

## SARTRE, VÄRLDEN OCH VI

Av docent THURE STENSTRÖM

*Det har blivit lågt i taket i svenskt intellektuellt liv. Vad idédebatten beträffar har det offentliga samtalet i Sverige på senare tid blivit egendomligt torftigt. Antalet efemära ämnen som tas upp till allvarstygnd diskussion har ökat, hävdar fil.dr Thure Stenström, docent i litteraturhistoria vid Uppsala Universitet. Inte ens med England tycks vi ha tillfredsställande intellektuella kommunikationer. Den vitala engelska debatten är praktiskt taget okänd i Sverige, och även mot den stora idédebatten på kontinenten har vi rest effektiva barriärer. Docent Stenström, som inom kort publicerar ett arbete om existentiellistiska tankegångar, uppehåller sig i denna artikel särskilt vid Sartres utveckling och betydelse och hans försök att bygga samman existentiellismen och marxismen till en ny syntes: den existentiellistiska marxismen.*

Att det finns en värld bortom Verona, har alltid varit svårt att upptäcka. Översatt till nusvenska betyder det, att vi har svårt att upptäcka, att det finns en intellektuell värld söder om Malmö. Den leda, desperation och likgiltighet varmed många svenska intellektuella i den s.k. tigande opinionen följer dagens inhemska kulturdebatt är visserligen förklarlig utan att man nödvändigtvis drar in utlandet i bilden. Vem kan i längden uppstå något intresse för om sexualundervisningen på grundskolans högstadium bör bedrivas medelst flanellograf eller ljusbilder, eller om underhållningsprogram av bröderna Cartwrights typ förläggs på rätt TV-tid, eller om Harry Schein bjuder på för många cocktails på sina mottagningar? Att det blivit lågt i taket i svenskt intellektuellt liv och att antalet efemära ämnen som tas upp till allvarstygnd diskussion ökat i antal, behöver man inte åka utomlands för att upptäcka. Det räcker, jag talar här utifrån min egen upplevelse, med att ha varit ung under fyrtitalet och att ha levt tills nu. Då, för tjugo år sedan, var måhända inte intellektualiseringen i

debatten och avgränsningen till väl preciserade ämnen lika långt driven som nu. Men man diskuterade, tycks det mig, väsentligare ting, med större öppenhet och större djärvhet. Framför allt visade man mindre räddhåga att debattera idéer och ideologier. Frågan är bara om en sådan jämförelse bakåt i tiden kan vidtas utan en jämförelse utåt i rummet? Berodde inte vitaliteten i fyrtitalets idédebatt just på det enkla förhållandet att svenskarna då höll bättre kontakt med vad som tilldrog sig ute i Europa?

#### Svensk isolering

Man behöver inte vara en Tingsten för att tycka, att det offentliga samtalet i Sverige — åtminstone vad idédebatten beträffar — på senare tid blivit egendomligt torftigt. Det är möjligt att, som Tingsten påstår, en liknande tendens är märkbar i nästan alla jämförbara välfärdssambällen i Västerlandet. Men jag skulle vilja hålla före, att tendensen är mer markant i Sverige än i många andra länder. Inriktningen på näraliggande och konkreta samhällsfrågor, den s.k. pragmatiska inställningen har här mer effektivt tagit död på intresset både för idéernas liv och människans "inre liv" överhuvud. Det är en utveckling som efter allt att döma gått hand i hand med, be- tingats av och i sin tur påverkat, vår tilltagande isolering som kulturnation. Det finns höga tullmurar på varor utifrån, men ännu

högre på idéer. Med nästan sömngångaraktig säkerhet ser vi ut att lyckas förbigå också det som i utlandet obestriddligen existerar av nyskapande i tankens värld.

