



Sartre med et af sine manuskripter
(foto: Brassai)

Sartres opgør med Heidegger

I

Kendere af det 20. århundredes filosofi er vidende om, at Heidegger umiddelbart efter 2. verdenskrigs afslutning forfattede et brev om humanismen, hvori Sartres såkaldte humanisme blev latterliggjort.¹ Tonen i opgøret skabte mode i fransk tænkning. Fra Lacan over Lévi-Strauss til Foucault og Derrida blev det *comme il faut* at fjerne byrden fra den hvide mands skuldre, idet denne byrde blev gjort identisk med selve det at have bevidsthed. Eller subjektivitet.

Nu er det en *pointe* i Sartres tænkning og i hans forfatterskab i øvrigt, at friheden er et vilkår, man er dømt til, og det er om dette eksistensvilkår, der kredses i al hans prosa – den filosofiske, den litterære såvel som den dramatiske. Sammenkøringen af frihedsproblematik og nøgtern analyse af vilkår gør, at det ikke har mening at rangere Sartre ind i rækken af uddaterede bevidsthedsfilosoffer. Indsigten i og den intuitive erfaring af vilkåret kommer nemlig først, og friheden er faktisk bare måden eller måderne, hvorpå vilkårene er indrulleret som moment i den menneskelige virkelighed.

Til gengæld er det helt centralt, at bevidstheden er givet som et kontingent vilkår ved den menneskelige virkelighed – Sartres bevidst profane omskrivning af, hvad Heidegger kaldte for "Dasein". Og den er givet på niveau med, samtidig med og analytisk uadskillelig fra kroppen. Blot betyder dette, at "Dasein" ikke hos Sartre kan blive noget trylleord, hvorfor han altså også insisterer på sin møjsommelige, men nøgternt prosaiske omskrivning af begrebet.

Forholdet betyder, at det ikke kan blive nogen tilfældig, endsige analytisk ignorerbar dimension ved den menneskelige virkelighed, at bevidstheden hører med i og til den. Man kan sagtens give Heidegger ret i hans pragmatiske, positive beskrivelser af den menneskelige værens pragmatiske hjemmehøren i en verden, den med rette kan kalde for sin verden, men selv her hører bevidstheden om, at det forholder sig sådan, med. Lad tilføjelsen syne minimal, den er dog afgørende og alt forskydende, hvad der kommer frem, om man stiller *L'être et le néant* ved siden af *Sein und Zeit*.

II

"Den moderne tænkning gjorde et betragteligt fremskridt ved at reducere det eksisterende til rækken af de tilsynekomster, som manifesterer det."² Sådan indleder Sartre hovedværket fra 1943.

Knap en side længere henne i det 722 sider lange værk krediteres derpå de tre figurer i den moderne tænkning, som mest eftertrykkeligt har bragt det nævnte fremskridt på sit kritiske begreb: Nietzsche, Heidegger og Husserl. Sætningerne, hvor det sker, lyder sådan i dansk oversættelse: "Men hvis vi én gang har opgivet, hvad Nietzsche kaldte for 'illusionen om bagvedliggende verdener' (Nietzsches oprindelige tyske ord er her 'Hinterwelten' – Hjt), og hvis vi ikke længere tror på nogen væren-bagved-tilsynekomsten, så bliver denne fuld og hel positivitet; dens essens er en 'kommen til syne', og den er ikke længere i modsætning til væren, men tværtimod målestokken for denne. For væren ved et eksisterende er nøjagtigt, hvad det kommer *til syne som*. Sådan kommer vi til ideen om *fænomenet*, således som man f.eks. kan møde den i 'Fænomenologien' hos Husserl eller Heidegger..." (op.cit. p. 12).

For den menneskelige virkeligheds vedkommende betyder dette kort og godt, at den først og fremmest er sin krops positivitet, og dernæst, at denne krop beboes af bevidsthedsfænomenernes positivitet. Hvilket alt sammen er ganske fundamentalt og ikke ved ordmagi som "Da-sein" eller "in-der-Welt-sein" kan trylles bort i en karakteristik af denne menneskelige virkeligheds pragmatiske måde at fungere på.

Men som det vides i den occidentale tradition siden kontroversen mellem Parmenides og Heraklit, altså siden førsokratikerne, så konstituerer den samtidige positive tilstedeværelse af krops- og bevidsthedsfænomener for erfaringen på en måde allerførst en problematik, den occidentale traditions grundproblematik. Og den tænker Sartre i kritisk forlængelse af. Han tror ikke som Heidegger at kunne præstere en positiv ophævelse af den i en pragmatisk-fænomenologisk beskrivelse af den menneskelige foretagsomheds karaktertræk.

