

Blikket og det dæmonisk moderne

– en aktualisering i fri stil af Jean-Paul Sartres begreb om blikket set i forhold til ideologikritikken og postmoderniteten

Historien går om Marcel Proust at han begyndte med midten. *På sporet efter den tabte tid* – den franske romans svar på psykoanalysens kult omkring hiin Enkeltes livshistorie og fortid – undfangedes ved centrum for siden at brede sig ud til alle sider. Denne endeløse jagt på den endegyldige historie, så lang som Jean-Paul Sartres enorme og uafsluttede biografi om Gustave Flaubert et halvt århundrede senere, må have været som at forfølge en regnbue. Det indre livs erindringer og følelser synes at have haft deres udspring overalt. Hvilket i parentes bemærket er det samme som ingen steder, i hvert fald når det som her handler om de menneskelige erfaringer, Sartre tager som udgangspunkt.

Kan det tænkes at Sartre kendte denne historie, ikke kun som roman, men som et stykke personlig livshistorie? At han med andre ord af egen bitter erfaring vidste, at en ambition som denne måtte være ensbetydende med at frisætte en centrifugal kraft, der får arbejdet til at udvide sig i alle retninger som ringe i vandet? Eller mere præcist endnu, er det ikke selvsamme erfaring, Sartre gennemspiller litterært i debutromanen *Kvalme*, hvis melankoliplagede hovedperson Roquentin har store kvaler med at gennemføre sin biografi?

Ønsker vi specifikt at aktualisere og i forlængelse heraf at indkredse den status, blikket som erfaringskategori indtager hos Sartre, er der gode grunde til at spørge, som vi gør. Første gang betydningen af blikket afhandles filosofisk og systematisk, sker det iøjnefaldende tæt på centrum af hovedværket *L'être et le néant* fra 1943. Indledningen hertil, der sandsynligvis er skrevet som noget af det sidste, bærer den alluderende overskrift: "På sporet efter væren". Et spor, der, som titlen på hovedværket antyder, ikke kan føre til nogen genvinding af tabt væren, men tværtmod fører os ud i – intet. For enden af det ontologiske bevis, filosofien ifølge Adorno altid kredser om – Sartre ikke undtaget – finder vi kun den fugtige tåge af et menneske, der som Goljadkin i *Dostojevskijs* roman *Dobbeltgængereren* kan sige om sig selv, at han er et menneske for sig. At

dette for-sig på den anden side ikke beløber sig til at være ret meget andet end et fantom af en identitet, ja det giver så al balladen.

Er vi på vildspor, eller er Sartres disponering en fiffig gentagelse af en figur hos Proust, der skal understrege et tyngdepunkt for ontologien og dermed blikkets betydning for det, der er den menneskelige virkelighed? Tør vi med andre ord vove pelsen for den påstand, at intethedens metafysik i det mindste metaforisk har sin oprindelse i blikkets kategori? I så fald, hvilken betydning har det for den verden, mennesket erfarer og for den måde, den erfares på?

*

Havde Sartre kendt til George Orwells dystopi *1984* fra 1950, ville han ikke have delt dens idé om et overvågningens centrum. Det vil sige, muligvis havde Sartre givet Orwell ret ud fra en samfundshistorisk betragtning, men set fra den menneskelige erfarings synspunkt var Orwells bekymrede billede af et samfund styret af et enkelt, allestedsnærværende, despotisk blik ikke på højde med sin tid. Og netop historie og erfaring må vi ifølge Sartre holde nøje adskilt, når det drejer sig om at beskrive den menneskelige realitet. Hvad der gør sig gældende på det ene niveau, er ikke bestemmende for, hvad der er gyldigt på det andet.

