

Dialektikken som frihedens logik

– om eksistensens mulighed for at begribe det sociale

"Det er den unge Sartre, der er vor tids filosof, ikke den ældre", konkluderer Hans Boll-Johansen i 1994 i sin diskussion af Sartre som politisk filosof.¹ Konklusionen søges begrundet i nogle få påstande omkring Sartres politiske stillingtagen i forhold til kommunismen, som førte til et brud med Merleau-Ponty, og ved en løs reference til Sartres filosofiske værk, hvorom Jacques Collettes siger: "der er intet interessant ved Sartres 'forbedring' af marxismen." Endnu engang ser man Sartres sidste filosofiske værk *Critique de la raison dialectique* (CRD)² affærdiget med en kort bemærkning, som kan reduceres til et enkelt ord: 'marxistisk'. En reaktion ikke helt ulig strukturalisternes modtagelse af værket ved udgivelsen i 1960.³ Endvidere kan henvisningen til personlige psykologiske episoder (at Sartre havde indrømmet, 'at når Europa blev besat (af Sovjetunionen), så ville han selv emigrere', selvom det var denne eventualitet, han arbejdede for) være uheldig i forhold til at skulle vurdere værdien af Sartres politiske filosofi. Især når *Critique de la raison dialectique* netop var affødt af et mislykket forsøg på at nærme sig en politisk praksis: det franske kommunistparti i 1956.⁴ Netop denne hændelse gjorde Sartre opmærksom på nødvendigheden af på ny at gentænke forholdet mellem det enkelte individ og de sociale helheder (kollektiver, grupper, institutioner), som det indgår i.⁵ Med Sartres nyorientering bliver det endvidere muligt at imødegå nogle af de kritikpunkter, som var blevet rettet mod individualismen i det tidlige værk *L'être et le néant*. På baggrund af en udfoldelse af de tre dialektiske momenter, som udgør kernen i *Critique de la raison dialectique*, søger artiklen at skitsere Sartres udarbejdelse af en socialontologi og derved mulighederne for en social frihed.⁶

Fra individualisme til socialisme

Konklusionen 'helvede er de andre' i Sartres skuespil *Lukkede døre* (1944) er af mange blevet opfattet som en endelig dom over Sartres mulighed for udarbejdelsen af en adækvat filosofi om det sociale. Man kunne endog udvide dom-

men til at gælde ethvert forsøg på at udarbejde en eksistentialistisk socialfilosofi, thi ligger miseren ikke gemt i at eksistentialismen, i sin betagelse af det enkelte menneske i dets suverænitet, ender i en slags eksistentiel solipsisme. Forholdet til medmennesket problematiseres naturligvis, når der fokuseres så meget på den enkelte bevidsthed. Sammenstødet mellem en suveræn bevidsthed og en ligeså suveræn bevidsthed må blive brutalt. Det virker derfor heller ikke overraskende, at forholdet til den anden bestemmes som antagonistisk. Prototypen på fremmedgørelse er den frontale konfrontation mellem to friheder, hvor den ene gøres til objekt for den anden. En fremmedgørelse som mennesker ikke kan komme ud over sammen, idet den netop er betinget af mødet med den anden. Altså er det i kraft af denne ontologiske fremmedgørelse ikke muligt at realisere egen subjektivitet og egen frihed samtidig med at jeg anerkender den andens subjektivitet. Med bestemmelsen af frihed som eksistensens vilkår synes dermed at følge fremmedgørelsen som socialitetens bestemmelse.

Sartre bliver som eksistentialismens vigtigste repræsentant ikke stående ved sin tidlige filosofi, men prøver at omforme eksistentialismens ontologiske retningslinier på en sådan måde, at de i langt højere grad kan indfange den sociale dimension ved den menneskelige eksistens og derved muligheden for dannelsen af frie fællesskaber. Sartre formulerer denne overgang således:

"Før krigen betragtede jeg simpelthen mig selv som et individ, jeg så overhovedet ikke de bånd der var mellem min individuelle eksistens og det samfund, hvori jeg levede... jeg var 'enkeltmenneske', dvs. individet som stillede sig i modsætning til samfundet ved uafhængigheden i sin tænkning, men som ikke skylder samfundet noget, og som samfundet ikke har magt over, fordi han er fri." (*Selvportræt*, p. 53)

Efter krigen begynder Sartre at interessere sig for Historien og for menneskets sociale eksistens.

Hvis man som Sartre går ud fra, at mennesket grundlæggende er frit, hvorledes kan man så redegøre for forholdet mellem de forskellige friheder, hvorledes forbindes de forskellige friheder i et samfund? Og på hvilken måde muliggør disse forhold udfoldelsen af en social frihed? Med individets nedfældethed i en social og historisk verden som det deltager i gennem dets praksis eller handling, kommer det ikke længere til at dreje sig om den enkelte frihed, men om den fælles frihed, om at kunne være fri sammen med andre. Nærværende artikels forsøg på at skitsere Sartres udarbejdelse af en socialfilosofi/ontologi udgør derved også en skitse over de almene mulighedsbetingelser for en social

frihed.

På trods af Sartres status som frihedens filosof lurer fremmedgørelsen eller nødvendigheden lige om hjørnet.⁷ Med bestemmelsen af den menneskelige eksistens som praksis, er fremmedgørelsen ikke længere knyttet til mødet med den anden, men til tingene og historien. Således melder spørgsmålet sig: "Hvordan vil man kunne forstå, at Historien, der er et produkt af menneskets frie praksis, vender sig mod sin aktør og forvandles til en umenneskelig nødvendighed, der gør mennesket til objekt i den historiske udviklingsprocess?"⁸ Denne undren, som samtidig er en konstatering, er udtryk for den dialektiske spænding mellem frihed og nødvendighed, som den erkendes og erfares i det levede liv. Med dette spørgsmål kan man hævde at Sartres projekt egentlig er at redegøre for den fremmedgjorte frihed.

"Nu er mennesket den væren, gennem hvilken objekt-tilblivelsen kommer til mennesket. Antropologien vil kun gøre sig fortjent til sit navn, hvis den erstatter undersøgelsen af menneskelige objekter med undersøgelsen af de forskellige processer i objekt-tilblivelsen." (dQM: p. 136)

Da *Critique de la raison dialectique* netop er en antropologi, må den beskrive, hvorledes mennesket eksisterer sin fremmedgørelse, hvordan det overskrider den og fremmedgør sig i selve overskridelsen.