På den anden side lægges der intetsteds i *L'être et le néant* skjul på, at de heideggerske begreber er anvendelige i den kritiske tilegnelse og overskridelse af traditionen. Men der lægges hele tiden noget til, foretages hele tiden modifikationer af den heideggerske etymologi. Modifikationer, der alle kan siges at være påmindelser om, at pragmatisk beskrivelse af tradition er henvist til at besinde sig på beskrivelse af ontologisk dualitet, som er funderet i den occidentale, det vil sige moderne i ordets allerbredeste betydning, grunderfaring.

Denne erfaringsdualitet, som i den menneskelige virkelighed især melder sig som den samtidige positive erfaring af kroppens og bevidsthedens sideordnede,

men som sådan også problematiske tilstedeværelse, vælger Sartre i den ontologiske beskrivelse at sammenfatte i dualiteten mellem væren og intet. I virkeligheden er anknytningen endda mere emphatisk end hos Heidegger, der ellers i sin værenshistoriske udlægning af filosofihistorien programmatisk gør det samme.

Intet, som det melder sig i erfaringen af intet, tages endda mere alvorligt end tilfældet er hos Heidegger. Selv om Sartre tyvstjæler så godt som samtlige analyseresultater fra Heideggers tiltrædelsesforelæsning i Freiburg fra 1929, *Was ist Metaphysik?*, så er konteksten, hvori de nu bringes, helt ny.

Det hedder i *Was ist Metaphysik?* "Udforskes skal kun det værende og ellers – intet. Det værende bare og videre – intet. Ene og alene det værende, og derudover – intet ..-. Angsten gør Intet åbenbar.

Vi svæver i angst. Sagt tydeligere: angsten får os til at svæve, fordi den lader det værende i dets helhed glide bort. Deri ligger også, at vi selv – disse værende mennesker – midt i det værende – glider bort fra os selv. Derfor er det i grunden ikke uhyggeligt for mig eller dig, men for 'en'. Gennemrystet i denne svæven, hvor den intet har at holde sig til, er kun den rene tilværen endnu til...

Denne intetgøren er ingen vilkårlig foreteelse, men som bortvisende henvisen til hele det bortglidende værende åbenbarer den dette værende i dets fulde, hidtil skjulte fremmedartethed som slet og ret det andet – overfor Intet..."³

Så langt ville Sartre kunne gå med. Så langt er han gået med. Men Heidegger fortsætter i efterskriftet fra 1943, som Sartre ikke kan have kendt under affattelsen af *L'être et le néant*: "En erfaring af væren som alt værendes Andet giver angsten, forudsat at vi ikke er 'angst' for angsten, dvs. i frygtens blotte ængstelighed, viger bort fra den lydløse stemme, som stemmer os i afgrundens skræk...

Ene blandt alt værende erfarer vi, anråbt af værens stemme, under og over alle undere: AT det værende ER" (op.cit. p. 145).

Værensbestemmelsen hos Sartre er aldrig en sådan positivitet, at den ville kunne udstyres med en stemme. Jeg vil tro, at Sartre til et udsagn herom ville sige, at det kan godt være, man hørte stemmer, men i så tilfælde ville man kunne være sikker på, at de, når det kom til stykket, ville vise sig at stamme fra den samme bevidsthed, som hørte dem. Kort sagt: de ville stamme fra den samme menneskelige virkelighed, som de viste sig for.

Sagen har med den langt mere fremskudte placering af "intet" at gøre, som man kan se hos Sartre i forhold til Heidegger.

Nu er det langt fra sådan, at "intet" og erfaringen deraf ingen plads har hos Heidegger. Netop i *Was ist Metaphysik?* står erfaringen og den ontologiske fastlæggelse af kategorien "intet" i centrum. Fra den sættes der af, det vil sige

fra de erfaringer, hvori den melder sig. Angsten og kedsomheden frem for alt. Det er herunder Heidegger begrebslogisk gør klart, at "intet" naturligvis ikke kan være, men alene have karakter af proces. "Das Nichts nichtet", som han med etymologisk elegance formulerer det. Idéhistorisk hviler denne definition på den opnormering af forandring i forhold til væren, som allerede Nietzsche slog til lyd for; eller rettere: fandt var et vilkår i og med det moderne 19., nihilistiske århundrede.

Hos Sartre kastes den enkelte dog ikke over imod nogen ydre instans som "værens stemme" af "intet". Tværtimod kastes man nærmere tilbage på sig selv, når intet melder sig. Man får fornemmelsen af selv "at være" det "intet", man ængstes for, og hvordan kan det så hænge sammen? Tvinges Sartre til at spørge sig selv og sine læsere.