Inte ens med vår EFTA-partner England ser vi ut att ha tillfredsställande intellektuella kommunikationer. Vad vet vi t.ex. i Sverige om de nya vindar, som blåser i brittisk filosofi, där professor G. Ryle med sin omdebatterade bok *The Concept of Mind* satt den analytiska filosofin i gungning? Vilken svensk bevakare har åtagit sig att för den kulturintresserade allmänheten utreda och orsaksförklara denna fenomenologins oväntade inbrytning i den brittiska terrängen och teckna dess underhållsförbindelser bakåt mot fransk filosofi av Maurice Merleau-Pontys märke? Eller vilka svenska historiker, litteraturhistoriker, konsthistoriker följer uppmärksamt den vitala debatt som förs i England om historieforskningens mål, medel och metoder? Här hemma får man intrycket, att positivismens historiesyn varit, är och i all evighet kommer att förbli den dominerande. Men i England hotas positivismens hävdvunna positioner sedan länge av nya strömningar, av Collingwood med sin berömda *The Idea of History* (1946) men ännu mer av hans moderata efterföljare, så t.ex. W. H. Walsh, upphovsman till den lika välkända *An Introduction to Philosophy of History* (Hutchinson University Library

1951). Den sistnämnda bokens exemplära framgång som kurslitteratur vid engelska universitet är bevis nog för kvaliteten. Den var redan 1964 ute i sin sjunde stora upplaga! Man behöver inte ha avlagt mer än några korta besök vid engelska "red brick universities" för att märka, hur dessa nya auktoriteter överallt läses, diskuteras och tjänar som självklara referenspunkter. Walsh, Collingwood och Ryle har kort sagt erbjudit nya begreppskategorier och ett nytt sätt att tänka. Men för oss i den svenska kulturmiljön är de knappast ens kända till namnet.

#### Barriärer mot kontinenten

Också mot den stora idédebatt som pågått i decennier och fortfarande pågår på kontinenten har vi rest effektiva barriärer. Svensk universitetsfilosofi deklarerar högröstat, att den dialektiska materialismen av marxistisk modell, den katolska thomismen och existentiellismen — tre betydande strömningar i kontinentens idéliv — är ovetenskapliga och sålunda inte förtjänar något avseende. Det är tänkbart och till och med högst troligt, att de är ovetenskapliga till sin kärna. Men det är beklagligt, att vi för den sakens skull ägnar dem så litet intresse. Tillsammans utgör de dock en idépotential som bestämmer miljoner människors sätt att leva, tänka och handla. Avstår vi från att studera och diskutera dessa idésystem, av-

skär vi oss också från möjligheten att förstå vår samtid. Endast visavi marxismen har väl på senare tid en uppmjukning skett, vilket förmodligen sammanhänger med den svenska kulturdebattens s.k. "radikalisering". Marx' skrifter har börjat översättas, läsas och kommenteras. Men det lösliga sättet var på t.ex. begreppet "alienation" kommit att begagnas i den svenska diskussionen, avslöjar å andra sidan att studiet inte kan ha varit särskilt djupgående. Ordets grundbetydelse hos Marx respektive Lukács är en annan än vad flertalet svenskar tycks tro.

Filosofiska tankegångars genomslagskraft och historiska betydelse står inte alls i någon direkt relation till deras vetenskaplighet, det är en truism som förtjänar att upprepas och upprepas om igen här hemma. Det står oss fritt att förkasta eller anta existentiellismen som filosofiskt system. Men det står oss inte fritt att vara okunniga om dess tankemetoder eller om de resultat den avsatt i modernt religiöst tänkande, i politisk doktrinbildning, i dikt. En sådan okunnighet kan i längden bara köpas till priset av ödesdiger svensk desorientering i den europeiska kulturdiskussionen. Och den möjligheten måste till sist hållas öppen, att de ordinära bestämningar av begreppen "sanning" och "verklighet" som vi rör oss med i den empiriskt och positivistiskt inriktade svenska kulturdebatten *kan*

vara fundamentalt oriktiga. För att utröna hur det förhåller sig härmed, är det av vital betydelse att det internationella meningsutbytet hålls i gång.

