

**I kapittel 4 i *Åndens Fenomenologi* skildrer Hegel et fiktivt møte mellom to selvbevisstheter som utkjemper en «kamp til døden», før den ene trellebinder den andre og blir den andres «herre» (den ene blir subjekt, den andre objekt for subjektet), bare for å finne ut at rollene reverseres i det øyeblikket herren innser at det er *han* som er avhengig av trel-len for opprettholdelsen av sin selvbevissthet, ikke omvendt.<sup>1</sup>**

# HERRE ELLER TRELL?

HEGEL, SARTRE OG ŽIŽEK OM DEN ONTOLOGISKE DYNAMIKKEN MELLOM DOMINANS OG UNDERORDNING.

Av Martin Østtveit

If one means by violence a radical upheaval of the basic social relation, then, crazy and tasteless as it may sound, the problem with historical monsters who slaughtered millions was that they were not violent enough. Sometimes, doing nothing is the most violent thing to do. (Žižek 2008:183)

Selvbevisstheten er forut for bevisstheten – viten om ytre, fysiske objekter er bare mulig gjennom bevissthet om seg selv. Men på hvilken måte er vi bevisst oss selv gjennom andre selvbevisstheter, til forskjell fra gjennom objekter, naturen og konsepter? Er distinksjonen konseptuell eller ontologisk? Sartre forsøker å løse dette ved å etablere et konseptuelt (ikke ontologisk) skille mellom *væren for* objekter, naturen, konsepter (*for-seg-væren*) og *væren for* andre selvbevisstheter (*for-andre-væren*)<sup>2</sup> Hegels primære formål med historien om herren og trelen er å vise at dialektikken kan tolkes som en internalisert prosess i det enkelte individ (bevissthetens utvikling mot seg selv), og som en ekstern, upersonlig prosess; hva som faktisk skjer når to eller flere personer møtes (den sosiale virkningshistorien) (Kojève, 1996). Nesten hundre år senere viser Sartre ved hjelp av Hegels herre/trell-dialektikk hvordan det dynamiske samspillet mellom to selvbevisstheter, dvs. menneskelig interaksjon og samhandling, *alltid* skjer på bakgrunn av konflikt, kontrollbehov, maktspill og gjensidig avhengighet. Kort sagt, på bakgrunn av *vold*.<sup>3</sup> Avslutningsvis skal jeg ved hjelp av Slavoj Žižek forsøke å «dempe» antagonismen, og tentativt finne en vei for enkeltindividet ut av nevnte «voldsspiral».

## Hegel om selvbevissthet

Ifølge Hegel retter ikke bevissthetens refleksjon seg mot det i tingenes struktur som vi er oss bevisst, men mot strukturen av vår egen tolkende aktivitet (Pinkard 1996:46). Det finnes verken universale eller partikulære «objekter» som

kan oppfattes, heller ikke noen bakenforliggende essens bak framtredelelene. Så når vi reflekterer over en framtredelelse, er refleksjonens objekt selve refleksjonens struktur. Selvbevisstheten blir dermed vissheten om at vi oppfatter ting på den ene eller andre måten, fordi bevisstheten bare kan oppstå innenfor et sosialt rom, eller samfunnsstruktur, som åpner opp og setter grensene for hva det enkelte individ *rettmessig* kan oppfatte som mulig og ikke mulig for seg selv. «Bevissthet» krever at vi har en posisjon innenfor dette «rommet», og selvbevissthet er vissheten om denne posisjonen. «Jeg» kan altså ikke vite «noe» utenfor det sosiale rom.

For Hegel forholder subjektet seg til objekter på bakgrunn av sin egen kognitive kapasitet, hvor konsepter har en instrumentell funksjon som redskaper for å tilnærme seg omgivelsene (det sosiale rom). Dette kaller Hegel for *livet*, og livet manifesterer seg i forskjellige «viljer», både i kognitive og non-kognitive, organiske prosesser. Og fra disse prosessene oppstår enkeltindivider, hvis vilje er å opprettholde seg selv som organisme, på bakgrunn av eller på tross av omgivelsene. Slik står organismen i en implisitt relasjon til seg selv, fordi enhver viljesakt i selvopprettholdelsens navn vil rette seg mot det organismen anser som nødvendig *for* den for å overleve. Organismen regner eksterne objekter for å ha visse egenskaper *for* den, i forhold til hvordan de bidrar til å tilfredsstille organismens behov.

What counts as reason for belief for the subject depends in his life's various desires and demands – that is, on what he needs and wants to do. (Pinkard 1996:49)

Det handlende subjekt tilnærmer seg altså verden på bakgrunn av hvilke praktiske prosjekter som ansees som ønskelig å gjennomføre. Men en slik selvforståelse setter opp en motsetning mellom selvbevisstheten og selve livet. På den

ene siden finnes selve livet og en verden av objekter som den handlende aktør må hanskkes med når man forsøker å virkeliggjøre sine ønsker og behov. På den andre siden finnes det selvbevisste subjekt som differensierer, veier, setter forskjellige alternativer opp mot hverandre, og forkaster informasjon som ikke lykkes i å tilfredsstillende kravene subjektet selv har satt for å kunne regnes som gyldig eller relevant. Objektene i verden eksisterer altså uavhengig av aktøren, men har ingen uavhengig essens. Slik framstår det udifferensierte objektet for den selvbevisste organisme som et

**Begge individene må altså anerkjenne hverandre for at anerkjennelse kan oppstå, for bare et subjekt kan anerkjenne et annet subjekt. Så vinneren lar taperen leve, og inntar rollen som «herre», mens taperen blir til «trell».**

*intet*; siden objektet kun framtrer for subjektet på bakgrunn av standarder for hva subjektet selv regner som gyldig grunn til å vite noe. Selv om disse standardene kan etableres uavhengig av subjektets relasjon til verden, er den enkelte organisme avhengig av visse naturlige betingelser i verden.

Det handlende subjekt innser så at det ikke finnes noen sann måte å forholde seg til verden på, siden våre forestillinger om hva som er ønskelig nedfelles i oss på bakgrunn av vår organiske naturs konstitusjon. Et slikt naturlig, gitt element er det faktum at hver gang et begjær er tilfredsstillende dukker det opp et nytt, siden det organiske begjærs natur er å poppe opp igjen og igjen. Ifølge Hegel viser livet her hen til noe annet enn hva det selv er, nemlig til den bevissthet for hvilken det er som denne enhet, eller som *art* (Hegel 2009:116).