Lad os et øjeblik overlade ordet til ham selv: "En studie i den menneskelige virkelighed må begynde med cogito. Men det cartesianske 'Jeg tænker' er tænkt i et øjebliksperspektiv, hvad angår tid. Er det muligt i hjertet af cogito at finde noget middel til at overskride denne øjeblikkelighed? Hvis den menneskelige virkelighed var begrænset til 'Jeg tænker's' væren, ville den ikke kunne være andet end en øjeblikkelig sandhed. Faktisk er den hos Descartes en øjeblikstotalitet, eftersom den ikke i sig selv gør krav på nogen fremtid, og eftersom den gør krav på en uafbrudt "skaber"handling for at gå fra det ene øjeblik til det næste. Kan vi overhovedet forestille os en sandhed i øjeblikket? Og omslutter cogito ikke på sin egen måde fortid og fremtid? Heidegger er så overbevist om, at Husserls 'jeg tænker' er en fin og fascinerende fælde at fange lærer i, at han totalt har undgået henvisningen til bevidstheden i sin beskrivelse af Dasein. Hans mål er at vise den umiddelbart som *omsorg*, det vil sige som undgående sig selv i sit projekt med de muligheder, den *er*. Det er dette projekt uden for sig selv, han kalder for 'forståelse' (Verstand), og som tillader ham at etablere den menneskelige virkelighed som 'afdækkende-afdækket'. Men dette forsøg på *først* at demonstrere Daseins undgåen sig selv vil på sin side føre til uoverstigelige vanskeligheder [...]. Forståelsen har kun mening, hvis den er bevidsthed om forståelse. Min mulighed kan kun eksistere som *min* mulighed, hvis det er min bevidsthed, som undslipper sig selv på sin vej imod muligheden. Ellers ville hele systemet være væren og dets muligheder synke ned i det ubevidste, det vil sige ned i i-sig. Altså kastes vi med andre ord tilbage mod cogito" (Sartre: *op.cit.* p. 127).

Der er grund til at antage, at der med denne tilbagekastning menes nødvendigheden af at tænke de ontologiske problemstillinger, som tilbagekastningen må medføre, også historisk. Og her tror jeg, man kan være specifik: cogito er

den instans, som Descartes bringer kritisk på begreb, men i virkeligheden er den at betragte som indbygget i hjertet af hele den occidentale tradition, i hele moderniteten forstået bredest muligt, fra førsokratikerne og frem. Det er nævnt, at Sartre bringer distinktionen mellem væren og intet, som jo stammer fra førsokratikerne, filosofisk i spil, og at han gør det endda mere emphatisk end Heidegger. Hvilket idéhistorisk nok også hænger sammen med, at hans filosofi tænkes i forlængelse af de modernitetserfaringer, som den klassiske lyriske modernisme med Baudelaire i spidsen havde anvendt ord som intet om. Som påvist af Hugo Friedrich⁴ og som formuleret prægnant af Baudelaire i digtet "Le goût du néant", som i Sigurd Swanes danske oversættelse fra 1903 har fået den umulige oversættelse "Længsel efter tilintetgørelse".⁵

Sartre taler om, at kategorien "En" og den tilhørende forestilling om ensshed kommer ind i verden via "den menneskelige realitet",⁶ og hermed muliggøres samtidig evnen til og nødvendigheden af differentiering og sans for forskel. Muligheden af indsigt i den menneskelige virkeligheds ontologiske dualitet, netop mellem væren og intet, muliggøres. Et punkt, hvor Jacques Derrida må være påvirket af Sartre, selv om han mig bekendt aldrig vedkender sig slægtskabet desangående.

Omvendt skal det betones, at aktualiseringen er en fænomenologisk, eksistentiel og i sidste instans moralsk eller etisk aktualisering af arven fra Parmenides. Et sted klandres Heidegger ekspressis verbis for at have lukket øjnene for den etiske problematik, som ifølge Sartre må være indbygget i hjertet af en moderne fænomenologiske ontologiske analyser.

Efter profaneringen af sandhedstemaet i de positive videnskabers sejrsgang i forrige og dette århundrede er tænkningen henvist til igen, men nu på de emphatiske moderne vilkår, at tage sandhedsproblematikken op som en etisk sag vedrørende muligheden for en mulig sand væren. Et forhold, Kierkegaard så ved at påpege betydningen af ikke-viden i relation til videnskaberne og således genintroducere det religiøse tema. For enden – så at sige – af videnskabernes epokale, men også eksistentielt rystende sejrsgang.

Med hensyn til det religiøse tema er det påfaldende, at Sartre tager det op i hjertet af hovedværket, idet han ontologisk gør gældende, at idealdannelse hører med som et vilkår til den menneskelige virkelighed. Når man på den anden side har en så nøgtern tænkning, en så illusionsfri verdensanskuelse som Sartre, så er det uundgåeligt, at dualitet installeres ved værens grund. Såfremt skabtheden eller fakticiteten eller kontingensen betænkes, må det ifølge Sartre betyde, at intet lægger sig som en dis om, indskrives som en ridse i – væren.

Selv om det ikke er nogen fornøjelse, så har alting i den menneskelige væren

bevidsthedskvalitet, hvilket er grunden til, at Sartre klandrer Heidegger for at skylle cogito ud med det badevand, hvori den pragmatiske og fundamentalontologiske beskrivelse af "Dasein" udspiller sig. Lad cogito være så situeret den være vil, væk bliver den aldrig, eftersom den er et vilkår, der gives os i ontologisk samtidighed – "gleichursprünglich" ville Heidegger have sagt – med væren.