Et sådant skel i omverdensforståelsen er ingen selvfølge. Ikke desto mindre tager Sartre i modsætning til den samtidige ideologikritik for givet, at moderne mennesker udmærket er i stand til at leve på sociale betingelser, de ikke nødvendigvis tilkender nogen form for legitimitet. Intet menneske kan som hævdet af Adorno og Horkheimer i *Oplysningens dialektik* bevidstløst lade sig subsumere under det bestående. På de moderne betingelser, Sartre analyserer uden hensyn til historie iøvrigt, eksisterer opportuniste først og fremmest som personligt projekt og derfor altid med en vis grad af bevidsthed om at være netop en spontan hyldest og ikke en tvivlen. Som den negation bevidstheden er, indgår nødvendigvis også at være bevidst om, hvad der sorteres fra. Enhver totalitarisme i det moderne har følgelig taget navn efter de fortrængninger, den åbenlyst hviler på og derfor heller ikke kan gennemføre uden sit helt karakteristiske, systematiske barbari. Menneskene gør deres erfaringer, jo vist, alt andet ville være en uting, og med dem følger bedraget, men altid som selvbedrag før et sådant forvandles til massebedrag, hvorfor Sartre heller aldrig har næret den samme intense interesse for sidstnævnte som ideologikritikken. Omvendt må det slås fast, at Sartres manglende opmærksomhed for ideologikritikkens diagnose af kulturen intet har med en tyrkertros blinde tillid til det såkaldt gode i mennesket at bestille. Så snævert hænger tingene ganske enkelt ikke sammen

for Sartre. Fandtes der objektive grunde til at nære håb, havde vi strengt taget heller ikke noget at være fortvivlede over, vi kunne hver især ofre os i vished om, at ingen af vore lidelser ville være forgæves eller overflødige.

Men sådanne grunde findes ikke, og det forhindrede Sartre i overhovedet at operere med absolutte størrelser som optimisme eller mislykkethed vedrørende historien, ikke mindst på grund af den sentimentalitet, der lader sig spore i dem begge og gør springet fra den ene til den anden tilsvarende nem. Vort udgangspunkt er sådan som menneskene lever og erfarer netop nu, og selv nok så meget historisk hokuspokus kan ikke fortælle os, hvordan det kunne komme så vidt, og hvor det vil bringe os hen. Alt kunne være hændt anderledes, og intet hverken er eller bliver helt som forventet. Vor relation til verdenshistorien er svækket på alle leder og kanter og kan ikke længere formes som et stykke ler, heller ikke når den tager form af forventning til fremtiden. Og stod det til Sartre, er det sikkert også godt det samme.

Med begrebet om blikket har Sartre tegnet et portræt af verden set fra erfaringens synspunkt. Både filosofisk og i romanform viser det sig, at tidsånden er gået tabt. I stedet er hverdag og erfaring ladet med suspense, takket være *blikkets* særlige centrumsløse ontologi. "All clues and no solutions", som Philip Marlow karakteriserer den gode roman i Dennis Potters tv-serie, "Den syngende dedektiv". Grundstemningen, frembragt af dette drama, ejer hverken håbets eller fortvivlensens enkle fylde. Den er, siger Sartre i Baudelairebiografien, som betegnende nok mest af alt handler om blikket, flygtig og flertydig som den falmede duft, der siver ud fra en åben flakon. På én gang uhåndgribelig og ladet af spænding lugter tilværelsen af ingenting – hvilket omvendt ikke er det samme som, at den ikke lugter af noget.

Men er det ikke netop dæmonien – det senere så forkætrede *sublime* – ved denne undvigende parfumering, der bedst karakteriserer erfaringerne med den epoke, der af uforklarlige årsager fik navnet postmodernitet, selv om temaet for dens årti var den såre moderne og diabolske enhed af fascination og angst? Sartre kendte i hvert fald til den farveløse æter allerede i trediverne og forsøgte i årene der fulgte at rive den i næsen på den reale kommunisme, præcis som postmoderniteten senere skulle gøre det over for den hårde kritik ved hjælp af Kants æstetik. Men hvad det egentlig vil sige at leve uden tidsånd? Det spørgsmål var Sartre optaget af længe før den glade nihilismes årti.

