har et eget kapittel om fremmedgjøring i sin bok om Sartre og marxismen og der definerer han fremmedgjøring slik: ”it is the negative process by which a subject makes himself other than himself by virtue of a constraint which is capable of being removed on the initiative of the subject itself” (1976:80).

oppkomsten av privateiendommen. Dette syndefallet bringer fremmedgjøringen og utbyttingen inn i verden, mens revolusjonen skal oppheve alt dette og gjenopprette paradiset på jord.

Dette er imidlertid ikke Sartres fortelling, for hos Sartre er fremmedgjøringen noe konstant ved objektifisering, gitt av knappheten som et av mennesket grunnleggende vilkår. Og en revolusjon med etterfølgende opphevelse av privat eiendomsrett vil ikke umiddelbart forandre dette bildet. I den grad mennesket kan overvinne fremmedgjøringen, er det i fellesskap med andre og i korte glimt. Men til grunn for denne dystre skjebnen som hviler over oss alle, opererer også Sartre med en antropologi der mennesket først og fremst er handlende, overskridende og totaliserende. Det er knappheten, i form av at den enkeltes behov møter de andres behov i det materielle, som er selve syndefallet. Menneskelige relasjoner formidles stadig av det materielle, men kan aldri reduseres til rene objektive eller tinglige forhold. Men det gjør også at den nevnte essensialismen gjør seg gjeldende igjen, ved at mennesket opprinnelig postuleres som fritt, selv om det lever det meste av sitt liv i fremmedgjøring, tingliggjøring og serialitet.³⁰²

I videreføringen av sin kritikk av arbeidsbegrepet hevder Baudrillard at marxismen, gjennom å velsigne arbeidet med evnen til å omdanne omgivelsene for å tilfredsstille menneskelige behov, bidrar til tåkelegging av kapitalens utbytting. ”It convinces men that they are alienated by the sale of their labour power, thus sensing the much more radical hypothesis that they might be alienated as labour power, as the ’inalienable’ power of creating value by their labour” (1975:31). Marxistene burde i stedet tenke mer på avskaffelsen av arbeid, enn en opphøyelse av det og Baudrillard hevder det er hele overtagelsen av den økonomiske ideen om produksjon som er selve roten til marxismens problemer.

³⁰² Det er i disse konstante utvekslingene med det materielle at vi finner den konstituerende dialektikkens sirkularitet. I vår virksomhet utvendiggjør vi det innvendige og innvendiggjør det utvendige og slik endrer vi stadig av omgivelsene og endres av dem, i en stadig sirkel av praxis og materialitet.

5.1.3 Det kollektive subjektet

Elvane møttest, frå kvar sitt fjell.

Grip kvarandre i hendene.

Blandar sin song og sitt blod.

Held fram einige, sterkare,

Snåvar ikkje så lett i steinane:

Turrsodd skal ingen vassa oss no!

(Olav H. Hauge "Elvane Møttest")

På det konstituerte, konkrete, historiske nivået er det ikke lenger enkeltindivider som har status som subjekter, men fellesskap. Gjennom innføringen av anti-dialektikken og materiens tyngde kan vi si at subjektet fra VoI desentreres i *Kritikken*, men at det samtidig blir sosialisert. Konstitueringen av grupper utgjør historiens nye subjekter og det er slike sammenslutninger som redder aktøren i Sartres sosialfilosofi. Noe av problemet med strukturalismen er at aktørene forsvinner i strukturen og endringer i strukturene bare kan registreres som resultater, men ikke analyseres ut i fra de konkrete handlingene som bidro til resultatet.

Det kollektive gruppesubjektet er ikke en egen enhet i ontologisk forstand, men et sett av relasjoner mellom individer. Disse relasjonene endrer seg fra å være gjensidig negative i det serielle til å bli gjensidig positive i gruppen. Det er dette som er "de nye menneskene". Som Cooper og Laing skriver: "A fundamental error is to talk as though the group were made up of a number of 'individuals'. This is true only in so far as each individual who constitutes the group does so by a metamorphosis of himself through his interiorization of other interiorizations [...]. The group thus constituted by its own members is a metamorphosis of each individual member who makes it" (1971:148). Det er de samme menneskene, men forholdene mellom dem har endret karakter og de har i fellesskap blitt konstituert som et subjekt og som historiske aktører.

Vi må med andre ord skille mellom det konstituerende og det konstituerte nivået, for det først da vi kan se hva likheter, ulikheter og uenigheter egentlig handler om. Konstitueringen av dialektikken fører oss ut i stadig større sammenhenger (totaliseringer), mot historien (progresjon) og hvis vi går den andre veien så kan alt tilbakeføres til individer i virksomhet (regresjon).