Kritik af den dialektiske fornuft

Sartres sidste filosofiske værk *Critique de la raison dialectique* har måske ikke mange læsere idag, så jeg vil kort skitsere dens tilblivelseshistorie og dens overordnede struktur, der som et spejlbillede reflekterer temaerne i Sartres grundlæggende projekt: "Jeg rejser et eneste spørgsmål: har vi idag midler til at gennemføre en strukturel og historisk antropologi?" (CRD, indl.).

Ansstødsstenen til *Critique de la raison dialectique* var en opfordring fra et polsk tidsskrift *Twórczosc* til at skrive en artikel om eksistentialismens aktuelle stade i 1957. Artiklen "Existentialisme et Marxisme" blev senere tilpasset de franske læsere og udgivet i *Les Temps Moderne* (sept. 1957) under titlen "Questions de Méthode" (i den danske oversættelse *Eksistentialisme og marxisme*, *Metodeproblemet* er således begge titler bibeholdt). Endelig blev den genoptrykt tilført en konklusion i *Critique de la raison dialectique* (1960) som optakt til det samlede værk som består af to bind: bind 1 *Teori om de praktiske*

helheder og bind 2 *Historiens begribelighed* (som først blev udgivet posthumt i 1985).

I kraft af værkets strukturering er det altså muligt at skelne mellem tre opgaver: udarbejdelsen af i) en metode, som udmønter sig i et forsøg på at redde marxismen som historiefilosofi ved at afdække dens tildækkede eksistentielle grundlag. Med denne udarbejdelse af en marxistisk eksistentialisme er det grundlæggende problem mellem frihed og nødvendighed bragt på bane. Hvorledes er det muligt at fastholde eksistentialismens fokus på individet med dets frihed og ansvarlighed og samtidig hævde gyldigheden af den historiske materialisme med dens fokus på nødvendigheden i historien? Vi skal senere se på hvorledes denne problematik udfoldes i *Critique de la raison dialectique*; ii) en strukturel antropologi (bind 1), der som undersøgelsens regressive moment begrundet begribeligheden af sociologisk viden ved en afsløring af de sociale strukturer og deres begribelighed i en synkronisk (samtidig) totalisering; iii) en historisk antropologi (bind 2) der som undersøgelsens progressive moment begrundet begribeligheden af historisk viden, formuleret som spørgsmålet "om der findes én menneskelig historie med én sandhed og én begribelighed" (dCDR: p.100). Altså spørgsmålet om totaliseringens (mål-)rettethed eller historiens mening. Bind 1 slutter altså netop der, hvor vi når frem til 'Historiens sted' og udgør derved det strukturelle grundlag for en teori om historien, forstået som en frisættelse af de blotlagte strukturer i en diakronisk (historisk) totalisering. Strukturerne udgør således de statiske mulighedsbetingelser for historien.

Da min interesse i denne artikel netop er rettet mod muligheden for at begribe det sociale ud fra et eksistentialistisk perspektiv, vil jeg primært tage afsæt i Sartres strukturelle antropologi.⁹

Sartres strukturelle antropologi er en teori om sociale strukturer, tænkt som strukturer der sættes, begrundes og overskrides gennem den menneskelige praksis. Med udgangspunkt i den individuelle praksis følger vi alle ariadnetrådene, som fører fra denne praksis til forskellige former for menneskelige helheder. Sartres socialfilosofi udmønter sig således i en 'teori om praktiske helheder', som kan forstås som en teori om de helheder, der er et resultat af menneskelige handlinger (praktiske). Denne føren individet ud af individualismens labyrint sker i kraft af en dialektisk bevægelse, som finder sin begrundelse i individets handling, med andre ord den individuelle praksis. Det er denne begrundelse, vi skal se nærmere på.

Den dialektiske fornufts selv-begrundelse som begribelighed

Hvis, som jeg har antydnet det, eksistentialismen rummer sin egen begrænsning i forhold til det at kunne begribe det sociale, hvor vender Sartre sig så hen i sin søgen efter den sociale dimension ved mennesket? Det er et 'spørgsmål om metode' og svaret er, som før nævnt, marxismen. Uden at gå nærmere ind på Sartres redningsforsøg tilslutter Sartre sig i princippet den historiske materialisme med dens dialektiske metode. Men netop dialektikken, som den metode hvormed Sartre giver sin begrundelse for sin aprioriske lære om sociale dannelser, må begrundes på ny. Kritik af den dialektiske fornuft er, som parallel til Kants opfattelse af kritik, betegnelsen for en filosofi, der modsat en dogmatisk metafysik (her opfattet som den dialektisk-materialistiske metafysik) søger at undersøge den dialektiske fornufts grænser, muligheder og gyldighed.

På hvilken måde kan Sartre fastslå og bevise den dialektiske bevægelses realitet?

"[...] dialektikken som rationalitet måtte opdage sig selv i den direkte og daglige erfaring, både som kendsgerningernes objektive sammenhæng og som metode til at erkende og bestemme denne sammenhæng."
(dCRD: p. 54)

Begrundelsen af dialektikken, som virkelighedens bevægelse og derved historiens, viser sig i erfaringen. En erfaring, som i kraft af dialektikkens fornuftsmæssighed eller rationalitet, til forskel fra en blind lovmæssighed, knyttes an til dialektikkens begribelighed. Denne begribelighed eller dialektikkens gennemsigthed er en totaliserings begribelighed. Det vil sige at dialektikken (som formidling af modsætninger) bliver begribelig, hvis man ser den som totalisering, forstået som en forening af det forskellige. Sartre gør det klart, at totaliseringen som ordnende og sammenhængsskabende instans kun erfares eller er tilgængelig for en erkendelse eller fornuft, som selv er totaliserende. Han tænker her ikke på en ren kontemplativ fornuft, men på forståelsen som praksis der belyser sig selv eller er gennemsigtig for sig selv i handlingen.