*

Sartre var blot for meget fænomenolog til at dele sin postmoderne eftertid

forslugne appetit på Kant, en tid der svarede igen ved konsekvent at ignorere Sartres vigtigste inspirationskilder, Hegel, Husserl og Heidegger. Men det skal ikke forhindre os i at bringe de to – Sartre og årtiet for hans død – på niveau med hinanden. For Sartres begreb om blikket er utænkeligt uden königsbergere, ligesom postmoderniteten på sin side hele tiden har haft Sartre på en skjult dagsorden. Dog er det ikke direkte Kants æstetik, de har til fælles. Sartres forudsætning er derimod i en ganske bestemt metaforisk forstand – det er vor påstand – Kants berømte svar på spørgsmålet om oplysning fra 1784, præcis 200 år før skæringsdatoen for Orwells dystre fremtidsvision.

Den symbolske rækkevidde af oplysningen er i hvert fald ikke vanskelig at få øje på i *L'être et le néant*, den er til stede i hele sin bredde, ja nærmest taget for givet i Sartres specielle erfaringskategori. Spørgsmålet er så, om Kant så dybt nok. Havde han selv det mod, han fordrede af sine medmennesker eller er det netop dette, vi først mærker i Sartres kølige ontologi?

Maximen kender vi: Oplysning er menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed. Umyndighed er manglen på evne til at bruge sin forstand uden en andens ledelse, og selvforskyldt er denne umyndighed når den alene skyldes ubeslutsomhed, dovenskab og fejhed. Med sit polemiske valgsprogs valgte ord har Kant allerede sagt ikke så lidt, og hvem ved, måske også mere end han havde til hensigt. Ikke alene er retten til at vurdere – og det helt bogstaveligt – Gud og hver mand gjort almen, tillige har fokuseringen på personlige egenskaber som mod og vilje fordoblet friheden til et radikalt imperativ, der ganske lader oplysningens sædelighed udkonkurrere kirkens og militærets. Hvad vil en sådan moralsk fordring egentlig sige? Hvad ville Kant have, vi skulle forbinde med en frihed givet som imperativ?

Kants idé var idealistisk, han ønskede at ryste mennesket fri af bornerthedens dans på stedet. I den ideelle forestilling om frisat subjektivitet er den skæve vinkel på det velkendte en forudsætning for en forandring til det bedre. Som helhed kan menneskeheden kun gøre fremskridt ved at frigøre selvstændig tænkning. Målet har altså været at gøre samfundets indretning til en foranderlig størrelse, at sprede ansvaret for historiens gang og gøre den til et jordisk anliggende. Den tilføjede opdeling af fornuften i en offentlig og privat brug – den ene fordret, den anden forbudt – må vi antage har skullet tjene til at sikre fornyelsen mod at blive undergravet af selvtægt. Havde Kant haft i tankerne at begrænse oplysningen til tankens frihed, ville den være et meningsløst slag i luften, som kun vanskeligt ville stemme overens med det opdrag, han havde taget imod fra Rousseau: at skaffe mennesket af med dets formyndere.

Men oplysningen var stadig kun en tanke og frisættelsen af subjektiviteten en satsning af format. Midt henigennem al uenigheden forudsættes det, at man kan enes om målet. De to størrelser – menneskehed og personlig myndighed – skulle forenes på ny, konflikten ophæves og anerkendelse træde i dens sted. Det er i denne forventning om, at der bag om den opståede *dissociering* frembringes et centrum, ud fra hvilket gensidigheden kan genetableres, at oplysningen stiller sin åbenlyse idealisme til skue. Man har i tillid til mennesket ganske enkelt taget chancen og håbet på, at frisat subjektivitet bag om ryggen på sig selv ville medføre frisat – om man vil: *frilagt* – *objektivitet*. For meningen med at bygge verden på argumenter var, at menneskets virkelighed skulle blive klar som vand og lydighed som en hund.

