

Subjekti- ja vabadusekäsituse muutused Jean-Paul Sartre'i fenomenoloogias ja eksistentsialismis

Tarmo Tirol

Filosoofia osakond, Tartu Ülikool

Artikkel uurib muutusi ja arenguid Jean-Paul Sartre'i subjekti käsituses, mis leidsid aset tema fenomenoloogilise ja eksistentsialistliku mõtlemise perioodidel (kuni 50. aastate lõpuni), keskendudes valdavalt tema filosoofilistele töödele, rõhuasetusega subjekti üldist struktuuri puutuval probleemaatil. Suurimat tähelepanu pälvivad vabadusega seonduvad transformatsioonid, sest selles vallas on Sartre'i seisukohtade erinevused kõige märgatavamad ja ühtlasi kõige olulisemad, kuid jõudumööda pööratakse pilk ka nüansseeritumatele teisendustele. Artikkel tutvustab põgusalt nimetatud muutuste ja nende taga seisvate arengute sisu, püüab Sartre'i mõtlemise perioode klassifitseerida, loob võrdlusi varasemate ja hilisemate teoste vahel ning polemiseerib autoritega, kes modifikatsioonide tähtsust kas alahindavad või sootuks tähelepanuta jäätavad. Kokkuvõttes jõutakse tõdemuseni, et paljudel hilisema Sartre'i poolt kasutatavatel mõistetel on varasemaga võrreldes üsna teistsugune tähendus ning need tähendusnihked annavad tunnistust sellest, et Sartre'i subjekti-filosoofias leidsid aset mõned üsna kardinaalsed, eriti just vabadust ja subjekti läbi-paistvust puudutavad pöörded.

Märksõnad: fenomenoloogia, eksistentsialism, subjektiivsus, subjekt, vabadus

1. Sissejuhatus

Artikkel¹ visandab Jean-Paul Sartre'i fenomenoloogia ja eksistentsialismi arengute need põhijooned, mis puudutavad subjekti, subjektiivsust ning subjekti vabadust, ja vastab küsimusele, kas ja kui võrd on põhjendatud Sartre'i subjekti käsituse nägemine suhteliselt püsiva ja ühesugusena, nagu seda mõned autorid on teinud. Keskendun valdavalt muutustele, mis leidsid

Autori aadress: Tarmo Tirol, Filosoofia osakond, Tartu Ülikool, Ülikooli 18, 50090 Tartu. E-post: rajoonikaamera@hotmail.com.

¹ Tekst põhineb minu doktoritööl *Subjektiivsus Jean-Paul Sartre'i eksistentsialismis* (2017), mille võib leida aadressilt <http://dSPACE.ut.ee/handle/10062/57946>

aset tema loomingu algusaegade (30. aastate keskpaiga) ja 1957. aasta vahel. Viiekümnendate lõpul defineerib Sartre selgesõnaliselt eksistentsialismi ümber ja hakkab järjekindlalt kasutama uut, varasema mõtlemisega mõnikord mitte kuigi hästi kokku sobituvat marksismist mõjutatud filosoofilis-antropoloogilist mõistestikku.² Selle perioodi lävel minu käesolev uurimus ka lõpeb, sest nimetatud perioodi Sartre'i filosoofia, mis on fenomenoloogilisest küsimuseasetusest ja meetodist ning algusaegade eksistentsialismist kaugenenud, nõuaks ulatuslikumat, pea kogu Sartre'i filosoofiat hõlmavat uurimistööd.

Töös olen kasutanud kõiki olulisemaid nimetatud ajavahemikku jäävaid filosoofilisi kirjutisi: *Imaginatsioon* (1936), *Ego transtsendents* (1936), *Ühe emotsiooniteooria eskiis* (1938), *Imaginaarne* (1940), *Olemine ja eimiski* (1943), *Eksistentsialism on humanism* (1946), *Mõtisklusi juudiküsimusest* (1946), „Materialism ja revolutsioon“ (1946), „Mis on kirjandus?“ (1947), *Märkmeraamatud eetikast* (kirjutatud 1947–1948), *Tõde ja eksistents* (kirjutatud 1948), „Kommunistid ja rahu“ (1952–1954), *Meetodi küsimused* (1957), ning mõningaid lühemaid, kuid kõnekamaid artikleid („*Les Temps modernes*’i esitlus“ (1945), „Kartesiaanlik vabadus“ (1946) jm), poolfilosoofilisi biograafilisi uurimusi (*Baudelaire* (1946), *Jean Genet* (1952)), päevikuid (*Sõjapäevikud* (kirjutatud 1939–1940)), silmapaistvamaid poolfilosoofilisi ilukirjanduslikke teoseid (*Iiveldus* (1938), *Sõnad* (1963)) ning mõningaid intervjuusid.

Uurimus fikseerib Sartre'i subjektikäsitusel toimunud olulisemad modifikatsioonid, nihked ja lõhed ning annab noist ka põgusa ülevaate. Ammendavusele see ei pretendeeri; samuti on jäetud Sartre'i filosoofia püsistruktuuride uurimine mõne teise artikli teemaks. Töö liigendus ja alapealkirjad peegeldavad Sartre'i subjektikäsitusel toimunud üldisemaid arenguid, rõhuasetusega teisendustel, mis puudutavad vabadust, sest just vabadus on Sartre'i filosoofia üks läbivamaid teemasid. Muutuste eksplitseerimine on vajalik nii selle tõttu, et üldlevinud ja pisut lihtsustava arvamuse kohaselt oli Sartre pea alati absoluutse vabaduse apoloogeet, kuid ka sellepärast, et mitmed autorid kalduvad Sartre'i filosoofiat tõlgendama kas liialt puhtalt eksistentsialistlikus või siis marksistlikus võtmes (või rakendavad nimetatud tõlgendusviise ebatäpselt, segamini). Artikkel polemiseerib käsitustega, mis jäta-avad nimetatud transformatsioonid suures osas tähelepanuta ja/või lähtuvad kogu Sartre'i filosoofia tõlgendamisel liigselt mingist kindlast teosest, olgu

² 1970. aastal antud intervjuus John Gerassile mõonab Sartre ka ise, et marksismi ühendamisest eksistentsialismiga võib teataval määral nurjunuks pidada (Gerassi 2009, 44). 1975. aastal aset leidnud intervjuus tunnustab ta samuti, et kui viiekümnendatel püüdis ta eksistentsialismi marksismiga siduda ja eksistentsialismi marksismile isegi allutada, siis nüüd ta leiab, et eksistentsialism marksismile ei redutseeru (Pucciani and Rybalka 1981, 20).

selleks näiteks kas *Olemine ja eimiski* või *Dialektilise mõistuse kriitika*. Ma väidan, et kui Sartre'i loometee alguses oli subjekti tähtsaimaiks karakteristikuks spontaansus, siis alates neljakümnendatest aastate algusest osutus selleks vabadus, mis sõjajärgsel loomeperioodil modifitseerus dialektilistesse suhetesse põimitud, arenevaks ja mõjutatavaks vabaduseks. Viiekümnendate lõpul domineerib Sartre'i subjektikäsituses objektivistlik vaatepunkt, mida toetab filosoofilis-antropoloogiline meetod. Subjekti rolli maailmas ja tema vabadust mõistab hiline Sartre varasemaga võrreldes tunduvalt erinevalt.

2. Spontaanne subjekt

1936. aastal ilmunud *Imaginatsioon* (*L'Imagination*) ütleb Sartre, et spontaanne on „[...] eksistents, mis iseenesest määratleb end eksisteerima. Teiste sõnadega, eksisteerida spontaanselt on eksisteerida enda jaoks ja iseenesest“ (IM: 112–113).³ Siit saab alguse spontaanse endale-olu (*pour-soi*) ja inertse endas-olu (*en-soi*) eristus (IM: 3–4). Endale-olu on teadvus; see on teadvel olemine-enda-jaoks. Soovides husserlikus olemuste uurimise vaimus jõuda selgusele selles, mis on kujutlusvõime poolt loodud kujutis (*l'image*), leiab Sartre, et kujutis on üks teadvuse olemise viis. Teadvus on intentsionaalne⁴ ning kujutluspilt (ehk kujutis) on teadvuse üks moodus, kuidas objektiga suhestuda. Samas juba siin kahtleb Sartre Husserli fenomenoloogilises reduktsioonis, maailma sulgudesse võtmise võimalikkuses ja vajaduses, sest see ei lase kujutluspilti piisavalt hästi tajumusest eristada (kentauri ja puu *noema*⁵ on põhimõtteliselt samavõrra olemas), kuid ta on Husserliga nõus selles osas, et teadvus (endale-olu) on läbipaistev, intentsionaalne, läbinisti eneseteadlik (teadvuse seadus on olla teadvel, sh teadlik ka iseenda teadlikkusest) ja sünteetiline (teadvus sünteesib erinevaid kogemusi). Teadvus eristab kujutluspilti meelelistest andmetest ise juba spontaanselt — teadvus on teadlik sellest, kas ta parasjagu kujutleb või tajub. Sartre aktsepteerib *Imaginatsioon* ka Husserli *hyle* ehk subjektiivse mateeria käsitust — *hyle* on teadvuse immanentne konstitutiivne element, mis on justkui pool-objekt, võrreldes objekti endaga —, kuigi ta loobub sellest mõistest õige pea, kritiseerides seda näiteks *Sõjapäevikutes* (SP: 184). Teadvusele on omane end transtsendeerida, st ületada oma käesolevad kogemused mineviku ja tulevi-

³ Sedasorti lühendid viitavad konkreetsetele teostele. Lühendite seletused võib leida artikli lõpust.

⁴ Intentsionaalsus on teadvuse suunatus oma esemele. See on teadvuse põhikarakteristik — teadvus on alati millelegi suunatud, millestki teadlik.

⁵ *Noema* on teadvusakti esemeline mõte. Pärast *epoche* ehk fenomenoloogilise reduktsiooni teostamist ja maailma sulgudesse võtmist pole Husserlil põhjust teadvuse-maailma paarist enam rääkida; siis rakendab Husserl selle paari kirjeldamisel *noesise* (mis kätkeb endas intentsionaalset ja tähendust-andvat akti) ning *noema* kui teadvuse objekti (või täpselt: „esemelise mõtte“) mõisteid.

ku suunas. Subjekti spontaansus tähendab üldjoontes seda, et ta valib oma olemisviisi igal hetkel ise ning miski tema olemist ei määratle.

Aga subjekti (teadvuse) spontaansus ei ole veel totaalne vabadus.⁶ 1934. aastal kirjutatud, kuid 1936. aastal trükivalgust näinud essees *Ego transtsendents* (*La transcendance de l'ego*) ütleb Sartre: „Teadvust ehmatab tema enda spontaansus, sest ta tajub, et see on *teiselpool* vabadust“ (ET: 27). Vabadus kuulub siin teoses pigem psüühiliste olekute (tahte) hulka, paiknedes ühe komponendina ego konstitutsioonis. Ego on nähtus, mille konstitueerib eelreflektiivsete (mitte-reflektiivsete) teadvusaktide alusel ebapuhas refleksioon. Seega „tahtlik“ ja selles tähenduses ka „vaba“ on minu tegu alles tagantjärele — siis, kui refleksioon reflekteerib talle eelnenud teadvusakte ja teeb nende kohta vastava otsustuse. Ebapuhas on too refleksioon sellepärast, et ta tuletab eelreflektiivsetest teadvusaktidest, mis mina ega ka ego Sartre'i hinnangul ei sisalda, psüühilise nähtuse, mida võib kutsuda egoks. Seega võrreldes algse teadvusega ütleb refleksioon „liiga palju“ — ta loob midagi, mida seal algselt ei olnud, väites rohkem kui saab (või kui talle hetkeliselt antud on) nii tuleviku kui mineviku kohta. Eelreflektiivne teadvus on impersonaalne. Alles refleksiooni kaudu saavad võimalikuks otsustused „mina vihkan“ või ka kartesiaanlik „mina mõtlen“, kuigi eelreflektiivsele teadvusele oli algselt antud ainult hetkeline ja objektiga seotud viha-tunne („vihata Peeter“), mitte aga psüühiline objekt nimega „vihkamine“, veel vähem „minu vihkamine“. Refleksioon on adekvaatne niivõrd, kuivõrd see tabab eelreflektiivset teadvust selle hetkelisuses.

Üldinimlik essentsialistlik kaldumus end objektina (egona) näha ja objektistamise kaudu oma ängistava ja peadpööritava spontaansuse eest põgeneda saab teatud määral realiseeruda refleksioonis (sest refleksiooni eesmärk on eneseobjektivatsioon), aga sedagi mitte täielikult, sest refleksioonis kuuluvad reflekteeriv ja reflekteeritav teadvus (mille baasil ego moodustatakse) ikkagi kokku. Refleksioon ei õpeta midagi kardinaalselt uut, ei leia midagi, mida eelreflektiivsest teadvuses juba ei olnud. Siiski on refleksioon uus teadvuse akt, mis algset teadvust mingil määral modifitseerib: „Refleksioon „mürgitab“ iha“ (ET: 11). Seda isegi siis, kui me tahame, et refleksioon iha (kellegi või millegi järele) tekitaks — nagu öeldud, tahe ei saa spontaansust juhtida. Ja tahe ei saa olulist rolli mängida ka puhta refleksiooni juures, mis ebapuhata refleksiooni egost ja selle komponentidest puhastaks, sest spontaansus on kontrollimatu. Puhas refleksioon on midagi, mis vahel lihtsalt „tekib“: „Mitte ehk ilma egota, aga ajades igast ego küljest üle ääre, domineerides ja toetades seda väljastpoolt pideva loomisega. [...] Pole enam

⁶ Ehkki ka spontaansust on raske ette kujutada tingituna või mitte-vabana, on Sartre esialgu pisut kahtleval seisukohal selles osas, kuivõrd teadvust saab nimetada vabaks.

barjääre, pole enam piire, pole midagi, mis suudaks teadvuse peita iseenda eest“ (ET: 28).

