

# **Identitet og integrering**

Et eksistensfilosofisk og fenomenologisk perspektiv

Torbjørn Olseth

**Veileder: Bjørn Holgernes**

Våren 2010

Filosofisk Institutt, Universitetet i Bergen



## Forord

Det har vært en lang og spennende prosess å skrive denne masteroppgaven, og selv om materialet ofte bød på utfordringer, så har det vært en glede å jobbe seg gjennom dem. Jeg valgte å legge opp oppgaven slik at mye av stoffet ville være nytt for meg, men også der hvor tekstene allerede var kjente var det mye nytt å oppdage når jeg leste dem i lys av det problemfeltet jeg hadde valgt. Temaet for oppgaven ble valgt fordi det synes som et felt hvor eksistensfilosofiske og fenomenologiske perspektiver ville kunne bidra med mye samtidig som de ikke syntes å være tilstedeværende i debatten.

Jeg vil gjerne takke min veileder Bjørn Holgernes for gode innspill og oppløftende tilbakemeldinger på oppgaven, samt for de mange gode seminarene hans som jeg har hatt gleden av å delta på opp gjennom studietiden. Jeg vil også rette en takk til Filosofisk Institutt for å ha holdt så mange interessante seminarer opp gjennom tiden. Jeg retter en spesiell takk til Vigdis Kvam, som har vært enormt hjelpsom gjennom hele min tid som student, og til Ralph Jewell for mange hyggelige og lærerike samtaler over en kopp te.

En stor takk går også ut til venner og familie som har bidratt på ulikt vis opp gjennom studietiden. En spesiell takk går til min bror, Asgeir, som har vært svært behjelpelig med å lese diverse oppgaver, og som alltid har gitt gode tilbakemeldinger. Det må også rettes en takk til min venninne Silja, som har hjulpet meg med forståelsen av forskjellige franske ord og uttrykk når den engelske oversettelsen av *L'être et le néant* syntes noe forvirret.

- Torbjørn Olseth

## **Innhold**

Abstract.....	1
Innledning.....	2
Del 1: Grunnleggende perspektiver.....	7
Sartre og fenomenet.....	7
Intethet.....	17
Ond tro.....	31
Del 2: Væren-for-seg-selv.....	40
Grunnleggende strukturer.....	40
Verdier og muligheter.....	44
Den reflekterende virksomhet.....	53
Del 3: Væren-for-andre.....	61
Blikket.....	69
Væren med Andre.....	89
Simone de Beauvoir og historiene vi forteller.....	94
Del 4: Avslutning.....	102
Litteraturliste:.....	120
Pensumliste:.....	120

## Abstract

I am a man. I am also white and Norwegian, and others are women, black, homosexuals, androgynous and so-on and so-forth. In one sense, these terms could be considered pure descriptions or statements of certain objective facts about for instance the biology of a certain body. However, if we look more closely, we see that in most cases, these descriptions seem to carry some kind of meaning in addition to the facts they would then be attempting to describe: The term “woman” does not seem to be a pure reference to a body with certain organs, hormones, this or that psychology, etc. In fact it seems that the biological aspects are mostly overlooked or left out: In most cases, our everyday discussions of and references to women do not seem to be about ovaries, estrogen or double X-chromosomes. Instead, we seem to refer to a loose or indefinite field of meanings that non the less is supposed to be more accurate and thoroughly descriptive than any single set of facts alone. Echoing Beauvoir's lament, we could say that these facts are the background from which any other utterance emerges.<sup>1</sup>

In that sense, the terms mentioned above could be said to fall under the heading of “identity,” but two questions seem to impose themselves on us here: What unites these things that I say that I *am* under the heading of identity, and what does it mean when I say that I am these things? In addition, the term “integration” is often mentioned in relation to identity, and these two seem to play an important part in public discourse, both with regard to the integration of immigrants and such things as identity politics, feminism, and issues pertaining to minorities in multi-cultural societies. These terms also receive quite a bit of attention within philosophy in questions such as how personal identity persists over time, and whether or not “I will be Me” after a brain transplantation. In existentialist thought, however, the focus is often on the concrete individual, and it can sometimes seem as though it would be hard or even impossible to take phenomena of identity, in so far as they are also phenomena related to groups (e.g., “woman” or “black man”), into account. In addition, the commonly espoused conception of authenticity that stresses the importance of a world view in which existence precedes essence seems to present difficulties even for questions of “purely personal” identity.

Still, in this paper I will attempt to work through the thought of Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir to see if I can find a potential for a fundamental existentialist phenomenological account of identity and integration. The main questions will thus be focused on the basic structures of human existence and the relations between these structures, e.g., the relation

---

<sup>1</sup> *Det annet kjønn*, s. 35.

between identity and freedom, identity and facticity, the constitution of identity, etc.

With the choice of philosophers and method we also gain an advantage in that we will be able to assume, as a starting point, that when people say “identity” and “integration,” they are indeed referring to a real experience of something, or, in the very least, that at some point in time, they used to.<sup>2</sup> This is not to say that everyday use of words is always and necessarily correct in this sense: We often use words “loosely,” and only rarely is there a complete theory of the phenomenon referred to behind any given use of a word; most of us are able to use the word “gravity” correctly, but only very few of us have any form of deeper insight into the workings of this fundamental force.

## Innledning

Jeg er en mann. Jeg er også blant annet hvit og norsk. Andre er svarte, kinesiske, kvinner, homofile, personer med uklart kjønn, osv., osv. I en forstand kan man kanskje si at dette utgjør en rekke nøytrale faktasetninger om for eksempel en gitt kropps biologi eller hvor man er født. Det er dog også klart at en slik «nøytraliserende» måte å se på det på går glipp av mye: Når vi bruker ordet «kvinne» er dette sjeldent en «ren» referanse til en kropp med visse organer og hormoner. Tvert om, så synes det biologiske aspektet faktisk å falle utenfor når vi snakker om kvinner til daglig: Det er sjeldent våre dagligdage diskusjoner om og referanser til kvinner handler om eggstokker, østrogener og doble X-kromosom. Istedenfor synes det som om vi refererer til et løst og udefinert felt av mening som likevel skal være mer nøyaktig og beskrivende enn et hvilket som helst sett av isolerte fakta. Med et nikk til Beauvoir kan vi si at disse fakta er den bakgrunn som enhver annen påstand trer frem fra.<sup>3</sup>

I den forstand er tingene som nevnes over slikt som kan sies å falle inn under «identitet» på et eller annet vis, men to spørsmål reiser seg umiddelbart: Hva er det som forener disse tingene som jeg sier at jeg *er* under rubrikken «identitet,» og hva *betyr* det at jeg er dem? I tillegg nevnes «integrering» ofte i sammenheng med identitet, og begge disse termene synes å spille en viktig rolle i den offentlige debatten, både i sammenheng med integrering av innvandrere, og når det gjelder slikt som identitetspolitikk, feminisme, minoritetsspørsmål, og andre spørsmål som henger sammen med multikulturelle samfunn. De behandles også i filosofien, og da i sammenheng med slike

---

2 Sartre uses a similar approach, for instance in his treatment of the “we,” and he also hints that even though there is no *necessary* connection between thought and language in this respect, we could quite possibly find one, if we took the time to study it. See for example *Being and Nothingness*, p. 434.

3 *Det annet kjønn*, s. 35.

spørsmål som hvordan identitet kan vedvare over tid, og hvorvidt «jeg er meg» etter at jeg eksempelvis skulle ha gjennomgått en hjernetransplantasjon. Innenfor eksistensialistisk tenking, derimot, er fokuset ofte på det konkrete individet, og identitetsfenomen kan synes vanskelige eller til og med umulige å ta høyde for i den grad de også er gruppefenomen (eksempelvis «kvinner» og «svarte»). Dertil kommer den relativt gjennomgående eksistensialistiske forståelsen av autenticitet inn som en forestilling som kan vanskeliggjøre behandlingen av selv «privat» personlig identitet: Her legges det vekt på at eksistensen skal gå forut for essensen, og identitet kan ofte fremstå som en slags essensiell bestemmelse av noen.

I denne oppgaven vil jeg forsøke å arbeide gjennom Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoirs tenkning for å se om jeg kan finne et potensial for en grunnleggende eksistensialistisk og fenomenologisk behandling av identitet og integrering. Hovedspørsmålene vil dermed gå på grunnleggende strukturer ved den menneskelige eksistens og forholdene mellom forskjellige strukturer, blant annet identitetens forhold til friheten, forholdet mellom identitet og faktisitet, identitetens konstitusjon, osv.

Med dette valget av filosofer og tilnærming får vi også den fordel at vi kan ta som utgangspunkt at når folk sier «identitet» og «integrering,» så refererer disse ordene til noe man faktisk har en erfaring med, eller i det minste har de gjort det en gang i tiden.<sup>4</sup> Denne antagelsen gjør ikke at all vanlig bruk av ordene automatisk blir «riktig» eller hele historien om fenomenene: Ord kan alltid brukes overfladisk og «løst,» og det ligger sjeldent en fullstendig teori om fenomenet man omtaler bak bruken; de fleste bruker ordet «tyngdekraft» noenlunde riktig, men det er på langt nær like mange som har noen dypere innsikt i hvordan denne fundamentale kraften fungerer.

Slår man opp i ordboken, står «identitet» oppført med to betydninger, «det å være identisk, fullstendig likhet» og «sum av element som gir et individ, et samfunn og individualitet.»<sup>5</sup> Etymologisk sett kommer ordet opprinnelig fra latin, *identitas*,<sup>6</sup> som kan oversettes med noe i retning av «sammehet,» og det brukes ofte i andre sammenhenger enn personlig identitet for å betegne at en ting er seg selv (numerisk identitet,  $A = A$ ), eller at en ting er av samme type som andre ting (kvalitativ identitet, to kopper er begge kopper uavhengig av dekor og utforming). Mens numerisk identitet ofte forstås veldig strengt, og kvalitativ identitet gjerne kan oppløses dersom en ting mister visse av egenskapene (en kopp er ikke lenger en kopp dersom man fyller igjen

---

4 Sartre bruker tidvis en lignende tilnærming, eksempelvis når han snakker om «vi,» og han henter samtidig i den sammenhengen mot en viss forståelse av språk ved å si at selv om forholdet mellom språk og tanke ikke alltid er like sikkert, så kan man kanskje finne en sammenheng ved å studere det nærmere. Se *Being and Nothingness*, s. 434.

5 <http://www.dokpro.uio.no/perl/ordboksoek/ordbok.cgi?OPP=identitet&ordbok=bokmaal&alfabet=n&renset=j>. Hentet den 28.10.09.

6 <http://www.etymonline.com/index.php?term=identity>. Hentet den 28.10.09.

hulrommet i midten), så synes personlig identitet gjerne litt løsere, og vi sier gjerne at en person er den samme selv om han eller hun har gjennomgått de relativt gjennomgripende endringene fra man er fem til man er femtifem. Denne formen for enhet gjennom endring er opphavet til eksempelvis mye av den filosofiske litteraturen vedrørende personlig identitet over tid.<sup>7</sup>

I og med at det er snakk om individualitet her, peker dette først på at identitet ofte tenkes som noe som henger sammen med det unike ved ethvert individ. Slik «privat» personlig identitet kan konkret sett være mye forskjellig, men som eksempel kan man godt ta en forestilling om at «jeg er en tungmetallrocker»: Det å være tungmetallrocker kan på ett nivå sies å bestå av mange forskjellige ting, blant annet musikksmak, adferd og klesstil (tungmetallrockeren vil stereotypisk kle seg svart, ha langt hår, like å spille luftgitar, osv.), men samtidig synes disse tingene å være knyttet sammen i en enhet: tungmetallrockeren.

I denne sammenhengen er det interessant å merke seg at tross at identitet ble utlagt som tett knyttet opp mot individualitet, så er de tingene som nettopp ble nevnt slikt som hver enkelt tungmetallrocker vil *dele* med andre tungmetallrockere. Dette peker videre mot at det ikke skal mye til for å se at identitet ofte også viser til noe mer ut over individet, til noe vi ofte kaller gruppeidentitet: I mange sammenhenger ser det ut til at en persons identitet er knyttet tett opp til en eller annen form for overgripende gruppe, enten dette er en kultur, religion, nasjonalitet, kjønn, etnisitet eller annet. Slike ting kan også synes å ha en enorm betydning for individet, eksempelvis i tilfeller hvor adoptivbarn bruker store mengder tid og energi på å finne sine «røtter.»<sup>8</sup>

Når vi først har nevnt grupper er det heller ikke til å komme unna at identitet gjerne knyttes til integrering. Ordet integrering kommer også fra latin, *integrare*, som betyr «å gjøre hel,»<sup>9</sup> og står i ordboken oppført med betydningen «innlemme, innpasse i et hele.»<sup>10</sup> I denne sammenhengen er det som skal innlemmes individet, og det hele det skal innlemmes i er en eller annen gruppe, eksempelvis en innvandrer som skal integreres i majoritetsbefolkningen. Det er også klart at innvandrerens kommer hit med en allerede etablert identitet, som igjen gjerne er knyttet til at han eller hun allerede er integrert i en gruppe (eksempelvis majoritetsbefolkningen i opprinnelseslandet). Det synes dermed vanskelig å ha en forestilling om identitet uten å ta med integrering og grupper i perspektivet. Likevel tenkes identitet i dag oftest i sammenheng med personlig eller individuell identitet, og betegner da en form for sammenfall med en selv, at «man er

---

7 For en kjapp oversikt over noen av de sentrale problemene som vedrører personlig identitet, se <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/>, seksjon «1. The problems of personal identity.» Hentet den 28.10.09.

8 Man trenger ikke gå lenger enn til «Tore på sporet» for å finne eksempler på dette, men det var også i en periode slik at afroamerikanere dro «tilbake» til Afrika, et land de aldri hadde vært i før, for å finne sine røtter på samme måte.

9 <http://www.etymonline.com/index.php?term=integrate>. Hentet 28.10.09.

10 <http://www.dokpro.uio.no/perl/ordboksoek/ordbok.cgi?OPP=integrere&bokmaal=S%F8k+i+Bokm%E5sordboka&ordbok=bokmaal&s=n&alfabet=n&renset=j>. Hentet 28.10.09.

den man er,» og at man i det minste på en eller annen måte er unik.

I den forstand settes privat, personlig identitet og gruppeidentitet av og til opp som motsetninger (man sier eksempelvis om en at han «er en sau,» eller altså at han bare gjør som resten av gruppen, og dermed ikke «er seg selv»), og dette finner man også ofte igjen i filosofien: Kierkegaards spissborger og Heideggers Das Man er eksempler på det. I tillegg har man (ekstrem)individualismen som angriper enhver forekomst av noe som kan se ut som kollektivism, og i stor grad søker å fjerne alt som kan minne om gruppeidentitet: Man bestreber seg på å være «så individuell som mulig,» og gjerne også på å vise frem sin individualitet. En slik løpsk individualisering er godt eksemplifisert i Kierkegaards estetiker slik man finner ham i Enten-Eller: Denne ønsker for enhver pris å ikke være som alle andre, å fjerne alle de egenskaper som forekommer ham å være felles med de tankeløse spissborgerne som lever andres liv.

Når det gjelder integrering så er debatten her selvfølgelig i stor grad preget av spørsmål spesifikt vedrørende integrering av innvandrere. I den sammenheng er det mange forskjellige tema som er oppe, fra spørsmål som går på de mer tekniske ting, eksempelvis hva som er den mest hensiktsmessige og effektive måten å integrere på, til mer prinsipielle spørsmål vedrørende innvandrernes plass i det samfunnet de skal integreres i og verden, i hvor stor grad de skal få beholde kulturen sin, osv.

Når det gjelder forholdet mellom identitet og integrering har vi allerede vært inne på at vi vanligvis knytter integrering opp mot slikt som har med gruppeidentitet å gjøre, og spesielt i endringer av denne; når vi snakker om at innvandrere integreres, forutsetter vi gjerne at det forekommer visse endringer hos personen som skal integreres, fra at han eller hun legger fra seg visse vaner og holdninger til fordel for andre, til å kle seg annerledes.<sup>11</sup>

Selv om identitets- og integreringsspørsmål ofte behandles hver for seg griper mange av dem også inn i hverandre: Spørsmålet om innvandrernes rett til å beholde sin kultur avhenger i stor grad av hvordan man forstår identitet, og svarene her griper igjen inn i de tekniske spørsmålene. I tillegg er det klart at identitet ikke er noe som bare oppstår av seg selv: Om noen av oss skulle være født med ski på beina og andre med truger, så går vi alle likevel gjennom forskjellige prosesser hvor vi innlemmes i det samfunnet vi fødes inn i. Disse prosessene kan sies å være noe mer generelle, og forhåpentligvis er de mindre tekniske enn de som innvandrere skal gjennom. Det synes også å være stor forskjell på å endre en allerede etablert identitet, og det å «skape» en, slik man kan si at man gjør med barn. For å bedre forstå disse spørsmålene er det nødvendig å bygge opp en

---

<sup>11</sup> Eksempelvis Hijab, som ofte har blitt beskyldt for å hindre integrering. Se for eksempel <http://www.dagsavisen.no/innenriks/article294832.ece>. Hentet 28.10.09.

grunnleggende forståelse av de relevante fenomenene.

Eksistensfilosofi har generelt et sterkt fokus på radikal frihet, enkeltindividet, og forskjellige forestillinger om *selvet* og autentisk og inautentisk eksistens som tidvis kan synes å føre til at det ville være umulig eller vanskelig å ta nettopp identitet og integrering seriøst. Litt karikert kan det fort se ut som om identitet (og, kanskje like viktig, *grupper*) ikke finnes, og at løsningen kunne ende opp med å være såpass enkel som at alt blir bra bare man gjør det klart for alle at de jo er frie til å velge seg selv i sin evige gyldighet. Likevel har jo for eksempel også den tidligere nevnte Kierkegaard en tanke om at enhver er både «seg selv og hele slekten,»<sup>12</sup> og hans estetikers fullstendige avsky for det allmenne og grupper fører ham inn i en inautentisk eksistens. Den karikerte «løsningen» over omgår altså ikke bare selve problemet, men er ikke nødvendigvis den eneste man kan finne i eksistensfilosofien. Dersom en eksistensialistisk filosofi skal kunne ha noen relevans på disse områdene må det være mulig å finne noe i denne filosofien som gir et godt grunnlag for å i det minste *beskrive* og dermed behandle fenomenene på et grunnleggende nivå.

Et slikt grunnleggende perspektiv vil nødvendigvis innebære at det ikke vil være et eksklusivt fokus på noen enkelt «gruppe» eller direkte på den tekniske formen for integrering som innvandrere skal gjennom, men heller på de generelle fenomenene og strukturene som ligger under enhver forekomst av identitet og integrering. Det hele vil selvfølgelig måtte belyses gjennom konkrete eksempler, men formålet er like fullt en generell og grunnleggende teori. Dersom både identitet og integrering viser seg å være sekkebegrep for en rekke forskjellige fenomener som egentlig ikke kan forenes, eller i det hele tatt bare veldig mangefasetterte helheter, slik de allerede ser ut til å være ut fra den riktignok overfladiske utlegningen over, bør det likevel være mulig å beskrive deler av deres grunnleggende strukturer her.

Jeg har valgt Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoir fordi de står som klare representanter for en fenomenologisk eksistensorientert tenkning. Jeg har også valgt begge disse filosofene sammen fordi jeg mener de utfyller hverandre på en sånn måte at man ikke kan få en fullstendig forståelse av den ene uten å ta med den andre. Likevel vil oppgaven hovedsakelig dreie seg om Sartre og hans grunnleggende perspektiv mens Beauvoir mest vil komme inn mot slutten for å belyse problemene noe mer konkret.<sup>13</sup> Beauvoir har et mye sterkere fokus på en konkret og avgrenset identitet og måtene denne skapes, opprettholdes og ikke minst *anvendes* i forskjellige sosiale prosesser, samt at hun i større grad åpner for en behandling av integrering enn Sartre gjør. Det aller første som må gjøres er dog å få på plass noen grunnleggende perspektiver.

---

<sup>12</sup> *Begrepet Angst*, s. 24.

<sup>13</sup> Jeg mener ikke dermed å ta stilling til den evinnelige kjeklingen om hvilken av disse to tenkerne som eventuelt måtte være «den originale.» Det får eventuelt være til en annen gang.

## Del 1: Grunnleggende perspektiver

### Sartre og fenomenet

Sartre innleder *Væren og intet* ved å påpeke hvordan han mener at moderne filosofi generelt og fenomenologien spesielt har gitt oss muligheten for å «kvitte oss med den dualismen som i eksistenten setter opp en motsetning mot ytre og indre. Det finnes ikke lenger noe ytre for eksistenten dersom man med dette forstår et overfladisk dekke som skjuler objektets sanne natur.»<sup>14</sup> Der man tidligere forsto det slik at vår erfaring var begrenset til falske tilsynekomster som skjulte tingenes sanne natur eller væren, har man nå fjernet enhver tanke om en slik todeling til fordel for teorien om *fenomenet*. Dette innebærer at man gjentenker forholdet mellom tilsynekomsten og det den refererer til:

«The appearance refers to the total series of appearances and not to a hidden reality which would drain to itself all the being of the existent. And the appearance for its part is not an inconsistent manifestation of this being. To the extent that men had believed in noumenal realities, they have presented appearance as a pure negative. [...] But if we once get away from what Nietzsche called “the illusion of worlds-behind-the-scene,” and if we no longer believe in the being-behind-the-appearance, then the appearance becomes full positivity; its essence is an “appearing” which is no longer opposed to being but on the contrary is the measure of it.»<sup>15</sup>

Altså referer den konkrete tilsynekomsten til den totale serien av (mulige) tilsynekomster, og denne totale serien av tilsynekomster utgjør *fenomenet*, i det minste slik det forekommer i Husserl og Heideggers fenomenologi.

Dette perspektivet innebærer dog ikke at man plutselig står igjen med en direkte objektiv erfaring av tingen i seg selv: Vår erfaring forblir subjektiv siden en tilsynekomst per definisjon kommer til syne *for noen*. Denne subjektiviteten er dog ikke en hvor det subjektive kontrasteres med det objektive på en sånn måte at det subjektive blir usannhet: Det erfarende subjektet erfarer ikke tingen i sin helhet, med alle dens sider og aspekter gitt samtidig. Man ser ikke tingens bakside, og man kan ikke uten nærmere undersøkelser bestemme for eksempel dens kjemiske egenskaper. Likevel er alle disse erfaringene gitt som muligheter: Idet man erfarer noe fra én side *indikerer* muligheten for å se det fra en annen side, eller for å studere det i mikroskop, sende det videre til

---

<sup>14</sup> *Being and nothingness*, s. 1. Her, som ellers når det er oversatt til norsk, er det min oversettelse.

<sup>15</sup> *Ibid*, s. 1-2.

andre for at de skal se på det, osv. Med andre ord handler det mer om en anerkjennelse av subjektets rolle i enhver erfaring enn en fullstendig relativisme.

«Ved samme slag faller også dualiteten potensialitet og handling,»<sup>16</sup> hevder Sartre, og peker dermed i retning av at de potenspregede «egenskaper» vi ofte knytter til personer, eksempelvis godhet, visdom eller Sartres eget eksempel, Prousts genialitet, ikke består i annet enn den konkrete handling eller en rekke handlinger utført av samme person. Med andre ord vil det ikke ligge et potensielt eller uforløst geni bak et dårlig verk, og det å ha produsert et genialt verk garanterer heller ikke for det neste verkets genialitet – geniet ligger ikke *bak* det geniale verk, men er kun *i* dette verk, eller i rekken av verk produsert av samme person.

Allerede her kommer altså en variant av det berømte slagordet «eksistensen går forut for essensen» inn idet genialiteten ikke lenger kan forstås som en forutgående eller bakenforliggende essens som «forklarer» de konkrete verker geniet begår: Istedenfor «Proust var genial, altså ble hans verker geniale,» forstås Prousts genialitet nå mer i retning av at «hans verker var geniale, og derigjennom ble Proust konstituert som genial»; dersom Prousts verker hadde vært av varierende kvalitet eller dårlige, hadde ikke Proust blitt forstått som genial.

Dette innebærer videre at dualismen «tilsynekomst – essens» forsvinner idet tilsynekomsten er det som *avslører* essensen, ikke det som *skjuler* den. Totalt sett snur man her om på den vanlige oppfatningen av hva essens er, hvor essensen går forut for og bestemmer tilsynekomstene, og essensen forstås nå som noe som konstitueres gjennom en slags «sammenknytning» av de tilsynekomster vi rent konkret erfarer:

«The appearance does not hide the essence, it reveals it; it *is* the essence. The essence of an existent is no longer a property sunk in the cavity of this existent; it is the manifest law which presides over the succession of its appearances, it is the principle of the series. [...] [E]ssence, as the principle of the series, is definitely only the concatenation of appearances; that is, itself an appearance.»<sup>17</sup>

En tings essens blir således en egen tilsynekomst som, selv om den opprinnelig konstitueres av tingens konkrete tilsynekomster, tar på seg en egen væren, delvis avskåret fra det den da skal være essensen til, og den fremstår deretter som styrende for tilsynekomstene.

Selv om vi nå skulle ha kvittet oss med alle dualismer, har vi bare ifølge Sartre erstattet dem alle med én: endelighet – uendelighet. Mens endeligheten her utgjøres av en konkret tilsynekomst, ett aspekt, osv., utgjøres uendeligheten av serien av tilsynekomster: Det at objektet viser seg for et *subjekt*, noe som altså per definisjon er i konstant endring, gjør at serien av mulige tilsynekomster

---

16 *Ibid*, s. 2.

17 *Ibid*, s. 2.

utgjør en uendelighet. Siden den enkelte tilsynekomst fremstår som én av en slik serie, viser den videre til denne uendelige serien. Slik transcenderer subjektet alltid det endelige mot det uendelige, og objektet transcenderer, idet det er konstituert som uendelighet, det endelige subjektet. Dette innebærer at objektet forblir noe mer og *annet* enn mine erfaringer av det, da selve den uendelige serien aldri vil kunne vise seg. Dette betyr ikke at den er skjult, for hvert enkelt aspekt av en uendelig serie kan *prinsipielt sett* avdekkes, men nettopp fordi serien er uendelig kan den aldri *uttømmes* av et endelig subjekt.

Slik blir alle de «gamle» dualitetene på sett og vis gjenoppvekket, men i en noe endret eller moderert form, da det ikke lenger er noen *skjult* eller *sann* væren som ligger *bak* tilsynekomstene. På dette punktet er Sartre likevel ikke villig til å si hvorvidt den nye dualiteten er en fordel eller ei, men idet tilsynekomst og væren ikke lenger står i noe motsetningsforhold, ledes han i det minste videre til spørsmålet om tilsynekomstens væren.

Når det ikke lenger eksisterer noe *bak* tilsynekomstene, kan man heller ikke tenke seg væren som en skjult *substans* som «bærer» dem; tilsynekomsten har sin egen væren. Videre er det ifølge Sartre sånn at siden vi kan snakke om, og har en forestilling om, væren, må væren være noe som kommer til syne, eller altså et fenomen – fenomenet væren. I den sammenheng mener Sartre det er nødvendig å stille spørsmålet «er fenomenet væren identisk med fenomenenes væren?»<sup>18</sup>

For å finne ut av dette, må vi vite på hvilken måte fenomenet væren kommer til syne. I utgangspunktet burde dette være relativt lett, siden væren synes å være noe som angår alt som *er*. Likevel er ikke væren selv noe som viser seg; det er hverken en ting eller en egenskap ved tingene, som farge eller vekt:

«[B]eing is neither one of the object's qualities, distinguishable among others, nor a meaning of the object. The object does not refer to being as to a signification; it would be impossible, for instance, to define being as a *presence* since *absence* too discloses being, since not to be *there* means still to be. The object does not *possess* being, and its existence is not a participation in being, nor any other kind of relation. It *is*. That is the only way to define its manner of being; the object does not hide being, but neither does it reveal being. The object does not hide it, for it would be futile to try to push aside certain qualities of the existent in order to find the being behind them; being is being of them all equally. The object does not reveal being, for it would be futile to address oneself to the object in order to apprehend its being.»<sup>19</sup>

---

18 *Ibid*, s. 4.

19 *Ibid*, s. 5.

Her er det viktig å huske at selv om vi kan si om objektene at de *er*, er ikke det *at* de er noe som viser seg ved dem; hvert fenomen designerer kun seg selv, og ikke sin væren. Grunnen til at væren selv ikke viser seg i eller blant tingene er slik Sartre ser det at «væren er betingelsen for all avdekking.»<sup>20</sup> Sagt på en annen måte, så er fenomenenes væren deres tilsynekomst. Dette innebærer også at fenomenet væren ikke kan være det samme som fenomenenes væren idet man, dersom man forsøker å nå væren gjennom det værende, vil snu seg vekk fra det som *er* mot en annen tilsynekomst (fenomenet væren) som igjen designerer seg selv, og ikke sin væren.

Likevel, idet fenomenet væren er nettopp et fenomen, må det være basert på en erfaring av *noe*; det trenger et *fundament*. Siden væren er konstituert som noe som angår alt som er, mener Sartre at dette fundamentet må være transfenomenalt. Prefikset trans- må her forstås i dobbelt forstand,<sup>21</sup> både i retning av at fenomenet væren konstitueres «gjennom» alle værender, og samtidig som at væren ligger «forbi» alle tilsynekomster, om enn ikke skjult *bak* dem; selv om væren opptrer samtidig<sup>22</sup> med ethvert fenomen, så opptrer det aldri som noe eget man kan kalle væren. Dette betyr at fenomenenes væren ikke er et fenomen og at den ligger *forbi* den kunnskapen vi kan ha om den, og utgjør grunnlaget for denne kunnskapen.

Siden Sartre nå har begrenset virkeligheten til fenomenet, og sagt at fenomenets væren er dets tilsynekomst, kan man lett falle i den fellen at man beskylder ham for å gå god for Berkeleys «*Esse est percipi*» – å være er å være persipert.<sup>23</sup> Sartre benekter dog at Berkeleys formel er tilfredsstillende, da den ikke gir noen garanti for kunnskapens væren, noe han mener er nødvendig dersom det hele ikke skal falle vekk i intethet:

«If one begins [...] by taking the knowledge as a given, without being concerned to establish a basis for its being, and if one then affirms that *esse est percipi*, the totality “perceived-perception,” lacks the support of a solid being and so falls away in nothingness. Thus the being of knowledge can not be measured by knowledge; it is not subject to the *percipi*. Therefore the foundation-of-being (l'êtré-fondement) for the *percipere* and the *percipi* can not itself be subject to the *percipi*; it must be transphenomenal.»<sup>24</sup>

Transfenomenaliteten finner Sartre igjen i subjektets væren, idet subjektet er det som «har» alle erfaringer: Både det persiperte og det kjente viser videre til persepsjon og kunnskap, som igjen

---

20 *Ibid*, s. 5. Både I den engelske og den franske teksten står det «condition,» som kan tolkes som både betingelse og tilstand.

21 Prefikset «trans-» innebærer samtidig «gjennom» og «over og forbi.»

22 Her må «samtidig» ikke forstås som at det betegner et forhold hvor det er snakk om to adskilte deler som «tilfeldigvis» eksisterer sammen; væren er uadskillelig fra alt som er.

23 Her er det viktig å understreke at formelen forsøker å si noe om *væren*, og ikke bare om hvilke ting som er.

24 *Ibid*, s. 6.

viser videre til den væren som persiperer og som vet – bevisstheten. Med andre ord er det slik at siden et fenomen *per definisjon* er noe som viser seg *for* noe, og dette noe er bevisstheten, er bevisstheten «implisert» i ethvert fenomen. Slik utgjør ifølge Sartre bevisstheten «den transfenomenale værensdimensjon i subjektet.»<sup>25</sup>

At bevisstheten er grunnleggende på denne måten kan lett misforstås som at fenomenene finnes *i* bevisstheten. Dette benekter Sartre ved å peke på, og slutte seg til, Husserls tanke om at bevissthetens primære karakteristikk er at den er intensjonal:

«All consciousness, as Husserl has shown, is consciousness *of* something. This means that there is no consciousness which is not a *positing* of a transcendent object, or if you prefer, that consciousness has no “content.” [...] A table is not *in consciousness* – not even in the capacity of a representation.»<sup>26</sup>

Samtidig som bevisstheten *setter* det transcendent objektet, transcenderer den seg selv mot det, og uttømmer seg i denne bevegelsen: Bevissthet er bevissthet *om*, og dette *om* betegner at *alt* bevisstheten er om er utenfor den, selv i sammenheng med slikt som vi vanligvis regner som «internt» i bevisstheten – mentale bilder, representasjoner, tanker, osv.

Selv om bevisstheten uttømmer seg i denne utadrettede bevegelsen, vil den ikke dermed forsvinne, eller kunne bli redusert til å være objektet: Dersom bevisstheten forsvant på den måten, ville det *noe* som fenomenet viser seg for forsvinne, og som sådan ville det ikke lenger være noe fenomen. Med tanke på at bevisstheten likevel synes å vise seg på et eller annet nivå, peker dette slik Sartre ser det på at bevisstheten på et eller annet vis også alltid er en form for bevissthet om seg selv. Dersom bevisstheten uttømmer seg i bevisstheten om fenomenet, må man dog stille spørsmålet «hvordan arter denne bevisstheten om bevissthet seg?»<sup>27</sup>

Ifølge Sartre vil ikke denne bevisstheten kunne være en klar viten om seg selv som medvitende.<sup>28</sup> Dette begrunner han i det at viten karakteriseres av en klar dualisme bestående i det vitende subjekt og det objekt det vites om. Dersom bevisstheten blir satt som objektet, gjenstår likevel denne dualismen slik at det også er en bevissthet der som er vitende subjekt. Slik sett ville bevisstheten ende opp som en viten om seg selv som viten om seg selv, osv., ad infinitum. Dette betyr også at bevisstheten, idet den satte bevisstheten som transcendent objekt, per definisjon ikke ville være bevissthet rettet mot seg selv, men heller bevissthet om et slags objekt kalt Bevissthet; mye på samme måte som vi så angående væren versus fenomenet væren vil det å fokusere på

---

25 *Ibid*, s. 7.

26 *Ibid*, s. 7.

27 *Ibid*, s. 8.

28 På samme måte som på engelsk (*consciousness*) og fransk (*conscience*) har det norske ordet bevissthet en viss tilknytning til ordet viten; bevissthet tenkes ofte i retning av at det er noe som vet at det vet – med-viten.

fenomenet Bevissthet innebære at man snur man seg vekk fra bevisstheten. I tillegg ligger det i dette at bevisstheten, i selve det å sette objektet Bevissthet foran seg, endres til bevissthet om Bevissthet, en tilstand som ikke er lik den tilstanden bevisstheten var i idet man satte seg fore å reflektere over den.<sup>29</sup> For å unngå slike uendelige regresser og problemer, mener Sartre at det må foreligge «et umiddelbart ikkekognitivt forhold mellom selvet og det selv.»<sup>30</sup>

Når Bevissthet er satt som objekt av en reflekterende bevissthet, gis den også visse objektive egenskaper, og disse kan man bruke som grunnlag for å *dømme* den. Slik bevissthet er *som* reflekterende, er den dog til stede på en sånn måte at det ikke går an å «arrestere» den: Refleksjonen selv blir ikke *satt* som objekt, men er bevissthetens spesielle måte å rette seg mot sitt satte objekt på. Likevel er vi, idet vi reflekterer, på et eller annet nivå klar over at vi reflekterer, og det er her Sartre mener han kan finne det ikkekognitive forholdet bevisstheten har til seg selv. Han illustrerer dette med et eksempel hvor han teller sigaretter:

«If I count the cigarettes which are in that case, I have the impression of disclosing an objective property of this collection of cigarettes: *they are a dozen*. This property appears to my consciousness as a property existing in the world. It is very possible that I have no positional consciousness of counting them. Then I do not know myself as counting. [...] Yet at the moment when these cigarettes are revealed to me as a dozen, I have a non-thetic consciousness of my adding activity. If anyone questioned me, indeed, if anyone should ask “What are you doing there?” I should reply at once, “I am counting.”»<sup>31</sup>

Den typen bevissthet som er i spill her, og som muliggjør det vanlige svaret («jeg teller,») som står i kontrast til svar som går på «dette konkrete øyeblikket» (her forstått som en veldig liten tidsenhet), for eksempel det noe spøkefulle «jeg svarer på spørsmålet ditt»), kaller Sartre ikkeposisjonalt bevissthet, en bevissthet som videre er karakterisert ved å være både prerefleksiv og ikkettetisk.<sup>32</sup> Den innebærer på sett og vis en erfaring av en selv som engasjert i det man er engasjert i, men uten å tematisere engasjementet for å fastlegge det *som* en eller annen spesiell form for engasjement.

Det dette viser er at «enhver posisjonalt bevissthet om et objekt samtidig er en ikkeposisjonalt bevissthet om den selv,»<sup>33</sup> men det må understrekes at ordet «samtidig» nok en gang har sneket seg

29 Slik sett vil man alltid komme «for sent» dersom man forsøker seg på å si noe om bevisstheten. Dette kan se ut som et alvorlig problem for Sartre, i og med at han nettopp foregir å si noe om bevisstheten, men på samme måte som med væren, er fenomenet Bevissthet basert på noe som kommer til syne; det har et grunnlag.

30 *Ibid*, s. 9. Bruken av ordet selv(et) her virker noe umotivert, men det kan i det minste ikke være snakk om noe substansielt.

31 *Ibid*, s. 9.

32 Sartre definerer ikke ordet tetisk (thetic), men ut fra bruken synes ikkettetisk her å referere til at den typen bevissthet som er om eksempelvis tellingen (av sigarettene) ikke «plasseres» i noen kategori: Bevisstheten som tellende utgjøres av tellingen, og ikke av at man *vet om* seg selv *som* Tellende.

33 *Ibid*, s. 9.

inn og kan gi et inntrykk av et forhold hvor det er to adskilte ting som bare opptrer på samme tid. Å forstå det slik vil dog ifølge Sartre være feilaktig: Den ikkeposisjonale bevisstheten om seg selv er *ett* med bevisstheten den er bevissthet om, og Sartre forsøker å betegne ved å sette det «om» som opptrer i de tidligere formuleringer i parentes: bevissthet (om) seg selv. Sett slik kan måten vi er bevissthet om et bord på på sett og vis beskrives som bevissthet (om) bevissthet om et bord. «Denne selvbevisstheten,» hevder Sartre, er «*den eneste mulige eksistensmodusen for en bevissthet om noe.*»<sup>34</sup> Dette innebærer også at *måten* bevisstheten er bevissthet om noe vil være av en noe spesiell karakter:

«Just as an extended object is compelled to exist according to three dimensions, so an intention, a pleasure, a grief can exist only as immediate self-consciousness. If the intention is not a thing in consciousness, then the being of the intention can be only consciousness.»<sup>35</sup>

På samme måte som med bevissthet (om) seg selv betegnes denne umiddelbarheten med en parentes rundt «om,» slik at for eksempel nytelse blir bevissthet (om) nytelse, og dette er altså den eneste måten nytelse kan eksistere på. Her kan man altså ikke legge opp til et syn på bevissthet og nytelse som innebærer at nytelsen er en egenskap eller tilstand som pålegges bevisstheten som om bevisstheten skulle kunne være en uforanderlig *substans* som ligger under nytelsen og kun tidvis «bærer» den; dersom nytelse *er* bevissthet (om) nytelse, vil nytelsen være av samme karakter som selvbevisstheten vi nevnte over – man er umiddelbart ikketetisk bevisst nytelsen, og nytelsen selv vil være vesensforskjellig fra fenomenet Nytelse.

Dette betyr også slik Sartre ser det at nytelsen ikke kan eksistere som *potensiell* da dette ville innebære at nytelsen (og dermed bevisstheten) kunne eksistere *før* seg selv: En nytelse (og dermed bevisstheten) er per definisjon «en konkret hendelse, full og absolutt.»<sup>36</sup> Potensialiteter er videre ikke annet enn potensialiteter *for* en bevissthet som retter seg mot fremtiden, eller altså fenomener: Det er forskjell på å være seg bevisst at man potensielt sett kan være bevisst baksiden av det man nå ser på, og det å faktisk være bevisst denne baksiden.

«This means that consciousness is not produced as a particular instance of an abstract possibility, but that in rising to the center of being, it creates and supports its essence – that is, the synthetic order of its possibilities. [...] Since consciousness is not *possible* before being, but since its being is the source and condition of all possibility, its existence implies its essence. [...] It is futile to try to invoke pretended

---

34 *Ibid*, s. 10. Kursiv i originalen.

35 *Ibid*, s. 10.

36 *Ibid*, s. 10.

*laws of consciousness, of which the articulated whole would constitute its essence.»*<sup>37</sup>

I dette ligger det et syn på bevisstheten som essensielt sett selvdeterminerende, men bruken av ordet selvdeterminerende gir umiddelbart en god del assosiasjoner som ifølge Sartre ikke vil gjelde her. Det må ikke på noe som helst vis forstås som om det gjelder en slags «utvikling» hvor bevisstheten beveger seg fra ett bestemt stadie eller en tilstand til en annen; bevisstheten kan ikke være før den er. Det kan heller ikke forstås som en handling, da bevisstheten ikke er bevissthet (om) seg selv som en slik handling. På dette nivået kunne det kanskje beskrives som en *hendelse*, men ikke i noen vanlig kausal forstand hvor de foregående tilstander nødvendigvis bevirker de senere tilstander. Sartre uttrykker det som at «[b]evissthetens eksistens kommer fra bevisstheten selv,» og legger også til at dette ikke betyr at bevisstheten «kommer fra intethet,»<sup>38</sup> idet intethet ikke kan være før bevisstheten – bare *for*. «Bevisstheten går forut for intetheten, og «kommer fra» væren.»<sup>39</sup>

Gjennom denne analysen har det blitt klart at den primære eksistensmåten for en bevissthet ikke er å være klart vitende. «Ved å [slik] gi opp kunnskapens forrang,» sier Sartre, «har vi oppdaget *den vitendes væren* og støtt på det absolutte.» Grunnen til at det er en absolutt er at det vi snakker om, bevisstheten, er det som alle erfaringer er *for*; den er «subjektet for de mest konkrete erfaringer,» og ikke relativ til noen erfaring fordi den *er* alle erfaringer.<sup>40</sup>

Nå har vi altså funnet et ontologisk grunnlag for viten i væren, men det at væren her er kvalifisert ved å være den vitendes peker på at dette kanskje ikke er en fullgod beskrivelse av væren. Det kreves nemlig også en beskrivelse av den væren det bevisstheten er bevissthet om har. Sartre går tilbake til *esse est percipi* for å se om formelen holder stikk når man har gitt kunnskapen et ontologisk grunnlag i væren, og han fokuserer nå mer direkte på *percipi*, eller altså «å bli persipert.»

Det første Sartre bemerker er at hver persipert ting har en væren *som persipert*, eller altså at tingene alltid er erfart som å være nettopp eksterne og helhetlige ting, gitt i persepsjon, og ikke intrasubjektive prosesser i form av representasjoner eller synteser: Dersom tingen man er bevissthet om hadde vært reduserbar til bevissthetens måte å være bevissthet om den på, ville den ikke lenger være nettopp den tingen den erfares som. Siden tingen ikke kan identifiseres med den bevisstheten vi har om den, trengs det en annen væren for den, og dersom *esse est percipi* stemmer, er denne væren *percipi*.

---

37 *Ibid*, s. 11.

38 *Ibid*, s. 11.

39 *Ibid*, s. 12.

40 *Ibid*, s. 12.

Den første karakteristikken Sartre gir av *percipi* er at det er passivt, og peker med dette på at det som persiperes tenkes som *underlagt* persepsjonen og det persiperende. Hvis Berkeleys formel gjelder innebærer dette også at væren, foreløpig forstått som bevisstheten som den transfenomenale dimensjonen i subjektet, er passiv. Kan bevisstheten være passiv? For Sartre er svaret åpenbart nei:

«I am passive when I under-go a modification of which I am not the origin; that is, neither the source nor the creator. Thus my being supports a mode of being of which it is not the source. Yet in order for me to support, it is still necessary that I exist, and due to this fact my existence is always situated on the other side of passivity. “To support passively,” for example, is a conduct which I assume and which engages my liberty as much as to “reject resolutely.”»<sup>41</sup>

I tillegg til at det per definisjon er umulig for bevisstheten å være passiv, vil selve tanken om at bevisstheten skulle «gi» væren til det den er bevissthet om ende opp med at enten så eksisterer det som påvirkes før det påvirkes uten å allerede «ha» væren, eller så skapes det i sin helhet idet det trer frem. At det skulle være før det fikk væren blir en åpenbar absurditet, og hvis det skapes, er det nødvendig at det likevel umiddelbart «river seg løs fra skaperen for å umiddelbart lukke seg om seg selv, og anta sin væren»<sup>42</sup> hvis ikke det hele igjen skal bli bare bevissthet; å skape er en transcenderende aktivitet, men dersom ingenting transcenderes, vil det per definisjon ikke være noen aktivitet – det vil være falsk transcendens.

Videre, siden bevisstheten ikke kan være passiv, mener Sartre at det vil være umulig for den å påvirke noe passivt; ting som påvirker hverandre må ha en gjensidig evne til å påvirke hverandre (to biljardkuler må begge kunne støte og støtes), men på den ene siden har vi bevisstheten, «ren spontanitet,» som Sartre kaller den, og på den andre har vi det passive som, dersom det skulle påvirke noe, ville opphørt å være passivt.