På den anden side er det netop dette forhold, der gør, at væren aldrig foreligger "i-sig", men altid for nogen, det vil sige for en bevidsthed, det vil sige "for-sig". Selv om Sartre igen og igen vender tilbage til termen "i-sig", så er den aldrig, har aldrig været og vil aldrig blive andet end netop – en term; det vil sige en forestilling eller en metafor. Om hvad da, kunne man spørge. Om absolut tæthed eller kompression lyder da Sartres eget, naturligvis selv metaforiske, forslag.

Imidlertid: når intet ikke kan have mening som andet end proces, så må det være i intets intetgørelse, man kan finde midlet til at strække det cartesianske "Jeg tænker" tilbage og frem i tiden, samt ud i verden, der først dermed bliver en menneskelig verden. For i sig selv er "Jeg tænker" en øjeblikbestemmelse, som man må gentage i det uendelige og i det absurde, om den skal have en art bestand. Faktisk kan intets proces identificeres med selve den menneskelige virkelighed.

Den svævende foruroligelse, som erfares ved konfrontationen med intet, bliver ved at forfølge mennesket, eftersom den gør krav på at installere sig i hjertet af dets væren, og man må forestille sig, at det er herfra, (erfaringen af) intet udøver sit bydende krav til mennesket om at foretage sig det ene eller det andet snarere end ingenting⁷, det vil sige at handle. Det er dog ingenlunde, som sagt, værens stemme, som melder sig sådan, men tværtimod en profan, men som sådan også smertelig erfaring af fravær. Og hvis ikke det direkte fravær, så (erfaringen af) dets nærliggende mulighed.

For Sartre betyder dette, at der monteres en begærsfilosofisk refleksion ind midt i de fænomenologiske beskrivelser, som derfor nok i vid udstrækning over- og videreføres fra Heidegger, men dog antastes radikalt, når der opereres et begærsmoment ind i deres hjertekule. Hvilket Heidegger selvfølgelig har lugtet straks ved den første berøring med *L'être et le néant*, hvorfor hans raseri over værkets pessimistiske humanisme ikke alene har bundet i Sartres ufor-skammede respektløshed under inddragelsen af de heideggerske analyseresultater, men også haft sagligt og filosofisk tungtvejende grunde.

III

Intet er en ridse på værens overflade, gentager Sartre flere gange i hovedværket, og som sådan får det det eksisterende til at falde ud i de to poler "i-sig" og "for-sig", hvis enhed i dualitet dernæst får den totale værenskontingens til at blive en menneskelig virkelighed. En virkelighed, der ikke på noget tidspunkt suspenderer kontingensen, men lader den optræde eller tilsynekomme i stadig nye og skiftende former.

Ingen oprindelig samtidighed ("Gleichursprünglichkeit" hos Heidegger) eller resolut "væren til døden" kan gøre den menneskelige virkelighed til en dualitetsfri enhed; en overgribende "Ganzseinkönnen", med Heideggers ord fra *Sein und Zeit*, som dødskonfrontationen i resolutthed skulle kunne resultere i ifølge Heidegger. Dog har temporalitet og endelighedsbesindelse en fremtrædende plads også hos Sartre. Så fremtrædende, at begærtdialektikken slet ikke kan begribes, medmindre det indses, at dens drama især hænger sammen med, at den udspiller sig i tid.

Hvis der hos Sartre er forestillinger om dialektik, så er det dialektik, der udspiller sig på basis af en uophævelig ontologisk dualisme, som gør sig gældende fra først til sidst i systemet. Fra den blotte tanke på et begreb om væren til den fuldt differentierede menneskelige realitet, som den folder sig ud i begær, forståelse, sprog og handling. Bolden er givet op til fransk efterkrigstænkning i differenser med denne ubestikkelige dualisme, tvetydigheden blevet den afgørende dialektiske dyd. Som den var hos Kierkegaard og den dag i dag er det hos Derrida.

Bidragende til at fremtvinge en sådan forestilling om dialektik er uden tvivl endelighedsbesindelsen, som hindrer en i at identificere tid(erfaring) med historie og historisk erfaring. Naturligvis eksisterer historien som overgribende dimension. Det har vi Hegels filosofi og siden modernitetserfaringerne i allerbredeste forstand til at bevidne. Men historie i denne mening reflekteres kun helt abstrakt i *L'être et le néant*, idet der abstrakt refereres til "at (begrebet om – Hjt) en(shed – Hjt) opstår med den menneskelige realitet", det vil sige den ontologiske fænomenologi, som Sartre i værket søger at udrede trådene i.

