

## *Sartre om frihet*

''En filosofi hvis eneste dogme er bekreftelsen av menneskets frihet''. Slik karakteriserer Sartre sin filosofi. (''Le Processus historique''. *La Gazette de Lausanne*, 8. februar 1947). Men Sartre nøyer seg ikke med en slik alminnelighet. Ikke bare er mennesket ''fullstendig fritt'' (Sartres presentasjon av *Théâtre* i *Bulletin de la NRF*, juli 1947), fritt ''uansett omstendigheter, uansett tid eller sted'', men som en konsekvens av sin frihet har mennesket et ubegrenset ansvar: ''... jeg er så dypt ansvarlig for krigen som om jeg selv hadde erklært den, ...'' sier han, ''... jeg må være uten beklagelser, som jeg er uten unnskyldning''. Til Jules Romains påstand om at ''i krig er det ingen uskyldige ofre'',

Særlig denne siste setningen burde gjøre de fortolkere av Sartre bekymret, som forsøker å ''redde'' Sartre ved å skjelne mellom to betydninger av ordet 'valg': et valg kan være noe som innebærer handling, å velge å gjøre H er å gjøre H, sies det, men et valg kan også være en ren indre psykologisk hendelse, man kan velge å gjøre H, men gjør noe helt annet, kanskje fordi man oppdager at det slett ikke var mulig for en å gjøre H. Sartre mener ikke at vi er fri til å gjøre hva vi enn måtte velge å gjøre, heter det, han mener bare at vårt valg, som psykologisk hendelse, er fritt.

Dette vanlige skille mellom to slags valg hjelper oss lite når det gjelder Sartre. For når valgte jeg å bli født? Gir det i det hele mening å tale om valg, frihet og ansvar her? Hva skal vi så gjøre? Skal vi avskrive Sartre som uklar og forvirret, mer intressert i opsikt enn innsikt, eller bør hans dunkelhet få oss til å omfatte med enda større respekt de deler av hans filosofi som vi mener å forstå? Ingen av delene tiltaler meg, den siste aller minst. Når store deler av en filosofis filosofi virker uforståelige eller åpenbart urimelige, er risikoen stor for at vi har misforstått det vi mener å forstå, og at vi har gått glipp av den sammenheng mellom de forskjellige synspunkter som utgjør en del av deres begrunnelse. Hvis vi da allikevel entusiastisk går inn for det vi mener å forstå, er vi kanskje både dogmatiske – vi legger lite vekt på begrunnelse – og vi går glipp av hva vedkommende filosof ønsket å meddele oss.

I Sartres tilfelle mener jeg att vi lett går glipp av noe. I det følgende skal jeg argumentere for at det er langt mer sammenheng i hans filosofi enn man kunne tro, at hans ekstreme påstander om frihet og ansvar gir god mening

når de tolkes i lys av denne sammenheng, og at hans tilsynelatende mer ordinære og tradisjonelle påstander om frihet må tolkes om når han oppfattes på den måte jeg her foreslår.

Utgangspunktet for min tolkning er at Sartre er fenomenolog. Han studerte Husserls fenomenologi i Berlin i 1933–34, påskyndet av Raymond Aron, (se de Beauvoir 1960, s 141) og *L'Être et le Néant*, som de fleste av sitatene ovenfor er hentet fra, har undertitelen "Essai d'ontologie phénoménologique". Men, forbindelsen mellom Sartres frihetsteori og Husserls fenomenologi er ikke opplagt. Husserl skriver lite om frihet, og Sartre viser i sin frihetsteori ikke til Husserl. Dessuten fører den fenomenologiske tolkning av Sartres frihetsteori som jeg skal legge frem i det følgende, til alvorlige vanskeligheter for Sartres etikk, som jeg vil ta opp til slutt i denne artikkelen.

Først en kort fremstilling av de idéer som vi trenger fra Husserls fenomenologi:

En grunnidé hos Husserl er at det som særpreger mennesket og skiller det fra den uorganiske natur, planter og de fleste dyr, er *bevisstheten*. Det som karakteriserer bevisstheten, er en spesiell form for *rettethet*: all bevissthet synes å ha et objekt som den er rettet mot. Når jeg tenker, er det noe jeg tenker på, når jeg ser, er det noe jeg ser, når jeg hører, noe jeg hører, o s v. La oss ta det å se som et eksempel. Når jeg ser, ser jeg fysiske ting, jeg ser noe som går langt ut over det som uttømmes gjennom min øyeblikkelige erfaring. Det jeg ser, la oss si et tre, har for eksempel en bakside, som jeg ikke ser fra der hvor jeg er, men som jeg venter å finne hvis jeg går rundt treet og ser det fra den andre siden. Jeg ser ikke baksiden fra der hvor jeg er, men jeg ser noe, et tre, som har en bakside. Går jeg rundt det og ikke finner noen bakside, oppgir jeg troen på at jeg ser et tre. Jeg omstrukturerer min erfaring og mener f eks fra nå av at det er en kulisser jeg har foran meg. Å være et tre er å ha nettopp de egenskaper og aspekter som jeg tiller det da jeg opprinnelig mente at jeg så et tre. Ikke alle egenskaper er like fullstendig fastlagte, baksidens farve og detaljerte form har jeg kanskje ingen helt bestemte forventninger om. Men at treet har en bakside, er en del av det å være et tre.