I tillegg innebærer *percipi* at det persipertes væren er relativ til det som persiperer. Dette ville slik Sartre ser det bety at en eksistent har en væren *i* noe annet enn den selv, noe som riktignok ikke er utenkelig, men som likevel ikke er tilfellet her:

«The perceived being is in front of consciousness; consciousness can not reach it, and it can not enter into consciousness; and as the perceived being is cut off from consciousness, it exists cut off from its own existence. It would be of no use to make of it an unreal in the manner of Husserl; even as unreal it must exist.»<sup>43</sup>

---

41 *Ibid*, s. 14.

42 *Ibid*, s. 14.

43 *Ibid*, s. 15.

Idet væren slik har en væren utenfor å være persipert faller endelig Berkeleys formel, og med den tanken om at bevisstheten alene skulle være tilstrekkelig for å forklare væren.

Sarte går nå tilbake til beskrivelsen av bevisstheten som intensjonal, som alltid bevissthet *om* noe. Dette «om» er, i motsetning til det «om» vi satt i parentes, ikke en umiddelbar relasjon; bevissthetens intensjonalitet viser til, eller *krever*, noe som ligger utenfor den, noe transcendent.

Det Sartre nå gjør er å snu om på det man vanligvis ville tenkt dersom man sa at i det minste en del av fenomenenes væren avhenger av bevisstheten: I den grad fenomenets væren avhenger av bevisstheten er det ikke ved et *nærvær*, men ved *fravær* og *intethet*. Dette er det vi tidligere forsto som uendeligheten, og peker på det at erfaringen av et objekt er preget av erfaringen av noe helhetlig samtidig som dette helhetlige konkret er gitt «stykkevis og delt,» alltid i perspektiv, og med størstedelen av objektet gitt som *fraværende*. Dette er også et fravær fra bevisstheten, både av tingen selv, og av dens fraværende aspekter. Det er denne til stadighet unnslippende kvaliteten<sup>44</sup> ved objektet som gir det dets objektivitet, og det er altså her Sartre finner det andre transfenomenale, den andre «formen» for væren:

«Thus we have left pure appearance and have arrived at full being. Consciousness is a being whose existence posits its essence, and inversely it is consciousness of a being whose essence implies its existence; that is, in which appearance lays claim to *being*. Being is everywhere. Certainly we could apply to consciousness the definition which Heidegger reserves for *Dasein*, and say that it is a being such that in its being, its being is in question. But it would be necessary to complete the definition and formulate it more like this: *consciousness is a being such that in its being, its being is in question in so far as this being implies a being other than itself.*»<sup>45</sup>

Nå har vi kommet frem til et av hovedskillene i Sartres filosofi – skillet mellom væren-i-seg og væren-for-seg. Væren-i-seg er fenomenenes væren og væren-for-seg er bevissthetens væren. Disse to «formene» for væren krever hver sin beskrivelse idet de tilsynelatende er radikalt forskjellige fra hverandre, selv om denne radikale forskjellen ikke forhindrer at de er «av det samme,» at de begge er væren.

Dette betyr at man kan si at dersom alt som *er* nødvendigvis «har» eller «kommer fra» væren, så må det nødvendigvis være mulig å beskrive noes eksistens ut fra at det kommer fra, og tar del i, strukturene i enten væren-for-seg eller væren-i-seg. Gitt at disse to strengt tatt bare er *aspekter* av væren som helhet, betyr dette at samme om noe kommer fra for-seg eller i-seg, så har det en

<sup>44</sup> Her må vi igjen minnes på at selv om objektet stadig unnslipper oss, så *skjuler* det ikke væren: Det unnslippende er gitt *som* fraværende og som potensielt mulig å avdekke, ikke som «hemmelig» eller «umulig å avdekke.»

<sup>45</sup> *Ibid*, s. 18.

form for «objektiv» væren dersom man med «objektiv» klarer å unngå å forstå at alt har den form for væren som er i-segs.

Dermed blir det nødvendig med en undersøkelse av de to værensregionene, og Sartre begynner med en kort beskrivelse av væren-i-seg-selv (heretter forkortet i-seg). Beskrivelsen av denne regionen vanskeliggjøres betraktelig av at den tenkes som noe som prinsipielt sett er uten noe forhold til en bevitnende bevissthet, men Sartre prøver seg likevel. Han begynner med å påpeke at «væren er seg selv,»<sup>46</sup> noe som er et forsøk på å uttrykke hvordan i-seg sammenfaller med seg selv på en sann måte at det er umulig for det å på noe som helst vis transcendere seg selv – ikke engang for å rette seg mot seg selv.

I et forsøk på å spisse beskrivelsen noe, sier han at «væren er det det er,»<sup>47</sup> og fremhever at det er snakk om en værensregion her, noe som skal peke på at der «væren er seg selv» holder muligheten for å snakke om enkle konkrete værender åpen (slik at setningen for eksempel kunne si «et tastatur er identisk med seg selv»), så lukkes nå denne muligheten ved å si at, innenfor i-seg, vil det ikke være snakk om «tastatur,» «kaffekopp,» eller andre diskrete værender; det er ikke snakk om at *koppen* står der og «er seg selv.» I-seg er massivt, taust og ugjennomtrengelig, og det kommer ikke i kontakt med noe annet enn seg selv. I tillegg skal formuleringen peke på at væren unndrar seg enhver «utvikling» eller «tilblivelse»: Man kan tenke på det som at enten det er et helt glass, eller det samme glasset tre sekunder senere, knust i tusen biter, så *er* det. Væren er altså «full positivitet.»

Den siste beskrivelsen Sartre gir av i-seg i denne omgangen er at det *er*. Dette betyr at det ikke kan være snakk om å gi noen *grunn* eller *årsak* til at væren er. Det bare er, og det er kontingent. Med dette avslutter Sartre introduksjonen sin, og går videre til spørsmålet om intethet.

## Intethet

Sartre begynner med å bemerke at vi til nå har gjort et noe uheldig trekk: Idet vi skiller væren-i-seg og væren-for-seg fra hverandre fra begynnelsen av står vi alltid i fare for å glemme at de er abstraksjoner, «to sider av samme sak,» om man vil. Når man abstraherer på denne måten uten å være seg bevisst hva man gjør, står man alltid i fare for å miste helheten av syne på en sann måte

---

<sup>46</sup> *Ibid*, s. 20. Sartre bruker bare ordet «væren» her, men ut fra konteksten virker det klart at han snakker om væren-i-seg-selv. I tillegg må det bemerkes at selv om ordet *selv* dukker opp, så kan ikke dette forstås som at det er et selv i noen som helst vanlig forstand: Som vi skal se, så kan det ikke finnes noe som minner om et selv i i-seg.

<sup>47</sup> *Ibid*, s. 21.

at det vil bli umulig å gjenforene de to momentene.<sup>48</sup> Dersom vi skal ha et håp om å føre disse to sammen igjen, må vi begynne med helheten, og se om vi derfra kan komme frem til beskrivelser av delene.

Den konkrete helheten i denne sammenhengen er ifølge Sartre «den spesifikke union mellom menneske og verden som Heidegger, for eksempel, kaller «væren-i-verden.»»<sup>49</sup> Mennesket er alltid allerede i verden, og alle dets måter å te seg på viser frem både helheten, momentene, og forholdet som forener momentene. Dermed vil et forsøk på å si noe om væren innebære et forsøk på å si noe om væren-i-verden. Som inngangsport til denne analysen tar Sartre det for tiden mest nærliggende eksempel: Den spørrende holdning som vi selv har inntatt overfor dette problemet. Denne holdningen er ikke «det originale forholdet mellom mennesket og væren-i-seg, men den står innenfor begrensningene av dette forholdet, og tar det for gitt.»<sup>50</sup>

Det å stille et spørsmål<sup>51</sup> forutsetter nødvendigvis noe(n) som stiller spørsmålet, og noe om hvilket spørsmålet stilles. I tillegg må man nødvendigvis være uvitende om svaret på spørsmålet, noe som henger tett sammen med det at det man stiller spørsmål om er noe transcendent som dermed ikke gir seg fullstendig ved ett øyekast. Til slutt innebærer spørsmålet en forventning om et svar, samt en forventning om at dette svaret skal utgjøre en objektiv sannhet: «Ved selve spørsmålet bekrefter den spørrende at han forventer et objektivt svar, slik at man kan si «det er slik det er, og ikke på noen annen måte.»»<sup>52</sup>

Dette er dog noe misledende: Som svar på et hvilket som helst spørsmål er det nemlig også mulig å få et negativt svar – «det er *ikke* slik det er.»<sup>53</sup> Ethvert spørsmål er altså preget av muligheten for såvel et negativt som et positivt svar, selv i tilfeller hvor spørsmålets form ikke umiddelbart tillater en «ren» negasjon; også når jeg spør «hva betyr egentlig dette?» er det mulig å få «ingenting» som svar. Nå blir spørsmålet hvor dette «ingenting» egentlig kommer fra:

Vanligvis ville man tenke på dette som noe i retning av at man ikke *møter* selve det negative i verden, men heller at det negative for eksempel er en kvalitet ved en dom vi feller: Når jeg sammenligner min forventning med det faktiske resultatet, og finner at resultatet ikke stemmer overens med forventningen, feller jeg en negativ dom. Da ville intethet være avledet fra disse

---

48 Vi nevnte jo tidligere at disse to værensregionene tilsynelatende var radikalt forskjellige, noe som vanligvis utelukker at de kan forenes på noen som helst fornuftig måte.

49 *Ibid*, s. 27.

50 *Ibid*, s. 28.

51 Her kan vi også kvalifisere spørsmålet med «ekte,» idet man godt kan stille spørsmål kun med ord (som i retoriske spørsmål). Det som behandles her er dog en «ekte» spørsmålsstillen hvor spørsmålet stilles oppriktig, og hvor målet er å finne ut av noe man ikke visste på forhånd.

52 *Ibid*, s. 29.

53 Selv om man her kan innvende at også «det er ikke slik det er» er et utsagn som kan uttrykkes positivt, at «det er ikke slik det er, og det er slik det er,» så vil ikke selve det at man *kan* uttrykke det slik nødvendigvis gjøre at svaret plutselig utgjør en positivitet.

dommene, men ikke ha noen selvstendig realitet. Dette synes å være i overensstemmelse med det som ble sagt om i-seg (at det er full positivitet) i det minste, men stemmer det?

«Det er åpenbart,» sier Sartre, «at ikke-væren alltid kommer til syne innenfor grensene av en menneskelig forventning,»<sup>54</sup> men betyr dette at ikke-væren ikke har objektivitet eller realitet? Selv om det kun er fordi jeg forventer at masteroppgaven min ligger lagret på maskinen min at det er mulig for meg å oppdage at den plutselig ikke er der lenger, så er dette at den ikke-er der det faktiske «svaret» på spørsmålet jeg stiller til maskinen når jeg leter etter masteroppgaven, og dette påtreffer jeg konkret i min erfaring. I dette ligger det også at et spørsmål ikke er noe som kun kan eksistere i ord: Det eksplisitt uttrykte spørsmål er ifølge Sartre bare en variant av det å spørre. Mer generelt ser det ut til at både leting, fundering, problemløsning og mange andre typer adferd har i det minste et element av det spørrende i seg.

Det som kjennetegner disse typene adferd er ifølge Sartre at de forutsetter, og er avhengige av, en viss form for intethet: Hvis jeg ikke husker hvor jeg har lagret masteroppgaven min, vil ethvert forsøk på å se i en eller annen mappe implisitt innebære muligheten for at jeg *ikke* kommer til å finne masteroppgaven der. Her ser vi at dette «ikke» ikke er noe som kommer frem først *etter* at jeg har utført mine undersøkelser, og sammenligner min forventning med det faktiske resultatet: Det at jeg i det hele tatt *leter* i utgangspunktet viser både at jeg selv er preget av vitens ikke-væren i meg, samt at ethvert sted jeg leter på er preget av muligheten for at det jeg leter etter ikke-er der (jeg kan ikke sies å lete dersom jeg *vet* hvor det jeg skal ha tak i er). Disse forekomstene av ikke-væren er ifølge Sartre prejudikative (så langt har ingen forventning blitt sammenlignet med noe resultat, og ingen dom har blitt felt), og spørsmålet er dermed «en bro mellom to ikke-væren: Vitens ikke-væren i mennesket, og muligheten for ikke-væren i transcendent væren.»<sup>55</sup> Når spørsmålets struktur også samtidig innebærer væren (det man utspør) ser man hvordan spørsmålet viser et forhold mellom ikke-væren og væren.

Dersom man nå likevel tviler på at et negativt svar på et spørsmål utgjør en reell negativitet, finnes det flust opp av eksempler å ta fra, og Sartre fokuserer nå på destruksjon. Innenfor det abstrakte i-seg som vi snakket om tidligere er destruksjon umulig: Det mest nøyaktige man kan si om det vi kaller destruksjon er slikt som at masse redistribueres, at energi konverteres, at plassen masteroppgaven tok opp på harddisken nå plutselig og uten forvarsel er «ledig,» osv.; destruksjon, at noe ødelegges eller altså plutselig ikke-er lenger, avhenger altså også av en bevitnende bevissthet:

«A geological plication, a storm do not destroy – or at least they do not destroy *directly*; they merely modify the distribution of masses of beings. There is no *less* after the storm than before. There is

---

54 *Ibid*, s. 31.

55 *Ibid*, s. 29.

*something else*. Even this expression is improper, for to posit otherness there must be a witness who can retain the past in some manner and compare it to the present in the form of *no longer*. In the absence of this witness, there is being before as after the storm – that is all.»<sup>56</sup>

Som vi allerede har nevnt er det dog slik at i-seg betegner en region, og altså ikke de diskrete værender man eventuelt måtte påtreffe. Vi har også nevnt at dette synet var abstrakt, og dersom man nå tar for seg helheten, ser man at det hele vil stille seg noe annerledes: Vår væren-i-verden er preget av konkrete møter med mange forskjellige ting, og Sartre mener at dette «forutsetter en avgrensende inngripen i væren av en væren som, som vi har sett i sammenheng med sannhet, allerede er en nihiliseringsprosess,» en prosess som resulterer i at «[d]et gjeldende værende er *dette* og ellers *intet*»<sup>57</sup>; avgrensningen av væren til å gjelde et enkelt objekts væren omgir på sett og vis objektet med en intethet som skiller det fra alt annet.<sup>58</sup> Her må det også nevnes at denne avgrensningen gjør at også ikke-væren er transfenomenal; alle fenomener er avgrenset på denne måten.

I sammenheng med ødeleggelse fremhever Sartre også det faktum at konkrete ting, i motsetning til i-seg som værensregion, er *skjøre*.<sup>59</sup> Denne skjørheten er, på samme måte som muligheten for et negativt svar på et spørsmål, knyttet opp til en prejudikativ erfaring av intethet; erfaringen av skjørheten går forut for, og utgjør betingelsene for, de tiltak vi setter i gang for å enten ødelegge eller beskytte de skjøre ting: Skjørheten er ikke resultatet av endeløse undersøkelser av tingenes fysiske egenskaper i forhold til andre ting som kan komme i kontakt med dem, men heller en direkte erfaring av en potensiell til-intet-gjøring.

Som et tredje eksempel har Sartre det relativt kjente eksempelet med Pierre i kaféen. Her er spørsmålet mer eksplisitt knyttet til hvorvidt man kan ha en intuisjon av intethet: Kan det å ikke finne Pierre i kaféen være noe annet enn å se det positive nærværet av alt annet, alle tingene som er i kaféen?

«I have an appointment with Pierre at four o' clock. I arrive at the café a quarter of an hour late. Pierre is always punctual. Will he have waited for me? I look at the room, the patrons, and I say, "He is not here." [...] It is certain that the café by itself with its patrons, its tables, its booths, its mirrors, its light, its smoky atmosphere, and the sounds of voices, rattling saucers, and footsteps which fill it – the café is

---

<sup>56</sup> *Ibid*, s. 32.

<sup>57</sup> *Ibid*, s. 32.

<sup>58</sup> Dersom skillet mellom én ting og en annen skulle bestå i et *noe* ville selve skillet bli umulig idet et *noe* ville komme fra i-seg: Som vi har sett eksisterer det ikke diskrete værender i i-seg, og skillet ville være uadskillelig på begge sider fra det det skulle skille.

<sup>59</sup> Selvfølgelig regner vi ikke for eksempel et fortau som skjørt, men i møte med en bil med for stor vekt, for eksempel, kan fortauet ødelegges; skjørheten peker i dette tilfellet bare på den ødeleggelsens mulighet som alltid ligger der.

a fullness of being.»<sup>60</sup>

Grunnen til at man kan erfare Pierres fravær, og ikke bare kaféens rene, positive tilstedeværelse, er ifølge Sartre at persepsjon alltid innebærer figur og grunn. I dette tilfellet utgjør kaféen (som helhet) grunnen, og Pierre figuren: Selv om hver ting i kaféen, hvert ansikt, stadig «stikker seg ut,» utsettes de umiddelbart (så lenge de ikke er Pierre) for en nihilering som sender dem tilbake til å bare være en del av bakgrunnen, av helheten *Kaféen*. Pierre vil, på sin side, utgjøre en figur som, så lenge Pierre ikke trer frem, er «en intethet på en grunn av kaféens nihilering.»<sup>61</sup> Til sammen har vi altså nå en dobbelt nihilering, og denne doble nihileringen er ifølge Sartre intuitert; man erfarer virkelig det intet som er Pierres fravær i kaféen:<sup>62</sup>

«So that what is offered to intuition is a flickering of nothingness; it is the nothingness of the ground, the nihilation of which summons and demands the appearance of the figure, and it is the figure-nothingness which slips as a *nothing* to the surface of the ground. What serves as foundation for the judgement – “Pierre is not here” – is in fact the intuitive apprehension of a double nihilation.»<sup>63</sup>

Her er det også viktig å igjen fremheve skillet mellom erfaringen av et intet og en negativitet: Sartres eget eksempel kan for eksempel behandles logisk for å finne dets logiske struktur, og da kan «Pierre er ikke i restauranten» klassifiseres som en negasjon. Dette vil oftest uttrykkes som negasjonen av det positive «Pierre er i restauranten,» som «ikke P.» Innenfor en slik tankegang kan man lett se hvordan verden blir (representert som) rent positiv, mens en negasjon dermed blir en slags intern mental klassifikasjon. Slik Sartre ser det vil dette dog medføre at også negasjonen er en positiv forekomst, om enn intern; negasjonen *er* da i sinnet. Dermed forsvinner negativiteten fra den, og det blir umulig å finne ut hvor negativiteten i det hele tatt skulle kunne komme inn i bildet: «Den nødvendige betingelsen for at vi skal kunne si ikke er at ikke-væren er et vedvarende nærvær i og utenfor oss, at intethet *hjem søker væren.*»<sup>64</sup>

Nå står vi her, da, med både væren og ikke-væren som virkelige. Hvordan de henger sammen er et spørsmål som fremdeles står ubesvart. I tillegg vet vi enda ikke hva den «opprinnelige nihilerende adferd» er. De typer adferd vi har betraktet så langt har nemlig ikke selv

60 *Ibid*, s. 33.

61 *Ibid*, s. 34.

62 Her må det at kaféen utgjør en helhet huskes på: Pierre erfarer som fraværende fra hele kaféen, og ikke fra en enkelt ting i kaféen. Han kunne kanskje ha vært fraværende fra en enkelt stol dersom det var stamstolen hans, men i dette eksempelet er Pierre fraværende fra helheten.

63 *Ibid*, s. 34.

64 *Ibid*, s. 35. Ordet «hjem søke,» som på engelsk er «haunt» og fransk «hanter,» har tilknytninger til det okkulte, men er opprinnelig knyttet til diverse ord for «hjem,» og spiller på at det som hjem søker *ofte* er på det stedet det hjem søker – som om det var dets hjem. Likevel tror jeg ikke det spøkelsesaktige ved intet skal undervurderes.

vært opphavet til intetheten, men bare, som tidligere nevnt, stått innenfor de rammene denne opprinnelige adferden gir.

I et forsøk på å komme nærmere intetheten går Sartre nå inn i en kritikk av tidligere filosofers forsøk på å behandle intetheten. Først på programmet står Hegels dialektiske konsept:

Ifølge Sartre vil Hegels syn<sup>65</sup> på forholdet mellom væren og ikke-væren gå ut på å behandle dem som abstraksjoner, mye på samme måte som vi har gjort med for-seg og i-seg. Da ville væren og ikke-væren være samtidige komponenter av virkeligheten, og umulig å forstå uten å behandle den konkrete helheten de da utgjør. Slik Hegel ser det er det konkrete selve eksistenten med dens essens:

«The true concrete for Hegel is the Existent with its essence; it is the Totality produced by the synthetic integration of all the abstract moments which are surpassed in it by requiring their complement. In this sense Being will be the most abstract of abstractions and the poorest, if we consider it in itself – that is, by separating it from its surpassing toward Essence.»<sup>66</sup>

Idet denne abstrakte væren videre tenkes som «den indeterminans som går forut for all determinans,»<sup>67</sup> går væren over til å være sin egen motsetning – ikke-væren. Dette er både fordi tanken om den rene væren er en «ren abstraksjon, og dermed også absolutt negasjon,»<sup>68</sup> og fordi intetheten også utviser de samme egenskaper som væren utviser.

Så lenge væren ses på som en abstraksjon av denne typen, vil den videre bare utgjøre en del av enhver eksistents struktur, en bjelke blant bjelker. Dette står dog i kontrast til det vi tidligere bemerket angående værens forhold til fenomenet: «Væren er ikke en «struktur blant andre,» ett moment ved objektet; det er selve forutsetningen for alle strukturer og momenter.»<sup>69</sup>

Videre er det viktig for Sartre at Hegels måte å sette opp «væren og intethet som tese og antitese er å anta at de er logisk samtidige.»<sup>70</sup> Denne logiske samtidigheten er dog umulig idet ikke-væren er *motsigelsen*, ikke *motsetningen* til væren; logisk sett er ikke-væren bare negasjonen av væren, noe som betyr at væren går forut for intetheten. Skillet mellom de to er altså mer radikalt enn hva Hegel vil ha det til, og når han lar væren gå over i ikke-væren ved å peke på den rene værens status som abstraksjon, overser han at han har forsøkt å innføre en negasjon i selve

---

65 I det følgende vil vi holde oss til Sartres lesning av Hegel, uavhengig av alle andre syn på det samme, og uten å ta stilling til hvorvidt han gjennomfører en god eller dårlig lesning av Hegel.

66 *Ibid*, s. 36-37.

67 *Ibid*, s. 37.

68 *Ibid*, s. 37.

69 *Ibid*, s. 37.

70 *Ibid*, s. 38.

positiviteten, i definisjonen av væren:

«For if I refuse to allow being any determination or content, I am nevertheless forced to affirm at least that it *is*. Thus, let anyone deny being whatever he wishes, he can not cause it *not to be*, thanks to the very fact that he denies that it is this or that. Negation cannot touch the nucleus of being of Being, which is absolute plenitude and entire positivity. By contrast, Non-being is a negation which aims at this nucleus of absolute density. Non-being is denied at the heart of Being. When Hegel writes, “(Being and Nothingness) are empty abstractions, and the one is as empty as the other,” he forgets that emptiness is emptiness of something. Being is empty of all other determination than identity with itself, but non-being is empty *of being*. In a word, we must recall against Hegel that being *is* and that nothingness *is not*.»<sup>71</sup>

Til slutt i kritikken av Hegel tilføyer Sartre at man bør vokte seg for å gjøre intet til en «original avgrunn ut av hvilken væren trådte frem.» Med dette peker han på at slike oppfatninger av forholdet mellom væren og intet som gjør intet til det *primære* er forfeilede. Som eksempel bruker han tanken om at det, før universet, bare var et intet:

«If adopting for the moment the point of view of naive cosmogonies, we tried to ask ourselves what “was there” before a world existed, and if we replied “nothing,” we would be forced to recognise that this “before” like this “nothing” is in effect retroactive.»<sup>72</sup>

Med dette menes det at alle våre forsøk på å karakterisere det eventuelle intet som skulle ha eksistert før væren er preget av at vi allerede er midt i væren; det intet vi tenker oss «før væren» er et intet som består i fraværet av *denne* væren. Sånn sett forekommer intet kun fordi det finnes væren, og intet får, noe paradoksalt, sin (ikke-)væren fra væren. Herfra går Sartre videre mot Heideggers intethetsbegrep:

Ifølge Sartre<sup>73</sup> har Heidegger en del fordeler fremfor Hegel: Blant annet anser han ikke væren og intet som tomme abstraksjoner, han har sett at en hel rekke menneskelige holdninger innebærer intethet fra utgangspunktet, og han har på ingen måte gitt ikke-væren en væren. Likevel er ikke posisjonen hans helt uproblematisk:

For Heidegger er nemlig intetheten noe som er «utenfor» verden, noe som utgjøres av selve avstanden mellom Dasein og væren: Kun gjennom en slags tilbaketrekning kan verden og alt i den

---

71 *Ibid*, s. 39.

72 *Ibid*, s. 40.

73 Igjen: Vi vil forholde oss til Sartres lesning, og ingenting annet.

tre frem. Dette fører til at enhver forekomst av ikke-væren består i at man «går ut av» verden, og «inn i» intethet et lite øyeblikk for så å komme tilbake til verden. Dette *kunne* vært en mulighet dersom all ikke-væren besto i å benekte enhver forekomst av noe *i verden*, men ifølge Sartre er også eksempelvis avstand preget av intethet, og avstand er i alle tilfelle noe *i verden*. Dersom man skulle finne på å hevde at avstanden bare er den positive forekomsten av lengden av en linje, får man presentert et nytt objekt (linjen), og dette er igjen avgrenset av en intethet som består i de punkt hvor linjen stopper.

Denne typen fenomener kaller Sartre negativiteter,<sup>74</sup> og deres kjennetegn er at de *er* midt i verden, men at de likevel «bebos» av intethet. Deres intethet kan dermed ikke bestå i at de eksisterer delvis utenfor verden («i» intetheten), og Sartre avslutter kritikken av Heidegger ved å oppsummere hvor intetheten finnes:

«Nothingness if it is supported by being, vanishes *qua nothingness*, and we fall back upon being. Nothingness can be nihilated only on the foundation of being; if nothingness can be given, it is neither before nor after being, nor in a general way outside of being. Nothingness lies coiled in the heart of being – like a worm.»<sup>75</sup>

Med dette har vi endelig kommet frem til Sartres mer positive forsøk på å legge frem sin teori, og han vil forsøke å finne intethetens opprinnelse. Så langt er det eneste som er helt klart at intethet ikke kan komme fra i-seg.

Den første karakteristikken som gis er at intethet umulig kan nihilere seg selv: Hvordan skulle noe ikke-værende kunne nihilere seg selv? En evne til å nihilere seg selv ville forutsette at man *er* før man nihileres, og «Intethet *er ikke*.»<sup>76</sup> Siden intethet likevel er nihilert uten å kunne nihilere seg selv, forutsettes det «en væren ved hvilken intethet kommer til tingene.»<sup>77</sup> Denne måten å «bringe» intetheten til tingene kan ikke forstås som en handling, men må være en «ontologisk karakter» ved en væren som «må være sin egen intethet.»<sup>78</sup>

For å bedre forstå dette er det på tide å gå tilbake til spørsmålet. Spørsmålet var det som først bragte intet inn som tema for oss. Tidligere undersøkte vi dog bare hvordan det om hvilket spørsmålet ble stilt trådte frem – hva det var ved fenomenet som gjorde at det gikk å stille spørsmål om det – og ikke den spørrendes væren. Med den innsikten at intethet ikke kan komme fra i-seg,

---

74 «Négatités.» Utenom avstand, nevner Sartre fravær, endringer, annethet, avsky, anger og distraksjoner som eksempler.

75 *Ibid*, s. 45.

76 *Ibid*, s. 46.

77 *Ibid*, s. 46.

78 *Ibid*, s. 47.

reises spørsmålet om hvordan en væren ved hvilken intethet kommer til tingene må være.

Slik Sartre ser det må den spørrende væren ha muligheten til å «trekke seg tilbake» fra væren (i-seg), og å løsrive seg fra den rene værens kausalitet. Dette fordi en kausal forklaring på spørsmålet med nødvendighet ville utelukke selve det som gjør spørsmålet til et spørsmål idet det ville fjernet enhver forekomst av intethet, og igjen gjort alt til positivitet; det stilte spørsmålet ville vært et spørsmål kun i form, og ville utgjøre en rent positiv hendelse. I tillegg vil ikke i-seg på egen hånd kunne bære muligheter, mangler, og annet slikt i seg. Med andre ord må negativiteten som kommer til syne i spørsmålet komme «utenfra» i-seg.

Nå ser vi også at spørsmålet har en slags tosidighet: Det utspurte holdes i en nøytral eller usikker tilstand hvor det kan vise seg å være enten positivt eller negativt, «mellom væren og ikke-væren.»<sup>79</sup> For å kunne gjøre noe sånt, må den spørrende væren rive seg løs fra væren (i-seg) og kausaliteten for å kunne stille opp de mulige svarene. Siden mennesker er i stand til å spørre, konkluderer Sartre med at «denne løsrivelsen per definisjon er en menneskelig prosess.»<sup>80</sup>

Videre kan også negativitetene gi oss et innblikk i en essensiell struktur ved menneskets måte å være i verden på: Der en avstand erfares, erfares den som en *konkret* avstand, og denne kan være stor, liten, vanskelig, osv. Alt dette avhenger av hvilket *prosjekt* avstanden inngår i eller hva som var forventet på forhånd: Når man går i fjellet kan det for eksempel av og til synes som om visse avstander er mye kortere enn de virkelig er, og da spesielt når en høyde har skjult at det finnes en dyp dal bak den. Erfaringen av å avdekke den avstanden denne dalen utgjør når man kommer opp på høyden gir oss en avstand som er *mye lenger*, eller mer slitsom, mer uoverkommelig, eller kanskje til og med som mer å nyte, alt ettersom hva det nåværende prosjektet er. Slike erfaringer indikerer ifølge Sartre noe essensielt ved måten vi mennesker er i verden på, og mer spesifikt viser de hvordan en opprinnelig intethet er betingelsen for at det i det hele tatt er en *verden*<sup>81</sup> der:

«In order for the totality of being to order itself around us as instruments, in order for it to parcel itself into differentiated complexes which refer to another and which can *be used*, it is necessary that negation rise up not as a thing among other things, but as the rubric of a category which presides over the arrangement and the redistribution of great masses in things.»<sup>82</sup>

Alt dette viser oss at mennesket er den væren som bringer intethet inn i verden, og at det

---

79 *Ibid*, s. 47.

80 *Ibid*, s. 47.

81 Her er «verden» forstått fenomenologisk og i retning av Heidegger, altså som et slags sammenvevd nett av instrumenter og deres formål. Det er altså ikke snakk om «verden» som abstrakt i-seg, som når man sier «selv om alle mennesker hadde dødd ut, ville jo verden fremdeles vært her»; verden er essensielt sett *for* noen.

82 *Ibid*, s. 48.

dermed er menneskets væren vi skal studere for å finne intethetens opphav. Det er klart fra begynnelsen av at væren (i-seg) ikke kan være opphav til annet enn mer væren, noe som betyr at mennesket altså ikke kan være «*ren væren.*» Spørsmålet nå er hva «resten» da er.

Vi har allerede nevnt at det er mulig for mennesket å løsrive seg fra væren, og å stille seg utenfor kausaliteten. Dette er en modifikasjon av menneskets *forhold til* væren (og altså ikke av væren selv), og innebærer at man trekker seg tilbake «bak en intethet.»<sup>83</sup> Dette har tidligere blitt kalt frihet av blant annet Descartes, og Sartre overtar denne benevnelsen. Foreløpig er den dog «kun et navn,»<sup>84</sup> og videre undersøkelser er nødvendig for å fylle navnet med mening.

Det første som er viktig å understreke er at friheten, forstått slik, må være noe grunnleggende: Den kan ikke være en egenskap blant andre ved en gitt menneskelig substans men må være synonym med, og uadskillelig fra, selve menneskets *væren*. Dette betyr også at det ikke kan være snakk om noen essens, i det minste ikke i den forstand at en essens er noe som *determinerer* mennesket og dets handlinger: Frihet kan ikke være determinerende, men dette skal vi komme tilbake til. Foreløpig er spørsmålet hvordan intethet og frihet henger sammen.

For å vende tilbake til spørsmålet og evnen til å «trekke seg tilbake,» er det ifølge Sartre klart at muligheten til å løsrive seg fra verden også innebærer en mulighet til å løsrive seg fra seg selv. Denne løsrivelsen må videre foregå på et grunnleggende nivå, da menneskets væren *er* dets væren-fri. Måten dette foregår på er slik Sartre ser det i høyeste grad knyttet til temporalitet: Mennesket er en stadig løsrivelse fra sin fortid. Dette betyr dog ikke at bevisstheten kun eksisterer i løsrevne små «biter,» som først ett «nå» og deretter som et helt nytt «nå»: Den fortidige bevisstheten er sammenflettet med den nåværende bevissthet, men nettopp med den modifikasjon at den er *fortidig*.

Skillet mellom fortid og nåtid består i sammenheng med bevisstheten i *intet*. Dette betyr at samtidig som bevisstheten på et vis henger sammen med seg selv, så er det likevel et uoverstigelig *intet* som skiller den fortidige fra den nåtidige bevisstheten. For å klargjøre dette, er det nødvendig å forstå at måten den nåtidige bevisstheten henger sammen med den fortidige på er ved at den ikke-er *den konkrete* fortidige bevisstheten; på samme måte som en forekomst av *intet* er en konkret forekomst av *intet* (det er altså *Pierre* som mangler i kaféen, *kaffe* som mangler i koppen, osv.), er det den konkrete fortidige bevisstheten som overskrides. Det *intet* som skiller de to viser videre til løsrivelsen fra kausaliteten til fordel for *motivasjonen*. Motivasjon utgjør en mindre «streng» sammenheng enn kausalitet, og kan ikke, selv i sin sterkeste form, *determinere* noe.

I dette lyset trer det klart frem hvordan intetheten ikke bare tidvis og unntaksvis er noe som

---

83 *Ibid*, s. 48.

84 *Ibid*, s. 48.

hjem søker oss, men at den faktisk er noe fundamentalt ved vår væren: Idet bevisstheten konstant nihiliserer sin fortid, er vi ifølge Sartre alltid (prerefleksivt) klar over at vi er denne nihileringen, og det er dette som utgjør vår grunnleggende frihet.

Den klareste erfaringen av denne grunnleggende friheten plasserer Sartre, som andre eksistensfilosofer, i erfaringen av angst. I motsetning til frykt, som alltid er frykt for noe spesifikt i verden, er angsten erfaringen av nettopp ens egen vilje og frihet i situasjonen. Eksempelet med erfaringen av avgrunnen som ikke preges av frykten for å falle, men angsten overfor den muligheten at man selv kan kaste seg utfor illustrerer dette mer enn godt nok, og Sartre gir selv en gjenfortelling av denne filosofiske klassikeren:

«Vertigo announces itself through fear; I am on a narrow path – without a guard-rail – which goes along a precipice. The precipice presents itself to me as *to be avoided*; it represents a danger of death. At the same time I conceive of a certain number of causes, originating in universal determinism, which can transform that threat of death into reality; I can slip on a stone and fall into the abyss; the crumbling earth of the path can give way under my steps. Through these various anticipations, I am given to myself as a thing; I am passive in relation to these possibilities; they come to me from without; in so far as I am *also* an object in the world, subject to gravitation, they are not *my* possibilities. At this moment *fear* appears, which in terms of the situation is the apprehension of myself as a destructible transcendent in the midst of transcendents, as an object which does not contain in itself the origin of its future disappearance. My reaction will be of the reflective order; I will pay attention to the stones in the road; I will keep myself as far as possible from the edge of the path. I realize myself as pushing away the threatening situation with all my strength, and I project before myself a certain number of future conducts destined to keep the threats of the world at a distance from me.»<sup>85</sup>

I motsetning til den frykten som beskrives her, hvor jeg erfarer meg selv som *ting blant ting*, og mulighetene er eksterne, avslører angsten meg som fri subjektivitet, og mulighetene som *mine*. Mine egne muligheter fremstår alltid for meg med nødvendighet som om jeg kan velge dem fritt, og ingen av dem har den samme type fasthet som de ytre omstendigheter kan ha: Hvis jeg allerede er i fritt fall er det lite jeg kan gjøre for å ikke treffe bakken, men dersom det står fritt for meg å enten kaste meg utfor eller å holde meg så langt vekk fra avgrunnen som mulig, så er det ingenting ved disse to mulighetene som gjør at den ene nødvendigvis må virkeliggjøres; de er nettopp *muligheter*, og ikke *nødvendigheter*.

Likevel er det et faktum at man gjennom muligheter får presentert en eller flere *fremtider*. Fremtiden er de følger en mulighet vil ha, og det man finner i fremtiden er en selv som noe annet enn man er nå, som den som har realisert det man nå bare «planlegger.» På samme måte som med

---

85 *Ibid*, s. 54.

fortid og nåtid kommer det altså inn et intet som skiller den nåtidige og den fremtidige bevisstheten. Det er også igjen slik at man har «to bevisstheter,»<sup>86</sup> forent gjennom motivasjon, både idet den nåtidige bevisstheten vil være den fremtidige bevissthetens fortid, og idet den fremtidige bevisstheten er det den nåtidige retter seg etter.

Dette er dog bare én form for angst – angst overfor fremtiden<sup>87</sup> – og Sartre nevner også en angst som, selv om den også på et vis innebærer fremtid, er en angst overfor fortiden. Dette er den angsten som møter en gambler eller en alkoholiker, og kan illustreres ved at alkoholikere så ofte insisterer på å kalle seg alkoholikere uavhengig om det er én dag eller ti år siden sist de tok seg en drink: Selv om de ikke på noe vis kan determineres av sin tidligere alkoholisme, er det kun ved å stadig gjenoppvekke seg selv som alkoholiker, og en som vil komme unna alkoholismen at de igjen motiveres til å fortsette å være tørrlagte. Dette knytter Sartre, noe overraskende, opp mot Selvet: «frihet, som manifesterer seg gjennom angst, karakteriseres av en stadig fornyet plikt til å gjenskape det Selvet som designerer den frie væren,» og det blir ikke mindre overraskende av at han legger til at «[d]ette selvet med sitt *a priori* og historiske innhold er menneskets *essens*.»<sup>88</sup>

Forestillingen om et selv kunne kanskje passert, men et selv som er en menneskelig *essens* ser i utgangspunktet ut til å gå mot alt Sartre har sagt så langt. Løsningen er dog ikke langt unna: På den ene siden er dette selvet alltid *i situasjon*, noe som betyr at selvet ikke er noen uforanderlig *ting* som foreligger én gang for alle. For det andre er det slik at idet angsten er «manifestasjonen av friheten overfor selvet,» så betyr dette at «mennesket alltid er separert fra dets *essens* ved et intet.» Dette kvalifiserer Sartre videre ved å påpeke at «essens er det som *har vært*.»<sup>89</sup> Slik blir det hele mer forståelig idet Selvet på den ene siden synker inn i fortiden, og på den andre projiseres inn i fremtiden. På ingen av sidene er det mulig for Selvet å stige over det intet som separerer det fra bevisstheten for å determinere den. Dette skal vi dog komme tilbake til i mer detalj, og med flere konsekvenser; foreløpig har ikke intetheten og friheten fått sitt.

Slik det ligger an så langt, ser det da ut til at vi nesten burde være i en tilstand preget av konstant angst: Samtidig som friheten er det som fremkaller angsten er friheten noe *konstant* ved bevisstheten. Likevel vil de fleste nok hevde at de nettopp ikke går rundt i en stadig tilstand av angst, og at den ikke engang melder seg i sammenheng med de fleste dagligdagse valg: «Skal jeg ha suppe eller gryterett til middag? Ååå, jeg får angst!»

Selv om det gjerne kan være angstfremkallende nok å oppholde seg på Rema 1000 omtrent

---

86 I samme forstand som over. Det er altså ikke snakk om to adskilte, men sameksisterende bevisstheter, ei heller at bevisstheten eksisterer som løsrevne punkt på en tidsakse.

87 Siden angst ikke er frykt, og altså ikke har noe objekt, kan man ikke si at angsten er *for* noe spesifikt. På engelsk blir formuleringen Sartre bruker «anguish *in the face of* [...]» og det nærmeste jeg kommer er å si at angsten er *overfor*.

88 *Ibid*, s. 58-59.

89 *Ibid*, s. 59. Min kursiv i det siste sitatet.

klokken åtte på en Fredag ettermiddag, så kan det neppe sies at det er det samme som den angsten som klippevandrerens og alkoholikeren erfarer, og det ville neppe være mulig å fungere på noe som helst normalt nivå dersom det var slik. Grunnen til at angsten ikke er fremherskende i det daglige livet tross at det kan sies å preges av både valg og handling fra vi står opp til vi legger oss er at angsten avhenger av at man rent konkret *erfarer* mulighetene som ens egne, og dét er det ingen nødvendighet i.

Som illustrasjon anfører Sartre et eksempel med en vekkerklokke som jeg tror hvem som helst kan kjenne seg igjen i: Når vekkerklokken min ringer klokken 06:00 erfarer jeg den som at den nærmest selv *kaller* meg ut av sengen, og indikerer nødvendigheten av å stå opp for å være på jobb klokken 07:00. Reagerer jeg ikke raskt, faller jeg hen til «jeg kan jo bare snooze litt til,» eller «mmmm, kanskje jeg ikke *trenger* å gå på jobb i dag?» Som oftest er resultatet av slikt bare at jeg ender opp med å ha alt for dårlig tid til å dusje og spise frokost, men det viser også frem måten *jeg* gir vekkerklokken dens «viktighet»: På samme måte som jeg kan velge å ignorere vekkerklokken, er det slik at jeg *velger* å «adlyde» den ved å hoppe ut av sengen ved første kime. Den vanlige måten å erfare den på, som kallende, er ifølge Sartre «betryggende,» da man unngår spørsmålet «er arbeidet min mulighet?»<sup>90</sup> og de kvaler som eventuelt måtte følge med dette spørsmålet.

Dette er også overførbart til de fleste andre situasjoner idet mange situasjoner preges av en form for «nød»:<sup>91</sup> Vi befinner oss alltid midt i verden, prerefleksivt engasjert i et eller annet prosjekt som i stor grad «former» denne verden. I slike tilfeller kreves det ofte noe ekstraordinært for å bryte vanen og rutinen, og sende oss inn i en reflekterende virksomhet.<sup>92</sup> I tillegg utvides det til å gjelde også dagligdags moral, den formen for moral hvor verdienes gyldighet tas for gitt, og ikke knyttes til at det er *jeg* som opprettholder dem, at det er *jeg* som er utgangspunktet for dem, og at de dermed ikke har et objektivt grunnlag.

Selv om det å reflektere på ett nivå kan sies å være en god ting, så er det ikke i seg selv tilstrekkelig til å lede en inn i et mer oppriktig forhold til friheten – man kan like godt reflektere seg frem til at det må finnes noe i mennesket som determinerer det, at vi er rene *produkter* av omstendigheter, mentale prosesser eller gener. Dette kan være «trøstende» da angst jo ikke akkurat er spesielt behagelig, og Sartre mener at vi generelt sett vil ha en tendens til å ville fjerne oss fra angsten.

En slik flukt vil i stor grad presentere seg som en slags form for tro man kan ta tilflukt i idet

---

90 *Ibid*, s. 61.

91 Visse ting fremstår som *nødvendige*, jeg har dårlig tid til å utføre dem, osv.

92 Dette er noe kunsten har hatt stor suksess med: Akkurat nå sitter for eksempel du og leser denne oppgaven, forhåpentligvis uten å reflektere for mye over din egen rolle; å «bryte den fjerde veggen» er et vanlig virkemiddel for å få publikum til å tre ut av «tilskuerposisjonen» og reflektere. Selv om det er mange som er flinkere til det enn jeg er.

det aldri vil kunne gjøre noe med det faktum at angst forekommer:

«But this determinism, a reflective defence against anguish, is not given as a reflective intuition. It avails nothing against the evidence of freedom; hence it is given as a faith to take refuge in, as the ideal toward which we can flee to escape anguish.»<sup>93</sup>

Disse forsvarsmekanismenes kraft ligger i stor grad i det at de er *distraksjoner*, rene avledningsmanøvre. Med andre ord må de gjenoppvekkes og vurderes ved hver forekomst av angst, og Sartre skiller igjen mellom måten dette gjøres på når det gjelder fortid og fremtid: Hva gjelder fremtiden kan man for eksempel betrakte seg selv «utenfra,» gi ens egne muligheter status som determinerte, dvs. at man betrakter kun én av dem som den eneste *virkelig* mulige, og de andre som «interessante» rent logiske muligheter osv. Når det gjelder fortiden kan man forsøke å benekte ens egen transcendens ved å ta tilflukt i ens essens. Dette gjør jeg ved å si at «jeg *er* min essens i i-segs værensmodus.»<sup>94</sup> Da blir kun visse handlinger mine egne frie handlinger, mens andre handlinger på et eller annet vis må ha blitt utført av ikke-meg.<sup>95</sup> I tillegg griper selvfølgelig disse to aspektene inn i hverandre ved at det å la seg determinere av fortiden helt klart griper inn i fremtiden og bestemmer hvilke muligheter man ser på som de reelle, og hvilke som er de rent logiske, og begge «strategiene» er i alle tilfelle et forsøk på å se på seg selv som *ting*. Likevel er det en liten forskjell her som det var verdt å nevne.