5.2 Historie og dialektikk

”I grove trekk kan man si følgende: Humanismen, antropologien og den dialektiske tenkningen står i ledtog med hverandre. Det som ikke enser mennesket, er nåtidens analytiske fornuft, som man har sett oppstå med Russell, og som kommer til syne hos Lévi-Strauss og lingvistene. Denne analytiske fornuften er uforenlig med humanismen, mens dialektikken på sin side får humanismen som vedheng” (Foucault 2006:81).

Sartre ønsker å vise hvordan mennesket skaper historien og blir skapt av den, og mennesket som overskridende virksomhet i møtet med materilitetens treghet, er nøkkelen. I sin imøtegåelse av kritikk fra den engelske marxisten John Lewis, setter Althusser seg fore å tilbakevise denne tesen. I stedet for at mennesket skaper historien, hevder Althusser at det er massene som skaper historien, og det betyr i praksis proletariatet som utbyttet i produksjonssystemet (1977:46-7). Kategorien overskridelse får særlig hard medfart hos Althusser og i stedet for postulatet om at mennesket skaper historien ved å overskride den, setter han klassekampen som fundament for all historie. ”You must [...] begin with the class struggle if you want to understand class division, the existence and nature of classes” (ibid. s. 50).³⁰³ Historien er for Althusser en prosess uten subjekt.

Ser vi på det konstituerte nivået hos Sartre, på det historiske nivået, den konstituerte dialektikken, finner vi de elementene Althusser etterlyser. Klassekampen er det som konstituerer de konkrete subjektene, økonomien er bestemmende i siste instans og det er kollektive subjekter (massene) som skaper historien, ikke Mennesket. Der Althusser og Lévi-Strauss tar utgangspunkt i strukturene og oppløser mennesket, kan vi si at Sartre begynner i andre enden, med individet, og ser hvordan individet i sin praxis og i sin omgang med det materielle og med andre mennesker, konstituerer historien med sine strukturer. Ironisk nok ender Sartre også opp med historien som ”totalisation without a totaliser” (CDR s. 817).³⁰⁴

5.2.1 Knappheten

Et av de mest sentrale momentene i konstitueringen av historien og dialektikken, er behov og knapphet. Baudrillard hevder at våre behov ikke kan være noe felles utgangspunkt for en teoribygning, simpelthen fordi de ikke er universelle. Heller ikke ideen om knapphet er noe

³⁰³ I og med at klasseforholdene er gitt av produksjonsforholdene og produksjonsmåten, må vi begynne der.

³⁰⁴ Det fulle sitatet lyder: ”It is by seeking the conditions for the intelligibility of historical vestiges and results that we shall, for the first time, reach the problem of totalisation without a totaliser and the very foundations of this totalisation, that is to say, of its motive forces and of its non-circular direction” (CDR s. 817).

som hører til de menneskelige vilkår³⁰⁵, men snarere noe som hører til markedsøkonomien. Igjen trekker han problematikken tilbake til tanken om produksjon, og hevder at marxismen binder seg til en idealistisk metafysikk ut i fra den politiske økonomien. (1975:59).

”The idea of ’natural Necessity’ is only a moral idea dictated by political economy, the ethical and philosophical version of the bad Nature systematically connected with the arbitrary postulate of the economic. In the mirror of the economic, Nature looks at us with the eyes of necessity” (1975:58). Noe av det som ligger til grunn for dette problemet er forholdet mellom natur og kultur, og her må vi igjen skille mellom nivåene (konstituerende og konstituert). På det konstituerende nivået kan vi spørre oss om hvilke forutsetninger som må oppfylles for at den menneskelige historie skal være mulig? Hvis vi går til det helt basale, kommer vi ikke utenom at mennesket har visse behov: biologiske, sosiale og psykologiske. Gitt disse behovene må mennesket gripe inn i omgivelsene for å få dem oppfylt. Disse inngrepene endrer omgivelsene og skaper dermed stadig nye utgangspunkt for videre inngrep.