Det å være for treet, det er nettopp å samsvare med de forventninger jeg har om det. Treet *konstitueres* av bevisstheten, sa Husserl. Sansning er ikke å passivt motta noe fra omverdenen, hvordan skulle vi i så fall forklare at vi erfarer noe som har langt mer ved seg enn det som møter øyet, f eks en bakside? Sansning er en aktivitet som strukturerer vår omverden. De forskjellige komponenter av bevisstheten er forbundet med hverandre på en slik måte at vi har en erfaring som av en fullstendig ting, med bakside o s v. Alt det er å være for tingen, svarer således til komponenter i bevisstheten.

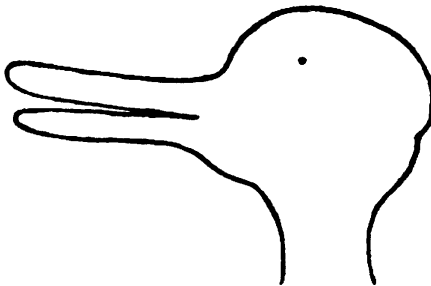
Ikke bare treet forskjellige egenskaper, men også dets forhold til andre

ting, konstitueres på denne måte av vår bevissthet. Treet oppfattes som noe som er foran oss, det står muligens mellom en del andre trær, det ses også av andre mennesker enn meg selv o s v. Det oppfattes også som noe som har en historie, det sto der før jeg kom, det vedblir å være det etter at jeg har gått bort o s v, eller det blir kanskje hugget og fraktet til et annet sted. Men, som alle andre materielle ting, blir det ikke simpelthen borte.

Min bevissthet om treet er på denne måte også bevissthet om den verden i tid og rom som treet har sin plass i. Min bevissthet konstituerer treet, men den konstituerer samtidig den verden treet og jeg lever i. Hvis min videre erfaring får meg til å oppgi troen på at jeg har et tre foran meg, f eks fordi jeg ikke finner noen bakside eller fordi andre av mine fullt fastlagte forventninger ikke slår til, berører dette derfor ikke bare min oppfatning av hva som er, men også av hva som har vært og vil være. Så ikke bare nåtid, men også fortid og fremtid blir i så fall rekonstituert av meg.

I det foregående har vi bare nevnt tingenes faktiske egenskaper. Men deres *verdiegenskaper* konstitueres på tilsvarende måte, sier Husserl. Den verden vi lever i, oppleves som en verden hvor visse ting og handlinger har positiv verdi, andre negativ. Også våre verdier og normer kan forandres, forandringer i våre oppfatninger om faktiske forhold ledsages ofte av forandringer i våre vurderinger.

Dette at jeg ofte forandrer min oppfatning av hva jeg ser eller på annen måte erfarer, illustrerer et annet viktig punkt hos Husserl: At en slik forandring alltid er mulig, viser at det rent fysiske, de lysbølger som når mitt øye o s v, aldri er tilstrekkelig til entydig å fastlegge hva jeg ser, en annen faktor, bevisstheten, er avgjørende. Som regel er jeg ikke klar over dette, jeg ser dette treet foran meg og har vanligvis vanskelig for å forestille meg at det ikke skulle være noe tre der. Men når min videre erfaring får meg til å innse at jeg tok feil, da ser jeg samtidig det jeg har foran meg på en annen måte. Bare i noen få situasjoner kan vi uten motstand gå frem og tilbake mellom to forskjellige måter å se på. Et eksempel er følgende figur (fra Jastrow og Wittgenstein), som kan oppfattes som and eller som hare:



Et annet eksempel er følgende bilde (fra Hill og Boring), hvor vi kan gå frem og tilbake mellom å se en ung eller en gammel kvinne:



For nå å vende tilbake til Sartre igjen. Jeg tror at det er dette Sartre mener med at mennesket alltid er fritt: Uansett den fysiske situasjon, de ytre påvirkninger vi utsettes for, er vi alltid fri til å konstituere virkeligheten på flere forskjellige måter. Dette kan virke som en uvanlig bruk av ordet 'frihet', men det passer godt inn med det Sartre sier om frihet, og når vi ser på Sartres skrifter ut fra dette perspektivet, synes alt å falle på plass. Setninger som før virket mysteriøse, blir forståelige, og setninger som før virket temmelig trivielle, får en annen, mer utfordrende betydning, samtidig med at de bidrar til å utdype Sartres frihetsteori.

Jeg skal nå presentere denne interpretasjonen litt tydeligere og samtidig belegge den ved å sitere hva Sartre selv sier: Som Husserl hevder Sartre at det er en fundamental forskjell mellom bevisstheten, som han kaller "for-seg" (le pour-soi), som konstituerer verden, og den verden som konstitueres, "i-seg" (l'en-soi). Den verden som konstitueres, oppfattes av oss som strukturert på en bestemt måte, den består av ting som påvirker hverandre og oss i henhold til visse lover som utforskes av naturvitenskapene. Disse ting har sider som er skjult for oss, og disse tingene oppfattes som noe ytre, noe annet, som gjennom sine påvirkninger helt eller delvis bestemmer våre bevegelser og vår erfaring. Men, at det er slike ting, det skyldes vår bevissthet. Som Sartre kryptisk uttrykker det: "Det er' være fordi 'for-seg'