"For at forstå en menneskelig adfærds mening, må vi råde over det, som psykiaterne og de tyske historikere kalder 'forståelse'. Men det drejer sig her ikke om en særlig evne eller et særligt anlæg for intuition; denne erkendelse er simpelthen den dialektiske bevægelse, som forklarer handlingen ved dens slutbetydning ud fra dens udgangsbetingelser" (dQM: p. 120)

Den dialektiske bevægelse udgør altså selve forståelsens eller begribelighedens struktur.¹⁰ Som eksempel på forståelsen bestemt som dialektisk bevægelse (handling, totalisering) analyserer Sartre åbningen af et vindue: Jeg *forstår* en vens gestus, som er rettet mod vinduet, på basis af den materielle situation, som vi begge er i; det kan f.eks. være at han vil 'give luft'. Denne handling er udtryk for en totalisering eller forenende aktivitet, idet den sammenholder rummet i et handlingsfelt, som giver tingene i det betydning: vinduet er til at åbne på en bestemt måde (jvf. dQM: *ibid*). Det centrale i beskrivelsen er at forståelsen sætter det, der skal forstås ind i en betydningsammenhæng eller henvisningshelhed. Fra Heideggers fænomenologi bliver strukturerne ved *In-der-Welt-sein* inddraget i den dialektiske fornufts grundethed i subjektet og endvidere forbundet med en realistisk/materialistisk tolkning.¹¹ Dialektikken som totalisering kan kun erfares gennem handling.

Sartre fokuserer på den dialektiske fornufts værensbundethed, dens nødvendige inkarnation i den individuelle praksis. Netop på denne måde kan han gøre op med den dialektisk-materialistiske metafysik, som gør dialektikken til en naturdialektik, der virker som en blind lov bag ryggen på mennesker.¹² Dialektikken, som historiens fornuft, findes kun fordi mennesker handler, og dialektikken er derved henvist til den sociale og historiske verden.

Kritikken af den dialektiske fornuft, som Sartre iværksætter, har derved til formål at undersøge om og i hvilken forstand dialektikken muliggør en forståelse af den sociale og historiske verden, som betydningsgivende for eksistensen.

"Selve dialektikken – som ikke vil kunne være objekt for begreber, fordi dens bevægelse skaber og opløser dem alle – viser sig kun som historie og som historisk fornuft på basis af eksistensen, thi den er gennem sig selv udviklingen af *praksis* og *praksis* er i sig selv ubegribelig uden *beho- vet, transcendensen* og *udkastet*." (dQM: p. 134)

Dialektikken viser gennem praksis (såvel den individuelle som den fælles) tilbage til de eksistentielle grundstrukturer, transcendens og udkast som læseren kan stifte bekendskab med i *L'être et le néant*. Sartre betoner, at det erkendelsesteoretiske udgangspunkt, som hidtil, er bevidstheden. Det er et udgangspunkt, som hurtigt forlades, idet Sartre henviser til en forskel til hans tidlige filosofi, som viser at *Critique de la raison dialectique* trods alle fællespunkter ikke mere skal forstås i Husserls horisont. Bevidstheden skal ikke spørge til sig selv, men til livet i verden med andre. Den transcendentale bevidsthedsfilosofi sættes op mod den strukturelle og historiske antropologi.

Fra praksisforståelse til begribelighed af sociale helheder

Hvilke konsekvenser har denne begrundelse af dialektikken gennem et subjekt, som derved bringer dialektikken i menneskets hænder? Den individuelle praksis forstået som totalisering erkender ikke blot dialektikken, men lever dialektikken og frembringer den i kraft af handlingen. Den individuelle praksis er den grundlæggende konstituerende dialektik, den er selve det sammenhængsskabende moment, som følger med i alle historiens og samfundets forteelser. Ud over at individet i sin individuelle praksis kan forstå sig selv, må det kunne formulere de grundlæggende principper for verdens tilsynkomst og beskrive de grundlæggende former for menneskelige grupperinger/helheder, som handler i historien. Dialektikken, gjort begribelig som totalisering, betyder at:

"Disse frie omflakkende handlinger uden ophavsmænd, som gennemrytter et samfund, eller disse døde institutioner som bliver tilbage efter at have mistet deres betydning [...] må nødvendigvis kunne totaliseres, dvs. ikke blive tilbage i den igangværende historie som fremmedlegmer; følgelig må de være begribelige." (dCRD: p. 108)

Denne forståelsesmulighed ligger i at mennesket, som praksis, selv har været med til at skabe de sociale helheder, som det indgår i. Mennesket kan begribe de døde træge institutioner som resultat af menneskelige handlinger. Træghe- den er skabt af mennesker, som søger at opfylde deres mål.

Sartres tese er, at subjekterne gennem totalisering af deres egen orientering kan danne grundlag for sociale dannelser, hvori det enkelte subjekt kan være frit eller fremmedgjort alt efter den aprioriske mulighed. Det må udover at kunne forstå sig selv kunne forstå et menneskeligt fællesskab (det praktisk-træge felt), et værk uden enkelte ophavsmænd. Og hvad angår socialdannelserne (serien, gruppen) må de kunne forstås ud fra hvert enkelt individ som isole- ret princip. Dette er fornuftens princip: rationaliteten stiller det enkelte og so- cialiteten under et altomfattende begreb, ud fra hvilket begge kan begribes – li- gesom Hegel gør med sit åndsbegreb. Dette begreb er den individuelle praksis som totalisering. Begrundelsen for det sociale må nå til det faktum, at det socia- le kun kan tænkes som selvstændige foreninger, som totalisering og ikke som begrebsmæssig syntese. For kun derved kan den individuelle praksis udgøre modellen for al begribelighed. Det kan overføre sin egen forståelse af sig selv som totalisering på det sociale, som også er totalisering. Fra dette udgangspunkt må alle skridt til begrundelse af sociale strukturer kunne begribes.

Første skridt eller moment er den konstituerende dialektik, således som den

gennem den individuelle praksis forstår sig selv i sin abstrakte gennemsigthed, finder sin egen begrænsning i sit eget værk og forvandler sig til anti-dialektik. Vi finder den oprindelige dialektiske bevægelse i individet og den handling, hvorved det producerer sit liv og objektiverer sig.