Den nødvendigheten som ligger i dette ser Baudrillard som et resultat av at naturen gjøres til objekt. ”The Law takes its definitive form in capitalist political economy; moreover, it is only the philosophical expression of Scarcity. Scarcity, which itself arises in the market economy, is not a given dimension of the economy. Rather, it is what produces and reproduces economic exchange” (1975:59). I denne forbindelse trekker han frem en artikkel skrevet av antropologen Marshall Sahlins,³⁰⁶ der det gjøres rede for hvordan såkalte primitive jeger og sankersamfunn må sies å kunne leve i en form for overflod. Med utgangspunkt i antropologiske observasjoner og studier fra en tid da den europeiske koloniseringen av verden enda ikke var fullført og der spredningen av den kapitalistiske verdensøkonomien fortsatt ikke hadde infiltrert alle verdens hjørner, fremsetter Sahlins blant annet følgende påstander: ”[T]he amount of hunger increases relatively and absolutely with the evolution of culture” (1974:36). Og videre: ”The amount of work (per capita) increases with the evolution of culture, and the amount of leisure decreases” (ibid. s. 35). Poenget er at behov er relative og at fattigdom er en moderne oppfinnelse.

Disse innvendingene mot knappheten synes vanskelige å se bort ifra og uten knapphet blir Sartres konstituering ytterst problematisk. Kommentarlitteratur til *Kritikken* ser ut til å dele seg i to på dette punktet, hvor spørsmålet ofte er om man skal forstå Sartres knapphet som noe absolutt eller som noe relativt. Men hva med å se den som både absolutt og relativ,

³⁰⁵ Her refereres Marshall Sahlins til støtte for Baudrillards påstander og igjen er det essayet om ”The original affluent society” som står i sentrum (1974).

³⁰⁶ Artikkelen ble publisert på fransk i 1968 i *Les Temps Modernes*, men fines på engelsk som et kapittel (“The original affluent society”), i boken *Stone Age Economics* (1974).

avhengig av hvilket nivå vi snakker om. Vi så tidligere at Sartre hevdet at det er mulig for et samfunn å leve i en slags tilstand av ekvilibrium, altså at forholdet mellom mennesker ikke er preget av vold som innvendiggjort knapphet. Men disse samfunnene plasserer Sartre ”utenfor historien”,³⁰⁷ i den forstand som han definerer historien, nemlig som et resultat av knapphet og konflikt.³⁰⁸ På det konstituerende nivået snakker Sartre om absolutt knapphet som en betingelse for historie, mens på det konstituerte nivået er det snakk om relativ knapphet som konstituerende for konkrete konflikter (for eksempel klassekampen). Sartre hevder dessuten at knappheten, som menneskets negasjon i mennesket av materien, er: ”a principle of dialectical intelligibility”. Og videre: ”But I am not trying either to give an interpretation of pre-history or to fall back on the notion of classes and show [...] how they originated” (CDR s. 149). Denne siste setningen må leses som at han ikke vil vise konkret (som en historiker) hvordan klasser oppsto, men kun vil vise knappheten som en formal mulighetsbetingelse for historien.

Med et slikt skille kan vi gi Baudrillard og Sahlins rett i at behov er relative og at knapphet dermed ikke kan være en gitt grense som går forut for økonomien. Samtidig kan vi gi Sartre rett i at historien er konstituert gjennom knapphet i absolutt forstand. Markedet og økonomien hører til det konstituerte nivået og er produkter av bestemte konflikter, men de finner sin grunnleggende forutsetning i knapphet som noe absolutt. De samfunnene som lever (eller levde) i en form for ekvilibrium kan ha innvendiggjort knappheten som vold, men i stedet for at denne volden ledet til konflikter, kan den ha blitt institusjonalisert ved at disse samfunnene ikke kan bli større enn en viss størrelse, at de må forbli nomadiske og at de trenger et område av en viss størrelse de kan bevege seg i for å kunne overleve. Slike betingelser finnes nesten ikke lenger. Vi kan se for oss at en del slike nomadiske samfunn, selv om de levde i overflod, hadde mye fritid og ingen konstituerende konflikter, muligens kunne være preget av disse betingelsene. For eksempel ved at noen måtte bryte ut og flytte et annet sted dersom gruppen ble for stor, at konflikter kunne oppstå dersom en annen gruppe vandret inn på det samme området, eller at de simpelthen var avhengig av å holde befolkningen nede ved kontrollert reproduksjon.³⁰⁹ Vi dessuten heller ikke lese det å være ”utenfor historien” som noe negativt i en normativ forstand.

³⁰⁷ Som han fikk mye kritikk for, blant annet av Lévi-Strauss (2002:271).

³⁰⁸ Jmfr. Igjen åpningen av *Det kommunistiske manifest*.

³⁰⁹ Vi dessuten heller ikke lese det å være ”utenfor historien” som noe negativt i en normativ forstand.