Niisiis, ego on transtsendentne, teadvusest väljapoole jääv nähtus. Teadvuse sees pole midagi, isegi mitte transtsendentaalset ego, mis teadvuse tegevust suunab, nagu arvas Husserl näiteks *Ideedes*, sest see läheks vastuollu teadvuse intentsionaalsuse eeldusega ehk arusaamaga, et teadvuse seadus on olla teadlik, ei muud. Kogemuses transtsendentaalset ego (või mina) pole ja seda ei pea ka eeldama: „Tõepoolest, see üleliigne mina on tegelikult takistuseks. Kui ta eksisteeriks, siis ta eraldaks teadvuse vägivaldselt iseendast, ta jagaks selle osadeks, lõigates läbi iga teadvuse nagu tume mõök. Transtsendentaalne mina on teadvuse surm“ (ET: 4).

Kuna teadvusel puudub sisu, siis selles mõttes jäävad kõik objektid teadvusest väljapoole, st need on transtsendentsed. Immanentsusest saab rääkida ainult „teadvus teadvusest“ tähenduses.⁷ Reflektiivne protsess toimub teadvuse immanentsuses — reflekteeritav teadvus ei ole reflekteerija jaoks transtsendentne, sest eelreflektiivne teadvus ei kätke endas reflekteeriva teadvuse jaoks võõraid, varjule jäävaid või avastamata elemente, aga reflekteeritava teadvuse kaudu antud (pool)objekt on transtsendentne, sest teadvus võib nii (transtsendentse) ego kui ka psüühilise objekti (nagu mistahes transtsendentse objekti) suhtes vigu või väärrotsustusi teha.

Spontaansus on teataval määral isegi irratsionaalne. Sartre kirjeldab (ET: 27) ängistuses naist, kes, kogedes oma ülevoolavaid võimalusi ja ka hirmu nende ees, tajub ka seda, et mitte miski tema iseloomus, minevikus ega ka välistes oludes ei põhjenda neid absurdsena tunduvaid hirme. Sellest järeldab Sartre, et spontaansus võib tekitada psüühilisi häireid. Teadvuse spontaanne aktiivsus *Ego transtsendentis* ei ole ajendatud käesolevast situatsioonist, minevikust ega teistest, vaid toimub *ex nihilo* — eimiskist —, ning see võib olla ka üks põhjustest, miks subjekti on raske ratsionaliseerimisele allutada. Subjekt kausaalsetesse mõjutuseostesse ei asetu. Sarnaselt, absurdse ja juhuslikuna, on kujutatud ka Antoine Roquentini igapäevaseid askeldusi 1938. aastal ilmunud poolautobiograafilises romaanis *Iiveldus (La nausée)*. Näiteks arutleb Roquentin: „Kui ma vaid teaksin, mis mind hirmutas, teeksin sellega tubli sammu edasi“ (I: 10). Roquentini elu saadavad kaks põhitaju — ängistus ja iiveldus —, esimene neist avab teadvusele tema vabaduse, tei-

⁷ Teadvus (teadvusest) konstitueerib immanentse teadvuste ühtsuse (ET: 4). *Imaginatsioon* kuulub ka *hyle* teadvuse immanentsusesse, aga sedasorti immanentsusest Sartre hiljem loobub. *Imaginaarses* räägib Sartre immanentsusest põhiliselt kui illusioonist ja eksitusest — pole olemas mingit sisemaailma. *Olemises ja eimiskis* iseloomustab Sartre psüühilist motiivi kui „transtsendentse immanentsis“, sest motiiv on ühelt poolt subjektiivne (ta ei eksisteeri eksternaalselt nagu asi), kuid teiselt poolt ei jää ta ka teadvuse sisse (OE:34). Samuti on transtsendents immanentsis võimalik ise (*soi*), mis teadvust igal hetkel kummitab (OE: 91).

ne faktilisuse. Minevikus pole samuti midagi, millele tugineda, sest „[...] minevikku ei eksisteeri“ (I: 125). Ja: „Minevikku ei eksisteerinud. Vähimalgi määral. Ei asjades ega mõtetes“ (I: 124). Minevik, nagu ajalikus üldse, kuulub siin pigem fiktsiooni valda.

Tujudega tegeleb ka Sartre'i emotsioonidele keskenduv pisiteos, mis avaldati (arvatavasti modifitseeritud kujul) raamatuna 1938. aastal *Ūhe emotsiooniteooria eskiisi (Esquisse d'une théorie des  motions)* nime all, kuid põhiosas on see kirjutatud pisut varem, 1936. aastal. Selles teoses eristab Sartre järsult ratsionaalset ja emotsionaalset suhtumist maailma, kuigi *Ego transtsendentsi* ja *Iivelduse* põhjal võinuks arvata, et teatud laadi tunded või tujud (näiteks ängistus) saavad teadvust alati. Näiteks  tleb Sartre: „Teadvus, mis muutub emotsionaalseks, on pigem nagu teadvus, mis jäab magama“ ( EE: 78), millest võib järeldada, et emotsionaalne suhtumine saadab teadvust ainult mõnikord. Samas pole päris selge, kas nimetatud tujud klassifitseeruksid Sartre'i kirjeldatud „emotsioonideks“ või mitte, sest ängistusest ja iiveldusest siin veel juttu ei tehta. Emotsionaalne (või ratsionaalne) reaktsioon on spontaanseteadvuse poolt valitud; Sartre'i kirjeldatud teadvus mõistab, et ta „tegi end emotsionaalseks“ ( EE: 93). Teisest küljest pidi situatsioon selleks ka põhjuse andma.

1940. aastal ilmunud *Imaginaarne (L'Imaginaire)* on tunnete osas selgem: „Iga pertseptiooniga kaasneb afektiivne reaktsioon“ (IR: 39). Sartre oma emotsioonide-raamatus nõnda ei väljendunud — ratsionaalne ja emotsionaalne suhtumine pigem välistasid üksteise. Erinevat laadi tunded (mitte ainult iiveldus ja ängistus) kaasnevad ka mälu ja kujutlemisega. Objekt võib olla antud erineval viisil: seda võib tajuda, sellest mõelda või seda kujutleda. Kujutlev spontaansus on vaba teadvus, mis tähendab, et erinevalt *Ego transtsendentsis*  eldust kuulub „vabadus“ n ud spontaansuse poolele. Teadvus on vaba niivõrd, kui ta midagi kujutleb või kujutleda saab: „Kujutletud sünteesiga kaasneb täielikult spontaanne teadvus, me võime isegi öelda, et [teadvus, mis on] täielikult vaba“ (IR: 40).

Kui kaugemale kujutlusvõime ulatub? Kas minevikuline või tulevikuline objekt või sündmus on imaginaarne? Kui teadvus kujutleb, siis ta esitab oma objekti eimiskina: „See akt võib eeldada nelja vormi ja mitte rohkem: see võib esitada objekti mitte-olevana, või puudevana, või mujal eksisteerivana, ta saab ka „neutraliseerida“ ennast, see tähendab mitte esitada oma objekti eksisteerivana“ (IR: 16). Minevikulised ja tulevikulised sündmused või objektid tavaliselt pole kujuteldavad, sest nad on enamasti mõistetud reaalsena — nende t endus on olla olemas. Seega kui *Iivelduses* on minevik Sartre'i jaoks pigem fiktsioon, siis *Imaginaarses* on see reaalne. Minevikku ja tulevikku võib küll ka ette kujutada, aga fiktsionaalsetest ajavormidest subjekt

oma reaalses igapäevaelus (olevikus) tavaliselt ei lähtu. Tulevik on eelkõige see, mis tõenäoliselt reaalset saabub, mitte see, mida ma vabalt ette kujutan.

„Et teadvus oleks võimeline kujutlema, peab ta olema loomu poolest võimeline maailmast põgenema, ta peab olema võimeline oma jõududega maailmast tagasi tõmbuma. Ühesõnaga ta peab olema vaba“ (IR: 267). Maailmast tagasi tõmbumine on ühtlasi maailma konstitueerimine: „Seega esitada maailma maailmana ja „eitada“ seda on samad asjad“ (IR: 267). Koos maailmaterviku esitamisega esitab teadvus end vabana, kusjuures see protsess hõlmab ka reaalsuse (või maailma) eitamist. Teadvuse maailmas-olu on teatavas mõttes ka maailmast vaba-olu. Kuna reaalsust saab kujutiste suunas ületada alati, siis võib ütelda, et teadvus on ka alati vaba (IR: 267–271). Reaalne kätkeb endas alati peidetud ületamise võimalust imaginaarsete kujutiste suunas ning kujutlusvõime on teadvuse transtsendentaalne struktuur, mis seda võimaldab (IR: 273). Võiks öelda, et kujutlusvõime kätkeb endas korraga nii negatiivset kui positiivset vabadust — reaalsest taandumise ja kujutiste loomise võimalust.

Selles raamatus reserveerib Sartre teadvuse negeeriva võime ainult kujutlusvõimele: „[...] see funktsioon saab end manifesteerida ainult imaginaatiivses aktis“ (IR: 271). Imaginaarne on see, mille suunas reaalne ületatakse; see on reaalse implitsiitne tähendus (IR: 272–273). Tajumuses isenesest eimiskit ja negatsiooni olla ei saa, sest pertseptsiooni objekt on reaalne, aga kujutlusvõime kaudu tekkiv kujutis on mitte-eksisteeriv: „Tegelikult ei saa negatsiooni objekt olla *reaalne*, sest see oleks oma jaatuse eitamine [...]“ (IR: 273). Tajubjekt olemist ei saa samaaegselt jaatada ja eitada. Taju on kujutlusvõimega võrreldes passiivne: „Pertseptiivne teadvus ilmneb endale kui passiivne. Imaginatiivne teadvus, vastupidi, postuleerib end endale kui imaginatiivne teadvus, see tähendab kui spontaansus, mis produtseerib ja hoiab kinni objektist kui kujutis“ (IR: 18).

3. Vaba subjekt

Oleme tutvunud fenomenoloogilises võtmes kujutatud spontaanse subjektiga, kes on täielikult eneseteadlik, impersonaalne ja vaba niivõrd, kuivõrd tema struktuuri kuulub kujutlusvõime, mille abil ta käesoleva situatsiooni ületab. Maailm seda subjekti sisuliselt ei mõjuta ja mõnikord üllatab selle subjekti spontaansus teda ennastki. Toimusid ka pisikesed rõhuasetuste muutused Sartre'i filosoofias: kui *Iivelduses* on mineviku tähendus „ei ole“ (fiktsioon), siis *Imaginaarses* on see „reaalne“ — see „on“, aga siiski kui minevik, mida enam pole. Kui *Ühe emotsiooniteooria eskiisis* arvas Sartre, et subjektil on valida ratsionaalse ja emotsionaalse ellusuhtumise vahel, siis *Imaginaarses* jõuab ta järelduseni, et igasuguse tajumusega kaasneb afektiivne reaktsioon. *Imaginaarne* oli valdavalt Husserlist mõjutatud teos, kuid

selle viimased peatükid osutavad juba rohkem Heideggeriga seotud probleemaatikale ja mõistestikule (vt SP: 184).

Umbes 1939. aasta paiku Sartre'i filosoofia fookus muutub: ta hakkab rohkem tegelema autentsuse ja mitteautentsuse probleemaatikaga ning üha olulisemaks muutub Heideggeri filosoofia, nagu võib lugeda *Sõjapäevikutest* (*Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939–Mars 1940*). Samas töötab Sartre usinalt ontoloogia kallal, aga ühemõttelist ja lõplikku seisukohta selle kohta, kas ja kuidas näiteks temporaalsus subjekti struktuuri kuulub, Sartre'il veel ei ole. Sartre kirjutab 1940. aastal temporaalsuse kohta: „*livelduses* ma väidan, et minevik ei ole; ja varem üritasin mälu taandada tõesele fiktsioonile [...] Ma püüdsin *La Psyché's* tuletada aega dialektiliselt vabadusest“ (SP: 209).⁸ Nüüd ta enam nii ei teeks. Roy Elveton on märganud, et *Sõjapäevikutest* on temporaalsus midagi endas-olu ja endale-olu vahepealset, mille suhtes on subjekt teataval määral isegi passiivne. Negatsioon⁹ ja temporalisatsioon ei ole päris samad asjad, sest Sartre'i järgi endale-olu negeerib end (ja maailma), aga „on temporaliseeritud“ (Elveton 2009, 23). Sartre ütleb, et aeg on „teadvuse opaakne piir“ ja et „niivõrd, kui võrd me *oleme* aeg, *oleme* me teistsugusel viisil kui endale-olu“ (Elveton 2009, 24). Seega teatud määral me *oleme* aeg, aga kuna aeg pole endale-olu, siis me *oleme* mõistatuslikul viisil ka midagi muud kui endale-olu. See muutub omakorda *Olemises ja eimiskis*, kus aeg kuulub selgelt endale-olu olemisviisi juurde: „Temporaalsusel peab olema isesuse struktuur“ (OE: 136). Kokkuvõtvalt võib öelda, temporaalsus sulandub järk-järgult subjektiivsuse struktuuri.

Võib arvata, et temporaalsuse juurde kuuluv tulevikuvõimalusi visandav „transsendents“ ei ole *Imaginaarses* samuti sama, mis negatsioon. Sartre ütleb 1939. aastal teadvuse transsendeeriva (ületava) aktiivsuse/võime kohta: „Ja see side teadvuse ja selle võimaluste vahel on sama reaalne ja konkreetne kui side teadvuse ja tajutavate asjade vahel“ (SP: 41). Seega asjade tajumise ja näiteks tulevikuvõimaluste hoomamise/visandamise vahel puudub oluline erinevus; aga see tähendab ühtlasi, et võimaluste visandamine pole imaginaarne ega negatsioon loov tegevus. See muutub omakorda *Olemises ja eimiskis*, kus transsendentsil on negatiivne (kuid mitte tingimata imaginaarne) struktuur.