A. Den konstituerende dialektik (som den individuelle frie praksis' begribelighed)

Udgangspunktet for Sartre er livet i dets mest grundlæggende form: mennesket som organisme (inderlighed) over for det uorganiske (yderlighed). Sartre er hverken interesseret i organismens frie udvikling eller materialitetens træghed, men rettere i dialektikken mellem dem som sættes i bevægelse gennem handlingen: i) inderliggørelsen af yderlighed, som sker ved at praksis gennem handlingen tegner omridset af et praktisk felt, og ii) yderliggørelse af inderlighed, som sker i menneskets objektivering i materien gennem arbejdet som idealtypen på praksis. Det er denne dobbeltbevægelse, vi skal se nærmere på. Det er gennem behovet, at den første totaliserende relation mellem den materielle væren, mennesket og det materielle miljø det er del af viser sig. Det er gennem behovet, som en mangel i organismen, at praksis fødes, idet det tvinger mennesket til at gøre noget ved manglen. Dette behov er identisk med transcendens og negativitet (negation af negationen for så vidt som det dannes som en mangel, der søger at benægtes) og således overskridelse mod (udkast). Ved organismens transcenderen sig selv mod dens materielle miljø, totaliseres den omgivende materielle virkelighed og bliver fra en blot ubestemt væren til et praktisk felt med muligheder, betydning og anvendelighed i forhold til udkastet (analogt med åbningen af vinduet). I dette materielle felt virker mennesket ved sin egen og siden sine redskabers materialitet, for kun materie kan virke ind på materien. Derigennem søger organismen tilfredsstillelse af sine behov og derved at bevare sig selv som en organisk totalitet i fremtiden. Totaliseringen og derved dialektikken viser sig som forenelse i praksis, i livet, i erfaringen. Totaliseringen som subjektets forstående eller gennemsigtige praksis er blot indstiftelsen af *enhed* som struktur. En enhed der, netop qua totaliseret totalitet, forbliver menneskelig.

Individer totaliserer det adspredte gennem deres eksistens, noget andet er det at vise, at de totaliserer sig selv på en begribelig måde. Umiddelbart ser det ud som om mangfoldigheden af dialektisk handlende mennesker (dvs. enkeltindivider der udøver en praksis) resulterer i en atomisering, dvs. i en mangfoldig-

hed af totaliseringer. Hvordan kommer vi videre til de sociale fællesskaber, som må forstås som totaliseringer? Med handlingens anden bevægelse åbenbares den første menneskelige form for sameksistens: serierne.

B. Antidialektikken (negation af A), som nødvendighedens begribelighed

Yderliggørelse af inderlighed viser sig som transcendensen af fakticitet og en kasten sig ud i verdens uvished og vilkårlighed. I sin overskridelse eller negation af den givne mangelfulde situation objektiverer mennesket sig i materien gennem arbejdet. Denne objektivering viser sig at være et ambivalent princip, idet det både er princip for virkeliggørelse, som den simple yderliggørelse af mennesket i universet, og fremmedgørelse, som yderligheden der vender sig mod mennesket i form af modfinalitet. Fordi mennesket kun eksisterer for at objektivere sig, er det ud fra objektiveringen eller virkeliggørelsen, at man bedømmer mennesket. Altså finder vi sandheden om os selv – det vi virkelig er – i handlingsresultatet, forstået som handlingens krystallisering i materien. Dette resultat svarer ofte ikke til vor hensigt, men er blevet til noget andet. Ikke ved et uheld eller ved en fejl, men som en forståelig følge af at andre også virkeliggør sig i samme felt.

"Modsigelsen mellem et måls virkelighed og dets objektive ikke-eksistens viser sig daglig. For blot at fremhæve et dagligdags eksempel: bokseren, som, narret af en finte, løfter sin parade for at beskytte øjnene, forfølger faktisk et mål; men for modstanderen, som vil slå ham i maven, dvs. egentligt eller objektivt, bliver dette mål et middel til at placere sit næveslag." (dQM: p.162)

Konsekvensen af vore handlinger ender altid med at glide os af hænde, fordi ethvert tilrettelagt forehavende, så snart det er virkeliggjort, træder i forbindelse med hele universet, og fordi denne uendelige mangfoldighed af forbindelser overstiger vores fatteevner. Det er 'fornuftens list' der viser sig, som hos Hegel.

Sartre kalder dette felt, hvori handlingerne krystalliseres, for det praktisk-træge felt (samfundsfeltet), idet dette felt netop hverken er praksis eller træghed, men materialiseret praksis, praksis der har fået materiens træghed. Det moment af begribeligheden, der svarer til en praksis, der vender sig mod sig selv ved at tage form som træghed, kalder Sartre for anti-dialektik eller passivi-

tetens dialektik, idet praksis jo netop tages ud af kraft, passiviseres. Anti-dialektikken er derved en negation af den konstituerende dialektik. Praksis og frihed negeres i form af praksis-træghed og nødvendighed.

Hver gang en praksis i det praktisk-træge felt bliver til noget andet på grund af de andres praksis, er der tale om fremmedgørelse. Sartre vil som Marx vise, at mennesket frembringer sin egen fremmedgørelse gennem sit eget produkt og derved gennem sig selv. Men selvom mennesket er fremmedgjort, er det alligevel menneske. For at kunne fremmedgøres eller ændres må mennesket være i stand til dialektisk handling. Og det er gennem den frie praksis, at det vil opdage nødvendigheden, som er omdannelse af dets produkt og af sig selv. Dialektikken har afdækket "nødvendighedens stenede undergrund i den individuelle praksis' gennemsigtighed [...]" (dCRD: p. 102). Foreningen af noget trægt i det ydre og indførelsen af det træge i selve den menneskelige praksis resulterer i frembringelsen af nødvendigheden som streng bestemmelse inden for de menneskelige forhold. Nødvendigheden forstået som materiens frarøvelse af vores handlinger.

"Mennesket skaber således historien; det vil sige, at det objektiviserer sig og fremmedgør sig i den; i den forstand vil historien, som er det *alle* menneskers hele aktivitet egentlig gå ud på, forekomme dem at være en fremmed kraft i nøjagtig samme grad som de er uden forståelse for hvilken betydning det, de foretager sig, har for det totale og objektive resultat [...]" (dQM: p.74)

Under handlingen opdager individet dialektikken som rationel gennemsigtighed, for så vidt som det skaber den, og som absolut nødvendighed, for så vidt som den ikke er i dets magt, men dette vil ganske enkelt sige: for så vidt som andre skaber den. Herved ender loven med at undslippe alle og i totaliseringens bevægelse viser den sig da som dialektisk fornuft, det vil sige uden for alle, fordi den er inde i enhver, og som igangværende totalisering, men uden et subjekt.