5.2.2 Dialektikken

”Den dialektiske fornuft må ikke la seg rive med av sin egen driftighet, og fremgangsmåten som fører til forståelsen av en annen virkelighet, må ikke tilskrive denne virkeligheten – utover sine egne dialektiske kjennetegn – kjennetegn som tilhører fremgangsmåten snarere enn objektet” (Lévi-Strauss 2002:273).

For Sartre er det derimot et poeng at disse henger sammen og det er nettopp derfor man må forstå ”virkeligheten” dialektisk. Mennesket totaliserer omverdenen i sine virksomheter og for å forstå disse virksomhetene, denne omverdenen og de som virker i den, må vi ifølge Sartre tenke helhetlig og søke sammenhenger.

Hardt og Negri godtar i tråd med Sartre og Fanon at kolonialismen er dialektisk, men de godtar ikke at virkeligheten som sådan er det.³¹⁰ ”Kolonialismen homogeniserer virkelige sosiale forskjeller ved å skape én overgripende motsetning som driver forskjellene til det absolutte, og deretter subsumerer forskjellen inn under det europeiske sivilisasjonens identitet” (2005:139). Kolonialismens identitetsproduksjon har altså dialektiske trekk, fordi den homogeniserer forskjeller og underkaster de en overgripende motsetning, men hva da med andre overgripende motsetninger? For eksempel klassekampen, kvinnekampen eller Hardt og Negri sin egen overgripende motsetning, mellom Imperiet og multituden.

Slike motsetninger vil for Sartre og Fanon være dialektiske, men de vil også være konstituert dialektisk gjennom motsetninger. Det er i forbindelse med dette at den konstituerte dialektikkens sirkularitet gjør seg gjeldende, for ved overvinnelsen av en konstituerende motsetning, for eksempel kolonialismen, vil etterhvert en ny konstituerende motsetning gjøre seg gjeldende. Disse trenger ikke utspille seg på samme måte eller følge noe bestemt mønster, men situasjonen vil aldri kunne bli helt statisk. Grupper dannes, stivner og serialiseres og serier blir til grupper som institusjonaliseres og igjen forfaller til serialitet.

Ved å hevde at verden ikke er dialektisk gjør Hardt og Negri seg skyldig i en slags a priorisk dom. Vi kunne si om Sartre at han ikke nødvendigvis forutsetter at virkeligheten er dialektisk, men heller at hvis vi går ut i fra at den er dialektisk, vil det ha slike forutsetninger og følger slike mønstre som de Sartre har beskrevet i *Kritikken*. Det er med utgangspunkt i en *antagelse* om at dialektikken både er ontologisk og epistemologisk, at Sartre skisserer dens formale konstituering og utvikling. Sartres dialektikk går dessuten ikke opp, det er ingen forløsning, ingen frelse, og ingen endelig opphevelse av konflikter og fremmedgjøring.

³¹⁰ ”Virkelighet og historie er imidlertid ikke dialektiske, og ingen idealistisk retorisk gymnastikk kan få dem til å passe inn i dialektikken” (Hardt og Negri 2005:141).

Fredric Jameson skriver i sitt forord til *Kritikken*: ”Any ’philosophy of history’ today must begin with this qualification that History, in that unified and universal sense, has not yet existed, but is only now coming into being. There were once many distinct and unrelated histories, many distinct modes of production, [...] so many separate and unrelated tribes and groups of hunters and gatherers, who only gradually over many millennia come to be unified, that is to say, to share the common destiny which a world capitalism gradually imposes on them” (Jameson 2004:xxxiii). Dette sitatet kan være et godt svar til Lévi-Strauss og hans beskyldninger om at Sartre var etnosentrisk ved å gjøre moderne vestlig historie til Historien.³¹¹ Jameson sitt poeng i forordet er at perioden som har gått siden publiseringen av *Kritikken* og frem til nå, har gitt Sartre stadig mer rett i forhold Lévi-Strauss. Hvis vi lever i en universell historie betyr det også at vi deler noe fundamentalt felles og at vi ikke kan se bort ifra de andre som lever i den samme historien som oss selv.

Hvis vi skal se etter det normative aspektet ved *Kritikken* og JF, må det være i den stadige driften mot det universelle. Vi har kommentert hvordan både Sartre og Fanon ser dobbeltheten i humanismen, volden og nasjonalismen, og vi kunne si i det universelle. Men det er ingen dobbelthet i det universelle som det sanne, det som er felles for alle. Dobeltheten oppstår i form av dobbeltmoral, ved at noen blir likere enn andre og disse ekskluderes fra det universelle. Men i det noen ekskluderes er det ikke lenger snakk om noe universelt.