### **Herre og trell - et objekt som også er subjekt**

Slik skjønner subjektet at han er fanget i en konfliktfylt selvforståelse; som selvbevissthet er han uavhengig, men som en del av verden og livets struktur avhengig. Han står fritt til å velge hvorvidt han ønsker å tilfredsstillende et begjær, men kan ikke selv velge hvilke muligheter som foreligger, de er simpelthen gitt. Subjektet må på en eller annen måte forene synet på seg selv som «selvbevisst» med synet på seg selv som «liv» (organisme). Dette kan kun oppnås i møte med et objekt som også kan bekrefte overfor subjektet at han, ved å «begjære» objektet, faktisk bestemmer hva som regnes som autoritativt for ham i forhold til sine egne prosjekter, uavhengig av verden. Disse kravene møtes ved at subjektet anerkjennes av objektet *som* et annet subjekt, fordi et objekt ikke kan gyldiggjøre subjektets

beveggrunner *for* subjektet, og fordi subjektet heller ikke kan bestemme hvilke objekter som skal være der *for* ham. Det er altså kun objektet som kan bekrefte subjektets egne beveggrunner for ham, og dette kan kun virkeliggjøres ved at objektet presenterer seg som noe annet enn subjektet, *og* som avhengig av subjektet for anerkjennelse. Denne avhengigheten er det kun objektet selv som kan tilskrive subjektet. Objektet må negere seg selv for subjektet, ikke omvendt, for på den måten å bli et «noe» for bevisstheten, ikke bare et ingen-ting for sansene.

This object must be an «other» to the subject, something that at first appears to him as independent (his «negation»), and it must at the same time present itself as «negating» its own independence (...) presenting itself as fully determinable by the subject. (Pinkard 1996:52)

Objektet må altså på en og samme tid opptre som den Andre for subjektet (som subjekt), og negere sin egen frihet ved å presentere seg selv som «fully determinable by the subject».

Med andre ord kan det anerkjennende objekt kun være et annet selvbevisst subjekt. Behovet for en slik anerkjennelse drives av et behov som bevisstheten kun kan ha som både organisme i verden og ren fornuft. Anerkjennelse er altså nødvendigvis et tosidig og gjensidig forhold. Igjen framstår selvbevisstheten som spaltet i to dimensjoner som ikke kan forenes. Disse momentene utgjør to mot-satte bevissthetsskikkelser. «Den ene er den selvstendige bevissthet som for for-seg-væren er vesenet, den andre er den uselvstendige bevissthet som for livet eller væren for en annen er vesenet»(Hegel 2009:121). Begge prøver de å «oppheve» den andre, fordi den andres bevissthet truer den enes syn på seg selv som fri og uavhengig. Samtidig må de også «bevise» seg selv overfor den andre, i erkjennelsen om at den andres faktiske død vil eliminere det eneste vitnet til dette beviset. Begge individene må altså anerkjenne hverandre for at anerkjennelse kan oppstå, for bare et subjekt kan anerkjenne et annet subjekt. Så vinneren lar taperen leve, og inntar rollen som «herre», mens taperen blir til «trell».

Herren har nå blitt en for-seg-værende bevissthet som er formidlet med seg selv gjennom en *annen* bevissthet, nemlig «gjennom en slik bevissthet til hvis vesen det hører å være syntetisert med den selvstendige væren eller med tingheten overhodet» (Hegel 1996:121). For herren er trellen derfor både subjekt og objekt, idet trellen både bekrefter og underminerer herrens syn på seg selv. På den ene siden får herren sin egen forståelse av seg selv som uavhengig bekreftet ved trellens anerkjennelse av ham som «herre», samtidig som han innser at hans syn på seg selv som

uavhengig er fullstendig avhengig av trellens anerkjennelse i første omgang. Fordi trelen (eller trellens arbeidskraft) gjøres til objekt for herrens begjær, «oppheves» verden idet trelen framtrer som gjenstand for begjæret.

Etter hvert innser herren at det er *han* som er avhengig av trelen, ikke bare i forhold til arbeidskraft og produksjon, men også for sin egen selvbevissthets eksistens. Herren er kun «herre» så lenge trelen anser ham som *sin* herre, noe som forsterkes av at trelen ikke motsetter seg en slik innordning, men underkaster seg herren totalt. Poenget er at herren aldri kan få en fullt ut tilfredsstillende bekreftelse av sin selvbevissthet fra en/noe som alltid sier «ja». Dessuten innser herren at trelen i sin selvoppretholdelse er totalt uavhengig av ham, fordi trellens selvbevissthet i sitt vesen er en ren negasjon av herrens. Slik blir herren mer og mer avhengig av trelen, og idet øyeblikk hvor begge anerkjenner dette som et faktum, snus styrkeforholdet mellom de to på hodet, slik at slaven blir den «uavhengige» og herren den «avhengige». I prosessen innser begge at livet handler om mer enn fysisk overlevelse, og at identitet er et kompleks av uavhengighet og avhengighet som går hinsides det enkeltindividet kan redegjøre for. For Hegel er dette prototypen på all menneskelig konfrontasjon.

### Sartre om selvbevissthet

Ifølge Sartre finnes det ikke noen distinksjon mellom verden og bevisstheten *om* verden, de er en og samme ting, og kan ikke separeres. Bevisstheten utenfor verden er – intet.<sup>4</sup> Sartres poeng er at bevissthet er *frihet*. Frihet er ikke et aspekt ved bevisstheten, heller ikke noe bevisstheten innehar. Bevissthet defineres rett og slett som frihet, og frihet er ikke annet enn bevissthet. Sartres oppgave blir dermed å vise at bevissthet er frihet, og samtidig bryte ned dikotomien mellom bevisstheten på den ene siden, og verden på den andre. Det gjør han ved å postulere en tese om at *bevissthet er ingenting*.

Når vi gjengir en opplevelse, beskriver vi gjerne opplevelsens objekter (hvordan vi følte, eller hva slags positive eller negative elementer som bygget opp under opplevelsen), men hva som ikke beskrives, er bevisstheten som et objekt. Bevisstheten lar seg ikke objektifisere, den har ingen ekstensjon i tid og rom og ligger alltid bakenfor bevisstgjøringen *av den*. Objektet som bevisstgjøres er på sin side summen av subjektets tolkende aktivitet, mens framtredelelene krever et subjekt som noe framtrer for. Og fenomenet, slik det framtrer for subjektet, er absolutt, idet fenomenet avslører seg som en absolutt indikasjon av seg selv. Det finnes ikke noe skille mellom fremtredelelsen og den subjektive opplevelsen av den. «Fremtredelelsen skjuler

ikke essensen, den avslører den»(Sartre 2003:4). Sartre konkluderer altså med at den konkrete bevisstheten om fenomenet – slik fenomenet faktisk viser seg for bevisstheten – utgjør opplevelsen av å være menneske-i-verden. Og siden bevisstheten ikke er skapt eller forårsaket av noe, må bevisstheten karakteriseres som noe uavhengig og distinkt – utenfor den eksterne verden av årsaks- og virkningsforhold. For hvis bevisstheten hadde vært forårsaket av noe (for eksempel Gud), ville vi vært predeterminerte skapninger uten ansvar – og ikke frie.