Sartre forbinder menneske-materie forholdet med den sociale pluralitet, idet forholdet mellem mennesker går gennem forholdet til tingene. Mennesket er med andre ord formidlet gennem det praktisk-træge felt, og det er denne formidling, som Sartre anser for det væsentligste kendetegn ved socialiteten. Det er samtidig begrebet om formidling, som muliggør ophævelsen af dualismen mellem menneske-materie (praksis/træghed) eller for at bruge terminologien fra *L'être et le néant* dualismen mellem væren-for-sig og væren-i-sig. Det prak-

tisk-træge felt, som handlingernes krystallisering i materien, er jo hverken ren væren-for-sig eller ren væren-i-sig, men noget som falder imellem, en mellemverden (intermondus/intermonde, dQM: p.65). På denne måde muliggør Sartre en tredje vej mellem opfattelsen af sociale kendsgerninger som ting (Durkheim) eller som ikke-ting (Weber), idet Sartre bestemmer alle ting som sociale kendsgerninger. Idet mennesket er situeret i verden kan verden for og gennem mennesket ikke være andet end menneskelig. Ren væren eller væren uden mening findes ikke i den menneskelige erfaring.

"... det er på det praktisk-træge niveau, at socialiteten gennem tingene produceres i mennesket som et bånd af materialitet, der overskrider og ændrer de simple menneskelige relationer." (CRD: p. 347)

Hvor mennesket knytter ting sammen i en totalisering, dér adskiller materien menneskene. Andetheden eller fremmedgørelsen kommer til tingene gennem menneskene: Idet materien menneskeliggøres (får betydning) vender den tilbage i en handling som tingsliggør mennesket i form af atomisering, idet materien ikke kan totalisere de forskellige individer. Mennesket beherskes af den forarbejdede materie, i den betydning at det er objektet, som bestemmer mennesket som det, af hvem en bestemt adfærd forventes (f.eks kræver maskinen en bestemt adfærd af det menneske, der betjener den). De ting, menneskene har sat deres segl på, begynder at organisere menneskene efter tingenes love. Der opstår de struktureringer, som Sartre kalder seriestrukturer eller kollektiver. Det praktisk-træge felt samler menneskene efter deres egne love. Som eksempel beskriver Sartre blandt andet en buskø ved Place Saint-Germain-des-Près i Paris. De, der venter i buskøen, er ikke ført sammen af venskab eller bekendskab, men udefra af den ventede bus, som er det eneste der bringer dem sammen. Og den bringer dem sammen som rene kvantiteter, som tal i en talrække. Alle er udskiftelige. Folk er adskilt af andethed, ensomhed, ved antagonisme, ved deres plads i systemet. Idet stof forener mennesket i og med at den binder dem sammen og tvinger dem til at indtræde i et materielt system, forener materien dem i og med at de er træge/objekter. Praksisfeltet er gennemsyret af umådelig magtesløshed og fremmedgjorthed. Mennesker kan ikke nå hinanden. Som Sartre udtrykker det i et interview: "Mennesker er ikke synlige for hinanden, der er for mange maskiner og sociale strukturer, der blokerer for udsynet."¹³



Sartre ved sit skrivebord i lejligheden rue Bonaparte nr. 42
(foto: Gérard Gery/Paris-Match, 1962)

C. Den konstituerede dialektik (negationens negation), som den fælles praksis' begribelighed

Vendt mod denne praksis-træghed vil vi se gruppen dukke op som den anden dialektiske samlingstype. Sartre skelner imellem den konstituerende og den konstituerede dialektik i selve det omfang, hvor dialektikken må konstituere sin fælles praksis gennem den individuelle praksis hos de enkelte handlende individer, der udgør den. Gruppen er udtryk for den ikke-fremmedgørende socialdannelse, som lykkes. Dens grundlæggende mulighed er nu forståelsesopgaven.

Omslaget fra serie til gruppe sker, når mennesket "*i den virkelighed, der knuser det*, opdager umuligheden af at mennesket er umuligt" (CRD: p. 367). For eksempel kan en fælles fare tilvejebringe denne ændring i den fremmedgjorte serie. Sartre har som eksempel det parisiske Saint-Antoine kvarter under den franske revolution. Kvarterets beboere er ikke truet som enkeltpersoner, men det er den blotte udslettelse som mål for en militær operation, der truer hver og en i kvarteret. Den enkelte kan derfor ikke adskille sin egen redning fra de andres, og gruppen dannes. Vi'et dukker op. Selv denne ideelle gruppe er baseret på fjendtlighedsrelationer til de andre, idet den holdes sammen af en ydre fjende. Ideen om at oprørets eller gruppens enhed skyldes konfrontationen, at broderskabet kun opstår takket være den ydre fjende, gør, at man ikke længere ved "om man virkelig er brødre eller man bare er det i kraft af at man angriber soldaten".¹⁴ Kierkegaard synes at have gjort sig lignende overvejelse i forhold til den politiske omvæltning i 1848-49, hvor han noterer i dagbogen marts 1848: "Ulykken i dette Øieblik er, at det ny Ministerium behøver Krig for at holde sig, behøver al mulig Agitation af National-Følelsen. Om vi end let nok kunde faa Fred – hvis Ministeriet ikke er ganske dumt, maa det see, *det* behøver Krig."¹⁵ Den politiske liberalisme havde brug for nationalismen for at etablere sig.

Men lad os se lidt nærmere på forholdet mellem individ og gruppe for derved at forstå, hvorledes den individuelle praksis kan siges at udgøre begribeligheden af den fælles praksis.

Gruppen lader de enkelte være enkeltindivider og viser blot deres konjunktion. I denne konjunktion er de andre betingelse for den enkelte i et fælles udkast. Det drejer sig nu ikke længere om en totaliserende prægning af de enkelte gennem materien. En sådan instans knytter blot mennesker sammem som objekter, knytter dem sammen i deres fælles fremmedgørelse, deres fælles andet-hed. Her gælder serialiteten. Da det enkelte individ kun kan tænkes som selvstændigt subjekt, er grundlaget for gruppen en strukturforbindelse mellem en-

keltpraksisser. Forholdet mellem individerne i gruppen skal kunne føres tilbage til individernes egne handlinger, da de enkelte friheder er formidlet gennem praksis. Den plurale enhed er ikke en værensenhed, en totalitet men en handlingsenhed, idet gruppen er forenet i kraft af handlingen.