Slike forsvar som dette vil dog, av én veldig viktig grunn, aldri være fullstendige. I motsetning til de ytre ting, ting som bare er på ett sted, og som man kan snu seg vekk fra eller sette noe foran, er angsten såpass intimt knyttet opp til oss at Sartre til og med sier at vi *er* angsten.<sup>96</sup> Dette utgjør ganske åpenbart en stor forskjell mellom angst og andre ting vi «er,» og følgene av dette er deretter: Dersom man går inn for å ikke se noe, vet eller aner man som oftest hva det er man ikke vil se, og selv om man kan unngå å faktisk *se* det (som eksempel kan man tenke på en skrekkfilm som man ikke har sett: Man kan godt lykkes i det prosjektet å aldri *se* filmen selv om man på ett nivå vet hva det er man ikke vil se). Siden vi *er* angst oppstår det dog en situasjon hvor det man ikke vil se allerede er sett, og alltid vil presentere seg på nytt og på nytt. I tillegg er situasjonen preget av at friheten og angsten nettopp er forutsetningene for å være fri nok til å forsøke å flykte:

---

93 *Ibid*, s. 64.

94 *Ibid*, s. 66.

95 Man kan kanskje se for seg forestillingen om besettelse som et (ekstremt) eksempel på dette.

96 *Ibid*, s. 67. Altså er det egentlig galt å si at angsten er *knyttet opp til oss*, for det forutsetter en avstand.

«This means that anguish, the intentional aim of anguish, and a flight from anguish toward reassuring myths must all be given in the unity of the same consciousness. In a word, I flee in order not to know, but I can not avoid knowing that I am fleeing; and the flight from anguish is only a mode of becoming consciousness of anguish. Thus anguish, properly speaking, can be neither hidden nor avoided.»<sup>97</sup>

Denne flukten leder oss inn i en annen kjent analyse i Sartres filosofi, analysen av *ond tro*.

## Ond tro

I motsetning til hva man skulle kunne tro er ikke ond tro et tilfelle av at man lyger for seg selv, i det minste ikke i vanlig forstand. Vanligvis vil en (suksessfull og alvorlig ment) løgn innebære at løgneren lyger om noe han vet sannheten om,<sup>98</sup> og at den det lyges for ikke har tilgang til denne sannheten. I andre tilfeller kan det godt være snakk om løgn, men ikke på samme måte: Man kan eksempelvis tenke på den type spøkefulle løgner hvor løgneren lyger, den han lyger for vet at han lyger, og løgneren igjen vet dette; man lyger for å underholde seg selv og andre, men ingen tror på det som sies. I tilfellet ond tro ville det dog måtte være snakk om en alvorlig ment løgn dersom det skulle gi noen mening å snakke om fenomenet i det hele tatt. Problemet er bare at dersom løgneren og den det lyges for er én og samme person, støter man på et stort problem: Hvordan kan noen kjenne sannheten om det han lyger om og samtidig være den som tror på løgneren?

Man har tidligere forsøkt å løse dette paradokset på mange forskjellige måter. Én måte er å forsøke å dele bevisstheten opp i løsrevne deler, som om man ett øyeblikk kan være fullstendig i god tro i sin onde tro, og i det neste være klar over løgneren. Vi har dog allerede sett at selv om bevisstheten skilles fra sin fortid og fremtid ved et uoverstigelig intet, så er sammenhengen likevel såpass intim at man ikke ville kunne flykte fra bevisstheten (om) seg selv som flukt fra den fortidige bevisstheten; når man forsøker seg på ond tro er man alltid prerefleksivt bevissthet (om) seg selv som den som forsøker seg på ond tro, og begge elementene – løgneren og den det lyges for – eksisterer som en og samme bevissthet.<sup>99</sup>

Psykoanalytikerne har forsøkt å inndele mennesket i det bevisste og det ubevisste, og å innføre et tredje element i form av en slags sensor. Denne ligger mellom det ubevisste og det bevisste, og bare visse ting slipper gjennom dens sensur. De tingene som ikke slipper gjennom kan

---

<sup>97</sup> *Ibid*, s. 67.

<sup>98</sup> Eller han må i det minste være klar over at det han sier *ikke* er sannheten; han lyger ikke selv om han sier noe usant dersom han selv tror dette usanne er sant.

<sup>99</sup> *Ibid*, s. 72.

dog forsøke å *forkle* seg for å slippe gjennom, gi seg selv et annet uttrykk. Slik reduserer man alt det som positivt forekommer av psykiske fenomener til rene overflatefenomener som må gjennom en tolkningsprosess for å stå frem som de *egentlig* er, og som uansett ikke kan gjøre annet enn å vise videre til et ubevisst man ikke har direkte tilgang til. Slik gjeninnføres tanken om tilsynekomstene som illusjon og om en virkelig verden bak denne igjen. I slike teorier blir den onde troen kun et tilfelle av subjektets feiltolkning av det som *egentlig* går for seg under alt man «tror» man driver med; strategiene for å flykte fra angsten består her i rent mekaniske forhold som med nødvendighet utløses ved enhver forekomst av angst.

I tillegg er det forholdet man eventuelt kan oppnå til ens eget ubevisste nøyaktig det samme forholdet som enhver Annen ( gjerne psykoanalytikeren) kan oppnå til det. Dette gjør at en selv reduseres til et rent vitne, i beste fall en lærd fortolker, når det gjelder de handlinger som utføres; handlingene oppstår et annet sted, og kommuniseres deretter som impulser til det bevisste. Dersom jeg så skulle finne på å stjele en bok,<sup>100</sup> er selve handlingen bare et uttrykk for noe dypere, noe som handler *i meg*. Mine bevisste motiver er rene skalkeskjul for en undertrykket drift og et opprinnelig traume som kommer til uttrykk som impulsen til å stjele boken. Resultatet blir at subjektet distanseres fra seg selv og sine handlinger, og den onde troen blir en umulighet: Man er nødvendigvis i god tro fordi man faktisk kan lures av sitt eget ubevisste selv. Spørsmålet nå blir om dette egentlig er en holdbar teori.

For Sartre er det for det første klart at sensoren her ikke kan være i form av en ting: Den *reagerer* nemlig på en meget spesiell måte dersom psykoanalytikeren kommer «for nært.» Innenfor teorien kan reaksjonen ikke være det bevisste egoets reaksjon idet det bevisste egoet ikke har noen anelse om hva som befinner seg i det ubevisste, og dermed ikke kan vite hvorvidt terapeuten er nær eller ei. Likevel krever reaksjonen til sensoren at den sammenstiller psykoanalytikerens hypotese, den underliggende driften, driftens uttrykk, osv., og deretter bestemmer riktig måte å reagere på. Dermed blir altså denne sensoren på et eller annet vis en annen bevissthet i ond tro:

«These various operations in their turn imply that the censor is conscious (of) itself. But what type of self-consciousness can the censor have? It must be the consciousness (of) being conscious of the drive to be repressed, but precisely *in order not to be conscious of it*. What does this mean if not that the censor is in bad faith?»<sup>101</sup>

I tillegg gjenstår ifølge Sartre problemet vedrørende det å forklare hvordan de forskjellige elementene likevel utgjør en helhet: Dersom det skal være mulig for en drift å kamuflere seg for å

<sup>100</sup>Sartres eget eksempel, *ibid*, s. 74.

<sup>101</sup>*Ibid*, s. 76.

slippe gjennom sensoren må driften nødvendigvis slik Sartre ser det inkludere «(1) bevisstheten om å være undertrykt, (2) bevisstheten om å være undertrykt fordi den er det den er, (3) et prosjekt om å forkle seg.»<sup>102</sup> Dessuten forklarer ikke denne sensormekanismen hvordan det er mulig å føle både begjæret og forbudet (om enn noe dunkelt) dersom begge deler egentlig tilhører det ubevisste. Den eneste måten Freud klarer å forbinde sine bevissthetselementer på er slik Sartre ser det ved magi. Den onde troen består også, som vi har sett, på ett eller annet nivå uavhengig av hvordan man deler det hele opp.

Som et siste stikk til psykoanalysen anfører Sartre et eksempel fra psykoterapeuten Stekel. Han fant i sine undersøkelser av frigide kvinner at det var snakk om aktiv distraksjon heller enn ubevisste prosesser: Kvinnene distraherer seg fra den nytelsen de følte ved å forsøke å tenke på helt andre ting. Selv her var dog ikke distraksjonen fullstendig: Den innsatsen som kreves for å distrahere seg peker i seg selv tilbake på det man går inn for å distrahere seg fra.

Siden psykoanalysens alternativ altså ikke er holdbart, går Sartre inn i en beskrivende analyse av de forskjellige typene oppførsel som man kan si er i ond tro.

Den første analysen er av en situasjon hvor en kvinne som er ute på et stevnemøte med en mann for første gang.<sup>103</sup> Hun er klar over hans følelser for henne, og at hun må ta en avgjørelse angående hans tilnærmelser. Hun er også klar over hva alle hans tilnærmelser betyr, og at de er rettet mot et bestemt utfall som hun eventuelt ville måtte medvirke i å enten fremkalle eller la falle tilbake til å kun ha vært en mulighet en gang. Likevel ønsker hun av diverse grunner å ikke måtte ta avgjørelsen: Hun nyter situasjonen slik den er nå, men engstes av avgjørelsen og de mulighetene som presenteres for henne.

Dette fører til at hun anvender et helt batteri av strategier for å unngå å innrømme at situasjonen innebærer at hennes egen vilje skulle ha noe med den å gjøre: Når beileren gir henne komplimenter, tar hun dem som en slags nøytrale faktasetninger; hvis tankene hennes kommer inn på det begjæret hun vekker i ham, lar hun begjæret gli over i å heller være en form for beundring eller respekt; idet mannen tar hånden hennes, noe som i mye større grad enn det andre *avkrever* henne en respons, distanserer hun seg fra hånden, og lar den henge uvirksom i hans uten å hverken trekke den til seg eller aktivt holde hans.

Selv om det kan synes som om det er snakk om mange forskjellige måter å te seg på er altså alt dette i ond tro. Spørsmålet da blir hva som forener dem *som* ond tro:

---

<sup>102</sup>*Ibid*, s. 76.

<sup>103</sup>Gjenfortalt fra *Ibid*, s. 78-79 og utover.

«What unity do we find in these various aspects of bad faith? It is a certain art of forming contradictory concepts which unite in themselves both an idea and the negation of that idea. The basic concept which is thus engendered, utilizes the double property of the human being, who is at once a *facticity* and a *transcendence*. These two aspects of human reality are and ought to be capable of a valid coordination. But bad faith does not wish either to coordinate them nor to surmount them in a synthesis. Bad faith seeks to affirm their identity while preserving their differences. It must affirm facticity as *being* transcendence and transcendence as *being* facticity in such a way that at the instant when a person apprehends the one, he can find himself abruptly faced with the other.»<sup>104</sup>

At faktisiteten forsøkes omgjort til transcendens vises i denne sammenhengen ved kvinnens forsøk på å løsrive seg fra kroppen: Kroppen er hennes faktisitet, og det i så stor grad at det ubehaget som utløses ved å være denne kroppen i denne situasjonen får henne til å ville flykte fra det hele. Dermed forsøker hun å gjøre sin faktisitet transcendent ved å gjøre kroppen til en ren *ting* som ikke vedrører hennes «egentlige Jeg.» At transcendensen forsøkes omgjort til faktisitet henger her sammen med det å la komplimenter og tilnærminger bli om til faktasetninger: Der et kompliment sikter ut over og transcenderer situasjonen, er en faktasetning mer begrenset; noe konstateres – slik er det – og så er det slutten på den historien.

Dualiteten faktisitet – transcendens er dog ikke den eneste dualiteten man kan finne i den menneskelige væren. Man kan også finne, som vi vil komme inn på senere, at vår væren-for-seg alltid impliserer en væren-for-andre, og at man også kan spille på denne dualiteten idet det alltid er mulig å «se» seg selv både slik man er for seg selv og slik man er for andre. Disse to perspektivene vil ikke alltid sammenfalle, og man kan dermed forsøke å flykte fra det ene mot det andre. Videre kan man spille på det temporale ved å forsøke å benekte at man er noe radikalt annet enn det man har vært, og motsatt, at man er det man har vært.<sup>105</sup>

Selv om disse strategiene spiller på forskjellige tvetydige aspekter ved mennesket, så deler de alle det at de stammer fra en grunnleggende struktur ved mennesket: Mennesket er «en væren som er det den ikke er, og ikke er det den er.»<sup>106</sup> Denne setningen kan i utgangspunktet virke forvirrende og selvmotsigende, men vi har allerede sett deler av dens betydning eksempelvis i forholdet mellom faktisitet og transcendens, og resten skal bli klart etterhvert.

På tross av at denne tvetydigheten er menneskets væren, så er det ikke dermed klart hvorfor eller hvordan ond tro i det hele tatt er så mye som en *tilsynelatende* mulighet: Vi har allerede sett at ond tro er et prosjekt som nødvendigvis må feile idet det alltid bærer i seg en bevissthet (om) seg

---

104 *Ibid*, s. 79.

105 Disse to svarer omtrentlig til henholdsvis «jeg var ikke meg selv da jeg gjorde det; jeg har aldri gjort noe sånt før,» og «det var ikke jeg som gjorde det; jeg er et nytt og bedre menneske!» Disse dualitetene kommer vi tilbake til i mer detalj.

106 *Ibid*, s. 81.

selv som i ond tro. Likevel, siden det ligger i den onde troens natur å forsøke å lyge for en selv også om dette, forekommer det altså prosjekter om ond tro.<sup>107</sup> Svaret på hvorfor det er mulig å være i ond tro ligger slik Sartre ser det i en analyse av det som angivelig er den onde troens antitese: Oppriktigheten.<sup>108</sup>

Oppriktigheten fremstår som et *krav* som går ut på at man «skal være *for seg selv* kun det man er,»<sup>109</sup> men dette kravet i seg selv ser ut til å fremstå som et krav om å sammenfalle med seg selv på samme måte som i-seg samtidig som det faktum at det er et krav innebærer at det må eksistere for et for-seg. I tillegg forutsetter et krav om å bli det man er samtidig muligheten for at man kan være det man ikke er idet det nettopp er et slags «motsvar» til en slik væren. Dersom oppriktigheten skal være forståelig må dette først løses opp i, og Sartre gjør dette gjennom enda et kjent eksempel – eksempelet med kelneren:

«Let us consider this waiter in the café. His movement is quick and forward, a little too precise, a little too rapid. He comes toward the customers with a step a little too quick. He bends forward a little too eagerly; his voice, his eyes express an interest a little too solicitous for the order of the client. Finally there he returns, trying to imitate in his walk the inflexible stiffness of some kind of automaton while carrying his tray with the recklessness of a tight-rope-walker by putting it in a perpetually unstable, perpetually broken equilibrium which he perpetually reestablishes by a light movement of the arm and hand.»<sup>110</sup>

Denne kelneren har altså et relativt stilisert bilde av hva det vil si å være kelner, og forsøker å gå så mye opp i denne rollen som mulig. Her er det verdt å merke seg at selv om det er denne personen som forsøker å bli Kelner, så er også de Andre på sett og vis «medskyldige»: Det *forventes* av folk i slike jobber at de oppfører seg etter en viss standard, at de nærmest mekanisk og seremonielt utfører visse *funksjoner*.

Kelneren forventer også dette av seg selv, og forsøker dermed å oppfylle rollen så godt han kan, men for ham selv er det umulig å være den rene funksjonen: Han vil alltid *ane*<sup>111</sup> at han er frihet tross alle distraksjoner og forsvarsmekanismer mot angsten.

En ting man må passe seg litt for i dette perspektivet er at det fort kan se ut som om Sartre mener at man ikke skal jobbe som kelner (eller i det hele tatt), og at det ville være nødvendig for kelneren å slutte i jobben, eller å begynne å utføre den annerledes eller dårligere, for at alt skulle bli

---

107Sartre sier sågar på side 73 at man godt kan *leve* i ond tro, og at den onde troen kan være et grunnprosjekt. Han anbefaler det ikke, og man vil alltid få små bråe oppvåkninger, men det er like fullt *mulig*.

108«Sincerity» i den engelske oversettelsen.

109*Ibid*, s. 81.

110*Ibid*, s. 82.

111Ordet «ane» synes for meg å være passende for å betegne den prerefleksive bevisstheten man har om visse ting.

i orden igjen: Poenget er at man skal være klar over hva man egentlig driver med, og hvilket forhold man står i til jobben og den rollen man har – at det, tross alt, er *jeg* som gir vekkerklokken, pliktene og ansvaret som følger med jobben en betydning. Det virkelig problematiske er dersom selve forestillingen om Kelneren inngår i et prosjekt hvor den tas som *determinerende*, eller altså hvis friheten forsvinner ut av syne. Man kan jo for eksempel noe karikert se for seg at kelneren blir vitne til en bilulykke, og ikke er i stand til å gjøre annet enn å tilby ofrene kaffe eller te.

Det interessante for Sartre her er altså forholdet man står i til kelnerrollen, og hva dette sier om menneskets væren. Det er klart at det i dette tilfellet er snakk om et forsøk på å oppfylle Kelnerrollen på en sånn måte at denne utgjør et *i-seg*. Som vi allerede har sett vil dette dog være et forsøk på noe umulig. «Likevel,» sier Sartre, «er det ingen tvil om at jeg i én forstand *er* kelner – ellers kunne jeg vel like godt kalle meg diplomat eller reporter? Men om jeg er kelner så kan jeg ikke være det som *i-seg*. Jeg er en kelner på den måten at jeg *er det jeg ikke er.*»<sup>112</sup>

Dette gjelder generelt for alle de ting vi ofte sier at vi «er,» og Sartre anfører også tristhet som eksempel: Selv om jeg på et nivå jo er trist, så *er* jeg ikke trist i den forstand at tristheten blir min væren, som et *i-seg*; enhver forekomst av tristhet er en bevissthet som *gjør seg trist*. Det at bevisstheten *gjør seg trist* betyr ikke at tristhet er en handling i noen vanlig forstand, som om en venns død kun var en nøytral hendelse som man registrerte og deretter vurderte opp mot et repertoar av måter å forholde seg til ting på og fant at «tristhet» var den passende respons. Det er heller snakk om at tristheten, på samme måte som med Prousts genialitet, ikke er noe som ligger «bak» og determinerer måten man ter seg på, men heller noe som konstitueres gjennom at den holdes i væren av en bevissthet: Visse hendelser kan godt være foranledningen til at bevisstheten *gjør seg trist*, men forholdet mellom hendelsen og bevisstheten består i motivasjon, ikke kausalitet. Dette har vi også sett i sammenheng med den fortidige og nåtidige bevisstheten, og det ligger også i dette at dersom en bevissthet *gjør seg trist*, så er dette fordi den ikke *er* trist på noe som helst substansielt vis. Dermed kommer vi tilbake til hjem søkingen idet forestillingen om tristheten som *i-seg* beskrives som noe som hjem søker bevisstheten (om) å være trist.<sup>113</sup>

Likevel, tross at bevisstheten ikke kan være noen av disse tingene, så må den vel på et eller annet vis *være*? Vi har allerede bemerket at i forhold til slikt som tristhet er det umulig å skille mellom bevissthet (om) tristhet og tristheten, og samtidig kan min egen prerefleksive bevissthet aldri være et fenomen for meg. Hvor skal vi da finne dens væren?

For Sartre er det klart at det eneste stedet hvor vi kan finne en væren for bevisstheten er for Andre: For Andre kan bevisstheten være en ting i verden som man kan vurdere og dømme, samt

---

112 *Ibid*, s. 83.

113 *Ibid*, s. 84.

opprette vitenskaper for å studere. Dette er dog spesielle tilfeller, og Sartre mener at bevissthetens *opprinnelige*<sup>114</sup> måte å gis på, også for Andre, er som *fravær*. Dette fraværet – eller friheten, som Sartre foretrekker å kalle det – erfares idet den Andre ser på meg: Hvis noen ser på meg, hensetter dette meg i en slags usikker tilstand hvor jeg alltid aner at jeg på egen hånd ikke er i stand til å utløse noen spesifikk dom; den Andres vilje erfares som fri og løsrevet fra enhver kausal kjede knyttet til meg. Dette blikket blander seg også inn i mine egne handlinger, og jeg klarer ikke å unngå å *representere* dem for meg selv, gjøre dem til ting, slik de ville vært for den Andre.

Alt dette fører til at idealet om oppriktighet blir en umulighet: Jeg vil for alltid være det jeg ikke er, og ikke være det jeg er. Oppriktighetsprosjektet går også ut på å konstituere en selv som en ting i et forsøk på å slippe å måtte være den som opprettholder seg selv som det man hevder man *er*. Dermed blir også oppriktigheten et prosjekt i ond tro.

For å klargjøre dette, setter Sartre opp en kontrast mellom en homofil som føler en slags skyld knyttet til sin legning, og som ikke vil innrømme sin homofili, og hans venn, som krever at den homofile skal være oppriktig.<sup>115</sup> Den homofile forsøker hele tiden å unnskyldes ved å enten kalle sine handlinger unntak, eller «spesielle,» og alt er alltid i fortiden. Hans venn avkrever oppriktighet ved at han mener at den homofile skal anerkjenne og godta det han er.

Begge disse to er dog i ond tro. Den homofile kunne ha unngått den onde troen dersom det at han nektet for å være homofil var i den betydning at han ikke er homofil som en *ting* er det den er; dersom han sa til seg selv at «i den grad et adferdsmønster er definert som en pederasts<sup>116</sup> adferdsmønster og i den grad jeg oppfører meg på denne måten, er jeg en pederast. Men i den grad menneskelig virkelighet ikke kan defineres endelig av adferdsmønstre, er jeg ikke en pederast,»<sup>117</sup> ville han unngått den onde troen. Oppriktighetens forkjemper, på sin side, er i ond tro fordi han forsøker å konstituere den andre som en ting som er *lett å håndtere*, tross at han aner den Andres frihet. Han forsøker også å få den Andre til å bli denne tingen *for seg selv*, da dette er en enda sikrere strategi for å forsøke å sørge for den samme type permanens som tingene har. Dette gjelder for oppriktigheten enten den er krevd av noen Andre eller pålagt en av en selv: Dersom man er oppriktig overfor seg selv på denne måten, konstituerer man seg selv som ting for så å flykte fra seg selv; hvis jeg «bebos» av en essens, som om setningen «jeg er ond» ville kunne si noe objektivt sant om meg, slipper jeg unna ansvaret for mine handlinger idet disse kun produseres av essensen som det siste momentet i en kausal kjede som jeg ikke lenger har noe med å gjøre.

På grunn av at all denne tvetydigheten gjennomsyrrer den onde troen – fra prosjektets

---

114Altså den måten den gis på i vår vanlige prerefleksive erfaring med andre, før enhver teoretisering.

115Gjenfortalt fra *Ibid*, s. 86 og utover.

116Bokstavelig: Gutteelsker. Eksempelet glir mellom homofili og pederasti selv om dette ikke er sammenfallende kategorier.

117*Ibid*, s. 87.

grunnleggende umulighet gjennom den konstante prerefleksive erfaringen av en selv som i ond tro i den onde troen, til den likevel halvsuksessfulle muligheten for å leve i den onde troen – får den en spesiell eksistens: den er *metastabil*. Dette begrepet er Sartres eget, og ser i stor grad ut til å betegne en stabil ustabilitet; der en ren ustabilitet ville kreve enten kalibrering eller kollaps, kan den metastabile onde troen bestå selv gjennom mange «små» kollaps. Spørsmålet er hvordan dette er mulig. Med dette kommer vi frem til trosaspektet ved den onde troen:<sup>118</sup>

Det første som må bemerkes her er at den onde troen i seg selv er et prosjekt som allerede er i ond tro: I tillegg til at den onde troen ønsker å skjule den sannheten den aner om det den er om, forsøker den å skjule den sannheten den allerede aner om seg selv – at den er nettopp ond tro. For å forstå hvordan dette er mulig, må troens struktur klargjøres noe, og det er i den gode troen vi finner de klareste eksemplene på denne:

«I believe that my friend Pierre feels friendship for me. I believe it *in good faith*. I believe it, but I do not have for it any self-evident intuition, for the nature of the object does not lend itself to intuition. I believe it; that is, I allow myself to give in to all impulses to trust it; I decide to believe in it and to maintain myself in this decision; I conduct myself, finally, as if I were certain of it – and all this in the synthetic unity of one and the same attitude.»<sup>119</sup>

Troen skiller seg altså fra viten ved å befatte seg primært med slikt som man ikke kan ha noen direkte intuisjoner av, og hvor indisiene i beste fall er tvetydige, om ikke helt fraværende. I tillegg er en tro noe som ligger bak og strukturerer erfaringen på en bestemt måte: Selv om troen på Pierres vennskap nok i stor grad har blitt bygget opp over tid, og gjennom at Pierre har oppført seg på visse måter, så har forholdet også etterhvert blitt snudd om på; troen på Pierres vennskap har begynt å gi mening til Pierres handlinger. Pierre kan for eksempel kritisere meg kraftig, og hans kritikk vil bli tatt som en vennligsinnet eller godartet kritikk.

I tillegg er det et viktig trekk ved den gode troen at den på sett og vis alltid ødelegger seg selv: Idet jeg tror er jeg også bevissthet (om) troen. Dermed får jeg uunngåelig presentert for meg det faktum at troen befatter seg med slikt som det ikke gis intuisjon eller bevis for, og at ingen grunn gis for å tro på det jeg tror på; troen stilles ansikt til ansikt med friheten. I den gode troen vil jeg møte dette med oppriktighet, og likevel velge meg selv som en som tror på dette, men i den onde troen stiller det hele seg noe annerledes:

Den onde troen aksepterer nemlig ikke «normene og kriteriene for sannhet slik det gjøres i

---

118Den engelske oversettelsen bruker ordet «faith,» og i den franske heter ond tro «mauvaise foi.» Her er det greit å merke seg at selv om man kan bruke det norske tro både som verb og substantiv, så er både faith og foi substantiv.

119Ibid, s. 92.

den gode troens kritiske tankegang.»<sup>120</sup> Den onde troen går inn for å forsøke å ombestemme sannhetens natur, og den baserer seg på troens tvetydighet: Dersom det ikke finnes noen overbevisende evidens for sannheten kan man like godt resignere på forhånd når det gjelder muligheten for å noensinne *virkelig* bli overbevist (noe som ville gjort troen om til god tro). Dermed går den onde troen i stor grad ut på å «nøye seg med lite,» på å *bestemme seg* overbevist uten å virkelig være det. Her må man dog passe seg litt for å tolke dette for bokstavelig idet det originale prosjektet i ond tro nettopp *ikke* er resultatet av en «reflektert, frivillig *avgjørelse*, men heller en spontan bestemmelse av vår væren [...] [;] ond tro er en type væren i verden, som å være våken eller å drømme.»<sup>121</sup> At det likevel snakkes om å bestemme eller plassere seg i ond tro, går nok mer i retning av at selv et slikt opprinnelig prosjekt ikke er noe determinerende for mennesket, og at det at det alltid er mulig å velge seg annerledes betyr at man også her velger seg på denne måten. Dette skal vi dog komme tilbake til senere. For øyeblikket er fokuset fremdeles på den onde troen:

Når den onde troen settes ansikt til ansikt med troens utilstrekkelighet, forsøker den ikke å møte friheten. Den bestemmer heller seg for å tro på det den ikke kan tro oppriktig på idet den strekker troens mangler til det ytterste: Siden enhver tro nødvendigvis må falle sammen, blir det mulig å tro på *alt*, samme hvor utrolig det er.

Gjennom alt dette har det blitt klart at den onde troen er mulig fordi den spiller på grunnleggende egenskaper ved den menneskelige væren som gjennomsyrrer alt vi gjør; «dersom den onde troen er mulig,» sier Sartre, «er det fordi den er en umiddelbar, permanent trussel for ethvert menneskelig prosjekt; det er fordi bevisstheten skuler i sin væren en permanent risiko for å falle i ond tro.»<sup>122</sup> Dette leder oss da altså videre til å gå litt nærmere inn på bevisstheten og dens væren-for-seg-selv:

---

<sup>120</sup>*Ibid*, s. 90.

<sup>121</sup>*Ibid*, s. 91-92.

<sup>122</sup>*Ibid*, s. 94.

## Del 2: Væren-for-seg-selv

### Grunnleggende strukturer

Det viktigste som har blitt vist til nå er at bevisstheten er en væren som er det den ikke er, og ikke er det den er. Denne setningen virker som nevnt tidligere noe paradoksal, men den står først og fremst i kontrast til den regelen som gjelder for i-seg: I-seg er en væren som er det den er. Mens dette betegner at i-seg er identisk med seg selv på en sånn måte at det er umulig å etablere noen som helst avstand vil for-seg med nødvendighet være skilt fra seg selv ved det nevnte intet.

For å klargjøre dette går Sartre tilbake til bevissthetens primære eksistensmåte i det prerefleksive. Som et konkret eksempel bringer han tilbake troen,<sup>123</sup> som alltid vil være som bevissthet (om) tro. Setningen «tro er bevissthet (om) tro» kan fort se ut som en ren konstatering av numerisk identitet,<sup>124</sup> men å forstå det slik vil ifølge Sartre være feilaktig: Numerisk identitet kan kun gjelde tingene, og selv om tro ikke kan være som annet enn bevissthet (om) tro, så er nettopp dette at den er *bevissthet* (om) tro noe som gjør det hele kvalitativt forskjellig fra lignende utsagn om tingene; dersom setningen over konstaterte identitet ville troen måtte kunne eksistere som i-seg, noe som nettopp umuliggjøres av at dens eneste eksistensmåte er som bevissthet (om) tro; troen har for-segs væren.

Ifølge Sartre viser dette oss en iboende form for dualitet i bevisstheten som går på at den samtidig er refleksjon og reflekterende.<sup>125</sup> Når vi her sier at den er disse to tingene samtidig må vi dog igjen passe på å ikke innføre et skille: Bevisstheten er i denne forstand en «dualitet som *er* enhet, en refleksjon som *er* sin egen reflekteren.»<sup>126</sup> Denne helheten kaller Sartre *refleksjon-reflekterende*,<sup>127</sup> og selv om det som foregår her fremdeles er prerefleksivt og helhetlig kan man se den tilsynelatende todelte strukturen i det som skjer hvis man forsøker å gripe ens egen reflekteren: Man står igjen med en refleksjon, og den reflekterende bevissthet kan synes å skyves «ett hakk bakover,» dersom man med dette «bakover» ikke forstår at det dermed er snakk om en potensielt uendelig rekke hvor man stadig kan skyve bevisstheten enda ett hakk bakover.

---

123«Belief.»

124Altså at utsagnet «tro er bevissthet (om) tro» skulle tjene samme hensikt som utsagnet «h<sub>2</sub>O er vann,» hvor de to begrepene kan sies å være gjensidig substituerbare slik at «h<sub>2</sub>O er h<sub>2</sub>O,» «vann er vann» og «vann er h<sub>2</sub>O» er rimelige tolkninger av utsagnet.

125Her er det viktig å holde tungen rett i munnen, da mange av ordene kan brukes på mange forskjellige måter. Her vil jeg bruke *refleksjon* om det som er som bildet som kastes tilbake av et speil («reflection» på engelsk og «reflet» på fransk), og reflektere om det å forsøke å gripe seg selv («the one *reflecting* (réfléchissant)»).

126*Ibid*, s. 100.

127«Reflection-reflecting (reflet-reflétant).»

Som alltid ellers med bevisstheten er det altså noe delvis paradoksalt over det hele, og helheten presenterer seg her alltid ved å presentere seg som én av termene.<sup>128</sup> Likevel vil det å rette seg mot én av termene (som for eksempel troen) kunne vise videre til helheten (troen kan ikke eksistere som annet enn bevissthet (om) tro). Siden bevissthet (om) tro dog er et prerefleksivt fenomen, og bevisstheten grunnleggende sett er prerefleksiv bevissthet (om) seg selv, må nettopp dette selvet nå studeres:

Vi har allerede nevnt tidligere at ordet *selv* strengt tatt ikke passer inn i beskrivelsen av væren-i-seg-selv: Selv refererer grunnleggende til *forholdet* mellom subjektet og det selv. Dette forholdet består ifølge Sartre i et nærvær, noe som samtidig skal betegne at subjektet ikke *er* selvet på noen som helst substansiell måte, og at subjektet er selvet på den måten at han ikke er det, men er nær det; et nærvær forutsetter alltid en avstand, samme hvor nært noe er noe annet. Når det gjelder akkurat denne avstanden er situasjonen dog noe spesiell: den består nemlig i *intet*:

«Presence to self, on the contrary, supposes that an impalpable fissure has slipped into being. If being is present to itself, it is because it is not wholly itself. Presence is an immediate deterioration of coincidence, for it supposes separation. But if we ask ourselves at this point *what it is* which separates the subject from himself, we are forced to admit that it is *nothing*. Ordinarily what separates is a distance in space, a lapse of time, a psychological difference, or simply the individuality of two co-presents – in short a qualified reality. But in the case which concerns us, *nothing* can separate the consciousness (of) belief from belief since belief is *nothing other* than the consciousness (of) belief.»<sup>129</sup>

Vi er allerede kjent med *intet* som delende når det gjelder fortid, nåtid og fremtid, men i dét tilfellet hadde *intetheten* likevel en viss positivitet i seg, idet den besto i en forskjell *i tid*. I denne sammenhengen er det dog en mer opprinnelig *intethet* som kommer inn, en som ikke består av noe,<sup>130</sup> og som dermed ikke kan ha noe i seg av den værenskarakter de andre forekomstene av *intethet* har; denne *intetheten* kan man ikke finne noe sted, og idet man retter seg mot den er det som om den forsvinner. Man kan på sett og vis si at denne *intetheten* er så absolutt at den kun kan ikke-være *som usett*.

Grunnen til at denne *intetheten* ikke kan finnes noe sted er at den «alltid er et *annetsteds*.»<sup>131</sup> Selv om dette *annetsteds* lett kan se ut som om det gir *intethet* en tingenes væren i og med at det får en posisjon, må man huske på at *intetheten* ikke *er*, og at dette også betyr at den ikke er *noe bestemt sted*. I stedetfor må altså dette *annetsteds* forstås som en slags bevegelse. Sartre kaller det en

---

128Ordet *term* innebærer en avgrensning.

129*Ibid*, s. 101.

130Sartre kaller til og med avstanden for en «tom avstand.» *Ibid*, s. 102.

131*Ibid*, s. 102. Jeg oversetter «an elsewhere» med «et annetsteds.»

«ontologisk handling,»<sup>132</sup> og som tidligere er det klart at det ikke kan forstås som en handling i vanlig forstand. Fokuset er heller på at det ikke må forstås som en hendelse, som om det kun var en kausal kjede som på et eller annet vis plutselig produserte et intet; denne handlingen kan på sett og vis ses på som selve *grunnhandlingen*, selve *forutsetningen* for handling som en løsrivelse av et selv fra seg selv slik at det kan eksistere som et nærvær til seg selv. I denne absolutte handlingen kommer intetheten til væren ved væren og opprettholdes konstant av væren, uten selv ha væren.<sup>133</sup>

«Likevel,» sier Sartre, «er for-seg. Det er, kan man si, selv om det er en væren som ikke er det den er, og er det den ikke er,»<sup>134</sup> og han kvalifiserer dette videre ved å si at det er som en *hendelse*.<sup>135</sup> Dette betyr at i den forstand det *er*, så *er* det som kontingent, det er *her*, og *nå*, i denne historiske situasjon, osv., og det er det uten å selv være grunnlaget for å ha blitt kastet inn i denne verden; dersom for-seg var grunnlaget for sin egen væren, ville for-seg kunne forme seg selv etter eget ønske, fra fødsel til (u)død(elighet). Erfaringen av å ikke være ens egen værens grunnlag er dog såpass grunnleggende for oss at en forestilling om å være det ville være i ond tro: «Væren erfarer seg selv som å ikke være sitt eget grunnlag, og denne erfaringen er grunnleggende for enhver *cogito*.»<sup>136</sup>

Til tross for at for-seg da altså ikke er grunnlaget for sin egen væren, så husker vi at vi var inne på at bevissthetens eksistens kommer fra bevisstheten selv. Når dette ikke kommer i konflikt med at bevisstheten ikke er grunnlaget for sin egen væren, så er det fordi væren heller er «grunnlaget for intethet som nihileringen av sin egen væren.»<sup>137</sup> Her virker det i stor grad som om Sartre bruker ordet *væren* om helheten, og minner oss på at for-seg og i-seg er abstraksjoner.

Med dette minnes vi på at selv om for-seg og i-seg på mange vis er fundamentalt forskjellige, så kan de begge sies å *være*. For for-segs del betyr dette at det ikke slipper unna den kontingensen som all væren har del i, men måten det tar del i den på er likevel noe spesiell:

«This perpetually evanescent contingency of the in-itself which, without ever allowing itself to be apprehended, haunts the for-itself and reattaches it to being-in-itself – this contingency is what we shall call the *facticity* of the for-itself. It is this facticity which permits us to say that the for-itself *is*, that it *exists*, although we can never *realize* the facticity and although we always apprehend it through the for-itself.»<sup>138</sup>

---

132«Ontological act» i den engelske oversettelsen. *Ibid*, s. 103.

133*Ibid*, s. 103.

134*Ibid*, s. 103.

135Engelsk «event.»

136*Ibid*, s. 103.

137*Ibid*, s. 104.

138*Ibid*, s. 107.

Denne kontingensen nihileres konstant av for-seg idet for-seg er den på den måten at for-seg er det det ikke er. Videre må det bemerkes at denne nihileringen nødvendigvis er *konkret*, at det ikke nihileres *generelt sett*, men at det er *denne konkrete kontingensen* som nihileres: Jeg nihilerer med nødvendighet *min egen* historiske situasjon, og ikke din eller dine foreldres. Denne konkrete kontingensen utgjør min *faktisitet*.

For Sartre er det dette som er grunnen til at for eksempel den tidligere nevnte kelneren ikke like godt kunne være hva som helst annet: Han er i en situasjon hvor hans faktisitet ikke tillater ham å være diplomat. Han kan, tross alt, ikke nihilere ingenting («å være diplomat» er ikke en del av hans faktiske faktisitet) i denne forstanden. I tillegg er det faktisiteten i form av situasjonen man er i som gir de omstendigheter man kan tillegge mening eller betydning: Det er fordi kelneren er kelner at han kan gi vekkerklokken den betydning han gir den, og gjøre dette på en konkret måte.

Ut fra faktisiteten blir det også mulig å forstå kelnerens tidligere beskrevne anstrengelser for å bli mer kelneraktig: Forsåvidt som kelneren er kelner (altså på den måten at han ikke er det han er), og dette er hans faktisitet, projiserer han denne faktisiteten foran seg for å gi seg selv en indikasjon på hva han må gjøre for å være kelner. Dette viser hvordan faktisiteten, så fort man griper den på noe som helst vis, med nødvendighet blir et *fenomen*. I tillegg peker det i retning av verdier, som vi skal komme inn på om litt.

For så å komme tilbake til den tilskrevne meningen, så kan dette også utvides til resten av faktisiteten, og det er slik man eksempelvis kan *beklage* at man er født «tyve år for sent,» men ikke hevde at man virkelig ble født tyve år tidligere.<sup>139</sup> I og med at slik tilskrivning av mening nødvendigvis må foregå ved at man stiller seg på avstand fra det man tilskriver mening (i-seg), gjør for-seg seg også til grunnlaget for seg selv i situasjonen uten å dermed ha valgt situasjonen som helhet: Tross at min situasjon i stor grad utgjøres av kontingente omstendigheter, så er jeg likevel ansvarlig for den i den grad jeg velger hvordan den *ser ut* for meg. Som eksempel kan man se for seg at man har havnet i bilkø på vei til noe viktig fordi det har vært en ulykke lenger fremme: I ett perspektiv kan man selvfølgelig si at man har satt seg i denne situasjonen selv (det er dette man angrer på når man «burde ha dratt hjemmefra tidligere»), men på den andre siden ville det være absurd å hevde at man hadde forårsaket bilulykken, sørget for at alle disse andre skulle samme vei samtidig, osv.; man har ikke valgt at denne situasjonen skulle oppstå som om man var en omnipotent gud. Likevel må<sup>140</sup> man velge *betydningen* situasjonen skal ha: Man kan bli kjempesint på seg selv eller køen, velge det man skal rekke som såpass viktig at «denne køen er en

---

<sup>139</sup>Her kan det nevnes at dette selvfølgelig ikke *direkte* har med andres anerkjennelse av ens utsagn å gjøre, men heller at et forsøk på å gjøre noe slikt ville være i ond tro: Man er seg alltid prerefleksivt bevisst å være eksempelvis kelner i den modus at man ikke er det man er, og dette gjelder alltid *konkret*.

<sup>140</sup>Det å ikke velge noen betydning, eller at situasjonen ikke skal ha noen betydning, er også å velge.

forbannelse,» eller man kan velge å resignere, og se på køen som et faktum.

Vi har også nevnt at faktisiteten vedrører ens historiske situasjon, og dette innebærer også de ting ved situasjonen som ikke utgjøres av det vi vanligvis ville kalle «eksterne» omstendigheter; min fødsel, alder, kropp, osv., er alle aspekter ved min faktisitet, og disse kan man også tilskrive mening på samme måte som dette andre. Betydningen av dette henger som vi skal se senere tett sammen med identitet, men vi er enda ikke i stand til å gjøre den fulle betydningen av faktisiteten klar. Først må vi forstå visse ting vedrørende verdier og muligheter, og vi begynner med verdiene:

## Verdier og muligheter

Vanligvis tenker vi på verdier som ting vi aktivt verdsetter, og som noe som er relativt klart formulert: Vi kaller for eksempel ytringsfrihet eller likestilling verdier, og for hver av disse finnes det ofte en teori eller grunn selv om vi også verdsetter visse ting fordi vi mener de har verdi i seg selv. Dette er dog teorier som først kommer inn på et senere stadie: I disse undersøkelsene vil vi frem til et mer grunnleggende perspektiv på verdienes væren:

Som vi allerede har etablert er for-seg en konstant nihilering av sin egen faktisitet. Så langt har vi bare forstått nihileringen uten videre kvalifikasjon, som «bare» nihilering, men det blir klart ut fra behandlingen av faktisiteten at det er en spesiell form<sup>141</sup> for nihilering: For-seg nihilerer konkret faktisiteten ved å stadig determinere seg som å ikke være dette i-seg, og Sartre hevder at dette utgjør en *mangel*.<sup>142</sup> For å forstå dette bedre er det nødvendig å klargjøre mangelens struktur:

En mangel er nemlig ikke bare et rent fravær av noe – som om man kunne finne det manglende møbel i en leilighet man ikke kjente – men en spesifikk struktur hvori negativiteten ikke bare ikke-er, men konkret er samkonstituerende for det gitte: En mangel kan sies å bestå i det som er manglende (eksempelvis en del av en masteroppgave), det som mangler det manglende (den ufullstendige masteroppgaven. Sartre kaller det «det eksisterende»), og en «ødelagt helhet»<sup>143</sup> (den ferdige masteroppgaven). Det som gis konkret er alltid det som mangler det manglende, og dette gis nettopp *med* disse åpenbare mangler. Videre utgjør dette en fylt intuisjon: Erfaringen av en ufullstendig masteroppgave gir nettopp denne ufullstendige masteroppgaven positivt, men den er likevel gitt som mangelfull i forhold til den ferdige masteroppgaven, som altså er gitt samtidig som det man retter seg mot.

---

141Det er selvfølgelig vanskelig å bruke ord som «form» i sammenheng med nihilering og intet, men det går på strukturen i det som nihileres – hvordan det nihileres.

142«A lack.»

143*Ibid*, s. 110. Igjen er det viktig å huske at oppdelingen er abstrakt.

Til tross for at det som gis her er en fylt intuisjon, er det ikke snakk om at mangel dermed kommer fra i-seg: En mangel forutsetter, som vi har sett, at det finnes noe som går ut over det gitte (det som mangler det manglende) mot en fullstendig helhet som ikke er, samtidig som det også konstituerer det manglende som manglende, og nødvendig for å gjøre helheten hel igjen. Som tidligere er det kun for-seg som kan gå ut over det gitte, og en mangel kan følgelig kun komme inn i verden gjennom for-seg. For at dette skal være mulig hevder Sartre at for-seg selv må være en mangel:

«Human reality by which lack appears in the world must be itself a lack. For lack can come into being only through lack; the in-itself can not be the occasion of lack in the in-itself. In other words, in order for being to be lacking or lacked, it is necessary that a being make itself its own lack; only a being which lacks can surpass being toward the lacked.»<sup>144</sup>

Når for-seg da skal forstås som mangel, blir det umiddelbart klart at det også her er snakk om en ødelagt helhet, som konstitueres av et slags misforhold mellom et ideal og det gitte. Sartre peker på forekomsten av *higen*,<sup>145</sup> som da altså er en *menneskelig* aktivitet,<sup>146</sup> som en indikator på at for-seg er mangel: En higen er alltid rettet ut over seg selv mot noe annet, ut over det konkret gitte mot en helhet som mangler noe for å bli hel.