Sõjapäevikutest võib leida ühtlasi vihjeid selle kohta, et sel ajal hakkab murenema ka Sartre'i impersonaalse teadvuse käsitus. Kui teadvus oli impersonaalne veel *Imaginaarseski*, siis päevikutes kirjutab Sartre 1940. aastal: „Ma pean silmas, et personaalsusel peab olema *sisu*. See peab olema tehtud

⁸ *La Psyché* on Sartre'i ilmutamata jäänud teos, mille fragmendid ilmusid *Ühe emotsiooniteooria eskiisis*.

⁹ Internaalne negatsioon, mis eitab oma objekti kui mitte-mina, on *Olemises ja eimiskis* teadvuse põhiomadus. *Imaginaarses* kuulus see veel ainult kujutlusvõime juurde.

savist, aga mina olen tehtud tuulest“ (SP 294). Ja: „Põhimõtteliselt ma õpin olema persoon“ (SP: 325).¹⁰ Samal ajal kogub tuure Sartre'i pisut heroilise tooniga vabaduse käsitus. Ta kirjutab 1939. aastal:

Seega esimene eeldus, mida inimreaalsus saab ja peab eeldama, kui ta endale tagasi vaatab, on tema vabaduse eeldus. Mida saab väljendada järgmise vormeliga: *pole kunagi ühtegi õigustust*. Selle peale meenu-tatakse, et muserdatud teadvus on teadvus, mis apelleerib õigustuse otsimiseks oma faktilisusele. Aga meile peab olema selge, et faktilisus ei puutu siin asjasse. Tõsi, tänu faktilisusele olen ma heidetud sõtta. Aga mis on sõda minu jaoks, millist nägu see mulle näitab, mis ma ise olen sõjas ja sõja jaoks — kõik see olen ma vabalt ja selle eest vastutav (SP: 113).

Sartre'i jaoks oli „paratamatus“ moraalne kategooria, mis tähendas vaban-duste ja õigustuste otsimist: „Asjadele rakendatav Paratamatuse esmane mõ-te on alati *õigustamine* [...] Seega kõik teadused Paratamatusest on norma-tiivsed teadused, sest need kõik uurivad võimalusi, kuhu teadvus saab tagasi tõmbuda“ (SP: 135). Ka 1943. aastal ilmunud *Olemises ja eimiskis (L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique)* on ontoloogilist vabadust kujuta-tud sellisena, mille puhul faktilisus ei puutu kuigivõrd asjasse. Ka praktiline vabadus mingit eesmärki saavutada ei puutu Sartre'i kirjeldatud vabadusse. See on vabadus, mille puhul võib öelda, et inimene on alati samavõrd vaba:

(1) Ükski faktiline olukord, ükskõik, mis see ka olla võiks (ühiskon-na poliitiline või majanduslik struktuur, psühholoogiline „olek“, jne), pole iseenesest võimeline motiveerima ühtki tegu. Tegu on endale-olu projektsioon selle suunas, mida ei ole, aga see, mis on, ei saa kuidagi iseenesest determineerida seda, mida ei ole. (2) Ükski faktiline olek ei saa teadvust determineerida seda tajuma kui *néгатitéd* või kui puu-dust (OE: 435–436).¹¹

Veel: „Inimene ei saa olla mõnikord ori ja mõnikord vaba; ta on täielikult ja igavesti vaba või ta ei ole vaba üldse“ (OE: 441). „Vabadus“ on siin eelreflek-tiivne valikuvabadus, aga mitte tahtevabadus, sest tahe on lihtsalt üks psüü-hiline fenomen teiste seas: „Vabadusega seoses pole privilegeeritud psüühi-list fenomeni. Kõik minu „olemise viisid“ manifesteerivad vabadust võrd-selt, sest need kõik on minu enda eimiski olemise viisid“ (OE: 445). Valikut ja teadvust ei saa lahutada: „Valik ja teadvus on samad asjad“ (OE: 462). Inime-ne on alati vaba: „Inimene ei eksisteeri *alguses*, et olla vaba *järgnevalt*; pole

¹⁰ Vt ka (Fretz 2006).

¹¹ *Néгатitéd* on Sartre'i loodud mõiste nähtustele, mis sisaldavad oma struktuuris negatiivsust — puudus, muutus, destruktsioon jne.

erinevust inimese olemise ja tema *vaba-olemise* vahel“ (OE: 25). Temporaalsus kuulub endale-olu olemisviisi juurde: „Seega vabadus, valik, eimiskistamine, temporalisatsioon on kõik samad asjad“ (OE: 465).¹² Takistused pole muud kui vabaduse peegeldus: „Seega meie vabadus loob ise takistusi, mille pärast me kannatame“ (OE: 495). Endale-olu annab ka minevikule mõtte ja tähenduse: „See tähendab, et minu juurde ei tule midagi, *mis pole valitud*“ (OE: 497). Me valime ka oma reaktsioonid: „Maailmas pole midagi, mis hämmastab, midagi, mis meid üllatab, ilma et me paneksime end üllatama“ (OE: 507). Teadvus on teatud määral vaba isegi teiste poolt antud tähendustest: „See tähendab jällegi, et need [teiste poolt antud tähendused] on Teisele, aga nad saavad minu jaoks olla ainult siis, kui ma nad *valin*“ (OE: 529).¹³ Minu vabadus saab piirneda ainult teise vabadusega, aga neid piire ma ei kohta: „Vabadus on totaalne ja lõputu, mis ei tähenda, et tal pole piire, vaid et ta *ei kohta neid kunagi*“ (OE: 531). Absoluutse vabaduse teine tahk on vastutus: „[...] ma ei kohta kunagi muud kui ainult vastutust“ (OE: 556).

Endale-olu kuulub küll situatsiooni, aga situatsiooni ja projekti, mis endale-olu olemist iseloomustab, saab vaid teoreetiliselt eristada. Süüta ohvreid (ja mõnes mõttes ohvreid üldse) pole olemas. Ka iseloom on projekt, visand. Sartre'i vaba subjekt on pisut ratsionaalsem subjekt kui spontaanne subjekt, sest „projekt“ on endale-olu rõhutatult teadlik ja valitud ettevõtmine. Teadvus iseennast ei üllata, kui ta seda just ise ei vali. Siiski on vaba subjekt ka spontaanne subjekt, aga rõhuasetus on nüüd vabadusel.

Kui *Imaginaarses* kirjeldas Sartre pertseptiivset teadvust kui passiivset teadvust, siis *Olemises ja eimiskis* kujutatud teadvuse juures domineerivad selgelt aktiivsed elemendid: „Millise passiivsuse elemendi saame omistada pertseptsioonile, teadmisele? Need kõik on aktiivsed, spontaansed“ (OE: xxxv). Kuigi üldjoontes on teadvus aktiivne ja isegi pertseptiivne teadvus on aktiivne teadvus, siis mälu kontekstis mainib Sartre küll ka teadvuse passiivsemat külge. Ta arutleb, et kui minevik tuleneks olevikust, siis kuidas seletada mälu passiivsust? Kuidas eristada kujutluspilti ja mälupilti? (vt OE: 108). Samas tuleb silmas pidada, et endale-olu pole *Olemises ja eimiskis* muud kui vaba projekt/valik ning et partikulaarsed mälupildid puutuvad endale-olu olemisse niivõrd kui endale-olu need oma projekti osaks teeb ja neile olevikus mingi tähenduse/tõlgenduse annab. Teise ja veelgi olulisema erinevuse-

¹² Eimiskistamine (*néantir*) on eimiski loomise protsess, mis teadvus tekitab enda ja objekti vahele. Iga määratlus ja negatsioon (eitas) on ühtlasi ka eimiskistamine. Eimiski kui endale-olu olemisviis on olemise negatsioon, aga ka võime negatsioone luua (eimiskistada).

¹³ Teine (suure tähega kirjutatult) on subjekt, kes mind vaatab. Teise pilk saadab mind ainult isegi siis, kui keegi mind füüsiliselt ei vaata, sest ma arvestan teistega teatud määral ka üksi olles. Sartre näib *Olemises ja eimiskis* pilgust rääkivat kahes tähenduses: pilk, mis mind saadab alati, ja pilk, mis mulle mingil hetkel langeb (kuid mida enne ei olnud).

na torkab silma, et teadvus on alati olemise internaalne negatsioon — ta pole negatsioon ainult siis, kui ta midagi ette kujutab, või sellepärast, et tal on püüv võimalus midagi ette kujutada. Pertseptiivne teadvus on juba iseenesest eimiskistav teadvus, mis on oma objektist teadlik kui mitte-minast. Sama kehtib ka vabaduse kohta: endale-olu on alati vaba ning vabadus pole ainult kujutlemisega seotud. Nagu öeldud, kõik endale-olu olemise viisid manifesteerivad vabadust võrdselt, sest need kõik on endale-olu eimiski-olemise viisid.

Teadvus on sama mis subjektiivsus: „[...] teadvus on reaalne subjektiivsus [...]“ (OE: xxxvi). Ja see subjektiivsus on eneseteadlik: „See, mida saab õigesti kutsuda subjektiivsuseks, on teadvus teadvusest“ (OE: xxxvii). Teadvus on teadlik ka oma olemusest: Teadvuse „[...] eksistents sisaldab selle olemust“, st teadvus „[...] loob ja toetab oma olemust — see tähendab, tema võimaluste sünteetilist korda“ (OE: xxxi). Ja: „Teadvus on olemine, kelle eksistents postuleerib tema olemuse, ja ümber pööratult, see on teadvus olemisest, kelle olemus sisaldab tema eksistentsi [...]“ (OE: xxxviii). Teadvuse olemus, mis ühes tähenduses hõlmas (tuleviku)võimaluste sünteetilist korda, on põhiliselt siiski minevikuline dimensioon: „Olemus on see, mis on olnud. Olemus on kõik inimese olemises, millele me saame osutada sõnadega — see *on*“ (OE: 35). Olemus ühes tähenduses on „ise“ (*soi*), kellest endale-olu alati teadlik on: „See *ise* oma *a priori* ja ajaloolise sisuga on inimese *olemus*“ (OE: 35). Hazel Barnes eristab veel „ise“ teisigi tähendusi: saab eristada ise kui eelreflektiivset teadvust (presentsust iseendale), ego, väärtust (tulevikuline, ideaalne mina, ise kui visand ja võimalus) ning kui kehalist teadvust (Barnes 1988, 137–160). Ja nagu öeldud, on ise ka endale-olu minevikuline ise. Mõnikord saab rääkida isest ka kui endale-olu (*pour-soi*) üldmõistest, kuigi rangelt võttes pole endale-olu „ise“, vaid (ise)enda-jaoks.

Kuna endale-olu on olemise puudus (endas-olu mõttes) ja iseenda puudus (iseendaga kattumatu presentsus iseendale, mitte-identsus, iseenda negatsioon), siis iseloomustab teda tahe midagi olla — iha olemise järele: „Iha on olemise puudus“ (OE: 88). Väärtused on justkui puudused olemises, mis sellest tulenevad. Ka endale-olu refleksiooni motiiviks on „[...] olla enda jaoks see, mis ta on“ (OE: 153). Võrreldes *Ego transtsendentsiga* on märgatav muutus eelreflektiivse teadvuse käsituses: teatav reflektiivsus, „reflekteeriv-refleksioon“ iseloomustab juba endale-olu kui eelreflektiivse teadvuse olemist (vt OE: 119 jm). Võib öelda, et endale-olu faktilisus isena on eelreflektiivse teadvuse juures jõulisemalt kohal. Lisaks pole teadvus enam impersonaalne: „Ometi ei pea me järel dama, et endale-olu on puhas ja lihtne „impersonaalne“ kontemplatsioon“ (OE: 103). Teadvus on impersonaalne veel *Imaginarseksi*. Siin ilmneb veel üks huvitav nüanss: Sartre ütleb (OE: 159), et psüühilised olekud ja kvaliteedid annavad eelreflektiivsele teadvusele „vär-

vingu“. Pikemalt ta sellest kahjuks ei räägi. See korreleerub *Sõjapäevikutes* kirjutatud impersonaalse teadvuse kriitikaga, kus Sartre kritiseeris impersonaalset teadvust kui „värvitut, lõhnatut, maitsetut“ (SP: 324).

Kuna endale-olu on oma olemusest selgelt teadlik, siis on võimalik ka enesepeppus ehk halb usk (*mauvaise foi*). Pole ehk päris ilmne, milles seisneks enesepeppus impersonaalse teadvuse puhul (kuigi ka impersonaalne teadvus üritas spontaansust varjata), aga nüüd, kus teadvust iseloomustab personaalsus ja isesus, on enesepeppus vägagi võimalik. Halb usk kätkeb endas kas faktilisuse (situatsiooni, mineviku, keha) eitamist või transtsendentsi (vabaduse, tulevikuliste võimaluste) peitmist iseenda eest. Vabadust tuleb peita sellepärast, et see on ängistav — hirmutav, peadpööriv. Lõplikult ei õnnestu peitmine kunagi, sest „on kindel, et me ei saa ängistusest üle, sest me *oleme* ängistus“ (OE: 43). Halb usk on teadlik nii ängistusest kui ka iseenda halvast usust. Halvast usust saab meid vabastada lisaks eelreflektiivsele visandi muutmisele ka puhas refleksioon, kusjuures siin on oluline märgata, et puhas refleksioon on refleksiooni (küll pisut peitu jääv) algne vorm:

Puhas refleksioon, lihtne reflektiivse endale-olu presentsus reflekteeritavale endale-olule, on ühtlasi refleksiooni algne vorm ja selle ideaalne vorm; see on see, mille alusel ebapuhas refleksioon ilmneb, see on ka see, mis pole kunagi algselt *antud*; ja see on see, mille peab saavutama teatud sorti katarsis (OE: 155).