et er slik at det er væren'' (1943, s 713. Sammenlign også s 639). Bevissheten er alltid fri til å konstituere virkeligheten på en annen måte, men der er ikke fri til å konstituere den på en hvilken som helst måte: I så fall ville det ikke ha vært noen forskjell på fantasi og virkelighet: ''Hvis å begripe var tilstrekkelig for å realisere, da er jeg satt ned i en verden som er lik en drømmeverden, hvor det mulige ikke skiller seg på noen måte fra det virkelige ''(a a, s 562). Tingene oppleves derfor som noe som er gjenstridig og som begrenser vår frihet. Men denne ''gjenstridighets-koeffisient'' i tingene kan ikke brukes som et argument mot vår frihet, sier Sartre, ''det er vår frihet selv som først må konstituere rammen, teknikken og målene som de fremtrer som begrensninger av'' (s 562). Denne gjenstridige rest er derfor ingen begrensning av vår frihet, sier Sartre: ''Men denne *resten* er langt fra å være en opprinnelig begrensning av friheten, det er takket være denne resten – det vil si det rå ''i-seg'' som sådan – at friheten oppstår som frihet'' (s 562). Denne rammen, som ting manifesterer seg som gjenstridige innenfor, kaller Sartre ''situasjonen'', og vi forstår nå hva han mener med det han kaller ''frihetens paradoks'': ''Det er frihet bare i en *situasjon* og det er en situasjon bare gjennom frihet'' (s 569).

Den situasjon jeg opplever som min, er derfor konstituert av meg, den er *valgt* av meg, sier Sartre, som her bruker ordet 'valg' på en uvanlig måte. Jeg velger å konstituere verden på en bestemt måte, fortsetter han, jeg velger mitt *prosjekt*, hele den meningsfulle sammenheng som alt jeg møter er en del av, ting, verdier, midler og mål. Siden alt inngår i mitt prosjekt, velger jeg alt. Det kunne virke som om jeg i alle fall ikke kan velge min fortid, min fortid er forbi og er ugjenkallelig. Men hvis den frihet Sartre taler om, er frihet til å konstituere virkeligheten, og vår konstituering av virkeligheten vedrører ikke bare det som er, men også det som skal komme og har vært, skulle vi vente at Sartre vil hevde at vi gjennom vårt valg av prosjekt også velger vår fortid. Dette sier han da også: ''For at vi skal 'ha' en fortid, er det nødvendig at vi opprettholder dens eksistens gjennom selve vårt prosjekt for fremtiden: vi mottar ikke vår fortid; men nødvendigheten i vår tilfældighet medfører at vi ikke kan unnlate å velge den'' (a a, s 578). Denne setningen, som ved første blick kunne virke litt dunkel, gir derfor god mening i lys av denne Husserlske interpretasjon. Det samme gjelder det følgende: ''... betydningen av fortiden er strengt avhengig av mitt nåværende prosjekt'' (s 579). Vi ser nå også hva Sartre mener med ''jeg velger å bli født'', som var et av de problemer jeg nevnte i innledningen. Han mener ikke at jeg forut for min fødsel foretok et valg og bestemte meg for at nå vil jeg bli født. Han mener at jeg nå, i hvert øyeblikk av mitt liv, konstituerer en verden, hvor den hendelse at jeg ble født, inngår som en del. Denne tolkning bekreftes også av at Sartre bruker presensformen av verbet, jeg *velger* å bli født, ikke jeg *valgte* å bli født.

Likeså, når Sartre sier at rettferdiggjørelsen av våre handlinger ligger i fremtiden, er han ikke utilitarist. Han mener ikke ganske enkelt at rettferdiggjørelsen av våre handlinger avhenger av deres konsekvenser, og siden disse for en stor del ligger i fremtiden, er det bare fremtiden som kan vise om våre handlinger er rettferdiggjort. Det han mener er det langt mer ualminnelige: at verdien av mine handlinger avhenger av den plass de har innenfor den virkelighet jeg konstituerer, med dens forskjellige fakta og verdier. Hvis jeg nå eller i fremtiden rekonstituerer denne virkelighet, kan derved de handlinger jeg har gjort, komme til å skifte karakter og verdi: ". . . gjennom sitt valg av fremtid tildeler 'for-seg'et sin tidligere tilværelse (facticité), en verdi" (a a, s 585).

Sartre sier også at vi har *ansvar* for det vi velger. Han sier om dette: "Vi bruker ordet 'ansvar' i sin dagligdagse betydning, for 'bevissthet om å være den ubestridelige opphavsmann til en hendelse eller en gjenstand'. I denne betydning er 'for-seg'ets ansvar overveldende, fordi det er takket være 'for-seg'et at det har seg slik at det er en verden" (a a, s 639). Derfor bærer mennesket vekten av hele verden på sine skuldre. "Det er derfor meningsløst å tenke på å klage, for intet fremmed har bestemt hva vi føler, hva vi lever eller hva vi er" (s 639). På bakgrunn av den interpretasjonen av Sartre som har vært lagt frem i det foregående, kan vi se hva han mener med dette. Vi ser også at når Sartre sier at vi har ansvar for krigen, mener han ikke simpelthen at vi har et visst medansvar, ved at vi har vist unnskyldighet og ikke gjort alt vi kunne for å forhindre krigen. Han mener at vi har det fulle ansvar, fordi vi konstituerer den verden hvor denne krigen forekommer. Dette fremgår enda tydeligere av følgende sitat, som blir så urimelig at det grenser til det uforståelige hvis vi tolker det etter vanlig moralfilosofisk mønster: ". . . det avhang av *meg* om denne krigen ikke skulle eksistert for meg og ved meg, og jeg har bestemt at den ekisterer. Det finnes ingen tvang, for tvangen kunne ikke fått tak på en frihet. Jeg har ingen unnskyldning, for, som vi har gjentatt så ofte i denne boken, er det særegne ved den menneskelige virkelighet at den er uten unnskyldning" (s 640). På bakgrunn av det som har vært sagt i det foregående om konstitusjon, eksistens og valg, forstår vi hva Sartre mener med at "jeg har valgt at krigen eksisterer": jeg har valgt å konstituere verden på en slik måte at det er en krig i den.

