

THE INTIMATE DISTANCE OF CLOSENESS

On the Sense of Touch as Binding and Unbinding

LISA FOLKMARSON KÄLL

Keywords

Touch, Merleau-Ponty, lived body, bodily boundaries, intercorporeity

Summary

The sense of touch is often both conceptualized and experienced in terms of closeness in contrast to an objectifying distance traditionally ascribed to the sense of sight. In this article I thematize the closeness of touch and examine the relation between touching and touched through a close reading of Maurice Merleau-Ponty's philosophy of the lived body and its relation to the world and others. The purpose of such a reading is to throw light on the closeness characterizing the sense of touch as a closeness involving its own distance or gap through which touch and the relation between touching and touched are given birth. Merleau-Ponty offers sophisticated and fruitful tools for approaching established concepts and understandings of sensation and touch, bodily boundaries, and closeness and distance. In a first step, I reflect on the multiple and ambiguous meanings of the words sense (känna) and touch (beröra), emphasizing the impossibility of understanding these words in any simple terms. In a second step, I turn to Merleau-Ponty's philosophy in order to reach a deeper understanding of the closeness of touch. I discuss his description of the lived body as sensible sentient, that is as both touching and touchable, his understanding of the notion intercorporeity and his description of the relation between touching and touched in terms of an incomplete reversibility that both binds the two terms together while at the same time drawing a boundary between them.



Samtida feministisk filosofi kring materialitet och kroppslighet betonar ofta känslans och beröringens relationella och formativa kraft. Lisa Folkmarson Käll går tillbaka till fenomenologen Maurice Merleau-Ponty för att närstudera dessa mekanismer, som grundlägger vårt varande i världen.

NÄRHETENS INTIMA AVSTÅND

Om känselsinnet som sammanbindande och gränsdragande

LISA FOLKMARSON KÄLL

”[J]ag fann att av alla sinnen var ögat det mest ytliga; örat, det mest högmotiga; luktsinnet, det mest vällustiga; smaken, den mest misstänksamma och ombytliga; känseln, den mest djupsinniga och filosofiska.”¹

Sedan Denis Diderot 1751 upphöjde känselsinnet till det ”mest djupsinniga och filosofiska” och därigenom utmanade synsinnets status som det ädlaste av alla sinnen, har känseln blivit föremål för ett växande antal filosofiska såväl som empiriska studier.² Den så kallade ”okulärcentrism” som har kommit att präglade västerländsk kultur och tanketradition har, för att tala med visuella metaforer, satts under lupp och kritiskt granskats ur flera perspektiv. Medan den stora mängd kritiska studier av synsinnets dominerande ställning och auktoritet i sig kan ses som ett uttryck för den okulärcentrism som granskas,³ öppnar samtidigt det ökade intresset för känsel och beröring för andra utgångspunkter och tolkningsramar än ögats. Inte minst har en seendets logik kritiskt undersökts från feministiska perspektiv som har lyft fram hur en manligt kodad blick, kamouflerad i termer av universell objektivitet vilar på ett förnekande och objektifierande av en kvinnligt kodad kroppslighet.⁴

Den stora fokuseringen på känselsinnet och begäret efter beröring bygger ofta på och svarar mot en föreställning om känseln som ett sinne som kan överbrygga

avstånd och till och med sudda ut gränser mellan den berörande och det som berörs.⁵ Känslens tycks möjliggöra en närhet som en objektifierande blick inte kan åstadkomma och även tar avstånd ifrån. Det är

Känslens tycks möjliggöra en närhet som en objektifierande blick inte kan åstadkomma och även tar avstånd ifrån.

just känslens närhet och föreställningen om känslens förmåga att sudda ut gränser som intresserar mig i den här artikeln. Uppfattningen att känslensinnet inbegriper en större närhet mellan det förnimmande och det förnimbara än vad till exempel synsinnet gör leder till frågor om vad denna närhet egentligen innebär och hur vi ska förstå relationen mellan det kännande, berörande och det kännbara, berörbara. För att närma mig de här frågorna vänder jag mig här till Maurice Merleau-Pontys filosofi om den levda kroppen och dess relation till världen och andra, och mer specifikt till hans beskrivningar av varseblivning, känsel och beröring. Merleau-Ponty ägnar sig specifikt åt frågan om hur vi ska förstå relationen mellan det seende, berörande subjektet och det synliga, berörbara objektet och han utvecklar en förståelse av närheten mellan berörandet och det berörbara som en närhet som inbegriper sitt eget avstånd. Här när-läser jag Merleau-Ponty med syfte att lyfta fram hur den närhet som kännetecknar känslensinnet också kräver ett avstånd eller ett glapp ur vilket känsel-förnimnelsen och

relationen mellan den kännande och det kännbara föds. Genom sina noggranna och sofistikerade beskrivningar av relationen mellan den förnimmande och det förnimbara i seende och känsel ger Merleau-Ponty oss ovärderliga redskap för att närma oss vedertagna begrepp och föreställningar om sinnesförnimelse, känsel och beröring, kroppsliga gränser, närhet och avstånd.

Merleau-Ponty lyfter fram hur känsel-sinnet utmärker sig i förhållande till övriga sinnen genom att omfatta hela kroppen och inte vara lokaliserat till ett sinnesorgan så som synen är till ögat, hörseln till örat, lukten till näsan och smaken till tungan. Känslensinnet är dessutom integrerat i alla övriga sinnesförnimelser. När Merleau-Ponty vänder sig till känslensinnet i *Le visible et l'invisible* är det för att bättre förstå seendet och dess förhållande till det synliga som han beskriver som en "förbesittning", som om blicken visste om det synliga innan den fick vetskap om det.⁶ Vad han är ute efter att förstå är en underliggande närhet mellan seendet och det synliga och han vänder sig därför till känslensinnet just för att relationen mellan den berörande och det berörbara inbegriper en större närhet än den mellan seendet och det synliga. Hans beskrivning och analys av närheten mellan den förnimmande och det förnimbara i seendet och känslensinnet utgår också från insikten att närhet aldrig kan innebära ett fullständigt sammanfall utan att förnim-melsen försvinner och han utvecklar där-med möjligheter att förstå en närhet som inbegriper sitt eget avstånd och en identitet som inbegriper sin egen annanhet.

Inledningsvis reflekterar jag över orden

känna och *beröra* och understryker deras mångtydighet och omöjligheten av att förstå dem i några enkla termer. Sedan vänder jag mig till Merleau-Pontys filosofi för att lyfta fram och nå fördjupad förståelse av den närhet känselsinnet tycks göra anspråk på. Jag diskuterar hans beskrivning av kroppen som förnimbar förnimmande, det vill säga som varande både berörande, kännande och berörbar, kännbar, hans förståelse av begreppet mellankroppslighet (*intercorporeité*) och hans karaktärisering av relationen mellan kännandet och det kännbara (dvs det som är möjligt att känna) i termer av en ofullbordad omvändbarhet som är på samma gång sammanbindande och gränsdragande.