Fanon utvider sitt perspektiv fra å snakke om avkolonisering i Algerie, til å snakke om avkolonisering i Afrika og videre om avkolonisering i hele den tredje verden. Til slutt utvides perspektivet til alle mennesker og ønsket om en ny humanisme som omfatter alle. For Sartre er vi i utgangspunktet negativt forent med alle andre. ”We are united by the fact that we all live in a world which is determined by scarcity” (CDR s. 136). Gjennom å se historien som totaliseringer av totaliseringer som til sist ender i én totalisering, åpnes muligheten for en sann universell humanisme. På denne måten kan vi si at ”Sartre snudde lenestolen i historiens retning”.

En måte å anskueliggjøre dialektikken og det totaliserende perspektivet kan være å sammenligne den med det Paul Ricoeur kaller den narrative funksjon (Ricoeur 2005). Akkurat slik plottet strukturerer og gjør en fortelling forståelig og meningsfull, så strukturerer dialektikken historien og gjør den meningsfull. Alle fortellinger består av hendelser som leder frem mot avgjørende begivenheter og hvor meningen og betydningen av en hendelse ikke avslører seg før på et senere punkt i fortellingen. Ricoeur kaller den unike situasjonen eller

³¹¹ Lévi-Strauss fant det universelle ved mennesket i våre symbolsystemer og ubevisste tankestrukturer, mens det universelle for Sartre ligger i menneskets felles fundamentale betingelser, altså historien.

hendelsen for ”pre-figurasjon”. Stedet eller stedene hvor en hendelse omdannes til en begivenhet og konflikter eller motsetninger intensiveres, kaller han ”konfigurasjon”. Og punktet der begivenheten mening og betydning avsløres kaller han for ”re-figurasjon”. Hele tiden er det et ”plot” som strukturerer fortellingen og som hendelsene og situasjonene dreier rundt.

Hvis vi tenker oss dialektikken som et slikt plot og historien selv som en fortelling, kunne vi si at den konstituerende dialektikken svarer til pre-figurasjonen, at anti-dialektikken svarer til konfigurasjonen, mens den konstituerte dialektikken svarer til re-figurasjonen. Dialektikken strukturerer de situerte handlingene og begivenheten til historiske totaliseringer på samme måte som plottet strukturerer hendelsene til en fortelling.³¹²

Historiens sannhet og sannheten i dialektiske undersøkelser, fremtrer gjennom slike totaliseringer. Det er et uttrykk for en forståelse av hva som står på spill i de ulike situasjoner. Hver motsetning tetter seg til i bestemte situasjoner og åpner opp for alternativer og overskridelse. De store begivenheter oppstår i det man oppfatter at det kunne gått annerledes.³¹³

Det er ikke de store fortellingene som skaper historien, men historien som gjør de store fortellingene mulige og nødvendige for mennesker som kjemper for frigjøring. De ulike formene for undertrykkelse har sine store fortellinger som søker å legitimere undertrykkelsen og som undetrykt trenger man store mot-fortellinger som kan settes opp mot de undetrykkende fortellingene, med andre meninger og budskap. Er ikke for eksempel nyliberalismen en stor fortelling, akkurat slik kolonialismen i sin tid var det? Som Walter Benjamin sier: ”De undertryktes tradisjon lærer oss at den ’unntakstilstand’ vi lever under, er regelen. Vi må komme fram til et begrep om historien som er i samsvar med dette. Da stilles vi overfor oppgaven å framkalle en virkelig unntakstilstand [...]” (Benjamin 1975:97). Og til denne oppgaven trenger vi de store mot-fortellingene.

³¹² I lignende baner tenker Fredric Jameson, både i boken *Marxism and Form* (1971) og i *The Political Unconscious* (1981).

³¹³ Sartre var neppe fremmed for å tenke i slike baner. I sin monumentale biografi om Flaubert satte han sine egne totaliserende teorier på prøve. Tanken var å forstå personen Flaubert og verkene han skrev, i sin totalitet. I og med at de materielle bestemmelser og den ytre nødvendigheten alltid filtreres gjennom individet, kan en slik studie gjennomføres ved et kryssforhør mellom individet og de strukturelle forhold. Dette gjør Sartre over mer enn 3000 sider i de tre bindene av biografien som kom ut. Hvert moment i totaliseringen, hver opplysning, historisk faktum eller hendelse, forstås i lys av de andre og av senere hendelser. Meningen og betydningen av hvert moment trer frem ettersom totaliseringen skrider frem, akkurat som en fortelling.