Den ontologiske fænomenologi har med andre ord som tema den diskurs, som i occidenten opstår hos førsokratikerne med forestillingen om en(shed) fra Thales og frem, og som allerede hos Parmenides knyttedes sammen med en problematik, der spørger til (kriterierne for) en mulig sand væren. Her søsættes den occidentale metafysiks grundtema, og dennes "idée de sincérité"⁸ tages for givet hos Sartre og anslår i virkeligheden allerede grundtonen i den sartreske fænomenologi. I hvert tilfælde i det omfang, den er eksistensfilosofi med en

indbygget etisk profil, hvilken sidste ifølge Sartre er til stede allerede hos Heidegger, hvad han dog søger at begrave i fundamentalontologisk og værensfilosofisk tågetale, men som det i netop samme grad bliver Sartre magtpåliggende at understrege kontra sådan tågetale.

Som idé er oprigtighed ganske vist ofte i og af occidenten blevet parteret fra sandhed, der i så tilfælde blev identificeret med sand viden, men i virkeligheden – nemlig i 'den menneskelige virkelighed' – hører de helt og aldeles sammen. Etik forstået som spørgsmålet om ret og rimelig adfærd indbygges ontologisk i centret af menneskelig væren, og denne sidste "er" altså slet ikke uden at sætte værdi og skelne mellem godt og ondt. I det kernestykke er Sartre nietzscheaner fra starten, og hans første offentliggjorte arbejde fra 1926 er da også nietzscheansk⁹ og bærer titlen "Sandhedens historie".

Når Parmenides, siger, at "Væren er", så ligger der heri en interesse i at indkredse ret, rigtig og rimelig væren i eksistentiel betydning, før der ligger nogen intention om interesseløst at bestemme sandhed i erkendelsesteoretisk betydning af ordet. Sidstnævnte er faktisk et (forkrøblings)derivat af førstnævnte, og hvis der er nogen patos i eksistensfilosofien hos Heidegger – omend udtalt, men altså ekspliciteret af Sartre – og hos Sartre, så er det virkelig at gøre filosofisk alvor heraf. I så henseende er Heidegger og Sartre det 20. århundredes mest selvbevidste nietzscheanere.

IV

Sandhed er et eksistentielt topos, før den er et tema vedrørende viden, hvorfor den også er knyttet til problemer om vilje og livsduelighed.

Det så Nietzsche, og Sartre følger op. Også med sin fra Nietzsche gentagne tese om Guds død, for Sartre er faktisk den filosof i den nihilistiske konjunktur – det vil sige i det 19. og 20. århundrede – som drager de mest vidtgående, og dog samtidig ædruelige konsekvenser af dødsfaldet. Faktisk tages der slet ikke stilling til sandhedsværdien i tesen om Guds død.

Som den forhenværende filosofilærer i gymnasiet, han er, repeterer Sartre tværtimod problematikken vedrørende det guddommelige og uendelige i den metafysiske tradition hos Descartes, Leibniz og Spinoza, for indefra – så at sige – at rede ud, hvad der stadig i det moderne bliver tilbage af de metafysiske kategorier. Skal bestræbelsen samles op i et udsagn, hvad der kan være svært nok, måtte det være, at forestillingerne om det uendelige, evige og transfinite faktisk er den eneste adgangsbillet, der af traditionen er givet os til et begreb om vilkåret ved vores moderne tilværelse som værende (bevidst om at være) endelig,

kødelig og udleveret til kontingensen i de andres blikke.

Jeg er for så vidt, hvad jeg har været, samt hvad jeg regner med at være i morgen, og det er jeg i en aldrig standset syntetisering, som låder nuet være omdrejningspunkt for den fortid, jeg har været og derfor er nu, samt for den fremtid, jeg sigter mod, og som sådan er med til at definere nuet. En sådan menneskelig virkelighed er derfor i en særlig betydning af ordet, nemlig som det fraværende centrum for den nu eksisterende fortid og fremtid – lige nu, og derfor "er" jeg dette nu og ikke andet.

Men er nuet det punkt, hvori alting fra fortid og fremtid falder ind og skaber horisont, så er det også sagt, at nuet er så uendelig meget mere end øjeblikket, som Descartes' 'Jeg tænker' var det i udgangspunktet, for hele min refleksivitets indebyrd kommer enten fra fortiden eller fra fremtiden. De endelige indhold er både som mine begær såvel som mine (begærs) mulighedsers specificitet nøjagtigt så smertelig fyldt op med verden, at de for altid vil hindre mig i at være eller blive – Gud.

Omvendt synes Sartre at mene, at et væsen, der på den måde er henvist til flygtighed og – med en uskøn neologisme – transitorik,¹⁰ ikke kan lade være med i hjertet af sin flygtighed at lade sig jage af fantasmet om flygtighedens ophævelse. Det vil sige: Gud. Faktisk indgår der momenter af gudutopien i den ene af den sartreske metafysiks grundkategorier, kategorien "i-sig". Kortest kan hovedsagen vedrørende "i-sig" selvfølgelig komprimeres til følgende: "i-sig" er udelukkende "for-sig", hvilket strengt taget vil sige, at "i-sig" slet ikke er. Eller udelukkende er i det præcise omfang, "i-sig" står i kontakt til intet. Hvormed vi er tilbage ved det "dette uadskillelige par, Væren og intet" (Op.cit. p. 159).