Känsels och beröringens mångtydiga mening

Själva orden *känsl* och *känna* är fångslande i sin mångtydighet och väcker associationer som leder vidare i olika riktningar. Orden överbryggar även klassiska distinktioner mellan det inre och det yttre, mellan det mentala och det fysiska eller själ och kropp, och mellan det rationella och det emotionella. Att känna något är att uppfatta någonting fysiskt med känselsinnet, en direkt beröring mot huden. Men att känna är också att uppleva en känsla, till exempel lycka, glädje, sorg, skam eller blygsel, känslor som förvisso i allra högsta grad också är fysiska upplevelser men som inte med nödvändighet kräver en direkt beröring av huden. En känsla är både ”inre” och ”yttre”, för att använda två omdiskuterade begrepp. Att känna någonting, och speciellt i betydelsen att uppleva en känsla,

ställs ofta i kontrast till rationell kunskap och vår samtid präglas på olika sätt av åtskillnad mellan känsla och tanke. Samtidigt konnoterar verbet känna också vetskap och insikt; ordet känna kan etymologiskt spåras till det fornnordiska *kænna* med betydelsen ”låta veta” eller ”undervisa”.⁷ Till skillnad från kunskap i allmänhet gör dock känsla ofta i dagligt tal anspråk på en djupare eller mer ingående kännedom, en kunskap som kanske inte alltid låter sig förklaras utan är intuitiv. Att känna är att ha en förtrogenhet med något, att behärska något och i grunden kunna det. Att känna någon kan innebära allt från en vag bekantskap till djup vänskap men att vara känd är att vara allmänt omtalad utan att någon nödvändigtvis känner en eller att en känner igen sig själv i hur en är känd. I ålderdomligt, framför allt bibliskt, tal har att känna innebörden ”ha köttsligt umgänge med”⁸ och signalerar därmed en viss förståelse av intimitet och en okontrollerbarhet fjärran från synsinnets kontrollerande blick. Känselsinnets okontrollerbarhet förknippas även med en idé om djuriskhet kopplad till lust och njutning men också till hotfull galenskap.

Även ordet *beröra* som är omedelbart kopplat till känselsinnet⁹ är mångtydigt och överbryggar traditionella distinktioner. Att beröra och beröras kan å ena sidan innebära en omedelbar kutan beröring men det kan å andra sidan också innebära att bli berörd av någonting utan direkt vidröring av huden.¹⁰ Som Matthew Ratcliffe påpekar kan frånvaron av omedelbar fysisk beröring i sig kännas som en beröring och som uttryck för en beröring som förnekas.¹¹ Att bli berörd

av någon eller något utan direkt kontakt med huden är på intet sätt en okroppslig upplevelse. Tvärtom. Jag kan röras till skratt och tårar utan att någon eller något rör fysiskt vid min kropp, stelna och bli kall eller rodna djupt vid en blick eller ett ord, rysa så håret reser sig på armarna eller flyga upp ur djup sömn vid ett ljud. Innebörden av beröring, som även finns i ordet känsla, överbryggas alltså också strikta gränser mellan sinnena och signalerar att känselsinnet i viss mån är synestetiskt genom sitt genomsyrande av andra sinnesförmåelser. Vi använder ordet känna för att beskriva andra sinnesförmåelser än beröring; vi känner dofter, smaker och till och med blickar.¹²

Att någon eller något berör innebär också att det är angeläget, att det har mening och betydelse. Att beröra någonting i tanke, text eller tal är att omnämna det och därmed lyfta fram det på ett eller annat sätt och göra det betydelsefullt. Beröring kan skada och såra, oavsett om den är omedelbart fysisk eller inte, men beröring har också helande och läkande konnotationer, om det så är Jesu helande beröring av en spetälsk, en naprapats knådande och knäckande av rörelseapparaten, en läkares beröring med kirurgiska instrument eller helt enkelt en tröstande hand på en tårblöt kind eller en varm kattkropp mot kalla fötter. I Michelangelos ikoniska takfresk *Gud skapar Adam* i Sixtinska kapellet är det genom Guds beröring som Adam ges liv och avskiljs från den jord ur vilken han är skapad.¹³

Både *känna* och *beröra* bär betydelser som inte bara överbryggas distinktionen mellan något mentalt inre och fysiskt yttre utan också mellan aktivt subjekt och

passivt objekt. Genom att indikera närhet och intimitet trotsar en viss förståelse av känselsinnet det avstånd och den åtskillnad mellan ett aktivt utforskande subjekt och ett passivt tydligt avgränsat objekt som ligger till grund för en konventionell förståelse av vetenskaplig objektiv kunskap, traditionellt förknippad med synsinnets. Den här intima närheten mellan det berörande och det berörda tycks ibland inbegripa något av ett implicit antagande om ett utsuddande av gränser som ska kunna göra det berörda omedelbart och fullkomligt tillgängligt för det berörandes beröring.¹⁴ Det är ett antagande om att känselsinnet skulle kunna ta oss bortom synsinnets objektifierande, distanserade och ytliga kunskap om världen till världen så som den verkligen är i sig själv. Ett sådant antagande vilar dock på samma föreställning som synsinnets objektifierande blick, nämligen den att världen i sin verklighet ligger utbredd för ett seende att se och ett kännande att känna (eller ett förnimmande att på olika sätt förnimma). Om vi istället, i enlighet med en relativt utbredd samtida kritisk hållning inom flera teoretiska områden, föreställer oss att verkligheten är en ständigt pågående process och att både världen och vi själva, som en del av och situerade i världen, är i ständig tillblivelse i relation till varandra, står det klart att känselsinnet inte kan ge oss någon ”verkligare” verklighet.

Ett framlyftande av känselsinnet ur synsinnets skugga och en omvärdering av dess betydelse för hur vi relaterar till och skapar kunskap om världen måste i min mening undvika risken att inrätta känselsinnet i samma ramverk av närhet och distans som

traditionellt har reglerat vår förståelse av seendet. Att enbart låta känselsinnet bli en väg till att komma närmre den förnimbara världen, utan att samtidigt ställa frågan vad det faktiskt innebär att komma närmre, vore ett allvarligt misstag och skulle inte utgöra någon egentlig utmaning av seendets hegemoni. Istället krävs det en grundläggande analys av vedertagna begrepp och ramverk rörande känsel och beröring och närhet och distans mellan det förnimmande och det förnimbara.

Ur ett feministiskt perspektiv kan vikten av en sådan analys inte nog betonas, eftersom känselsinnet i västerländsk tradition så ofta har förbundits och fortfarande förbinds med kvinnlighet och den kvinnliga kroppen, i negativ relation till en självutnämnd neutralitet, universalitet och objektivitet som förknippas med synsinnets. Denna påstådda "neutralitet" är, för att tala med Luce Irigaray, på intet sätt neutral utan motsvaras av "en manlig föreställningsvärld, ett könsbestämt universum".¹⁵ En omvärdering av känselsinnet som inte kliver utanför dessa ramar riskerar att upprätthålla en strikt distinktion mellan kvinnligt och manligt, som inte tillåter några andra möjliga positioner. Det kvinnliga förblir det avvikande Andra (om än synliggjort och uppvärderat) i relation till en manlig norm framställd som neutral och universell.