Litteraturliste

- Achebe, Chinua *A man of the People* Heinemann Educational Books Ltd. 1968
- Althusser, Louis "Reply to John Lewis" i *Essays in Self-criticism* New Left Books (NLB) 1977
- Amin, Samir "The Class Struggle in Africa" i *Revolution* 1,9 1964
- Andersen, Benedict *Forestilte fellesskap – Refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning* Spartacus Forlag AS 1996
- Askheim, Clemet "Sartres åpenbaring" i *Replikk* nr. 28 2009
- Badiou, Alain *Pocket Pantheon – Figures of Postwar Philosophy* Verso 2009
- Baudrillard, Jean *The Mirror of Production* Telos Press 1975
- Beauvoir, Simone de *Mandarinene* Pax Forlag 1993
- Benjamin, Walter "Forsøk på en kritikk av volden" i *Nordahl & Eftf.* Nr. 1 & 2 2007
- Benjamin, Walter "Historiefilosofiske teser" i *Kunstverket i reproduksjonsalderen og andre essays* Gyldendal 1975
- Bernasconi, Robert "Casting the Slough" i *Fanon: A Critical Reader* red. Gordon, Lewis R. (m.fl.) Blackwell Publishers 1996
- Birchall, Ian "Sartre and Terror" i *Sartre Today – A Centenary Celebration* red. Hoven, Adrian van den og Leak, Andrew Berghahn Books 2005
- Blake, William *The Marriage og Heaven and Hell* og på norsk *Giftarmålet mellom Himmel og Helvete* J. W. Cappelens Forlag AS 1993
- Cabral, Amilcar *The Weapon of Theory* 1966
(www.marxists.org/subject/africa/cabral/1966/weapon-theory.htm)
- Camus, Albert "A Letter to the Editor of 'Les Temps Modernes'" i Sprintzen, David A. og van den Hoven, Adrian (ed.) *Sartre and Camus – A Historic Confrontation* Humanity Books, 2004
- Camus, Albert *Myten om Sisyfos – Essay om det absurde* J. W. Cappelens Forlag A.S 1994
- Camus, Albert *Opprøreren* Thorleif Dahls Kulturbibliotek 1995
- Céline, Louis-Ferdinand "Til han som ikke er helt god i hue" i *Klassekampen* 25. mars 2006
- Césaire, Aimé *Om kolonialismen* Pax forlag 1970
- Césaire, Aimé *Opptegnelser ved hjemkomsten til fødelandet* Pax Forlag AS 2001
- Chiodi, Pietro *Sartre and Marxism* The Harvester Press 1976
- Cohen, William B. "The Lure of Empire: Why Frenchmen Entered the Colonial Service" i *Journal of Contemporary History* vol. 4, no. 1 1969

Colletti, Lucio "Marxism and the Dialectic" i *New Left Review* no. 93 1975

Cooper, D. G. og Laing, R. D. *Reason and Violence* Tavistock 1971

Davidson, Basil *Afrika i det tjugonde seklet* Nordiska Afrikainstitutet 2001

Davis, Mike "Slummens verden – Urban involusjon og det uformelle proletariatet" i *Agora* nr. 3 2007

Fanon, Frantz *Black Skin, White Masks* Grove Press 2008

Fanon, Frantz *Studies in a Dying Colonialism* Earthscan 1989

Fanon, Frantz *The Wretched of the Earth* Penguin Books 2001

Fatouros, A. A. "Sartre on Colonialism" i *World Politics* vol. 17 no. 4 John Hopkins University Press 1965

Foucault, Michel "Er mennesket dødt?" intervju oversatt i *Prosopopeia* nr. 3 2006

Foucault, Michel *Forelesninger om regjering og styringskunst* J. W. Cappelens Forlag AS, Oslo 2002

Foucault, Michel *Overvåkning og straff – Det moderne fengsel historie* Gyldendal 2001

Foucault, Michel *Power – essential works of Foucault 1954-1984 volume 3* Penguin Books 2002

Fox, Nik Farrell *The New Sartre – Explorations in Postmodernism* Continuum 2006

Freire, Paulo *De undertryktes pedagogikk* Gyldendal Norsk Forlag 2006

Gibson, Nigel "Jammin' the Airwaves and Tuning into the Revolution" i *Fanon: A Critical Reader* red. Gordon, Lewis R. (m.fl.) Blackwell Publishers 1996

Gleicher, Jules *The Accidental Revolutionary – Essays in the political teaching of Jean-Paul Sartre* University Press of America Inc. 1982

Guevara, Ernesto Che "Det nye mennesket" *Vagant* nr 2 2008 s 90-98

Guevara, Ernesto Che *The African Dream – The Diaries of the Revolutionary War in the Congo* The Harvill Press 2001