"[...] gruppen defineres ved sin virksomhed og ved sin konstante integrationsbevægelse, som sigter mod at gøre den til ren praksis ved at søge at undertrykke alle træghedsformerne i den; kollektivet defineres *ved sin væren* [...]." (dCRD: p.126)

Handlingen bestemmes ikke blot ved overensstemmelsen mellem de forskellige praksisser. Målet for handlingen er også et væsentligt moment for enheden. I målet er der givet et fællesskab, som er forståeligt ud fra de enkelte handlinger. De enkelte ønsker det samme, i og med at de står i samme situation, i og med at de i abstraktion er ens, det vil sige som friheder og som mål vil friheden. Målidetiteten gøres plausibel gennem den samme situation og den samme negation af situationen. Sartre sætter den konkrete overvindelse af faren gennem situationen lig det konkrete mål af frihedsgenvindelse. Gruppen er frihedens genkomst. Dialektikken som praksis' logik viser sig derved som frihedens logik, idet det er gennem formålsrettet handling, at friheden viser sig både i form af den individuelle praksis og den fælles praksis. Gennem gruppens fælles handling er den sociale frihed muliggjort.

I gruppens forsøg på at fastholde friheden søger den at konstituere sig som ontologisk enhed frem for en blot praktisk enhed. Den fusionerende gruppes omdannelse til den edssvorne gruppe med den derved tilknyttede vold/terror ("At sværge er i sin egenskab af fælles individ at sige: du skal dræbe mig, hvis jeg løsriver mig." (CRD: p. 449)) er et forsøg på at opnå den ontologiske enhed. Den edssvorne gruppe udgør for Sartre "menneskehedens begyndelse" (CRD: p. 453). En bestemmelse hvis tragik allerede kommer tydeligt frem i Sartres skuespil *Djæveln og den gode gud* (1951), hvor Götz, som leder bøndernes oprør mod adelen, lader den edssvorne gruppe konstituere: "Bekendtgør straks, at enhver soldat, som forsøger at desertere, vil blive hængt. [...] Nu begynder menneskenes rige. En god start. Nasty, jeg bliver bøddel og slagter." (p.176).

Derefter følger den organiserede gruppe, som er en fordeling af opgaver med henblik på opnåelsen af gruppens fælles mål. Forskellen til de to øvrige grupper er blandt andet graden af differentieringen af arbejdsopgaver. Individerne tilhører den organiserede gruppe ved at de hver især udfylder og opfylder en

bestemt funktion. En funktion, som kan bestemmes både negativt, som et forbud ('gør ikke dette') og positivt, som et påbud ('gør præcis dette'). Et fodboldhold udgør en sådan gruppe, hvor hver spiller i kraft af sin funktion handler til holdets bedste. Den enkelte frihed, der scorer mål, handler ikke for sig selv, men handlingen er båret af fællesskabet. Ingen spiller er hævet over nogen anden eller har mere magt end de andre. Som Sartre siger: "Frihedens moment må forbigås i tavshed, idet det vil negere holdet, når dette moment skal sættes for sig selv." (CRD: p. 471).

Hvis dette skulle ske, altså at et enkelt individ sætter sin egen frihed, er det udtryk for manglende holdånd. En manglende holdånd, som (i modsætning til sportshold) ofte kendetegner teatret (teatertruppen), i skikkelse af den 'store' skuespiller (Le 'grand' acteur).

"På grundlag af det fælles mål, det fælles foretagende, den fælles organisation (enhver rolle er en funktion, der er defineret ved handlinger og tale, som er strengt betinget af den gensidige organisation af tider og steder), bekræfter han, at han er *alene*." (CRD: p. 471)

Skuespilleren træder ikke ud af gruppen, men kommer til at udgøre gruppens enhed. Og ved at tjene det fælles forehavende, skuespillet, må de andre tjene ham. Ved denne begyndende beslaglæggelse af magten til fordel for en person, er kimen lagt til den institutionaliserede gruppe. I denne gruppe kan der kun være én frihed: suverænens frihed. Hans individuelle frihed er også udtryk for en fælles frihed, idet installationen af en suveræn udspringer af de øvrige gruppe-medlemmers frie accept. Suverænens frihed består i at regulere beslutninger, koordinere handlinger og give ordrer, som fordrer de øvrige medlemmers lydighed. Med institutionen bliver individerne atter kastet tilbage i serialiteten og ufriheden.¹⁶

Overgangen fra den fusionerende gruppe til den institutionaliserede gruppe skal forstås i forhold til organismen. Gruppen efterligner organismen i sin stræben efter en enhed eller totalitet, som organismen er det eneste eksempel på. Ligesom organismen måtte gøre sig træg, det vil sige bruge sin krop eller redskaber for at virke på materien, forsøger gruppen ved edsaflæggelsen så at sige at danne sig en krop eller rettere et skelet, så den bedre kan gribe ind i den materielle verden. I takt med gruppens specialiseringsgrad og træghed bliver den mere lig maskinen, stivner og bliver en ting, et samfundsobjekt på linie med kollektiverne.

"... gruppen er dannet efter den individuelle frie handlings model, og at den producerer en organisk virksomhed uden selv at være en organisme; desuden at den er en maskine, der producerer ikke-maskinelle relationer, og at trægheden – som for ethvert andet menneskeligt produkt – udgør dens væren og dens eksistensberettigelse." (dCRD: p. 179)

Det som gør, at gruppen ikke kan gøre sig til ontologisk enhed og derved en hyperorganisme, er netop de enkelte individers adskillelse som legemlige organismer.

Begrundelsen for de sociale dannelser går fra det enkelte til en pluralitet af enkelte og munder således ikke ud i et overordnet begreb. Det svarer til Sartres nominalisme som han formulerer det i *Eksistentialisme og marxisme. Metodeproblemet*; "[...] der findes kun mennesker og faktiske relationer mellem mennesker [...]" (dQM: p. 65). Den fortløbende bestemmelse af de sociale dannelser er afledt af principper, der må opfylde dette nominalistiske krav. Vi må om et fællesskab kunne sige, at det rummer praksisprincippet, som er analogt til frihed, udkast, handling, objektivisering. Dette hindrer, at gruppen bliver mere virkelig end individerne, der konstituerer den.¹⁷ Således har Sartre etableret sig som socialteoretiker uden at fravige sig sine eksistentialistiske forpligtelser.