Närhet och distans materialiseras dessutom inom fält av maktrelationer och mellan olika kroppsliga situationer och villkor. I sin diskussion om utvecklingen av olika haptiska datorteknologier understryker María Puig de la Bellacasa att datorer med sina mer och mer sofistikerade program och

pekskärmar är existentiella verktyg för att hålla kontakt, för att beröra, över långa avstånd men att dessa teknologier bara är tillgängliga för ett privilegierat skikt. In-

En omvärdering av känselsinnet som inte kliver utanför dessa ramar riskerar att upprätthålla en strikt distinktion mellan kvinnligt och manligt.

tensifiering av olika former av digital beröring genom haptiska teknologier berör privilegierade användares kroppar på helt andra sätt än de ofta osynliggjorda kroppar vars arbete producerar dessa teknologier. Feministisk forskning har tydligt visat att all produktion av kommunikationsmedel och olika former av virtuell relationalitet som möjliggör ökad flexibilitet och rörlighet (som till exempel skapandet av närhet över långa avstånd genom "kostnadsfria" kommunikationsapplikationer) vilar på andra kroppars minskade flexibilitet, orörlighet och slitage.¹⁶ Puig de la Bellacasa menar att en större uppmärksamhet på den digitala kulturens olika beröringskedjor och materialisering av kroppar kan bidra till en ökad medvetenhet om de kroppsliga villkor som möjliggör kommunikation och avståndsminskande teknologier.¹⁷ Här kan föreställningar om känselsinnet som en väg till en intensifierad upplevelse av den materiella verkligheten på sätt och vis användas för att blottlägga kroppsliga livsvillkor och situationer.

Men hur ska vi då förstå den intima

närhet känslens trots allt gör anspråk på? Inte bara den här korta skisseringen av känslens och beröringens mångtydiga begreppsliga innebörd, utan också fenomenologiska upplevelser av känslens och beröring, visar tydligt att känslens närhet inte kan tolkas i enkla termer. För att nå en bättre förståelse av beröringens närhet och avstånd vänder jag mig här till Merleau-Pontys fenomenologiska beskrivningar av den levda kroppen och hans begrepp *omvändbarhet* och *mellankroppslighet* som ger goda begreppsliga verktyg för att tydliggöra hur beröringen är både sammanbindande och gränsdragande (såväl som även gränsöverskridande).

Den levda kroppen: förnimbar förnimmande

Merleau-Pontys detaljerade beskrivningar och analys av den levda kroppen och dess relation till andra och till den omgivande världen har haft betydelse inom en mängd olika ämnesområden som en väg att uppmärksamma en subjektiv, levd erfarenhet.¹⁸ Merleau-Ponty tar avstånd från en naturalisering av kroppen som i första hand ett objekt för vetenskapen och argumenterar för att all kategorisering av kroppen som objekt förutsätter och utgår ifrån kroppen som subjekt, så som den är levd, upplevd och situerad i relation till andra och en omgivande värld.¹⁹ Den levda kroppen, kroppen som subjekt, är dock inte frånskild från hur den på olika sätt kategoriseras som objekt utan är på en och samma gång ett ”ting bland tingen” och ”den som ser och känner på dem”.²⁰ Att vara ett ting bland tingen innebär också att vara begreppsliggjord som en speciell form av ting med vissa karaktärsdrag och åtskild från andra ting. Den levda kroppen, skriver Merleau-Ponty, formar ”ett tredje sorts vara”²¹ mellan subjekt och objekt och dess ”dubbla tillhörighet till ’objektets’ och ’subjektets’ respektive ordningar avslöjar för oss mycket oväntade relationer mellan dessa [...] att var och en av dem påkallar den andra”.²² Den levda kroppen definieras som ”förnimbar förnimmande” (*sentant sensible*), ett kännande subjekt som på samma gång är kännbart för sig själv som objekt.

Merleau-Ponty illustrerar den levda kroppens struktur som förnimbar för sig själv och därmed bärare av så kallade ”dubbla förnimmelser” (*sensations double*) genom en beskrivning av hur självet med sin ena hand berör sin andra hand och hur de två händerna växlar mellan att vara berörande och berörda.²³ Min hand, skriver han, är på samma gång som den förnims från insidan också tillgänglig som förnimbar från utsidan; ”den tar plats bland de ting som den rör vid och är i en mening ett av dem, eller med andra ord, den öppnar mot ett kännbart varande som den också utgör en del av”.²⁴ Mellan den kännande kroppen och världen, det kännbara varandet, finns alltså en identitet såtillvida att kroppen utgör en del av världen. Samtidigt innefattar identiteten en åtskillnad mellan kropp och värld som möjliggör att kroppen just är *en del av* världen. Genom kännandet av min egen

kropp framträder den som kännbar inte bara i isolering utan i en mer omfattande kännbarhet som inbegriper andra kroppar av olika form, såväl mänskliga som icke-mänskliga levande kroppar, materiella som begreppsliga kroppar. I den här rörelsen av dubbel förnimmelse sker en återkorsning eller vad Merleau-Ponty kallar en omvändbarhet (*réversibilité*) mellan två aspekter av samma kropp, mellan den kännande och det kännbara i känsel förnimmelsen.

Som ett kännande som ”öppnar mot ett kännbart varande som den också utgör en del av” är den levda kroppen i allra högsta grad världslig, dels genom att vara utsträckt i världen, riktad mot världen i sina rörelser och med sina sinnen, dels genom att vara öppen för världen, dess intryck och motstånd. Den självaffectiva rörelsen av dubbel förnimmelse ska därmed inte förstås i termer av solipsism eller som fullständigt innesluten i sig själv. Istället inbegriper rörelsen av dubbel förnimmelse en kroppslig öppenhet i själva sin struktur. Omvändbarheten mellan två aspekter av samma levda kropp kan, hävdar Merleau-Ponty, inte isoleras till den enskilda kroppen utan kännetecknar även dess relation med den omgivande världen och andra levda kroppar. Båda dessa omvändbara relationer skiljer sig kvalitativt från den levda kroppens egen omvändbarhet av den enkla anledningen att självet inte *är* den värld hon är *del* av och att självet och den andra inte är samma levda kropp, inte samma förnimbara förnimmande. I beskrivningen av omvändbarheten mellan kroppar introducerar Merleau-Ponty begreppet mellankroppslighet (*intercorporeité*) som fördjupar förståelsen av den

levda kroppen genom att lyfta fram hur kroppar alltid är relaterade till varandra och situerade till sin omgivning, socialt, kulturell och historiskt.

Att beskriva kropp och kroppslighet i termer av mellankroppslighet är, för att tala med Gail Weiss, att ”understryka att upplevelsen av att vara kroppslig aldrig är en enskild angelägenhet”.²⁵ Begreppet mellankroppslighet, fortsätter Weiss, ”trotsar alla försök att bejaka kroppens autonomi som oavhängig från andra kroppar eller från de disciplinära, teknologiska praktiker som kontinuerligt förändrar och omdefinierar dem”.²⁶ Att beskriva kroppen i termer av mellankroppslighet utmanar föreställningar om kroppen som en avgränsad isolerad enhet begränsad till hudens tydliga gränser och riktar uppmärksamhet mot de konstitutiva relationerna mellan kroppar, mot hur gränser mellan kroppar på olika sätt dras. För Merleau-Ponty utgör mellankroppsligheten själva grunden för enskilda kroppars tillblivelse och han understryker att konstitutionen av den andre inte äger rum *efter* konstitutionen av den egna kroppen. Självet och den andre ”föds tillsammans” och är ”som organen i en enda mellankroppslighet”.²⁷

I sin karaktärisering av förhållandet mellan det kännande och det kännbara (inom den egna levda kroppen, mellan självet och världen samt mellan självet och den andre) i termer av omvändbarhet betonar Merleau-Ponty att omvändbarheten aldrig är fullständig utan alltid bär med sig ett glapp i själva vändpunkten som innefattar ett gränsdragande. Glappet, som han benämner *écart*, produceras kontinuerligt

i omvändbarhetens rörelse och innebär att det förnimmande (det berörande, det kännande) och det förnimbara (det berörbara, det kännbara) hindras från att kollapsa i och därmed förgöra varandra genom ett utsuddande av den gräns som både skiljer dem åt och binder dem samman. Det är, som Merleau-Ponty skriver, inte möjligt att vi smälter ihop med det förnimbara, synliga, ”inte heller att det uppgår i oss, ty då skulle [förnimmandet] seendet förflyktigas i samma ögonblick som det uppstod, genom antingen den [förnimmandes] seendes eller det [förnimbaras] synligas försvinnande”.²⁸ Här talar Merleau-Ponty om seendet men omöjligheten av en total sammansmältning gäller förnimmelse i sig, också känsel som han diskuterar ingående genom hela sitt arbete.