Vanligvis oppfatter vi ikke vår situasjon på denne måte, sier Sartre. Dette kommer imidlertid av at det å konstituere verden er å konstituere den som noe fremmed, noe *annet*, noe som er uavhengig av oss. Vi oppfatter oss selv og andre som ting i verden, vi er et ledd i kausale prosesser, som i høy grad begrenser vår frihet og dermed vårt ansvar. Ved å peke på hvordan våre materielle omgivelser, våre arveanlegg, barndomsopplevelser o s v begrenser våre muligheter og helt eller delvis bestemmer hva vi er og hva vi gjør, prøver vi å flykte fra vår frihet. Denne tilsløringen av at mennesket er

fullstendig fritt kaller Sartre "dårlig tro" (*mauvaise foi*) og han ser det som en av sine viktigste oppgaver å få oss ut av den.

Dette var noen hovedtrekk i Sartres frihetsteori. To vanskeligheter som straks slår en, er de følgende: Hvis mennesket selv konstituerer sine verdier, vil ikke da enhver handling kunne være riktig bare man konstituerer sine verdier på passende måte? Og, selv om vi konstituerer verden, som Husserl hevder, er det ikke høyst misvisende av Sartre å si at vi "bestemmer om krigen eksisterer"? Legger han ikke da alt for liten vekt på de materielle begrensninger for vår konstitusjon? Vel er jeg alltid fri til å konstituere verden på forskjellige måter, men jeg er ikke dermed fri til å konstituere den som jeg vil.

Det første problemet ser tydeligvis også Sartre som et problem. Han har jo selv stadig tatt til orde mot undertrykkelse og overgrep, f.eks. fransk tortur i Algerie. Kunde ikke alt dette som han kjempet mot være i orden hvis man bare konstituerte sine verdier annerledes? Gang på gang kommer han i sine skjønnlitterære skrifter tilbake til det. I et intervju i *Comoedia*, i 1943 (24 april), samme år som *L'Être et le Néant* kom ut, sier han om sitt første skuespill, *Les Mouches*, som hadde première da: "Jeg har villet behandle frihetens tragedie i motsetning til skjebnens tragedie. Med andre ord, temaet i mitt skuespill kunne sammenfattes slik: 'Hvordan oppfører et menneske seg når det har begått en handling som det tar de fulle konsekvenser av og ansvar for, men som likevel forferder det'." I 1946 sier han i et intervju i *Le Figaro* (1 november) i anledning premiéren på *La Putain respectueuse*: "Torturen reiser problemer om den menneskelige frihet." Mest utførlig tar imidlertid Sartre problemet opp i *Les Séquestrés d'Altona* (1959). I et intervju i *Tulane Drama Review* i 1961 (5, hefte 3, s 13) sier Sartre om dette skuespillet bl a: "Skuespillet er i virkeligheten om tortur. ...Men det er ikke det skuespill jeg egentlig ønsket å skrive. Jeg ønsket å skrive et skuespill om fransk tortur i Algerie. Spesielt ønsket jeg å skrive om den slags person som torturerer og som ikke er noe verre for det. Han lever fullstendig bra med det han har gjort."

Men, Sartre synes ikke å mene at det er mulig å leve slik fullstendig bra uansett hva man har gjort. Hovedpersonen i stykket, Frantz, som har vært torturist, har stengt seg inne i et rom hvor de eneste inntrykk som når ham er de han får gjennom sin søster, som siler dem omhyggelig slik at han kan leve videre i sin forfalskede verden. Når sannheten endelig går opp for ham, begår han selvmord. Sartre sier i det intervjuet jeg nettopp siterte: "Frantz kommer til å se hva han har gjort, det gjør også hans far. De må begå selvmord" (ss 14–15). Sartre sier også at tittelen på skuespillet, ordrett oversatt "De innesperrede (séquestrés) i Altona", er betydningsfull: "...hele temaet i skuespillet er innesperrethet. Léni er en *innesperret* fordi hun har gegått blodskam. Gamle Gerlach er den mektige industrialist – un

*grand bourgeois* – som er en innesperret på grunn av sin klasse. Frantz er også en *innesperret* fra begynnelsen av” (a a, s 14. Uthevningene er Sartres).

I forbindelse med dette samme skuespillet sa Sartre på en sammenkomst for jurister i 1966: ”Tortur er en radikal handling som bare kan utslettes ved at den som har utført den, begår selvmord” (Jean-Paul Lacroix, ”Le ’séquestré d’Altona’ condamné a un deuxième suicide”. *Paris-Presse*, 29. april 1966).