Idet higen er en menneskelig aktivitet er det også klart at higenen viser til «eksistensen av mangel i den menneskelige virkelighetens væren.»<sup>147</sup> Når det gjelder for-seg er det alltid for-seg som er gitt som det eksisterende (det som mangler det manglende), men hva er det for-seg mangler?

Det finnes mange konkrete mangler som kan sies å vedrøre for-seg på et eller annet nivå, som Sartres eget eksempel, tørst, som alltid vil være en mangel av vann i retning av den ødelagte helheten vi egentlig ikke har noe ord for, men som vi kan kalle «stillet tørst.» Det er dog klart at dersom for-segs eneste mangel var tørst, en mangel som kan rettes relativt lett (i det minste i visse deler av verden), ville det å stille tørsten gjøre for-seg til en full helhet, eller altså et i-seg. Siden mange av oss får stillet tørsten hver dag, og vi likevel ikke har oppnådd væren som for-seg-i-seg, er det klart at det må være snakk om noe mer fundamentalt.

Ut fra det foregående er det klart at idet for-seg eksisterer som nihileringen av seg selv som i-seg, og er definert av denne nihileringen, er det nettopp seg selv som væren-i-seg for-seg mangler:

---

144 *Ibid*, s. 111.

145 På engelsk og fransk brukes ordet «desire,» og selv om dette ofte oversettes med «begjær» virker det her mer nærliggende å oversette det med en higen idet ordet begjær ofte heller mot å betegne noe meget kjødelig eller seksuelt, og ofte også relativt klare prosjekter. I tillegg må det bemerkes at Sartre benekter at denne higen kan regnes som en *kraft*; en kraft er positivitet mens denne higen er negativitet.

146 Ikke i forstanden «gjøremål,» men for-seg kan ikke være passivt.

147 *Ibid*, s. 112.

«The for-itself finds itself in so far as it denies in *relation to itself* a certain being or a mode of being. What it denies or nihilates, as we know, is being-in-itself. But no matter *what* being in-itself: human reality is before all else its own nothingness. What it denies or nihilates *in relation* to itself as for-itself can be only *itself*. The meaning of human reality as nihilated is constituted by this nihilation and this presence in it of what it nihilates; hence the self-as-being-in-itself is what human reality lacks and what makes its meaning.»<sup>148</sup>

Vi har allerede sagt at for-seg er en væren som er det den ikke er og ikke er det den er, men her blir det altså også klart at dette kun kan ha mening ut fra noe som er det det er: Det å gripe seg selv som å *ikke* være noe forutsetter også det noe man ikke er. Dermed blir for-seg en mangel på en spesifikk væren som konkret er den væren for-seg ville være dersom for-seg var seg selv som i-seg; for å bli «reparert» ville for-seg måtte sammenfalle med seg selv, eller altså *være* seg selv i den modusen at det er det det er.

I sammenheng med dette bruker Sartre ordet «selv» en del, og det er klart at han bruker det på en noe spesiell måte. Vi har tidligere nevnt at selvet er menneskets essens, men vi var ikke i stand til å utdype dette i nevneverdig grad. Her er selvet først og fremst den helheten som for-seg konstitueres som mangel ut fra.

Sartre advarer mot å blande sammen dette selvet og faktiskiteten: Faktisiteten er nærvær, selvet er et fravær, og grunnen til dette skal snart bli klar: Det nevnte sammenfallet som ville gjøre for-seg til i-seg er et umulig prosjekt, men det er mer komplekst enn som så. Ifølge Sartre er nemlig målet å bevare en væren-for-seg *i* en væren-i-seg:

«[C]onsciousness does not surpass itself toward its annihilation; it does not want to lose itself in the in-itself of identity at the limit of its surpassing. It is for the for-itself as such that the for-itself lays claim to being-in-itself. Thus this perpetually absent being which haunts the for-itself is itself fixed in the in-itself. It is the impossible synthesis of the for-itself and the in-itself; it would be its own foundation not as nothingness but as being and would preserve within it the necessary translucency of consciousness along with the coincidence with itself of the in-itself. [...] In short, this being would be exactly the *self* which we have shown can exist only as a perpetually evanescent relation, but it would be this self as substantial being. Thus human reality arises as such in the presence of its own totality or self as a lack of that totality.»<sup>149</sup>

Med andre ord kan man allerede nå si at Sartres begrep om selvet avviker fra de mer

---

148 *Ibid*, s. 112-113.

149 *Ibid*, s. 114.

tradisjonelle hvor selvet forstås som en slags kjerne i mennesket – noe som ikke er spesielt overraskende med tanke på Sartres antiessensialisme.

Selv om denne syntesen som selvet her presenteres som er umulig å oppnå, betyr ikke dette at den ikke finnes; den kan riktignok aldri realiseres, men har likevel en viss realitet *som* den helheten som for-seg er på den måten at for-seg er en væren som er det den ikke er.

Dette blir enklere å forstå dersom man legger til at bevisstheten alltid er både individuell og i situasjon: Så langt har vi bare beskrevet det hele abstrakt, men selvet vil nødvendigvis være for-segs konkrete mangel i en konkret situasjon. For å bruke enda et av Sartres egne eksempler kan vi ta lidelsen, «[e]n følelse [...som] er en følelse i nærværet av en norm; det vil si, en følelse av samme type, men en som ville være det den er.»<sup>150</sup> Som vi har nevnt tidligere vil følelser, som lidelse, kun kunne eksistere som bevissthet (om) lidelse, men når det gjelder Lidelse som norm vil nettopp denne konkrete lidelsen alltid fortone seg som en mangel. Den Lidelsen som er normen for lidelsen er så fullstendig Lidelse at det prinsipielt sett ikke vil være mulig å havne i en slik tilstand; det ville forutsette at man samtidig var bevissthet (om) lidelse (for-seg) og at man sammenfalt fullt og helt med et sett objektive kriterier på Lidelse (i-seg) i alle henseender. I dette tilfellet er selvet et lidende selv.

Det hele kan synes noe morbid, som om enhver som led egentlig hadde et konstant ønske om å lide mer og mer helt til han sammenfalt med lidelsen. Dersom man dog nok en gang husker på at det er snakk om det prerefleksive, og at dette er et forsøk på å beskrive noe strukturelt ved for-seg, ser man at fokuset ligger mest på at enhver lidelse også er bevissthet (om) å ikke være lidende nok i nærværet av den komplette Lidelse hvis fravær preger lidelsen idet den retter seg mot Lidelsen.<sup>151</sup> Dermed er ikke Lidelsen det eksplisitte *ønsket* til den lidende, eller noe han bevisst går inn for, men kan kanskje heller forstås som en *retning* lidelsen tar.

Denne retningen går alltid mot selvet, og nå står det klarere at selvet *er* verdi. Selv om også de verdier vi eksplisitt tar opp, vurderer, debatterer, og til og med ofte lever etter kan være den væren-i-seg vi retter oss mot for å forsøke å oppfylle, så er det ifølge Sartre ikke noen stor strukturell forskjell mellom disse og for eksempel følelser; først og fremst fordi vi også med slike verdier retter oss mot å *bli* den som oppfyller dem, men også fordi «alle verdiorienterte handlinger er en løsrivelse fra sin egen væren mot —.»<sup>152</sup>

Denne grunnleggende strukturen finnes altså på tvers av alle verdier, fra selvet til «frihet, likhet, brorskap,» og alt i alt begynner det å minne om væren-for-seg. Det er ikke uten grunn: Det er nå klart at verdier ikke kan finnes i i-seg idet det nok en gang kun er for-seg som er i stand til å rette

---

<sup>150</sup>*Ibid*, s. 115.

<sup>151</sup>*Ibid*, s. 117.

<sup>152</sup>*Ibid*, s. 117.

seg ut over det gitte mot noe annet, men i tillegg er det sånn at idet for-seg *nødvendigvis* eksisterer som en overskridelse av det gitte *mot* noe, kan ikke for-seg eksistere *uten* verdi.

Denne grunnleggende strukturen kan kalles den ypperste verdien.<sup>153</sup> Denne er selve det grunnleggende *for* for enhver bevissthet, og det faktum at en bevissthet eksisterer som mangel; for-seg er verdi i og med at for-seg er en væren som er det den ikke er, eller altså en væren som retter seg mot det selvet som hjemsøker den. Denne verdien er aldri *satt* som mål, men den får uttrykk gjennom de konkrete verdier og selv, og kan avdekkes gjennom en undersøkelse av for-seg.

Midt oppi alt dette har det også dukket opp et element som foreløpig bare er hintet til: Muligheten. Muligheten henger nemlig tett sammen med verdien:

«What the for-itself lacks in order to be made a whole with itself is the for-itself. But we are by no means dealing with a strange for-itself; that is, with a for-itself which I am not. In fact since the risen ideal is the coincidence with self, the lacking for-itself is a for-itself which I *am*. But on the other hand, if I were it in the mode of identity, the ensemble would become an in-itself. I am the lacking for-itself in the mode of having to be the for-itself which I am not, in order to identify myself with it in the unity of the self. Thus the original transcendent relation of the for-itself to the self perpetually outlines a project of identification of the for-itself with an absent for-itself which it is and which it *lacks*. What is given as the *peculiar lack* of each for-itself and what is strictly defined as lacking to precisely this for-itself and no other is the possibility of the for-itself.»<sup>154</sup>

Mens verdien var selvet som den hjemsøkende helheten som for-seg ble konstituert som mangel opp mot, er mulighetene konstituert ut fra det manglende; for å bli Kelner mangler det en viss overlegen tone som det er mulig for meg å anlegge; for å bli Lidende mangler det en viss positur som det er mulig for meg å innta.

Dersom det hadde vært så enkelt, ville vi selvfølgelig ha vært vandrende eksemplarer av for-seg-i-seg alle som én, og vi har allerede påpekt at syntesen mellom for-seg og i-seg er en *umulighet*, men det er like fullt et faktum at oppfyllelsen av verdien gis som en *mulighet* for for-seg.<sup>155</sup> Dette peker på at det hele er noe mer komplekst enn å anlegge skjegg for å *bli* filosof, og for å bedre forstå dette er det nødvendig å gå nærmere inn på mulighetene:

På samme måte som med verdiene kan man i en viss forstand si om mulighetene at de *er*: De har en væren *som* muligheter, som urealiserte potensialiteter ut fra det hvis mulighet de er. Likevel,

153 *Ibid*, s. 117. «Supreme value.» Det er ikke ment som at dette er verdien over alle verdier, det styrende prinsipp for alle våre liv, men heller som at dette er selve ur-verdien, den opprinnelige strukturen som i det hele tatt muliggjør verdi.

154 *Ibid*, s. 120.

155 Hva som *rent faktisk* er mulig har aldri hindret noen i å oppfatte forskjellige ting som muligheter: Både guddommelig inspirasjon, tidsreiser, magi, eugenikk og byplanlegging har fremstått som muligheter for forskjellige folk.

tross at mulighetene ikke er aktuelle, foreliggende værender, er de i verden i og med at det de er muligheten til er i verden:

«The possible appears to us as a property of beings. After glancing at the sky I state, “It is possible that it may rain.” I do not understand the “possible” here as meaning “without contradiction with the present state of the sky.” This possibility belongs to the sky as a threat; it represents a surpassing on the part of these clouds, which I perceive, toward rain. The clouds carry this surpassing within themselves, which means not that the surpassing will be realized but only that the structure of being of the cloud is a transcendence towards rain.»<sup>156</sup>

Selv om vi da erfarer skyens mulighet for å regne umiddelbart, biljardkulens mulighet for å støtes, glassets mulighet for å falle, eller vår egen mulighet for å falle utfor kanten og ned i avgrunnen, og disse mulighetene erfares som å nærmest *tilhøre* disse tingene hvis muligheter de er, så er det som så ofte før ikke sånn at dette betyr at muligheter er noe som kommer *fra* i-seg: Muligheter forutsetter nemlig også at det er noe som går ut over det gitte mot noe urealisert, og i-segs totale sammenfall med seg selv umuliggjør at i-seg skulle kunne klare dette på egen hånd. Altså må mulighetenes struktur igjen komme inn i verden ved for-seg, men dette betyr ikke at de kun er for-segs egne interne representasjoner: Erfaringen av en mulighet er primært prerefleksiv, og det er som nevnt *tingene*, ikke *tankene* som erfares som å ha mulighetene; mulighetene er *der*, i verden.

Likevel står mulighetene i det forhold til verden at de er *urealiserte*, noe som bare gir mening dersom de også samtidig er gitt som mulig å *realisere*; tross at verden nå er på denne måten, så kan den også være annerledes. Dette tolker Sartre i retning av at mulighetene har en viss *rett* over det virkelige.<sup>157</sup> Dersom for-seg er den væren ved hvilken muligheten kommer inn i verden, innebærer dette også at for-segs væren er preget av å være som en opsjon<sup>158</sup> på sin væren:

«But if it is true that the possible is an option on being, and if it is true that the possible can come into the world only through a being which is its own possibility, this implies for human reality the necessity of being its being in the form of an option on its being. There is possibility when instead of being purely and simply what I am, I exist as the Right to be what I am. But this very right separates me from what I have the right to be. Property right appears only when someone contests my property, when already in some respect it is no longer mine. The tranquil enjoyment of what I possess is a pure and

---

<sup>156</sup>*Ibid.*, s. 122.

<sup>157</sup>*Ibid.*, s. 123.

<sup>158</sup>Det kan se ut som om Sartre bedriver litt ordspill her: «Option» oversettes vanligvis med alternativ eller mulighet, men både konteksten (at det snakkes om rettigheter) og formuleringen «an option on/une option sur» peker på at man også må tenke på en opsjon, altså noe som gir holderen en (første)rett (som han strengt tatt ikke plikter å utføre) på et eller annet en gang i fremtiden.

simple fact, not a right. Thus if possibility is to exist, human reality as itself must necessarily be something other than itself. This possible is that element of the for-itself which escapes it qua For-itself.

The possible is a new aspect of the nihilation of the In-itself in For-itself.»<sup>159</sup>

Selv om skyens mulighet viser frem noe som kan se ut som en mulighet uten mangel idet oppfyllelsen av muligheten til skyen ikke nødvendigvis er noe som ville gjøre skyen *hel* eller *fullstendig*, men heller *noe annet enn den er nå*, betyr ikke dette at muligheten ikke grunnleggende sett kan henge sammen med verdien. Selv om skyens muligheter på sett og vis er eksterne, kausale forhold, er strukturen den samme: For-seg overskrider det gitte mot en helhet som det gitte mangler noe for å sammenfalle med. Siden mine muligheter dog er nettopp *mine* muligheter, erfarer jeg meg selv som i stand til å oppfylle dem på helt andre måter enn jeg erfarer skyens mulighet for å regne; skyens muligheter er gitt som nærmest tilfeldige hendelser mens mine muligheter er gitt som retninger jeg kan velge å bevege meg i for å oppnå noe.

Dette leder også videre til at det igjen må bemerkes, som så ofte før, at det hele bør forstås konkret: Mulighetene mine springer ut fra de konkrete verdier jeg måtte ha. Selv om det abstrakt sett er en (logisk) mulighet for meg akkurat her og nå å begynne med vektløfting i verdensklassen, så gis ikke det som *min* faktiske mulighet både fordi jeg ikke faktisk er sterk nok, men også, og viktigere her, fordi jeg ikke har noe prosjekt om akkurat dette – fordi jeg ikke har Vektløfter-selvet som verdi. Dersom jeg hadde tatt opp prosjektet om å bli vektløfter ville det vært mine muligheter til å fullføre mastergraden som ikke lenger presenterte seg konkret for meg. Dette betyr også på et vis at jeg *er* mine muligheter, at jeg er definert av dem, men å være definert av sine muligheter er «å være definert ved den delen av en selv en ikke er, er å være definert som en flukt-fra-seg-selv mot —,»<sup>160</sup> slik at man igjen, selv om man på sett og vis blir *definert*, ikke dermed blir *determinert*.

Det udefinerte «—» man flykter mot her er konkret sett det situasjonsavhengige selvet, den konkrete syntesen mellom i-seg og for-seg hvor for-seg bevares som for-seg i modusen til i-seg. For å klargjøre dette bringer Sartre tilbake tørsten, og gjør det kanskje til og med litt klarere hvorfor vi ikke har noe ord for «stillet tørst»: Når man stiller tørsten vedvarer ikke denne på en måte som gjør at det gir mening å snakke om tilstanden man kommer i som noe som har noe som helst med tørst å gjøre; tørsten *forsvinner* når den stilles. Denne forsvinnen er dog ikke Tørstens verdi: Tørsten går egentlig i retning av å ville bevare seg selv i den umulige tilstanden av *stillet tørst*, å nyte en vedvarende væren som både tilfredsstilt og samtidig som søkende den samme tilfredsstillelsen den konstant oppnår.

---

159 *Ibid*, s. 123.

160 *Ibid*, s. 124.

Her ser man klarere hvordan mulighetene og verdiene henger sammen som strukturer ved for-segs væren: *Verdien* Tørst presenterer *muligheten* for å stille tørsten ved å drikke. Samtidig vil det å faktisk stille tørsten fjerne denne konkrete verdien, noe som også fjerner denne konkrete muligheten; akkurat idet det synes oppnåelig å nå tilstanden, står for-seg plutselig igjen i nærværet av seg selv uten å være hverken tørsten eller tilfredsstillelsen. Det samme gjelder på sett og vis de «senere» muligheter, som skyens mulighet for å regne: Den regntunge skyen presenterer muligheten for at det kommer til å regne, men regnet vil «tære» på skyen, og når den forsvinner, forsvinner også muligheten for at skyen skal regne. Ikke fordi den rent fysiske forutsetningen for regn ikke lenger finnes, men fordi det ikke er et for-seg der som transcenderer en klar himmel mot en abstrakt ikkeeksisterende skys mulighet for å regne.

For å gjøre det hele enda litt mer konkret, må vi nok en gang minne oss på at mulighetene er i verden, og at dette også gjelder *mine* muligheter. Bevissthet (om) tørst er også bevissthet (om) tørst i verden, og dette kan påvirke mine muligheter og tidvis også gi dem en ny dimensjon. I visse deler av verden stilles tørst lett mens det i andre deler kan ytes sterk motstand mot et prosjekt om å stille tørsten: Idet jeg forsøker å strekke meg gjennom verden mot verdiene, kan vanskelighetene sågar bli så store at de får et prosjekt til å synes helt håpløst fra første øyeblikk; dersom jeg befinner meg i en ørken og vet at nærmeste vannkilde er syv dager unna, så synes mine muligheter for å stille tørsten igjen å gå mot å bli umuligheter; alle stegene jeg må ta for å nå vannkilden, all sanden, solen, osv., skyter seg inn mellom meg og min verdi, og viser nettopp det faktum at verdien ikke *er* (i-seg).

I sammenheng med dette innfører Sartre begrepet om «Selvhetssirkelen»<sup>161</sup> og definerer det som «forholdet mellom for-seg og den muligheten den er,» samtidig som han utvider betydningen av «verden»<sup>162</sup> til å være «totaliteten av væren i den grad selvhetssirkelen går gjennom den.»<sup>163</sup>

I den grad verdien da utgjør en potensiell tilstand i verden, er forsøket på å sammenfalle med seg selv ikke bare et forsøk på å endre en eller annen hemmelig indre struktur i meg, men verden selv: Dersom jeg trosser ørkenen i et forsøk på å få stillet min tørst ved å begynne å gå i retning av den kilden jeg vet ligger nærmest, søker jeg på sett og vis også en annen verden, og min mangel havner igjen i *verden*:

«The non-reflective consciousness (of) thirst is the apprehension of the glass of water as desirable, without putting the Self in the centripetal position as the end of the desire. But the possible repletion appears as a non-positional correlate of the non-thetic self-consciousness on the horizon of the glass-in-

---

161 *Ibid*, s. 126. «The circuit of selfness (circuit de ipséité).»

162 Som vi tidligere har forstått i retning av et sammenvevd nett av instrumenter og formål.

163 *Ibid*, s. 126.

the-midst-of-the-world.»<sup>164</sup>

Her ser vi klart hvordan dette står i motsetning til store deler av den filosofiske litteraturen om Selvet ellers hvor det forstås som en slags kjerne eller essens i eller bak bevisstheten: I slike teorier forstås bevisstheten som et slags vitne til dette bakenforliggende egoets<sup>165</sup> handlinger, vilje og tilstander. Ifølge Sartre er en slik forståelse en som blander sammen det refleksive og det prerefleksive: Den refleksive bevissthet presenterer alltid en fare for at man sier «jeg satt og skrev,» og så hypotiserer man dette «jeg» som «satt og skrev.» «Jeg» blir plutselig et nytt objekt som tenkes å følge alle våre tilstander og gjøremål, og det tenkes som å være identisk med seg selv gjennom alle disse. Dermed kan man forestille seg at man «egentlig er en tungmetallrocker» selv om man utelukkende hører på Britney Spears. Som et alternativ gir Sartre selv et eksempel på hvordan han mener det bør gjøres i *Egoets Transcendens*:

«For example, I was absorbed just now in my reading. I am going to try to remember the circumstances of my reading, my attitude, the lines that I was reading. I am thus going to revive not only these external details but a certain depth of unreflected consciousness, since the objects could only have been perceived *by* that consciousness and since they remain relative to it. That consciousness must not be posited as object of a reflection. On the contrary, I must direct my attention to the revived objects, but *without losing sight of the unreflected consciousness*, by joining in a sort of conspiracy with it and by drawing up an inventory of its content in a non-positional manner. There is no doubt about the result: while I was reading, there was consciousness *of* the book, *of* the heroes of the novel, but the *I* was not inhabiting this consciousness. It was only consciousness of the object and non-positional consciousness of itself.»<sup>166</sup>

Selv om bevisstheten da utvilsomt «er der» i alle erfaringer, og selv om denne på et eller annet vis bevarer en form for enhet gjennom alle disse erfaringene, så gis den ikke opprinnelig i form av et «jeg» som eksempelvis «sitter og leser.»

For så å oppsummere Sartres begrep om selvet her, har vi i det foregående brukt ordet for å betegne den konkrete helheten ethvert for-seg har som sin verdi. Dette selvet bidrar til å konstituere for-segs konkrete mangler ut fra det som muligheter. Prosjektet om å sammenfalle med Selvet er også, som vi har sett, et umulig prosjekt, men det er like fullt bevissthetens prerefleksive måte å eksistere på; for-seg transcenderer grunnleggende sett seg selv mot —. Dessuten så vi at selvet var en tilstand i verden, og ikke en indre fantasi som bevisstheten nærer i hemmelighet.

---

164 *Ibid*, s. 126.

165 Vi kommer til å kalle selvet i en slik forståelse for egoet for å skille det fra det selvet vi har snakket om.

166 *The transcendence of the ego*, s. 46-47.

Videre har vi sett at på tross av at selvet ikke er noe substansielt, som en kjerne eller essens i mennesket, har det likevel en form for realitet – som verdi. At det ikke er en kjerne betyr heller ikke at for-seg *ikke* er dette selvet: For-seg er selvet idet for-seg er sin egen mangel og mulighet, noe som igjen innebærer at for-seg er selvet på den måten at den er en væren som er det den ikke er, og ikke er det den er; selvet konstituerer for-seg ved å være den spesifikke mangelen til for-seg. I vår sammenheng er dog ikke dette selvet alt som er relevant ved for-segs væren: Også den reflekterende virksomhet – som dels er noe annet enn det vi sa tidligere vedrørende refleksjon-reflekterende – er nødvendig for å få et helhetlig bilde.

### **Den reflekterende virksomhet**

Vi har så vidt vært inne på den reflekterende virksomhet tidligere<sup>167</sup>, men da var vi mer interessert i å fremheve det prerefleksive som bevissthetens primære væremåte, og vi bemerket bare raskt at dersom man, i en reflekterende virksomhet, finner noe som er som i-seg, har man ikke funnet bevissthetens væren. Vi nevnte også at den reflekterende bevissthet og den det reflekteres-over ikke kan sammenfalle fullstendig. Likevel mener Sartre at det ikke kan være snakk om en fullstendig separasjon som om den reflekterende bevissthet og den det reflekteres-over må være to isolerte og selvstendige værender: Vi har allerede vært inne på at de betraktningene vi gjør her primært baserer seg på en reflekterende aktivitet, og dersom disse ikke skal miste all sin validitet må det da altså være en form for enhet mellom den reflekterende bevisstheten og den bevisstheten det reflekteres-over.

Denne enheten må ifølge Sartre bestå i et etterhvert velkjent forhold: Den reflekterende bevissthet må samtidig være og ikke-være den bevissthet det reflekteres-over.<sup>168</sup> Det dette innebærer er, som ellers, at det som skiller de «to» bevissthetene er et intet, men her er det et som er dypere enn i den tidligere nevnte strukturen refleksjon-reflekterende: Der hvor refleksjon-reflekterende var en helhet hvor det å fokusere på en av termene ville lede en mot helheten, er det nå i større grad slik at det å fokusere på en av termene vil åpne for at denne termen vil tendere mot å kunne synes å være en selvstendig helhet.

Selv om hver term her tenderer mot selvstendighet betyr ikke dette at de kan oppnå denne

---

<sup>167</sup>Her kommer de språklige vanskelighetene hva gjelder bruken av ordene refleksjon, reflektere, og alle avarter av disse, inn igjen, men jeg vil fortsatt forsøke å bruke *refleksjon* om det bildet som kastes tilbake mens *reflektere* er det man gjør når man retter seg mot seg selv, selv om jeg vil måtte avvike noe fra dette under i sammenheng med *ren* og *uren refleksjon*. For «the reflected-on» vil jeg snakke om det det «reflekteres-over.»

<sup>168</sup>*Ibid*, s. 174.

selvstendigheten: Den reflekterende bevisstheten er avhengig av den bevisstheten det reflekteres-over for å i det hele tatt være reflekterende, og den bevisstheten det reflekteres-over har nettopp denne modifikasjonen at den er reflektert-over, noe den kun kan være hvis det er en reflekterende bevissthet som reflekterer over den. Dermed vil den også alltid være en bevissthet som er annerledes enn den er når den ikke er reflektert-over: Bevisstheten, som opprinnelig fungerer prerefleksivt som ikke-reflektert-over, blir nå reflektert-over, og dette fratrar den den selvstendigheten den opprinnelig hadde. I og med at de «to» bevissthetene nå er gjensidig avhengige av hverandre, men likevel skilt ved et intet, betyr dette ifølge Sartre at det å reflektere må være en modifikasjon av bevissthetens indre struktur, og ikke av bevissthetens forhold til et eksternt objekt:

«[R]eflection is *one being*, just like the unreflective for-itself, not an addition of being; it is *a being which has to be its own nothingness*. It is not the appearance of a new consciousness directed on the for-itself but an intrastructural modification which the for-itself realizes in itself; in a word it is the for-itself which makes itself exist in the mode reflective-reflected-on, instead of being simply in the mode of the dyad reflection-reflecting; furthermore, this new mode of being allows the mode of the reflection-reflecting to subsist as a primary inner structure.»<sup>169</sup>

I og med at det her oppstår en ny intethet, mener Sartre det er påkrevd å finne ut hva motivasjonen for at denne intetheten oppstår er, og han finner svaret i den tidligere nevnte higen etter væren som er en av grunnstrukturene ved for-seg: I den reflekterende virksomhet forsøker for-seg igjen å bli sitt eget grunnlag, og denne gang ved å vende seg mot seg selv istedenfor verdiene. I og med at det er en forskjell mellom verdiene og det som gis i den reflekterende virksomhet, er også strategien her noe forskjellig: Der for-seg tidligere søkte å oppnå væren ved å rette seg mot et verdsatt i-seg, er den reflekterende virksomhet rettet mot at for-seg skal få en full oversikt over seg selv *som* for-seg slik at for-seg endelig får være det det er, om enn bare for seg selv; «målet er å gjøre [for-seg] til noe *gitt*, noe gitt som endelig *er det det er*.»<sup>170</sup>

Dette er selvfølgelig dømt til å mislykkes, men det spesielle her er at det er selve det at dette forsøket mislykkes som gjør at dette blir refleksjon: Hvis det hadde lyktes, hadde ikke refleksjonens to termer kunnet eksistere skilt av den intetheten som skiller dem, og motsatt er det nettopp fordi refleksjonen er avhengig av dette skillet at forsøket ikke kan lykkes; selv om den reflekterende aktivitet gjør at for-seg kommer til syne for seg selv, og selv om de «to» for-seg er en og samme væren, er de skilt ved det refleksive intet.

---

<sup>169</sup>*Ibid*, s. 175-176.

<sup>170</sup>*Ibid*, s. 176.

Som vi var inne på tidligere, så er det også mulig å finne et objekt i refleksjonen, og Sartre skiller nå mellom to «former» for refleksjon, *ren* og *uren refleksjon*. Den rene refleksjonen er mer grunnleggende enn den urene, og det er den rene refleksjon Sartre har basert sin ontologi på. Det er altså den vi må begynne med:

Den rene refleksjonen kan på mange måter synes noe paradoksal: Som vi allerede har sett er det å reflektere en intern modifikasjon av for-seg, og som sådan er ikke det som gitt i refleksjonen gitt som et vanlig objekt for bevisstheten. Istedenfor er det noe Sartre kaller et «kvasiobjekt for refleksjonen,»<sup>171</sup> og denne statusen kommer av at det som er gitt i refleksjonen ikke er gitt som å være noe annet enn, og noe eksternt i forhold til, den reflekterende bevisstheten. Denne rene refleksjonen gir heller ikke noen kunnskap, i det minste ikke i den forstand vi tidligere har brukt dette ordet hvor kunnskapen preges av at bevisstheten negerer seg selv som å ikke-være det den er kunnskap om. Istedenfor mener Sartre det hele minner mer om en form for *gjenkjennelse*: Den reflekterende har allerede en prerefleksiv forståelse av hva refleksjonen avdekker, og man kan ikke *virkelig* overraskes over det man finner der, slik man kan når man undersøker et eksternt objekt.

En annen karakteristisk ting ved den reflekterende virksomhet er at det reflekteres-over ikke er gitt som direkte øyeblikksbundet: For-seg river seg stadig løs fra seg selv, og har både en fortid og en fremtid, samt intensjonalitet, verdier og faktisitet. Dette, koblet med det vi sa om at den reflekterende allerede kjenner det reflekteres-over vil raskt kunne gi et inntrykk av at man ikke skulle kunne feile når man reflekterer, noe som ganske åpenbart ikke stemmer: Vi kan alle ta feil av noe som har skjedd i fortiden, vi kjenner ikke fremtiden, osv. Ifølge Sartre er dog denne innvendingen basert på at man blander sammen begrepene:

«It remains to explain, someone may say, how this reflection, which you are claiming to be apodictic, can make so many errors with respect to just that past which you give it the capacity to know. I reply that it is free from any error to the exact extent that it apprehends the past as that which haunts the present in non-thematic form. When I say, “I read, I doubt, I hope, etc.” as we have shown, I reach beyond my present toward the past. Now I cannot in any of these cases be mistaken. The apodictic nature of reflection allows no doubt in so far as it apprehends the past exactly as it is for the consciousness reflected-on which has to be it. On the other hand, I can make an error when recalling to myself in the reflective mode my past feelings or my past ideas; this is because I am on the plane of memory. At that moment I no longer *am* my past, but I am thematizing it. We are then no longer dealing with the reflective act.»<sup>172</sup>

---

171 *Ibid*, s. 178. Ordet *kvasi* kommer fra Latin og betyr noe i retning av «som om,» altså som regel at noe kan *synes* å være noe det ikke er.

172 *Ibid*, s. 180.

Med andre ord er det å reflektere og det å huske ikke det samme, og skillet mellom dem består i at mens det som gis i hukommelsen er enkeltstående hendelser eller tilstander med den karakter at de er fortidige, så er det som gis i den reflekterende virksomhet mer slikt som går på det strukturelle ved for-seg, ting av den typen man avdekker i fenomenologiske undersøkelser som Sartres egen.

Likevel er det jo nok av folk som har forsøkt seg på den type reflekterende aktivitet som Sartre her bedriver, og en del av det han sier går imot visse tidligere forsøk på det samme. Her kommer den urene refleksjonen inn, og Sartre mener paradoksalt nok at selv om det er den rene refleksjonen som er primær, og selv om den utgjør grunnlaget for den urene, så er det den urene refleksjonen som er vanligst og presenterer seg lettest i dagliglivet. Der den rene refleksjonen fastholder det at det reflekterende for-seg ikke kan sammenfalle fullstendig med det for-seg det reflekteres-over til tross for at det er samme for-seg, vil den urene refleksjonen ta det hele et skritt videre, og det reflekterende for-seg søker her å bli det for-seg det reflekteres-over som i-seg. Sånn sett består den urene refleksjonen av tre komponenter: «Det reflekterende, det det reflekteres-over, og et i-seg som det reflekterende må være i den grad dette i-seg ville være det det reflekteres-over, et i-seg som er intet annet enn det refleksive fenomenets For.»<sup>173</sup>

Det at det igjen er snakk om et For betyr dog ikke at dette «refleksjonens i-seg» i utgangspunktet er det samme som en verdi: Dette i-seg er det samme for-seg som opptrer som reflektert-over i den rene refleksjonen, men i den urene refleksjonen tar man det for å være et objekt. I og med at man igjen har et objekt *for* for-seg ser man at denne situasjonen vil innebære at det reflekterende for-seg nihiliserer seg selv som dette objektet, eller altså at for-seg ikke-er det objektet den står overfor. I den urene refleksjonen vil dog enheten mellom den reflekterende for-seg og det i-seg det griper i det det reflekteres-over likevel fastholdes, og det hele faller igjen inn i ond tro: For-seg er alltid prerefleksivt klar over å ikke-være det objektet den står overfor.

Videre er det ifølge Sartre den urene refleksjonen som er skyld i alle misforståtte psykologiske begrep som gjør en ting av bevisstheten: Det er den urene refleksjonen som konstituerer *Egoet, Psyche, personligheten* og andre lignende ting<sup>174</sup>, og vedrørende disse værender vil man kunne finne en hel rekke forskjellige egenskaper som tilhører dem som objektive strukturer ved objektive ting:<sup>175</sup>

For eksempel vil man kunne finne *kvaliteter*, dvs. ting som ligger latent i Egoet og bare venter på å få komme til uttrykk. Dette er ting man sier man *er* uten at de nødvendigvis må

---

<sup>173</sup>*Ibid.*, s. 183.

<sup>174</sup>Sartre holder seg i stor grad til «psyken» eller «det psykiske,» men han bruker også «egoet» eller han snakker om «det objektiviserte for-seg.»

<sup>175</sup>Her vil jeg ta en rask gjennomgang av det Sartre nevner fra *side 185* og utover.

uttrykkes her og nå; heltemodig, arbeidsom, o.l. Det må også bemerkes at dette godt kan gjelde ting man har blitt over tid, og det er altså ikke nødvendigvis medfødte kvaliteter det er snakk om her.

*Tilstander*, derimot, forstås som mer nå- og midlertidige, og de omfatter alt fra hat og kjærlighet til syk, utstøtt og triumferende. De er, kort sagt, alle de ting man sies å være midlertidig, og de tenkes ofte som påført oss av situasjonen heller enn at de «kommer innenfra.» Her kan man anføre utsagn som «denne dagen gjør meg glad» eller «verden gjør meg trist» som eksempler.

*Handlinger*, på sin side, forstås i dette perspektivet som noe som transcenderer den handlende og bidrar til å skape ham eller henne, som om handlingen, så fort den ble utført, ble løsrevet fra den handlende, men samtidig forble et konstituerende element: Sartre nevner bokserens trening som det som realiserer bokseren som bokser.

Videre gir den urene refleksjonen oss kun handlinger som refleksive: Der for-seg i sin prerefleksive væremåte erfarer verden slik at den «innbyr» til handling, finner den urene refleksjonen en todelt struktur – på den ene siden et handlende for-seg med disse og disse tilbøyeligheter, tilstander og intensjoner, og på den andre siden en halvt nøytral verden som for-seg gir mening og handler *overfor*. «[D]et er altså umulig for meg å samtidig, og på samme nivå, være bevisst Pierre og å være bevisst mitt vennskap til Pierre.»<sup>176</sup>

Den urene refleksjonen har heller ikke den apodiktiske sikkerhet som følger med den rene refleksjonen: Der den rene refleksjonen gir for-seg seg selv (om enn som reflektert-over), gir den urene refleksjonen den tilstanden man søker å reflektere over som et objekt som dermed adskilles fra for-seg og blir noe eksternt, ugjennomsiktig og sannsynlig; det er ikke lenger et for-seg kjærlig engasjert, men en objekt-kjærlighet som trer frem. Det er nok fremdeles halvveis «min» kjærlighet, og den har sitt grunnlag i den rene refleksjonen, så man får ikke et helt abstrakt objekt, men kjærligheten har ikke lenger for-segs væren; den er ikke bevissthet (om) kjærlighet. Det er i denne formen for refleksjon vi spør oss selv «elsker jeg henne virkelig?»

Objektet som gis i den urene refleksjonen har altså ikke mistet alle spor av for-seg: Det gjenstår fremdeles en slags degradert versjon hvori det psykiske objektet, i motsetning til for-seg, fremstår som en «oppnådd og sannsynlig totalitet.»<sup>177</sup> Dette innebærer at selv om det man oppdager i refleksjonen er gitt med både fortid, nåtid og fremtid, så er det fortiden som får forrang, noe som igjen betyr at alt reduseres til en form for «nå,» små øyeblikk som har vært. At et forbigangent øyeblikk er et «nå» høres kanskje paradoksalt ut, men det knytter seg til den teorien at ethvert øyeblikk er et fullstendig og lukket «nå»: I fremtiden et kommende «nå,» i fortiden et forbigangent «nå,» og i øyeblikket et «nå» som bare er nærværende<sup>178</sup>, men ellers er det ikke noen essensiell

---

<sup>176</sup>*Ibid*, s. 186.

<sup>177</sup>*Ibid*, s. 187.

<sup>178</sup>Det er verdt å merke seg at «present,» som er ordet for nåtid både på engelsk og fransk også har betydningen

forskjell mellom disse «nå.»

Dermed blir det ifølge Sartre både mulig og nærliggende å dele det som opprinnelig er en «temporal enhet»<sup>179</sup> opp i en rekke uendelig små enheter som riktignok følger etter hverandre, men som likevel ikke kan komme i kontakt med hverandre fordi de er selvtilstrekkelige og fullstendige. At de ikke kan komme i kontakt med hverandre er dog i denne sammenhengen uakseptabelt selv for dem som holder denne teorien for sann: Det man forsøker å beskrive er en vedvarende tilstand, og man forsøker dermed å dekke over denne diskontinuiteten. Dette gjør man ifølge Sartre ved å innføre et magisk prinsipp, noe som nok ikke betyr at de psykologer og teoretikere som har forsøkt seg på dette dermed har måttet grave frem sine svarte bøker, men han mener at det er umulig, og at alle teoretikere som forsøker seg på å gå inn i problemet på denne måten nødvendigvis vil måtte gi usannsynlige og utilstrekkelige løsninger.

Selv om det er temporaliteten som er brukt som eksempel her vil den samme generelle formen gjelde for alle psykiske fenomener innenfor en slik teori. Eksempelvis vil ikke to følelser kunne sameksistere i én form, men de vil heller tenkes som to separate helheter som påvirker hverandre på forskjellige tilsvarende magiske måter.

Med det går beskrivelsen av den reflekterende virksomhet mot slutten, og Sartre oppsummerer til slutt hva den urene refleksjonen gir oss:

«As soon as we enter on the plane of impure reflection – that is, of the reflection which seeks to determine the being which I am – an entire world appears which peoples this temporality. This world, a virtual presence, the probable object of my reflective intention, is the psychic world or the psyche. In one sense, its existence is purely ideal; in another it *is*, since it *is-made-to-be*, since it is revealed to consciousness. It is “my shadow;” it is what is revealed to me when I wish to see *myself*. In addition this phantom world exists as a *real situation* for the for-itself, for it can be that in terms of which the for-itself determines itself to be what it has to be. [...] There we find the first draft of an “outside;” the for-itself sees itself almost as bestowing an outside on its own eyes, but this outside is purely virtual. We shall see later how being-for-others *realizes* the suggestion of this “outside.”»<sup>180</sup>

Med dette blir det mulig for oss å gjøre noen foreløpige bemerkninger om identitet. Det første som må bemerkes er at for-seg, som en væren som er det den ikke er og ikke er det den er, nødvendigvis er en *fri* væren, essensielt ubundet av enhver determinerende essens, inkludert det vi kaller identitet. Videre, selv om vi i stor grad har behandlet de grunnleggende og prerefleksive

---

«nærvær» på begge språk.

179«Temporal unity,» *ibid*, s. 188.

180*Ibid*, s. 193.

strukturene, har vi også påpekt at disse alltid har *konkrete* uttrykk. Med andre ord må man passe på at man ikke lar abstraksjonene få forrang, som om formelen bevissthet (om) X gikk forut for den konkrete bevissthet (om) tro. Vi har også sett at selv de mer reflekterte prosjektene har sitt grunnlag i det prerefleksive.

For så å komme tilbake til tungmetallrockeren, for eksempel, ser vi nå at han verdsetter Tungmetallrocker-Selvet, og dermed tenderer mot å realisere mulighetene som presenterer seg ut fra det. I og med at for-segs primære eksistensmåte er prerefleksiv vil han dog ikke nødvendigvis måtte gå rundt og aktivt forholde seg til seg selv og sine handlinger for å bli Tungmetallrocker (et slikt prosjekt ville i så fall vært noe nevrotisk, og noe utenom det vanlige): Selv om verdiene i stor grad skulle være aktivt og eksplisitt valgt i utgangspunktet, så er ofte mulighetene de åpner likevel presentert prerefleksivt og situasjonsavhengig. Vi kan vel alle finne et eksempel på hvordan våre egne prosjekter har «forsvunnet» i mulighetene: Jeg husker for eksempel at jeg som liten fikk et Sheriff-sett med pistoler og pistolbelte, og så fort dette var på plass var det ikke som å gå rundt med et konstant gnagende «hva ville Sheriffen ha gjort?»; pistolene og beltet presenterte nærmest på egen hånd alle mulighetene; mine venner var banditter, sandbøtten var full av gull, osv.

Dersom identiteten skulle avhenge utelukkende av mulighetene, ville bildet dog se noe underlig ut: Mulighetene synes mye mer omskiftelige og situasjonsavhengige enn hva vi vanligvis forstår identitet som. Det samme gjelder på sett og vis verdiene, men samtidig har disse en større grad av permanens: En Tungmetallrocker kan godt få presentert andre muligheter stilt overfor sin mor enn overfor heltene i favorittbandet uten at dette betyr at det er snakk om flere forskjellige selv; det kan være en del av ett og samme prosjekt å ha liten respekt for ens mor og stor respekt for en trommespiller. Likevel kan man også tenke seg en større grad av splittelse, og her kan man tenke på Esben Esther Pirelli Benestad som eksempel:<sup>181</sup> Det kan synes som om Esben Benestad og Esther Pirelli er to forskjellige selv heller enn et enkelt helhetlig prosjekt og dette i så stor grad at det å oppfylle det ene selvet synes å utelukke at det andre kan oppfylles samtidig. Videre så vi ut fra sitatet med opsjonen over at et selv på et vis kan ligge «sovende» til «det i én forstand allerede ikke er meg lenger,»<sup>182</sup> til man havner i en situasjon hvor dette spesifikke selvet blir relevant ved at det for eksempel utfordres. I sammenheng med verdier kan man også bringe inn det at det ikke synes som om vi går rundt og aktivt verdsetter ytringsfriheten før den utfordres.

Vi har også vært inne på den reflekterende virksomhet, og vi behandlet derunder den urene refleksjon, hvor vi så at denne kunne konstituere for-seg som et kvasiobjekt for seg selv, med en hel rekke faste strukturer i form av en psyke eller et ego. Sånn sett blir det mulig å få det for seg at det

---

<sup>181</sup>Nå ønsker vi ikke å anta for mye om en virkelig person. Eksempelet er en illustrasjon heller enn et «bevis.»

<sup>182</sup>At det er «sovende» betyr selvfølgelig ikke at det *er der* konstant uansett hva jeg gjør: Sheriff-selvet ligger ikke i meg selv om jeg verdsatte det da jeg var liten.

finnes visse objektive personlighetsstrukturer ved en selv, og et nytt identifikasjonsprosjekt kan oppstå: Tungmetallrockeren kan legge til en hel rekke egenskaper, eksempelvis at han «har kort lunte,» eller «har en rebelsk natur.»