Seendet är centralt i Merleau-Pontys texter om varseblivning, vilket inte minst titeln på hans sista oavslutade och postumt utgivna bok *Le visible et l'invisible* (*Det synliga och det osynliga*) vittnar om. Hans beskrivningar och utforskning av varseblivning är dock inte grundade i en ursprunglig uppdelning av sinnena. Tvärtom skriver han att mänsklig varseblivning ursprungligen är synestetisk och det är ”vetenskapen om den mänskliga kroppen som senare lär oss särskilja våra sinnen”.²⁹ Samtidigt framhåller han känselsinnet som grundläggande och förstår seendet, eller ”ögats beröring” som en ”anmärkningsvärd variant” av känseln.³⁰ Den här förståelsen av synsinnet som en variant av känseln och projektet att grunda en distanserad, objektifierande blick i den levda kroppens struktur som bärare av dubbla förnimmelser hänger samman med Merleau-Pontys kritik av hur det objektiva tänkandet (i form av empiricism eller idealism) har förlorat sin nödvändiga förankring i levd kroppslighet, situerad i världen och i relation med andra – en insikt som är grundläggande i den fenomenologiska tanketraditionen. Här finns tydliga men fortfarande i hög utsträckning utforskade beröringspunkter med samtida feministiska teorier om situerad kunskap och om hur kroppslighet och materialitet på olika sätt utgör grund för kunskapsproduktion som i sin tur är del av materialiseringsprocesser.³¹

Omvändbarheten mellan förnimmandet och det förnimbara fullbordas alltså aldrig *fullständigt* utan är oupphörligt undflyende.³² Det är inte tal om någon utbytbarhet eller att förnimmandet och det förnimbara övergår i varandra men omvändbarheten ska heller inte förstås som en pendling mellan två statiska och tydligt avgränsade delar. Istället är det förnimmande och det förnimbara alltid förbundna med varandra genom en relation av tillblivelse, i vilken de två relaterade delarna aldrig blir fullständigt urskiljbara från varandra och heller inte utgör självständiga delar som tillsammans bildar en helhet. Förnimmandet och det förnimbara som förnims (det förnumna) föds genom en kontinuerlig differentiering. Seende och känsel uppstår, enligt Merleau-Ponty, ”när ett visst synligt, ett visst kännbart vänder sig om mot allt det synliga, allt det kännbara som det

utgör en del av, eller när det plötsligt befinner sig *omgivet* av dem”.³³

Att plötsligt se världen som för första gången eller känna sig omgiven av det synliga är något som de flesta kan känna igen i levd erfarenhet. Föreställ dig till exempel att du är ute i skogen på jakt efter svamp och riktar blicken mot löv och mossor på ett annat sätt än om du sprang stigen fram utan en tanke på svamp-plockning. Ditt seende föds då i den stund när du som synlig vänder dig om mot allt det synliga och det framstår som just löv och mossor där svamp kan växa, eller i den stund du plötsligt befinner dig omgiven av en gyllengul matta av kantareller som ett ögonblick tidigare framträdde som gulnade löv. Det här betyder inte att du var blind ögonblicket innan du vände dig om mot den synliga världen eller fann dig omgiven av den, utan istället att seendet av något just som detta något och framträdandet av ett visst synligt just som detta synliga oupphörligen föds på nytt i varje ögonblick, sammanknutet men frångått från en horisont av tidigare och framtida möjliga ögonblick. Seendet föds igen och igen och igen i relation till det synliga av vilket det också är en del. Därmed inte sagt att du *är* mossan, löven eller kantarellerna som du ser, men du är som seende-synlig del av samma synliga värld som det synliga ditt seende vänder sig om mot eller finner sig omgivet av. Det finns en identitet mellan dig och världen som samtidigt omfattar en åtskillnad.

Utan glappet (*écart*) som omöjliggör ett fullkomligt sammanfall mellan det kännande och det kännbara skulle inte känsel uppstå och ofullbordandet i omvändbarheten utgör därmed inget misslyckande. Ofullbordandet är heller inget fullständigt glapp eftersom det är vad som sammanbinder det kännande och det kännbara. Omvändbarheten mellan det kännande och det kännbara inbegriper alltså dels en radikal åtskillnad, dels en intim sammanbundenhet och dessa två aspekter står inte i motsättning sinsemellan utan samexisterar snarare som varsitt element i konstitutionen av varandra.

Omvändbarhetens ofullständighet är speciellt framträdande i mellankroppsliga och intersubjektiva relationer. Självet och den andre uppstår, enligt Merleau-Ponty, i en relation av differentiering och är därmed i själva sin uppkomst separerade från varandra samtidigt som de är intimt sammanbundna genom den relation ur vilken de föds. Det här är något som Merleau-Ponty betonar upprepade gånger. Han är tydlig med att självet aldrig kan känna den andres kännande och den andre aldrig reduceras till en del av självet, samtidigt som han understryker att självet och den andre aldrig skulle existera utan varandra, att de uppkommer i vad som skulle kunna karaktäriseras som ett ömsesidigt beroende genom vilket de är del av varandra.

Förståelsen av hur självet och den andre uppstår genom differentiering och är inbördes avhängiga av varandra kan, menar jag, inte nog betonas. En sådan förståelse

kan bidra med verktyg för att synliggöra situationer av förtryck och diskriminering som djupt formerande av kroppsliga själv och deras förutsättningar för identifikation och handling. Denna typ av synliggörande

Denna typ av synliggörande är viktigt för att till exempel kunna bemöta personer som är utsatta för olika former av långvarig misshandel.

är viktigt för att till exempel kunna bemöta personer som är utsatta för olika former av långvarig misshandel och skapa större kunskap och djupare förståelse för hur misshandelsrelationer upprätthålls. Att lyfta fram en förståelse av hur självet och den andre uppstår i en relation av differentiering som också är sammanbindande och som formar identiteter, kroppsliga gränser och sätt att vara i världen, kan bidra till att motverka en alltför enkel retorik om individuella val och frihet och istället understryka situationens kraft i formandet av individer, deras val och möjligheter att utöva frihet. Den här förståelsen av självet och den andre kan också rikta uppmärksamhet mot en egen kroppslig situation och hur den kontinuerligt blir till, formar och formas i processer av differentiering. Genom en fokusering på formativa och danande aspekter i differentieringen mellan självet och den andre, synliggör Merleau-Ponty hur situerad levd kroppslighet genom habituering etableras på sätt som öppnar vissa riktningar och därmed stänger andra. Han lyfter dock också

fram möjligheten av förändring, av nya och kanske oväntade sätt på vilka levda kroppar, enskilda förnimbara förnimmande, kan uppstå och kroppsliga gränser dras i relation till varandra.