Der Sartre beskriver den rene bevissthet som *intet*, definerer Hegel det samme som *ånd*. Sartre har altså byttet ut Hegels «ånd» med «intet», men ikke uten konsekvenser. Hegels dialektikk handler om Ånden og menneskets gradvise erkjennelse av seg selv gjennom historien, til et nivå hvor alt begjær er tilfredsstillt, selvframbringelsen brakt til ro, og alle menneskelige eksistensmuligheter utprøvd (Kojève 1996:13) – altså en eksplisitt positiv dialektikk, som i Sartres øyne kun vil føre fram til ren frihet – eller rettere sagt den totale utslettelse. «Frihet» for Sartre er først og fremst enkeltindividenes bær – vi er ufrie i egenskap av å være absolutt frie. Og frihetens utgangspunkt er intet. Det er dette paradokset som leder Sartre inn i «angsten», og i underkapittelet om *Stoisisme, skeptisisme og den ulykkelige bevissthet* foregriper Hegel på elegant vis hvor et sartreansk utgangspunkt fører hen. Men hvordan skal man slå seg til ro med et endelig svar på noe som helst, når alle valg tilsynelatende fattes på bakgrunn av et uendelig antall vilkårlige muligheter, og fra like mange perspektiver? Kan vi aldri fornemme noen bakenforliggende essens, er vi simpelthen nødt til å velge mellom de fremtredelelene som vi til enhver tid har for hånden? Finnes det ingen måte å rettferdiggjøre disse fremtredelelene utenfor vår eget kontingente utgangspunkt?

### Væren-for- eller med-andre?

Ifølge Hegel fører herren og trellens gjensidige anerkjennelse av hverandre til en dobbel opphevelse (*Aufhebung*); både herren og trelen innser at det som for dem framsto som autoritativt, framsto slik på bakgrunn av kontingente (historiske) betingelser som ikke har noen autoritet utover det aktørene selv har gitt dem i første omgang. En slik innsikt vil gradvis utvikle seg i retning av et felles, «universelt» perspektiv, noe som i Sartres øyne er rent illusorisk, for det ville bety en «væren-i-og-for-seg», eller ren bevissthet, som for Sartre er intet, og det objektive «intet» kan

## Bevisstheten utenfor verden er – intet. Sartres poeng er at bevissthet er frihet.

jo ikke være et mål i seg selv. Sartres for-seg-væren streber alltid etter å løse det absoluttes problem, noe den også ville ha gjort om i-seg-væren ble seg selv bevisst. Men siden for-seg-væren er definert som ikke identisk med seg selv, og i-seg-væren som identisk med seg selv, ville ikke lenger bevisstheten være seg bevisst hvis det ble en i-seg-væren, og i-seg-væren ville ikke lenger være i-seg-væren hvis den sluttet å være identisk med seg selv. For Sartre er derfor tanken om en væren-i-seg-for-seg umulig, absurd. Dette kan sammenlignes med Kierkegaards fortvilelse som følger av «en relasjons relatering av seg selv til seg selv»(Kierkegaard 2008:11). Dette avslører som tidligere nevnt hvordan Hegel og Sartres dialektikk følger den samme strukturen, men ender opp med diametralt motsatte konklusjoner:

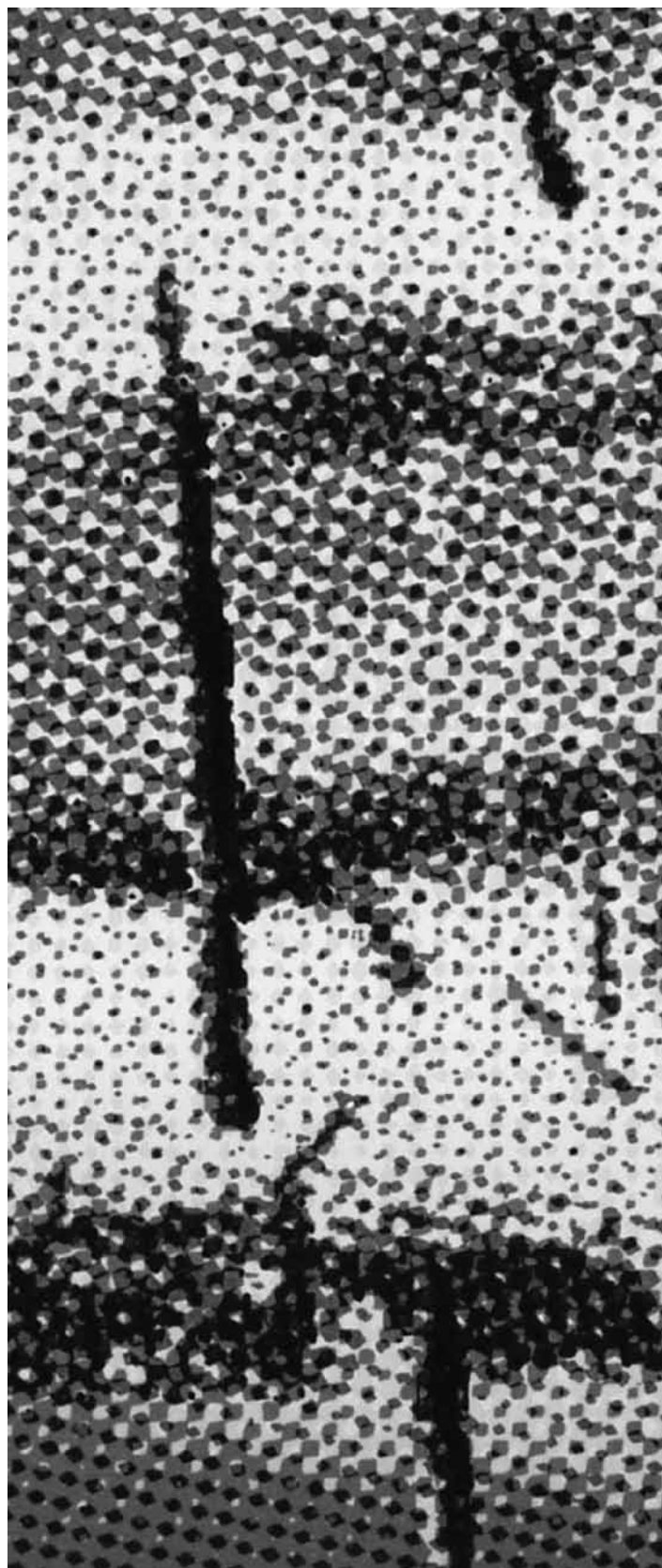
a) Hegel postulerer en intersubjektiv, universell dimensjon hvor alle former for negasjon av omverdenen fra menneskets side er ført til ende, hvor vi til slutt står overfor en avsluttet virkelighet, nemlig mennesket selv(Kojeve 1996:58). Og ikke nok med det, denne prosessen skjer med *nødvendighet*, uavhengig av hva slags personlige prosjekter de involverte aktører måtte ha.

b) Sartre, med sitt eksplisitt ateistisk-materialistiske utgangspunkt, kan ikke godta et ikke-posisjonelt konsept om et meningsfylt «noe» (Ånd). Alt som ikke har noen ekstensjon i rom og tid, er simpelthen ingen-ting, eller ren negativitet. Frihet for Sartre har ingen verdi i seg selv, det er snarere det eksistensielle subjekts tunge bær. For Sartre åpner den dobbelte opphevelsen opp en avgrunn, i erkjennelsen av ansvaret og usikkerheten som følger av friheten vi har til alltid å handle på en annen måte enn det vi har gjort tidligere.