Setter man dette i sammenheng med det vi sa over om den fundamentale relasjonen mellom for-seg og selvet, altså man stadig får presentert omrisset til et prosjekt om å *identifisere* seg med det manglende For-seg som for-seg er, ser vi også en kime til et perspektiv hvor identitet har en klar *prosesskarakter*. Dette er egentlig klart ut fra at det er et *prosjekt*, men vanligvis vil vi også ha en hang til å si at identiteten er *målet* for prosjektet ved å være den summen for-seg retter seg mot. Vi har dog sett at det er selvet som har denne plassen, og at selvet ikke er der som sum: Selvet vil alltid innebære en for-seg-dimensjon som umuliggjør at man skal kunne forstå det som en *sum*. Her åpnes det umiddelbart et spørsmål om forholdet mellom selvet og identiteten, og om de ikke er sammenfallende størrelser, men vi er foreløpig ikke i stand til å besvare dette spørsmålet da vi enda ikke har et fullstendig bilde av de relevante fenomenene: I motsetning til de ting man er «for seg selv,» eksempelvis *tørst*, synes det nemlig som om det finnes «ytre» kriterier på å være eksempelvis tungmetallrocker. Det synes for eksempel umiddelbart mer plausibelt at noen kan ha rett i at noen ikke er en *ekte* tungmetallrocker, enn at noen skulle ha rett i at en annen ikke *egentlig* er tørst. Med andre ord pekes vi nå i retning av andre mennesker i og med at de synes å kunne ha en slags autoritet i slike spørsmål. Dermed ledes vi videre mot spørsmål vedrørende den Andre:

### Del 3: Væren-for-andre

Som vi sa synes det å være faktiske ytre kriterier på eksempelvis det å være tungmetallrocker. Dette innebærer at i den grad jeg skulle ønske å være tungmetallrocker (eller å unngå å bli oppfattet som en), så ville det være nødvendig for meg å avdekke disse kriteriene. Uavhengig av hva kriteriene rent konkret skulle vise seg å være, ser vi at en del av dette prosjektet innebærer å utsette seg for andre tungmetallrockere eller tilsvarende autoriteters dom.<sup>183</sup> Dette viser oss altså ut over for-seg mot «en væren som er *min* væren uten å være væren-for-meg.»<sup>184</sup> For å forstå denne må vi igjen tilbake til det prerefleksive, og som eksempel tar Sartre opp skammen:

«Consider for example shame. Here we are dealing with a mode of consciousness which has a structure identical with all those which we have previously described. It is a non-positional self-consciousness, conscious (of) itself as shame; as such, it is an example of what the Germans call *Erlebnis*, and it is accessible to reflection. In addition its structure is intentional; it is a shameful apprehension of something and this something is *me*. I am ashamed of what I *am*.»<sup>185</sup>

Den siste setningen kan virke noe paradoksalt med tanke på det vi har sagt til nå: For-seg *er* jo ikke noe. Hvordan kan vi da forklare at man nå plutselig skammer seg over det man *er*? For å bedre forstå dette må vi gå noe nærmere inn på skammen:

Skam i seg selv burde være velkjent for de fleste av oss, om ikke alle: Vi har alle sagt eller gjort noe dumt en eller annen gang, og håpt at ingen så eller hørte det. Noen ganger stemmer det – «ingen så meg» – og da kan man av og til klare å riste av seg skammen, men andre ganger blir man sett, og skammen veller umiddelbart opp i en, man blir rød i ansiktet, litt klam i håndflatene, osv. At dette inntreffer først når man ses peker i retning av andre mennesker, noe som igjen betyr at vi må finne ut hvilken type eksistens andre mennesker har, og hvilket forhold min væren står i til deres væren.

Det første vi da må finne ut av er hvordan andre mennesker gis i utgangspunktet. Sartre begynner med å drøfte Realistiske teorier hvor det hele foregår *via* kroppene, og hvor kroppene er *ting* i verden. Her tenkes kroppene som «mellomledd»: Mellom meg og den Andre har vi en kjede fra min bevissthet, gjennom min kropp og verden til den Andres kropp, og den Andres bevissthet. I

---

183 Illustrert til overmål av en ny serie fra BBC kalt «Scene Stealers,» hvor ungdom fra én «scene» (i den forstand at alle tungmetallrockere utgjør én scene, og alle Hip-Hopere utgjør en annen, for eksempel) får to dager på seg til å skifte scene. Deretter skal de frem for et panel av kyndige dommere fra den scenen de har skiftet til for å dømmes. Mer utfyllende informasjon på [http://www.nrk.no/programmer/sider/scene\\_stealers/](http://www.nrk.no/programmer/sider/scene_stealers/) (Hentet den 05/04/10).

184 *Ibid*, s. 245.

185 *Ibid*, s. 245.

en slik teori er den Andres bevissthet gitt som en fraværende *betydning* av den Andres kropp som denne kroppen kun kan indikere. Slik sett vil man aldri få en fylt intuisjon av den Andre (bare «en kropp»), og man må ty til hypoteser og teorier for å forklare erfaringen av den Andres tilstedeværelse – eksempelvis at jeg har erfart min egen kropp som objekt-kropp, og slutter ved analogi fra at jeg er min kropp til at andre kropper også er Andre på samme måte. Så kan man kartlegge hjerner, innvende noe vedrørende filosofiske zombier, regne på hvor sannsynlig det er at det virkelig er en annen bevissthet i den andre kroppen, osv., osv.

Innenfor en slik tankegang tenderer Realisten ifølge Sartre kanskje noe paradoksalt mot Idealisme idet han gjør den Andre til mine interne representasjoner av noe som er analogt til meg ut fra en ytre likhet mellom to kropper, ting, i verden. Kan vi dermed finne løsningen i Idealismen? Sartre tar eksplisitt tak i Kant:<sup>186</sup>

Kant søkte å avdekke de subjektive mulighetsbetingelsene for erfaringen av både objekter og de forskjellige typene objekter. I og med at den Andre gis i vår erfaring, og gis som en spesiell type objekt, burde det være mulig å avdekke mulighetsbetingelsene for at den Andre kan gis til oss på denne måten.

Ifølge Sartre er det klart fra begynnelsen av at den Andre ikke kan være noe i retning av et noumenon: I dagligdags erfaring retter vi oss faktisk mot den Andre, og vi erfarer i sammenheng med dette en hel verden som prinsipielt sett ikke er *min*: Vi erfarer at *den Andre* er sint, at *den Andre* er glad, at *den Andre* ser det vi ser, osv., og vi erfarer alltid den Andre som å *ikke være meg*. I dette ligger også en erfaring av at den Andres måte å være for seg selv på er utilgjengelig for meg, men tross dette organiserer likevel nettopp denne måten den Andre er på for seg selv min erfaring ved å være den organiserende enheten for alle de erfaringer jeg har av den Andres gester og uttrykk. I et Idealistisk system hvor all organisering av subjektets erfaring nødvendigvis må skje *ved* subjektet selv ser vi klart hvordan dette blir en selvmotsigelse, og en som Sartre mener ikke kan løses ved å ty til Kantiansk kausalitet:

«Kantian causality is a unification of the moments of *my* time in the form of irreversibility. Now are we to admit that it will unify my time with that of the Other? What temporal relation is to be established between the decision to express himself, which is a phenomenon appearing in the woof of the Other's experience, and the expression which is a phenomenon of *my* experience? Is it simultaneity? Succession? But how can an instant of my time be in a relation of simultaneity or of succession with an instant in the Other's time? Even if a preestablished harmony (which is, however, incomprehensible in a Kantian perspective) could effect a correspondence of instant with instant in the two times considered, they would still remain *two* times unrelated since for each of them the unifying synthesis of moments is

---

<sup>186</sup>Igjen er det i utgangspunktet Sartre og ikke Kant vi forholder oss til her, så vi tar Sartres kritikk ubetinget for god fisk.

an act of the subject.»<sup>187</sup>

En annen mulig løsning er å si at selv om den Andre ikke kan bidra til å *konstituere* vår erfaring, så kan man «anvende» *konseptet* den Andre, eller altså sette ham inn som et regulerende konsept. Dette vil gjøre at den Andres eksistens bare fremsettes som en slags hypotese som tillater at den Andres gester og handlinger fremstår som enhetlig. Ifølge Sartre faller dette dog sammen idet det finnes fenomener som grunnleggende sett er avhengig av den Andre for å i det hele tatt eksistere:

«The existence of a system of meanings and experiences radically distinct from my own is the fixed skeletal framework to which diverse series of phenomena are pointing in their very flow. This framework, which on principle is external to my experience, is gradually filled in. We can never apprehend the relation of that *Other* to me and he is never given, but gradually we constitute him as a concrete object. He is *not* the instrument which serves to predict an event in my experience, but there are events in my experience which serve to constitute the Other qua Other; that is, as a system of representations out of my reach, as a concrete and knowable object. What I constantly aim at *across* my experiences are the Other's feelings, the Other's ideas, the Other's volitions, the Other's character. This is because the Other is not only the one whom I see but the one *who sees me*. I aim at the Other in so far as he is a connected system of experiences out of reach in which I figure as one object among others.»<sup>188</sup>

Med andre ord erfarer jeg den Andre som objekt, men også som noe(n) som *ser meg* og dermed gjør *meg* til objekt. Dette komplekset av erfaringer kan ikke slik Sartre ser det reduseres til å være resultatet av at vi fremsetter hypotesen om den Andres eksistens.

Dermed gjenstår kun to løsninger for idealisten: «enten må man kvitte seg med begrepet om den Andre og bevise at han ikke trengs for å konstituere min erfaring, eller så må man bekrefte den virkelige eksistensen til den Andre.»<sup>189</sup> Den første muligheten blir solipsisme, men denne kollapser på seg selv så fort man hevder den: I og med at vi har forstått intetheten som å ikke bare være positive fenomener og negative dommer, blir en teori som hevder at det utenfor meg eksisterer *ingenting* en som allerede har gått ut over grensene for hva man kan si dersom solipsisme var sant. Eventuelt kan man bare ignorere det uten å benekte det, og det er dette behavioristene gjør ifølge Sartre.

Stilt overfor disse alternativene vil dog en god del idealister likevel velge å hevde at den

---

187 *Ibid*, s. 251.

188 *Ibid*, s. 252.

189 *Ibid*, s. 253.

Andre finnes, men uten å være i stand til å finne ham i sine teorier. Dette leder ifølge Sartre tilbake til en realisme idet man må hevde at det finnes en mengde systemer, lukket om seg selv, som kommuniserer *via* verden og ting-kropper, osv. Og vi vet jo allerede hva en realisme innebærer: Hadde dette vært en «velg ditt eget eventyr-bok» kunne vi nå referert tilbake til der den Realistiske teorien leder over til en Idealistisk teori, og så ville vi ha stått fast i en uendelig loop.

Grunnen til at disse to teoriene havner i denne loopen er slik Sartre ser det at de antar at det forholdet som grunnleggende sett gjelder mellom meg og den Andre – «den Andre er et selv som ikke er meg»<sup>190</sup> – er en *ekstern* relasjon: I realismen er bevisstheten skilt fra kroppene, kroppene fra hverandre og verden, osv., og i idealismen er bevissthetene skilt ved å kun kunne være i kontakt med deres egne representasjoner av verden.

For å unngå denne fellen har en del nyere filosofi forsøkt å finne den grunnleggende relasjonen til den Andre som en konstituerende struktur ved bevisstheten selv. Husserl, for eksempel, søkte å etablere den Andre ved å hevde at denne er nødvendig for at det i det hele tatt skal være en verden der. Gjennom at intersubjektiviteten skulle gi verden dens nødvendige skjær av objektivitet skulle det bli umulig å benekte den Andres eksistens uten å dermed også benekte ens egen i den grad en selv også er et objektivt eksisterende empirisk ego.

Dette er slik Sartre ser det langt på vei en fruktbar vei å gå, men fordi Husserl innfører et transcendentalt subjekt, får man igjen det samme problemet som idealistene: Det transcendentale egoet ligger «bak» det empiriske egoet vi støter på i verden, og gis aldri direkte til vår erfaring. Igjen får vi altså det problemet at vi ikke kan etablere noen sammenheng mellom de transcendentale subjektene, og at deres eneste sikre eksistens blir som regulerende konsept eller forklarende hypotese. Når det er den Andres *væren* Sartre er ute etter blir dette utilstrekkelig.

Idet Husserl videre hevder at den Andre «slik han avsløres for vår konkrete erfaring er et *fravær*,»<sup>191</sup> gjør han også nok et feilskjær: Selv om vi har etablert at et fravær kan gis i en fylt intuisjon, så er dette kun innenfor Sartres teori; innen Husserls teori får man kun en tom intuisjon, noe som gjør at man kun sitter igjen med de interne funksjoner i bevisstheten. Dermed blir det kun mulig for meg å oppnå en erfaring av den Andres væren dersom jeg kunne nå inn i den Andre for å finne hans egen væren for ham selv.<sup>192</sup> På samme måte som i idealismen blir dermed hvert subjekt lukket inne med sine egne representasjoner.

I den forstand mener Sartre at Hegel hadde en fordel over Husserl. Han etablerte nemlig ikke den Andre som betingelse for verden, men som betingelse for selvbevisstheten.<sup>193</sup> Denne

---

190 *Ibid.*, s. 255.

191 *Ibid.*, s. 258.

192 Noe som jo er en umulighet: Hadde jeg vært den Andre, hadde jeg ikke vært meg selv, og dermed kunne ikke jeg erfart den Andre; kun den andre kan erfare seg selv som for-seg.

193 Her kan det være verdt å merke seg at selv om personen som har oversatt *L'être et le néant* tidligere har sagt at han

selvbevisstheten er dog av en noe spesiell karakter:

«In fact as self-consciousness, the Self itself apprehends itself. The equation “Myself = myself” or “I am I” is precisely the expression of this fact. At first this self-consciousness is pure self-identity, pure existence for itself. It has certitude of itself, but this certitude still lacks truth. In fact this certitude would be true only to the extent that its own existence for itself appeared to it as an independent object. Thus self-consciousness is first a syncretic relation without truth between a subject and an object, an object, which is not yet objectified and which is this subject himself.»<sup>194</sup>

I tillegg har denne selvbevisstheten en viss impuls mot å realisere seg selv som objekt, og dette er noe den kun kan oppnå i nærværet av Andre: «Den Andre kommer til syne samtidig som meg selv siden selvbevissthet er identisk med seg selv ved å ekskludere enhver Annen.»<sup>195</sup> Dette er et internt forhold, og en struktur ved bevisstheten selv som viser til den Andre. Samtidig er den Andre gitt nettopp som *en annen selvbevissthet*: Jeg kan ikke realisere meg selv *som* selvbevissthet ved å ekskludere den Andre med mindre jeg ekskluderer ham også *som* selvbevissthet. Dette gjør videre forholdet mellom meg og den Andre gjensidig idet den andre *som* selvbevissthet heller ikke kan være uten å ekskludere meg *som* selvbevissthet. I det store og hele fremstår de to selvbevissthetene som like i visse grunnleggende henseender.

Samtidig ser vi hvordan dette videre er en relasjon som kommer i stand *før* Descartes' *cogito*: Dette er nettopp konstitusjonen av det «jeg» som tenker, og dette må jo nødvendigvis være i stand før man kan gripe at «jeg tenker.»

Siden selvbevisstheten i Hegels teori søker å realisere seg selv som objekt blir den avhengig av den Andre på en litt spesiell måte: I den grad jeg kan erfare meg selv som et objekt er dette nødvendigvis kun for den Andre, og på samme måte som jeg erfarer ham som et objekt. Dermed må jeg her på et eller annet vis skaffe meg den Andres anerkjennelse av min væren, noe som leder inn i et komplekst forhold:

«[T]o the extent that the Other apprehends me as bound to a body and immersed in *life*, I am myself only *an other*. In order to make myself recognised by the Other, I must risk my own life. To risk one's life, in fact, is to reveal oneself as not-bound to the objective form or to any determined existence – as not-bound to life. But at the same time, I pursue the *death* of the Other. This means that I wish to cause

---

vil oversette «conscience (de) soi» til «self-consciousness,» så har han tydeligvis ikke reservert «self-consciousness» for «conscience (de) soi.» I disse delene av boken brukes «self-consciousness» for å oversette «conscience de soi» uten parentes. Altså er det ikke snakk om den prerefleksive bevisstheten. Jeg har forsøkt å holde meg til å skrive «selvbevissthet» kun der det er uten parentes, og ellers bruke «bevissthet (om) seg selv.»

194 *Ibid*, s. 259-260.

195 *Ibid*, s. 260.

myself to be mediated by an Other who is only other – that is, by a dependent consciousness whose essential characteristic is to exist only for another. [...] He is the *Slave*, I am the *Master*; for him it is I who am essence. Thus there appears the famous “Master-Slave” relation which so profoundly influenced Marx. We need not here enter into its details. It is sufficient to observe that the Slave is the Truth of the Master. But this unilateral recognition is unequal and insufficient, for the truth of his self-certitude for the Master is a non-essential consciousness; therefore the Master is not certain of *being for himself as truth*. In order to attain the truth there is necessary “a moment in which the master does for himself what he does as regards the Other and when the slave does as regards the Other what he does for himself.” At this moment there will appear a self-consciousness in general which is recognised in other self-consciousnesses and which is identical with them and with itself.»<sup>196</sup>

Her er det altså sånn at min væren avhenger av den Andre på en sånn måte at det blir umulig å betvile den Andres væren uten å dermed også betvile min egen, og det på en mye mer direkte måte enn hos Husserl. Dermed unnslipper man den tidligere nevnte solipsismen samtidig som man etablerer at min væren-for-meg ikke står i *motsetning* til min væren-for-andre, men, tvert om, at den avhenger av den.

Likevel er ikke Sartre fornøyd. Slik han ser det har Hegel nemlig ikke gått forbi nivået hvor den refleksive kunnskapen ligger: Bevisstheten søker å gjøre sin selvsikkerhet om til en sannhet som kun kan oppnås idet jeg blir et objekt for den Andre samtidig som han blir et objekt for meg, og ifølge Sartre forblir dette forsøket dermed i kunnskapens rike.

Dette kommer til uttrykk i at Hegel har lagt frem selvbevisstheten i form av formelen «Jeg = Jeg,» som nevnt over, og dette er det klart at Sartre ikke kan akseptere: Vi har allerede vist at bevisstheten er en refleksjon-reflekterende, og at dette ikke er noe som kan reduseres til en ren konstatering av identitet; det reflekterende er ikke refleksjonen og omvendt. I tillegg var Hegels bevissthet karakterisert av en realisering av en transcendent og abstrakt bevissthet, noe som står i kontrast til det fokuset Sartre har på at bevisstheten nødvendigvis er individuell og situert: Det søkes ikke anerkjennelse av en abstrakt universell form som gjelder alle bevisstheter (Jeg = Jeg), men for min egen konkrete eksistens.

Ifølge Sartre har Hegel også vært nødvendig optimistisk i to retninger. Først epistemologisk idet han antar at vi kan oppnå en objektiv overensstemmelse mellom min og den Andres bevissthet. I denne overensstemmelsen ville jeg være objekt for den Andre og den Andre ville være objekt for meg. Problemet her er bare det at dersom den Andre er en bevissthet, altså en væren som er det den ikke er og ikke er det den er, kan ikke en representasjon av den Andre som *objekt* gi meg hans erfaring av meg idet den Andres erfaring av meg nødvendigvis er en erfaring den Andre har *som*

---

196 *Ibid*, s. 260-261.

*subjekt* (kun bevisstheten kan ha erfaringer, og bevisstheten er et subjekt, ikke et objekt). Dermed blir det umulig å oppnå en overensstemmelse mellom bevissthetene: Jeg kan ikke nå den Andres bevissthet, og den Andre kan ikke nå min, i det minste ikke som for-seg, og Sartre kaller dette bevissthetenes ontologiske separasjon.<sup>197</sup>

Dette leder også videre mot Hegels andre optimisme, den ontologiske optimismen. Her gjør Hegel ifølge Sartre den feilen at han betrakter det hele fra sannhetens standpunkt. Sannheten er helhetlig og objektiv, og når Hegel forsøker å se verden fra denne posisjonen glemmer han seg selv: Han vurderer kun Andres bevisstheter, ikke sin egen og dens forhold til den Andre. Når han da legger frem bevissthetenes forhold til hverandre er det forholdet mellom to Andre, ikke forholdet mellom for-seg og den Andre. Hegel har altså begynt «utenfra,» mens Sartre mener det er nødvendig å begynne «innenfra,» fra det Kartesianske *cogito*; jeg må etablere min væren med sikkerhet, og at jeg kun kan være meg selv ut fra den Andre.

Selv om Hegel gjorde disse grunnleggende feilene har han likevel, som nevnt over, bragt oss et steg videre fra Husserl. For så å komme enda et steg på veien tar Sartre tak i Heidegger idet han mener at han gjorde visse fremskritt fremfor både Husserl og Hegel. Heidegger har tatt med seg den lærdommen at forholdet mellom den Andre og meg må være en værensrelasjon, og at dette forholdet videre må være slik at hver av bestanddelene må være avhengig av den andre bestanddelen i sin egen væren.<sup>198</sup> Han unngår også Hegels feilskjær ved å ta sin egen eksistens som utgangspunkt.

For Heidegger er mennesket væren-i-verden, og denne væren-i-verden er videre en væren-med.<sup>199</sup> Denne strukturen er essensiell for vår væren, og den er ikke etablert ved en utvendig observasjon av den Andres bevissthet som objekt, men direkte i min egen væren:

«The Other is no longer first a particular existence which I encounter in the world – and which could not be indispensable to my own existence since I existed before encountering it. The Other is the ex-centric limit which contributes to the constitution of my being. He is the test of my being inasmuch as he throws me outside of myself toward structures which at once both escape me and define me; it is this test which originally reveals the Other to me.»<sup>200</sup>

At væren-med er den primære koblingen til den Andre utgjør også et stort hopp fra de tidligere diskuterte hvor forholdet primært var væren-for: I min væren-for ble jeg stilt overfor den andre i et nærmest konfronterende spill hvor anerkjennelse og konflikt var hovedelementene. I

---

197 *Ibid*, s. 267.

198 *Ibid*, s. 268.

199 «Mit-sein.»

200 *Ibid*, s. 269.

Heideggers teori, hevder Sartre, er min primære relasjon til den Andre ikke først og fremst en relasjon til de konkrete Andre jeg støter på, men til Andre mer generelt sett: Jeg erfarer den Andre i verden, som «medskyldig» i alle tingenes utseende og bruksområde.

For å klargjøre bringes den autentiske og den inautentiske måte å være-med frem.<sup>201</sup> Den inautentiske er tett knyttet opp til masseproduserte varer laget for «hvem som helst,» og jeg erfarer meg her som en hvilken som helst hvem som helst blant mange Andre; den Andre gis idet disse tingene er laget både for ham og meg. I den autentiske versjonen handler det mer om et slags «vi,» en eksistensiell solidaritet hvor jeg sameksisterer med de Andre, og hvor vi kan enes om et mål, osv.

Sartre har allerede vist seg å være vanskelig å overbevise, og heller ikke Heidegger kommer helt i mål idet han, slik Sartre ser det, ikke har gitt noe grunnlag for å hevde det han hevder. Selv om det utvilsomt finnes situasjoner hvor jeg erfarer meg som sameksisterende med andre bevisstheter, så er det selve denne sameksistensen som må forklares: «Hvorfor mente Heidegger at han var autorisert til å gå fra denne empiriske og ontiske etableringen av væren-med til en posisjon hvor han hevder at sameksistens er den ontologiske strukturen av min «væren-i-verden?»»<sup>202</sup>

I tillegg, selv om vi skulle godta dette, ville det ikke føre oss spesielt mye lenger: Ifølge Sartre kommer vi oss ikke fra denne generelle Andre til erfaringen av den konkrete Andre jeg møter: Gitt Heideggers teori ville mitt forhold til den konkrete Andre alltid *egentlig* være et forhold til den generelle Andre. Slik forsvinner alt av den konkrete Andres individualitet:

«[T]he ontological co-existence which appears as the structure of “being-in-the-world” can in no way serve as a foundation to an ontic being-with, such as, for example, the co-existence which appears in my friendship with Pierre or in the couple which Annie and I make. [...] The Other in the relation “with,” taken on the ontological level, can not in fact be concretely determined any more than the directly confronted human-reality of which it is the alter ego; it is an abstract term and hence *unselbständig*, and it does not contain the power of becoming *that* Other – Pierre or Annie. Thus the relation of the Mit-Sein can be of absolutely no use to us in resolving the psychological, concrete problem of the recognition of the Other.»<sup>203</sup>

Grunnen til dette er slik Sartre ser det at Heideggers transcendensbegrep er i ond tro idet Heidegger definerer både den menneskelige virkeligheten og selvet som «eksistens utenfor det selv.»<sup>204</sup> Med andre ord er flukten bare en skinnflukt.

---

201 Her kan det for øvrig nevnes at det at det finnes to muligheter for en væren-med peker på at man velger sin konkrete måte å være-med på.

202 *Ibid*, s. 271.

203 *Ibid*, s. 272.

204 *Ibid*, s. 273.

Til tross for at disse tre ikke har rukket helt opp har vi likevel lært noe her, og dette gjør Sartre i stand til å formulere kriteriene for en gyldig teori om den Andre.<sup>205</sup>

Det første er at vi ikke kan beskjeftige oss med å *bevise* den Andres eksistens: Det er alltid mulig å tvile på at den Andre faktisk er der i den kroppen, osv.: Dersom den Andre er et for-seg for seg selv, så har vi jo allerede sett at det er prinsipielt umulig for meg å «nå inn» dit.

Likevel kan vi ha en teori om den Andre fordi den Andre er gitt i vår erfaring enten vi bestemmer oss for å tro på ham eller ikke; erfaringen av den Andre er prerefleksivt gitt, og dette med en viss form for implisitt visshet. For å klargjøre nevner Sartre at Descartes ikke *beviste* sin egen eksistens i *cogito ergo sum*, men heller viste frem umuligheten av å virkelig tvile på den.

Det andre kriteriet springer ut fra Hegels feilskjær som viste oss at vi må begynne med det Kartesianske *cogito*, og at vi må etablere den Andre som like ubetvilelig som *cogito selv*. Dette betyr at vi må søke å finne den Andre selv som den som ikke er meg, og ikke diverse grunner for å tro på den Andre.

Det tredje kriteriet er at den Andre vi søker ikke kan være den-Andre-som-objekt idet en slik objektværen ville gjøre spørsmålet om den Andres eksistens til et spørsmål om sannsynlighet på samme måte som når vi i den realistiske teori kun hadde objekt-kroppen tilgjengelig, og den Andre som hypotese.

Det fjerde kriteriet er til slutt at den Andre som ikke-meg må være en *intern*, og ikke en ekstern relasjon, og dette leder oss endelig til Sartres egen teori hvor inngangsporten til analysen av den Andre er gjennom blikket:

## **Blikket**

Tross det ovennevnte, begynner Sartre sin analyse ved å peke på at det tross alt i en viss forstand er mulig for den Andre å gis meg som objekt: Tilfeldige folk jeg går forbi på gaten, massen av folk på Torgallmenningen, osv., er stort sett halvanonyme ting som kan ta form av hindringer, høylydte, osv.

Som vi allerede har sett ville det være fåfengt med en grunnleggende teori om den Andre hvis objektværen var den primære måten den Andre trådte frem for meg på, men dersom man nå likevel fokuserer på den Andre i form av dette objektet han er presentert som her, ser vi fort at dette objektet viser videre til en annen måte å se det på: Som vi så i realismen var spørsmålet om en

---

205 *Ibid.* Fra side 274 og utover.

bevissthet i objekt-kroppen et som gikk på sannsynlighet og mulighet, og i alle tilfelle er denne objekt-Andre gitt som en spesiell type objekt som presenterer sin egen spesielle mulighet; akkurat som skyen presenterer muligheten for regn og ikke for vulkanutbrudd, presenterer denne objekt-Andre umiddelbart muligheten for at det er nettopp en annen bevissthet, et annet subjekt. I dette perspektivet er denne muligheten foreløpig, som i sammenheng med skyen, knyttet til sannsynlighet: Det er «*sannsynlig* at denne stemmen jeg hører er et menneskes stemme og ikke en sang på en fonograf; det er uendelig *sannsynlig* at denne personen jeg ser gå forbi er et menneske og ikke en perfektjonert robot.»<sup>206</sup> Slik refererer det Andre-objektet vi foreløpig har konsentrert oss om til den muligheten at den Andre er en annen bevissthet, og dermed til et mer grunnleggende forhold til denne Andre.

Den feilen mange tidligere teoretikere har gjort er dermed slik Sartre ser det at selv om den Andre som objekt refererer videre til dette forholdet så har de likevel tenkt det primære i relasjonen som å være den Andre som objekt gitt i persepsjonen (eksempelvis som kropp). Referansen antas deretter å være til noe som er separat fra dette objektet, skjult og utilgjengelig. Siden vi dog allerede har fjernet enhver forestilling om en skjult virkelighet blir den eneste muligheten for oss at referansen er til min primære relasjon til den Andre, en relasjon hvor «den Andre må gis meg direkte som subjekt selv om dette er i tilknytning til meg,» og denne relasjonen må være «den fundamentale relasjonen, selve typen av min væren-for-andre.»<sup>207</sup>

Sartre er klar på at denne relasjonen ikke må forstås som noe mystisk – som telepati eller som om en guddom trådte inn for å sikre den – da det er en helt vanlig og vedvarende erfaring vi alle har, og det må være mulig å avdekke den ved å beskrive de dagligdagse situasjonene hvor jeg rent konkret møter og samhandler med Andre. Sartre kommer med et eksempel hvor man ser en mann i en park, og hvor det er mulig å erfare denne mannen som både objekt og menneske med de følger det har:

«If I were to think of him as being only a puppet, I should apply to him the categories which I ordinarily use to group temporal-spatial “things.” That is, I should apprehend him as being “beside” the benches, two yards and twenty inches from the lawn, as exercising a certain pressure on the ground, etc. [...] Perceiving him as a *man*, on the other hand, is not to apprehend an additive relation between the chair and him; it is to register an organization without distance of the things in my universe around that privileged object. To be sure, the lawn remains two yards and twenty inches away from him, but it is also *as a lawn* bound to him in a relation which at once both transcends distance and contains it.»<sup>208</sup>

---

206 *Ibid*, s. 276-277.

207 *Ibid*, s. 277.

208 *Ibid*, s. 278.

Selv om dette viser forskjellen mellom å se et mer nøytralt «vanlig» objekt og et annet menneske, så er det heller ikke her vi finner den originale relasjonen til den Andre: Så langt gjelder det bare denne mannen, som fremdeles er et slags menneske-objekt, og hans forhold til tingene i verden. I og med at det er et menneske-objekt, har vi heller ikke forlatt kunnskapens domene enda; alt som sies om denne mannen er fremdeles slikt som man kun med en viss sannsynlighet kan anta; han kan fremdeles være bare en robot, eller så kan han eksempelvis være blind, noe som gjør at han ikke har noe forhold til plenen i det hele tatt.

Ser man dog litt nærmere, avsløres det likevel noe nytt her: Denne usikkerheten vedrørende forholdet dette menneske-objektet har til tingene viser til en dimensjon som prinsipielt sett unnslipper meg; i den grad forholdet mellom denne mannen og plenen fremtrer for meg som et menneskelig forhold nettopp mellom *ham* og plenen blir en del av verden organisert ut fra ham. Dette fremtrer for meg som en disintegrering av min verden idet alt jeg erfarer som samtidig erfart av den Andre får en ny dimensjon som per definisjon unnslipper meg – måten disse tingene er *for* den Andre – og Sartre beskriver det som at verden plutselig har et «avløp midt i dens væren som den stadig flommer gjennom.»<sup>209</sup>

Selv om alt dette forblir objektive omstendigheter og tilstander i verden så lenge det er et menneske-objekt vi har å gjøre med, så har i det minste Andre-objektet vist seg på dette nivået som et objekt som ser<sup>210</sup> det jeg ser. Dette har visse følger for hvordan Sartre forstår den grunnleggende relasjonen jeg har til den Andre:

«If the Other-as-object is defined in connection with the world as the object which *sees* what I see, then my fundamental connection with the Other-as-subject must be able to be referred back to my permanent possibility of *being seen* by the Other. It is in and through the revelation of my being-as-object for the Other that I must be able to apprehend the presence of his being-as-subject. For just as the Other is a probable object for me-as-subject, so I can discover myself in the process of becoming a probable object for only a certain subject.»<sup>211</sup>

Dette å kunne bli sett av den Andre er dermed en relasjon som ikke kan utledes hverken fra den Andre som objekt eller fra meg selv som isolert subjekt; i tillegg til at jeg ikke kan fremstå som objekt for et objekt kan jeg ikke, som subjekt, fremstå direkte for meg selv som objekt. Her snur også Sartre om på de antagelser man tidligere har gjort: I og med at objektet-Den-Andre ikke kan være nettopp dette objektet uten å vise videre til muligheten for å bli sett av denne Andre blir denne

---

209 *Ibid*, s. 279.

210 Her er det kanskje best å ikke tenke på syn som noe som henger sammen med fungerende øyne, men heller på persepsjon og erfaring mer generelt.

211 *Ibid*, s. 280.

muligheten nå forutsetningen for dette objektet, og den originale relasjonen jeg har til den Andre. Videre er ikke dette at jeg blir sett av den Andre bare noe som skjer tidvis og unntaksvis: «Ved hvert øyeblikk *ser den Andre på meg.*»<sup>212</sup>

At den Andre ser meg, eller altså at jeg er sett, er – tross at det er dette som på sett og vis er den *vanligste* måten det foregår på – ikke eksklusivt knyttet opp til at to øyne rettes mot meg. Sartre sier sågar at det å erfare å bli sett, selv om man ser rett på to øyne som ser på en, gjør at øynene på et vis «forsvinner» bak blikket; øynene er ikke lenger der som to øyne i noen nøytral forstand,<sup>213</sup> men *som* blikk.<sup>214</sup> Blikket arter seg videre ikke som et eksplisitt «å, nå ser den Andre meg,» men heller som en slags avstandsløs prerefleksiv bevissthet om å *være sett*. Dette innebærer også at det jeg erfarer er meg selv *som* sett, ikke den Andre som den som ser meg; det ville være en umulighet. For å klargjøre det hele har Sartre enda et klassisk eksempel hvor han kikker gjennom et nøkkelhull:

«Let us imagine that moved by jealousy, curiosity, or vice I have just glued my ear to the door and looked through a keyhole. I am alone and on the level of a non-thetic self-consciousness. This means first of all that there is no self to inhabit my consciousness, nothing therefore to which I can refer my acts in order to qualify them. They are in no way *known*; I *am my acts* and hence they carry in themselves their whole justification. I am a pure consciousness of things, and things, caught up in the circuit of my selfness, offer to me their potentialities as the proof of my non-thetic consciousness (of my own possibilities.)»<sup>215</sup>

I denne situasjonen er alt strukturert på en meget spesiell måte: Nøkkelhullet er ikke til for å låse opp eller igjen døren med, men til å kikke gjennom; dørhåndtaket er en potensiell kilde til bråk; det som er i det andre rommet *må sees*, osv. Her er det klart at jeg på intet tidspunkt trer inn for meg selv som «den som kikker gjennom nøkkelhullet» eller som «den sjalu»; sjalusien er her bevissthet (om) meg selv som sjalu.

I tillegg ser vi at sjalusien er en verdi, og at situasjonen er strukturert som den er ut fra selve sjalusien selv om sjalusien ikke består i noe annet enn at alt er organisert slik. Ut fra dette er det også mulig å for Sartre å fastslå at sjalusien er den konkrete muligheten som jeg *er* ved at jeg lever den ut eller altså at jeg realiserer den. Dette at jeg er sjalusien må dog ikke forstås som at den determinerer meg; jeg opprettholder sjalusien fritt i verden og realiserer den som én mulighet blant mange, men i den grad jeg bringer den inn i verden er jeg den likevel på den måten at jeg er det jeg

---

212 *Ibid.*, s. 281.

213 Som de er dersom man eksempelvis ser på to glasskuler i et dukkehode, selv om også disse tidvis kan manifestere et blikk, noe eksempelvis skrekkfilmprodusenter vet å benytte seg av.

214 Det er også verdt å merke seg at øynene-som-blikk er den primære måten øyne erfares på. Kun unntaksvis og i spesielle situasjoner er de nøytrale objekter, som når optikeren gjør sine undersøkelser.

215 *Ibid.*, s. 282 – 283.

ikke er, og ikke er det jeg er.

Bruken av ordet situasjon får også her en litt mer spesifikk betydning: Situasjonen omfatter både frihet og faktisitet idet den kan sies å bestå i både de objektive, kontingente, og uforanderlige omstendigheter jeg er i og de konkrete muligheter disse objektive omstendighetene presenterer. I denne sammenhengen gir det ikke mening å snakke om abstrakte hindringer av typen «jeg kan ikke sveve gjennom døren,» da disse under vanlige omstendigheter ikke ville presentere seg i det hele tatt, eller i alle tilfelle ikke som ting som går direkte *mot* min frihet, som om friheten skulle være en abstrakt og verdensløs frihet som kun kunne realiseres dersom alt man *ville* umiddelbart ville bli virkelig. I den forstand sier vi at friheten er *situert*, altså at den per definisjon er *i situasjon*.

Så langt har kikkeren fått være i fred med sine gjøremål. Så, plutselig, mens han fremdeles er prerefleksivt engasjert i kikkingen hører han en lyd bak seg. Dette medfører en drastisk endring i situasjonen: han har blitt sett!

Vi kjenner oss alle igjen i denne situasjonen: Enten man har gjort noe man ikke burde, flykter fra noen eller deltar i en lek hvor man ikke skal finnes, så har vi alle en eller annen gang blitt *sett* på denne måten; den Andres blick har på et eller annet tidspunkt kommet over oss og frosset oss. Et øyeblikks urørlighet før man drister seg til å forsøke å undersøke om noen virkelig så en. Nå blir spørsmålet da hva det er som skjer her:

Ifølge Sartre blir kikkeren, idet han ses, plutselig bevisst seg selv på en helt annen måte enn før: Noen har sett *meg*, og dette Meg<sup>216</sup> trer her frem for den *prerefleksive* bevisstheten og hjemsøker denne. At et Meg kan tre frem for den prerefleksive bevisstheten kan kun foregå ved innførselen av den Andre: For-seg betraktet isolert kan ikke få presentert seg selv som Meg i en prerefleksiv bevissthet.

Siden den prerefleksive bevisstheten er en bevissthet om verden er det klart at dette Meg som her trer frem også fremstår som et slags objekt i verden, men det fremstår også med den spesielle modifikasjonen at det er snakk om et objekt *for* den Andre. Dette betyr som sagt ikke at jeg har direkte tilgang til den Andres erfaring av meg, men må heller forstås som at dette Meg her er gitt med en kvalitet som unnslipper meg, en kvalitet som er der ved å være fraværende.

På tross av at dette Meg fremstår som et objekt i verden erfares det likevel som en «treffende» representasjon av meg, og jeg får altså også her en erfaring av at jeg er en flukt fra meg selv, om enn på en noe annen måte enn de vi har vært inne på så langt: Tidligere var jeg en flukt fra meg selv ved å være min egen intethet – her er jeg en flukt fra meg selv fordi jeg erfarer at jeg har

---

216I den engelske oversettelsen brukes ordet «*self*» for det som i dette tilfellet er «*moi*,» men «*self*» ble tidligere brukt for å betegne det som fremtrer i sammenheng med verdiene, «*soi*.» Selv om det blir litt keitete vil jeg bruke «Meg» (istedenfor «meget,» som jo blir et annet ord, og «jeget,» som har flere tilknytninger til Egoet slik et fremsto i den urene refleksjonen) idet det stemmer bedre overens med eksempelvis setninger som «de har sett *meg*.»

et grunnlag som ligger utenfor meg.

Dette peker også på at dette objektet er et som jeg virkelig erfarer som å være meg, og ikke bare et hvilket som helst annet objekt: «det er nært meg som et Meg som jeg *er* uten å *kjenne* det.»<sup>217</sup> I dette tilfellet er det objektet jeg er gitt som å være et skammelig objekt,<sup>218</sup> og det er klart at jeg ikke har *reflektert* meg frem til denne skammen: Jeg har ikke gått gjennom en prosess som starter med at jeg hører lyden av noe(n) bak meg, for så å utføre en sammenligning av mine aktiviteter og de holdninger man kan anta at den Andre har til dem (gitt at han er en gjennomsnittlig borger) for å endelig nå den konklusjonen at «nå bør du skamme deg»; skammen veller opp i en fra det øyeblikk en ses, og det finnes ingen mulighet for å anke, ingen tilflukt; selv om den Andre etterhvert skulle vise seg å være en annen kikker som veldig gjerne ville være med på moroa, en blind mann eller bare en mus, så er det konkrete øyeblikket hvor man *ses* et som er fylt av skam.

Dette Meg er altså et spesielt objekt-for-den-Andre, som den Andre kan dømme samtidig som det er et objekt som jeg umiddelbart erfarer meg selv som å være. Tross at jeg selvfølgelig aldri kan *vite* hvordan dette Meg fremtrer for den Andre, og at jeg i utgangspunktet ikke engang forsøker å få en slik kunnskap, har jeg en viss prerefleksiv form for anelse som konkret sett *leves*, og som *er* skammen.

Idet jeg fremstår som dette Meg endrer også min verden seg: Den blir en verden som er sett av den Andre; nøkkelhullet blir nå «forbudt å kikke gjennom,» buksen min er skitten på knærne, osv. Denne erfaringen av verden for den Andre skiller seg også fra den vi nevnte tidligere fordi jeg nå selv er et objekt blant objektene og den Andre er subjektet; tidligere var han et menneskeobjekt med en gitt mengde mer eller mindre sannsynlige forhold til det ene og det andre i *min* verden mens det nå er *jeg* som er midt i en verden som er underlagt den Andres blikk.

Mitt forhold til dette skammelige objektet er videre en værensrelasjon: Selv om jeg selvfølgelig kan forsøke meg på å reise seg opp, børste av støvet, bortforklare det overfor den Andre med at jeg mistet nøklene, e.l., og til og med overfor meg selv eksempelvis med at «det var jo ikke noe å skamme seg over,» eller «han andre, han er jo sikkert like ille selv,» så vil ikke dette hindre det faktum at jeg allerede skammet meg; i skammen *er* jeg dette skammelige Meg. Et prosjekt om å benekte eller skjule skammen ville altså være i ond tro, og ville forutsatt det faktum at man allerede skammet seg. I tillegg ville det i alle tilfelle være fånyttet: Jeg kan uansett ikke nå inn i den Andre for å påvirke hans erfaring av meg i og med at den iboende usikkerheten som er knyttet til «innholdet» i dette Meg-for-den-Andre ikke bare viser til at jeg ikke kan *vite* hvordan jeg fremtrer for den Andre, men også dermed viser frem den Andres *frihet* for meg som det som opprettholder

---

<sup>217</sup>*Ibid*, s. 284.

<sup>218</sup>For dette eksempelets skyld er selvfølgelig skammen mest nærliggende – Sartre nevner også stolthet som en mulig erfaring av denne type – men eksempelet er, som vi skal se litt senere, ikke valgt uten grunn.

dette Meg. Dermed blir den Andres frihet grensen for min frihet:

«[T]he Other's freedom is revealed to me across the uneasy indetermination of the being which I am for him. Thus this being is not my possible; it is not always in question at the heart of my freedom. On the contrary, it is the limit of my freedom, its "backstage" in the sense that we speak of "behind the scenes." It is given to me as a burden which I carry without ever being able to turn back to know it, without even being able to realize its weight. [...] We are dealing with my being as it is written in and by the Other's freedom.»<sup>219</sup>

Det er dette som ligger i eksempelvis frykten for å bli misforstått eller å dumme seg ut: Samme hva jeg gjør har jeg ingen garanti for at den Andre vil forstå mine intensjoner. Samtidig henger jo denne frykten nettopp sammen med ønsket om å bli forstått riktig, og i og med at det er den Andres frihet som opprettholder dette objektet som jeg tross alt erfarer meg selv som å være, får vi her ifølge Sartre en slags spesiell enhet mellom bevissthetene:

«Yet by my very shame I claim as mine that freedom of another. I affirm a profound unity of consciousnesses, not that harmony of monads which has sometimes been taken as a guarantee of objectivity but a unity of being; for I accept and wish that others should confer upon me a being which I recognize.»<sup>220</sup>

Hva som menes med dette må bli klart etterhvert, men foreløpig legger Sartre til enda et forvirrende element: Han hevder at skammen avslører at jeg er det jeg skammer meg over som i-seg. Dette er selvfølgelig for den Andre, men det peker også på at jeg i en viss forstand har lagt fra meg min transcendens i møte med hans frihet; han ser meg bare der – Kikkeren foran nøkkelhullet. Kikkerens muligheter er ikke *mine* på samme måte som ellers: Kikkerens muligheter ligner mer på skyens, og er alltid omgitt av den Andres frihet på alle kanter; kikkeren kan løpe, slå, gjemme seg, bortforklare seg – alt dette er sannsynlig for den Andre. Dermed fremmedgjør den Andres blick mine muligheter for meg, og Sartre uttrykker dette som at den Andres tilstedeværelse er det opprinnelige fallet<sup>221</sup> hvori jeg blir påført en ytre natur. Dette betyr selvfølgelig ikke at jeg plutselig virkelig blir en ting i alle henseender eller at min frihet *forsvinner* som sådan, men i den Andres blick er jeg det jeg er.

Dette innebærer også at den Andre transcenderer min transcendens: Idet mine muligheter blir sannsynligheter, erfarer jeg også at den Andre fritt kan transcendere dem igjen, noe som også

---

219 *Ibid*, s. 285-286.