På trods af denne noget korte skitsering af overgangen fra organisation til institution, skulle det alligevel være muligt at drage en analogi til Sartres position i redaktionsgruppen i *Les Temps Moderne*. I den tidligere nævnte tekst beskriver Hans Boll-Johansen forholdet mellem Merleau-Ponty og Sartre således: "Redaktør Merleau-Ponty blev frataget muligheden for at tale sin sag i *Les Temps Moderne*. Chefredaktør Sartre nægtede simpelt hen at lade ham svare for sig. Merleau-Ponty konstaterer bittert: 'det er øjensynlig kun dig selv der kan diskutere med dig selv i *Les Temps Moderne*'.". Lidt mere hårdtslående formuleres det af William McBride i *Sartre's political theory*: "Sartres position på *Les Temps Moderne*-holdet, i de år, der efterfulgte Merleau-Pontys tilbage-træden, havde en strukturel lighed med Stalins inden for det Sovjetiske Kommunist Parti." (p. 151).

At Sartre skulle bemægtige sig magten på denne måde er nok beklageligt, men at han ikraft af sin samfundsfilosofi blandt andet kan gøre dette forhold begribeligt, udgør styrken hos den ældre Sartre.

Den regressive bevægelse (A-B-C) og frihedens mulighed

Den regressive undersøgelse har taget sit udgangspunkt i det umiddelbare, det

vil sige i individet, der kender sig selv i sin abstrakte praksis, for gennem mere og mere dybtgående betingelsesforhold at genfinde sine praktiske forbindelser med andre. Derigennem har vi fundet strukturerne for de forskellige praktiske mangfoldigheder, og gennem modsigelserne inden for disse er undersøgelsen nået til det absolut konkrete: det historiske menneske. Og det er først her, at Sartres egentlige historiefilosofi udfoldes.

Bevægelsens tre momenter er viklet ind i en dialektisk cirkularitet eller dialektisk reversibilitet, som derfor ikke svarer til den historiske irreversibilitet. Det ene moment kommer ikke før det andet, men består i et dialektisk kredsløb, hvad enten vi betragter gruppens og seriens forhold, idet de frembringer hinanden, eller vi erfarer individet som praktisk fundament for en helhed eller ser helheden som det, der frembringer individet i dets virkelighed som historisk handlende person (dCRD: p.97) Med denne cirkularitet (eller hvad Hegel ville kalde en dårlig uendelighed) stiller spørgsmålet om frihedens mulighed sig. Hvad var det der skete med friheden?

Sartre fandt ikke som Hegel friheden udfoldet i den moderne stat, men i stedet udfoldet i den fælles praksis, gruppen. Men med gruppens omdannelse så vi, hvorledes trægheden eller nødvendigheden satte rammer for frihedens udfoldelse. Er Sartres mål derfor en fastholdelse af det apokalyptiske moment, hvor den fusionerende gruppe opstår? Netop denne endnu ikke begrænsede frihed stemmer nogenlunde overens med frihedsopfattelsen i *L'être et le néant*. Svaret må være benægtende, da den dialektiske bevægelse jo har afsløret denne umulighed. På hvilken måde skal vi så forstå gruppen som frihedens sted og endvidere som det tredje dialektiske moment, som vi – med baggrund i Hegel – forventer vil ophæve de to tidligere momenter (frihed og nødvendighed)? Svaret ligger i undertitlen til afsnittet om gruppen: "Ækvivalensen mellem friheden som nødvendighed og nødvendigheden som frihed" (dCRD: p. 143). Nødvendigheden, i form af det praktisk-træge felt, affødte den fælles frihed. Da den fælles frihed kun kan finde udtryk eller udfolde sig i en gruppe, som efterhånden stivner og falder tilbage i det praktisk-træge felt som et samfundsobjekt, er vi igen tilbage i nødvendigheden, som så afføder friheden osv.

Sartre fastholder sin opfattelse fra *L'être et le néant*, at mennesket er dømt til at være frit. Men med en større opmærksomhed på nødvendigheden i historien og vores betingethed erkender han, at vi altid begynder og lever i en situation, hvor andre har valgt for os. Allerede dåben markerer indlemmelsen i den edssvorne gruppe, på trods af at eden aflægges af andre, på barnets vegne.

"[...] det er nødvendigt at beslutte meningen med troen for barnet (dvs.

meningen med verdenshistorien, med menneskehedens historie), og det uden at kunne spørge det og uanset hvad man gør, uanset hvilke forholdsregler man tager, så vil det naturligvis komme til at bære vægten af denne beslutning hele sit liv. Men det er også sandt, at beslutningen kun kan mærke barnet i det omfang, at det frit vil have inderliggjort den, og at den ikke vil blive den træge begrænsning, som dets fader fastsætter, men den frie selv-begrænsning af dets frihed." (CRD: p. 492)

I enhver gruppe (med undtagelse af den fusionerende) er der en træghed, som bestemmer eller sætter grænser for individet. Først ved den frie inderliggørelse af denne bestemmelse, det vil sige ved at afgøre hvilken betydning den skal have for individet, omdannes den træge begrænsning til individets egen frie begrænsning af sig selv. Med friheden, bestemt som inderliggørelsen af yderlighed, er vi tilbage ved den frie individuelle praksis som det første moment i den dialektiske bevægelse, som nu sættes igang på et lidt mere konkret niveau: Historiens sted.

Noter

1 "En bitter kamp på moral og politik", *Politiken*, Interpol d. 22/5 1994.

2 Følgende forkortelser er benyttet i resten af denne artikel: dQM for J.-P. Sartre: *Eksistentialisme og marxisme. Metodeproblemet* (Gyldendal 1969); CRD for J.-P. Sartre: *Critique de la raison dialectique* (Gallimard 1960); dCRD for J.-P. Sartre: *Kritik af den dialektiske fornuft* (Vinten 1972).

3 Som Sartre skriver om strukturalisterne: "Bag historien er det naturligtvis marxismen, der sigtes til. Det drejer sig om at grundlægge en ny ideologi, den sidste dæmning, bourgeoisiet kan rejse mod Marx." *L'Arc*, nr. 30, Aix-en-Provence 1966, p. 87.

4 Det franske kommunistpartis (P.C.F.) støtte til Sovjetunionens invasion i Ungarn i 1956 satte punktum for Sartres følgeskab med P.C.F. Annie Cohen-Solal hævder i sin biografi *Sartre* (dansk udgave, 1990, 2 bind) at Sartres tre teoretiske værker (*L'ère et le néant*, *Cahiers pour une morale* og *Critique de la raison dialectique*) alle er affødt af "en 'blindgyde' der fulgte på et møde med virkeligheden: "Socialisme og frihed" i 1941, R.D.R i 1949, P.C.F. i 1956" (p. 425).