På grunnlag av disse påstandene synes det rimelig å tolke Sartre som om han mener at det er visse begrensninger for hvordan vi kan konstituere verden: visse handlinger er slik at hvis vi har utført dem, må vi enten forfalske verden, ved å sperre oss inne i en forskansning av ”dårlig tro”, eller, hvis vi ser hva vi har gjort, må vi begå selvmord. Så likesom Kant mente at det var visse begrensninger for hvordan vi kan konstituere den faktiske virkelighet – den må være slik at årsak-virkning forhold gjelder i den, aritmetikken og Euklids geometri må holde i den, o s v – slik mener tydeligvis Sartre at det er visse moralske begrensninger for hvordan vi kan konstituere virkeligheten og allikevel fortsette å leve. Hans syn er også beslektet med det sokratiske syn at man kan gjøre det onde bare når man mangler innsikt.<sup>1</sup> Det er mulig at Sartre ville utforme en slik etikk i det verk om etikk han lovet i siste setning av *L’Être et le Néant*, men som aldri kom.

Den annen vanskelighet vi festet oss ved i Sartres frihetsteori, var at han synes å legge alt for liten vekt på de materielle begrensninger, som hindrer oss fra å konstituere verden som vi vil. Sartre taler riktignok, som vi så, om en ”gjenstridighets-koeffisient” i tingene, men han påpeker straks at denne avhenger av hvordan vi konstituerer verden. Dette er for såvidt i full overensstemmelse med Husserls syn. Å konstituere verden er ikke å få orden i en på forhånd gitt samling av ting. Også tingene er et produkt av vår konstitusjon. Men for Husserl er vi likevel ikke fri til å konstituere verden som vi vil. De lysbølger som når vårt øye og de påvirkninger som når våre andre sanseorganer, fungerer som randbetingelser som begrenser de konstitusjonsmuligheter vi har. Det vi ser, er ikke mønsteret av lysbølger på vår netthinne, vi ser ting, som er konstituert av oss. Men disse ting og deres forhold til oss må konstitueres på en slik måte at de passer inn med mønsteret av lysbølger på vår netthinne og påvirkningene av våre øvrige sanseorganer. Hvilke ting vi ser og hvordan de oppfattes som ”gjenstridige”, avhenger av hvordan vi konstituerer verden, men hvordan vi konstituerer verden må passe inn med,

---

<sup>1</sup>Dette påpekes også av Harald Ofstad i ”Ondska och ofrihet: Sartres Fångarna i Altona i belysning av hans filosofi”. *Bonniers Litterära Magasin* 32 (1963), s 468–476. Se også Bernt Vestre, ”Er kjærlighet og tortur moralisk likeverdige for Sartre?”, *ibid*, s 659–662, og Harald Ofstad, ”Sartre”, *ibid*, s 743–744.



og begrenses derved, av hva som foregår på vår netthinne og på våre andre sanseorganer. Sartre sier svært lite om denne begrensning som vi er underlagt. Han taler om vår konstitusjon av verden som om den var en skapelseakt. Særlig utpreget er dette i "La Liberté cartésienne", en innledning til et Descartes-utvalg, som han skrev i 1946. Han sier der blant annet: "...det er sin egen frihet, slik han ville ha oppfattet den uten de bånd katolisismen og dogmatismen la på ham, som han (Descartes) taler om når han beskriver Guds frihet. Vi har her et åpenbart tilfelle av sublimering og overføring. Descartes' Gud er den frieste av alle guder som har vært utpønsket av den menneskelige tanke. Han er hverken underlagt prinsipper – ikke en gang identitetsprinsippet – eller et høyeste Gode som Han bare skal virkeliggjøre" (sitert fra Sartre 1947, s 331). Litt lenger ute i denne innledningen sier Sartre: "Descartes forsto fullt ut at begrepet frihet innebar kravet om en absolutt autonomi, at en fri handling var en absolutt ny produksjon hvis spire ikke kunne være inneholdt i noen tidligere tilstand av verden, og at følgelig frihet og skapelse er ett og det samme" (min understrekning). Videre: "For Descartes er Guds privilegium, til syvende og sist, en absolutt frihet, som finner opp Fornuften og det Gode og som ikke har andre grenser enn seg selv og sin troskap mot seg selv. Men på den annen side er det intet mer i denne frihet enn i den menneskelige frihet, og han er seg bevisst at når han beskriver Guds vilje har han ikke gjort annet enn å utvikle det implisitte innhold i idéen om frihet" (a a, s333). Og endelig: "Det tog to århundrer med krise – troens krise og vitenskapens krise – for mennesket å gjenvinne denne skapende frihet som Descartes hadde plasert i Gud, og for at man endelig skulle ane denne sannhet: mennesket er den skapning vis tilstedeværelse gjør at en verden eksisterer" (s 334).

På bakgrunn av denne oppfatningen av mennesket som verdens skaper er det ikke underlig at Sartre kan si hva han sier om menneskets ubegrensede frihet. Hvis å konstituere er å skape, da kan man forstå at vi har ubegrenset frihet og ansvar for alt. Parallellen som Sartre trekker mellom mennesket og Gud gjør det også lettere å plasere den vanskelighet vi nettopp diskuterte: kan en som skaper sine egne verdier, overhodet gjøre noe moralsk uriktig? Tilsvarende problemstillinger dukker opp i religionsfilosofien når man benytter etiske begreper på Gud.