„Realismi, naturalismi ja materialismi tähendus on minevikus; need kolm filosoofiat on mineviku kirjeldused, nagu see oleks presentne“ (OE: 202). Need kolm ignoreerivad teadvuse vabadust olemisele väärtusi luua ja tähendusi anda, ning seda, et endale-olu on loomu poolest tulevikuline olend (transtsendents, visand). Nimetatud patust pole prii ka Marx, kes eeldab objekti ontoloogilist eelist subjekti ees (vt OE: 580). Sartre'i vaba subjekt on tingimatu subjekt — dialektilistesse suhetesse ta ei asetu,¹⁴ situatsioon ja alateadvus teda ei determineeri. Kõige lähemal minu vabaduse piiramisele on minu suhted teistega, mis toimuvad orja-peremehe ringis, aga nagu öeldud, ka Teise poolt pakutavaid tähendusi ei pruugi ma oma elu osaks teha.

1946. aastal ilmunud, kuid vahetult pärast *Olemist ja eimiskit* kirjutatud *Baudelaire* (*Baudelaire*) on loodud üsnagi *Olemise ja eimiski* vaimus, vahest rohkemgi kui ükski teine Sartre'i pärast sõda ilmunud teos. Püüdes poeedi elu oma eksistentsiaalse psühhoanalüüsi¹⁵ kaudu usutavalt kujutada, jõuab

¹⁴ Dialektika on kausaalne liikumine, kus eelnevad elemendid on säilitatud ja ületatud (Anderson et al. 2006, 15). Dialektiline liikumine iseloomustab hilisema Sartre'i jaoks enamasti subjekti ja teda ümbritseva kultuurilise korra vahelisi suhteid ja arenguid. Raske on näha, millistesse kausaalsetesse suhetesse *Olemises ja eimiskis* (ja ka varem) kujutatud subjekt võiks paigutada.

¹⁵ Eksistentsiaalne psühhoanalüüs uurib subjekti tema valikute kaudu. See lähtub eeldusest, et subjekti olemine on taandatav tema valikutele.

Sartre seal järelduseni: „Ma ei suuda tuvastada selles ühtki õnnetust või ebaõnne, mida võiks kirjeldada kui teenimatut või ootamatut. Kõik näib peegeldavat tema pilti; iga juhtumus näib olevat karistus, mida on kaua kohandatud“ (B: 86). Vaba valik on sama, mis saatus: „[...] vaba valik, millega inimene ennast teeb, on täielikult identifitseeritud sellega, mida nimetatakse tema saatuseks“ (B: 192). Ka siin teoses ei puutu faktilisus kuigivõrd asjasse:

Kui transtsendentsi akt välja arvata, siis inimene, kes hoiab oma kursi, sukeldudes pikaajalisse ettevõtmisesse, pöörab vaevalt tähelepanu olukorrale, mida ta ületab. Ta ei põlga seda; ta ei väida, et ta ei rahuldu sellega; ta kasutab seda kui vahendit, hoides silmad kindlalt eesmärgil, mille poole ta püüdleb (B: 96–97).

4. Subjekt, kes tuleb vabastada

Mõistagi on ka subjekt, kes tuleb vabastada, ontoloogiliselt vaba subjekt, sest asju ei saa vabastada. Siiski domineerib nüüdsest arusaam, et ontoloogiline vabadus ei ole kaugeltki piisav, et subjekt saaks olla tõeliselt vaba. Ontoloogiline ja praktiline vabadus on teravalt eristatud ja seda erisust on sageli rõhutatud. Ma ei väida, et Sartre sellist eristust varem ei teinud, aga ma ütlen, et ta ei rõhutanud seda. Subjekt, keda tuleb vabastada, eeldab praktilise vabaduse olemasolu, mida ontoloogiline vabadus ühelgi moel kompenseerida ei saa. Ning mis veelgi tähtsam: „ontoloogilise vabaduse“ tähendus ja roll hakkab peale sõda küllaltki oluliselt muutuma. Sartre nimetab seda nüüd pigem „abstraktseks“.

1945. aastal ajakirja „*Les Temps modernes*’i esitluses“ (*Présentation des Temps modernes*) kõneleb Sartre: „Inimene pole rohkemat kui situatsioon; tööline pole vaba mõtlema ja tundma nagu kodanlane“ (Sartre 1988a, 264). Veel: „Kuigi ta on täielikult tingitud tema klassi, palga ja töö loomuse poolt, tingitud isegi tema mõtetes ja tunnetes, on sellegi poolest tema otsustada tema ja tema kaaslaste olukorra tähendus“ (Sartre 1988a, 265). See on fundamentaalselt ja radikaalselt erinev sellest, mida Sartre rääkis veel mõned aastad varem. Kuna mõtlemine ja tundmine on teadvuse olemise viisid, siis tähendab väide, et inimene pole vaba mõtlema või tundma ühel või teisel moel seda, et teadvuse eksisteerimise viisid on väliste jõudude poolt teatud määral paika pandud. Piiratud moel saab tööline oma situatsiooni üle otsustada, aga ta ei suuda midagi ette võtta objektiivsete, st teiste poolt loodud tähendustega. Ta on sunnitud need oma elu osaks tegema. Teiste poolt seatud piirid pole enam midagi, mida endale-olu ei kohta, vaid ta kohtab neid vägagi reaalsel moel.

Objektiivsete tähenduste vältimatut osatähtsust rõhutab ka 1946. aastal ilmunud *Mõtisklusi juudiküsimusest* (*Réflexions sur la question juive*). Juutide juutlus kuulub paratamatult nende situatsiooni juurde — see ei ole mi-

dagi, mida saaks või tuleks ignoreerida. Pigem vastupidi: „Juudi autentsus seisneb enda valimises *juudina*, see tähendab, arusaamises oma juudilikust olukorrast“ (MJ: 98). Objektiivne juudilik olukord on see, mis teeb juutidest süüta ohvrid, kuigi pole selge, kuidas selline arusaam sobib kokku *Olemises ja eimiskis* öelduga, mille kohaselt ohvreid pole sisuliselt olemas. Situatsioon pole lihtsalt endale-olu projekti peegeldus, vaid vabaduse reaalne piir. Teiseks, pärast sõda ilmunud teostes tähendab autentsuse valik Sartre'i jaoks mitte enam niivõrd oma vabaduse, vaid pigem situatsiooni aktsepteerimist. Vabadusega kaasnev ängistus ei ole juutide jaoks just teravaim probleem.

Ontoloogiline vabadus, mida iseloomustab „abstraktne vabadusetahe“, kuulub küll inimese definitsiooni juurde, aga vabadus igas konkreetsetes olukorras sõltub täienisti teistest. Ontoloogiline vabadus realiseerub situatsioonis (EH: 59). Nõnda kõneleb Sartre 1945. aastal peetud loengus *Eksistentsialism on humanism (L'existentialisme est un humanisme)*. Ainuüksi ontoloogilisest vabadusest on vähe — vaja on ka keskkonda, kus see saaks realiseeruda. Näiteks kui teised minu tegevust ülemäära piiravad või alla suruvad, siis jäävad ka ontoloogilise vabaduse väljendusvõimalused ahtaks. Negatiivse vabadusega peab kaasnema ka positiivne vabadus — seda ei taibanud omal ajal piisavalt hästi René Descartes, kelle vabadusekäsituse piiratus on Sartre'i hinnangul põhjustatud Descartes'i mõjutanud ajastu poolt (Sartre 2010, 498–532). Nõnda räägib Sartre 1946. aastal ilmunud essees „Kartesiaanlik vabadus“ (*La liberté cartésienne*). Sellest võib järeldada, et ajastu määrab vähemalt osaliselt selle, kuidas subjekt (antud juhul Descartes) oma vabadust mõistab. Samal aastal ilmunud „Materialismis ja revolutsioonis“ (*Matérialisme et révolution*) lisab Sartre sarkastiliselt:

Kõik need [stoitsistlik, kristlik, bergsonilik vabadus] saab redutseerida teatavaks seesmiseks vabaduseks, mida inimene saab säilitada igas situatsioonis. See seesmine vabadus on puhas idealistlik narritamine; on kantud hoolt, et seda mitte esitada kui vajalikku *teo* tingimust. See on tõesti puhas nauding iseenesest (MR: 237).

Ta selgitab ka, miks ei ole vabadus nauding iseenesest: „See ei tuleta kunagi naudingut iseendast, vaid avaldab end resultaatides ja läbi resultaatide. See pole seesmine voorus, mis lubab meil end peale suruvast situatsioonist eraldada, sest inimese jaoks pole seesmist ja välist“ (MR: 243). Niinimetatud seesmine vabadus, mis säilib igas situatsioonis, on üsna täpselt *Olemises ja eimiskis* esitatud vabadus, aga nüüd osutub see kritiseeritavaks juhul, kui pole (piisavalt) rõhutatud selle seost praktilise vabadusega. Lisaks võiks mainida veel üht pisierinevust teoste *Olemine ja eimiski* ning *Eksistentsialism on humanism* vahel: kui esimeses ütleb Sartre, et iseloom on projekt ja muud iseloomu ei ole (OE: 552), siis viimases arutleb Sartre, et teatavast kaasasündinud temperamendist saab siiski rääkida: „Pole olemas argpükslikku tem-

peramenti; on küll närvilisi temperamente, leidub, nagu on kombeks rääkida, nõrgaverelisi ja täisverelisi temperamente [...]“ (EH: 46–47). Huvitav on ka samas loengus välja öeldud lause: „Mis tahes tõeni iseenda kohta pääsen ma teise kaudu“ (EH: 50), mis mõne autori arvates seostab eneseteadvuse teistega varasemast erineval viisil ning loob võimaluse, et mõnel juhul subjekt ei pruugigi täielikult eneseteadlik olla (vt Anderson 1993, 73).

Kuna inimene pole muud kui situatsioon ja tema vabadus saab realiseeruda ainult selles, siis on ilmne, et piiratud oludes ei saa tema vabadus realiseeruda. Lühidalt, ta ei saa olla vaba. Inimesed on suhteliselt jõuetud oma situatsiooni üle otsustama. Mida aeg edasi, seda enam Sartre nii arvab. 1947. aastal ilmunud essees „Mis on kirjandus?“ (*Qu'est-ce que la littérature?*) nimetab ta kaasaega suisa „fatalistlikuks“ (Sartre 1988b, 234). Kui *Ekstsistentsialism on humanismis* ütles Sartre, et minu praktiline vabadus sõltub täienisti teistest, mis jättis õhku võimaluse, et teiste heasoovlikkuse korral saab ka minu ontoloogiline vabadus piisavalt realiseeruda, siis umbes 1947.–1948. aasta paiku mõistis Sartre, et keegi ei saa olla vaba, kuniks kõik ei ole vabad: „On vastuvõetamatu, mõeldamatu, et inimene peaks olema vaba, kui teised seda ei ole. Kui vabadus on teistele keelatud, siis lakkab see olemast vabadus“ (Beauvoir 1984, 359). Selline arusaam tekkis Sartre'il tema enda sõnul kaduma läinud märkmete kirjutamise ajal ning arvatavasti pidas ta silmas *Märkmeraamatuid eetikast*, mida ta kirjutas 1947. ja 1948. aastal (ja mis seega hiljem üles leiti). Kindel on see, et 1945–1950. aastatel leidsid Sartre'i vabadusekäsituses aset ulatuslikud muutused (vt Beauvoir 1984, 359–360).

Esmakordselt 1983. aastal ilmunud *Märkmeraamatud eetikast* (*Cahiers pour une morale*, kirjutatud aastatel 1947–1948) on pigem Marxist ja Hegelist kui Husserlist ja Heideggerist lähtuv tekstimassiiv, kus kergelt domineerib objektivistlik vaatepunkt. Selles teoses võib täheldada hulganisti nihkeid ja muutusi. Esiteks, subjekti otsustused lähtuvad valdavalt objektiivsetest vajadustest, mitte aga niivõrd subjektiivsetest ihadest, nagu varem. „Minu keha, minu seksuaalsed ihad, mu nälg, mu uni, mu surm on kõigepealt *mina*, ja need on ühtlasi *väärtused*“ (ME: 95). Teiseks, väärtused on valdavalt objektiivsed väärtused — need on pigem avastatud kui loodud. Sartre'i liikumist väärtussubjektivistist objektivistiks on täheldanud ka David Detmer (vt Detmer 1988, 203–207). Kolmandaks, kui *Olemises ja eimiskis* oli puhas refleksioon refleksiooni algne vorm, siis siin ütleb Sartre, et puhas refleksioon lähtub vältimatult ebapuhtast refleksioonist (ME: 11).¹⁶ Neljandaks räägib Sartre siin autentsetes, st mitte teisi allasuruvatest inimsuhetest kui suuremeelsest hoiakust, kuigi *Olemises ja eimiskis* mainis ta sääraste suhete võimalikkust ainult allmärkuses võimaliku „vabastamise ja pääsemise eetikaga“ seoses (vt OE: 412). Viiendaks, nagu juba öeldud, keegi ei saa olla vaba, kuniks kõik

¹⁶ Vt ka (Busch 1990, 36–37).

pole vabad, ja keegi ei saa olla eetilise, kui kõik pole eetilised. See on mõis-
tagi erinev *Olemisest kui eimiskis* öeldust, kus minu vabadus (ja võimalik
eetilisus) ei olnud nii ranges seoses teistega. Kuuendaks, Sartre ei kirjelda
siin enam subjekti kui spontaansust, vaid enamasti kui juba võõrandatud
subjekti.¹⁷ Kui subjekt oleks endiselt spontaansus, siis ta oleks „võõrandatud
spontaansus“ või ka „spontaanne võõrandumine“, mis oleksid ilmselt üsna
veidrad nähtused. Kui *Olemises ja eimiskis* oli minu vabadus võõrandatud
juhul, kui mulle langes Teise pilk, siis *Märkmeraamatutes* rõhutab Sartre, et
vabadus on alati juba teatud määral võõrandatud.¹⁸ Ja seitsmendaks: maailm
tõepoolest mõjutab teadvust ning teadvus on olemise suhtes teataval määral
iseegi passiivne: „Aga kuna ma olen faktilisusest ümbritsetud, kuna ma saan
tegutseda ainult eksisteerides ja tehes end sarnaseks sellele, mille suhtes ma
tegutsen — kuna ma tegutsen oma passiivse pinna kaudu — siis pole ma liht-
salt maailmas püsivalt *eksponeeritud*, vaid pidevalt muudetud *tagantpoolt*“
(ME: 431–432). Tagantpoolt muudab teadvust nii situatsioon kui ka inimolu
pidevalt saatev kvaasi-pilk (teiste poolt pakutavad tähendused). Ja viimaks:
vabadus ise kätkeb endas olulise komponendina paratamatust.