Guevara, Ernesto Che "Vietnam Must not Stand Alone" i *New Left Review* 1/43 1967

Hardt, Michael og Negri, Antonio *Imperiet* Spartacus Forlag AS 2005

Hauge, Olav H. *Dikt i samling* De Norske Bokklubbene A/S 2003

Honneth, Axel *Kamp om anerkjennelse – om de sosiale konfliktenes moralske grammatikk* Pax Forlag AS 2008

Husserl, Edmund *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology – An Introduction to Phenomenological Philosophy* Northwestern University Press 1970

Jeanson, Francis "Albert Camus, or The Soul in Revolt" i Sprintzen, David A. og van den Hoven, Adrian (ed.) *Sartre and Camus – A Historic Confrontation* Humanity Books, 2004

Jameson, Fredric *Forord til CDR* Verso 2004

Jameson, Fredric *Marxism and Form – Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* Princeton University Press 1971

Jameson, Fredric *The Political Unconscious – Narrative as a Symbolic Act* Methuen & Co Ltd. 1981

Koestler, Arthur *Darkness at Noon* MacMillan 1941

Krause-Jensen, Esbern *Den Revolutionære Sartre* Bibliotek Rhodos 1979

Kruks, Sonia “Fanon, Sartre, and Identity Politics” i *Fanon: A Critical Reader* red. Gordon, Lewis R. (m.fl.) Blackwell Publishers 1996

Laclau, Ernesto og Mouffe, Chantal *Hegemony and Socialist Strategy – Towards a Radical Democratic Politics* Verso 2001

Lefebvre, Henri “Perspectives on Rural Sociology” i *Key Writings* Continuum 2003

Lefebvre, Henri *The Sociology of Marx* Pantheon Books 1968

Lenin, Vladimir I. *Imperialismen som kapitalismens høyeste stadium* Forlaget Ny Dag 1975

Lévi-Strauss, Claude *Den Ville Tanke* Spartacus Forlag 2002

Lumumba, Patrice *Lumumba Speaks – The speeches and writings of Patrice Lumumba 1958-61* Little, Brown & Co 1972

Lysgaard, Sverre *Arbeiderkollektivet – en studie i de underordnedes sosiologi* Universitetsforlaget 1967

Malraux, André *Håpet* Gyldendal Norsk Forlag 1938

Mannoni, Octave *Prospero and Caliban – The Psychology of Colonization* Methuen & Co. Ltd. 1956

Marinovich, Greg og Silva, Joao *The Bang Bang Club* Arrow Books 2001

Marx, Karl *Verker i utvalg – bind 1: Filosofiske skrifter* Pax Forlag AS 1975a

Marx, Karl *Verker i utvalg – bind 2: Skrifter om den materialistiske historieoppfatning* Pax Forlag AS 1975b

Marx, Karl *Verker i utvalg – bind 3: Historiske skrifter* Pax Forlag AS 1977

Marx, Karl *Verker i utvalg – bind 4: Politiske skrifter* Pax Forlag AS 1976

McBride, William L. *Sartre’s Political Theory* Indiana University Press 1991

Memmi, Albert *The Colonizer and the Colonized* The Orion Press Inc. 1965

Merleau-Ponty, Maurice *Adventures of the dialectic* Northwestern University Press 1974

Merleau-Ponty, Maurice *Humanism and Terror* Beacon Press 1969

Merleau-Ponty, Maurice *Phenomenology of Perception* Routledge, 2002

Merleau-Ponty, Maurice *Signs* Northwestern University Press 1964

Nkrumah, Kwame *Neo-colonialism – the last stage of imperialism* Thomas Nelson & Sons, 1965

Osterhammel, Jürgen *Colonialism – a theoretical overview* Princeton NJ: Marcus Wrener 1996

Oxfam International “Rigged Rules and Double Standards” (sammendrag av rapport) i *Kampen for en stemme – Globalisering sett fra Sør* Solidaritet Forlag 2002

Parry, Benita *Postcolonial Studies – a materialist critique* Routledge 2004

Plekhanov, G.V. *On the Role of the Individual in History* (1898) (www.marxists.org)

Pogge, Thomas “Human Rights and Global Health: A Research Program” i *Metaphilosophy* Vol. 36, Nos. 1-2, January 2005 Blackwell Publishing Ltd.