Det er dette som kjennetegner Sartres angst. «Angsten er frihetens måte å være på som bevissthetens væren» (Sartre 2003:287). Hva slags svar kan gis hvis tradisjonell idealisme og realisme feiler? Sartres idé er at ontologien må etablere en slags værensforsbindelse mellom de to andre værenskategoriene. Disse kan deles opp i 3:

1. Ren abstraksjon (mangel)
2. Totalitet
3. Væren-for-andre

Og det er punkt nummer 3, Væren-for-andre, som konstituerer hva det vil si å være et menneskelig subjekt, eller et enkeltindivid. Ifølge Sartre forstår og oppfatter vi objekter på bakgrunn av verden. Det vil si at vi ikke lærer verden å kjenne ting for ting, men at vi forutsetter en helhetserfaring mot det partikulære. Når verden allerede er der, skyldes det at den struktureres gjennom opprinnelige *valg* (her er Hegel enig, men valget er ikke individets valg – det er upersonlig). Det samme gjelder for handlinger





Illustrasjon: Tom Lid

– de kan bare forstås i forhold til den enkeltes valg av væren. Og siden væren defineres gjennom det opprinnelige valget, er bevisstheten om valg identisk med bevisstheten vi har om oss selv. «Nettopp fordi vi helt og holdent er til stede (hos oss selv), kan vi ikke håpe på å være en analytisk og detaljert bevissthet om det vi er. Denne bevissthet kan bare være ikke-posisjonell» (Sartre 2003:176-77). Vi kan altså ikke analysere oss selv fra et perspektiv utenfra. Ifølge både Hegel og Sartre kan den individuelle bevisstheten aldri oppnå en erfaring eller forståelse av seg selv *i seg selv*, alene. Selvbevissthet oppstår i møte med *andre* selvbevisstheter, uavhengig av om det er noe bevisstheten selv velger (Sartre), eller om det er et resultat av bevissthetsens «natur» (Hegel).

Ifølge Sartre baserer vi våre relasjoner til andre på konfrontasjon og konflikt. Tidligere filosofer, som Descartes og Kant, argumenterer for at vi tilskriver andre mennesker eksistens på bakgrunn av kjennskap til vår egen bevissthet og adferd; vi observerer trekk ved andres adferd som vi kan kjenne oss igjen i, og går ut ifra at de samme beveggrunnene gjelder for dem som for oss. Sartre avviser en slik tilnærming, fordi den feilaktig antar at vi på en eller annen måte kan verifisere analogien mellom *vår* bevissthet og adferd, og *andres* bevissthet og adferd. For Sartre, som for Hegel, kan vi uansett ikke være oss selv bevisst uavhengig av andre mennesker. «The for-itself is a relation» (Sartre 2003:384), og min relasjon til andre er til fulle styrt av hva slags objekt jeg ønsker å være for dem. Poenget er at den Andres eksistens avslører *for* meg min væren først, uten at jeg kan påvirke, eller i det hele tatt begripe denne væren (som er meg). Dette motiverer ifølge Sartre den (nylig) selvbevisste væren til å innta to kontrasterende posisjoner:

First – The Other *looks* at me and as such he holds the secret of my being, he knows what I am. Thus the profound meaning of my being is outside of me, imprisoned in an absence. The Other has the advantage over me (...) I can then attempt to deny that being which is conferred to me from outside; that is, I can turn back upon the Other so as to make an object out of him in turn since the Other's object-ness destroys my object-ness for him. But on the other hand, insofar as the Other as freedom is the foundation of my being-in-itself, I can seek to recover that freedom and to possess it without removing from it its character as freedom. In fact if I could identify myself with that freedom (...), I should be to myself my own foundation. (Sartre 2003:385)

Dette er ifølge Sartre altså valgmulighetene det står mellom i møte med den Andre: enten å transcendere den Andres transcendering (av «meg») i ham, eller å inkorporere

rere den Andres transcendering *av* meg *i* meg. Disse to alternativene står i et motsetningsforhold til hverandre; idet en mulighet velges, faller den andre muligheten bort, men hvis den valgte muligheten feiler, framtrer det andre alternativet som den eneste muligheten. For å gi et malende eksempel, kan vi jo forestille oss en situasjon hvor jeg blir kidnappet og tvunget inn i prostitusjon.

**For å gi et malende eksempel, kan vi jo forestille oss en situasjon hvor jeg blir kidnappet og tvunget inn i prostitusjon.**

Ifølge Sartre har jeg i en slik situasjon to muligheter: Jeg kan enten nekte å akseptere min skjebne, og fortelle meg selv at det på en eller annen måte er *jeg* som forgriper meg på mine kunder, at det er *de* som er offeret – ikke omvendt.

Eller jeg kan akseptere min skjebne ved å identifisere meg fullt ut med rollen som «hore», og dermed la første arbeidsdag bli «den første dagen i mitt nye liv»,

osv.

Her ser vi at jeg både kan være overgriper og offer på en og samme tid. Begge posisjonene er ustabile, og, som vi har sett, er ikke valget bare *mitt* – også andre har sitt å si. En kunde kan være en voldelig psykopat (hvor det ville vært naturlig å innta rollen som «offer»), mens en annen kan være en beskjeden ungar (hvor det ville vært naturlig å innta rollen som «overgriper»). Men spørsmålet om hvilken rolle gjør meg mest *lykkelig*, er på ingen måte ikke gitt av seg selv. Dette fører til enda mer usikkerhet og forvirring, noe som ifølge Sartre leder oss inn i angsten.

Altså er det ifølge Sartre ikke snakk om noe dialektisk forhold mellom meg og den Andre, snarere er vi fanget i en evig sirkel av gjensidig konfrontasjon og mistillit. Tilsynelatende har vi ikke noe annet valg enn enten å la oss motvillig objektifisere på den Andres premisser, eller henfalle til det Sartre kalte «*mauvaise foi*» («ond tro»): å identifisere oss fullt ut med andres (eller vår egen) forventning om hva vi skal og bør være. Sistnevnte alternativ gjør oss kanskje bedre til mote, men er altså et rent selvbedrag. Sartres poeng er at min idé om meg selv, først og fremst er et resultat av *andres* syn på *meg*, og andres syn på dem selv er først og fremst et resultat av hva *jeg* synes om *dem*. Følgelig er vi alle involvert i en slags evigvarende forhandling om hvem vi skal være – både for oss selv og for hverandre. Sartre legger ikke skjul på sin arv fra Hegel, men insisterer på at disse mellommenneskelige «forhandlingene» ikke fører noen vei – de går som sagt i sirkel. Angst for Sartre er altså det samme som Hegels ulykkelige bevissthet, men i motsetning til Sartre, finner Hegel en vei ut av uføret, noe jeg skal komme tilbake til i siste avsnitt.