Universaalne eetika on võimatu ning formaalne vabadus jõuetu. Tähtis
on konkreetsele eesmärgile suunatud vabadus: „Kes iganes võtab enda või
teise vabadust *eesmärgina*, substantiveerib selle. Ta peaks seda võtma ainult
kui transtsendentsi *teise asja suunas*“ (ME: 169). Vabadus kuulub vabadu-
se, saatuse ja determinismi dialektilisse mängu, kusjuures vabadus on siin
lihtsalt üks element teiste kõrval:

Sellepärast on sotsiaalne maailm pidev kolme mõiste dialektika: ab-
soluutse vabaduse äratundmine (mis manifesteerub enamikes inte-
rindividuaalsetes emotsioonides: vihkamine, armastus, tunnustami-
ne, imetus, usaldamatus jne); fataalsus või saatus (mis manifesteerub
niipea, kui inimene tahab proovida oma jõudu või jõuetust siis, kui ta
mõtleb oma „elule“); ja determinism, mis on tegelikult eelkõige ole-
vate vastastikune seos maailmas, mis on vabaduse poolt valgustatud
ja mille jaoks on vabadus kui alus, aga mis muutub ühe vabaduse teise

¹⁷ Võõrandumise rolli ja tähenduse võtab tabavalt kokku Juliette Simont: „Fundamentaalne
võõrandumine — eelnev kõikidele konfliktidele — tuleb vabaduse tekkega materiaalsesse
maailma, seda [vabadust] moonutades, olles selle ainuke võimalus. See on „eelopressiiv-
ne“ situatsioon, millest ei saa mööda, aga mis teeb arusaadavaks tegelikud opressioonid:
seetõttu, et vabadus on juba teine kui ta ise, saab ta kohelda teist vabadust mitteinimli-
kult“ (Simont 2006, 188–189). Materiaalne maailm ja teised võõrandavad vabaduse. Sartre
mainib, et subjektiivsusel ja egol on võõrandumise ees „ontoloogiline, moraalne ja tem-
poraalne eelis“ (ME: 418), aga nähtavasti ei pääse see eelis reaalses maailmas kuigi tihti
maksvusele.

¹⁸ Ka *Olemises ja eimiskis* ütleb Sartre: „Ükskõik, kus ma ka poleks, *nemad* vaatavad mind
alati“ (OE: 282). See tähendab, et ma arvestan teatud määral teistega küll alati, aga ta ei
ütleva, et ma olen alati võõrandatud.

vastu pöördumise kaudu orjastamise vahendiks, suunitletud determinismiks, ja sellepärast teise vabaduse vabaks piiriks (ME: 339).

„Totaalselt determineeritud ja totaalselt vaba,“ ütleb Sartre inimese kohta (ME: 433). Vabaduse juurde kuulub vältimatult „subjektiivse määratlematuse ja objektiivse paratamatuse süntees“ (ME: 327). Seega vabaduse enda juurde kuulub juba paratamatus. Vabadus väljendub kõige paremini emotsionaalsete reaktsioonide ja kujutlusvõime kaudu: „Kujutlusvõime on vabadus“ (ME: 549). Teisest küljest, nagu nägime, on vabadus võõrandatud ning mõjutatud olemise poolt „tagantpoolt“. Vabadus asetub dialektilisse protsessi, kusjuures subjekt on olulisel määral olemise suhtes passiivses positsioonis. Kuivõrd on ta oma mõjutatud-olust teadlik? Sartre küll ütleb, et subjekt on oma vabadusest teadlik (ME: 472), aga võõrandatud vabadus seguneb teiste poolt antud eesmärkide, tähenduste ja väärtustega, ja vahel arvatavasti ka nii, et inimene seda ise ei teagi, pidades oma algatusi ekslikult enda omaks, kuigi need pärinevad teistelt. Võib küsida, kas täielikult oma vabadusest teadlik subjekt laseks endaga niiviisi teha, nagu näiteks toimub vahel religioossetes praktikas:

Seega siin olen ma totaalselt võõrandatud. Teine persoon on minus kui fikseeritud pilk, ta varastab minult minu mõtted, määrates need läbi projektsiooni minust teisele poole, fikseeritud tulevikku (samuti kohustuse kohaloleku kaudu), provotseerides neid, pannes need paika minus loodud ja hoitud motiivide kaudu (hirm ja lootus). Lõpuks, ta varastab minult minu tegevused, tehes need ühelt poolt unenäoliste algatusteks, kuutõbise olematuse vormideks, ja teiselt poolt roboti realisatsioonideks. Alates sellest momendist olen ma dehumaniseeritud, juhitud nii seesmiselt kui väliselt, sellepärast püsiva vägivalda objekt, kelle resultaat on rangelt võrreldav füüsilise jõuga (ME: 202).

Mis on autentsus maailmas, kus vabadus on võõrandatud? Selle küsimusega maadleb ka 1948. aastal kirjutatud, kuid samuti avaldamata jäänud *Tõde ja eksistents* (*Vérité et existence*). Nagu Sartre'i sõjajärgsetes teostes üldisemalt, pole autentsuse sisu selles teoses mitte niivõrd vabaduse endale tunnistamine, vaid faktilisuse aktsepteerimine. Autentsus on tihedalt seotud tõega, st inimese poolt avatud olemisega. Kui vabadust ignoreeritakse, siis sellepärast, et ignoreerida mingit osa faktilisusest, ja vastupidi: „Sellepärast on ignoreerimine Olemise hirm või vabaduse hirm või hirm Olemist valgustava kontakti ees või hirm kõigi kolme ees korraga“ (TE: 59).

Eeskujulik tões seisja oli Sartre'i hinnangul kirjanik Jean Genet, kelle elu lahkab Sartre 1952. aastal ilmunud teoses *Pühak Genet: näitleja ja märter* (*Saint Genet: comédien et martyr*). Genet otsustas noores eas olla see, mis temast tehti — varas —, aga paraku oli ta sunnitud valima liiga vara — teismeliseeas, mil teiste arvamusi liiga tõsiselt võetakse. Genet tegi otsuseid teiste poolt antud (objektiivsete) tähenduste ja väärtuste miljöös ning üldiselt

võibki öelda, et ta oli ühiskondlike suhete produkt. Hiljem mõistab Genet oma varasemate valikute puudulikkust: „Ta on nüüd mõistnud oma viga: ta tahtis end teha selleks, kellenä teised nägid teda olevat, samal ajal kui ta oleks pidanud panema teisi end nägema sellena, kes ta tahab olla“ (PG: 549). Tema arengu dialektika juhatab teda algsetest dilemmadest välja:

Algne Kurjuse tahe ilmnes meile kui eksistentsiaalne pinge, aga me nägime kohe kõiki situatsiooni vastuolusid kohustamas seda olemusele alluma: niikaua, kui Genet tahtis olla „Varas iseeneses“, varjas ta oma sügavamat eksistentsi selle essentsialistliku kire taha. Kuid nüüd, jättes oma olemisest arusaamise töö teistele mõistustele, vabastab ta end sellest: ta on nüüd ainult näota vabadus, mis seab kütkestavaid lõkse teistele vabadustele (PG: 554–555).

Niisiis, kas Genet, kes noorena kohusetundlikult internaliseeris, st tegi oma elu osaks teda ümbritsenud tähendused, on autentsuse musternäide? Esiteks, autentsus tähendas varasema Sartre'i jaoks selget teadlikkust oma vabadusest, aga Genet polnud noorena piisavalt pädev adekvaatseid valikuid tegema. Ta oli „teisesusest“ (võõrastest tähendustest ja väärtustest) läbistatud, nagu seda on kirjeldanud ka Thomas Busch (1990, 47–52).¹⁹ Mingisugune arusaam vabadusest Genet'd muidugi saadab, sest Sartre mainib mitmel korral teda saatvat ängistust (PG: 15 jm). Teiseks, situatsiooni vastuolud kohustasid Genet'd teatud laadi olemusele alluma. Võib öelda, et olude sund oli Genet' jaoks piisavalt suur, mistõttu kardinaalselt teistsugused valikud olid võimalikud vaid hüpoteetiliselt. Kolmandaks, Sartre ei ütle ei seda, et Genet'd oleks vaevanud halb usk (nagu vaevas näiteks veel Baudelaire'i), kuigi näiteks ülalmainitud „essentsialistliku kire“ ja oma eksistentsi varjamise kontekstis saanuks ta seda öelda.²⁰ Samuti ei ütle ta kusagil seda, et Genet' elu oleks suure osas olnud autentne. Autentsuse ja mitteautentsuse kategooriad näivad olevat selle teose kirjutamise ajaks märgatavalt ahenenud põhiliselt sellepärast, et Sartre ei kirjelda subjekti olemist mitte niivõrd vabana ja tingimatuna, vaid arenevana ja oma vabadust järk-järgult teadvustavana.

Mõned autorid, näiteks Joseph Catalano kaldub vahel Genet' elu tõlgendamata autentsuse võtmes (Catalano 2010, 103 jm), hoolimata sellest, et teised sartroloogid, näiteks Thomas Busch (1990) on näidanud, et nimetatud kategooriate rakendamine Jean Genet' kontekstis on küsitav sellepärast, et

¹⁹ Busch märgib ka, et kui *Märkmeraamatus* olid endale-olu ja teiste-jaoks (vahetu ja vahendatud eneseteadvus, nõ kvaasi-pilk) veel ühitamatud dimensioonid (Busch 1990, 39), siis hiljem sulavad need üha enam kokku.

²⁰ Essentsialistlik kire või olemise-ihalus on omane endale-olule niivõrd, kui võrd ta tahab „midagi“ olla, aga halbusklik on endale-olu siis, kui ta püüab ennast petta. Endale-olu petab ennast näiteks juhul, kui ta endale ei tunnista, et tema iha midagi olla (endas-olu või endas-olu-endale-olu tähenduses) on juba ette luhtunud.

Sartre'i tõlgenduses polnud Genet oma vabadusest piisavalt teadlik, aga nii halb usk kui autentsus eeldavad loogiliselt tingimatu vabaduse (vabadus ongi tingimatus) ja sellest teadlikkuse olemasolu. Sartre ei ütle, et Genet oli halvast usust; samuti ei ütle ta nimetatud teoses ka seda, et Genet oleks olnud autentsuse musternäidis, nagu on arvanud näiteks Thomas R. Flynn (2014, 275–277). Kui Genet' kontekstis „autentsusest“ rääkida, siis tuleb silmas pida, et see on midagi muud kui varem: see on pigem pidev töö iseendaga, nagu Sartre on öelnud ühes oma hilises intervjuus, mis eeldatavasti hõlmab ka oma vabadusest teadlikuks saamist. Nimetatud intervjuus mainib ta ka seda, et puhast ja ebapuhast refleksiooni, mis autentsuse ja mitteautentsuse avavad, pole tema jaoks enam eristatavad. Sartre ütleb puhta refleksiooni kohta nii:

Te teate hästi, et seda refleksiooni ma pole kunagi kirjeldanud, ma olen öelnud, et see võib eksisteerida, aga ma pole näidanud puhta refleksiooni juhtumeid. Ja hiljem ma avastasin, et osaline [mitte-puhast] refleksioon pole erinev puhtast ja vahetust, aga see on kriitiline töö, mida saab endaga teha kogu elu, läbi *praxis*e. (Sartre 1976, 104–105)

Flynn on maininud intervjuust küll teadlik (vt Flynn 2014, 202), aga küllap ta arvab, et mainitud „hiljem“ käib pigem *Dialektilise mõistuse kriitika (Critique de la raison dialectique)*, aga mitte veel teose *Jean Genet* kohta.

Genet sai valida üldjoontes selle vahel, kas minna oma olukorraga „lõpuni“ või mitte: „Ma olen näidanud, et tema [Genet'] töö on tema elu imaginaarne aspekt ja et tema geenius on sama, mis tema kõigutamatu tahe elada oma olukord lõpuni“ (PG: 569). Ka siin teoses on subjekti võimalik autentsus seotud mitte vabaduse tunnetamisega, vaid faktilisuse aktsepteerimisega. Küsimus ei ole selles, millise olukorraga lõpuni minna, nagu sageli tekis näiteks *Iivelduse* peategelasel, sest situatsioon koos selle võimalustega on piisavalt ühemõtteline, objektiivne, juba teiste poolt ette antud ja fikseeritud. Subjekti vabadus on küllaltki jõuetu, nagu Sartre andis mõista ka juba *Märkmeraamatutes*. Ka Thomas Busch (1990, 47–52) märgib, et Sartre kasutab Genet' arengut kujutades passiivset sõnavara, mis viitavad fatalismile ja determinismile. Samuti domineerib tema arvates fatalistlik toon *Sõnades (Les Mots)*, mida Sartre umbes sellel ajal kirjutama hakkas (Busch 1990, 55–59). Sartre nendib seal: „Selline oli minu algus: ma põgenesin, välised jõud määrasid minu põgenemise laadi ja kujundasid mu välja“ (S: 192). Veel tootsem determinism (või fatalism) ilmneb 1952–1954. aastatel ilmunud artiklite seerias „Kommunistid ja rahu“ (*Les Communistes et la Paix*):

Ajalooline tervik määrab meie jõud igal antud hetkel, see kirjutab ette nende piirid meie tegevusväljal ja meie *reaalses* tulevikus; see tingib meie suhtumise võimaliku ja võimatu, reaalse ja imaginaarse, selle,

mis on, ja selle, mis peaks olema, aja ja ruumi suhtes. Sellelt omakorda määratleme me oma suhted teistega, see tähendab, meie elu tähenduse ja surma väärtuse: selles raamistikus ilmneb lõpuks meie *Ise*, praktilises ja muutlikus suhtes siinse ja sealsega, praeguse ja igavikulisega, endise ja homsega, selle asja ja universumiga [...] (KR: 80).