Vi ser, at enhver der som Kant bruger sin fornuft – og det antager vi, at han gjorde – gør det som barn af sin tid. Kant har ikke været i stand til at forudse, at dissocieringen tager hele armen, hvis den rækkes en lillefinger, konsekvenserne af projektet kunne umuligt være synlige for königsbergerens erfaringsfelt. Vi skal et godt stykke ind i det 20. århundrede før det viser sig, at der ikke gives sådan noget som en moderat svækkelse af de faste former, styret af en usynlig hånd. Fra nu af tænker hver især sit, som de har fået besked på, og ingen ved mere, hvor det hele bærer hen. Og så er det så som så med (brugen af) fornuften i offentlige sammenhænge.

Oplysningen viste sig at være et af disse ejendommelige projekter, mennesker fostrer, og som går til grunde, i samme øjeblik de realiseres, dømt til at være for evigt ufuldendt. Ikke som hævdet af Horkheimer og Adorno, fordi det fra starten er inficeret med herredømmetænkning, men ganske enkelt som følge af dets iboende logik. I virkeligheden frembragte Kant med sin maksime et satanisk mantra, som fortrængte lyset fra den menneskelige realitet. Af samme grund er der heller ikke langt fra Kants maksime til Marx' status over dissocieringen som modernitetserfaring i den borgerlige epoke. De hører ligeså tæt sammen som protestantisk etik og kapitalistisk ånd gør det hos Max Weber. Det hedder i den hyppigt citerede passage fra 1848, at "alle faste eller solide forhold med deres følge af gamle, ærværdige forestillinger og anskuelser går i opløsning, og alle nydannelser forældes, før de kan nå at stivne. Alt standsmæssigt og faststående fordamper, alt helligt klædes af, og endelig tvinges menneskene til at tage deres livssituation og indbyrdes forhold nøgternt i øjesyn".

Følger vi Sartre i hans usentimentale tankegang og tager frisættelsen af blikkene for pålydende, fører det til et dybtgående og aldeles utilsigtet opbrud i

oplysningens rationelle grundlag. Sammen med menneskene er tingene begyndt at opføre sig som det passer dem, og de nægter pure at opgive deres egensindige adfærd på kommando. At være til for det frisatte blik betyder, at det, som er i verden, viser sig uden det mindste hensyn til den traditionelle metafysiks grundliggende fordringer på homogenitet og evighed, det vil sige som rene og skære *fænomener*. Det er sådan vi må forstå Sartres udgave af *fænomenologien*: at tingene optræder uden at deres substantialitet er sikret bagfra.

For de identifikationsmuligheder og transparensfigurer, al civilisering nødvendigvis må hvile på, er en sådan adfærd fatal. Ingen nåede imidlertid at erkende dilemmaet, før oplysningen var sat på skinner: En verdslig(t) begrundet) - skrivning af historien forudsætter en svækkelse af objektivitet. Adgangen til verden, sådan som den er, kan ikke længere være eksklusiv, hvis en sådan skrivning skal lykkes. Problemet er blot, at undermineringen af objektiviteten ikke er til at skelne fra en tilsvarende svækkelse af søsterkategorien *viden*, som et fremskridtsprojekt omvendt er så afhængig af at kunne fastholde.

På disse vilkår kan fornuften ikke nå ind til kernen af tingenes realitet, den slags kræver garantier, som ikke længere kan stilles. Sartres nok vigtigste opdagelse er, at han så idealismen i oplysningen for, hvad den var, og begrebet om blikket er hans opdagelse samlet i en enkel, stærk metafor. Idealisme og realisme er gensidigt afhængige størrelser, der sammen falder inden for en moderne ontologi bygget på blikket. Pointen er, at hvis fornuften først er delegeret ud og spørgsmålet om menneskets væremåde åbnet på vid gab – og det er præcis hvad der sker, når blikkene slippes løs – sætter det fingeraftryk i hele bredden af det menneskelige erfaringsfelt, erkendelsesteoretisk såvel som etisk og æstetisk.