Power, Nina “The Truth of Humanity – The Collective Political Subject in Sartre and Badiou” i *Pli* nr. 20 2009

Ricoeur, Paul ”The Narrative Function” i *Hermeneutics and the Human Sciences – Essays on language, action and interpretation* Cambridge University Press 2005

Rønning, Helge ”Kinas imperialisme i Afrika” kronikk i *Aftenposten* 27. desember 2005

Sahlins, Marshall *Stone Age Economics* Tavistock 1974

Samset, Ingrid “Nynasjonalisme i Afrika”, tekst i *Morgenbladet* 8.-14. januar 2010

Sandbrook, Richard *The Politics of Africa’s Economic Stagnation* Cambridge University Press 1985

Sartre, Jean-Paul *Being and Nothingness – a phenomenological essay on ontology* Washington Square Press 1992

Sartre, Jean-Paul *Colonialism and Neocolonialism* Routledge Classics 2006

Sartre, Jean-Paul *Critique of dialectical reason (vol. 1) – Theory of Practical Ensembles* Verso 2004

Sartre, Jean-Paul *Eksistensialisme er Humanisme* J. W. Cappelens Forlag A.S 1993

Sartre, Jean Paul *Galgenfrist* Pax Forlag 1998

Sartre, Jean-Paul *Hva er litteratur?* Pax Forlag 1998

Sartre, Jean-Paul *Literary and Philosophical Essays* Collier Books, 1962

Sartre, Jean-Paul ”Reply to Albert Camus” i Sprintzen, David A. og van den Hoven, Adrian (ed.) *Sartre and Camus – A Historic Confrontation* Humanity Books, 2004

Sartre, Jean-Paul *Search for a Method* Vintage Books 1968a

Sartre, Jean-Paul *Tanker om jødespørsmålet* J. W. Cappelens Forlag 1963

Sartre, Jean-Paul *The Communists and Peace – with A Reply to Claude Lefort* George Braziller Inc. 1968c

Sartre, Jean-Paul *The Ghost of Stalin* George Braziller Inc. 1968b

Sartre, Jean-Paul *To skuespill (For lukkede dører / Skitne hender)* Gyldendal Norsk Forlag, 1964

Schilpp, Paul Arthur (ed.) *The philosophy of Jean-Paul Sartre, The library of living philosophers*, Open Court Publishing 1981

Shakespeare, William *Stormen* Aschehoug 1995

Skirbekk, Gunnar *Nymarxisme og kritisk dialektikk* Pax Forlag AS 1970

Spivak, Gayatri Chakravorty *Kan de underordnede tale?* i *Agora* nr. 1 2009

Sprintzen, David A. og van den Hoven, Adrian (ed.) *Sartre and Camus – A Historic Confrontation* Humanity Books, 2004

Stalin, Josef *Marxism and the National Question* 1913
(www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1913/03.htm)

Thiong'o, Ngugi wa *Decolonising the Mind – the politics of language in African literature* James Currey 1986

Thomson, Alex *An Introduction to African Politics* Routledge 2004

Trotsky, Leo *Their Morals and Ours* 1938
(www.marxists.org/archives/trotsky/1938/morals/morals.htm)

Tsetung, Mao *Verker i utvalg – Bind 1* Forlaget Oktober AS 1978

Turner, Lou “On the Difference between Hegelian and Fanonin Dialectic of Lordship and Bondage” i *Fanon: A Critical Reader* red. Gordon, Lewis R. (m.fl.) Blackwell Publishers 1996

Vestre, Bernt Albert *Camus og menneskets revolte (I serien Idé og Tanke)* Johan Grundt Tanum 1960

Vincent, Joan “Framing the Underclass” i *Critique of Anthropology* Vol. 13(3) s. 215-230

Wolf, Eric R. *Europe and the people without history*, University of California Press 1997

Zizek, Slavoj *Violence – six sideways reflections* Profile Books Ltd. 2009

Øfsti, Audun ”Fremmedgjøring, frihet, institusjon” i *Agora* nr. 3 2005 (183-206)

Østerberg, Dag *Sartre* Gyldendal 2005

Østerberg, Dag *Sosialfilosofi* Gyldendal 1996

Østerberg, Dag *Et forord til Kapitalen – en filosofisk fremstilling av Marx' hovedverk* Pax Forlag 1972

Særpensumliste FIL – 350 Masteroppgave for Clemet Askheim, Vår 2010

Fanon, Frantz (2001) *The Wretched of the Earth* Penguin Books (ca. 250 sider)

Sartre, Jean-Paul (2004) *Critique of dialectical reason (vol. 1) – Theory of Practical Ensembles* Verso (ca. 800 sider)

Til sammen: ca. 1050 sider

Veiledere

Hans Marius Hansteen

Knut Venneslan