#### Sartre och Lukács

Som ett exempel på vad som nästan helt och hållet gått oss förbi skulle jag vilja peka på den länge förda diskussionen mellan den ungerske kommunisten och litteraturforskaren Georg Lukács och Jean-Paul Sartre. Av många bedömare ute på kontinenten har den uppfattats som ett av de viktigaste meningsutbytena mellan öst och väst efter kriget. Här konfronteras den doktrinära marxismen som system och den doktrinära existencialismen. Inte minst i dess sista franska fas, i Sartres *Critique de la raison dialectique* (1960), accentueras en problematik som omedelbart borde kunna intressera de unga svenskar som förfäktar uppfattningen att en marxistisk historietolkning och människosyn problemfritt kan förenas med den västerländska respekten för individens frihet. Ty det är just om detta som Sartres arbete, under ytan av en svårtillgänglig dialektisk terminologi, handlar. Efter att en lång tid ha etablerat det skarpaste antitetiska motsatsförhållande till den doktrinära marxismen av Lukács modell, söker Sartre nu på hegelskt vis åstadkomma en syntes som i sig utjämnar och bevarar de två mot-

satserna: marxism och existencialism. Han försöker — bildligt talat — att bygga samman öst och väst, vilket tillgår så att han slår en brygga mellan Marx', Lenins och Plekhanovs tänkade och sitt eget, det som har sina rötter i Kierkegaard, Nietzsche, Husserl och Cartesius. Hur äventyret kan komma att avlöpa, vet vi ännu inte. När jag i juni 1965 träffade Sartre i hans våning i Montparnasse, hoppade sig manuskripten på hans arbetsbord till del två av *Critique de la raison dialectique*.

Utgångspunkten för Sartres "kritik av det dialektiska förnutet" är given. Det moderna marxistiska tänkandet efter Lenin har stelnat i en fixerad doktrin, en lära, ett system. Detta är, enligt Sartres sätt att uppfatta saken, riskabelt för filosofier i allmänhet men för den dialektiska materialismen i synnerhet, eftersom den gör anspråk på att erbjuda en oöverträffad metod att tolka och förstå det konkreta, ständigt föränderliga historiska skeendet. Den dialektiska materialismen utgör ju — enligt sin egen, från Hegel emanerande trossats — ingenting mindre än den historiska utvecklingsprocessens eget försök att nå fram till medvetande om sig själv (prise de conscience de soi-même). Nutida marxism, menar nu Sartre, sviker den dialektiska materialismens höga uppgift. Marxisterna tillhandahåller endast a priori-sanningar. Om den konkreta historiska hän-

delseutvecklingen inte bestyrker dessa sanningar, resonerar marxisterna på det sätt som fanatiska doktrinärer gjort i alla tider: desto sämre för verkligheten! Tillåts denna fixering i låsta tankeschemata i förutfattade meningar att fortgå, riskerar den dialektiska materialismen att hamna i "idealism", vilket nättopp är det värsta Sartre vet, d.v.s. en sluten begrepps värld utan kontakt med den levande, konkreta verkligheten.

#### Den enskilde individen

För att råda bot på detta sakernas bedrövliga tillstånd föreslår Sartre, att man i den dialektiska materialismens system bygger in ett nytt begrepp som han kallar "*l'intériorisation*". Vad som härmed menas, är inte lätt att säga i några få ord. Men kanske skulle man, en smula självsvåldigt, kunna omskriva det med termen "ett existentialistiskt perspektiv". Särskilt om man håller Sartres tidigare insatser i minne, tycker man sig förstå intentionen. När Sartre gjorde sin entré på den filosofiska arenan i slutet av 30-talet, gjorde han flitigt bruk av Husserls fältrop "*Zurück zu den Sachen selbst*". Gentemot den franska universitetsfilosofins idealism, som timrade abstrakta och vackra logiska system utan att bekymra sig om den levande individen i hennes konkreta verklighet, riktade Sartre lidelsefullt uppmärksamheten mot

människans konkreta individuella existens. Hela hans lära om människans frihet, om den ångest som friheten nödvändigtvis utlöser, om hur människan i handlingen överskrider sina egna orsaksförutsättningar osv. utgick från en fenomenologisk analys av den konkreta, individuella existensen, sådan den framträder i givna tidssituationer, omgiven av en bestämd uppsättning konkreta ting som erbjuder sig som redskap (*choses-ustensiles*) för subjektets fria handlande. När Sartre nu riktar udden mot den moderna marxismens "idealism", tycks hans vädjan vara ungefär densamma: glöm inte bort den enskilde, konkreta individen! Försumma inte, av idel omsorg om det abstrakta systemet, att ta hänsyn till de enskilda människorna i deras konkreta, "partikulära" situationer. Och pröva som omväxling till det fågelperspektiv, som den dialektiska materialismen vanligen erbjuder när den diskuterar massornas och klassernas handlande under långa tidsförlopp, att någon gång se den dialektiska utvecklingsprocessen ur den enskilda, handlande människans (agens) eget begränsade perspektiv!