Likevel er det for lett vint å redusere Sartre til en slurve-

te Hegel-fortolker. Etter min mening beskriver han rimelig presist hvordan vi, som «værender-i-verden», ikke bare idealiserte abstraksjoner, relaterer oss til andre mennesker i det faktiske liv (Sartre kaller sågar kapittelet «Konkrete relasjoner med andre»), og gir et bilde på hvordan Hegels herre/knekt-dialektikk faktisk erfares innenifra, fra subjektets eget perspektiv.

### Sartre om sex og kjærlighet

For Sartre handler alle mellommenneskelige forhold dypest sett om en kamp for selvbekreftelse. Det vi kaller kjærlighet og vennskap er egentlig bare strategier for å få det vi vil (på den måten vi vil), nemlig den Andre, og hvis det feiler, ender det hele opp i sadisme, masochisme, misunnelse og hat. Når vi forelsker oss, er vi opptatt av hvordan vi kan «overvinne» den Andre, noe vi forsøker å løse ved å få den Andre til å føle det samme for oss, som vi gjør for dem. På det første stevnemøtet snakker og oppfører man seg på den måten man tror at den andre vil at man skal oppføre seg, vi presenterer oss selv som objekt for den andre. Og, hvis vedkommende er interessert, gjør den Andre akkurat det samme. Når vi er «forelsket», ønsker vi altså å vinne den Andre over på vår side. Med andre ord: vi prøver å kontrollere den Andre. Dette fører ifølge Sartre til *sadisme*, som i dette tilfellet ikke dreier seg om seksuelt pervertert voldsutgytelse, men om noe som ligger latent i enhver intim relasjon. Og i en relasjon hvor den ene parten mister kontrollen over den andre, forekommer sadisme som et eksplisitt alternativ for å gjenvinne kontrollen.

Men vi dominerer ikke alltid. Like ofte inntar vi en underdanig posisjon, men det betyr ikke at vi legger oss på ryggen og sier «Gjør hva du vil med meg.» Budskapet lyder heller: «Tilfredsstill meg!», og akkurat som med Hegels herre/trell-relasjon, behøver man ikke å «ligge øverst» for å dominere den andre. I herre/trell-kapittelet viser Hegel hvordan trellen, ved å henfalle til masochisme, får overtaket:

Som selvbevisthet overhodet forholder trellen seg (...) negativt til tingen og opphever den, men tingen er på samme tid selvstendig for ham, slik at han i sin negering av den ikke kan bli så ferdig med den at han tilintetgjør den: trellen bare *bearbeider* tingen. Det *umiddelbare* forhold som den rene negasjon av tingen, eller nytelsen, blir derimot gjennom denne fortelling *til* for herren. Det som ikke lykkes for begjæret, lykkes nå for ham, nemlig å bli ferdig med tingen og å tilfredsstill seg i nytelsen. (Hegel 2009:121)

Og, når man har hoppet fram og tilbake mellom disse posisjonene en stund, surner forholdet, og den ene eller

begge ønsker å bryte opp. Likevel vil vi ikke gi slipp på kontrollen over den andre, og dette fører til misunnelse og i siste instans til hat. Kjærlighet, slik Sartre ser det, har en slags indre dynamikk av gjensidig manipulasjon.

Som vi har sett, handler ikke sex om nytelse, men om makt. Nytelsen er sekundær og kan til og med komme i veien for det opprinnelige målet, som er kontroll- og maktutfoldelse. Sånn sett blir alle såkalte «kjærlighetsforhold» illusoriske: Når vi begjærer partneren seksuelt, begjærer vi ikke partneren som sådan, men partneren objektifisert som et «sex-objekt». Samtidig vil vi at den andre også skal begjære oss tilbake, noe kun et menneske, ikke et sex-objekt, kan. Dermed må vi tillegge partneren en uavhengig eksistens som subjekt, noe som innebærer å se den andre som den vedkommende *er for seg*, altså på partnerens betingelser, idet vi lar partneren utøve *sin* frihet på oss. Problemet med dette er at vi ved å omgjøre oss selv til et objekt for partnerens begjær, gir opp vår status som det begjærende subjekt, og dermed framstår ikke partneren lenger som noe seksuelt begjærlig. Kort sagt ønsker vi at partneren skal være både objekt (for mitt seksuelle begjær) og subjekt (en som begjærer meg tilbake) på en og samme tid, noe som ifølge Sartre umuliggjør et kjærlighetsforhold hvor begge parter anerkjenner hverandre gjensidig. Vi kan selvfølgelig distribuere vår væren-for-andre utover flere seksualpartnere (som Sartre), og dermed minske kraften av vår væren-for-andre i hver enkelt relasjon. Problemet med dette, ifølge Sartre, er at vi innfører en dobbel standard: Uansett hvor mange elskere vi måtte ha, vil vi for hver av våre respektive partnere være «den eneste» *for dem*, fordi det er dette som gir en følelse av makt og kontroll, og dermed tilfredsstillelse av det opprinnelige begjæret. (Sartre 2003:389)

Sartre tegner et relativt dystert og frastøtende bilde av menneskelig samkvem. Men har han kanskje et og annet poeng? Vi har (bl.a. av feminismen) lært at det er moralsk klanderverdig å redusere andre til et «sex-objekt». Likevel skjer det uvegerlig. Når vi har oss med noen, er aktens intensjonelle objekt gjerne de delene av partnerens kropp som er minst «menneskelige», som bryster, kjønnsorgan, osv. Vi kan selsagt fortelle oss selv at vi elsker noen for deres «personlighet», men som regel ligger seksualaktens fokus de fleste andre steder. Vi er biologiske vesener, og handler deretter. Men når vi har sex, er vi, i motsetning til dyr, både bevisst at *vi* har sex og bevisst *partnerens* bevissthet om oss, som sexpartner. Dialektikken går som følger: På den ene siden ønsker vi å gi partneren så mye tilfredsstillelse at han/hun sier akkurat det vi ønsker å høre. Men hvis vi lykkes, sitter vi igjen med en som uansett bare sier

det vi selv ønsker at hun/han skal si, noe som gjør partneren upålitelig. Lykkes ikke dette, kan vi bruke en annen kontrolltaktikk: å få partneren til å konsentrere seg om å tilfredsstillere oss selv istedet. Slik blir seksuell nytelse og glede redusert til et verktøy, en måte å kontrollere andre på. For hvis nytelsen blir for stor, må den elimineres, fordi den kommer i veien for det opprinnelige målet (altså makt og kontroll).