Merleau-Pontys beskrivning av känslens uppkomst och dess relation till det kännbara innehåller flera viktiga aspekter som kan bidra till en fördjupad förståelse av känslens struktur och av närhet och avstånd, som är det jag intresserar mig för här. För det första understryker Merleau-Ponty en underliggande *identitet* mellan å ena sidan seendet, kännandet, förnimmandet och å andra sidan det synliga, kännbara, förnimbara som manifesteras med tydlighet i den levda kroppen som förnimbar förnimmande. Identiteten består i att förnimmandet och det förnimbara är två sidor av samma levda kropp men också som levd kropp sammanbunden som *ett* med den förnimbara världen. För det andra kan den här identiteten inte förstås som ett odifferentierat helt, utan inbegriper en konstitutiv *klyvning* i sig själv som möjliggör förnimmelse och som innebär att den levda kroppen som förnimbar förnimmande är just *del* av den förnimbara världen. För det tredje är den klyvningen en kontinuerligt pågående process och som sådan *formativ* varför både förnimmandet och det förnimbaras själva *vara* måste förstås i termer av *tillblivelse*. Merleau-Ponty vill begreppsliggöra relationen mellan det förnimmande och det förnimbara förnumna, mellan berörandet och det berörbara berörda som en fragmentering av varat, en möjlighet till separation och en uppkomst av skillnad ur en enhet som ständigt differentierar sig

själv, där varken enhet eller differentiering kan sägas vara ursprung till det andra. Han utvecklar en förståelse av identitet som något som inbegriper sin egen självdifferentiering och annanhet. Att vara är att ständigt bli till och bli annan i relation till världen och till sig själv.

Genom att vara del av ”det kändas led” och uppstå ”mitt i världen och liksom i tingen”,³⁴ är känslan och förnimmelsen på ett sätt så nära det kännbara och förnimbara som det är möjligt. Samtidigt innefattar denna närhet ett avstånd som inte går att överbrygga och som enligt Merleau-Ponty är synonymt med närheten. Med utgångspunkt i en sådan förståelse av närhet och avstånd och av omvändbarheten som en formativ process av tillblivelse, visar sig uttalade antaganden om att känslan kan suddas ut gränser och förstärka närheten till den ’verkliga’ världen vara förhastade. Istället öppnar en analys av känslan för en förståelse av hur både det kännande subjektet och den kännbara världen kontinuerligt förändras och synliggör hur vi som förnimbara förnimmande deltar i formandet av verkligheten som vi är en del av.³⁵ Snarare än ett passivt mottagande eller ett aktivt upptäckande av en extern verklighet som ligger öppen och färdig för våra sinnen, är varje förnimmelse ett danande av en värld och av det förnimmande självet i världen.

Här är det viktigt att betona att det inte bara är vi så som levda kroppar, förnimbara förnimmande, som förnimmar och berör världen utan också världen som berör oss på olika sätt och därigenom formar våra kroppar som i sin tur berör och formar världen.³⁶ Den betoning av förnimmelsens formativa

kraft som finns hos Merleau-Ponty återfinns också i mycket samtida feministisk filosofi med fokus på materialitet och kroppslighet. Sara Ahmed till exempel uppmärksammar hur kroppsliga ytor materialiseras genom affektiv gränsdragning. Med hänvisning till Jay Prosser, skriver Ahmed att det är upplevelsen av förnimmelser som ger oss känslan av huden som en kroppslig yta vilken både åtskiljer oss från och sammanbinder oss med andra: ”det är genom flödet av förnimmelser och känslor [...] som kroppsliga ytor etableras”.³⁷ Det här är något som kan kännas igen i levd erfarenhet och framträder på olika sätt i fenomenologiska beskrivningar. Tänk dig till exempel att du går barfota i vattenbrynet på en sandstrand, du känner sandens varma fuktighet mot fotsulorna, vattnet spolar över dina fötter när det slår in mot stranden, dina tår sjunker in i det mjuka underlaget när du plötsligt kliver på någonting skarpt som ligger dolt under sanden. I den här typen av upplevelse framträder materialiseringen av kroppsliga ytor och gränserna mellan kroppar i all sin tvetydighet. I min upplevelse av mötet mellan kroppen och den fuktiga sanden kan jag inte avgöra exakt var min kropp slutar och sanden börjar. Jag kan inte avgöra om fuktigheten tillhör min kropp eller den omgivande världen. Jag är uppslukad av världen samtidigt som den är helt och hållet i mig men gränsen mellan oss är ändå ofrånkomlig. Jag känner sanden och genom förnimmelsen blir min kropps gränser till för mig; jag föds igen och igen som förnimbar förnimmande. Snarare än som en skarpt dragen gräns mellan min kropp och världen, framträder mötespunkten mellan

oss som den punkt där förnimmelsen upphör och återigen tar sin början. Och eftersom jag inte kan känna bortom känslan, kan aldrig den punkt där förnimmelsen upphör och börjar framstå som en tydlig ursprungspunkt utan framträder istället som alltid redan närvarande. Det är den punkt där min kropp som förnimbar förnimmande föds och min ”kroppens täthet” möter sig själv genom ”världens täthet”, för att tala med Merleau-Ponty.³⁸ Det här är återigen ett exempel på hur seende och beröring föds i den stund då jag som ett visst synligt, ett visst kännbart, vänder mig om mot allt det synliga, allt det kännbara eller plötsligt finner mig omgiven av det.

I samma stund som jag kliver på något skarpt dolt av den mjuka fuktiga sanden framträder både min kroppsliga yta, min hud, och sanden på ett helt nytt sätt. Upplevelsen blottlägger varken min kropp eller världen i sitt egentliga vara, utan synliggör istället relationen mellan kroppen och världen som en relation av ömsesidig tillblivelse genom vilken både kropp och värld föds och formas i sitt möte. Å ena sidan är det den levda kroppen som får världen att framträda under sin beröring; å andra sidan och på samma gång föds den levda kroppen som förnimbar förnimmande mitt i världens, det förnimbaras djup.

Gränsens horisont

Mellankroppsligheten och omvändbarheten utgör inte bara begreppsliga verktyg för att beskriva känslens nära relationalitet och en intim sammanbundenhet mellan kännande och det kännbara, självet och världen och självet och den andra, utan riktar också uppmärksamhet mot gränsdragning, begränsning och levda kroppars åtskillnad och enskildhet. Kroppens enskildhet, begränsning och unika första-personsperspektiv formas genom mellankroppsliga möten där gränser mellan kroppar kontinuerligt dras på nytt. Samtidigt som jag är enig med Weiss i hennes karaktärisering av mellankroppslighet, som jag tidigare hänvisade till, som ett sätt att ”understryka att upplevelsen av att vara kroppslig aldrig är en enskild angelägenhet”,³⁹ vill jag tydligt betona att mellankroppslighet på ett annat sätt och på samma gång är ett sätt att synliggöra kroppslig erfarenhet som en i allra högsta grad enskild angelägenhet. Begreppet lyfter fram och uppmärksammar relationella aspekter av kroppslighet men dessa pekar inte enbart mot gemensamma bindningar och känslor av tillhörighet utan också mot enskildhet och singularitet.