Det antages ofte, at forfatteren, som hele tiden kastes tilbage i armene på dette umage begrebspar, er klar over, at dette forhold bl.a. beror på et sprogfilosofisk tema, som måske endda bevirker det stadige tilbagefald til det uadskillelige begrebspar. Det benævnte synes ustandseligt at forsvinde imellem fingrene på det greb, som søger at kalde det til live ved at kalde det ved navn, for ingenting, der i den forbindelse især viser sig som temporal, kommer hele tiden imellem.

Begæret når aldrig sit mål uden ved at dets bevidsthed (om sig) – "for-sig" – allerede før eller i selve opfyldelsen er ude ved eller henne ved den næste mulighed. Nuet er for så vidt en flugt, jaget af en dobbelt forfølgelse. For det første jaget af det, jeg var, og for det andet af det, jeg beslutter mig for at ville være, men endnu ikke er. På den måde er den menneskelige virkelighed altid i situation, den er altid "dér" – som Heidegger udtrykte det. Sartre tilføjer alene, at den situative væren er en syntetisering eller totalisering med baggrund i den dobbelte intethed, for-sig sænker ind foran nuet, der dermed bliver forsvin-

dende; centrum for den ontologiske flugt.

Imidlertid er interessen for "intet" ikke nogen lille tilføjelse til Heideggers fundamentalontologiske servering af en beskrivelse af menneskets pragmatiske måde at være indfældet i verden på, sådan som han serverer den i *Sein und Zeit*. Og introduktionen af "intet" i *Was ist Metaphysik?*, der som antydet har påvirket Sartre, får ingen strukturerende betydning for hovedsigtet med den filosofiske analyse, som den var udformet i *Sein und Zeit*, og som den siden efter den berømte "Kehre" udformes.

Snarere ville man kunne sige, at Sartre snupper Heideggers beskrivelse af "intet" og "intet-gørelse" fra *Was ist Metaphysik?* for at bringe den sammen med den langt mere omfattende analyse af bevidstheden, som før ham er foretaget af Descartes, Hegel og Husserl, men som på deres side anbringes i en ganske anden belysning, når de monteres sammen med en ontologisk indsigt i "intet", det vil sige sammen med, hvad jeg i *Frihed og kontingens* har kaldt for en fraværsontologi.

Fraværsontologiens sigte og perspektiv fastholdes igennem hele *L'être et le néant*, idet den ikke bare strukturerer grundopfattelsen af den menneskelige væren, hvis fremmeste kendetegn på den måde bliver til for sig, men også påvirker opfattelsen af tid, krop og "Mitsein", hvilken sidste kategori fra Heidegger Sartre reformulerer, men kun for at dekonstruere den – så at sige. Nemlig ved at bringe den i en helt anden og langt mere differentieret kontekst, end tilfældet var med den yderst skematiske og meget lidt kødfulde interpretation af "Mitsein" i *Sein und Zeit*.

Af sidstnævnte grund er *L'être et le néant* ét af de få filosofiske værker, der handler om kærlighed, som jo ellers i traditionen fra Cervantes og frem har været romankunstens domæne og ikke filosofiens. Og da det implicitte hos Sartre er moderne mennesker, som lever deres liv i en horisontal virkelighed, hvor alene de hver for sig er og kan være suveræne og skabende – af den grund bliver kærlighed også til en historie om konflikt, magt og overlevelse. Sådan som det allerede var hos den Shakespeare, Kierkegaard i *Enten-eller* havde berømmet for at have kærligheden, magten og hadet med i sin diskurs.

Hvor virkeligheden historisk er horisontaliseret er det næsten allerede begrebslogisk en selvfølgelighed, at magtcentre nødvendigvis må ligge i indbyrdes krig, og sådan er konflikt derfor også grundvilkåret for menneskelig interaktion. Helt ind i marven af kærligheden, der følgelig aldrig kan blive "ren", som man siger. Det vil sige renset for ambivalens, som også psykoanalysen havde set det, og som Kierkegaard jo som nævnt allerede havde opdaget, da han gjorde angst til en moderne teologis grundkategori. Filtret uopløseligt ind i

sympatetisk antipati og antipatetisk sympati, som det moderne handlings- og hændelsesliv er.

Af samme grund er shakespearesk og cartesiansk tvivlen kendetegnende for moderne humanitet, som den siden Luther også var det for moderne tro og aktuell religiøsitet eller forkyndelse. I en turbulent tilstand som den moderne er ro allerede mistænkelig og i hvert fald provisorisk, det vil sige forsvindende, mens vished tangerer barbari og fundamentalisme.