Seksuelt samkvem er altså ikke en genuin væren-med-andre, men minner om en nietzscheansk maktkamp mellom viljer. Et intimt forhold er aldri stabilt, og ofte er begge parter misfornøyde. Slik Sartre ser det, er sex og kjærlighet mye mer truende og farlig enn vi tror, og på ingen måte noen «dans på roser.» I den vestlige kultursfære er kjærlighet noe alle begjærer når de ikke har det, men likevel noe nesten ingen er fornøyd med *når* de har det. I Platons *Symposium*<sup>5</sup> presenterer Aristofanes ideen om å komplettere oss selv ved å gjenfinne vår andre halvdel, noe Sartre er grunnleggende uenig i. Det finnes ingen «perfect match» eller «soulmate» der ute. Folk er forskjellige, og ingen passer egentlig sammen. Selv i de mest «perfekte» forhold, ligger det alltid en konflikt under overflaten. Men det handler dypest sett om det samme som hos Hegel: Vi prøver å opprettholde vår egen oppfatning av oss selv i lys (eller på tross) av hva andre mener om oss. Men etter min mening går Sartre for langt. Vår selvoppfatning er ikke noe vi *må* konfrontere partneren med, like ofte er det et resultat av samarbeid, noe man i fellesskap kan bli enige om. Likevel er ingen relasjoner stabile, heller ikke vår egen relasjon til oss selv. Sånn sett er det mulig å si at såkalt «stabile» forhold hviler på en slags skinn-stabilitet, altså at de virker stabile, men hvor en liten forstyrrelse kan velte hele lasset.

På bakgrunn av dette, framstår Sartres livslange forhold til Simone de Beauvoir som lettere ironisk. Han fant også en måte å være *med* andre, ikke bare *for* andre, i politikken. For Sartre innebar en sann væren-med-andre et liv «på barrikadene». En sann væren-med-andre kan oppstå, men kun som noe midlertidig, for eksempel under ekstreme sosiale og politiske forhold. Men er dette en hegeliansk innsikt? I neste avsnitt skal jeg, ved hjelp av Slavoj Žižek, vise at Hegel aldri kunne ha godtatt en slik «mobilistisk» tolkning av sitt filosofiske prosjekt.

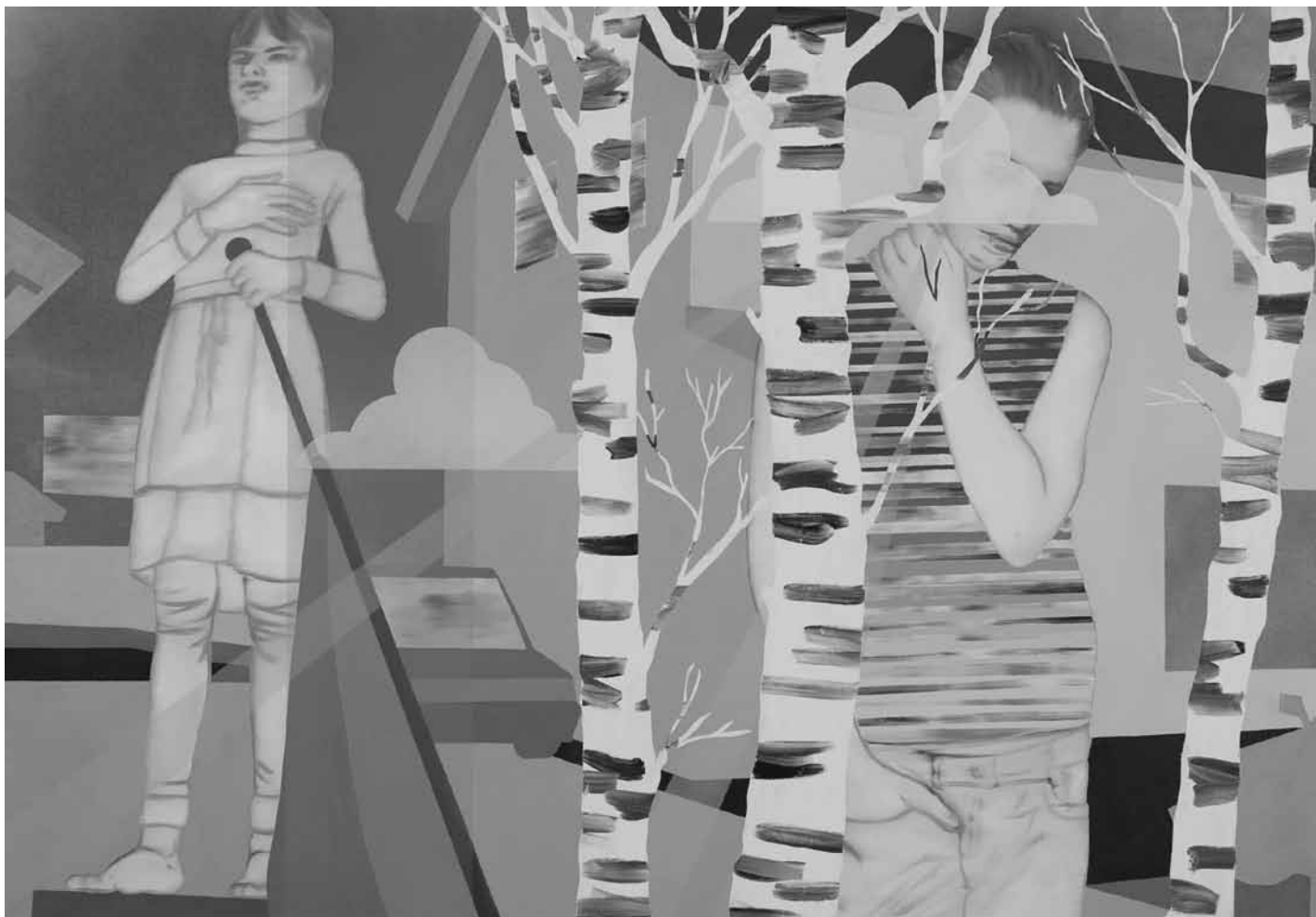
## **I Platons Symposium presenterer Aristofanes ideen om å komplettere oss selv ved å gjenfinne vår andre halvdel, noe Sartre er grunnleggende uenig i. Det finnes ingen «perfect match»**

## Žižeks løsning

Slavoj Žižek presenterer en finurlig løsning på Sartres problem i artikkelen «Is it Still Possible to be a Hegelian Today?»<sup>6</sup>: Ved å lokalisere «sannheten» for alle jordiske, endelige realiteter i deres (selv)utslettelse, altså døden, er

fryktet da han fryktet døden, var den negative kraften av sitt eget selv. Det finnes ingen reverserende prosess fra negativitet til positivitet, det handler kun om en enkel innsikt: om at det positive *er* det negative.