Man håbede på forandringer, og de kom som forventet, jovist, men da det skete, var de forvandlet til ukendelighed. Resultatet af de svækkede kategorier blev fremskridtets degenerering til tom foranderlighed og en civilisation, der fremtrådte som alt andet end gennemskuelig og tæmmet. I tider med social uro og historiske omvæltninger er det denne mangel på transparens og tidsånd – med andre ord netop det, som *ikke* er synligt, – der oppisker frygten og stimulerer viljen til viden og overskuelige relationer. Det er først og fremmest oplysningens indre grænse – det mørke den frembringer for sig selv, – der virker udæskende på fornuften, først i anden omgang er det naturen, der befinder sig i modsætning til civilisationen.

Samtidigheden imellem *L'être et le néant* og *Oplysningens dialektik*, der blev til året efter, fornægter sig ikke. Som fortsættelser af videns(kabs)kritik er de begge blevet til på et tidspunkt, hvor den herskende ideologis modsætninger

trådte tydeligere frem end nogen sinde før: I fyrerne finder vi friheden som højeste mål og værdi parret med ambitionen om at kunne reducere den menneskelige realitet til kausale forbindelser. Den indre logik udstillede Edgar Allan Poe sarkastisk, da han i en novelle fra 1840 tog den rædselsslagne civilisations standpunkt: Manden i mængden er "den dybe forbrydelses ånd og udtrykte billede", han nægter at være alene, han gemmer sig i mængden og vil ikke lade nogen trænge bagom og afsløre hemmeligheden bag hans anonymitet. En hemmelighed, der blot ikke – som ideologikritikken troede – havde så meget med natur at gøre.

*

Ingen siden og sandsynligvis heller ikke før har som Sartre vovet at tage den onde logik i humanismens idé om frihed og fremskridt rigtigt alvorligt. Måske det er grunden til, at den i *L'être et le néant* gentages så indædt: Er der først rejst tvivl om den menneskelige væren i bred forstand, ja så bliver den menneskelige realitet – Sartres betegnelse for netop den myndige bevidsthed – i bund og grund identisk med denne spørgen. Fra nu af er mennesket et tvivlende – overskridende – væsen, *før* det er et vidende. Affirmation viser sig at være afledt af negation, ikke omvendt som hidtil troet. Hvis menneske og verden overhovedet hører sammen på disse betingelser – og det gør de immervæk –, så hænger de sammen via distance, hvilket for den menneskelige realitet er det samme som at være til som *problem*.

Af den grund har dissocieringens svækkelse af objektiviteten helt fra starten sin dialektiske pol i en art blodmangel hos hiin Enkelte, som, omgivet til alle sider af et projekt sprængt til atomer, begynder at erfare hvad det vil sige at være *hjemløst af intet i hjertet af sin væren*. Fra nu af og som blot endnu en side af den frisatte subjektivitets blik er transcendenzen et personligt anliggende. Derfor er moderne mennesker over en kam blege og skrøbelige som Hans Castorp, humanitetens smertensbarn i Thomas Manns roman *Trolldomsbjerget* fra 1927. Alle er vi, som beskrevet af overhovedet for sanatoriet, hofråden med den sataniske munterhed, "totalt anæmiske, naturligvis" og modne til langvarige ophold på sanatorier, hvor tiden går lige til marven af det biologiske liv, hvis ikke den ligefrem er gået i stå. Personerne i Sartres halvklamme filosofiske og litterære kamre er moribunde hele banden og som Hans Castorp henvist til at begære idiosynkratisk, det vil sige ud i det blå og med blandede følelser – hvad Manns og Sartres alter ego i *Frihedens veje*, Mathieu, så også gør, ejendommeligt nok ved begge halvt i hemmelighed at bedære en afvisende kvinde af slavisk

herkomst, de i grunden ikke forstår.