Men Sartres guddommeliggjøring av mennesket er vanskelig å akseptere. Også Sartre selv motsier seg stadig, og han er taus på mange punkter som skaper vanskeligheter. Hva i Descartes teori om Guds frihet svarer for eksempel til "gjenstridighetskoeffisient" i Sartres frihetsteroi? Uten en slik "gjenstridighetskoeffisient" mister selvsagt Sartres teori enhver plausibilitet. Sartre sier jo også selv, som vi så, at uten den blir det intet skille mellom sanseerfaring og fantasi.

Hvis man medgir at konstitusjon er noe annet enn skapelse, og bruker

ordet konstitusjon slik Husserl gjør det, da blir det også unaturlig å bruke etiske ord, som 'valg' og 'ansvar', om konstitusjon. Når man konstituerer verden, velger man vanligvis ikke mellom alternativer, bare i spesielle tilfelle som i and-hare eksempelet, kan man gå frem og tilbake mellom forskjellige måter å konstituere noe på. Det er mulig at vi ved øvelse kan gjøre dette i langt flere tilfelle, men Sartre har ikke vist at vi alltid kan stille opp slike alternativer som vi kan velge mellom. For å kunne tale om valg i den moralske betydning av ordet, må man vanligvis også ha et motiv, en hensikt, en intensjon, men dette synes man som regel ikke å ha når man konstituerer virkeligheten. Riktignok taler Husserl meget om intensjonalitet. Intensjonalitet er nettopp de trekk ved bevisstheten som gjør at den alltid er som om den er rettet mot et objekt. Men Husserl skjelner klart denne betydning av ordet fra den vanlige, praktiske betydning av ordet, som brukes i etikken når man sier at ens intensjoner med å gjøre noe er slik og slik. Sartre skjelner ikke mellom disse to betydninger. For eksempel, i begynnelsen av del fire av *L'Être et le Néant* bruker Sartre 'intensjonalitet' i den etiske, praktiske betydning. Han sier: "Vi skal først merke oss at en handling av prinsipp er *intensjonell*. Den uforsiktige røker som av vanvare får ett kruttmagasin til å gå i luften, har ikke *handlet*. På den annen side, en arbeider som har som oppgave å sprengte ut et stenbrudd og som adlyder de ordrer han har fått, har handlet når han har frembrakt den ventede eksplosjon; han visste hva han gjorde, eller om man vil, han virkeliggjorde intensjonelt et bevisst prosjekt" (1943, s 508). Etter hvert som Sartre går videre, går han imidlertid stadig mer over til å bruke ordene 'intensjonalitet', 'prosjekt' og beslektede, klart etiske ord, som 'valg' og 'ansvar', i forbindelse med Husserls konstitusjonsteori, og han kommer til slutt frem til de oppsiktsvekkende påstander om frihet som innledet denne artiken.

Når Sartres frihetsteori kan virke så besnærende, er det antagelig fordi den forbinder konkrete etiske situasjoner, som i eksemplet ovenfor, med en imponerende systematisk teoretisk struktur, hentet fra Husserls teori om bevissthet og intensjonalitet. Men forbindelsen er brakt i stand ved en oversettelse av Husserls teori inn i et etisk vokabular, en oversettelse som er høyst tvilsom. For Sartre har ikke påvist at vår konstituering av virkeligheten er en form for aktivitet som faller inn under etisk bedømmelse. Konstitusjon har meget tilfelles med induksjon, Husserl refererer da også ofte til Hume i sin utvikling av fenomenologien. Motivasjon og muligheter for valg mellom forskjellige alternativer synes å være like lite aktuelle i forbindelse med konstitusjon som i forbindelse med induksjon. Når man har sett 100 ravner som alle er sorte, *velger* man da om man skal tro at neste ravn er sort? Dessuten: hvis jeg rekonstituerer verden slik at det ikke finnes noen krig i den, reduserer det noe menneskes lidelse unntatt muligens min egen?

Bare en metafysisk idealist kunne hevde noe slikt, og som Sartre sier i et intervju i 1969, har han hele sitt liv søkt å "fremskaffe et filosofisk grunnlag for realisme... Med andre ord, hvordan man skal gi mennesket både sin autonomi og sin realitet blant virkelige ting, unngå idealisme..." ("Itinerary of a thought". Intervju med Jean-Paul Sartre; *New Left Review* nr 58, nov. –dec. 1969, s 46).

Også Sartre selv har store vanskeligheter med å holde en klar linje. Vi har sett hvordan han på den ene side sammenligner mennesket med en gud som skaper fritt og på den annen side taler om en "gjenstridighetskoeffisient" i tingene. Han taler også om at "frihet ikke er en abstrakt evne til å fly høyt over de menneskelige omstendigheter" (i brev med forslag om å trykke opp et utdrag av *Fluene i Confluences*, 1943), og sier at "...formelen 'å være fri' betyr ikke 'å få hva man har villet', men 'selv å bestemme seg for å ville (i den vide betydning av å velge)'. Med andre ord, å lykkes har ingen betydning for friheten" (1943, s 563). Det synes å være denne siste uttalelsen som, sett isolert, har fremkalt den interpretasjonen av Sartre som jeg kort nevnte i begynnelsen av artikkelen: at han med frihet mener frihet til å ville, men ikke til å handle. Begge de to siste sitatene passer dårlig inn med Sartres identifikasjon av menneskets frihet med Guds frihet.