Sartre har andele i en sådan moderne nervøsitet, med Freuds ord, ligesom Kierkegaard på bunden af sin tungsindighed, som i virkeligheden kun abstrakt kan skelnes fra en sådan tvivlen, havde det, og det største problem med Heidegger – tidlig som silde – er, at han bestandig bestræber sig på at skubbe fortvivelsen ud for at erstatte den med pragmatik på den ene side, eller kynisk accept af utidig magt som i nazismen på den anden.

Selvfølgelig er Heidegger en af de helt betydende filosoffer i dette århundrede, og Sartre hugger da også lige så respektløst fra ham i *L'être et le néant*, som Heidegger på sin side respektløst oversætter kierkegaardske indsigter til den egensindige, formalpragmatiske diskurs, han skaber med *Sein und Zeit*.

Det eneste idéhistorisk problematiske her er den succes, Heidegger får med sit raseri over Sartres respektløshed i humanismebrevet, for hermed blokeres vejen i årtier i fransk tænkning for at tænke og fastholde en nøgtern enhed af pessimisme og humanisme. I stedet gøres skeptiske indsigter, som naturligt optager en stor del af filosofien i dette århundrede, og ikke mindst efter 2. verdenskrig – i stedet gøres disse indsigter til våben i et filosofisk og politisk farligt udfald mod humanisme som sådan.

Der opstår det uhyggevækkende monster, som i kølvandet på banebrydende indsigter hos Lévi-Strauss, Foucault og Althusser giver sig selv navnet anti-humanisme.

V

Sartre og Kierkegaard er begge romanforfattere med en skærpet bevidsthed om romanformens epokale tematik siden desillusions- eller efterromantikken.¹¹ For så vidt står accept af den virkeliggjorte modernitet på begges dagsorden, også filosofisk, ligesom accepten hos begge beror på den sørgmodige resignation på romantikkens utopier: disse er slet og ret ikke compatible med et endeliggjort livsforløbs struktur. Så hvis Guds rige eksisterer, må det være i og ikke uden for tiden. Og i tiden bliver det straks til et paradoks: dialektik i tid bliver til, momentant, størknet dualitet. Det så og betonedes Kierkegaard i sin frene-

tiske udgave af moderne kristendom med passersedlen "Guden i tiden", og det så og gentog i profan form siden Sartre i *L'être et le néant* – og i det stykke radikaliserer de begge dialektikfiguren, som Walter Benjamin i figuren med 'dialektik i stilstand' eller i udlægningen af Paul Klees "Angelus Novus".

Bruddet sker ved på et afgørende punkt at kritisere eller overskride Hegel såvel som Heidegger. Punktet er, naturligvis: tiden og forståelsen af denne.

Det er nok muligt at beskrive tidsanalysen i modernitetens diskurshistorie som en kontinuitetshistorie fra Hegel over Husserl-Heidegger til Sartre, idet de alle – og inklusive i øvrigt også Kierkegaard – betoner endeligheden alias finithedens vilkår som den problematik, som en besindelse på moderne tid og moderne tidserfaring implicerer. Og dog gør en betydningsfuld sag det nærliggende også at opholde sig ved de brud, som den nævnte kontinuitetshistorie udviser.

Lige præcist angående tidslighed består der en traditionslinje fra Hegel over Heidegger og frem til hermeneutikken hos Gadamer, der på forskellig måde ganske vist betoner, at moderne temporalitet er blevet til et inhærent – Heidegger siger "gleichursprünglich" – bevægelsesprincip i og ved rummet, det vil sige ved det moderne rums endelighed. Og denne traditionslinje står i modsætning til en eksistentielistisk traditionslinje, som går fra Kierkegaard til Sartre, og som udmærker sig ved at skubbe problemet om intet og intetgørelse i forreste række, når temaet er den filosofiske afhandling af værensspørgsmålet, som traditionslinjerne har til fælles.

Den primære og altafgørende – filosofiske – tilsynekomst af intet i verden er nemlig temporaliteten, idet denne er intethedens og mulighedernes – fraværs-ontologiske – dis om det, der er. Herunder rummet og organisationen af det. Bedst udtrykkes sagen måske ved en metaforopfindelse, som præcist – måske – kan markere differensen mellem Heidegger og Sartre. For Sartre er den menneskelige virkelighed, som han jo kalder mennesket i modsætning til den heideggerske "Dasein", en *væren-i-tiden*, før den er en *væren-i-verden*, der som bekendt er Heideggers verdensberømte trilleformular.

Det vil sige, at mennesket ikke alene er i nuet, men i fortiden og i fremtiden – alle tidsmodaliteterne er temporale ekstaser af "sig", der aldrig er andet end på flugt fra sig selv, ifølge Sartre – *før* det er i verden, og dets væren-i-verden er altid allerede temporaliseret, som Sartre siger. Der findes sådan noget som en oprindelig spaltning eller spredning – det franske ord er "dispersion" – ud i de tre tidsmodi, før det går an at tilføje, med Heidegger, at en sådan temporal væren også er en væren-i-verden. Og denne spredning kan "soi" kun administrere eller "være" ved at være fortabt ud i spredningens spredte momenter, det være

sig nutid, fortid, fremtid eller verden, hvilken sidste dermed især bliver til en forstandig metaforssammenhæng for, hvordan "soi" alene kan – være. Nemlig som jøden i eksil fra et fædreland, som aldrig har eksisteret eller vil eksistere – altså i *diaspora*, som Sartre kalder det i *L'être et le néant* fra '43, altså før staten Israels historiske dannelse.