Det är dock tydligt att den konstitutiva differentiering som karaktäriserar känslan (och förnimmelse generellt) inte öppnar något ”ontologiskt tomrum” utan, som Merleau-Ponty skriver, ”omspänns av min kropps fullständiga varande och världens”.⁴⁰ Gränsen mellan kännande och det kännbara integrerar båda dessa aspekter som en konstitutiv del av sig själv på samma sätt som själva gränsen är ett konstitutivt element av det den begränsar. För att ytterligare tydliggöra den

här sammanflätningen av gränsen och det den begränsar är det fruktbart att begreppsliggöra gränsen i termer av vad som utgör både kännandets och det kännbaras *horisont*.⁴¹ Horisonten är den linje i synfältet där markytan möter himlen, den mest avlägsna förnimbara punkt där jorden vänder sig ut ur synfältet. Det är både en separationspunkt och en beröringspunkt. Beroende på ljus och väder kan horisontlinjen framträda som mer eller mindre tydlig, från en skarp åtskillnad mellan de två ytorna till en suddighet som gör att himlen och markytan går i varandra och framstår som en helhet. Oavsett om horisonten framträder som en skarp linje eller ett suddigt fält är den dock alltid på avstånd från den levda kroppens här och nu, från kroppen som orienteringens nollpunkt.⁴²

Att begreppsliggöra gränsen mellan kännandet och det kännbara (inomkroppsligt eller mellankroppsligt) i termer av horisont innebär först och främst ett understrykande av att kroppsliga gränser aldrig är fasta eller fullständigt bestämda. Horisonten förändras med kroppen och dess situation såväl som med andra kroppar och den omgivande världen. Horisonten kan förstås i termer av ett ständigt och oförutsägbart inte-ännu, som inbegriper en konstitutiv öppenhet gentemot det som är främmande.

För det andra är horisonten inte bara en skiljelinje mellan den egna levda kroppen och något externt främmande så som världen eller andra levda kroppar, utan också ett fält inom vilket det egna och det främmande blandas och färgas av varandra. I den mån mina kroppsliga gränser är vad som öppnar mig mot och knyter mig till

världen och i den mån de också är världens gränser som är öppna mot och knutna till mig, är det som kan placeras innanför och utanför dessa gränser på ett grundläggande plan oskiljbara. Som Merleau-Ponty skriver

Som Merleau-Ponty skriver
i *Phénoménologie de la perception* är världen helt och hållet inuti och jag helt och hållet utanför mig själv.

i *Phénoménologie de la perception* är världen helt och hållet inuti och jag helt och hållet utanför mig själv.⁴³ Att inte dra kroppens gränser som en skarp linje genom vilken kroppen åtskiljs som ett positivt objekt i negativ relation till sin yttre omgivning, utan istället begreppsliggöra gränsen i termer av horisont placerar en oförutsägbare och radikal annanhet mitt i det egna identitet.

En tredje aspekt av att tänka kroppsliga gränser i termer av horisont, som också är relaterad till tanken om en närvaro av annanhet inom den egna kroppens identitet, är en förståelse av att den levda kroppen alltid bär på ett eget avstånd från sig själv. Det här är något som vi såg framträda tydligt i den levda kroppens självaffektiva struktur som förnimbar förnimmande, dess dubbla förnimmelser där avståndet mellan den förnimmande och den förnimbara kroppen grundas i och överbryggs av själva förnimmelset. Genom att den levda kroppen involverar sin egen horisont som alltid är på avstånd från kroppens här och nu, kan den levda kroppens identitet som

en levd kropp aldrig förstås på ett enkelt och odifferentierat sätt.

Den levda kroppens gräns som horisont är alltså inte en stängd gräns som gör det kroppsliga självet till ett autonomt subjekt, skarpt avskilt från den omgivande världen som objekt. Tvärtom innebär sammanflätningen av den levda kroppens och världens horisonter att det kroppsliga självet och den omgivande världen som är bebodd av andra kroppsliga själv alltid är öppna för varandra som en del av varandra och formas i intim sammanbundenhet. I varje given stund, varje givet här och nu är inbegripet en möjlighetshorisont som pekar mot ett öppet och oförutsägbart inte-ännu som en konstitutiv del av ett aktuellt här och nu.

Kroppens horisont är både en öppenhet gentemot den omgivande världen och gentemot andra levda kroppar och häri ligger en viktig skillnad. Förvisso kännetecknas både relationen mellan kroppen och världen och relationen mellan kroppar av omvändbarhet och både levda kroppar som förnimbara förnimmande och världen är del av samma förnimbara vara. Samtidigt är relationen mellan levda kroppar annorlunda såtillvida att det är en relation mellan olika förnimbara förnimmande, en relation i vilken seende och känsel föds i olika levda kroppar som är sammanbundna med varandra, del av varandra, men samtidigt radikalt åtskilda från varandra. När jag som förnimbar förnimmande vänder mig om mot allt det förnimbara eller plötsligt finner mig omgiven av det, framträder världen för mig just som förnimbar på ett bestämt sätt, som i exemplet ovan där jag plötsligt finner mig omgiven av ett hav av gula kantareller. När jag vänder mig om

mot en annan levd kropp, ett annat kroppsligt subjekt, det vill säga ett förnimbart som också är förnimmande, eller när ett annat förnimbart förnimmande plötsligt vänder sig om mot mig och jag finner mig omgiven av det, framträder dock också jag och mitt förnimmande som förnimbart för någon annan. Min värld framträder för mig som en värld som också är tillgänglig för andra och min kropp framträder som förnimbar i den världen. Mellankroppsligheten mellan levda kroppar inbegriper därmed ytterligare en dimension av annanhet, den andres förnimmande av mitt förnimmande, som alltid undflyr mig men ändå utgör del av den jag är.

En närhet som inbegriper sitt eget avstånd

Genom att vända mig till Merleau-Pontys analys av känslor och beröringsstruktur hoppas jag ha indikerat en väg mot en fördjupad förståelse av den närhet som känsla och beröring kännetecknas av och lockar med, i termer av en närhet som inbegriper sitt eget avstånd. Jag är enig med Puig de la Bellacasa i hennes uppfattning att lika meningslöst som det är att förneka längtan efter beröring och efter att upprätthålla kontakt och känslomässiga band genom beröring, lika meningslöst är det att idealisera beröringsmöjligheter.⁴⁴ Som jag har argumenterat här med hänvisning till Merleau-Ponty, kan beröring inte suddas ut gränser mellan berörandet och det berörbara som berörs utan att också radera själva beröringen. Den intima närhet som känslor indikerar kräver även ett avstånd och en gränsdragande mötespunkt ur vilken själva förnimmelsen föds.

De begreppsliga verktyg Merleau-Ponty ger oss genom sina noggranna beskrivningar av förnimmelse, seende och känsel kan bidra till en fördjupad förståelse just av beröringens och känselsinnets närhet. En sådan fördjupad förståelse är viktigt för att undvika till exempel föreställningar om att beröring och känsla kan suddas ut gränser mellan självet och den andre, som i sin tur kan riskera att leda till förgivettaganden om enhetlighet och samförstånd och till ett reducerande av andras perspektiv och upplevelser till en del av det egna.