220 *Ibid*, s. 286.

221 Engelsk «original fall,» *ibid*, s. 286.

påvirker hele min verden:

«[T]he potentiality of the dark corner becomes a given possibility of hiding in the corner by the sole fact that the Other can pass beyond it toward his possibility of illuminating the corner with his flashlight. The possibility is there, and I apprehend it, but as absent, *as in the Other*; I apprehend it through my anguish and through my decision to give up that hiding place which is “*too risky.*”»<sup>222</sup>

Dette fortøner seg selvfølgelig ikke som et direkte innblikk i de muligheter den Andre virkelig har som sine egne, men det fortøner seg heller ikke som de sannsynlighetene vi nevnte tidligere: Der det bare var sannsynlig at menneskeobjektet ville handle på den ene eller den andre måten, så er de mulighetene den Andre har overfor mine sannsynligheter gitt *i* og *med* hver av mine muligheter; ifølge Sartre oppleves det som mine egne muligheters subtile død hvori selve muligheten ikke faller bort, men hvor den uavvendelig vil ha den Andres muligheter som konstant bakteppe, og slik får hele situasjonen en ny dimensjon.

Den Andres blikk gjør videre mitt eget blikk til et sett-blikk.<sup>223</sup> Dersom jeg i utgangspunktet legger mitt blikk på noen andre, gjør jeg dem til objekter, men idet den Andres blikk kommer inn i bildet får mitt blikk en karakter som minner mer om det vi beskrev tidligere med menneskeobjektet i parken. Dette gjør på den ene siden at jeg føler at mitt blikk mister noe av den «kraften» det har idet mitt blikk ikke kan påvirke den Andres blikk på disse objektene, og på den andre siden gjør dette at min romliggjøring, mine avstander, blir romliggjort av den Andre: Der jeg for meg selv er nærmest avstandsløst «på» det jeg er bevissthet om, gir den Andres blikk meg meg selv som relatert til dette over en avstand. Hvis jeg eksempelvis leser et skilt gjør jeg dette uten noen klar bevissthet om avstanden mellom meg og skiltet. Fokuset er på informasjonen på skiltet, hva skiltet er for meg, og skiltet er som sådan relativt til meg. Idet den Andre trer inn og ser på meg får jeg dog plutselig en posisjon i verden hvor jeg blir relativ til skiltet og til den Andre. Dette gjelder også ifølge Sartre for temporaliteten, og det er dette som er grunnlaget for den objektive eller fysiske tiden.

Alt dette bidrar til å konstituere meg som et temporalt-spatialt objekt i en temporal-spatial verden, noe som muliggjør den Andres domfellelser over meg:

«To be looked at is to apprehend oneself as the unknown object of unknown appraisals – in particular, of value judgements. But at the same time that in shame or pride I recognise the justice of these appraisals, I do not cease to take them for what they are – a free surpassing of the given toward possibilities. A judgement is the transcendental act of a free being. Thus being-seen constitutes me as a

---

<sup>222</sup>*Ibid*, s. 287.

<sup>223</sup>«A look-looked-at,» *ibid*, s. 290.

defenceless being for a freedom which is not my freedom.»<sup>224</sup>

Dette er i utgangspunktet alt som er å si om blikket, og nå blir spørsmålet da hvilken væren den Andre må ha dersom det stemmer at det er nettopp denne Andres blikk vi erfarer. Så langt har beskrivelsen vår holdt seg innenfor grensene til cogito: Vi har kun beskrevet visse subjektive reaksjoner på den Andres blikk. Disse har avslørt en ny dimensjon ved vår væren, en dimensjon som absolutt ikke ugyldiggjør beskrivelsen av for-seg, men som utfyller beskrivelsen av mennesket. Denne dimensjonen kaller Sartre «det uavslørte,»<sup>225</sup> idet den gir meg «en ekstatiske værensrelasjon hvor den ene termen er «meg» som for-seg som er det den ikke er og ikke er det den er, og den andre termen fremdeles er «meg,» men utenfor min rekkevidde, utenfor mine handlinger, utenfor min kunnskap.»<sup>226</sup>

Gjennom alt dette har det vist seg at den Andre i blikket unndrar seg ethvert forsøk på å rette seg mot ham: Han er ikke noe objekt, og han er heller ikke noen abstrakt formell struktur ved objektene rundt meg; den Andres transcendens er alltid en konkret transcendens av min konkrete verden, mine konkrete muligheter, osv. En abstrakt overordnet Andre ville være den samme på tvers av alle konkrete relasjoner mens denne Andre er situasjonsbundet, og helt klart ikke den samme uavhengig av om hans blikk gjør meg til skam eller til stolthet.

I tillegg avslører ikke den Andre seg direkte: Dersom jeg har en dimensjon som uavslørt i blikket så er det fremdeles meg selv, og ikke den Andre, som er objektet, og i den grad den Andre er den mot hvilken min verden flyter og som fremmedgjør mine muligheter er han bare som en utilgjengelig pol som anes på konturene og retningen av det som skjer.

Forholdet mellom meg og den Andre er videre ikke et eksternt forhold idet blikket ikke er noe *i* min verden, men heller et slags umiddelbart nærvær av noe som er skilt fra meg kun ved å være den Andre:

«The Other looks at me not as he is “in the midst of” *my* world but as he comes toward the world and toward me from all his transcendence; when he looks at me, he is separated from me by no distance, by no object of the world – whether real or ideal – by no body in the world, but the sole fact of his nature as Other. Thus the appearance of the Other’s look is not an appearance *in the world* – neither in “mine” nor in the “Other’s” – and the relation which unites me to the Other can not be a relation of exteriority inside the world. [...] The Other is present to me without any intermediary as a transcendence *which is not mine.*»<sup>227</sup>

---

224 *Ibid*, s. 291.

225 «The unrevealed.»

226 *Ibid*, s. 292.

227 *Ibid*, s. 293 – 294.

I den grad jeg som objekt er gitt i en verden som er for den Andre, er den Andre altså gitt som allestedsnærværende i denne verden: Man kan ikke unnsnippe blikket ved å gjemme seg; selv i gjemmestedet er det nettopp den Andre man gjemmer seg *for*, og den Andres mulighet for å finne en er en som konstant presenteres. Dette viser også videre til at den Andre ikke bare tilfeldigvis er den jeg er objekt ved; dersom jeg på et eller annet vis griper meg selv som objekt, forutsetter dette den Andre som en nødvendig betingelse, om enn som et slags «rent subjekt,»<sup>228</sup> som jeg er objekt for.

Som subjekt er det også klart at den Andre er frihet: Et objekt som fremstår som en ren hindring påvirker, som vi har nevnt, ikke min frihet; en lukket dør presenterer muligheten for å åpne den eller å kikke gjennom nøkkelhullet, mens den Andres entré i sjalusisituasjonen plutselig gjør gjeldende et forbud mot å kikke gjennom nøkkelhull. Dette forbudet kan riktignok i en viss forstand ses på som en slags hindring, men det er likevel av en helt annen karakter enn døren idet de muligheter som presenteres i sammenheng med et slikt forbud alltid allerede er transcendert av den Andre.

Alle disse karakteristikkene av den Andre gjør ham til noe som ikke kan stamme fra meg eller min væren isolert sett: Den Andres bevissthet og frihet gis aldri direkte til meg, og alt jeg kan si om disse tingene vil kun vedrøre min egen bevissthet og frihet og hvordan disse påvirkes. I den grad den Andre i intersubjektiviteten er med på å gi verden et skjær av objektivitet er det ikke den Andre slik han er i blikket, men den Andre som objekt det er snakk om, og det er ikke dette aspektet av den Andre vi er ute etter.

I tillegg ville ikke den Andre falle under epocheen: Som vi nevnte over er det jeg selv som er objektet, så epocheen ville sette meg selv, og ikke den Andre, i parentes. Alt dette, mener Sartre, «demonstrerer i tilstrekkelig grad at den Andre ikke bør søkes i verden, men på bevissthetens side som en bevissthet gjennom hvilken bevisstheten gjør seg selv til det den er.»<sup>229</sup>

Hvis noen så skulle finne på å innvende at vi likevel ikke har unnsloppet solipsismen idet den Andres blikk like godt bare kan være noe vi finner i min objektivitet-for-meg-selv, må vi igjen huske på at væren-for-seg fremdeles er radikalt forskjellig fra enhver objektivtøren, *inkludert* væren-for-Andre: Hvis jeg retter meg mot min væren-for-Andre og dermed gjør den om til en objektivtøren-for-meg, finner jeg, som vi så, kun noe som *ikke* er meg. I den grad jeg eventuelt skulle kunne være denne objektivtøren-for-meg på noe som helst vis, ville det kun være ved en stadig tilnærming hvor jeg forsøkte å gjøre meg selv til dette objektet. Altså ville det måtte være en verdi.

I tillegg er det meg-objektet vi har beskrevet nettopp et objekt for den Andre, ikke for meg

---

228«Pure subject.» *Ibid*, s. 294.

229*Ibid*, s. 296.

selv, og det jeg har i min erfaring er «intet annet enn en flukt fra meg selv mot —.»<sup>230</sup> Dette gjelder selv om jeg har hatt direkte kontakt med den Andre i språket, og han har informert meg om hva han mener; hva jeg er for den Andre er i alle tilfelle bare gitt meg som en flukt.

Videre kan man innvende at en viss grad av sannsynlighet kommer tilbake idet vi har hevdet at den Andres væren gis oss i slike ting som skammen: Som vi så trenger det ikke virkelig være noen der, og knirkingen i gulvet kunne like godt ha vært en mus eller bare den sedvanlige jamringen til et gammelt hus. Å dermed hevde at den Andre igjen bare blir en sannsynlighet vil dog være å blande sammen den-Andre-som-objekt og den-Andre-som-subjekt, og man ignorerer i så fall hele utlegningen av blikket til fordel for å igjen forstå det som å bestå i at to øyne rent faktisk rettes mot ens kropp: Dersom jeg kvepper til i skam foran nøkkelhullet, men et par raske undersøkelser avslører at det ikke virkelig var noen der, invalideres ikke den skammen jeg først følte, og fraværet av en konkret annen person er ikke det samme som et eventuelt fravær av den Andre i blikket. Det som trekkes i tvil her er «den Andres *væren-der*; altså den konkrete historiske hendelsen som vi kan uttrykke med ordene «det er noen i dette rommet.»<sup>231</sup>

Når den Andre da viste seg å rent konkret være fraværende er det verdt å huske at fraværet, som nevnt tidligere, er fraværet av noe spesielt fra et spesielt sted, og ikke bare et slags nøytralt fravær; en tings fravær er ikke bare dens ikkeeksistens på et visst sted, men en konkret relasjon denne tingen har til stedet den er fraværende fra. Stedet selv er noe som kommer inn i verden gjennom den menneskelige virkeligheten (et sted er ingen essensiell egenskap ved en ting; en pære er like mye en pære på et tre som på et fruktfat), men i motsetning til tingenes fravær fra det stedet vi tilskriver dem er et annet menneskes fravær også betinget av at personen selv faktisk ville kunne velge seg som å være der:

«I shall not say that Aga-Khan or the Sultan of Morocco is absent from this apartment, but I say that Pierre, who usually lives here, is absent for a quarter of an hour. In short, absence is defined as a mode of being of human-reality in relation to locations and places which it has itself determined by its presence. [...] Finally, I shall not speak of Pierre's absence in relation to a natural location even if he often passes by there. On the other hand, I shall be able to lament his absence from a picnic which "took place" in a part of the country where he has never been. Pierre's absence is defined in relation to a place where he might himself determine himself to be.»<sup>232</sup>

I og med at et sted er noe som kommer inn i verden gjennom mennesket, er det også slik ifølge Sartre at Pierres fravær her peker på at Pierre allerede står i et opprinnelig forhold til andre

<sup>230</sup>*Ibid*, s. 298.

<sup>231</sup>*Ibid*, s. 301.

<sup>232</sup>*Ibid*, s. 301-302.

mennesker; Pierres konkrete fysiske fravær er ikke Pierres ikkeeksistens, som det ville være dersom han var død eller en fantasifigur, men et spesifikt uttrykk for Pierres opprinnelige nærvær til minst ett annet menneske. Dette forutsetter at minst én av de involverte er subjekt idet det kun er i meg-selv-som-objekt eller den-Andre-som-objekt et slikt nærvær kan være; som subjekt for det objektet den Andre er, er jeg nær den Andre, og som objekt for den Andre som subjekt er den Andre nær meg, og dette er uavhengig av hvor stor avstand det fysiske sett er mellom oss.

Dette henger også sammen med at et sted ikke er et objektivt definert koordinat, men et «menneskelig rom,» en verden fylt av mening, hindringer, snarveier, osv.; avstanden mellom to mennesker på hver sin side av en bevoktet mur er større enn tykkelsen av muren. Innen denne menneskelige verden er alt ikke bare «plassert,» men *situert*: Man er ikke bare nøytralt *der*, 26° nord – 70° vest, men i en lekk båt midt i bermudatriangelet. Når det gjelder fraværet kjenner vi alle til de relevante situasjonene: Når vi ser noe som ville være av spesiell interesse, eller ville utløse en spesiell reaksjon hos en vi kjenner uttrykker vi det gjerne som «hvis han hadde sett dette!»

Dette kan også bringes opp et «nivå,» og generaliseres på den måte at man ikke bare er situert i forhold til andre enkeltstående individer, men også grupper, eksempelvis som «europere i forhold til asiater eller negre, en gammel mann i forhold til de unge, en dommer i forhold til lovbrøtere, borgerskapet i forhold til arbeiderne, osv.»<sup>233</sup> Her blir det også klarere at man kan fremtre både som individ og som relativt diffus og ikkeindividualisert et eller annet sted i en homogen masse.

På det mest ekstreme, og samtidig det mest grunnleggende, er man kun et menneske for alle andre mennesker, og dermed blir det også klarere at forholdet til den Andre ikke er et man kan velge vekk ved å eksempelvis «melde seg ut av samfunnet,» flytte ut i skogen alene, osv.: Det gir ikke mening å være «utmeldt» eller «eremitt» (altså to *objektive* beskrivelser av noen) utenom nettopp som situert i forhold til den Andre; «den Andre er nærværende over alt som den jeg blir et objekt gjennom.»<sup>234</sup> Med andre ord er det forholdet jeg har til den konkrete personen som ser på meg *her og nå* bare en slags «variasjon» av den grunnleggende relasjonen mellom meg og den Andre; mens det alltid er sannsynlig at *denne* kroppen bare er en robot, er den Andres eksistens like sikker som min egen; mens det bare er sannsynlig at denne personen ser på meg, er det sikkert at jeg har en væren-for-Andre, og at blikket avslører denne.

Dette må dog ikke tolkes i den retning at man dermed kan løsrive blikket fra dets konkrete manifestasjoner: En generell eller abstrakt Andre i retning av en gudelignende allestedsnærværende bevissthet ville være et rent *formelt* konsept, og det ville ikke være sånn at dersom jeg erfarte meg

---

<sup>233</sup>*Ibid*, s. 303.

<sup>234</sup>*Ibid*, s. 303.

som objekt for alle kinesere, så ville dermed være snakk om at over en milliard bevisstheter var rettet mot meg, ei heller ville jeg være objekt for en slags enhetlig kollektiv bevissthet. På dette nivået er den Andre ifølge Sartre prenumerisk,<sup>235</sup> og for å klargjøre dette bringer han inn et eksempel:

«These few remarks will become more concrete if we recall an experience familiar to everybody: if we happen to appear “in public” to act in a play or to give a lecture, we never lose sight of the fact that we are looked at, and we execute the ensemble of acts which we have come to perform *in the presence of* the look; better yet we attempt to constitute a being and an ensemble of objects *for* this look. But it remains unnumbered. While we are speaking, attentive only to the ideas which we wish to develop, the Other's presence remains undifferentiated. It would be wrong to unify it under the headings *class, audience, etc.* In fact we are not conscious of a concrete and individualised being with a collective consciousness; these are images which will be able to serve after the event to translate our experience and which will more than half betray it. But neither do we apprehend a plural look. It is a matter rather of an intangible reality, fleeting and omnipresent, which realises our unrevealed Me confronting us and which collaborates with us in the production of this Me which escapes us. If on the other hand I want to verify that my thought has been well understood and if in turn I look at the audience, then I shall suddenly see heads and eyes appear. When objectivized the pre-numerical reality of the Other is decomposed and pluralised. But the look has disappeared as well.»<sup>236</sup>

Denne prenumeriske størrelsen kaller Sartre «man,»<sup>237</sup> og med dette har vi avslørt både vår væren-for-andre, og den Andres eksistens. Dermed er vi klare til å gå videre mot det fundamentale forholdet mellom væren-for-seg og væren-for-andre.

Det er allerede klart at væren-for-andre ikke kommer *fra* væren-for-seg, men samtidig er mennesket som helhet både for-seg og for-andre, og forholdet mellom disse to «bestanddelene»<sup>238</sup> må være et som gjør at hver bestanddel kan beholde sin egenart. Når det gjelder for-seg har vi tidligere bemerket at det er en væren som består i en intern negasjon hvori den negerer det den står overfor, noe som fører til at for-seg bindes til dette den ikke-er. Dette gjelder også grunnleggende sett for forholdet mellom for-seg og den Andre, noe som betyr at den Andres væren er inkludert i for-segs væren.

Også her er det dog en forskjell mellom de «vanlige» tingene og den Andre: Den Andre er

---

235Her er det viktig å understreke at dette utelukker enhver kategori som går på antall, inkludert det å forstå det som én.

Det kan kun være én eller flere på mindre nivåer, altså mellom to mennesker, eller i en vennegjeng, for eksempel.

236*Ibid*, s. 305.

237På engelsk har oversetteren brukt «the *they*» men den franske teksten bruker «on,» som kan bety mye rart, men i denne sammenhengen ligger det tettere opp på «man,» noe som også visere klarere frem at Sartre her kommenterte Heidegger.

238Igjen er det nok viktig å huske at det er snakk om en helhet og abstraksjoner.

jo, som vi har sett, et annet subjekt, og har dermed en hel rekke «egenskaper» som ikke finnes noe sted i tingene ellers. For det første er negasjonen av den Andre en som igjen forsterker selvheten idet det som negeres nettopp er en annen selvhet. Man kan kanskje tenke på det som et individuierende element, i og med at man her negerer noe som er mye mer spesifikt enn tingenes væren; i motsetning til når man står overfor tingenes væren (i-seg), negerer man her noe som i utgangspunktet er relativt likt en selv, og negasjonen blir dermed mer spesifikk; det er ikke det samme å ikke-være en kopp eller en frosk som å ikke-være den Andre.

I tillegg er det også her den Andre konstitueres som den Andre. Sartre er klar på at man ikke dermed må forstå det slik at den Andre *får* sin væren fra meg, men man kan si at den Andre kun gir mening ut fra meg selv som den Ene (uten at man dermed impliserer noen rekkefølge på dette nivået: Disse to er klart gjensidig avhengige, og må oppstå samtidig).

Videre skiller negasjonen av den Andre seg fra negasjonen av tingene ved at det er en viss grad av gjensidighet i denne negasjonen: Jeg «lar meg selv ikke-være en væren som lar seg selv ikke-være meg.»<sup>239</sup> Denne doble negasjonen er dog selvdestruktiv, og dette får følger for det grunnleggende forholdet til den Andre:

«[M]y fundamental negation can not be direct, for there is nothing on which it can be brought to bear. What I refuse can be nothing but this refusal to be the Me by means of which the Other is making me an object. Or, if you prefer, I refuse my refused Me; I determine myself as Myself by means of the refusal of the Me-refused; I posit this refused Me as an alienated-Me in the same upsurge in which I wrench myself away from the Other. But I thereby recognise and affirm not only the Other but the existence of my Self-for-others.»<sup>240</sup>

Dermed blir det grunnleggende forholdet til den Andre et hvor denne samtidig er nærværende og holdt på en viss avstand. Denne avstanden innebærer en begrensning av meg, og ikke en jeg selv iverksetter: Kun en (annen) bevissthet kan begrense en bevissthet. Dette må dog ikke utelukkende tolkes dithen at denne grensen er noe negativt, et rent hinder for min frie utfoldelse: At det settes en grense betyr ikke bare at jeg ikke kan gå utenfor den, men også at jeg kan bevege meg innenfor den. I denne sammenhengen kan grensen altså styrke min selvhet idet det blir klarere hva som ligger innenfor «*min* sfære,» men selv om man på ett nivå kan si at grensene til sfæren er bestemte (som for-andre, noe som også innebærer at de er relativt flytende selv om de er bestemte), så er innholdet i den ikke nødvendigvis like bestemt. Samtidig er disse grensene slik at jeg aldri kan nå dem for å sammenfalle med dem, fylle hele min sfære i én bevegelse. Dette gjør det

---

239 *Ibid*, s. 308.

240 *Ibid*, s. 308-309.

også klarere at i den grad væren-for-Andre består i en stadig flukt mot —, så består det som foregår her i stadig bevegelse mot en uoppnåelig grense heller enn en (semi-)stillstand innenfor et begrenset område.

Selv om den primære relasjonen til den Andre er den hvor den Andre er subjekt, mener Sartre at dette også kan motivere en bevegelse mot den sekundære<sup>241</sup> formen hvor jeg gjør den Andre til objekt: Siden den Andres begrensede tilstedeværelse gir meg en bevissthet (om) meg selv som meg selv<sup>242</sup> kommer min egen frihet til syne idet dette «meg selv» er nettopp *min* negasjon av den Andre samtidig som erfaringen av å gis en grense er en erfaring av å påta seg denne grensen for å unnsnippe den. Den eneste måten dette kan gjennomføres på er dog ved å gjøre den Andre til objekt: Dersom mine muligheter ikke igjen skal være allerede transcenderte av den Andre må den Andre nå være en transcendert transcendens.

Disse negasjonene er selvfølgelig på ett nivå samtidige, men på samme måte som med helheten refleksjon-reflekterende kan man kun ha ett aspekt gitt om gangen; at den Andre negerer meg skjuler det at jeg negerer den Andre og omvendt. Samtidigheten her hindrer dog ikke at det er forholdet til den-Andre-som-subjekt som er den primære relasjonen da denne er nødvendig for å motivere den andre relasjonen. Denne motivasjonen oppstår ifølge Sartre først og fremst fordi måten jeg realiserer meg selv som uavslørt på er affektiv: Når jeg erfarer meg som et utsatt objekt i verden i frykt, for eksempel, motiverer erfaringen av mine muligheter som transcenderte muligheter at jeg igjen forsøker å transcendere den transcendensen som transcenderer mine muligheter.

Der frykten grunnleggende sett er erfaringen av mine transcenderte muligheter, er skammen grunnleggende sett erfaringen av selve det faktum at jeg er en væren-for-den-Andre, og Sartre kaller dette *det opprinnelige fall*,<sup>243</sup> et fall som består i at jeg «har «falt» inn i verden midt blant tingene og at jeg trenger den Andre som mellommann for å kunne være det jeg er.»<sup>244</sup>

I sammenheng med dette er det også verdt å nevne at Sartre fremhever at dette viser seg i frykten for å oppdages naken idet kroppen symboliserer vår objektværen. I et slikt lys blir klesplagg en måte å slippe unna eller skjule sin objektværen på, og man kan dermed se hvordan man gjennom handling søker å etablere seg selv som den som skal innprente bildet av en selv i den Andre ved å gjøre den Andre til en slags passivt objekt som kun skal motta alt jeg «gir» det; jeg kan kle meg som en tungmetallrocker for å *gi* den Andre et bilde av meg som tungmetallrocker. I denne situasjonen er det dog en degradert Andre jeg befatter meg med, og da handler det altså mer om et slags fjernt «internt» bilde i den Andre enn om en væren som jeg *er*.

---

241Både på engelsk og fransk brukes ordet «second» som viser til en rekkefølge.

242*Ibid*, s. 311.

243«Original fall» i den engelske oversettelsen.

244*Ibid*, s. 312.

At vi har kalt selve den grunnleggende erfaringen av vår væren-for-Andre for skam betyr ikke at ethvert tilfelle av denne erfaringen må realiseres konkret som skam: Også stolthet baserer seg grunnleggende sett på væren-for-Andre, men har den modifikasjonen at man i større grad *vil* være det objektet man er for den Andre, og man forsøker å opprettholde seg selv som dette objektet. Ifølge Sartre er stoltheten (og forfengeligheten) dermed i ond tro da man i den forsøker å opprettholde en relasjon hvor den Andre er subjektet og en selv er objektet samtidig som man søker å gi den Andre et inntrykk av en man vil at han skal ha. Altså forsøker man å *handle som objekt*, og å *påføre et subjekt* et inntrykk av en selv, noe vi har sett er grunnleggende umulig; den Andre må være objekt for å motta, og jeg må være subjekt for å handle. På grunn av denne iboende ustabiliteten vil også stoltheten kunne motivere en overgang til en situasjon hvor den Andre er et objekt.

Vi har allerede nevnt at den Andre-som-objekt er et spesielt objekt, og at det har spesielle egenskaper. Mer spesifikt er den Andre presentert med en hel rekke egenskaper som på et vis er «interne» – eksempelvis sinne, glede, frykt, osv. – men som likevel er egenskaper ved en ting i verden. Grunnen til at jeg kan avdekke disse «interne» egenskapene i den Andre er at hans frihet for meg her er en transcendert transcendens; situasjonen fra før er snudd om på, og den Andre avdekkes for meg i min verden. Med andre ord vil jeg nå transcendere den Andres mulighet for å ta på seg skoene sine når vi er på vei ut, eller jeg vil transcendere den skamfylte kikkerens mulighet til å forsøke å gjemme seg i det mørke hjørnet.

Dette viser også frem at min transcendens alltid er *engasjert*, et ord som må knyttes opp mot den levde situasjonen. Engasjementet innebærer at man er intimt involvert både i og med situasjonen på en sann måte at samtidig som situasjonen utgjør et utgangspunkt for handling, så vil også handlingen uavvendelig «dra» situasjonen med seg: Enten jeg søker å opprettholde eller omskape situasjonen, er det nettopp *situasjonen* jeg søker å gjøre noe med; jeg er midt i den, og former den både ved min aktive deltagelse og med mine gjøremål og verdier samtidig som den bidrar til å motivere meg i en viss retning. Den-Andre-som-objekt er også gitt som engasjert, men hans engasjement er degradert, og består i mer eller mindre objektive relasjoner, slik vi så tidligere.

Selv om dette ikke samsvarer med den-Andre-som-subjekt, betyr ikke dette at alt jeg erfarer av den-Andre-som-objekt bare er utilstrekkelige representasjoner eller *indikasjoner* på noe som *egentlig* foregår skjult i den Andres subjektivitet: Alle egenskapene den-Andre-som-objekt utviser er reelle egenskaper selv om de selvfølgelig ikke vil kunne gjelde som determinerende eller essensielle når det kommer til den Andre for-seg-selv.<sup>245</sup>

---

<sup>245</sup>Det er verdt å bemerke at dette ikke betyr at man dermed får ufeilbarlig kunnskap om den Andre, selv som objekt: Som med alt annet kan man godt ta feil av og til uten at det betyr at man grunnleggende sett ikke vet noe som helst; at en pinne stukket ned i vann ser bøyd ut betyr ikke nødvendigvis at man aldri kan stole på synet.

Sartre avkrefter også at dette dermed åpner for en form for behaviorisme ved å påpeke at behavioristene har snudd om på alt idet de forsøker å gjøre personen om til løsrevne momenter mens den eneste virkelige måten å forstå selv den-Andre-som-objekt på er ved å forstå at han er en transcendent-transcendens, altså at han, selv som objekt, har *mål*, *verdier*, osv. Sartre bringer inn en erfaring av den Andre i frykt som eksempel:

«This soldier who is fleeing formerly had the Other-as-enemy at the point of his gun. The distance from him to the enemy was measured by the trajectory of his bullet, and I too could apprehend and transcend that distance as a distance organised round the “soldier” as center. But behold now he throws his gun in the ditch and is trying to save himself. Immediately the presence of the enemy surrounds him and presses in upon him; the enemy, who had been held at a distance by the trajectory of the bullets, leaps upon him at the very instant when the trajectory collapses; at the same time that land in the background, which he was defending and against which he was leaning as against a wall, suddenly opens fan-wise and becomes the foreground, the welcoming horizon toward which he is fleeing for refuge. All this I establish objectively, and it is precisely *this* which I apprehend as *fear*.»<sup>246</sup>

I det tilfellet hvor man da altså ser en Annen i frykt, så er det som en transcendent-transcendens, en helhet situert i en verden, med motivasjoner, intensjoner, osv., og ikke fordi man har utstyrt ham med pulsmåler eller fordi uttrykket i ansiktet hans samsvarer med bildet som står ved siden av «frykt» i ordboken.

Til slutt må det sies om den-Andre-som-objekt at forholdet til det er ustabil: Dette er et objekt presentert med en konstant mulighet for å gjøre seg til subjekt for en selv som objekt; en liten setning, et blikk, en gest, hva som helst, og plutselig er alle ens muligheter igjen omringet av den Andre.

Med dette har vi beskrevet de essensielle strukturene av væren-for-andre, og dette leder ifølge Sartre umiddelbart til en fristelse til å stille det metafysiske spørsmålet «hvorfor er det Andre?»<sup>247</sup> At spørsmålet er metafysisk må ifølge Sartre forstås som at det går på eksistentens eksistens istedenfor de grunnleggende strukturene ved væren. Som sådan vil svaret måtte være et som viser oss til den Andres kontingente eksistens, men først må man se på muligheten for å stille spørsmålet.

I den sammenheng finner Sartre det nødvendig å oppsummere for-segs tre *ekstaser*<sup>248</sup> idet væren-for-andre er den tredje av disse. Den første er for-segs stadige nihilering av og løsrivelse fra

---

246 *Ibid*, s. 319.

247 *Ibid*, s. 321.

248 Ordet spiller på sin opprinnelige etymologiske betydning, som går på «å stå ut fra» noe, *ek stasis*.

i-seg og alt for-seg må være i den modusen at det ikke er det.<sup>249</sup> Dette er nihileringen som foregår i fortid, nåtid og fremtid, samt overfor verdiene og mulighetene. Her er for-seg en væren som er det den ikke er og ikke er det den er.

Den andre ekstasen kommer i stand i den reflekterende virksomhet. Her søker for-seg å rive seg løs fra den første løsrivelsen for dermed å kunne stille seg overfor den, gjøre den til noe gitt, slik at for-seg kan sammenfalle med seg selv som i-seg. Denne ekstasen var, tross at den feilet, en noe mer radikal ekstase enn den første, men som vi så ledet den også videre mot en enda mer radikal ekstase. Ifølge Sartre er nemlig den «ideelle polen»<sup>250</sup> – det alle ekstasene retter seg mot – *den eksterne negasjon*, som ville være en scissiparitet<sup>251</sup> i-seg. Denne skal helst kunne komme inn i for-seg for å bevirke den umulige syntesen for-seg-i-seg. Denne polen vil dog alltid forbli nettopp ideell da for-seg, selv gjennom væren-for-andre, som altså er den tredje ekstasen, ikke kan realisere en negasjon som ville være i-seg. Med andre ord er også den negasjonen som konstituerer væren-for-andre en intern negasjon.

På dette punktet skiller væren-for-andre seg altså ikke fra de andre ekstasene, men der skillet i den refleksive ekstase besto i at det reflekterende for-seg sto overfor *seg selv* som det for-seg det reflekteres-over, er det i væren-for-Andre slik at for-seg i sin negasjon av det for-seg det står overfor negerer et for-seg som det *ikke* er på noe som helst vis. Som vi så over innebar dette at når for-seg negerer seg selv som den Andre, så er negasjonen gjensidig, og i dette tilfellet fører dette altså til den noe paradoksale situasjon at man får «to interne og motsatte negasjoner» som, tross at de er interne negasjoner, er «separerte fra hverandre ved en ubegripelig ekstern intethet.»<sup>252</sup>

Det dette innebærer er at det på den ene siden er slik at siden disse to negasjonene tross alt er interne, så mener Sartre at det nok en gang må være en helhetlig form for væren, «jeg-og-den-Andre.» Denne helheten ville så ta tendensen fra den refleksive helheten<sup>253</sup> til det ytterste i et forsøk på å stille seg overfor seg selv for å sammenfalle med seg selv, og det er dette som er opphavet til væren-for-andre. Her lykkes for-seg nesten i å erfare seg selv som objekt, men det hele strandede i forsøket på å gjenerobre dette objektet idet det nettopp er i-seg og ikke for-seg: For-seg vil alltid stå overfor dette objektet og dermed negere seg selv som å være det.

Samtidig med dette benekter den Andre som sagt at han er meg, noe som kompliserer situasjonen betraktelig:

---

249*Ibid*, s. 321.

250«Ideal pole,» *ibid*, s. 322.

251Sartre bruker ordet «scissiparity,» som er et ord som oftest brukes for å betegne celledeling, altså en samtidig oppdeling og reproduksjon: Istedenfor to halve av det som deler seg får man to hele.

252*Ibid*, s. 322.

253«Reflective-reflected-on.»

«[S]imultaneously with my negation of myself, the Other denies concerning himself that he is me. These two negations are equally indispensable to being-for-others, and they can not be reunited by any synthesis. This is not because an external nothingness would have separated them at the start, but rather because the in-itself would recapture each one in relation to the other by the mere fact that each one is *not* the other without having to not-be the other. There is here a kind of limit of the for-itself which stems from the for-itself itself but which qua limit is independent of the for-itself. We rediscover something like *facticity* and we can not conceive how the totality of which we were speaking earlier would have been able at the very heart of the most radical wrenching away to produce in its being a nothingness which it in no way has to be. In fact it seems that this nothingness has slipped into this totality in order to shatter it just as in the atomism of Leucippus non-being slips into the Parmenidean totality of being and makes it explode into atoms.»<sup>254</sup>

Denne intetheten flyter altså nesten ubemerket inn i helheten og deler den på en sånn måte at det blir umulig å «anvende den» for å forstå det at det finnes flere bevisstheter: Dette tar form av et irreduserbart og kontingent faktum, og svaret på det metafysiske spørsmålet blir et enkelt «det er bare sånn det er.» Sartre avslutter med dette utlegningen av den Andres eksistens, og oppsummerer:

«Here we have arrived at the end of this exposition. We have learned that the Other's existence was experienced with evidence in and through the fact of my objectivity. We have seen also that my reaction to my own alienation for the Other was expressed in my grasping the Other as an object. In short, the Other can exist for us in two forms: if I experience him with evidence, I fail to know him; if I know him, if I act upon him, I only reach his being-as-object and his probable existence in the midst of the world. No synthesis of these two forms is possible.»<sup>255</sup>

Dermed har vi beveget oss et steg videre. Den Andres væren er etablert, og selv om væren-for-Andre ikke er en *nødvendig* struktur ved den menneskelige virkelighet, så er det likevel en *faktisk* struktur som anmelder seg gjennom blikket. Vi har også sett hvordan den Andre bidrar til selvheten både ved å være et annet for-seg, og ved å være det subjektet for hvem for-seg kan tre frem som et objekt det er, selv om for-seg ikke deretter kan gjenerobre dette objektet for å sammenfalle med det.

Likevel fremtrer altså dette objektet igjen som noe for-seg kan bevege seg mot. I og med at det er et objekt hvis form avhenger av den Andres bidrag til det, får vi også på plass det som muliggjør de tidligere nevnte «eksterne» kriteriene på noen av de tingene som vedrører identiteten:

---

254 *Ibid*, s. 324.

255 *Ibid*, s. 325-326.

Det er på grunn av den Andres bidrag til å konstituere tungmetallrockeren som tungmetallrocker i en forstand som for-seg på egen hånd ikke kan oppnå at den Andre får en viss autoritet når det gjelder i hvor stor grad en er en ekte tungmetallrocker. Denne autoriteten arter seg selvfølgelig ikke nødvendigvis som at en annen tungmetallrocker bare sier at man ikke er en tungmetallrocker (konkret sett kan relasjonene være så mangt, og denne konkrete andre kan selv være en med lite troverdighet eller autoritet innen det feltet det gjelder), men man kommer altså likevel ikke unna den Andres bidrag i denne sammenhengen.

Ut fra det vi sa tidligere om at identitet må forstås som en bevegelse eller et prosjekt er det også verdt å merke seg hvordan det faktum at den Andre konstituerer ens transcendens som en transcendent-transcendens i meget stor grad bidrar til å forme situasjonen: Hvis tungmetallrockeren, som vi var inne på, ønsker å «forstås riktig,» som tungmetallrocker, og hans muligheter alltid er omringet av den Andres transcendens blir det umiddelbart klart for ham hvilke muligheter som i størst grad vil gi den Andre den riktige forståelsen. Dermed ser vi også klarere hvordan dette forholdet motiverer overgangen til at den Andres transcendens igjen transcenderes av meg, og han konstitueres som et objekt for meg. Betydningen av dette siste er vi dog ikke enda klare til å behandle fullt ut.

Et annet viktig moment som har kommet frem her er det som ble nevnt innledningsvis i sammenheng med at personlig identitet ofte tenkes i sammenheng med *det unike* ved ethvert individ: Vi så at mens for-seg stilt overfor tingene og væren-i-seg negerte seg selv ganske generelt som i-seg, så er en av de konstitutive strukturene ved væren-for-Andre det faktum at man her stilles overfor noe som er mer likt og mer spesifikt. Dermed blir den negasjonen jeg er også mye mer spesifikk: Som vi sa er det ikke det samme å ikke-være en frosk som å ikke-være en konkret annen eller «svart,» «kvinne,» «amerikaner,» osv.

Likevel har vi ikke sett hele bildet enda: Det synes ikke i alle tilfeller som om negasjonen arter seg som et rent «ikke-X»: I tilfellet «ikke-kvinne» vil det for eksempel oftest arte seg som at man er «mann,» i tilfellet «ikke-amerikaner» kan det arte seg som «europeer,» osv. Det synes altså som om negasjonen tar en bestemt retning, og denne kan ofte synes å være en positiv bekreftelse av tilhørighet i en annen gruppe enn den man negerer seg selv som. Disse gruppene består også av andre mennesker som man i større eller mindre grad identifiserer seg med, og for å kunne forstå hvordan dette kan foregå må vi forstå hva gruppene er og hva det betyr å være med Andre:

## Væren med Andre

Til tross for at vi tidligere avfeide Heideggers *mitsein* som det grunnleggende i forholdet til den Andre, så utelukket vi ikke dermed at det skulle kunne eksistere et «vi.» Bare det at vi bruker ordet «vi» viser ifølge Sartre til at det finnes en eller annen erfaring av en slik enhet,<sup>256</sup> og dette «vi» brukes sågar ofte på en måte som indikerer at det kan være snakk om noe i retning av et subjekt: «Vi likte filmen veldig godt.»

I den forstand synes viet å måtte kunne bestå av et flertall subjekter hvor hver og en griper både seg selv og alle de andre som å være subjekter, og dette synes umiddelbart underlig med tanke på det vi var inne på tidligere: Jeg kan ikke være subjekt for den Andre uten at den Andre samtidig er objekt for meg og omvendt. Løsningen ligger i at det som foregår i viet er konstituert som en form for samstemt handling eller persepsjon: Viets handling er gitt som «*samhandling*,» og igjen er det viktig å huske at det er på det prerefleksive nivået det hele foregår:

«The best example of the “we” can be furnished us by the spectator at a theatrical performance whose consciousness is exhausted in apprehending the imaginary spectacle, in foreseeing the events through anticipatory schemes, in positing imaginary beings as the hero, the traitor, the captive, etc., a spectator who, however, in the very upsurge which makes him a consciousness of the spectacle is constituted non-thetically as consciousness (of) being a *co-spectator* of the spectacle.»<sup>257</sup>

Her blir det klart hvordan dette subjekt-viet ikke dermed opphever det vi sa om at det å erfare den Andre som subjekt er en umulighet: Det er ikke den Andres erfaring som sådan som er gitt meg, men min erfaring av ting som er gitt som samstemt. Med andre ord er ikke viet en garanti for en eventuell «faktisk» samstemthet hos alle de Andre som utgjør mitt vi, men min erfaring av et vi er like fullt en reell erfaring, og strukturen av denne erfaringen må nå avdekkes.

Det første som er klart er at det foruten subjekt-viet synes å finnes en annen form for medværen, som uttrykkes i setninger som «de har sett oss!»: et «vi-som-objekt.» I denne sammenhengen blir det første hetende «vi,» og det andre «oss,» og Sartre begynner med «oss» idet dette angivelig er lettere å få tak på:

Erfaringen av oss-objektet er analog til erfaringen av meg selv som objekt for den Andre, men her er det altså et flertall av Andre som konstitueres som objekt *sammen med meg*:<sup>258</sup> Skammen er her en fellesskam. For å forstå dette mener Sartre vi må en svipptur innom «individuell» væren-

---

<sup>256</sup>*Ibid.*, s. 434.

<sup>257</sup>*Ibid.*, s. 435.

<sup>258</sup>Formuleringen «sammen med meg» bør her forstås som at det ikke bare er snakk om at jeg konstitueres som objekt samtidig som en rekke andre også tilfeldigvis konstitueres som objekt: Samstemtheten gjelder også her.

for-Andre igjen, og en situasjon hvor det ikke bare er snakk om den Andre, men også den Tredje; både for et «oss» og et «dem» kreves det mer enn to. I en situasjon med tre finnes det dog en hel rekke forskjellige konfigurasjoner, og en kjapp gjennomgang vil kunne bidra til å gjøre det oversiktlig:<sup>259</sup>

Først, hvis den Andre og den Tredje begge ser på meg, er dette ikke så veldig forskjellig fra væren-for-Andre, men Sartre åpner her for muligheten for at de skal kunne konstitueres som et «dem-subjekt»<sup>260</sup> som selv om det tenderer mot det tidligere nevnte prenumeriske «man,»<sup>261</sup> muligens har en noe mer konkret karakter.

Hvis den Tredje så ser på den Andre som ser på meg, gis den Tredje meg kun indirekte gjennom den-Andre-som-blir-sett-på. Her transcenderer den Tredje den transcendens som transcenderer min, og han kan dermed bidra til at den Andre «desarmes.» Dersom jeg da går sammen med den Tredje og ser på den Andre, vil jeg og den Tredje kunne utgjøre et vi-subjekt, og den Andre er da *vårt objekt*. Hvis jeg dog ser på den Tredje mens han ser på den Andre som ser på meg, får vi ifølge Sartre en situasjon som ikke kan bestemmes abstrakt: Jeg transcenderer den Tredjes transcendens og gjør ham til et objekt, noe som igjen gjør at han ikke kan desarmere den Andre, men den Tredje ser likevel på den Andre som ser på meg.

I det tilfellet at den Tredje ser på den Andre *samtidig som* jeg ser på den Andre (og her er altså «samtidig som» ikke det samme som «*sammen med*» meg; her er det foreløpig ikke noe «vi»), kan jeg transcendere dem begge som et «dem-objekt,»<sup>262</sup> eller jeg kan igjen erfare den Tredje kun indirekte gjennom at jeg ser på den Andre at han vet at han er sett.

Hvis jeg ses av den Tredje mens jeg ser på den Andre, får vi den spesielle situasjonen at min transcendens transcenderes slik at jeg ikke virkelig kan transcendere den Andres transcendens, men han får likevel ikke tilbake sin status som subjekt: Ifølge Sartre holdes han et sted midt i mellom, i en nøytral stilling.

Så har vi endelig kommet frem til den situasjonen som er mest relevant for oss: Den Tredje ser på meg og den Andre. Her får jeg en erfaring av både meg selv og den Andre som gjort til objekter, og at vi er i sammen i *samme situasjon*:

«Before the look of the Third appeared, there were two situations, one circumscribed by the possibilities of the Other in which I was as an instrument and a reverse situation circumscribed by my own possibilities and including the Other. [...] Now at the appearance of the Third I suddenly experience the alienation of my possibilities, and I discover by the same token that the possibilities of

---

259Gjenfortalt fra *ibid*, s. 437 og utover.

260«Eux-sujets.»

261«On.»

262«Eux-objets.»

the Other are dead-possibilities. The situation does not thereby disappear, but it flees outside both my world and the Other's world; it is constituted in objective form in the midst of a third world. In this third world it is seen, judged, transcended, utilized, but suddenly there is effected a levelling of the two opposed situations; there is no longer any structure of priority which goes from me to the Other or conversely from the Other to me since our possibilities are equally dead possibilities *for the Third.*»<sup>263</sup>

Hva enn jeg og den Andre holdt på med, er vi nå altså plutselig bare et objektivt forhold i verden, men igjen er det også klart at det ikke er oss-objektet som sådan som gis meg i min erfaring: Situasjonen jeg finner meg og den Andre i er en som jeg erfarer at vi har bragt frem i fellesskap, og jeg erfarer meg selv som ansvarlig for å ha produsert både situasjonen og dermed også den Andre for såvidt som han også er i denne situasjonen med meg. Det er denne erfaringen av ansvar Sartre mener utgjør erfaringen av oss-objektet, og som illustrasjon bruker han en situasjon hvor jeg og den Andre er i slåsskamp: Hvis det bare er oss to til stede kan det uttrykkes som at «jeg slåss mot den Andre,» men når den Tredje trer inn omformes situasjonen til et «vi slåss mot hverandre» idet vi for ham fremstår som et «dem» som er engasjert i en slåsskamp som har sitt opphav i oss begge.<sup>264</sup>

For for-segs del gjelder det at fremmedgjøringen i osset er mer radikal enn den var for-Andre idet for-seg her inngår som *del av* en totalitet som er mer enn for-andre. Som illustrasjon på dette viser Sartre til den fremmedgjøring som foregår i samlebandsarbeidet: I den grad arbeiderne her erfarer seg som «sett av den Tredje mens de arbeider solidarisk med hverandre for å produsere det samme objektet,»<sup>265</sup> referer alt ved situasjonen dem tilbake til at de uavvendelig er en del av en objektiv helhet hvor målet bestemmer deres plass.