Siin polegi midagi, mida „ajalooline tervik“ ette ei määraks. Pole ka näha, kuhu ontoloogiline vabadus üldse mahtuda saaks, sest „ühiskond teeb otsuse enne meie sündi: see määrab ette meie võimed ja kohustused; lühidalt, see paneb meid paika“ (KR: 122). Inimene saab „vaba“ olla ainult ühiskondliku klassi kaudu. Oma 1952. aastal ajakirjas *Les Temps Modernes* avaldatud kirjas Camus'le selgitab ta olukorda veel järgnevalt: „Meie vabadus täna on kõigest *vaba valik võidelda end vabaks*“ (Sartre 2009, 151). Aga see võitlus saab olla vaid kollektiivne, sest individuaalne vabadus on tähtsusetu. Thomas Buschi meelest on „Kommunistid ja rahu“ kirjatöö, kus Sartre räägib üha enam „objektiivsetest võimalustest“ (Busch 1990, 52–55). Thomas R. Flynn lisab, et erinevalt „Kommunistidest ja rahust“ puudusid *Olemises ja eimiskis* objektiivsed võimalused ülepea (Flynn 2014, 320). Võiks arvata, et mõningane objektiivsete võimaluste eeldus eksisteerib arvatavasti ka *Pühak Genet's* (ja võib-olla isegi *Mõtisklustes juudiküsimustest*), kus Sartre rääkis olukorraga „lõpuni minekust“ situatsiooni aktsepteerimise näol. Kui meil oleks palju subjektiivseid valikuvõimalusi, siis poleks sellel ju suurt mõtet, sest pole kindlat olukorda, millega lõpuni minna.

Kui võrrelda näiteks kirjutisi *Eksistentsialism on humanism ja Kommunistid ja rahu*, siis on märgatav ilmselge liikumine „vabaduse“ tähenduse kitsenemise suunas. Viimase puhul tekib kohati lausa küsimus, kas subjekt on üldse vaba, ja kui ta on, siis milles see täpselt seisneb. Pärast sõda toimunud arengud sisaldavad järk-järgult aga kindlalt toimunud ulatuslikke muutusi. Esiteks muutus eneseteadvuse roll — tekkisid olukorrad, kus subjekt ei olnud oma vabadusest enam piisavalt teadlik. Domineerima hakkasid objektiivsed tähendused, väärtused, võimalused ja olukorrad. Subjekt muutus dialektiliselt arenevaks subjektiks, mida ta varem ei olnud. Kui „eksistentsialismi“ all mõista filosoofiat, mis ütleb, et inimene on vaba, siis on Sartre'i sõjajärgne filosoofia eksistentsialistlik vaid osaliselt, lõpupoole (alates 50. aastate algusest) pigem enam mitte. Kui „eksistentsialismi“ all pidada silmas arusaama, et subjekt peaks olema vaba ja vabadus on kõrgeim väärtus, siis on Sartre alati eksistentsialist.²¹

²¹ Eksistentsialismi võib määratleda ka teisiti: näiteks absurdifilosoofiana, mille põhjuseks on olemise juhuslikkus ning terav lõhe subjekti ja objekti vahel, või ka näiteks antiessentsialismina. Tavaliselt mõistetakse eksistentsialismi siiski eelkõige subjektiivsusest lähtuva vabadusefilosoofiana.

Paljud autorid on põhjendatult toonitanud, et Sartre'i jaoks on inimene ontoloogiliselt vaba, sest asjalaadse, vabaduseta olendi vabastamisel poleks ju mõtet. Ontoloogiline vabadus on vabadus, mis säilib igas situatsioonis. Aga ontoloogilise vabaduse tähenduse maht, selle „jõud“ pole jäänud Sartre'i filosoofias kaugeltki samaks. Ka David Detmer (1988) argumenteerib, et Sartre'i jaoks on inimene alati ontoloogiliselt vaba (kuigi ta võib olla praktiliselt mitte-vaba) ja vabadus on Sartre'i jaoks kõrgeim väärtus, hoolimata sellest, kas Sartre on parasjagu väärtussubjektivist või -objektivist. Aga Detmerit tuleb täiendada selles osas, et objektiivsed tähendused, millega subjekt on sunnitud arvestama (*Mõtisklusi juudiküsimusest*), objektiivsed väärtused, mis domineerivad vähemalt juba *Märkmeraamatutes*, objektiivsed võimadused, mis määravad inimese saatuse („Kommunistid ja rahu“), ning ka vajadused, mis dikteerivad inimeste valikuid (*Märkeraamatud eetikast*) hammustavad kõik *Olemises ja eimiskis* kujutatud ontoloogilise vabaduse küljest nii suure tüki, et 50. aastate Sartre'i puhul tekib mõnikord küsimus, mis tast üldse alles on jäänud, pidades silmas veel sedagi, et vahel pole inimene sellest vabadusest (piisavalt) teadlik. Tegemist pole lihtsalt ühe ja sama vabadusega, mida lihtsalt on kirjeldatud erinevalt — kõigepealt, *Olemises ja eimiskis*, formaalselt, abstraktselt, subjektiivselt, noeetiliselt, ning pärast konkreetselt, objektiivselt, praktiliselt ja noemaatilisel — küsimus on sisuliselt selles, kas ja mil määral saab Sartre'i filosoofias rääkida vabast ja tingimatust subjektist ning kui kaugelt tema vabadus ulatub. Sartre'i filosoofia elab selles osas üle küllaltki radikaalsed muutused, mis lähevad kaugemale lihtsatest subjektivistlikest ja objektivistlikest „tujudest“, millest räägib Detmer (vt Detmer 1988, 207–215).

5. Subjekt kui objekt

Nüüd vaatleme põgusalt ja visandlikult Sartre'i katset töötada välja marksistlik eksistentsiaal-antropoloogiline meetod, mille juures ilmnevad veelgi selgemad erinevused, võrreldes tema varasema filosoofiaga. *Pühak Genet's* on Sartre kindel, et inimene pole asi, vähemalt mitte savitükk: „Me pole savitükid ja tähtis pole see, milleks inimesed meid teevad, vaid see, mida me ise teeme sellega, milleks inimesed meid on teinud“ (PG: 49). Inimene on justkui subjektiivsuse ja objektiivsuse segu, mis on teisesusest läbistatud: „Meie töökohas, peres, parteis pole me päris objektid ega subjektid. Teine on see instrument, mis kuuletub häälele, mis reguleerib, jagab, jaotab, ja see on samal ajal see soe, hajus atmosfäär, mis meid ümbritseb, ja see on see, mis meie, samuti, oleme teistele ja järelkult endale“ (PG: 591). Seega olemine-teiste-jaoks ja olemine-enda-jaoks polegi nii radikaalselt erinevad olemisviisid, nagu nad olid veel *Olemises ja eimiskis*. Tutvustades Sartre'i hilisemat filosoofiat, märgib tõlkija ja filosoof Hazel Barnes Sartre'i 1957. aastal

esmakordselt ilmunud *Meetodi küsimuste (Questions de méthode)*²² sissejuhatuses: „Sartre ütleb, et inimesed on asjad täpselt samavõrra kui asjad on inimesed“ (Barnes 1963, xiv). See on arvatavasti küll Sartre'i poolne liialdus, sest inimene on ka *Meetodi küsimustes* veel projekt, transtsendents ja väärtusi loov subjekt, mida asi tavaliselt ei ole, aga Sartre'i intentsioonist inimolu objektiveerida ei saa mööda vaadata. Asi pole ainult selles, et endale-olu on nüüd defineeritud *praxis*ena, st mitte niivõrd teadvusena, vaid pigem töötava kehana, keda juhivad needsamad kehalised vajadused.

Siin on oluline märgata, et need vajadused määravad ka subjekti teod ja valikud, sest subjekt on ise juba konstitueeritud kui „asi“ või kui „oma produkti produkt“ (vt MK: 79), mis pole mitte ainult konstitueeriv subjekt, vaid ka ise juba tootmissuhete ja vajaduste poolt mõjutatud subjekt. Dreyfus ja Hoffman mainivad, et kui *Olemises ja eimiskis* kirjeldatud teadvus sai kõike objektiveerida ja oli sellepärast vaba, siis vajadusest ajendatud teadvuse objektivatsioonid ja tähendustamised on ise juba vajadusest tingitud. „Seega, kui me *saaksime* objektiveerida vajadust ennast, oleks me sellest tõesti vabad [...]“ (Dreyfus and Hoffman 1981, 242). Vajadus, erinevalt varasemast ihast, on teadvuse objektiveerimatu ja hämar alus, teadvusaktide tõukejõud. Sellest võib järeldada, et teadvus on ja saab olla eneseteadlik vaid osaliselt. Ja tema valikud on vajadustest lähtuvad (ning seega ka väliste jõudude poolt mõjutatud, sest neist ju sõltub vajaduste rahuldamine). Thomas Busch (1990, 60–67) lisab, et fenomenoloogia ei saa kirjeldada seda, kuidas subjekt ise on konstitueeritud ja kuidas teda ennast totaliseeritakse (tervikuna luuakse). Eksistentsialistlik-fenomenoloogiline sõnavara on aktiivne, mitte passiivne sõnavara. „Integratsiooni“, „arengu“, „transformatsiooni“, „rekompositsiooni“, „säilitamise“, „saavutamise“, „modifitseerimise“ diskursus asendab varasemat „vastuolu“, „hetke“, „löhe“, „katkestust“, „loomist“, mis domineerisid varasemates teostes“ (Busch 1990, 87–88).

Sellega saab vaidlustada näiteks Joseph Catalano väite, mis kõlab nii: „Ma väidan seega, et kõik Sartre'i hilised refleksioonid baseeruvad Olemise ja eimiski fenomenoloogilisel ontoloogial“ (Catalano 2010, 87). Kuidas saab fenomenoloogiline ja aktiivse subjekti ontoloogia olla aluseks passiivsema subjekti ontoloogiale? Teisest küljest, toetudes (liialt) *Dialektilise mõistuse kriitikale*, ütleb Catalano: „Esiteks, me peame märkima, et Sartre pole kunagi toetanud stoitsistlikku vabaduse mõistet“ (Catalano 2010, 61). Analoogse väitega on lagedale tulnud ka näiteks James F. Sheridan (1969, 5). Mitmed autorid, näiteks Thomas C. Anderson (1993, 25 jm), on märganud varase Sartre'i seoseid stoitsistliku eetikaga ning seda on teinud ka Sartre ise. Näiteks varasema Sartre'i vabaduse kontseptsiooni kohta küsis Sartre'ilt Simone de

²² See essee kohandati hiljem 1960. aastal ilmunud *Dialektilise mõistuse kriitika* sissejuhatuses.

Beauvoir: „Põhimõtteliselt oli sinu vabaduse kontseptsioon stoikude oma — see, mis ei sõltu meist, pole meile oluline, ja mis meist sõltub, on vabadus. Seega ollakse vaba igas situatsioonis ja olukorras.“ Ja Sartre ütleb seepeale: „See oli kindlasti nii; ometi samal ajal polnud iga minu tegu alati vaba tegu“ (Beauvoir 1984, 351–352).

Sartre on nüüd seisukohal, et „[...] objekteeritud subjektiivsuse objektiivset tõde tuleb hinnata kui ainsat subjektiivsuse tõde“ (MK: 98). Subjektiivne tõde on objektiivne tõde ja subjekti võimalused on objektiivsed võimalused: „Ja suurem osa individuaalsest võimalikust on lihtsalt sotsiaalselt võimaliku internalisatsioon ja rikastamine“ (MK: 95). Vabaduse kohta ütleb Sartre: „See, mida me nimetame vabaduseks, on kultuurilise korra taandamatus looduslikule korrale“ (MK: 152), millest või järeldada, et vajadustest ajendatud subjekt leiab teatava vabaduse küll tähendus- ja väärtusloome kontekstis, aga ka tähendus- ja väärtusloome pole muud kui sotsiaalselt võimaliku interiorisatsioon ja „rikastamine“. Kuna „subjektiivsus“ on „[...] väike marginaal operatsioonis, läbi mille interiorisatsioon re-eksterioriseerib end teos“ (Anderson et al. 2006, 8), nagu Sartre ühes 1969. aastal antud intervjuus ütleb, siis puudub ka „subjektiivsusel“ tähendus, kuna kõik on sisuliselt objektiivne. Kui subjektiivsus on „väike marginaal“, siis vabadus on „väike liikumine“: „See on piir, mille ma täna vabadusele võimaldan: väike liikumine, mis teeb totaalselt tingitud sotsiaalse olendi kellekski, kes ei anna täielikult tagasi seda, mis see tingitus talle andis“ (Anderson et al. 2006, 7). Pole ime, et Sartre nimetab tolles intervjuus oma varasemat ontoloogiat, mille järgi on inimene igas situatsioonis vaba, „uskumatuks“ (Anderson et al. 2006, 4–5), sest tõepoolest pole vabadusel kui vajadustest ajendatud „väikesel liikumisel“ palju ühist vabadusega, mis oma piire ei kohta, kuigi tuleb tunnistada, et mõnedes teiste intervjuudes on Sartre oma varasema ontoloogia suhtes palju leebem olnud.