Idiosynkratisk siger vi, fordi der for Rouquentin, Mathieu, Hans Castorp og alle de andre tvivlrådigt-kredsende indvider ikke eksisterer noget alternativ til at opføre sig, som var de deres eget isolerede projekt med alt, hvad deraf følger. Frisættelsen af blikkene har gjort alle projekter hjemløse, og for hjemløse projekter er *intet* i ordets sande betydning givet. At leve med de frisatte blikke er som at være faldet ud af verden, alt hvad der er i den savner objektivitet, og uden objektivitet forbliver objekterne for altid begærsobjekter. Hvilket på ingen måde er det samme som at begæret er grunden til objekterne. Det objektive er der uomtvisteligt, ganske uafhængigt af det myndige cogitos vidne, men det er en uomtvistelighed, hvis kontingente realitet er blevet lukket land for vor helt.

Den tvetydighed må der leves med, nu da menneskets idealistiske forestillinger om mulighederne for at trænge ind i kernen af tingene er gået tabt. Oplysningens projekt har vist sig at være en veritabel eksorcisme vendt på hovedet. Det er ikke Satan, men derimod Gud(s beroligende blik) der er fordrevet fra det ontologiske bevis, og hiin myndige må se sig fanget i en dæmonisk cirkel, i hvilken der ikke gives ret meget andet end personlige begærsprojekter at forholde sig til – hvad han til gengæld så har at gøre i hvert eneste sekund. Vor modne helt er på den ene side kastet ud i, hvad Sartre kalder en personlig tilværelse. Han er *absolut* sin egen og har kun sig selv at forholde verden til, når der skal handles. På den anden side er han ingen monade, som levende væsen er han derimod *afhængig* af tingene i verden.

En dæmonisk skizofreni som denne i hjertet af ontologien trækker ikke alene idiosynkratiske, men også autistiske karaktertræk frem i moderne mennesker. Et gennemgående tema for *L'être et le néant* er den moderne bevidstheds smertelige erfaring af at være alene uden at være sig selv nok. En tvetydighed der, som antydet, smitter af på de samme menneskers adfærd. Sartres foretrukne roller er ikke alene blege og moribunde, de optræder tillige, som var de i ordets sande betydning tabt for omverdenen. Bemærkelsesværdigt nok var netop det postmoderne årti med til at gøre autistiske adfærdsformer almindeligt kendte. Overfølsomme over for selv de mindste forandringer har vor moderne helt vendt ryggen til en verden, som pure nægter at opstille noget éntydigt forenende projekt. I stedet mumler de som personer i Sartres romaner endeløst hen for sig selv om sager, hvis vigtighed ingen andre end de selv er i stand til forstå. I den forbindelse er autisme et bedre ord end det flittigt anvendte begreb narcissisme til at beskrive Sartres personer: mennesker som alle til hobe bruger friheden til at holde den på sikker afstand. Sartres berømte eksempel med den

koketterende kvinde, som under et stævnemøde nægter at se situationens alvor i øjnene, kunne strengt taget ligeså godt være anbragt inden for rammerne af blikkets kategori.

Autismen som adfærdsform er med andre ord blot endnu en side af frihedens onde logik. I det øjeblik vor myndige helt erhverver sin frihed, tager den pusten fra ham. For moderne frihed vil sige at handle uden (at have) grund (til at handle som der gøres). På de frisatte blikkes betingelser kan (eller må) der på én gang handles stort og ud i det blå. Men det kræver mod at begære den vide verden, når det som her sker med ensom myndighed. At risikere livet for ingen verdens ting – alene for livets eget skyld – bliver vanskeligt i præcis samme øjeblik det bliver muligt. For Sartres autistiske helt bliver tilværelsen fattig på store oplevelser, netop som han selv kunne vælge hvilke, det skulle være. I stedet stikker han som strudsen hovedet ned i jorden i håb om, at det hele driver over af sig selv imens. Uden grunde til at handle kan alt nemlig udsættes til i morgen, situationen kan altid ses fra en anden vinkel, hvorfor den mindste konsekvens kan tage sig frygtindgydende ud. Vor helt tøver i det uendelige og vandrer rundt i en døs af halve overbevisninger. Derved adskiller Sartres fortrængningsmekanismer sig fra Freuds. Hos sidstnævnte forskydes begæret, hos Sartre sløres situationens blanding af åbenhed og alvor. Det er denne bestandige vaklen mellem situationens to poler, som får navnet *mauvaise foi* eller "svag tro" (ikke "ond" eller "dårlig" tro, der involverer den overlagte forstillelse og dermed en egentlig – omend dadelværdig – beslutning).