Istället för att låta närhet reducera avstånd har jag argumenterat för att dessa båda element just i relationer av beröring och känsloförnimmelse måste förstås som intimt sammanflätade och avhängiga av varandra. Ett större mått av intimitet och närhet tycks förutsätta och generera också ett större mått av annanhet eller alteritet och distans. I sin diskussion av mellankroppslighet och intersubjektiv omvändbarhet betonar Merleau-Ponty att den andres annanhet inte kan fångas av välkända yttre karaktärsdrag eller klart identifierbara föreställningar. Hon måste snarare framstå för självet omedelbart som annan, som ett annat själv, och denna omedelbarhet bär med sig en intimitet som inte kan förmedlas eller representeras genom definierbara kategorier. Samtidigt som välkända kategorier tycks ha en distanserande kraft som den andres omedelbara närvaro inte har, är det viktigt att betona att den andre genom att inte låta sig fångas i kategorier faktiskt undflyr självet och därmed är distanserad från självet på ett helt annat sätt än genom distanserande kategorier. Att erfara den andre som annan är, som Merleau-Ponty skriver, att erfara hennes transcendens, som en ”*ursprunglig presentation av det icke-presenterbara*” (*présentation originair de l'imprésentable*).⁴⁵ Utan att förneka eller vika från upplevelsen av känslosinnet som sammanbindande och närhetsskapande har jag också velat lyfta fram känseln avstånd, hur känseln och beröringen också etablerar gränser och singulariserar individuella kroppar.

Merleau-Pontys begreppsliggörande av relationen mellan förnimmandet, kännandet och det förnimbara, kännbara i termer av omvändbarhet, som en fragmentering och differentiering av varat, bidrar också till att blottlägga och ifrågasätta vedertagna föreställningar om vem som kan beröra och vem som blir berörd, vem som tar en subjektposition och vem som blir kategoriserad som objekt. En förståelse av beröring som omvändbarhet kan också bidra till att synliggöra processer av hur berörbarhet blir till och hur vissa kroppar, platser, narrativer, erfarenheter och ord blir oberörbara och berörs som oberörbara. Att betona hur beröring är allestädes närvarande och att levda kroppar kanske aldrig existerar i ett ”taktilt ingenstans”⁴⁶ i och med deras självaaffektiva struktur och omvändbarhet som implicerar omöjligheten av att beröra utan att själv bli berörd, öppnar för en omvärdering av känselsinnet som bryter mot ett synsinnets logik av närhet och avstånd och istället fångar en närhetens intima avstånd.

Noter

- 1 Denis Diderot: *Oeuvres complètes de Diderot*, band 1, Jules Assézat (red.), Garnier 1875, s. 352. I ett flertal engelskspråkiga texter av olika författare där citatet återges i engelsk översättning anges felaktigt Diderots *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* från 1749 (översatt till svenska av Tore Wretö som *Brev om de blinda till gagn för dem som ser*, Atlantis 2002). Citatet är i själva verket ur den två år senare *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent* (*Brev om de döva och stumma till gagn för dem som hör och som talar*).
- 2 Det är Descartes som utnämner synen till det ädlaste av alla sinnen men dess upphöjda ställning finns redan hos Platon och Aristoteles. Synsinnets ädelhet försvaras långt senare av Hans Jonas i artikeln "The Nobility of Sight", *Philosophy and Phenomenological Research* 1954: 4. Se också Martin Jay: *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press 1993 samt Evelyn Fox Keller och Christine R. Grontkowski, "The Mind's Eye", *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Sandra Harding och Merrill B. Hintikka (red.), Kluwer 1983. Föreställningen att människan har just fem sinnen – syn, hörsel, lukt, smak och känsel – fastslogs av Aristoteles som hävdade att det varken kan finnas fler eller färre än fem sinnen på grund av sinnenas nära samband med de fem elementen (jord, luft, eld, vatten och eter, eller kvintessensen, det femte elementet). Den fortfarande i hög grad, åtminstone i västvärlden, förhärskande förståelsen att det finns fem sinnen åtskilda från varandra har genom upprepning kommit att bli en seglivad sanning med få, men dock några, undantag. (Se Louise Vinge: *The Five Senses: Studies in a Literary Tradition*, Gleerup 1975.) Under senare år har den här bilden i viss mån kommit att ändras och de fem klassiska sinnen har differentierats och utökats med balanssinnet och det kinestetiska sinnet genom vilket den egna kroppens rörelser och förhållande till omgivningen uppfattas. Känselsinnet har brutits upp och blivit ett samlingsbegrepp för flera olika sinnen såsom förnimmelsen av temperaturförändring (termoception), förnimmelsen av smärta (nociception) och förnimmelsen av den egna kroppens inre funktioner, så som blodtryck, puls och andning (interoception). Ytterligare en fortfarande relativt förhärskande förståelse är att mänskliga sinnen (oavsett antal) är naturliga fysiska förmågor som kan studeras utan inskränkning av naturvetenskaperna. Ett ökat intresse för hur olika sinnen är socialt, kulturellt och historiskt situerade och formas i specifika sammanhang har dock bidragit avsevärt till att komplicera och nyansera förståelsen av de olika sinnen och hur de samverkar med varandra. Se till exempel Constance Classen: *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures*, Routledge 1993; *The Book of Touch*, Constance Classen (red.), Berg 2005; María Puig de la Bellacasa, "Touching Technologies, Touching Visions", *Subjectivity* 2009: 28; Jonathan Crary: *Techniques of the Observer*, MIT Press 1992; Mark Paterson: *The Senses of Touch*, Berg 2007; *Empire of the Senses*, David Howes (red.), Bloomsbury Academic 2005; Robert Jütte: *A History of the Senses*, Polity Press 2004; *Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, David Michael Levin (red.), MIT Press 1997; *Vision in Context*, Teresa Brennan och Martin Jay (red.), Routledge 1996.
- 3 Classen 1993, s. 6-7. Se också Jay 1993 för en diskussion av den utbredda kritik av synsinnets auktoritet i västerländsk tanketradition vilken kom till uttryck hos en mängd inflytelserika tänkare i 1900-talets Frankrike.
- 4 Se till exempel Luce Irigaray: *Speculum, de l'autre femme*, Minuit 1974; Luce Irigaray: *Ce sexe qui n'en est pas un*,