Sartre'i objektivismi ja kalduvust determinismi saab illustreerida järgmise tsitaadiga *Meetodi küsimustest*:

Mida me üritame [oma filosoofilises antropoloogias] näidata, on see, et *see* Napoleon oli paratamatu, et Revolutsiooni areng sepistas ühtlasi diktaatorluse paratamatuse ja terve selle isiksuse, kes seda administreeris, ja et ajalooline protsess varustas *kindral Bonaparte'i personaalselt* ettevalmistavate võimetega ja nende olukordadega, mis lubasid tal — ja ainult temal — kiirendada seda likvidatsiooni. Lühidalt, me ei tegele abstraktse universaaliga, situatsiooniga, mis on nii kehvasti defineeritud, et mitmed Bonaparte'id oleksid *võimalikud*, vaid konkreetse totalisatsiooniga, milles *see* reaalne kodanlus, mis koosnes reaalsest, elavatest inimestest, hakkas likvideerima *seda* Revolutsiooni, ja milles *see* Revolutsioon lõi oma likvidaatori Bonaparte'i persooni näol, isendas ja enda jaoks — *see* tähendab, nende kodanlaste jaoks ja tema enda silmis (MK: 83).

Mitmed Bonaparte'id on ja olid võimalikud ainult meie teadmatusel taustal. Kui situatsiooni piisavalt täpselt kirjeldada, kaovad ka segadused mitmete võimalikkustega. Kui pole võimalusi, pole ka vabadust, st *sellel* Napoleonil polnud võimalustki olla keegi teine. Sartre'i ontoloogiline positsioon on põhimõtteliselt erinev *Olemises ja eimiskis* esitatust, isegi kui ta seda ise nii ei näinud või seda ei märganud. Sartre on väga optimistlik selles osas, mida võib inimese kohta teada. Põhimõtteliselt võib kõike teada: „Me kindlasti ei väida — nagu Kierkegaard —, et reaalne inimene on tundmatu. Me ütleme ainult, et teda ei ole siiani tuntud“ (MK: 28). Subjektiivsus pole amugi enam etteaimamatu spontaansus, mis tegutseb vastavalt oma ihadele, vaid objektiivne ja oma suhtelises opaaksuses siiski pea lõpuni analüüsiv ja mõistetav nähtus. Muidugi oli ka vaba subjekt (erinevalt spontaansest subjektist) küllaltki edukalt analüüsiv nähtus. Näiteks ütles Sartre *Olemises ja eimiskis*: „Üldiselt öeldes pole redutseerimatut maitset või kalduvust“ (OE: 615). Aga kui vaba subjekti sai taandada valikutele, siis subjekti kui objekti saab suures osas redutseerida teda ümbritsevale ja ümbritsenud situatsioonile.

Veel pisut reduktsionistlikest tõlgendustest. Dominick LaCapra (1978, 150) arvates asendab hilisema Sartre'i „[...] võõrandumise dialektika halva usu eideetika“, millega Sartre tegeles varem, ning seetõttu on *Olemise ja eimiski* ning *Dialektilise mõistuse kriitika* struktuur ning problemaatika üldjoontes sama.²³ Nägime, et kui halb usk oli *Olemises ja eimiskis* rangelt eneseteadlik ettevõtmine, siis võõrandumine võib toimuda ka nii, et subjektile pole sellest aimugi. Lisaks pole tegu ühe ja sama subjektiga, erinevalt LaCapra arvamusel, kelle järgi saab vaheldumisi rääkida varasemast „eelreflektiivsest teadvusest“ ja hilisemast *praxis*est, ilma et midagi olulist kaduma läheks (LaCapra 1978, 164–165). Fatalistlikus miljöös tegutsev kehalistest vajadustest ajendatud *praxis* on siiski piisavalt erinev varasemast tingimatust subjektist. Samuti on LaCapra meelest kaheldav see, kas Sartre'i „vabaduse“ mõiste tähendusala muutub ajapikku ahtamaks või mitte, kuigi ta möönab, et hiljem muutub vabadus „konkreetsmaks“ (LaCapra 1978, 148). Ka Sartre ise tõlgendab oma varasemat vabadust „abstraktsena“, kuid seda just tema enda vabadusekäsituse muutuse tõttu. Minu ja teise inimese vaheline suhe on LaCapra meelest *Olemise ja eimiskis* dialektiline (LaCapra 1978, 135), mis annab alust arvata, et LaCapra tõlgendab varasemat Sartre'it hilisema kaudu, sest Sartre ise ütleb *Olemises ja eimiskis*, et minu suhted teistega ei ole mitte niivõrd dialektilised, vaid pigem ringjad (vt OE: 363). Dialektika muutub Sartre'ile oluliseks pärast ilmasõda ja see on seotud Marxi ja Hegeli filosoofia mõjudega.

²³ LaCapra liigset lihtsustamist Sartre'i tõlgendamisel on kritiseerinud ka Thomas Busch (vt Busch 1990, 95–96).

Dialektikaga seoses külvab pisut segadust ka Robert Denoon Cumming (1981; 1991), kelle arvates, hoolimata kohati isegi Sartre'i enda ja Simone de Beauvoir' vastupidistest arvamustest, on Sartre'i filosoofia suures osas dialektiline isegi siis, kui see on valdavalt fenomenoloogiline, sest see lahkab näiteks teatud vastandpaaride suhteid ja sünteesib omavahel üsna erinevate filosoofide (Husserli ja Heideggeri) vaateid. On tõsi, et Sartre'i filosoofia tegeleb tihti vastandpaaridega, aga minu arvates nendevahelised suhted üldiselt pigem ei ole varase Sartre'i puhul kujutatavad areneva kausaalse mõjutusseosena (dialektikana). Näiteks pole *Olemises ja eimiskis* dialektikat olemise ja eimiski (teadvuse) vahel, sest ükski faktiline situatsioon ei saa isenesest põhjustada ühtki tegu ning eimiski, mis on teadvuse ontoloogiline määratlus, ei saa osaleda dialektilistes protsessides; puudub ka dialektika mina ja Teise vahel, sest seda suhet iseloomustab Sartre pigem ringjana, mitte arenevana. Raske on hinnata seda, kuivõrd Sartre'i enda mõtlemine oli dialektiline, aga tema varasel loomeperioodil kujutatud subjekt üldjoontes siiski ei ole dialektiliselt arenev subjekt. Sartre küll räägib erinevatest dialektikatest, näiteks teatavast teadmiste ja tunnete vahelisest dialektikast (IR: 200) või oma (ebaõnnestunud) püüust aega dialektiliselt vabadusest tuleta- da (SP: 209), aga oleks ennatlik väita midagi põhjapanevat Sartre'i dialektilise meetodi (või mõtlemise) kohta tema varase filosoofia (fenomenoloogia ja *Olemise ja eimiski*) kontekstis.

Sama kehtib ka Sartre'i marksismi kohta. Näiteks István Mészáros (2012, 134) arvates oli Sartre'ile algusest peale omane „eluaegne programm“, mis püüdis rajada marksismi eksistentsiaalsele antropoloogiale. See on jällegi hilisemal Sartre'il põhinev liiga julge üldistus, sest esiteks jäid Sartre'i teadmised Marxist suhteliselt piiratuks kuni 40. aastate lõpuni (Coombes 2008, 33) ja teiseks, varane Sartre kas ei suhestunud marksismiga kuigi palju või polnud selle suhtes positiivselt meelestatud, nimetades seda näiteks halvas usus olevaks, ennast petvaks filosoofiaks (vt SP: 326, OE: 580).

6. Kokkuvõte

Sartre'i filosoofia oli pidevas arengus ja muutumises, kuigi teatavad elemendid (antiessentsialism,²⁴ vastandpaaride suhete analüüs jms) on tema filosoofiale rohkemal või vähemal määral alati omased olnud. Sartre'i varasem fenomenoloogiline filosoofia, mis tegeles suures osas kujutlusvõimega, liikus samm-sammult vabadusfilosoofia suunas. Esmalt vabastati kujutlusvõi-

²⁴ Ei saa jätta märkimata, et subjekt on Sartre'i käsituses muutunud aegamööda üha opaaksemaks ning hiljem ei puudu sel ka alateadlikud elemendid. Kuna ta on teataval määral ka juba ise konstitueeritud (vt Anderson et al. 2006, 9–23), siis võib arvata, et Sartre'i varasem antiessentsialism kaotab hiljem oma teravuse, sest teadlik eksistents ei baseeru ainult iseendal.

me ja teadvuse ise levinud väärarusaamadest, mis käsitlesid teadvust ühel või teisel moel kas esemena või esemesarnasena. Husserli inentsionaalsuse eeldus osutus suurepäraseks puhastusvahendiks, mille abil välistada teadvusest alateadlikud ja inertsed elemendid; teadvuse spontaansus ei jätnud ruumi ühelegi automatistlikule või mehhanistlikule komponendile. Alles jäi vaid puhas ja enesega piirnev (absoluutne) teadvus, mis kausaalsetesse suhetesse ei asetunud. Seejärel vabaneti Husserli transtsendentaalsest egost, mis läks Sartre'i hinnangul vastuollu teadvuse intentsionaalsusega (ja teadvuse definitsiooniga); samas tuli teadvusest välja jätta ka kõik psühhofüsioloogilise mina juurde kuuluv. Psüühilise mina juurde käis Sartre'i järgi algselt ka vabadus, mistõttu oleme kirjeldanud kõige varasemat Sartre'i subjekti pigem kui spontaanset subjekti, keda iseloomustab ka teatav irratsionaalsus. Nii ego formeerimine kui mistahes psüühilise nähtuse objektina konstitueerimine toimub refleksioonis; seega oli oluline eristada reflektiivset teadvust eelreflektiivsest teadvusest. Reflekteeriv teadvus koos esemestava intentsiooniga tekitab ka immanentsuse illusiooni (väärpildi sisemaailmast, mis koosneb esemetaolistest nähtustest), aga samas on puhas refleksioon Sartre'i meelest siiski refleksiooni algvorm. Teadvuse looming toimub mitte millestki ning sellepärast võib öelda, et selline teadvus pigem ei ole dialektiline teadvus, sest see ei ole kaasatud kausaalsetesse arengutesse ja protsessidesse.

Lisaks kujutlusvõimele tuli automatismist vabastada ka emotsioonid. Sartre'i emotsioonidekäsituse omapära on see, et ka emotsionaalne suhtumine on valitud. Kui *Ühe emotsiooniteooria eskiisis* eristab Sartre suhteliselt teravalt emotsionaalse ja mitte-emotsionaalse suhtumise, siis *Imaginaarses* on Sartre seisukohal, et igasuguse tajumusega kaasneb emotsionaalne reaktsioon. Sellest võib järeldada, et Sartre on astunud sammukese võrra lähemale Heideggerile, kelle järgi on inimene alati juba kuidagi häälestunud. Kui *Ego transtsendentsis* tõlgendab Sartre vabadust tahtevabadusena, st psüühilise olekuna, siis *Imaginaarses* kuulub vabadus eelreflektiivse spontaansuse juurde. Täpsemalt, kujutlusvõime on võime, mille abil teadvus saab maailmast eemalduda, seda negeerida (ja eimiskistada), ning olla maailma suhtes vaba. Tajumist kirjeldab Sartre teadvuse passiivse võimena, mis ei eita selle olemasolu, mida ta esitab.

Ajalisusega seoses toimuvad muutused *Sõjapäevikutes*, kus Sartre möönab, et varem, näiteks *Iivelduses*, püüdis ta ekslikult mälu taandada tõesele fiktsioonile. Nüüd aga näeb ta temporaalsust kui midagi endale-olu ja endasolu vahepealset. Samas teoses arendab Sartre oma heroilist vabadusekäsitust ning maadleb autentsuse temaatikaga, mistõttu oleme liigitanud selle teose valdavalt Heideggerist mõjutatud eksistentsialistliku vabadusefilosoofia alla. Ilmneb ka kogemusliku mateeria ja impersonaalse teadvuse kriitika, mis jätkub *Olemises ja eimiskis*. Viimati nimetatud teoses jõuab Sartre ka tõde-

museni, et temporaalsus kuulub endale-olu olemisviisi juurde. Seega temporaalsuse suhtes säilib subjekti aktiivne ja vaba positsioon, kusjuures temporaalsusel (kui ka transtsendentsil) on *Olemises ja eimiskis* (erinevalt *Imaginaarses* kirjeldatust) negatiivne struktuur. Rõhuasetuse erinevuseks *Imaginaarse* ja *Olemise ja eimiski* vahel võib lugeda ka seda, et viimases kujutatud endale-olul peaaegu et puuduvad passiivsed elemendid (kuigi mälu on siiski teataval määral passiivsem teadvuse komponent). Ning viimaks: kui endale-olu pole *Olemises ja eimiskis* muud kui olemise internaalne negatsioon selle erinevates vormides (ja sellel põhineb ka tema vabadus, mis on ühtaegu negatiivne, distantse loov ja positiivne valikuvabadus), siis *Imaginaarses* rääkib Sartre vabadusest vaid kujutlusvõime ja sellega seotud negatsiooniga seoses. Küll tuli valikuvabadus jutuks mõnikord ka varem, näiteks emotsionaalse ja ratsionaalse suhtumise kontekstis.

Vaba subjekt on ratsionaalsem kui spontaanne subjekt, sest vabalt valitud projekti analüüsides jõuame jälile isegi sellele, miks on subjektil nii- või teistsugune maitse. Ontoloogiline vabadus tähendab seda, et ükski faktiline olukord ei määra kunagi ühtki tegu. Pole õigustusi, pole süüta ohvreid, pole vahet inimolul ja vabaolul; endale-olu valib reaktsioonid, takistused, mineviku tähenduse, väärtused, teiste poolt pakutavate tähenduste omaks võtmise, iseloomu. Valikud toimuvad vastavalt ihale kuidagi olla, kuigi endale-olu „on“ isena teataval määral ka juba eelreflektiivsel tasandil (mis on erinevalt varasemast teadvusest pisut ka juba reflektiivne teadvus), sest ta kannab arusaama oma olemusest endaga kaasas. Mõistagi on ka see olemus valitud. Vaba subjekt oli Sartre'i meelest ka Baudelaire, kelle elus polnud midagi, mida ta ette ei kavandanud. Võiks öelda, et kui *Olemises ja eimiskis* tähendab „ontoloogiline vabadus“ seda, et ükski faktiline olukord iseenesest ei määra ega ka mõjuta ühtki tegu, siis hiljem pigem seda, et ükski faktiline olukord ei määra *täielikult* ühtki tegu. Asjade jõu suurenemine Sartre'i sõjajärgses filosoofias (vt Anderson et al. 2006, 4) sai toimuda ainult vabaduse mõjujõu vähenemise hinnaga.