Ifølge Žižek er Hegels poeng at det ikke finnes noen



Illustrasjon: Anne Grefstad

Hegel fullt klar over at det ikke finnes noen hinsides verden hvor vi får kompensasjon for våre jordiske forsakelser. Overskridelsen er absolutt immanent, og det som skulle ligge «hinsides» den temporære virkeligheten er intet annet enn selvovertommelsens immanente prosess. Hegels navn for denne absolutte, immanente overskridelsen er «absolutt negativitet», noe som eksemplifiseres av herre/trell-dialektikken: Trellens trygge og partikulære tilværelse rystes når han innser at livet hans fullstendig er i herrens vold, og han tvinges til å akseptere sin egen identitets verdiløshet. Trellen må derfor fullt ut identifisere seg med kreftene som truet hans eksistens, siden det han *egentlig*

premie eller belønning for trellens underkastelse i enden av tunellen. Hans lidelser og forsakelser *er* belønningen i seg selv. Alt som trengs er å «change our subjective position, to renounce our desperate clinging to our finite Self with its 'pathological' desires, to purify our Self to universality» (Žižek 2010:15) Vi trenger altså ikke å *forandre* virkeligheten, kun måten vi oppfatter og relaterer oss til den på. Ifølge en slik tolkning trenger man ikke å fortvile, ei heller «kaste seg på barrikadene». Slik Žižek ser det, har Sartre, så vel som Marx, Engels, Mao, Lenin osv., urettmessig tolket Hegel som «den evige kamps filosof», hvor dialektikken beskriver en sosialhistorisk kamp mellom reaksjon



og framskritt, ung og gammel, fortid og framtid. Denne «progressive» lesningen er «totally foreign to Hegel, for whom 'taking sides' is as such illusory (since it is by definition unilateral)» (Žižek 2010:16). Slik Žižek tolker Hegels filosofi, handler det heller om at:

... the fundamental stance of the subject towards objective reality is not the one of practical engagement, of confrontation with the inertia of objectivity, but the one of *letting-it-be*: purified of its pathological particularity, the universal subject is certain of itself, it knows that his thought already is the form of reality, so it can renounce enforcing its project on reality, it can let reality the way it is. ( Žižek 2010:18)

Ifølge Žižek lever vi i Vesten i en slags «endetid». Vi er underlagt et økonomisk system som er tuftet på utbytting av en tredje verden som ikke lenger eksisterer. Vi tar til takke med sofistlignende politikere og partier som ligger på ryggen for fokusgrupper og pr-analytikere. Og vi oppviser en nesten tragikomisk mangel på vilje og evne til å ta den globale klimaproblematikken på alvor. Dette er forhold som vi, «Vesten», ikke er i stand til å møte som et kollektiv, fordi alle forsøk på å løse disse problemene gjøres i «mer av det samme»-ånden, og utgjør ikke noe reelt historisk «brudd». Bistand og Fairtrade endrer verken vårt syn på verden eller hvordan vi forholder oss handlende i den, men snarere forsterker og viderefører det rådende status quo. For eksempel vil, ifølge Žižek, ethvert forsøk på dialog mellom den vestlige og den muslimske verden ende i mer uenighet og polarisering, fordi «language itself, the very medium of non-violence, of mutual recognition, involves unconditional violence» (Žižek 2008:55). Vi mangler altså evne til å tilnærme oss den Andre, uten å bruke vold som gjør vondt verre.

Overskridelsen er ikke en negasjon av forbudet, men overskrider og fullbyrder det. (Bataille 1996:69)

Så hva skal vi gjøre? Som Žižek påpeker, finnes det per idag ingen levende alternativer til den rådende liberal-kapitalismen, bortsett fra reaksjonær, eksklusjonistisk høyrepopulisme. Men vi bør heller ikke henfalle til moralistisk, selvforherliggende aktivisme. «The threat today is not passivity, but pseudo-activity, the urge to 'be active', to 'participate', to mask the nothingness of what goes on» (Žižek 2008:183). Žižeks egen løsning synes å være å sette spørsmålet om «hva som bør gjøres?» på vent. Men er det mulig å være «passiv» på en «aktiv» måte, uten å henfalle til eskapisme, hedonisme, dekadanse og nihilisme? Mye taler for at Žižek tar ovenfor nevnte problem på alvor. Og

den foreløpige konklusjonen virker å være at så lenge opplagte løsninger glimrer med sitt fravær, kan vi likeså godt henfalle til det obskøne<sup>7</sup>, i et forsøk på å oppheve den eksistensielle angsten i møte med det komisk absurde. Og hvorfor skulle ikke vi i «verdens rikeste land» følge David Lynch sin oppfordring:

Vi burde være glade hele tiden, og logre med halen, som om vi var en fornøyd, liten hund. (D. Lynch, Aftenposten 19. okt. 2010)

Kanskje hadde de rett hele tiden, Jan Thomas, Erling Fossen, Lama Ole Nydahl, Einar Gelius, Hanne N. Herland, Hans O. Lahlum og deres likemenn- og kvinner, som midt i offentlighetens åpne skue lot seg henfalle til en slitsom og krevende, **Ifølge Žižek lever vi i Vesten i en slags «endetid».** men akk så gjennomført *hypernihilistisk* og *hyperdekadent* tilværelse. Kanskje vil historikere og kulturforskere en gang si at de gjorde oss alle en tjeneste, ved sin tydeliggjøring av den vestlige sivilisasjonens allmenne dekadanse?

## Oppsummering og konklusjon

Denne solen som for noen timer siden underla seg alle ting med sitt rette og hvite lys, skal snart oversvømme den vestlige horisont med varierte farger. I denne hendende solens spill vil noen poetiske sinn finne nye herligheter. De vil oppdage strålende søyleganger, kaskader av smeltet metall, paradiser av flammer, en trist glans, savnets vellyst, alle drømmers magier, alle opiumets minner. Og solnedgangen vil vitterlig fremstå for dem som en vidunderlig allegori over en sjel fulllastet med liv som går ned bak horisonten med et storslagent forråd av tanker og drømmer (Baudelaire 1988:620)<sup>8</sup>

Vi har sett at Hegels frihet reduseres til en bevisstgjøring av individets avmektighet satt opp mot historiens nødvendige gang. I den gradvise opphevelsen av motsetningen mellom det partikulære og det universelle utgjør ikke de konstitusjonelle nasjonalstatenes verden noe «historisk endepunkt». Det ikke finnes noen reell «end of history»; det er bare bevissthetens struktur som med nødvendighet postulerer et slikt mål på bakgrunn av dialektikkens evigvarende prosess. Det Žižek sier mellom linjene, er at herre/trell-dialektikken er i ferd med å snus på hodet, og kanskje vil vi, uansett hva vi i «Vesten» måtte finne på, snart leve i en verden hvor «capitalism with Asian values» regjerer. Kanskje vi må erkjenne og akseptere at den vestlige, politiske kulturen har utspilt sin historiske rolle, samtidig som vi, enkeltindividene, er fri til meisle ut en ny «virtuell» virkelighet, ved hjelp av en fundamental perspektivendring,

eller «brudd», av personlig, eller *poetisk* art.