Det är uppenbart att Sartre rör vid en öm punkt i den marxistiska historiebetraktelsen, när han på detta sätt påtalar dess böjelse för abstrakt schematism. Det räcker, menar Sartre, inte med att — som t.ex. den östtyske litteratursociologen Lewin gjort — hänvisa till

att Flaubert tillhörde småborgerligheten under andra kejsardömet för att kunna orsaksförklara hans utveckling till realist. Man måste påbörja ett konkret detaljstudium av Flauberts liv, för att så att säga "inifrån" förstå vilka valmöjligheter han hade till sitt förfogande.

#### Existentiell marxism

Men det är lika tydligt att Sartre avslöjar det substabila i sin egen existentiell lära, när han i den digra volymens fortsättning övergår från att diskutera metodfrågor till verkligt brännande saksfrågor: hur kan det mänskliga handlandet (praxis) vara ett handlande som *nödvändiggörs* av den historiska utvecklingsprocessen på en och samma gång som det — utifrån den handlande individens "inre" synpunkt — är ett *fritt* handlande? Hur kan den dialektiska historiebetraktelsen på en och samma gång se historien som en helhet och ändå ta hänsyn till de konkreta individernas handlande? Åtminstone för den betraktare som haft tålamodet att sätta sig in i de väsentliga partierna i Sartres första stora teoretiska arbete, *L'être et le néant* (Varat och intet) — en skrift som publicerades 1943 men som skrevs redan 1940-41 — vill det synas, som om Sartre tvingats uppge många av sina ursprungliga positioner, när han nu söker bygga samman existentiellismen och marxismen till en ny syn-

tes: den existentiellistiska marxismen.

Om man vill uttrycka förändringen med ett minimum av ord, skulle man kunna hänvisa till Mary Warnocks resoluta domslut i *The Philosophy of Sartre* (1965). Sartre har, fastän han själv inte vill vidkännas faktum och fastän han själv i *Critique de la raison dialectique* startat med alldeles motsatta föresatser, i själva verket kommit att offra individen på det marxistiska klasstänkandets altare! I stället för att som i *L'être et le néant* arbeta med den enskilde individens frälsning i sikte, arbetar han nu med en betydligt mer abstrakt målsättning: att förstå det historiska utvecklingsförloppet i dess totalitet. Förskjutningen märks inte minst ifråga om själva metoden. Medan den unge Sartre begagnade fenomenologi och psykologisk analys som instrument för att komma tillrätta med ett ontologiskt problem — vad det betyder att vara människa rätt och slätt — nyttjar han nu den historiske sociologens metoder för att komma till rätta med ett politiskt problem — vad det betyder att vara människa i ett samhälle, där marxismen utgör det enda tänkbara politiska alternativet.

Onekligen fångar denna beskrivning något väsentligt. Sartre är inte längre existentiellist, åtminstone inte existentiellist i den mening han en gång var. När han i *L'existentialisme est un humanis-*

me (1946) utredde vad han avsåg med ett autentiskt val, förutsatte han ännu, att människorna i framtiden skulle kunna träffa ett autentiskt val genom att i ett konkret politiskt läge inta också anti-marxistiska positioner. I dag tycks han mena, att ett autentiskt val i sig måste innebära ett handlande som på något sätt befördrar marxismens seger. Den nu under arbete varande del 2 av *Critique de la raison dialectique* skall enligt Sartres egen uppgift avhandla svårigheten att leva ett autentiskt liv i det borgerliga samhället och sålunda erbjuda den bok i "etik", som han redan förutskickat i *L'être et le néant* men som länge låtit vänta på sig. När den boken föreligger, lär vi få en mer handfast bekräftelse på jordskredet i Sartres tänkande.