Ontoloogilise vabaduse muundumine pelgalt abstraktseks markeerib kõige olulisemat ja märgatavamat muutust Sartre'i subjektikäsituses. Sotsiaalses plaanis vastab sellele kollektiivi ja sotsiaalse sidumuse (*engagement*)²⁵ tähtsuse kasv. Ontoloogiline vabadus on ilma praktilise vabaduseta jõuetu ja jääb realiseerimata — sellele osutab Sartre mitmes või peaaegu kõigis tähtsamates sõjajärgsetes teostes. Ja üha jõuetumaks ta muutub, sest järk-järgult kasvab olude ja determineerituse kaal üldises plaanis: olemine (ja teised) tingivad mingil määral selle, kuidas ma tunda ja mõelda saan („*Les Temps modernes*’i esitus“), eksisteerivad süüta ohvrid (*Mõtisklusi juudiküsimusest*), situatsioon pole projekti peegeldus, mida saab vaid teoreetiliselt projektist

²⁵ „Sidumus“ on Sartre'i termin autentse sotsiaalse ja poliitilise tegevuse kohta.

eristada, vaid reaalne piir (*Mõtisklusi juudiküsimusest*), autentsuse põhisisu on faktilisuse aktsepteerimine (*Mõtisklusi juudiküsimusest*), temperament on osaliselt kaasa sündinud (*Eksistentsialism on humanism*), minu praktiline vabadus on täielikult sõltuv teistest (*Eksistentsialism on humanism*), minu teadmine enda kohta sõltub teistest (*Eksistentsialism on humanism*), kaasaeg on fatalistlik („Mis on kirjandus?“), minu eetilised on võimalik ainult siis, kui kõik on eetilised (*Märkmeraamatud eetikast*).

Märkmeraamatu puhul saab rääkida Marxist ja Hegelist inspiratsiooni saanud dialektilisest eksistentsialismist,²⁶ sest seal asetab Sartre subjekti mõjutusseostesse, kusjuures subjekt on tema enda tahtmistest sõltumata mõjutatav olemise ja teiste poolt. Subjekt on erinevalt varasemast poolenisti passiivne subjekt. Väärtused on valdavalt objektiivsed, st kehaliste vajaduste ja teiste poolt tingitud väärtused. Vabadus, mis on sisuliselt vabaduse ja paratamatuse süntees, on enamasti võõrandatud ja refleksioon on algselt juba ebapuhas refleksioon, mistõttu igasugune subjekti vabaduse-teadvus on isenesest algselt juba kuidagi moonutatud ja/või ebatäielik. Samas avab Sartre mitte-võõrandavate inimsuhete võimalikkuse, mida ta *Olemises ja eimiskis* ei teinud. Siiski ei saa *Märkmeraamatutes* välja arendatud inimsuhete käsitlust pidada sujuvaks *Olemise ja eimiski* jätkuks või sellest kuidagi otseselt tulenevaks, sest Sartre ütleb viimases seda, et domineerimisele ja võitlusele orienteeritud inimsuhetest ei jää midagi väljapoole: „Ükskõik mis hetkel on persoon üks neist suhtumistest — rahulolematu nii ühe kui teisega“ (OE: 408). Samas väidab Sartre ka seda, et mingisugune „vabastamise ja lunastamise eetika“ on siiski võimalik (OE: 412), aga milline see täpselt *Olemise ja eimiski* kirjutamise ajal olnud oleks — see pole selge.²⁷

Puuduliku või moonutatud enesetaju ja teisesusest läbistatud teadvuse kontekstis on keeruline rääkida ka võimalikust autentsusest selle varasemas tähenduses. Genet tehti lapsepõlves selleks, kes ta oli, ja see ei kehti ainult Genet' puhul — Sartre kirjeldab ka iseenda lapsepõlve samamoodi. Nii nagu Genet teadvustas endale oma vabadust järk-järgult, nõnda, tasapisi teadvustab endale oma vabadust ka tööliklass. See on oluline, sest inimene saab vaba olla vaid grupi kaudu. Indiviidi vabadus on suhteliselt tähtsusetu. Võib isegi öelda, et tema olemises puudub midagi, mis ei oleks määratud välise keskkonna poolt. Pole vist vaja lisada, et selline arusaam on üpris teravas vastuolus *Olemises ja eimiskis* esitatud vabadusekäsitusega. Teisest küljest, kuna inimene on pea täielikult objektiivselt kirjeldatav, siis avab see suuremad võimalused inimesest arusaamiseks — subjekt pole enam irratsionaal-

²⁶ Omaette huvitav küsimus on see, kas ja kuidas puhtakujuline eksistentsialism ja dialektika kokku sobivad.

²⁷ Suuremeelsust, mida Sartre kirjeldab *Märkmeraamatus* kui autentset inimsuhete vormi, on *Olemises ja eimiskis* kujutatud hoopis ühe orjastamise viisina (vt OE: 594–595).

ne, spontaanne ja mõistatuslik nähtus oma absoluutse vabadusega, vaid kenasti eksistentsiaal-antropoloogiliste meetoditega uuritav ja kirjeldatav objektiivne nähtus. Kui vaba subjekti olemine taandub valikule, siis subjekti kui objekti olemine redutseerub suures osas situatsioonile. Sartre pole kunagi ühemõtteliselt öelnud, et inimene on asi, aga alates viiekümnendatest aastatest on korduvalt öelnud, subjektiivsus on lihtsalt üks objektiivsuse moment ning hiljem lisanud, et autentsuse ning mitteautentsuse kategooriad on kaotanud oma tähenduse. Liikumine selles suunas sai tema filosoofias alguse juba sõjajärgsel perioodil, kuid umbes viiekümnendate aastate alguseks muutus säärane arusaam domineerivaks. Samas ei maksa arvata, et Sartre oli eksistentsialist sünnist saati — eksistentsialismini kui vabaduse filosoofiani jõudis ta siiski järk-järgult oma fenomenoloogilise filosoofia kaudu, aga tema fenomenoloogilise filosoofia ja sõjaaegse eksistentsialismi vahel ei laiuta sellist lõhet nagu näiteks *Olemise ja eimiski* ning *Meetodi küsimuste* või „Kommunistide ja rahu“ vahel.

Lühendid

B — *Baudelaire* (pr *Baudelaire*)

EH — *Eksistentsialism on humanism* (ingl *Existentialism is a Humanism*, pr *L'existentialisme est un humanisme*)

ET — *Ego transsendents* (ingl *The Transcendence of the Ego*, pr *La transcendance de l'Ego*)

I — *Iiveldus* (ingl *Nausea*, pr *La nausée*)

IM — *Imaginatsioon* (ingl *The Imagination*, pr *L'Imagination*)

IR — *Imaginaarne* (ingl *The Psychology of Imagination*, pr *L'Imaginaire*)

KR — „Kommunistid ja rahu“ (ingl *The Communists and Peace*, pr *Les Communistes et la Paix*)

ME — *Märkmeraamatud eetikast* (ingl *Notebooks for an Ethics*, pr *Cahiers pour une morale*)

MJ — *Mõtisklusi juudiküsimusest* (ingl *Anti-Semite and Jew*, pr *Réflexions sur la question juive*)

MK — *Meetodi küsimused* (ingl *Search for a Method*, pr *Questions de méthode*)

MR — „Materialism ja revolutsioon“ (ingl *Materialism and Revolution*, pr *Matérialisme et révolution*)

OE — *Olemine ja eimiski* (ingl *Being and Nothingness*, pr *L'Être et le néant*)

PG — *Pühak Genet* (ingl *Saint Genet: Actor and Martyr*, pr *Saint Genet: comédien et martyr*)

S — *Sõnad* (ingl *The Words*, pr *Les Mots*)

SP — *Sõjapäevikud* (ingl *War Diaries*, pr *Carnets de la drôle de guerre*)

TE — *Tõde ja eksistents* (ingl *Truth and Existence*, pr *Vérité et existence*)

ÜEE — Ühe emotsiooniteooria eskiis (ingl *Sketch for a Theory of Emotions*, pr *Esquisse d'une théorie des émotions*)

Kirjandus

- Anderson, P., Fraser, R. and Hoare, Q. (2006). Itinerary of a thought, in P. Anderson, R. Fraser, Q. Hoare and S. Beauvoir (eds), *Conversations with Jean-Paul Sartre*, Seagull Books, London, pp. 1–66.
- Anderson, T. C. (1993). *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*, Open Court, La Salle.
- Barnes, H. E. (1963). Introduction, in J.-P. Sartre (ed.), *Search for a Method*, Alfred A. Knopf, New York, pp. vii–xxxvi.
- Barnes, H. E. (1988). Sartre's concept of the self, in R. Wilcocks (ed.), *Critical Essays on Jean-Paul Sartre*, G. K. Hall & Co, Boston, pp. 137–160.
- Beauvoir, S. (1984). *Adieux: A Farewell to Sartre*, André Deutsch Ltd, London.
- Busch, T. W. (1990). *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Catalano, J. S. (2010). *Reading Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Coombes, S. (2008). *The Early Sartre and Marxism*, Peter Lang AG, Bern.
- Cumming, R. D. (1981). To understand a man, in P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Open Court, La Salle, pp. 55–85.
- Cumming, R. D. (1991). *Phenomenology and Deconstruction. Vol 1: The Dream is Over*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Detmer, D. (1988). *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, Open Court, La Salle.
- Dreyfus, H. L. and Hoffman, P. (1981). Sartre's changed conception of consciousness: From lucidity to opacity, in P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Open Court, La Salle, pp. 229–245.
- Elveton, R. (2009). Autobiography, ontology and responsibility, in B. O'Donohoe and R. Elveton (eds), *Sartre's Second Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 17–34.

- Flynn, T. R. (2014). *Sartre: A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fretz, L. (2006). Individuality in Sartre's philosophy, in C. Howells (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 67–99.
- Gerassi, J. (2009). *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, Yale University Press, New Haven.
- LaCapra, D. (1978). *A Preface to Sartre*, Cornell University Press, Ithaca.
- Mészáros, I. (2012). *The Work of Sartre: Search for Freedom and the Challenge of History*, Monthly Review Press, New York.
- Pucciani, O. F. and Rybalka, M. (1981). An interview with Jean-Paul Sartre, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Open Court, La Salle, pp. 1–51.
- Sartre, J.-P. (1948). *The Psychology of Imagination*, Philosophical Library, New York.
- Sartre, J.-P. (1962a). Materialism and revolution, *Literary and Philosophical Essays*, Collier Books, New York, pp. 198–256.
- Sartre, J.-P. (1962b). *Sketch for a Theory of Emotions*, Methuen, London.
- Sartre, J.-P. (1963). *Search for a Method*, Alfred A. Knopf, New York.
- Sartre, J.-P. (1968). The communists and peace, *The Communists and Peace with A Reply to Claude Lefort*, George Braziller, New York, pp. 3–231.
- Sartre, J.-P. (1971). *Saint Genet: Actor and Martyr*, New American Library, New York.
- Sartre, J.-P. (1972). *Baudelaire*, A New Directions Paperbook, New York.
- Sartre, J.-P. (1976). *Situations, X*, Gallimard, Paris.
- Sartre, J.-P. (1988a). Introducing les temps modernes, in J.-P. Sartre, *What Is Literature? and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, MA, pp. 247–267.
- Sartre, J.-P. (1988b). What is literature?, in J.-P. Sartre, *What Is Literature? and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, MA, pp. 21–245.
- Sartre, J.-P. (1992). *Notebooks for an Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Sartre, J.-P. (1995a). *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*, Schocken Books, New York.
- Sartre, J.-P. (1995b). *Truth and Existence*, The University of Chicago Press, Chicago.

- Sartre, J.-P. (1999). *War Diaries: Notebooks from a Phoney War 1939–40*, Verso, London.
- Sartre, J.-P. (2001). *Being and Nothingness*, Routledge, London.
- Sartre, J.-P. (2002). *Iiveldus*, Varrak, Tallinn.
- Sartre, J.-P. (2005). *The Transcendence of the Ego: A Sketch for a Phenomenological Description*, Routledge, London.
- Sartre, J.-P. (2006). *Sõnad*, Varrak, Tallinn.
- Sartre, J.-P. (2009). *Portraits*, Seagull Books, London.
- Sartre, J.-P. (2010). *Critical Essays*, Seagull Books, London.
- Sartre, J.-P. (2012). *The Imagination*, Routledge, London.
- Sheridan, J. F. (1969). *Sartre: The Radical Conversion*, Ohio University Press, Athens.
- Simont, J. (2006). Sartrean ethics, in C. Howells (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 178–210.
- Tirol, T. (2017). *Subjektiivsus Jean-Paul Sartre'i eksistentsialismis*, doktoritöö, Tartu Ülikooli Kirjastus.

Changes in Jean-Paul Sartre's Conception of the Subject and Freedom in his Phenomenology and Existentialism

Tarmo Tirol's article follows the development of Jean-Paul Sartre's theory of subjectivity and freedom in his phenomenological philosophy and in his early and middle period of existentialism. The main concern of this work is to examine noticeable (but also smaller yet significant) changes that took place in the development of Sartre's philosophy with respect to subjectivity, freedom, subject's general structure and its position in the world. Tirol's article studies and classifies the main contents of these modifications, compares Sartre's views in different works, and opposes to those views which claim that Sartre's philosophy did not significantly change. The article concludes that many concepts that Sartre is using later in describing subjectivity and subject's freedom imply some meaning changes compared with their earlier meanings; and this indicates that there were some noticeable shifts in Sartre's understanding, especially concerning subject's freedom and transparency.

Keywords: phenomenology, existentialism, subjectivity, subject, freedom