Som vi har sett, er «frihet» for Sartre også frihet fra historisismen. Subjektet står fullstendig fritt til danne et nytt perspektiv, ikke bare på bakgrunn av, men også uavhengig av, det som har gått forut:

This absolute dissolution of all its stability into fluent continuity is, however, the simple, ultimate nature of self-consciousness, absolute negativity, pure self-relating existence.<sup>9</sup>

Hvordan kan «vi» (som enkeltindivider i et rikt, vestlig industriland) gjøre oss nytte av Sartres ubetingede frihet på en mindre destruktiv måte enn Sartre selv, samtidig som «vi» (det kollektive «Vesten») oppgir vår status som historisk subjekt og forbereder det store sceneskiftet? Eller rettere sagt, hvordan skal det vestlige enkeltindivid gripe tidsånden og «frigjøre oss», uten å utøve en eller annen form for fysisk eller strukturell vold mot det kollektive Andre («Den 3. Verden»)? Slik Hegel ser det, finnes det ingen «happy ending» for individet som krisen angår. I hans utlegning av Sofokles' *Antigone* representerer Antigone (og kvinner generelt) familiens «guddommelige lov», av gjensidig avhengighet og lojalitet. Når så Antigones bror blir drept i et mislykket kuppforsøk, er det hennes plikt å gravlegge ham i tråd med de religiøse forskrifter, men som en forræder blir broren nektet en tradisjonell begravelse av kongen som han ønsket å styrte. Antigone står dermed foran et fatalt dilemma, et umulig valg mellom hennes «guddommelige» familieplikt og samfunnets «menneskeskapte» lov. Hun velger førstnevnte, og blir således henrettet av staten. Stykkets poeng for Hegel er intet mindre enn dialektikkens natur *per se*. Livet, historie og filosofi defineres av slike arketyperiske kriser, og det er på bakgrunn av slike tragedier og forsakelser at dialektikken – og historien – beveger seg framover (Hegel 2009:244-47).

I *Violence* (2008) presenterer Žižek et tredje alternativ for Antigone:

In a well known passage from his *Existentialism and Humanism*, Sartre deployed the dilemma of a young man in France in 1942, torn between the duty to enter the Resistance and fight the Germans; Sartre's point is, of course, that there is no a priori answer to the this dilemma. The young man needs to make a decision grounded only in his own abyssal freedom and assume full responsibility for it. An obscene third way out of the dilemma would have been to advise the young man to tell his mother that he will join the Resistance, and to tell his Resistance friends that he will take care of his mother, while, in reality, withdraw to a secluded place and studying... (Žižek 2008:6)

Vi må altså slutte å late som eller ønske at vi var en del av et større fellesskap, og heller trekke oss tilbake for å «tenke». Ihvertfall så lenge vi verken har lyst til å være offer eller overgriper. I forordet til den nye, norske utgaven påpeker Dag Østerberg at Hegel selv heller ikke var fremmed for en slik løsning: «Isteden for fortsatt å være vendt utover mot verden og erkjenne seg selv i den (...) trekker selvbevisstheden seg tilbake i seg selv. (...) Nå søker selvbevisstheten – hva enten den er herre eller trell – tilflukt i *tenkningen*. I *tenkningen er jeg fri*» (Hegel 2009:23).<sup>10</sup>

## NOTER

<sup>1</sup>Herre/trell-kapittelet introduserer en mer inngående utarbeidelse av dialektikkens progresjon, hvor Hegel (*Åndens Fenomenologi*) tar for seg et knippe historiske etiske teorier som hedonisme (et liv rettet mot nytelse), romantisk sensibilitet (Rousseau), det fromme liv (en munks liv), det resultatorienterte livet til en foretningmann eller akademiker («den besteborgerlige dyrehagen»), samt et liv definert av familien – gjerne i konflikt med samfunnet (Antigone).

<sup>2</sup>Nietzsche går enda noen skritt lengre, ved å vise hvordan to «arketyperiske» moralske verdier og grunnholdninger, herre- og slavemorale, oppstår i kjølvannet av selvbevisstheten(es) kamp for anerkjennelse (av seg selv).

<sup>3</sup>Jeg baserer min tolkning av Hegel hovedsakelig på Pinkard og Kojeve (uten at jeg i noen særlig grad forholder meg til de respektive filosofers ståsted innenfor den såkalte «hegelianisme-debatten»).

<sup>4</sup>For Hegel er bevisstheten allerede immanent i det Absolutte

<sup>5</sup>Platons *Symposium*: <http://classics.mit.edu/Plato/symposium.html>

<sup>6</sup>Fra *Filosofisk Supplement* #1/2010

<sup>7</sup>Eller som Marilyn Manson sier det: «Be obscene, be be obscene» fra låta «mOBSCENE» fra 2003. Inspirert av Oscar Wilde. Forøvrig også et av Žižek yndlingsuttrykk

<sup>8</sup>For Baudelaire betegnet ordet «dekadanse» at noe er forbi, men også at noe nytt begynner samtidig; det gjelder for nasjoner, og det gjelder for poesi. Se Buvik 200, s. 22

<sup>9</sup>Hegel, sitert i Žižek, S.: «Is it still possible...», s. 19

<sup>10</sup>I *Åndens Fenomenologi* er de sannheter som presenteres underveis i teksten relative til den aktuelle bevissthetsformen, samtidig som de er nødvendige deler av det absolutte. Sann sett utgjør «tankeverdenen» kun et midlertidig stadium på vei mot høyere nivåer. Før eller siden må Zarathustra ned fra fjellet, tilbake til menneskene og fellesskapet. Hvor «går» så dialektikken? I *Åndens Fenomenologi* beveger den seg i retning av religionens dialektikk, men *den* får noen andre ta seg av

## LITTERATUR

Bataille, G. 1996, *Erotismen*, Pax Palimpsest, Oslo

Baudelaire, C. 1863, *Det moderne livs skjønnhet*, utdrag fra *Kunsten og det moderne liv*, norsk oversettelse ved Arne Kjell Haugen 1988, Solum

Buvik, P. 2001, *Dekadanse*, Pax Forlag, Oslo

Hegel, G.W.F. 2009, *Åndens Fenomenologi*, Pax forlag, Oslo

Kierkegaard, S. 2008, *Sickness Until Death*, Wilder Publications, Radford, Virginia

Kojeve, A. 1996, *Introduksjon til lesning av Hegel*, Pax Palimpsest, Oslo

Pinkard, T. 1996, *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York

Sartre, J.P. 2003, *Being and Nothingness*, Routledge Classics, London

Žižek, S., «Is it Still Possible to be a Hegelian Today?» fra *Filosofisk Supplement* #1, 2010, Oslo

Žižek, S. 2008, *Violence*, Profile Books LTD, London