Debatterna mellan Lukács och Sartre och Sartres följande synthesförsök mellan existentialism och marxism är lärrika på många sätt. De leder oss in i en tankevärld, där hegeliska schemata fortfarande bestämmer ståndpunktstagandena, där den historiska utvecklingsprocessen förutsättes ha en inneboende mening och där människan förutsättes ha resurser att uppfatta denna mening. Oavsett vad vi tycker och tänker om denna historiespekulation — och för egen del ställer jag mig nog rätt skeptisk — kan man inte undgå att känna respekt för själva det seriösa uppsåtet. I

en teknisk civilisation, där utvecklingen ser ut att löpa alldeles blint och där meningsfrågan av högröstade förståsigpåare skuffas undan som i sig alldeles meningslös, spanar dessa gamla debattörer fortfarande oförtrutet efter "historiens mål och mening". Men samtidigt ger naturligtvis debatten andra lärdomar. Det i och för sig storstilade intresset för "historiens mål och mening" har hos Sartre blivit en formlig passion som gjort honom blind för det han själv en gång trodde på. I den dialektiska begreppsgymnastikens trapets har han tappat bort omtanken om individen och individens frihet.

#### Sartres isolering

Till detta kan man inte underlåta att foga en annan iakttagelse. Under det tidiga fyrtitalet och strax efter krigsslutet då Sartre ännu framstod som den extrema individualismens språkrör, rönste hans idéer den livligaste uppslutning. "Flugornas" diktare och "Varats och intets" författare, existentiellismens propagandist som förkunnade att människan alltid handlar ensam och på egen risk och på eget ansvar, blev något av en samlande gestalt. Fastän Sartre kanske inte menade det riktigt på det viset, kom han i omvärldens ögon att framstå som en fullföljare av den västerländska frihetstraditionen, en moralist som betonade den enskilda människans frihet och ansvar, en försvarare av friheten som

folkupplysning. Och man har på ännu gehör hos de många. I dag när han släppt individen och friheten ur sikte, för att i stället tala om klassolidaritet och politisk gemenskap, har man intrycket att han blivit en tragiskt isolerad gestalt. Marxisterna, de doktrinära marxisterna, vill inte veta av honom, eftersom han i deras ögon hemfallit åt ett oförsvarligt fingrande på marxismens dogmer, en "revisionism" som hotar att uttunna det marxistiska evangeliet. Och de gamla existentialisterna har, även de, svårigheter att följa honom eftersom han lämnat sina ursprungliga positioner.

Ett studium av Sartres senaste utveckling tycks alltså leda fram till slutsatsen, att han satt sig mellan två stolar. Och för ögonblicket ser det ut som om han skulle få förbli sittande i denna obekväma position tämligen ensam. Hur hans desperata syntesförsök i ett längre efterhandsperspektiv kan komma att te sig, är det å andra sidan svårt att sia om. Man kan inte helt utesluta möjligheten, att det politiska skeendet återigen kan komma att spela honom i händerna. Ett försiktigt närmande mellan öst och väst har ju kunnat förmärkas också utanför filosofernas studerkamrar. Man har talat om att individens frihet successivt vidgats i Sovjetväldet under trycket av standardstegring och ökad

oförytterligt värde. Då hade han motsvarande sätt tyckt sig iaktta att individens frihet för varje dag minskar i Väst, där statliga och opersonliga byråkratier successivt ökar sin makt. Kommer den utvecklingen att fortsätta i riktning mot en fullständig utjämning, och kan den rentav leda fram till ett konkret politiskt närmande mellan Öst och Väst? Det vet vi inte. Men skulle en framtida amalgamerings bli resultatet av den häftiga antites som just nu splittrar Europa i två hälfter, innebure den otvivelaktigt Sartres triumf. Han skulle återigen kunna göra anspråk på att ha varit först ute. Han vore återigen den originelle tänkaren, vilken bragt upp till medvetandets yta det som rör sig djupast i vår tid.

Men att hindren för en sådan politisk utveckling är många och att den är allt annat än problemfri, är å andra sidan lika tydligt. För oss i Sverige, som lever på gränslinjen mellan Öst och Väst, är det angeläget att följa Sartre i hans senaste utvecklingsfas. Förändringen i Sartres tänkande kan tjäna som tankeställare för oss själva. Vilka offer är vi beredda att göra för att uppnå motsatsernas enhet? Har vi rätt att — som Sartre gör — svära oss fria från vårt förflutna? Är den frihet vi i så fall vinner inte liktydig med frihetens förlust?