En sådan ontologisk diasporik – ordet er min opfindelse, omend *L'être et le néant* flere gange bruger termen "diasporique" – i temporale ekstaser, som først dernæst som et sideordnet moment er og har at være verden, som Heidegger siger – en sådan diasporik er afgørende for dybdestrukturene i *L'être et le néant*, hvad mig bekendt ingen andre har opdaget end Jacques Derrida, der til gengæld undlader at indrømme, at han har tyvstjålet ideen fra Sartre.

Selvfølgelig "er" verden der først, hvilket dog kun kan erfares som tilstedeværelse af noget "ikke-mig", men som man lige så godt og mindre krukke kan kalde for "objektets forrang", sådan som Adorno har gjort det i *Negative Dialektik*.¹² Men over for "ikke-mig" er, som Wittgenstein også pointerede det, intet andet muligt end tavshed – en tavshed, hvis ekko så til gengæld i centrum af den menneskelige virkelighed bør foranledige besindelse; grundløs glæde over alt, der er og ikke er, inklusive de offensive humanistiske tiltag for at søsætte præcist menneskelig viden og handlen, en sådan glæde implicerer – eller helt præcist: viser sig kontingent at medføre, henholdsvis have medført i det, vi kalder for historien.

Og når der som i Sartres tilfælde filosoferes i det 20. århundrede betyder de sidstnævnte forhold, at verden de facto altid-allerede er inventariseret og dermed trods al diasporik og transitorik – beboelig. For i et tomt rum kan et menneske med en krop ikke bo, trods al den øvrige og næsten endeløse betydning, intet, intetgørelse og fravær, herunder erfaringer af samme, er udstyret med.

I en moderne verden som vores, der jo både er og erfares som både endelig og historisk, er væren og intet virkelig et uadskilleligt begrebspar.

Det er Sartres fortjeneste som den eneste filosof i det 20. århundrede at have stået herpå.

Noter

- 1 M. Heidegger: *Et brev om 'humanismen'*, Akademisk Forlag, Viborg 1988 (oprindelig 1946).
- 2 J.-P. Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, s. 11.
- 3 M. Heidegger: *Hvad er metafysik?* Med en indledning af Jørgen Hass, Vinten, København 1973, s. 105ff.
- 4 H. Friedrich: *Strukturen i moderne lyrik*, Gyldendal, København 1987 (oprindelig 1956).
- 5 Ch. Baudelaire: *Les fleurs du mal*.
- 6 Sartre: op.cit. s. 116: "Identitet er idealet om én, og én kommer ind i verden via den menneskelige virkelighed".
- 7 Den berettigede undren herover har jeg beskrevet nærmere i *Fornuft og endelighed. Et filosofisk, modernistisk-melankolsk essay om moderne kontingens*, Modtryk, Århus 1990, s. 76-80.
- 8 Sartre: op.cit. s. 98: "Et hurtigt blik på ideen om oprigtighed, antitesen til den dårlige tro, kan være instruktivt her. Faktisk viser oprigtigheden sig som et krav og følgelig er den ikke nogen *tilstand*." Oversættes 'sincérité', som er det franske ord for 'oprigtighed' her, direkte med 'sandhed', ville pointen stå endnu skarpere.
- 9 Foucault, in L.-H. Schmidt og J. E. Kristensen (red.): *Foucaults blik*, Modtryk, Århus 1985, p. 39. Ifølge samtlige eksisterende Sartre-bibliografier har Sartre aldrig udgivet en tekst med titlen "Sandhedens historie" i det nævnte tidsskrift på det nævnte tidspunkt. Foucault tænker givetvis på teksten "Legende de la vérité", der er skrevet i 1929 og offentliggjort i 1931 i tidsskriftet *Bifur* (nr. 8, juni); i samme nummer tryktes i øvrigt et oversat uddrag fra Heideggers *Was ist Metaphysik?* Hele Sartres tekst er genoptrykt i M. Contat & M. Rybalka: *Les écrits de Sartre*, Gallimard 1970, ss. 531-545.
- 10 Ordet er, så vidt jeg véd, opfundet af idéhistorikeren Dorthe Jørgensen.
- 11 Om efterromantikens afgørende betydning for en aktuel modernitetssdiskurs, se G. Lukacs: *Theorie des Romans* fra 1916, eller min *Frihed og kontingens. Træk af modernitetserfaringernes historie og betydning*, del IV og V.
- 12 Se nævnte værk, p. 182-85 i Suhrkampudgaven fra 1966.