- Minuit 1977; Luce Irigaray: *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit 1984; Keller och Grontkowski 1983. Feministisk teori och speciellt feministisk-teoretiska diskussioner om visuell kultur, har också lyft fram hur det kvinnliga har definierats som objektifierad kropp inom en seendets logik, i termer av det sedda objektet för en manligt kodad blick. Se till exempel Laura Mulvey's klassiska artikel "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Screen* 1975: 16.
- 5 Paterson 2007; Puig de la Bellacasa 2009.
 - 6 Maurice Merleau-Ponty: *Lovtal till filosofin. Essäer i urval*, Anna Petronella Fredlund (texturval och översättning), Symposion 2004, s. 256.
 - 7 Elof Hellquist: *Svensk etymologisk ordbok*, Gleerup 1922, s. 386. Se <http://runeberg.org/svetym/0474.html>.
 - 8 Hellquist 1992, s. 386. Jämför *Svensk synonymordbok*, Norstedts Akademiska Förlag 2006, s. 459.
 - 9 På engelska heter känselsinnet *sense of touch* och på franska *le toucher*.
 - 10 Här är det också intressant att lyfta fram den semantiska skillnaden mellan orden beröra och vidröra där det tidigare har starkare anknytning till en psykisk känsla och det senare förknippas med fysisk beröring.
 - 11 Matthew Ratcliffe: "Touch and Situatedness", *International Journal of Philosophical Studies* 2008:3, s. 303.
 - 12 I Merleau-Pontys texter, som jag vänder mig till senare i den här artikeln, används de franska verben *sentir* och *toucher* för känna och beröra, där *sentir* har den bredare betydelsen av att förnimma och även används för att uttrycka lukt- och smaksinnet, medan *toucher* är knutet specifikt till känselsinnet.
 - 13 Livgivande beröring återfinns också i den klassiska myten om skulptören Pygmalion vars konstverk, en idealkvinna i marmor, blir till liv genom hans beröring. Se Publius Ovidius Naso: *Metamorphoser*, band II, Harry Armini (översättning), Allhems förlag 1969, s. 57-59.
 - 14 Paterson 2007; Puig de la Bellacasa 2009.
 - 15 Luce Irigaray: *Könsskillnadens etik och andra texter*, Christina Angelfors (texturval och översättning), Symposion 1994, s. 25.
 - 16 Se till exempel Rosi Braidotti: *Nomadic Subjects*, Columbia University Press 1994.
 - 17 Puig de la Bellacasa 2009, s. 305.
 - 18 Även om det är just begrepp som den levda kroppen och kroppssubjekt som Merleau-Ponty förknippas med, spänner hans samlade arbete över ett stort och diversifierat filosofiskt fält och inbegriper frågor rörande ontologi, politik, estetik, psykologi, litteratur, språk och vetenskap.
 - 19 Det här gäller inte bara naturvetenskapernas kategorisering av kroppen som objekt utan även den objektifiering av kroppen som sker inom andra vetenskapsområden såväl som i en vardaglig kontext. Vare sig kroppen förstås i termer av biologiska, fysiologiska och neurologiska processer eller som en produkt av språkhandlingar, narrativer eller kulturella, sociala och historiska strukturer är utgångspunkten alltid den levda kroppen som inte kan reduceras till hur den på olika sätt beskrivs och kategoriseras.
 - 20 Merleau-Ponty 2004, s. 260.
 - 21 Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 1945, s. 402.
 - 22 Merleau-Ponty 2004, s. 260.
 - 23 Merleau-Ponty 1945, s. 109. Merleau-Ponty hämtar illustrationen av hur en levd kropp två händer rör varandra hos Edmund Husserl och han återvänder till den vid ett flertal tillfällen, till exempel i essän "Filosofen och hans skugga" och i den postumt utgivna *Le visible et l'invisible*. Se Merleau-Ponty 2004, s. 232, 264; Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch*, Mary Biemel (red.) Martinus Nijhoff, 1952, § 36. Se också Linda Fisher: "The Shadow of the Other", *Self-Awareness, Temporality and Alterity*, Dan Zahavi (red.), Springer 1998 och Jenny Slatman: "The

- Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched”, *Chiasmi International* 2005: 7.
- 24 Merleau-Ponty 2004, s. 256.
- 25 Gail Weiss: *Body Images. Embodiment as Intercorporeality*, Routledge 1999, s. 5.
- 26 Weiss 1999, s. 105.
- 27 Merleau-Ponty 2004, s. 234, 242. Medan själva begreppet *mellankroppslighet* (*intercorporeité*) inte figurerar förrän i Merleau-Pontys senare texter finns dess andemening, den konstitutiva kopplingen mellan kroppar, närvarande genom hela hans arbete. I *Phénoménologie de la perception* skriver han: ”min kropp och den andres är en helhet, två sidor av samma fenomen och den anonyma existens av vilken min kropp är det ständigt förnyade spår bebor hädanefter båda våra kroppar samtidigt”. Se Merleau-Ponty 1945, s. 406.
- 28 Merleau-Ponty 2004, s. 253. Se också Puig de la Bellacasa 2009, s. 298.
- 29 Merleau-Ponty 1945, s. 265; 2004, s. 113.
- 30 Merleau-Ponty 2004, s. 256. För en genomgående analys av relationen mellan seende och kännande i Merleau-Pontys filosofi, se Helena Dahlberg, *Vikten av kropp*, Göteborgs universitet 2011, speciellt kapitel 4, ”Den frågande handen”, s. 67-116.
- 31 Dessa beröringspunkter och hur fenomenologisk filosofi och feministisk vetenskapskritik och nymaterialistisk teori från olika perspektiv gemensamt skulle kunna bidra till en fördjupad förståelse av hur subjektivitet och kunskapsproduktion är situerad, är angelägna att utforska närmre men faller utanför ramarna för den här artikeln. Se till exempel Karen Barad: *Meeting the Universe Halfway*, Duke University Press 2007; Donna Haraway: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge 1991; Donna Haraway: *When Species Meet*, University of Minnesota Press 2008; Keller och Grontkowski 1983; Puig de la Bellacasa 2009. Merleau-Pontys beskrivning av omvändbarhet mellan det berörande och det berörda utgör också en ingång för Luce Irigaray i hennes kritiska läsning av hans kapitel ”L’entrelacs – Le Chiasme” som utgör kärnan i *Le visible et l’invisible*. Se Luce Irigaray: ”L’invisible de la chair”, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit 1984. Se också min artikel ”Spår av könsskillnad”, *Stil, Kön, Andrahet. Tolv essäer i feministisk filosofi*, Ulrika Björk och Lisa Folkmarson Käll (red.), Daidalos 2010.
- 32 Merleau-Ponty skriver vidare: ”Min vänstra hand är hela tiden på vippen att röra vid min högra hand då den är i färd med att röra vid tingen, men jag lyckas aldrig få dem att sammanfalla; i samma stund som sammanfallandet uppnås försvinner det [...]: antingen övergår min högra hand verkligen till det berördas ordning, men då avbryts dess grepp om världen – eller så behåller den detta grepp, men då är det inte verkligen den jag känner med min vänstra hand utan bara dess yttre hölje”. Jag upplever ”övergången och metamorfosen av en av dessa erfarenheter till en annan, men det är som om det solida, orubbliga gångjärnet mellan dem ohjälpligen förblev gömt för mig”. Se Merleau-Ponty 2004, s. 271-272.
- 33 Merleau-Ponty 2004, s. 262.
- 34 Merleau-Ponty 2004, s. 257.
- 35 Samma slutsats utifrån ett annat resonemang finns i Puig de la Bellacasa 2009, s. 310.
- 36 Merleau-Ponty 2004, s. 118.
- 37 Sara Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge 2004, s. 24.
- 38 Merleau-Ponty 2004, s. 258.
- 39 Gail Weiss: *Body Images. Embodiment as Intercorporeality*, Routledge 1999, s. 5.
- 40 Merleau-Ponty 2004, s. 272.
- 41 Begreppet horisont, som stammar ur det grekiska ordet för gräns, *horos*, är centralt i fenomenologisk filosofi och dess innebörd mångtydig. Här går jag inte in i någon djupare analys utan använder begreppet fritt för att tydliggöra gränsen mellan kännande och det kännbara.
- 42 Se Husserl 1952, § 41a där han beskriver den levda kroppen som orienteringens nollpunkt.

43 Merleau-Ponty 1945, s. 467.

44 Puig de la Bellacasa 2009, s. 305.

45 Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, Gallimard 1964, s. 253.

46 Ratcliffe 2008, s. 303.

Nyckelord

Beröring, känsla, Merleau-Ponty, levd kropp, kroppsliga gränser, mellankroppslighet

Lisa Folkmarson Käll

Linköpings universitet

Avdelningen för hälsa och samhälle

Institutionen för medicin och hälsa

581 83 Linköping

E-post: lisa.folkmarson.kall@liu.se