I Sartres senere verker blir hans påstander om frihet stadig mer beskjedne. I *Critique de la raison dialectique* (1960), sier f eks Sartre: "Jeg ser heller ikke... nødvendighet i denne tiltagende innsnevring av handlingen som til slutt reduserer mulighetene til *én eneste*... Hvis det hadde vært bare én mulig vei ... hvis denne veien eksisterer og hvis den byr seg, hvis den åpner seg, oppfatter *praxis* seg selv som om den oppfinner denne veien – og med god grunn, for uten *praxis* ville hverken mulighetene eller midlene eksistere som slike" (1960, s 282).

Også i et skuespill som Sartre en gang planla, er det et hovedtema at man har frihet selv om den vei man skal gå, er fullstendig fastlagt. Colette Audri, som Sartre en gang snakket med om dette skuespillet, forteller at skuespillet skulle hete *Le Pari* (som Pascals veddemål), og skulle handle om et barn som faren ikke ønsket. Moren lot seg imidlertid ikke tvinge til å abortere, til tross for at barnet var spådd et grusomt liv: vanskeligheter, fattigdom og till slutt døden på bålet. Barnet blir født og vokser opp og alt skjer som forutsagt. "Han forandrer i virkeligheten intet materielt i sin eksistens", sier Sartre, "og hans liv ender, som man var blitt enige om, på bålet. Men takket være sitt personlige bidrag, sitt valg, og sin forståelse av frihet, forvandler han dette grusomme liv til et storlått liv" (i "Connaissance de Sartre", et nummer av *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud – Jean-Louis Barrault*, Cahier XIII, oktober 1955, s 54–55). Elementer av dette skuespillet dukker opp i andre av Sartres skuespill, *Baronia* (1940), *Les Mouches* (1943) og i filmutkastet *Les Jeux sont faits* (1947).

Det er kanskje dette siste sitatet som best uttrykker det Sartre er ute etter i sin diskusjon av frihet: Han ønsker å vise at det er en plass for frihet selv i en verden hvor alt det materielle er fysisk determinert, et tema som også er svært sentralt hos Kant. Særlig i de senere skrifter heller Sartre i retning av et slikt mer moderat syn. I et intervju i 1969 sier han for eksempel: "For den idé jeg aldri har holdt opp å utvikle, er at til syvende og sist er man alltid ansvarlig for hva man blir til, selv om man ikke kan gjøre noe annet enn å godta dette ansvaret. For jeg tror at et menneske alltid kan gjøre noe ut av hva det er blitt til. Dette er den grensen jeg i dag ville trekke for friheten: den lille bevegelse som gjør av et totalt betinget sosialt vesen en som ikke gir tilbake fullstendig det som hans betingning har gitt ham" (*New Left Review* nr 58, 1969, s 45).

Men det finnes også hos Sartre antydninger i retning av at frihet består i uforutsigbarhet (som f eks hos den tidlige Wittgenstein: "Viljens frihet består i at framtidige handlinger ikke kan vites nå" (Tractatus 5.1362)). Således sier Sartre i "M Francois Mauriac et la liberté" (1939): "Hva Rogojine vil gjøre, vet hverken han eller jeg. Jeg vet at han vil se sin skyldige elskerinne igjen, men jeg kan ikke forutsi om han vil beherske seg eller om hans raseri vil drive ham til mord: han er fri" (sitert fra Sartre 1947, s 37).

I de senere verkene, særlig *Critique de la raison dialectique* blir Sartre stadig mer opptatt av politisk frihet, men han skjelner skarpt mellom dette og det han kaller "metafysisk frihet". I en diskusjon i forbindelse med en oppføring av *Les Mouches* i Berlin i 1948 sier Sartre: "Vårt konkrete mål, som er meget aktuelt og moderne, er å frigjøre mennesket. Dette har tre aspekter. Først menneskets metafysiske frigjøring . Å gi det bevissthet om sin fullstendige frihet og om at det må kjempe mot alt som bidrar til å begrense denne frihet. For det annet dets kunstneriske frigjøring: å fremme det frie menneskes kommunikasjon med andre mennesker gjennom kunst, og ved hjelp av dette å hensette dem i en atmosfære av frihet. For det tredje, politisk og sosial frigjøring, frigjøring av de undertrykkede og andre mennesker..." ("Jean-Paul Sartre á Berlin Discussion autour des *Mouches*". *Verges* (Baden-Baden/Paris) 1 (1948), nr 5, s 109–123).

At mennesket i metafysisk henseende er fritt, er for Sartre en forutsetning for menneskets politiske frigjøring. I et intervju i 1946 sier han: "Men hva ville det si å frigjøre et menneske hvis handlinger var determinerte? Hvis mennesket ikke var fritt, ville det ikke være verdt å bevege en finger for det" ("A la recherche de l'existentialisme: M Jean-Paul Sartre s'explique", intervju ved Jean Duché, *Le Littéraire*, 13 april 1946).