Selv om osset kan oppstå når og hvor som helst (alt som trengs er at man ses av den Tredje), så er det likevel klart at det er mer nærliggende i visse situasjoner, men osset kan også ha forskjellige karakterer alt etter situasjonen, og Sartre er spesielt interessert i det osset som oppstår i klassebevisstheten.<sup>266</sup>

Grunnen til at Sartre interesserer seg for klasseproblematikken er at den kommer i stand når et samfunn inndeles i en *undertrykkende* og en *undertrykket* klasse. Forklaringene og utlegningene av disse klassene, både hvordan de oppstår og hvordan de opprettholdes er mange, men Sartre mener det hovedsakelig består i at den undertrykkende klasse har klart å få den undertrykkede klasse til å føle seg stadig underlagt den Tredjes blick samtidig som dette blikket selv synes vanskelig tilgjengelig. Nøyaktig hvordan dette gjøres, og hva det betyr skal vi dog komme tilbake til senere. I denne sammenhengen holder det å bemerke at oss-objektets konstitusjon ikke avviker så

---

263 *Ibid*, s. 439.

264 *Ibid*, s. 440.

265 *Ibid*, s. 441.

266 «Class consciousness.» *Ibid*, s. 441.

alt for mye fra meg-selv-som-objekt under den Andres blick, og det åpnes altså for at det kan motiveres en overgang fra objekt til subjekt. Dermed beveger vi oss videre mot vi-subjektet:

Vi-subjektet erfares også ifølge Sartre bare indirekte gjennom verden, og vi møter det i første rekke gjennom de mange ting som er fremstilt for å kunne brukes av «dem-subjekter,»<sup>267</sup> som i dette tilfellet er det samme som det prenumeriske «man»<sup>268</sup> vi nevnte tidligere. I den grad tingen er laget for at *jeg også* kan bruke den blir jeg en del av dette «man,» og her er det viktige at «man» aldri ses: *man ser*.

Til tross for at vi her snakker om et «man,» noe som gjerne bindes sammen med inautentisk eksistens, er det ikke dermed slik at transcendenten i seg selv forsvinner: Jeg blir ikke for eksempel et konsument-objekt med mindre jeg ses av den Tredje i form av produktutvikleren som vil påtvinge meg en ny ting jeg ikke trenger, skreddersy reklamer for meg, eller noe lignende. Tingen indikerer tvert om min transcendent for meg i selve det at jeg kan *bruke den*. Det som er spesielt her er at jeg på sett og vis mister min individualitet (eller i det minste mister jeg den delvis av syne): Jeg bruker stort sett tingen slik «man» eller «hvem som helst» ville brukt den.<sup>269</sup>

Her ser vi også klarere det vi nevnte tidligere, at det ikke er snakk om en faktisk (ontologisk) forening av de mange forskjellige for-seg i en felles vilje eller transcendent i og med at alt dette fremdeles er gitt *meg* prerefleksivt, og det er fremdeles jeg som bruker tingen og handler. Så fort jeg reflekterer over det «man» jeg er innlemmet i, forsvinner det i et mylder av sannsynligheter; erfaringen av å være samstemt transcendent er som sagt ikke en garanti for alle de Andres faktiske samstemthet. Dette betyr også at det ikke er slik at de Andres vilje på et eller annet magisk vis skulle kunne blande seg inn i min vilje: Det er *jeg* som realiserer mine handlinger som samstemte selv om jeg ikke nødvendigvis samtidig realiserer meg selv som individ.

I tillegg vil dette viet nettopp derfor være ustabil: Siden samstemtheten ikke garanteres mellom bevissthetene, men heller avhenger av at strukturer i verden skal indikere viet for meg, kan sammenbruddet av disse strukturene også innebære sammenbruddet av viet: Vi har alle på et eller annet tidspunkt vært med på å løfte noe tungt sammen med andre, og vi vet også at det eneste som kreves er et øyeblikks forsinkelse eller vakling hos en av de andre for at hele prosjektet plutselig skal stå i fare for å bryte sammen.

For så å komme tilbake til viet og dets forhold til væren-for-andre, så har vi allerede sagt at viet ikke kan være den primære relasjonen mellom meg og den Andre, og vi kan nå utdype dette: Erfaringen av viet avhenger av at jeg allerede på forhånd har erfaringen av den Andre, og bygger på

---

267«Eux-sujets.»

268«On.»

269Igjen kan kunsten klargjøre: Man kan på sett og vis si at Marcel Duchamps «Fontene,» foruten å stille spørsmål ved hva kunst er, også stiller spørsmål ved hva brukstingen er ved å bruke pisset på en måte «man» ikke ville brukt det.

denne erfaringen. Dette utledes først fra det faktum at brukstingene vi omgir oss med, i den grad de er *tilvirkede*, også nødvendigvis referer til at tingen har en skaper, samt at dens bruksområde allerede er definert av den Andre: Tingen er laget *for å* kunne anvendes til noe spesifikt. For å klargjøre er det forskjell på en hammer og en stein som brukes som hammer: Steinen er ikke ment for å brukes på noe spesielt vis, og dersom jeg bruker den innlemmer jeg den i *mine* prosjekter. I hammerens tilfelle, derimot, er tingen ment for hamre med, og det å bruke den på andre måter går mot «intensjonen» med den eller reglene for dens bruk – det er *gal* bruk av hammeren. Dermed kommer altså noe som ligner på et forbud igjen inn i verden, og i og med at forbudet alltid var noe den Andre påla meg, blir den Andre er en integrert del av brukstingen. Sartre gir et eksempel med dører merket «inngang» og «utgang»:

«[B]etween the objects and me there has already slipped in a human transcendence which guides my transcendence. The object is already *humanized*; it signifies “human kindom.” The “Exit” – considered as a pure opening out onto the street – is strictly equivalent to the “Entrance”; neither its coefficient of adversity nor its visible utility designates it as an exit. I do not submit to the object itself when I use it as an “Exit”; I adapt myself to the human order. By my very act I *recognize* the Other's existence; I set up a dialogue with the Other.»<sup>270</sup>

Ifølge Sartre har altså den Andre alltid allerede «sneket seg inn» mellom objektet og meg, og uten den Andre ville ikke de markerte dørene være stort annet enn nøytrale «hull i veggen,» både utgang og inngang på samme tid, eller avhengig av min situasjon ellers.

I tillegg krever viet væren-for-Andre for å konstituere en selv som kun én blant mange. De Andre i mitt vi er dessuten ikke subjekt-andre, men merkelig nok er de ifølge Sartre heller ikke objekt-andre: De figurerer ikke som noe bestemt i det hele tatt.<sup>271</sup> Dette henger sammen med det vi sa om at det er min handling som samstemt, og ikke en faktisk sammenfiltrering av bevisstheter i en kollektiv handling, som erfares. I den forstand er viet ifølge Sartre bare variasjoner over væren-for-Andre, og dermed er det utsatt for alle de samme særegenhetene som vedrører denne væren: Kampen for subjektiviteten, og det faktum at den Andre alltid er «eksplosiv,» osv.

Med dette har vi gjort det klart hvordan det i utgangspunktet er mulig å erfare forskjellige former for «samværen,» men samtidig er det noe som synes å unnsnippe oss. Mer spesifikt er det som er sagt her for generelt, og det gir ikke noe godt grunnlag for å undersøke hvordan man rent konkret ender opp med å erfare seg ikke bare som et «vi,» men som «tungmetallrocker,» «akademiker,» osv., i den forstand at disse «kategoriene» innebærer at jeg er én blant mange. For å

---

<sup>270</sup>*Ibid*, s. 448.

<sup>271</sup>*Ibid*, s. 449.

forstå dette er vi nødt til å bevege oss over mot integreringen, et mer konkret blikk, og historiene vi forteller om hverandre. Dette gjør vi ved å bevege oss inn i Simone de Beauvoirs tenkning.

### **Simone de Beauvoir og historiene vi forteller**

Riktignok kan man her innvende at der Sartre var for generell og abstrakt, så er Beauvoirs tenkning igjen *for* konkret og spesifikk, dvs. at man kan ikke si noe generelt om identitet basert på Beauvoirs tenkning fordi den i så stor grad fokuserer på den spesielle situasjonen som har vært kvinnenens. Dette mener jeg er et forfeilet syn, og et som sågar ville gå mot Beauvoirs eget perspektiv på kvinnenens situasjon. Siden dette spørsmålet dog ikke er vårt hovedanliggende her får det behandles implisitt heller enn eksplisitt ved at Beauvoirs betraktninger settes i verk i å forsøke å forklare identitet og integrering.

Det første som må bemerkes er at Beauvoir mener at kvinnene, tross alt, ikke har utgjort noe «vi,» og kanskje ikke engang et «oss.» Dette bunner i fraværet av en «egen fortid, historie eller religion»:<sup>272</sup> «Kvinner» har vært en meget heterogen kategori, og for to kvinner fra forskjellig sted vil deres «lokale historie» (enten det er deres families historie, deres lands historie, eller annet) overstyre en eventuell kvinnelig historie. Hvordan kan Beauvoir da likevel hjelpe oss å forstå integreringen? Det vil forhåpentligvis bli klart etterhvert.

Til tross for det manglende «vi/oss» er det klart at det på et eller annet vis går an å behandle «kvinne» som en kategori, og at denne kategorien vil inneholde mer eller mindre halve jordens befolkning. Det som dermed forener kvinner under vårt blikk tenkes i dag kanskje først og fremst som deres biologiske beskaffenhet, organiseringen av deres kropp og deres posisjon som det ene (eller kanskje det annet) av to kjønn hos en art som reproduserer seg seksuelt. Beauvoir tar eksplisitt fatt i de biologiske perspektivene, og etter en lengre utlegning av de spesifikke biologiske betingelser for både hunndyr generelt og kvinnen spesielt, konkluderer hun:

«Kvinnen er svakere enn mannen; hun har mindre muskelkraft, færre røde blodlegemer, dårligere lungekapasitet; hun løper ikke så fort, løfter ikke så tungt, det finnes omtrent ingen idrett der hun kan konkurrere med mannen; hun kan ikke stille opp mot ham i kamp. I tillegg til denne svakheten kommer den mangelen på stabilitet og kontroll, og den skrøpeligheten vi har snakket om; det er fakta. Så hennes grep om verden er mer begrenset; hun er mindre standhaftig, og mindre utholdende i sine prosjekter, som hun også er mindre i stand til å gjennomføre. Det vil si at hennes individuelle liv er mindre rikt enn

---

<sup>272</sup>Det annet kjønn, s. 39.

mannens.»<sup>273</sup>

Alt dette er ting som synes å vedrøre kvinnens *kropp*, men for Beauvoir har kroppen en noe spesiell posisjon.<sup>274</sup> I motsetning til et perspektiv hvor man eksempelvis skiller kroppen fra en slags sjel slik at kroppen bare er et slags «eksternt» objekt som hindrer sjelens frie utfoldelse, så er det her snakk om et fenomenologisk begrep om kroppen hvor det ikke er «den gjenstands-kroppen som er beskrevet av vitenskapsmennene som eksisterer konkret, men kroppen slik den erfares av subjektet.»<sup>275</sup> I denne sammenhengen knyttes kroppen tett opp til situasjonen,<sup>276</sup> og bevisstheten viser seg å være situert fordi den er kropp. Kroppen kan nemlig sies å ha en objektdimensjon, og det er denne dimensjonen som gjør at bevisstheten ikke bare er et flytende substansløst hull, men en konkret bevissthet i verden.

Denne objektdimensjonen bidrar også i stor grad til at den konkrete friheten kan oppstå: Selv om kroppen på den ene siden kan ses på abstrakt, som utelukkende ting, og dermed en slags begrensende instans for bevisstheten (den er alltid bare så-og-så høy, sterk, vingeløs, osv., og kan støte mot ting slik at de fysiske omstendigheter kan hindre dens tilgang til ting (ørkenen hindrer tilgang til vannet)), så er det også på den andre siden slik at det er nettopp denne egenskapen ved kroppen som gjør at bevisstheten kan virke i verden: Som vi så tidligere var muligheten for å påvirke noe avhengig av at det som skulle påvirke og det som skulle påvirkes deler egenskaper. I og med at bevisstheten var en ren spontanitet ville den ikke kunne påvirke omverdenen som ren bevissthet. I tillegg er det kroppens særegne handlingsrom (hendene åpner muligheten for å gripe, benene for å hoppe, osv.) som i møte med tingene gir oss de konkrete mulighetene. En kroppsløs bevissthet ville altså ikke bare ikke vært i stand til å påvirke «den ytre verden,» men mer dyptgripende er det at det ikke en gang synes som om den ville ha fått presentert muligheter i det hele tatt (noe som kan gjøre det vanskelig, om ikke umulig, å faktisk forestille seg en helt kroppsløs bevissthet: Vi bevarer som regel noe kroppslig i våre forestillinger, om enn bare posisjonen og perspektivet, som gjør at bevisstheten ikke er overalt samtidig; selv i fantasien bevarer den oftest muligheten for bevegelse).

I denne forstand er kroppen vår faktisitet, men som vi sa står ikke frihet og faktisitet i motsetning til hverandre. Forholdet mellom frihet og faktisitet utgjør heller en grunnleggende *tvetydighet* ved vår eksistens: Selv om «[e]thvert menneske er opprinnelig fritt,» så er det ikke

---

273Ibid, s. 78.

274Også Sartre har en lengre analyse av kroppen, men her vil vi bare ganske kort antyde retningen av denne analysen slik den går igjen hos begge disse tenkerne, og i den forstand den er relevant her.

275Ibid, s. 81. Poenget her er ikke at vitenskapenes beskrivelser av kroppen er *usanne*, men at de ikke er hele historien, og at de i alle tilfelle ikke gir et bilde av kroppen slik den primært eller prerefleksivt eksisterer – som subjektet selv.

276Sartre sier sågar at kroppen *er* situasjonen. *Being and Nothingness*, s. 333.

abstrakt fritt, som om friheten var «en ren tilfeldighet, noe som springer frem på en like tåpelig måte som det epikureiske atomets avbøyning, det som drev av sted når som helst, i en hvilken som helst retning.»<sup>277</sup> Friheten er alltid situert, og selv om både Sartre og Beauvoir legger vekt på dette tvetydige ved menneskets situasjon, så er det slik at der Sartre, tross alt, er mest interessert i å skille de to sider fra hverandre for å studere dem hver for seg, så er Beauvoir mer interessert i de punktene hvor de konvergerer – i situasjonen.

Gitt dette perspektivet på kroppen og situasjonen kan vi gå tilbake til Beauvoirs bemerkninger om kvinnekroppen. Det virker unektelig noe deprimerende, som om kvinnen for alltid vil måtte resignere seg til å være «nummer to,» alltid dårligere enn mannen, i det minste i disse sammenhenger, men dette er vel ikke det perspektivet vi alle kjenner fra det kjente sitatet om at kvinne er noe man blir, ikke noe man fødes som?

Beauvoir sier om de ovenstående beskrivelser av kvinnens kropp at «[d]isse faktaene kan riktignok ikke benektes,» men hun tilføyer også umiddelbart at «de bærer ikke sin betydning i seg selv.»<sup>278</sup> Dermed åpnes det for en analyse av verdens og situasjonens historisitet som Sartre ikke begir seg ut på: Ikke engang fakta fremstår utenfor en verden og de står dermed alltid i forhold til de andre tingene innenfor samme verden.

Tenker man så på de tidligere fremsatte fakta som kontekstbundne, står det umiddelbart klart frem at når det konstateres at kvinnen er *svakere enn* mannen, så er mannen her konstituert som en målestokk etter hvilken man kan rangere kvinnen. Som ellers med målestokker etableres samtidig forholdet til den som et objektivt et. Denne sammenligningen kunne på ett nivå ha vært en triviell sak: Man kunne ha gjennomført den for å konstatere et gitt forhold, og man kunne ha snudd om på den og sagt at mannen er sterkere enn kvinnen. Istedenfor virker det dog som om det objektive forholdet mellom målestokk og det målte «smitter,» og man ender opp med en forestilling om at kvinnen ikke bare er *svakere enn*, men objektivt *svak*.

Denne nærmest umerkelige overgangen fra (a) utsagn om kvinnens kropp sett i forhold til mannens kropp til en (b) objektiv beskrivelse av *kvinnen* som sådan er et viktig poeng her, og sentralt i denne sammenhengen står visse historier og myter: Beauvoir peker på hvordan eksempelvis den kristne skapelsesmyten hvor kvinnen er avledet av, eller skapt for, mannen bidrar til å skape og opprettholde forestillingen om at hun er *sekundær*.<sup>279</sup> Myten innstifter altså en verdensorden hvor mannen blir alle tings målestokk, og det objektive forholdet mellom den ideelle målestokken og det målte – som aldri når helt opp til idealet – blir en selvfølgelighet.

Foreløpig har vi dog ikke forlatt det perspektivet hvor kvinnene er «dem» for oss, og vi er

---

<sup>277</sup>Tvetydighetens etikk, s. 102.

<sup>278</sup>Det annet kjønn, s. 78.

<sup>279</sup>Eksempelvis *ibid*, s. 199.

ikke i stand til å klarlegge hvordan dette kan ha utgjort en konkret situasjon, ei heller kan vi gjøre det fullstendig klart hvordan dette henger sammen med identitet og integrering. For det kreves det også et perspektiv «innenfra,» det subjektive perspektivet, og vi må spørre hvordan disse historiene kan ha noe med bevissthetens væren å gjøre.

Vi har allerede sagt at kroppen først og fremst er slik den erfares av subjektet, og til daglig er det mest som om kroppen (forstått som objektkroppen) «forsvinner» i muligheter: Det å skrive på et tastatur arter seg ikke som en kalkulert og nøye overveid posisjonering av de riktige fingre på de riktige steder til riktig tid – det er mer som om viljen til å skrive nærmest umiddelbart resulterer i at teksten dukker opp på skjermen. Selvfølgelig kan man beskrive alle de mellomliggende stadier, fra elektrisitet og kjemi i hjernen gjennom nervesignaler til muskler og energi som overføres fra fingrenes bevegelse til knappene, osv., men *for meg* er det som om alle disse leddene nærmest ikke finnes, eller i det minste bare anes på utkanten av min aktivitet. I utvidelsen av dette kan man tenke seg en person med en kropp hvis høyde er langt under gjennomsnittet: For å nå opp til de høyeste hyller kan denne personen uten videre «forlenge kroppen» ved å dra frem en krakk, og det er fullt mulig at vanen har gjort at denne personen selv ikke hverken reflekterer over det eller lar seg irritere over at alt til stadighet er «utenfor rekkevidde.» Likevel ser vi altså at muligheten for nettopp irritasjonen stadig lurer bak ethvert hjørne: Det skal ikke mer til enn at «den lave» er litt sliten eller irritert for at kroppen som begrensning igjen skal tre frem, og ellers er det nok at noen er på besøk og slipper ut et lite fnis idet stolen trekkes frem for at han eller hun igjen skal minnes på sin kropps beskaffenhet.

Når Beauvoir så bruker mye av sin utlegning av den kvinnelige kroppen på å analysere de ting som «hender med den» – menstruasjon, graviditet, overgangsalder, osv. – så er det for å vise hvordan disse tingene har en viss form for *påminnelseskraft*: «Fra puberteten til menopausen er hun åstedet for en historie som utspiller seg i henne, og som ikke angår henne personlig.»<sup>280</sup>

Tvetydigheten er påtrengende: Historien, som ikke angår henne personlig, utspiller seg likevel *i* henne. Vi ser kimen til noe som kunne minne om en form for ond tro, men dette er å foregripe begivenhetenes gang: En ren erfaring kan enda ikke være i ond tro, og det er andre elementer som må bringes inn før vi eventuelt kommer til den.

Det kvinnen minnes på når hun minnes på sin kropp er nemlig ikke bare det at den «er der,» men også dens objektivt etablerte egenskaper – fra det faktum at den menstruerer til dens svakhet og underlegenhet. I og med at hun da altså *er* kroppen, vil disse egenskapenes stadige tilstedeværelse påvirke de muligheter som åpnes i forskjellige situasjoner. Sånn sett glir man ikke bare fra (a) til (b), men også fra (b), objektive beskrivelser av kvinnen, til (c) kvinnens situasjon og

---

280 *Ibid*, s. 71.

dermed også hennes muligheter.

I tillegg til disse «interne» kroppslige påminnelsene, så vi også hvordan eksempelvis den lave kunne minnes på sin beskaffenhet gjennom at en verden som er laget for det høyere gjennomsnittsmennesket indikerer den for ham: Det ligger implisitt i øverste hylles utilgjengelighet at han er *for lav* for å nå opp til den, og objektivt sett lav i forhold til gjennomsnittsmennesket. På samme måte peker Beauvoir på hvordan verdens utforming indikerer overfor kvinnen at hun ikke duger til hva som helst:

«I menneskets historie defineres grepet om verden aldri ut fra den nakne kropp: hånden med tommelen som kan gripe, overskrides allerede mot redskapet som forøker dens kraft; fra prehistoriens eldste materiale fremstilles mennesket alltid bevæpnet. [...] [D]et er tilstrekkelig at redskapet krever en styrke som er litt større enn den kvinnen besitter, for at hun skal virke fullstendig maktesløs.»<sup>281</sup>

Vi kjenner oss alle igjen i situasjonen: Vi har alle på et eller annet tidspunkt stått overfor et redskap vi ikke har vært i stand til å betjene. I den grad dette redskapet er den eneste måte for et menneske å gjennomføre en viss handling på (eksempelvis ville et menneske aldri kunne løfte en tre tonn tung steinblokk uten en kran) lukkes dermed mulighetene for oss. Samtidig kjenner vi igjen en viss form for makt eller styrke som vi gjerne kan beundre hos den som kan traktere redskapet; i denne forstanden er denne personen bedre enn oss.

Dermed ser vi hvordan det at verden nok i mange tilfeller har vært utformet med (gjennomsnitts)mannens styrke for øye kan ha utgjort en kontinuerlig påminnelse overfor kvinnen om at hun ikke strekker til: Om jordbruksredskapene var for tunge for henne, og ingen lagde eksempelvis en litt mindre og lettere hakke,<sup>282</sup> var jordbruket lukket for henne. I tillegg ser vi hvordan verktøyenes utforming lett kan forsterke forestillingen om kroppens svakhet eller utilstrekkelighet: «Klarer du ikke å løfte hakken engang? Da duger du ikke til noe.»

Ut fra dette perspektivet ser vi hvordan det blir meget nærliggende for en kvinne som finner seg selv i en slik verden å internalisere disse forestillingene, og å begynne å tro på dem selv, og det er også her noe av det tvetydige ved «[m]an fødes ikke som kvinne, man blir det»<sup>283</sup> kommer inn: Sitatet tas ofte i positiv forstand som en regel for frigjøring og løsrivelse, men det beskriver like godt måten kvinnen har blitt begrenset på; hun er ikke født sekundær – hun har blitt det.

Denne tilblivelsen starter tidlig, og Beauvoir finner allerede i barndommen kimen til det hun

---

281 *Ibid*, s. 94.

282 Noe som nok alltid har vært mulig. At redskapene har vært tilpasset kjønn ser man for øvrig også i motsatt retning på at vanlige ting i en husholdning har en spesiell utforming: Selv «moderne» Jif-mopper er stort sett laget slik at (gjennomsnittlige) menn må bøye seg noe for å bruke dem, og dermed får vondt i ryggen ved utstrakt bruk.

283 *Ibid*, s. 329.

kaller den opprinnelige tragedie:

«På en umiddelbar måte opplever spedbarnet et hvert eksisterende vesens opprinnelige tragedie, som handler om forholdet til Den andre. Det er med angst mennesket opplever det å bli forlatt. Det flykter fra sin frihet og subjektivitet og vil helst forsvinne i Altet.»<sup>284</sup>

Dette grunnleggende ubehaget ved menneskets eksistens vil alltid kunne bidra til å gjøre det fristende å flykte inn i en objekttilstand. Likevel er ikke dette hele historien om det som foregår her: Selv om det lett, som vi allerede har nevnt, kan synes som om kvinnes internalisering av disse forestillingene er en form for ond tro hvor hun søker å flykte fra seg selv ved å bli et objekt, så har Beauvoir et litt annet perspektiv på det:

«[E]nkelte voksne kan leve i god tro i det gravalvorlige<sup>285</sup> univers: de som ikke har noe redskap for å unnsnippe, de som er undertrykt eller lurt. Jo mindre de økonomiske og sosiale omstendighetene tillater et individ å handle overfor verden, jo mer fremstår denne verden som gitt. Det er tilfelle for kvinnene, som arver en lang tradisjon av underkastelse og for dem man kaller jevne mennesker; de er ikke i fullstendig god tro, for ofte er deres resignasjon diktert av dovenskap og frykt, men i den grad deres frihet eksisterer står den til rådighet, den forneker seg ikke.»<sup>286</sup>

Med andre ord handler det ikke nødvendigvis om å ville fornekte ens frihet for en selv slik som det er i den onde troen: Friheten kan på sett og vis få sitt fulle uttrykk selv i en meget begrenset situasjon (den voksne som har lært seg matematikkens regler er ikke dermed *friere* enn barnet som enda ikke kan dem, men han får presentert *flere muligheter*. Disse to tingene blandes ofte sammen), og som vi så henger det tett sammen med hvilke muligheter som rent konkret presenteres, altså blant annet kroppens og redskapenes beskaffenhet. At kvinnes historiske underkastelse og begrensede livsutfoldelse skulle være et uttrykk for deres frihet kan synes noe paradoksalt, men poenget er altså at friheten er såpass grunnleggende at den skinner gjennom selv i undertrykkelsen.<sup>287</sup>

Som det fremgår av sitatet kan det selvfølgelig være et element av ond tro likevel, og man ser spesielt at dette kan være relevant når det gjelder den ovennevnte angsten, men her er det viktig

---

284 *Ibid*, s. 330.

285 Gravalvoret er betegnelsen på den holdning at visse verdier er gitte og uforanderlige, og at de ikke opprettholdes i verden av mennesket, og ifølge både Beauvoir og Sartre er en slik holdning i utgangspunktet i ond tro.

286 *Tvetydighetens etikk*, s. 115.

287 For øvrig er ikke selve undertrykkelsen i første rekke vårt anliggende, men det må likevel bemerkes at Beauvoir absolutt ikke sidestiller undertrykkelsen med «vanlige situasjoner»: Selv om de relevante strukturene vil være de samme i alle situasjoner, så er undertrykkelsen en spesiell situasjon hvor «overskridelsen er dømt til å falle unyttig tilbake på seg selv.» *Ibid*, s. 135.

å huske at selv om ansvaret for ens egen levemåte alltid vil forbli hos hver enkelt, så er ikke ansvar alltid det samme som *skyld*. Sartre hevder også selv at det ikke ligger moralske føringer i noe av det som beskrives i *Væren og Intet*,<sup>288</sup> og man kan altså ikke nødvendigvis skylde på individet for å leve i ond tro: Ansvaret som ligger i å opprettholde seg selv i denne eksistensen indikerer først og fremst den positive muligheten for å komme seg ut av den onde troen heller enn en skyld for å være i den.

For så å komme tilbake til situasjonens historisitet, så blir det klart at man også kan spille på dette ordets nære tilknytning til ikke bare historien, men også til *historier*. Ordet historie blir her på den ene siden meget generelt i at det kan omfatte alt fra faktiske historiske nedtegnelser og vitenskapelige undersøkelser til eventyr og myter, men det brukes også her spesifikt om de historiene vi forteller oss selv og andre om oss selv og andre. Kort sagt er det her man finner *betydningen* av de fakta vi har nevnt.

En viktig karakteristikk ved historier i denne sammenhengen er at samme historie kan fortelles av mange forskjellige mennesker. Som vi vet er noen gode til å fortelle, andre dårlige, og historien selv, eller i det minste dens detaljer, kan variere fra person til person og situasjon til situasjon alt ettersom hva man finner relevant. Kort sagt har en historie som regel «*et personlig preg*.» Den tidligere nevnte skapelsesmyten er et godt eksempel i og med at denne både finnes nedtegnet i en slags «objektiv» form,<sup>289</sup> og fordi den har blitt tolket i mange forskjellige retninger, blant annet forklarende angsten (Kierkegaard) og som medkonstituerende for kvinnen som sekundær (Beauvoir). Dermed er det klart at eksempelvis mange forskjellige kvinner kan fortelle den samme grunnleggende historien om Kvinnen, selv om hver nødvendigvis vil ha sitt særpreg. Slik blir det mulig å fastholde både den heterogenitet som preger «kvinner» som kategori (og vel egentlig også de fleste andre grupper), og den homogenitet som likevel kan prege dem på et slikt «historisk» nivå: Uavhengig av om vi snakker om en rik eller fattig kvinne, så vil de begge, gitt skapelsesmyten, kunne fortelle historier om seg selv som sekundære i forhold til mannen.

En annen ting det er viktig å merke seg er at historiene i denne forstand ikke nødvendigvis må fortelles eksplisitt eller med ord hver gang de er aktuelle: Som vi har sett kan for eksempel redskapene fortelle oss noe om oss selv i denne forstanden, og tillegg blir våre handlinger en del av historien vi forteller om oss selv; den ene kan fortelle sin historie gjennom stadig resignasjon (eksempelvis lært hjelpeløshet: «nei, jeg er for dum til å forstå slike kompliserte tekniske ting») mens den andre forteller sin historie gjennom å være frenetisk opptatt av å holde seg i aktivitet.

---

288Eksempelvis på side 552 i *Væren og Intet* hvor han hevder at Heideggers bruk av «autentisk» og «inautentisk» ikke er tilstrekkelige fordi de har et iboende moralsk innhold. Selv om Sartres eget begrep har blitt hetende *ond* tro, må vi altså ikke falle for fristelsen til å blande nivåene; det kan godt ligge potensielle moralske føringer her, men foreløpig forsøker vi å holde oss unna slikt.

289Ikke i den forstand at den er sann, men at det i det minste foreligger en konkret kilde man kan konsultere dersom man har glemt en detalj, for eksempel.

Som vi var inne på fantes det ifølge Beauvoir ikke noe «vi» for kvinnene, men vi kan likevel forstå viet ut fra Beauvoirs prosjekt: Ved å synliggjøre det som var felles for kvinnenens situasjoner, gjør hun at hver situasjon plutselig begynner å indikere noe annet enn ens egen svakhet. Gjennom å bringe frem historiene som fortelles, hvordan de fortelles, osv., og det at de fortelles om et «dem» som gjelder alle kvinner kan man få konstituert et «oss.» Som vi så er ethvert «oss» ustabilt og eksplosivt, og erfaringen av det kan alltid motivere en overgang til et «vi» hvor man sammen med de andre i ens situasjon «går til motangrep» eller søker å frigjøre seg. I og med at tilfeldighetene vil ha det til at denne setningen faktisk skrives på den 8. mars, er det mer enn nok eksempler på at kvinner med vidt forskjellige bakgrunner samler seg i et slags «vi» hvis interesser og situasjon sammenfaller.

Med dette kan vi også bevege oss inn i de avsluttende bemerkninger, knyte sammen en del løse tråder og forsøke å oppsummere.

## Del 4: Avslutning

Vi har forsøkt å anvende Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoirs tenkning for å legge et grunnlag for å analysere identitets- og integreringsfenomener fra et fenomenologisk og eksistensfilosofisk perspektiv. Vi har følgelig endt opp med en forestilling om identitet og integrering som kanskje bryter noe med måten man tenker om disse fenomenene på til daglig.

Det første som er viktig er at vi har lagt vekt på at bevissthetens primære virkemåte er prerefleksiv, noe som innebærer at vi i stor grad har lagt mange av de strukturene som kan knyttes til identitet på dette prerefleksive nivået. Forekomster av en eksplisitt formulert identitet som tar form av et «selvbilde» man har reflektert seg frem til vil dermed havne på et mer sekundært nivå.

Til tross for dens stilling som sekundær er dog ikke denne reflekterte identiteten maktesløs: I og med at bevisstheten stadig er en higen etter å oppnå tilstanden for-seg-i-seg er det lett å se hvordan en gitt forestilling om en selv kan få «tilbakevirkende kraft,» og da spesielt når vi også tar slikt som uren refleksjon og ond tro med i betraktningen; man vil alltid kunne sette den reflekterte identiteten som determinerende verdi på en slik måte at de muligheter som presenterer seg alltid ligger innenfor denne identitetens rammer. På den måten kan man søke å flykte fra den grunnleggende friheten og angsten som ligger i å være den som er ansvarlig for alt man foretar seg, og i den forstand finnes det altså problematiske sider ved noen av fenomenene som faller inn under identitet.

For oss fremstår identiteten nå også i samsvar med det eksistensialistiske slagordet om at eksistensen går forut for essensen: Identiteten kan, på samme måte som Prousts genialitet, kun gripes i ettertid, og vil ikke kunne ligge som en determinerende instans for våre handlinger. I den grad noen mener å ha funnet en essensiell identitet enten for seg selv eller en annen vil den med nødvendighet bare være en abstrakt regel som har blitt formulert basert på vedvarende erfaringer med den det gjelder (enten det er oss selv eller andre).

Når det gjelder forholdet mellom identitet og selvet, to ting som ofte kan synes vanskelige å skille fra hverandre i andre teorier, så vi at selvet her var «målet» for våre handlinger i form av den helheten som for-seg retter seg mot og er en mangel ut fra. Dette selvet er ikke noe som fremtrer klart for oss som et gitt objekt, ei heller er det en essens som ligger bak våre handlinger. Det består heller i en viss organisering av verden og mulighetene, og som vi så var det definert i sammenheng med selvhets sirkelen, som var for-segs bevegelse gjennom verden mot en verdsatt tilstand.

Dermed fremsto selvet som en struktur ved for-seg som i det minste *prinsipielt* kan eksistere uten den Andres tilstedeværelse. Man kan for eksempel godt forestille seg at et menneske som på et

eller annet vis har vokst opp uten å noensinne få konstituert en Andre likevel ville ha verdier og muligheter presentert for seg (alternativet synes i så måte å være fullstendig inaktivitet), og man kan kanskje til og med si at selv den kråken som står utenfor vinduet mitt og sikter seg inn på haugen med mat nede på bakken har et slikt prerefleksivt prosjekt om at verden skal være slik at den straks står der og spiser seg mett. Først idet handlingene utføres, «kommer ut i verden» og *ses* av den Andre, kan de, som vi så, rives løs fra det prerefleksive prosjektet for å konstituere et slags meg-objekt som vi erfarer oss selv som å være. Som vi så var dette objektet forskjellig fra selvet, men er det det samme som det vi kaller identitet?

Det synes ikke slik umiddelbart: Mens den Andres grep om den som kneler foran nøkkelhullet konstitueres ut fra en enkeltstående hendelse, så tenker vi vanligvis at det kreves litt mer for å konstituere en identitet. Vi sier for eksempel ikke om en som går i fjellet én gang at han er «en skikkelig villmarking» eller om en som går på tungmetallrockkonsert én gang at han er «en ekte tungmetallrocker.» Med andre ord kan det i første rekke synes som om handlingen må gjentas ofte, og at identiteten er et «trekk» ved noen som antas å være noenlunde stabilt over tid.

Tross dette synes det som om det finnes tilfeller hvor et enkelt blick er nok til å konstituere en identitet, selv om den er noe vag og generell: Dette faktum har vist seg både reelt og fatalt eksempelvis for kvinnene og de svarte, men det finnes også flust av andre eksempler på det samme.<sup>290</sup> Også for kikkeren gjelder det at man vil kunne få et inntrykk av at denne personen er en Kikker, en som har kinking som en vedvarende «perversitet,» kun ut fra denne ene erfaringen med ham. Spørsmålet nå blir hvordan vi kan ta høyde for denne typen hendelser: Skal vi si at det å bruke ordet identitet her blir feil, at de ikke hører til blant identitetsfenomenene fordi de ikke er konstituert gjennom en vedvarende eller flere direkte erfaringer med en enkelt person og dennes handlinger og handlingsmønstre? Er det snakk om en «uekte» identitet fordi den ikke tar det individuelle som sitt utgangspunkt?

Gitt vårt utgangspunkt synes det klart at en slik løsning ville være utilstrekkelig: Som sagt finnes det mange tilfeller hvor slike erfaringer har reelle konsekvenser, og dermed må ha en eller annen sammenheng med reelle erfaringer. Samtidig ville man fjerne enhver positiv mulighet for blant annet identitetspolitikk, feminisme og forskjellige former for frigjøringskamp. I stedet for skal vi la dette peke mot en av de viktigste karakteristikkene ved identiteten: I motsetning til selvet, som godt kan forbli «privat,» er identiteten grunnleggende sett sosial, og knyttet til min væren-for-Andre. Dette betyr ikke bare at det kreves en Annen som mellommann for at jeg skal kunne få konstituert min identitet, men også at jeg nettopp derfor ikke har fullstendig kontroll over min

---

<sup>290</sup>Jødene, Tutsiene, Indianerne, Sigøyerne, Aboriginerne, Kristne, Muslimer, osv. – listen er nok mye lenger og ikke mindre deprimerende.

identitet: Som vi så tidligere vil alle mine bestrebelse på å nå inn i den Andres sinn for å definitivt endre dennes oppfatning av meg være nytteløse; bevissthetenes ontologiske separasjon er absolutt, og den Andres for-seg kan ikke være for meg. At man tidvis ikke vil vedkjenne seg denne identiteten er et problem som vi skal komme tilbake til om litt.

Først skal vi påpeke at den ontologiske separasjon har implikasjoner i begge retninger, og jeg har altså heller ikke noen garanti for at den Andre vil oppleve seg selv som underlagt mitt blikk, og som det objektet jeg erfarer ham eller henne som. Det er altså et definitivt skille mellom den Andres identitet for den Andre selv og hans eller hennes identitet for meg, men betyr dette at vi kan gå rundt og si hva vi vil om den Andre, slenge rundt oss med hvilket som helst blikk, osv? Har det virkelig ingenting å si for en annen person hvis jeg kommer med stygge kommentarer eller fornærmer vedkommendes «rase» eller kjønn? Disse spørsmålene skal vi også komme tilbake til litt senere. Først må vi få mer klarhet i forholdet mellom identitet og det objektet man er for den Andre.

Vi sa at det finnes situasjoner hvor vi synes å erfare en annen som «bærer» av en viss identitet uten at vi nødvendigvis har hatt noe med *denne* konkrete personen å gjøre, og at dette synes å gå imot det perspektivet vi har anlagt hvor det er gjentatte handlinger og vedvarende erfaringer med noen over tid som er konstituerende for identiteten. På dette punktet kommer historiene vi forteller inn igjen: Historier kan som kjent oppstå ut fra noe man selv har opplevd, men de kan også fortelles en av noen andre, vandre fra person til person, endres litt her og der, osv. Historier kan også ha mer eller mindre troverdighet både basert på innhold og på hvem som forteller dem: De vi har opplevd selv tviler vi sjeldent på, og for de vi fortelles av andre avhenger det i stor grad av hvorvidt vi stoler på personen, institusjonen personen er tilknyttet, personens posisjon eller lignende. Leser vi for eksempel en vitenskapelig studie av en stamme med øyboere som er publisert i et anerkjent tidsskrift, så stoler vi oftest mer på denne fortellingen enn om vi hadde hørt den samme historien fra en full, gammel mann i en bar.

Hvis vi så tar i betraktning det vi sa om at det å handle kunne være å fortelle en historie om en selv blir avstanden mellom en historie fortalt om noen av noen andre og en historie fortalt av denne noen selv mindre. Man kan på sett og vis si at en historie fra en «pålitelig kilde» kan ha mye av samme effekten som en historie fortalt oss av personen selv,<sup>291</sup> og at historiene dermed kan utgjøre noe tilsvarende en vedvarende erfaring med den Andre. Det er kanskje dette som er opphavet til floskelen «jeg føler at jeg allerede kjenner deg,» og det er jo for eksempel på bakgrunn av en viss form for tiltro til vitenskapene at mange av historiene om kvinner og svarte vant aksept, kanskje til og med *på tross av* personlige erfaringer.

---

291 Noen ganger kan til og med den alternative kilden være mer troverdig, for eksempel dersom temaet er ømfintlig slik at det er rimelig å anta at man lyger om det når det gjelder en selv, eller dersom man vet at den man snakker med er en notorisk løgner.

I noen tilfeller er slike historier «personlige,» og de handler om en enkelt person, for eksempel når man sladrer, eller når man forteller om en helt eller en notorisk forbryter. De kan dog også være «upersonlige» i den forstand at den historien jeg tilskriver denne narkomane som jeg går forbi i parken er historien til *alle* de narkomane i parken (som kan være konstituert ut fra avisoppslag, statistikk, noe en venn har fortalt meg, osv.). Dermed er det egentlig ikke snakk om den konkrete historien til noen av dem: Det unike og individuelle viskes ut, og den Andre innlemmes i et bestemt dem-objekt.

Den generelle historien om et gitt dem-objekt gir oss dog ikke hele bildet: Det er alltid en mulighet for at en viss form for individualitet kan skinne gjennom. På dette nivået vil det dog kreve en god del for at personen skal slippe fullstendig unna historien om det dem-objektet han eller hun oppfattes å være en del av. Dersom man skal oppnå noe slikt må man nemlig ikke bare fortelle ens egen historie, men man må fortelle den slik at den ikke blir en variasjon av den overgripende historien. David L. Rosenhans studie *On Being Sane in Insane Places* kan kanskje illustrere poenget selv om den nok også viser andre ting enn det vi er interessert i. Kort fortalt går studien ut på at Rosenhan sendte mentalt friske medhjelpere, såkalte «pseudopasienter,» inn i forskjellige mentalsykehus i USA. Disse pseudopasientene skulle selv gå til institusjonene og si at de hadde hørt stemmer som sa «tom,» «hul» og «dunk.» Etter at de først hadde blitt lagt inn, skulle pasientene oppføre seg helt normalt. De skulle si at stemmene var vekk, og at alt var helt fint. Størsteparten av pseudopasientene fikk diagnosen schizofreni.

Under oppholdet på mentalsykehusene skulle pseudopasientene ta notater, og i utgangspunktet trodde de at de ville måtte skjule denne aktiviteten for at de ikke skulle bli avslørt av sykehuspersonalet. Etterhvert fant de dog ut at de ikke trengte å skjule skrivingen: Pleierne noterte simpelthen at «pasienten er engasjert i skriveadferd,» og skrivingen ble altså bare tolket som et nytt uttrykk for deres tilstand.<sup>292</sup> Til tross for at Rosenhans studie er full av andre interessante funn og implikasjoner er det dette som er det mest relevante for oss: Pseudopasientens «skriveadferd» blir på sett og vis bare en personlig vri på historien om en sinnssykdom. Sånn sett ser vi hvordan det godt går å være individualisert innenfor rammene av en mer overgripende og upersonlig identitet.

Om man så skulle innvende at det er forskjell på identitet og en psykiatrisk diagnose, holder det å vise til at det for eksempel eksisterer flere diagnoser som er stigmatiserende. Ved siden av forskjellige psykiatriske diagnoser som schizofreni og alkoholisme, har vi for eksempel fibromyalgi og HIV/AIDS som er blant de mer kjente. Grunnene til at disse diagnosene er eller har vært

---

<sup>292</sup>De andre pasientene, derimot, avslørte angivelig pseudopasientene relativt raskt, og anklaget dem for å være journalister.

stigmatiserende finner man ikke i patologien – som om prøven i mikroskopet selv fortalte legen en livshistorie som han kunne føre inn i journalen – men i de historiene som fortelles om diagnosene og folk med dem. At det finnes andre diagnoser som er mer nøytrale, eksempelvis en lett forkjølelse, endrer ikke poenget: Vi har ikke sagt at «sykdom = identitet» i alle tilfeller, men illustrert hvordan en overgripende identitet som *kan* utgjøres av en diagnose kan forme ens oppfatning av noen. Altså er poenget at den samme strukturen går igjen også i andre lignende situasjoner: Den narkomane i parken må gjøre mye for å slippe unna historiene som fortelles om den Narkomane, og vil for eksempel kunne slite med å få seg jobb dersom det er kjent at han er (tidligere) narkoman.

Med dette beveger vi oss også mot et svar på spørsmålet vi stilte tidligere om den identiteten man ikke vil vedkjenne seg. Vi nevnte at identiteten er sosial, og vi knyttet den til blikket selv om ikke alt man erfarer seg som i blikket nødvendigvis konstituerer en identitet. I blikket, og spesielt i skammen, så vi at friheten ble stilt overfor det eneste som virkelig kan begrense den: den Andres frihet. For identitetens del innebærer dette altså at man ikke vil kunne velge hva den består i fullstendig fritt. Likevel, i og med at det man erfarer seg som i blikket er slikt som man erfarer seg som å *være*, finnes det altså et element av ansvar i dette. Som vi sa tidligere er ikke ansvar skyld, men noe som blant annet indikerer en positiv mulighet for å frigjøre seg. Dette skal vi dog komme tilbake til. Først må vi gå gjennom det relaterte spørsmålet om det er irrelevant hvordan vi forholder oss til andre siden vi uansett ikke kan gripe inn i deres væren-for-seg for å få dem til å definitivt endre oppfatning av seg selv.