5 Forholdet mellem individ og kollektiv er et tema hos Sartre, som allerede udfoldes i "Litteraturens sociale funktion" (som er den første artikel i det første nummer af *Les Temps Modernes*, oktober 1945). Her skelner Sartre mellem den analytiske, den syntetiske og – som Sartres eget bud – den totale menneskeopfattelse.

6 Min skitse af Sartres socialontologi er centreret omkring de tre dialektiske momenter (a. den individuelle frie praksis, b. nødvendigheden og c. den fælles frie praksis: som ækvivalensen mellem friheden som nødvendighed og nødvendigheden som frihed), idet de danner rammen for *Critique de la raison dialectique* (dCRD: p.96). Endvidere udgør de den dialektiske bevægelse, som man kan se udfoldet på forskellige niveauer, såvel i *Critique de la raison dialectique* som i Sartres øvrige værker; *Question de Methode* og *L'idiot de la famille* (1971-72, om Flaubert). Desuden er det netop i kraft af dialektikken, med dens begreb om formidling at Sartre kan opløse nogle af dualismene i *Væren og intet*.

7 Selvom Sartre insisterer på at frihed eller den frie praksis er bestemmende for, hvad det vil sige at være menneske, så er fremmedgørelsen det også: "Den grundlæggende fremmedgørelse opstår ikke, som *Væren og intet* måske fejlagtigt kunne forlede en til at tro, fra et valg, som går forud for fødslen: den opstår fra den ensidige inderlighedsrelation, som forener mennesket som praktisk organisme med dets omgivelser." (CRD: p. 286).

8 M. Contat & M. Rybalka: *Les Ecrits de Sartre* (1970) p. 339.

9 Selvom Sartre skrev "Question de méthode" før *Critique de la raison dialectique*, hævder han selv at "Question de méthode" logisk set skulle følge efter *Critique de la raison dialectique*, da sidstnævnte netop skulle give "Question de méthode" dets kritiske og teoretiske grundlag (forord, CRD). Om der egentlig er denne kontinuitet mellem de to værker, er der blandt Sartre-forskerne uenighed om. På baggrund af Sartres egen begrundelse af forholdet har jeg fundet det opklarende at udtage eksempler fra "Question de méthode" for at illustrere de mere abstrakte overvejelser i *Critique de la raison dialectique*.

10 Herved bliver det uklart, om Sartres begreb om begribelighed (af det enkelte individs adfærd, socialdannelserne og historien) skal forstås som en dialektisk begribelighed eller en hermeneutisk begribelighed. Blandt andet hævder Yirmiahu Yovel i "Dialectic without mediation" *Varieties of marxism* (ed. S. Avineri, 1977), at Sartre med sit begreb om historisk begribelighed er tættere på hermeneutikken end på Hegel. Jacob Rendorff skriver i *Frihed og etik i Jean-Paul Sar-*

tres filosofi (Nordisk Sommeruniversitet, 1993), at Sartres progressive-regressive metode kan "ses som en historisk hermeneutik, der i lighed med Dilthey, men ad andre veje søger at forstå det individuelle livsværk ud fra den historiske horisont." (p. 101).

11 Den dagligdags In-der-Welt-sein former sig som omgang i og omgang med det i verden værende. Denne er altid allerede splittet i en mangfoldighed af besørgen. Denne besørgen er en håndterende omgang med, snarere end en erkendende skuen. Dét der møder os i den besørgende omgang, er ikke ting i betydningen 'genstande for bevidstheden', men 'Zeug'. 'Zeug' optræder aldrig alene, men altid i en betydnings- eller henvisningshelhed med andet Zeug. De forskellige slags Zeug er um-zu dette eller hint formål – og heri ligger den henvisningskarakter, der forbinder dem til en helhed (*Sein und Zeit*, §15), og som Sartre knytter an til sit forståelsesbegreb som en totalisering.

12 Sartre gør op med Friedrich Engels udformning af en naturdialektik. Sartre afviser ikke muligheden af en dialektik i naturen, men mener blot at det er en metafysisk hævde, hvis gyldighed vi ikke kan få vished om. Den dialektiske fornuft lader sig kun finde og begrunde gennem den menneskelige praksis (dCRD: p. 51).

13 Interviewet "Jean-Paul Sartre" i *Playboy*, maj 1965.

14 "Sartres testamente IV", *Information*, 26.-27. april 1980.

"Er det den fælles fjende der skaber enheden eller er der tale om en reel positiv forening?" spørger Benny Lévy. Spørgsmålet er tankevækkende i forhold til en forståelse af de oprør eller gruppe-ringer, der forekommer i historien (hadet mod den Anden som i 1789 (den franske revolution) var aristokratiet, i Iran/Irak er det amerikanerne, for nynazisterne er det jøderne/de fremmede – er der tale om en positiv forening eller rettere om tilflugten til en negativ enhed, der opstår i kampen mod et styre/folk man vil have omstyrtet/tilintetgjort).

15 Søren Kierkegaard: *Papirer*, bd. VIII (1A 609).

16 Artiklens rammer tillader desværre ikke en udfoldelse af de forskellige gruppedannelser. For en klar fremstilling af gruppens udvikling, se J. Rendtorff, *op.cit.*, pp. 113-121.

17 Netop Sartres nominalisme som en tredje vej mellem individualisme og holisme rummer ifølge Thomas Flynn's *Sartre and Marxist Existentialism* (1984) perspektiver for udarbejdelsen af en teori om kollektiv ansvarlighed.

Litteratur

Hartmann, Klaus: *Die Philosophie J.-P. Sartres* (1983)

McBride, William L.: *Sartre's political theory* (1991)

Sartre, Jean-Paul: *Eksistentialisme og marxisme. Metodeproblemet* (Gyldendal 1969)

Sartre, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique* (Gallimard 1960)

Sartre, Jean-Paul: *Kritik af den dialektiske fornuft* (Vinten 1972, uddrag)

Sartre, Jean-Paul: "Litteraturens sociale funktion" i *Situationer* (Gyldendal 1964)

Sartre, Jean-Paul: *Selvportræt* (Vinten, 1980)

Sartre, Jean-Paul: *Djævelen og den gode Gud* (Arkona 1984)