Selv om Sartre i *Critique de la raison dialectique* særlig er opptatt av politisk frihet, beholder han meget av sin opprinnelige fenomenologiske

eksistensialisme. Han kombinerer Husserl med Marx for å forklare hvordan konstitueringen av verden foregår: verden konstitueres gjennom vår *praxis*. At vi ikke er oppmerksomme på at vi konstituerer verden, men oppfatter oss selv og andre som ting i en verden som er uavhengig av oss og påvirker oss, kaller Sartre 'fremmedgjøring'. Som Marx mener han at denne i høy grad skyldes økonomiske og sosiale forhold. Sartre mener imidlertid ikke, som Marx, at fremmedgjøring begynner med utbytting, men mener at han er nærmere Hegel, som hevdet at "fremmedgjøring er et konstant trekk ved objektivisering av hvilket slag den enn er" (Sartre 1960, s 582. Se også *Question de méthode* i samme bind, s 63–64). At Sartre ikke har forlatt den fenomenologiske ramme han trakk opp i *L'Être et le Néant*, kommer også frem i hans Flaubert-stude (1971) hvor Sartre stadig taler om bevissthet, ego, væren og intet, samtidig med at han også bringer inn temaer og terminologi fra *Critique de la raison dialectique*: totalisering, praktisk-inerte, kollektiver, o s v. I et brev fra 1959 sier Sartre: "...jeg har alltid betraktet de metoder man har i fenomenologien for å gripe eksistensielle prosjekter som utmerkede instrumenter for å nærme seg det fundamentale spørsmål om *praxis*... Når den eksistensialistiske tenkning (i alle fall min) slutter seg til marxismen og vil integrere seg med den, er det takket være sine indre krefter og ikke på grunn av den marxistiske tenknings fortreffelighet (Marxisme et philosophie de l'existence". Brev trykket i Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme: existentialisme, pensée catholique, marxisme*. Paris P U F 1959, s 111–114).

Sartre har derfor tydeligvis ikke oppgitt sitt fenomenologisk-eksistensialistiske utgangspunkt. Men han har selv fått betenkeligheter ved sin tidligere ytterliggående frihetsteori. I det intervju fra 1969 som jeg har sitert et par ganger allerede, sier han blant annet: "Forleden dag leste jeg på ny en innledende notis jeg skrev for en samling av disse skuespillene – *Les Mouches*, *Huis clos* og andre (den notis til samlingen *Théâtre* som ble sitert i innledningen ovenfor) – og jeg ble forarget. Jeg hadde skrevet: 'Uansett omstendigheter, uansett sted, et menneske er alltid fritt til å velge om det vil bli en forræder eller ikke... 'Da jeg leste dette, sa jeg till meg selv: det er utrolig, jeg trodde virkelig det!...Jeg hadde konkludert at uansett omstendigheter, det er alltid et mulig valg. Dette er usant" (*New Left Review* nr 58, s 44).

Sartre drømmer tydeligvis fremdeles om en frihetsfilosofi, men han betrakter den nå som noe som tilhører fremtiden. I *Question de méthode* sier han: "Så snart det eksisterer en margin av *virkelig* frihet for alle, utover produksjonen for å opprettholde livet, vil marxismen være utlevd; en frihetsfilosofi vil ta dens plass. Men vi har intet middel, intet intellektuelt instrument, ingen konkret erfaring som gjør det mulig for oss å forestille oss denne frihet eller denne filosofi" (Sartre 1960, s 32. Se også Bernt Vestre, *Sartre*,

Oslo: Pax 1966, s 79). Vi har sett at den fenomenologisk-eksistensialistiske frihetsfilosofi Sartre utformet i *L'Être et le Néant* og i en del av sine skuespill og romaner i 40-årene er full av selvmotsigelser og vanskeligheter. Det er ikke urimelig å anta at det er disse vanskelighetene som har hindret Sartre fra å utarbeide den etikk han har lovet i mer enn førti år. Vanskelighetene vil jo nettopp komme til syne når man forsøker å anvende det etiske vokabularet Sartre oversatte Husserl inn i, til en systematisk drøftning av etiske problemer. Da vil man se at medmindre man betrakter mennesket som en gud, som skaper verden, og ikke bare konstituerer den, mangler Sartres grunntermer 'frihet', 'valg' og 'ansvar' den etiske karakter som Sartre en gang mente de hadde. Det er uklart om Sartre noen gang gikk fra sin tro på at hans oversettelse av Husserl inn i en etisk terminologi var et velegnet utgangspunkt for en etikk og en frihetsfilosofi. Hvis han ikke gjorde det, burde han ha gjort det.

(Ovanstående uppsats har tidigare publicerats i en relativt svåråtkomlig norsk festskrift, *Intuisjon og erkjennelse: Til Johan Fredrik Bjelke på sekstiårsdagen 31 januari 1976*. En engelsk översättning skall publiceras i Paul Arthur Schilpp (red), *The Philosophy of Jean Paul Sartre* (Library of Living Philosophers, vol XVI), Open Court, La Salle, Illinois, 1981. Vi tackar professor Schilpp och Open Court Publishing Company för tillåtelse att publicera denna norska version av uppsatsen.)

#### Litteratur

de Beauvoir, Simone *La Force de l'âge*. Paris, 1960.

Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, 1943.

Sartre, Jean-Paul, *Situations I*, Paris, 1947.

Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960.

Sartre, Jean-Paul, *L'Idiot de la famille: Gustav Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, 1971.