At identiteten er sosial betyr nemlig også at den indikeres for oss av verden: Som vi så var ikke erfaringen av en selv i blikket begrenset til erfaringen av en isolert versjon av en selv i et ellers tomt rom, men en grunnleggende endring av hele verden som plutselig indikerer mine muligheters død samtidig som forholdet mellom meg og mine omgivelser endres drastisk. Følgelig endres også erfaringen jeg har av meg selv: En kvinne kan godt gå til jobbintervju som alle andre, uten å tenke over at hun er kvinne og hva det eventuelt betyr, dvs. uten å bry seg om egen identitet, men hvis arbeidsplassen ellers består utelukkende av menn, eller intervjueren begynner å stille spørsmål om planer om barn, om hun «vanligvis kler seg slik,» osv., kan det hele igjen bli påtrengende. Med andre ord er det også rimelig å si at selv når vi snakker om *sannsynligheter*, så vil det at våre oppfatninger av noen gjør seg gjeldende i verden kunne utgjøre en organisering av verden som indikerer forskjellige ting overfor forskjellige personer gjennom påminnelseskraften.

Denne organiseringen av verden kan man tenke på som å fortelle andre historier om dem selv, og selv om det trer klarest frem som historiefortelling i slike tilfeller som over hvor eksempelvis skapelsesmyten fortalte historien om at kvinnen var sekundær, så skal man ikke

undervurdere de andre måtene å fortelle historiene på. Tvert imot så vi at de kan være vel så effektive, eller kanskje enda mer effektive, siden de ikke fremstår som historier: Spadens objektive tyngde kan fortelle en langt mer effektiv historie enn den halvsuspekte presten kan; man betviler lettere autoriteter enn det faktum at noe er for tungt for en. Her kommer altså undertrykkelsen og klassebevisstheten tilbake: Det blikket som er vanskeligst tilgjengelig er det «objektive» blikket som består i at verden er organisert på en bestemt måte som man ikke stiller spørsmål ved.

Så selv om jeg aldri kan være sikker – det *kan* jo være at jeg *alltid* har å gjøre med personer som er så sikre på seg selv at de ikke tar notis av hva jeg sier eller gjør – så er det klart ut fra de betraktninger vi har gjort at det er nærliggende å anta at vår organisering av omverdenen ikke er irrelevant. Eksempelvis verserte det for en stund siden et forslag om at asylsøkere burde interneres,<sup>293</sup> og det blir umiddelbart et spørsmål om ikke en slik organisering av situasjonen vil kunne fortelle asylsøkerne en meget spesifikk historie om dem selv, en historie med sterke elementer av mistenkeliggjøring.<sup>294</sup>

På motsatt side er det også slik at til tross for at jeg ikke kan gripe inn i den Andres erfaring av meg, så forekommer det tilfeller hvor man forsøker å fortelle andre historier om en selv. Dette kan selvfølgelig gjøres på den mer bokstavelige måten, ved at man faktisk sitter og forteller andre om en selv, men man kan også gjøre det via klesdrakt, måte å te seg på, eller annet slikt. Innenfor denne måten å fortelle på må vi dog skille ut et par mulige måter dette kan foregå på. Den ene er den eksplisitte eller refleksive måten hvor man med viten og vilje går inn for å bli noe bestemt i den Andres blikk, og den andre er den mer prerefleksive måten hvor historiefortellingen ikke er et eksplisitt mål, men hvor ens handlinger likevel forteller en historie.

Den prerefleksive måten henger sammen med den ikketetiske bevisstheten man har om seg selv, koblet med det faktum at vi handler i en verden befolket av Andre. Utvider vi eksempelet med kikkeren til at han har fått det han ville få fra nøkkelhullet slik at han allerede har reist seg opp, børstet av seg støvet, og rettet opp gensen innen han får indikasjonen på at han kan ha blitt sett i form av at en mann lenger nede i gangen plutselig beveger seg raskt bort fra en dør og ned trappen får vi klargjort et nytt aspekt: Det første spørsmålet som melder seg for kikkeren er «hvor lenge har han stått der?» Dette spørsmålet viser frem hvordan kikkeren også kan sies å ha en prerefleksiv bevissthet (om) å være *synlig* i og med at det han frykter er at han *ble sett* i en situasjon hvor han i utgangspunktet ikke erfarte blikket.

---

293Blant annet fra Frp: <http://www.bt.no/nyheter/innenriks/Vil-sperre-inne-asylsoekere-631476.html>. Hentet den 23.03.10. Det er verdt å merke seg at blant gruppene som ifølge forslaget bør interneres er dem med *ukjent identitet!*

294Illustrert til overmål av dette leserinnlegget: <http://www.dagbladet.no/nyheter/2009/07/13/581692.html>. Hentet den 23.03.10. Jeg vil dog bemerke at spørsmålet om hvilken historie som konkret fortelles forblir et empirisk spørsmål, og at det å bruke illustrasjoner ikke nødvendigvis er det samme som å anføre bevis; anonyme leserinnlegg i Dagbladet kvalifiserer ikke som bevis i *noe* tilfelle.

Kobler vi dette opp mot identiteten ser vi at selv om jeg primært er prerefleksivt engasjert i det daglige liv hvor noen ting presenterer seg som ønskelige eller tiltrekkende, andre som frastøtende, osv., uten at jeg har noen klar forestilling om hvordan jeg selv fremstår, vil den ikkeetiske bevisstheten (om) meg selv i kombinasjon med bevisstheten (om) at jeg er synlig muliggjøre at det at blikket plutselig faller på meg bringer frem en sammenknytning av mine handlinger slik at de manifesterer seg som en meningsfylt enhet. I tillegg kommer muligheten for uren refleksjon hvor man kan «oppdage» et slags ego-objekt i ens tidligere handlinger, og det er altså nærmest uunngåelig at vi forteller en eller annen historie om oss selv. Dette leder oss også videre mot den eksplisitte måten å fortelle historier på:

Den eksplisitte måten å fortelle historier på var vi i berøring med under både oppriktigheten og stoltheten, og vi bemerket at disse to måtene å te seg på var i ond tro: Den oppriktige setter en klar forestilling om seg selv som verdi, og søker gjennom sine handlinger å sammenfalle med seg selv som i-seg. Den stolte søkte det samme gjennom å påføre den Andre-som-subjekt et inntrykk av ham selv som objekt. Hvis dette dog er det eneste bildet vi kan få av situasjoner hvor noen på et eller annet vis forsøker å fortelle en historie om seg selv vil også forskjellige former for frigjøringskamp kunne få et noe komisk preg: Homofiles kamp for å få leve og handle *som* homofile, for eksempel, kan synes å sette frem et slags objekt, en mal for homofil adferd, som man kjemper for å få sammenfalle med. Har vi faktisk endt opp med å redusere slike prosjekter til å være i ond tro? Hva da med Beauvoirs prosjekt, som jo også er et frigjøringsprosjekt?

Spørsmålet drar oss i retning av friheten og faktisiteten. Vi har vært inne på at bevisstheten alltid er konkret situert og at frihet og faktisitet som sådan ikke er motsetninger. Tvert om, så fremsto friheten som avhengig av faktisiteten, og det til og med kanskje på en slik måte at det ikke er snakk om at man kan skille disse to definitivt: En kroppsløs bevissthet, for eksempel, viste seg å være umulig eller i det minste meget vanskelig å forestille seg. Vi så også hvordan det var kroppen og dens spesifikke handlingsrom, samt den motstanden verden kan yte mot den i kraft av at den har en objekt-dimensjon, som i det hele tatt gjorde det mulig å få presentert konkrete *muligheter*. Dessuten påpekte vi at en løsrevet frihet i form av ren spontanitet ville arte seg mer som tilfeldighet enn som frihet.

I den sammenheng var vi også inne på det faktiske ved den historiske situasjon (man er født på et visst sted, til en viss tid, inn i en viss klasse, osv.), og det er klart at en historieløs bevissthet ville være like abstrakt som en kroppsløs bevissthet. For det første fordi vi ikke ser noe grunnlag for en differensiering mellom forskjellige «typer» faktisitet: På samme måte som man rent faktisk er en kropp, så er man rent faktisk situert i historien; begge deler er like faktiske, og begge deler er like kontingente. For det andre, selv om vi gjerne liker å tenke oss at det går an, er det ikke

nødvendigvis mulig å skille ut kroppen som sådan fra den historiske situasjonen eller historiene som fortelles om den: Kan vi tenke oss en historieløs kropp uten noen som helst form for betydninger? Eller ville ikke en slik kropp være en kropp i-seg, altså en kropp som prinsipielt er uten vitner og uadskillelig fra alt annet rundt den? Ville det i det hele tatt gi noen mening å snakke om «kroppen» da? Hva skulle den eventuelt være?<sup>295</sup> Disse retoriske spørsmålene lar vi ligge. Når det gjelder identiteten er det klart at vi nå må avklare dennes forhold til faktisiteten: Kun ved å avklare hvorvidt identitet er faktisitet eller ei vil vi kunne få klarhet i identitetens forhold til friheten, og hvorvidt forestillinger om identitet alltid er i ond tro eller ei.

Som vi så henger identitet nøye sammen med den Andres blikk, og vi vet jo allerede at måten jeg er for-den-Andre på er ved å være et objekt som jeg *er*. Vi avklarte at det ikke var snakk om at for-seg plutselig ble et objekt, og at vi i alle tilfelle ikke kunne determineres av dette man er, men som vi bemerket i sammenheng med faktisiteten, så utgjøres også denne av de tingene vi, tross alt, *er*. Samtidig synes det å være noe spesielt med identiteten i denne sammenhengen: Selv om vi bemerket at faktisiteten er kontingens, så synes kroppen i det minste mer fast og uforanderlig; alle mennesker har en kropp som vi i det minste i ett perspektiv mener er relativt fast og lik på tvers av både tid, kulturer og individer. Identitet, på sin side, synes mye mer omskiftelig: Det er en klar forskjell i identitet mellom dagens menn og kvinner og 1700-tallets aristokrater uten at våre kroppers fysiologi har endret seg nevneverdig.

Ut fra perspektivet over – at det neppe gir mening å snakke om kroppen som om den er historisk uforanderlig – blir det dog klart at vi ikke kan tenke slik. Kroppen kan ikke skilles definitivt fra historiene som fortelles om den, og et oppriktig perspektiv må altså si at det at vi *faktisk* er kroppslige ikke bare betyr at vi har muskler, lemmer og bein, men også at denne kroppen er full av historier, og at den dermed på ett nivå er like foranderlig som historiene. Som vi så var det jo ikke noe ved kvinnes kropp i et slags kontekstløst perspektiv som gjorde at de ikke kunne arbeide eller ta utdanning: Historiene om kvinnekroppen bidro til å forme det feltet av muligheter som åpnet seg ut fra den.

Dette er dog ikke den eneste måten identiteten kommer inn som faktisitet: Ikke all identitet synes å være knyttet til kroppen, og ikke alt ved kroppen utgjør identitet. Mens det for eksempel finnes historier om å være høyre- eller venstrehendt, så finnes det få eller ingen om det å ha hender,

---

<sup>295</sup>I denne sammenheng kan det være verdt å kort nevne at selv om slike syn på kroppen gjerne kan synes vitenskapsfiendtlige, så er det er i det minste ikke min intensjon (hva Sartre eventuelt ville ment kan man bare gjette på, men ut fra det vi har sagt her finner vi ikke noe grunnlag for å hevde noe slikt): At en ubevitnet kropp i-seg ville være meningsløs betyr ikke at det vi avdekker i de vitenskapene som studerer kroppen bare er ren fantasi eller usant (vi opererer jo ikke med noen «skjult virkelighet,» så kroppen-i-seg er ikke «mer sann» enn kroppen i vitenskapene; sannhet gir heller ikke mening som i-seg) – det betyr bare at også de fakta som produseres av vitenskapene er *for oss*, dvs. meningsfylte fenomener.

og vi vil vel neppe gå med på at det være norsk eller svensk er noe som er direkte knyttet til kroppen. I tillegg har identitet ofte mange andre elementer, blant annet de individuelle elementene, og slike som endrer seg i løpet av et liv.<sup>296</sup> Identiteten er også ofte knyttet opp til andre ting ved det vi allerede har regnet inn under faktisiteten, eksempelvis de historisk-sosiale betingelser (fødested, -tid, sosial klasse, osv.), og igjen er dette på en sånn måte at vi ikke klart kan skille disse tingene ut fra historiene som fortelles om dem, som om de kunne eksistere som løsrevne abstrakte fakta: Det gir ikke mening å snakke om for eksempel 1700-tallet som om det var en tid som *egentlig* kunne vært i dag, bare at noen av betingelsene er annerledes (hva ville en historisk epoke vært uten historien?); når vi sier 1700-tallet mener vi den konkrete historiske epoken som har vært, og som (i det minste prinsipielt) kan beskrives objektivt ved å beskrive betingelsene slik de var på den tiden.

I tillegg kommer de prerefleksive handlingene og den medfølgende ikketetiske bevisstheten som muliggjør at en identitet kan fremtre under den Andres blikk. Vi husker for eksempel fra behandlingen av ond tro og oppriktighet at pederasten godt ville kunne si at han «er» pederast dersom han med det mente at hans adferdsmønster var det som var definert som en pederasts adferdsmønster, men ikke hvis han dermed mente at han ble determinert av det: Han er pederast kun i den forstand at bevisstheten alltid nihiliserer *sin konkrete* fortid, og denne fortiden er altså noe han faktisk er, om enn på den måten at han ikke er det (lenger). Pederasten ville altså også kunne stille seg i ond tro dersom han forsøkte å omgjøre denne faktisiteten til transcendens ved å nekte å vedkjenne seg å være pederast i denne forstanden. Slik konstituerer også de prerefleksive handlingene og historiene man forteller andre om en selv en form for faktisitet.

Det er også her ansvaret i det man er for den Andre kommer tilbake, og selv om det kommer klarest til syne i slike tilfeller som hos pederasten, i og med at han selv utfører handlingene som konstituerer ham som pederast, så er det også til stede i de situasjonene hvor den overgripende identiteten synes å gå forut for handlingene: Selv om en svart person ikke har utført noen konkrete handlinger som har konstituert han eller henne som «stereotypisk» svart, så vil det å være svart på et vis kunne «klistre» seg til personens handlinger slik at personen selv likevel erfarer sine egne handlinger som å til stadighet bekrefte denne identiteten. Dette leder oss tilbake til frigjøringskampen, og her må vi innføre en liten nyansering som kan settes i kontrast til eksempelet med kelneren. Kelneren er en refleksiv og villet iscenesettelse av en selv som et eller annet objekt man søker å være, og et samtidig forsøk på å overgi ens egen frihet til dette objektet. Dette *kan* også gjelde rettighetsforkjemperen – den onde troen er alltid en mulighet – men spørsmålet er altså om det vil gjelde *alle* rettighetsforkjempere, og om det gjelder med nødvendighet.

---

<sup>296</sup>Selv om også noen av disse følger endringer i kroppen, eksempelvis når det gjelder alder, og den markante forskjellen fra det prepubertale til kjønnsmoden voksen.

Svaret blir kun mulig i lys av det vi har sagt om faktisiteten: Som vi så var det jo tross alt noe faktisk ved kelnerens rolle i og med at han var opplært i kelneryrket, og ikke i diplomatens eller brannmannens. Vi har også nevnt pederasten, men det samme kan også sies å gjelde rettighetsforkjemperne: Enten de er kvinner, svarte, mentalt syke eller homofile, så er det noe faktisk over dette,<sup>297</sup> og det er på bakgrunn av denne faktisiteten de fører sin kamp for rettigheter; frigjøringskamp springer ut av at et eller annet har gjort ens identitet påtrengende heller enn fra et ønske om å determineres av den. For å forstå dette må vi spørre hvordan identitet kan bli påtrengende på denne måten, og som eksempel kan man ta den formen for feministisk tenkning som Beauvoir bedriver:

Beauvoir tar utgangspunkt i at hun, tross alt, er (blitt) kvinne, og søker å utfordre en rekke historier som fortelles om kvinnene ved å påpeke ting i dem som går mot hennes primære erfaring av seg selv som fri. Historier er sjeldent fullstendige eller uten små glipper hvor inkonsistenser kan gjøres gjeldende, og desto mer man fjerner seg fra det man forteller om, desto flere slike glipper vil det være. Dersom man lager en historie om mennesket (eller en gruppe mennesker) som er for snever og avgrenset, og som går mot de grunnleggende strukturene ved den menneskelige eksistens, vil den altså raskt kunne ta form av eksplisitte forbud: Hvis man primært opplever hendene som transcendens, men et forbud mot å «ødelegge de delikate lankene» settes i verk gjennom historien om kvinnen, kan det oppstå en dissonans som kan indikere at historiefortelleren farer med løgn. Med andre ord er det at identiteten blir påtrengende noe som henger sammen med at man på forbyr folk å oppfylle de muligheter som primært presenterer seg for dem ved å underlegge dem en abstrakt og generell forestilling om hvem de er og hva de er i stand til.

Dette gjør det også klart at selv om identiteten til en viss grad kommer inn som faktisitet, så betyr ikke dette at den dermed ikke kan endres, noe som er godt illustrert av Beauvoirs prosjekt og feministiske prosjekt i det hele tatt. Vi sier jo for eksempel sjeldnere og sjeldnere at en jente ikke kan bli tømrer eller leder hvis det er det hun har lyst til (selv om noen av historiene nok fremdeles henger igjen). Historien har endret seg, og kvinnekroppen er ikke lenger nødvendigvis «delikat.»

Over nevnte vi også identitet i sammenheng med et forbud, og det virket som om dette gjaldt de spesielle tilfeller hvor identiteten på en meget åpenbar måte går mot vår primære erfaring av oss selv som frie, men har ikke all identitet egentlig noe som minner om forbudet i seg? Vi husker at et forbud skiller seg fra en umulighet ved at forbudet alltid er presentert med en mulighet for overskridelse. I så måte er det jo ikke noen fysisk umulighet (som det at min kropp rent faktisk ikke kan fly) som gjør at jeg kan nekte meg selv å opptre på en måte jeg mener er «under min

---

<sup>297</sup>Samme hvilken «type» faktisitet det er snakk om: Som vi sa, så er den kroppslige faktisiteten er ikke mindre faktisk enn den historiske, og det er ikke nødvendigvis mer inautentisk for kvinner og homofile å kjempe for rettigheter enn det er for sykepleiere og transportarbeidere.

verdighet,» eksempelvis ved å drikke meg sørpe full fordi «fotballaget mitt» har scoret mål.<sup>298</sup> At det også tidvis synes som om identitet kan presentere seg i form av *påbud* har lite å si for poenget her: Vi vil behandle påbud som strukturelt likt forbud uten å dermed redusere det ene til det andre i alle henseender; det er, i en forstand, forskjell på «man skal ikke plage andre» og «man skal være grei og snill,» men i denne sammenhengen kan begge disse konseptualiseres som forbud i og med at de begge består av en regel som det er mulig å bryte, og ikke hverken umulighet eller nødvendighet. Spørsmålet nå blir om identiteten, idet det synes som om vi kan beskrive den som et restriktivt moment, har et aspekt som gjør at jeg eventuelt ville være *friere* hvis jeg bare kvittet meg med den (eller størsteparten av den) for å sitte igjen med at «for øvrig får man gjøre som man vil.»<sup>299</sup>

Som vi har sett kan dette gjelde for noe av det som utgjør identiteten, men her er det også nærliggende å knytte an til Kierkegaard, og hans forestilling om forbudet i *Begrepet Angst*. Der bevirker forbudet at barnet kan bli bevisst seg selv som fri idet forbudets implisitte mulighet for å brytes samtidig indikerer overfor barnet at det er barnet selv som i sin frihet kan velge å bryte det, samt å dermed ta på seg ansvaret for å ha brutt det. I et slikt lys kan det altså noe paradoksalt synes som om fraværet av ethvert forbud heller ville motarbeidet friheten, og forholdet mellom identitet og frihet står klarere frem:<sup>300</sup> Om identitet ikke *er* forbud, så synes identiteten likevel å stå i mer eller mindre samme forhold til friheten som forbudet gjør. Den bidrar til å gi friheten den muligheten for retning som er nødvendig for at den ikke skal bli tilfeldighet ved å fungere som bakgrunn for at noe kan velges som mer verdifullt enn noe annet.<sup>301</sup> Igjen er parallellen til Kierkegaard påfallende, og i dette tilfellet er hans forestilling om estetikerens illustrerende: Estetikerens møter sine valg med den holdningen at samme hva man velger, så vil man «fortryde begge dele,» og alle alternativ er dermed likegyldige. Ved denne holdningen forsøker estetikerens å unngå å leve i konsekvensene av sin frihet, og den estetiske eksistensmodusen er altså en inautentisk en.

Gitt dette perspektivet på frihet, identitet og faktisitet, ender vi altså opp i en posisjon som er motsatt til den karikerte i introduksjonen: En forestilling om å være fullstendig identitetsløs i alle henseender ville være i ond tro idet denne forestillingen ville være et forsøk på å omgjøre faktisiteten til transcendens istedenfor å søke en gyldig koordinering av disse to aspektene ved mennesket. Det er kanskje til og med i slike prosjekter den onde troen vil kunne virke sterkest: Når

---

298Selv om vi har formulert det refleksivt kan det samme gjelde prerefleksivt: Å gå på fotballpuben er noe som ikke presenterer seg som en mulighet for meg fordi jeg ikke verdsetter fotballen. Det blir kun i ond tro dersom jeg forsøker å la meg determinere av dette, eksempelvis hvis jeg sier at «Jeg kunne *Aldri* gått på fotballpuben.»

299Thorbjørn Egner, *Kardemommeloven*.

300Her er det interessant å merke seg at noe ny forskning tyder på at barn ikke bare bryter hvilke som helst regler, men heller velger ut dem som synes å være relevante for identiteten. Se *Bridging Theory of Mind and the Personal Domain: Children's Reasoning About Resistance to Parental Control*.

301Her er det verdt å merke seg at både det å bryte forbudet, og det å velge å overholde det er like fritt.

man forteller seg selv historien om at man ikke har noen historier om seg selv ser man hvordan denne historien selv dekker over det faktum at den er nettopp en historie. Dermed har vi også et mer konkret eksempel på hvordan den onde troen selv er et prosjekt i ond tro idet den dekker over at den er nettopp ond tro.

Grunnen til at noen identitetsprosjekter likevel kan være i ond tro er altså ikke det at identitet *som sådan* alltid er en essens eller bare en rekke forbud som til stadighet nekter en å utøve ens frihet. Den onde troen ligger heller i det forholdet man har til den identiteten man har fått konstituert. Den onde troen vil da søke å omgjøre transcendenten til faktisitet, og man vil foregi å *være* identiteten på en sånn måte at friheten determineres av den; «jeg kan ikke noe for det! Jeg bare er sånn!»

Et annet viktig aspekt ved identitet er forholdet mellom individuell identitet og det vi gjerne kaller gruppeidentitet. I noen tilfeller tenker man at dette er motsetninger, og at gruppeidentiteten ikke har noen annen funksjon enn å la individet overlate sin egen frihet til gruppen (som eksempel kan man ta Kierkegaards spissborger). I andre tilfeller synes man dog å tenke at gruppeidentitet er viktig for personen selv, slik man eksempelvis ser når man argumenterer for at det å høre nynorsk i barnehagen skaper identitet.<sup>302</sup>

Det er unektelig slik at mye av det som faller inn under identitet knytter seg til det unike og individuelle ved noen: Som vi sa er det påfallende at det sjeldent knytter seg historier til de kroppslige trekk som alle har, eksempelvis hender, men sånn sett kan det som velges som «viktig» i identitetssammenheng tidvis synes noe tilfeldig: Hvorfor skulle det å like tungmetall være viktig mens det å ha hender ikke er det, og hvorfor skulle det være viktig for meg at jeg får lov til å være kresen i matveien mens det er viktig for en annen at han *ikke* er kresen?

Svaret ligger i bevissthetens negerende væren: Som vi husker så var vi såvidt inne på at negasjonen var forskjellig når man sto overfor en stein og når man står overfor et annet menneske i og med at den er mer konkret og spesifikk. Negasjonen stopper dog ikke ved «menneske.» I lys av dette ser vi for eksempel at det er mer nærliggende å få seg selv presentert som nordmann når man er født i Norge og står overfor en engelskmann enn det er å være nordmann overfor en padde eller en annen nordmann. Det «viktige» eller «relevante» velges altså ikke fullstendig «fritt» blant en mengde abstrakte egenskaper som vi alle «kunne ha hatt» dersom vi var noe radikalt annet (eksempelvis en løsrevet bevissthet) men blant de konkrete mulige egenskaper som historiske og situerte mennesker kan ha,<sup>303</sup> og nærmere bestemt blant de konkrete egenskaper som er nærliggende

---

302Se Kristin Ropeid, *Barnehagen skaper språklig identitet*, i bladet Utdanning, 26/03/10: [http://www.utdanningsnytt.no/Files/PDF%20av%20Utdanning/Utdanning\\_06\\_2010.pdf](http://www.utdanningsnytt.no/Files/PDF%20av%20Utdanning/Utdanning_06_2010.pdf).

303Selv om ikke dette heller er et spesielt snevert repertoar: Alt fra døvhet til en preferanse for tungmetallrock til politisk orientering kan være elementer i en gitt identitet.

avhengig av hva man står overfor.

Det som er påfallende her er hvordan negasjonen dermed også impliserer et komplementert element av bekræftelse:<sup>304</sup> Desto mer spesifikk negasjonen er, desto flere ting utelates fra den, eksempelvis at vi er to mennesker, begge liker lyden av tungt regn, osv. Med andre ord er ethvert individuelt aspekt også en implisitt indikasjon på noe som kan gi et grunnlag for en eksistensiell solidaritet: Ulik på disse og disse punktene, men likevel så lik på så mange andre punkter.

Eventuelle etiske implikasjoner skal vi ikke gå inn på her, men vi ser altså hvordan den grunnleggende negasjonen og individualiteten bærer i seg en kime til det vi kalte gruppeidentitet: Hadde negasjonen kun hatt negative konsekvenser slik at det eneste vi fikk ut av den var en prerefleksiv anelse om å *ikke* være X, ville gruppeidentitet aldri kunnet oppstå; gruppeidentiteten avhenger av en erfaring av en selv som delaktig i et dem-objekt eller vi-subjekt, og dette forutsetter en erfaring av at man har noe til felles med de andre i dette vi/oss, en erfaring som baserer seg på det at det som skiller deg fra noe(n) samtidig innebærer at du allerede er såpass lik dette du er forskjellig fra at du kan sammenlignes med det. På det mest grunnleggende nivået er dette det faktum at også bevisstheten *er*, tar del i den grunnleggende kontingensen, og dermed har en viss affinitet til væren-i-seg.

Vi så også at erfaringen av «vi» og «oss» ikke baserte seg på en magisk sammenknytning av bevissthetene til de forskjellige individene i en gitt gruppe, men at det heller dreide seg om en erfaring av mine egne handlinger som samstemte. Med andre ord vil ikke en gruppeidentitet i utgangspunktet være en slags egenskap ved en ansamling mennesker som sådan, men heller bæres av hver og en. Dermed ser vi også at individuell identitet og gruppeidentitet ikke står i motsetning til hverandre, og ikke engang nødvendigvis er ting som kan skilles fra hverandre annet enn abstrakt eller i den forstand at det kan finnes situasjoner hvor eksempelvis kun et individuelt aspekt blir relevant ut fra den konkrete negasjonen. At det finnes folk med minimal gruppeidentitet<sup>305</sup> har ikke store konsekvenser for det vi har sagt her: Likheten kan ikke *forårsake* gruppeidentitet, bare *motivere* den, og vi ser altså at selv om mange av de tingene som erfares som individuelle ofte er noe mange andre også «er,» så betyr ikke det at man automatisk havner i et vi/oss sammen med dem. I alle tilfelle vil selv den individuelle identiteten altså avhenge av en eller annen form for implisitt likhet, og vi får altså også ond tro i motsatt retning av den hvor individet søker å overlate sin frihet til gruppen: Desperate forsøk på å fjerne ethvert spor av gruppeidentitet, helt opp til det allmennmenneskelige, vil, som Kierkegaard har illustrert i sin *Estetiker*, kunne gjøre en avhengig av den gruppen man søker å ta avstand fra på en måte som kanskje er mer kraftfull enn det motsatte; på

---

304For en gangs skyld må det være snakk om samtidighet: Vi kan ikke innføre positivitet i negasjonen.

305Japanske Hikikomori, personer som sperrer seg inne på rommene sine i flere år, kan være et eksempel. <http://www.nytimes.com/2006/01/15/magazine/15japanese.html?pagewanted=all>. Hentet den 06.04.10.

samme måte som historien om å ikke ha noen historier dekker over at den selv er en historie, vil historien om å ikke være som noen andre i stor grad avhenge av at en alltid bare handler «motsatt» av hva «man» ville gjort.

Nå kan det fort synes som om vi har konsentrert oss for mye om identitet, og at integreringsperspektivet har falt vekk, men selv om ordet integrering ikke har opptrådt like ofte som ordet identitet, så har vi likevel vært inne på integreringen i forskjellige sammenhenger. Som vi sa i introduksjonen, så er integrering et ord som blant annet betyr «innlemme, innpasse i et hele.» I mange tilfeller snakker vi om integrering som det som foregår når eksempelvis en innvandrer skal innpasses i samfunnet. Som vi dog sa i innledningen vil vi ikke utelukkende fokusere på innvandrernes situasjon, men heller rette oss mot et generelt perspektiv. For eksempel sier vi jo også at syke og funksjonshemmede skal integreres i arbeidslivet og samfunnet, og i innledningen nevnte vi også at vi jo alle sammen i en viss forstand må innlemmes i det samfunnet vi fødes inn i.

Samtidig synes det som om integrering er preget av en viss tosidighet: På den ene siden skal vi integrere noen, og på den andre skal denne noen integrere seg i oss; om noen kommer og møter fullstendig lukket passivitet i det han eller hun skal integreres i, forvansker det integreringen, og samtidig hjelper det mest sannsynlig ikke spesielt mye samme hvor mye man tilrettelegger dersom den det legges til rette for ikke selv er interessert i å benytte seg av mulighetene som dermed åpnes. I tillegg er tiltakene ofte rettet direkte mot en bestemt gruppe og dermed avhenger tiltakenes form av en forestilling om hvem den som skal integreres er, samt en forestilling om det «vi» denne personen skal integreres i.

Et annet fenomen som nok er mest påfallende i situasjonen til innvandrerne, men som man også kan finne igjen i de andre situasjonene er et som har med fremmedhet å gjøre: Blikket ligger tungt på den fremmede, som ikke bare kjenner seg fremmedgjort i den Andres blick, men også underlagt et blick som er mye mer fremmed og preget av usikkerhet enn det blikket han eller hun er «vant til»; der man etterhvert får en følelse for de kulturelle normer i det samfunnet man vokser opp i, kjenner vi alle følelsen av å ha vært den fremmede som bare *kanskje* har gjort noe galt som ikke ville vært galt «hjemme.» Som eksempel kan man bringe inn fenomenet «the Norwegian arm,»<sup>306</sup> som betegner den tendens nordmenn angivelig har til å strekke seg over bordet for å gripe det man vil ha istedenfor å be om det: Blikket man får etter en slik bevegelse kan være megetsigende, men samtidig kan det mangle en konkret referanse til hva det er man har gjort galt; er man vant til å gjøre noe, og antar at dette er noe «alle» gjør, er det mindre nærliggende at det skal falle en inn at det er akkurat dette man har gjort galt. Likevel: *noe* er det! Dette gjelder også de nærmere

---

306Også kalt pensjonatarm innad i Norge. <http://www.dinside.no/342678/farvel-folkeskikk>. Hentet den 16.04.10.

situasjoner hvor det ikke er fremmede kulturer som sådan, men bare et nytt arbeidsmiljø, en ny skole, osv., og det er ikke usannsynlig at det ligger en lignende form for fremmedhet i den verden som en dag skal bli barnets egen, men som det enda ikke har lært seg å navigere på egenhånd.

Dette kan i stor grad bidra til å forsterke det ubehaget som ligger i skammen, og man ser også hvordan angsten ligger og lurert rundt hjørnet: De dagligdagse rutineene har ikke lenger det skinnnet av selvfølgelighet som gjør at man bare kan gjennomføre dem uten videre; ved hver vending kan man risikere å støte an mot et visst fordømmende blikk. Som vi så kan et slikt ubehag når som helst motivere en overgang til at man selv setter seg som subjekt for den Andre for å opparbeide seg en slags oversikt over, og fortrolighet med, det blikket som legges på en. Med en slik fortrolighet følger både det at man i større grad kan navigere uten å «støte an mot» blikket, og det at man vil være bedre skikket til å styre hvilke historier man forteller og hvilke som fortelles om en: Kommunikasjon er enklere når man kjenner språket.

Igjen står vi overfor noe som kan foregå på to måter, en prerefleksiv og en mer refleksiv. Den prerefleksive har vi i stor grad vært inne på, og den er i utgangspunktet ikke stort forskjellig fra det å få konstituert en essens eller et dem-objekt: Gjennom mange forskjellige erfaringer, selv med mange forskjellige personer, kan et mønster etterhvert tre frem, og situasjonen kan plutselig snu slik at de forskjellige historiene fremtrer som individuelle variasjoner av den overordnede historien. Etterhvert vil også det nye og fremmede bli mer vanlig og kjent, og livet vil kunne leves uten at man støter an mot blikket like ofte som i begynnelsen. I dette perspektivet kan man si at det som skjer er at man *integrerer* normene i den nye kulturen i ens egen verden slik at de mulighetene som presenterer seg prerefleksivt i stadig mindre grad vil støte an mot blikket. Vi ser altså at integreringsbegrepet igjen stiller oss overfor en tosidighet hvor individet integreres i kulturen og kulturen samtidig integreres i individet.

Den refleksive måten er mer komplisert, men den gjør eksplisitt noe som etterhvert leder oss videre i forståelsen av integreringen: Den refleksive tilnærmingen er en eksplisitt og villet innsats for å kartlegge denne fremmede Andre slik at man skal kunne mime etter *deres* skikker for å gli ubemerket inn blant *dem*. Rent konkret foregår nok selve konstitusjonen av dette dem-objektet mer eller mindre på samme måte som i det prerefleksive ved at vedvarende erfaringer med og historier om den Andre utgjør grunnlaget for det bildet man danner seg, selv om man i den refleksive tilnærmingen nok er mer granskende og systematiserende, mer som en kartograf enn en utforsker. Begge tilnærmingene er også motivert av ubehaget i blikket, og innebærer et implisitt ønske om å slippe dette ubehaget, men der det prerefleksive ikke tar stilling i utgangspunktet, og prinsipielt like godt kan ende i avvising av den Andres blikk som i tilpasning, har det refleksive allerede som mål å tilpasse seg. For å oppnå dette vil man sørge for å alltid opptre riktig, og det er også her problemet

blir åpenbart: På samme måte som man er mer bevisst føttene som objekter når man går på steder hvor det ikke er likegyldig hvor man trekker, er den som stadig må akte på seg selv for å ikke si eller gjøre noe galt i mye større grad underlagt blikket enn den som har avvist det eller tilpasset seg prerefleksivt. Foruten at vi ser igjen strukturer fra stoltheten her, blir det et umulig prosjektet i og med at man i bunn og grunn søker den relativt motstandsløse prerefleksive tilstanden gjennom en stadig refleksiv anstrengelse. I tillegg ser vi det umulige i å forsøke å erfare seg selv som del av et *dem*: Et *dem* er noe som kun andre enn meg kan være del av, og jeg selv kan kun erfare meg som i et *oss* eller *vi*.

Nå har vi også nevnt det motstandsløse, og vi ser at dette er en del av motivasjonen i integreringen. I den ytterste konsekvens kan dette motstandsløse tendere mot det gravalvorlige, Kierkegaards Spissborger eller Heideggers Das Man, hvor man søker å la friheten ligge brakk ved å følge systemer av absolutte normer og regler slik at verden nærmest synes å organisere seg selv uten at man selv har ansvaret for å ha bidratt til denne organiseringen. Et slikt prosjekt om fullstendig motstandsløshet blir altså igjen i ond tro, men hvis man ser på de tiltak man iverksetter for å integrere noen, ser man at det likevel er et visst element av motstandsløshet i det.

Som eksempel er de mange tiltak for å integrere funksjonshemmede i arbeidslivet, blant annet krav til universell utforming, heis og tilgang for rullestol, osv., noe som helt klart har et aspekt som er siktet inn på at de funksjonshemmede ikke skal måtte bekymre seg for det *at* de er funksjonshemmede: I integreringsøyemed legger vi verden til rette slik at den ikke til stadighet skal minne folk på deres identitet. Det samme kan sies å gjelde for tiltakene rettet mot innvandrere, og man kan eksempelvis si at norskopplæring ikke bare er for at vi skal kunne forstå dem, men også for at de skal kunne gjøre seg forstått på en mye mer direkte og uanstrengende måte. I det store og hele ser vi en klar parallell til Beauvoirs bemerkninger om redskapene, og poenget blir altså at det å lage en mindre og lettere hakke ville kunne være en form for integrering. Dermed ser vi hvordan også integrering i stor grad henger sammen med historiefortelling, men at det også finnes et element av at visse av historiene helst skal ende opp med å forsvinne eller i det minste ikke tematiseres i det daglige livet.

Et annet aspekt ved integreringen finner vi igjen dersom vi husker fra innledningen at den ene betydningen av ordet var «å gjøre hel.» Det synes nemlig å ligge en fare for at integreringstiltak skal kunne motivere en form for *disintegrering*, i den forstand at individet for eksempel kan ende opp med å føle seg strukket eller delt mellom to eller flere «sfærer,» eksempelvis en offentlig og en privat, hvor kun den ene sfæren er den hvor man føler seg som «seg selv.» Dette vil kunne styrke en forestilling om en form for «egentlighet» eller altså at man har en essensiell kjerne som man bare lar komme til uttrykk i den ene sfæren mens det som får komme til uttrykk i den andre ikke er mitt

virkelige meg, men en maske, eller en rolle.

Innenfor det vi har skissert vil en slik forestilling være i ond tro, og da på to komplementære måter: Samtidig som man søker å bli om til et objekt ved å forespeile seg selv en essens som man lar komme til uttrykk i den private sfæren, distanserer man seg fra de handlinger man utfører i den offentlige ved en referanse til den samme essensen; alt som ikke stemmer overens med essensen er ikke meg.

For så å oppsummere mot slutten, har vi her forsøkt å gi fenomener knyttet til identitet og integrering et grunnlag i en fenomenologisk og eksistensialistisk ontologi. Identiteten har vist seg å være et aspekt av faktisiteten, og vi har forstått både identitet og integrering som sosiale fenomen med et meget tett avhengighetsforhold seg imellom. Fenomenene knyttet til disse begrepene kan beskrives som forskjellige måter å fortelle historier på: Man forteller andre historier om seg selv, man forteller seg selv historier om seg selv, man forteller andre historier om dem selv og man forteller seg selv historier om andre. Vi har også sett at disse forskjellige måtene å fortelle på i forskjellig grad glir over i hverandre. Det er for eksempel i visse tilfeller ikke noen markant forskjell mellom det å fortelle andre historier om en selv og å fortelle en selv historier om seg selv idet man kun kan gjøre det siste gjennom den Andres tilstedeværelse. Videre fortelles historiene ikke alltid med ord: Både handlinger og tidvis også hendelser (sykdom, for eksempel) kan være med på å konstituere identitet. Følgelig har vi også sett at det å fortelle historier om seg selv er noe man ikke kan unngå: Selv om ens egne handlinger ikke alltid tematiseres, så er potensialet alltid der, både gjennom den ikketetiske bevisstheten (om) seg selv (som synlig), og gjennom den Andres tilstedeværelse som objektiverende instans.

Det at den Andre spilte en viktig rolle i konstitusjonen av identiteten innebar et perspektiv på identitet som kan synes noe utvidet i forhold til hvordan man vanligvis tenker på det: Vi inkluderte overgripende fortellinger som personen selv kanskje ikke vil vedkjenne seg eller ønsker å legge for stor betydning i, eksempelvis sykdommer eller det å være tidligere narkoman. I slike tilfeller støter friheten an mot den Andres frihet, og skammen kan være nådeløs.

Når det gjelder forholdet mellom identitet og selvet fremsto dette som noe sirkulært: Selv om selvet er det primære, og i utgangspunktet er en betingelse for de handlingene som etterhvert bidrar til å konstituere en identitet, så så vi at at identiteten kunne bidra til å inspirere selvet både i den forstand at mange av tingene som vedrører identitet kan bidra til konstitusjonen av verdier og i den forstand at identiteten etterhvert kan fremtre som essensiell kjerne i den onde troen. Både selv og identitet ville også kunne være omskiftelig basert på situasjon: Selv om identiteten på ett nivå kan forsøkes oppsummert i en helhet, vil den konkret sett avhenge av hvordan situasjonen ellers ser

ut, og det som er viktig for en i én situasjon er helt uviktig i en annen.

Stilt opp mot friheten, så vi at identiteten sto frem som en form for retningsgivende faktisitet: Identitet er viktig for at friheten skal kunne få sitt uttrykk, selv om det riktignok finnes former for identitet som vi kan si er begrensende for friheten; at vi er grunnleggende frie er noe som ikke kan endres samme hvilke historie vi forteller, og vi er for alltid dømt til å være den som aktivt opprettholder oss selv i verden som den vi «er,» men vi så også at visse former for undertrykkelse kan bidra til å konstituere en identitet hvor frihetens utøvelse blir abstrakt eller begrenset.

Dermed har vi også unngått å gjøre identiteten til en form for determinerende essens: Selv om man *kan* forsøke å gi en forestilling om en selv en essensiell betydning i et prosjekt i ond tro, er ikke ethvert identitetsprosjekt i ond tro. Tvert om så vi at det kan finnes identitetsprosjekt som søker å fjerne visse forbud som synes å gå mot en mer primær erfaring av en selv som fri.

Samtidig har vi ikke utelukket muligheten for relativt faste identitetslementer: Som vi så i sammenheng med pederasten er det fremdeles åpent for at man kan ha stabile personlighetsstrukturer og adferdsmønster. Problemene med slike oppstår først i det øyeblikk man skal reflektere over dem, og i sammenheng med hvilken viktighet man kan tilskrive dem. Vi tillater ikke en forestilling om dem som en determinerende essens, men vi har likevel ikke utelukket at man fritt kan velge å tillegge visse ting som man oppfatter som trekk ved en selv en viss verdi, og ønske å fastholde dem og identifisere seg med dem: Sartre henter mot slutten av *Væren og Intet* mot en slags lekende holdning som skal kunne muliggjøre en mer gyldig koordinering av faktisiteten og transcendensten, og det er altså ikke urimelig å tro at det ligger en mulighet for å verdsette ens egen evne til å eksempelvis løpe fort samtidig som man ikke baserer hele ens væren på denne evnen.

Vi så også at heller ikke gruppeidentitet nødvendigvis ville føre en inn i ond tro, og at formålet med integreringen var at individene skulle oppnå en viss form for motstandsløshet hvor livet skulle kunne leves uten at man til stadighet ville måtte kjempe mot blikket. I den sammenheng må det også bemerkes at det ligger en del perspektiver her som åpner for en form for normativitet med henblikk på identitet og integrering, og det synes for eksempel å ligge en kime til en forestilling om vellykket og mislykket integrering her. Dette vil dog være noe som ligger i utvidelsen av det vi har kommet frem til her.

## Litteraturliste:

Søren Kierkegaard, *Begrepet Angst* (1844, norsk utgave fra 2005), Forlaget Oktober.

Søren Kierkegaard, *Enten-Eller* (1843), Gyldendal Danmark.

Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego* (1936-37, engelsk utgave fra 1960), Hill and Wang.

Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (1943, engelsk utgave fra 2003), Routledge.

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, 1943, Gallimard.

Simone de Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas og Tvetydighetens Etikk* (1944 og 1947, norsk utgave fra 2009), Pax Forlag.

Simone de Beauvoir, *Det annet kjønn* (1949, norsk utgave fra 2000), Pax Forlag.

David L. Rosenhan, *On Being Sane in Insane Places*, Science, Vol. 179 (Jan. 1973), s. 250-258.

Kristin Hansen Lagutta, Larry Nucci, og Sandra Leanne Bosacki, *Bridging Theory of Mind and the Personal Domain: Children's Reasoning About Resistance to Parental Control*, Child Development, vol. 81, number 2 (March/April 2010), s. 616 – 635.

## Pensumliste:

Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego* (1936-37, engelsk utgave fra 1960), Hill and Wang.

Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (1943, engelsk utgave fra 2003), Routledge.

Simone de Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas og Tvetydighetens Etikk* (1944 og 1947, norsk utgave fra 2009), Pax Forlag.

Simone de Beauvoir, *Det annet kjønn* (1949, norsk utgave fra 2000), Pax Forlag.