*

Vor modige helt er med andre ord blevet noget for-sig i en verden, han aldrig kan besidde, en ulykkelig bevidsthed, hvis projekt aldrig vil fuldendes, fordi han som denne absolutte og afhængige selvhenvisningsenhed overalt støder på sit eget begær. Af en eller anden grund har det fået postmodernismens ideologer til at fordoble begæret således, at objektet for begæret bliver ligeså irreelt som begæret selv, nærmest som var objektet helt igennem begærets egen frie opfindelse. Fordi det aldrig opfyldes er alt begær nu, og det begærede forsvinder ud af verden som en sidste idealistisk rest af bevidsthedsfilosofi.

Det lyder sært, men vi gætter på, at hensigten var én gang for alle at overskride den ulykkelige bevidsthed i det moderne. Forsvindingsnummeret rummede blot en tand mere idealistisk ønsketænkning, end man ville indrømme. Logikken er klar nok: Uden genstand for begæret ville splittelsen imellem verden og menneske opføre sig med at eksistere og den skizoide ontologi ville heles.

For et begær uden genstand kan slet ikke erfares som noget begær og derfor heller ikke som noget problem. Og det var vel sagen i en nøddeskal: idéen om en menneskelig realitet som ikke længere erfares som værende noget problem. Det var det, man ville: En uproblematisk væren stiller ingen spørgsmål, den er som en kastreret hankat: en total accept af tingene, som de er. En så balanceret – i sig selv hvilende – væren krævede blot, at den ene af tilværelsens poler elimineredes, nemlig verden, så stemte pengene, for mennesket(s bevidsthed) ville være elimineret med den.

Det rene vås, hvis vi spørger Sartre, for hvem en moderne ontologi som sagt består i, at de to poler netop er givet samtidigt, indflettet i hinanden som en gordisk knude. En skam, for havde det ikke været for denne rabierte fortsættelse af idealismen, kunne man godt have betegnet blikkets ontologi som en art efter-moderne registreringer af erfaringslivet, den absolut skelsættende køligt-usemententale og dobbelte ontologi in mente. Som det er nu, må vi nøjes med at tilskrive postmoderniteten at have lagt vægt på den undvigende tidsånd.

*

Nej, prisen for blikkets frihed betales der af på i det uendelige. Det er vel nærmest som om, Sartre ikke har kunnet takserer den højt nok. Ikke alene vandrer vor bund-ulykkelige helt hvileløst rundt i en tid uden (tids)ånd, han er til og med ikke alene om det. Andre har det ligesom han, og det gør ikke tingene nemmere. At henvende sig til den samlede menneskehed i håb om råd og hjælp er som at stille tørsten med saltvand, al den stund vor moderne helts mentale konstitution i sit udspring netop er så tæt forbundet med omgangsformerne, som den er. Det er en del af den dobbelte ontologis dæmoniske beskaffenhed, at ontologi og etik hænger sammen som endnu en gordisk knude, der kun lader sig løse op til ære for en analyse. På erfaringens niveau er det derimod umuligt at redde den ene ved at isolere den anden. Selv om Sartre gør opmærksom på, at hiin Enkeltes væren-for-de-andre ikke er en struktur, der restløst går op i hans ensomme væren-for-sig-selv, så er medværen som antydet i det foregående ikke desto mindre gjort til en integreret del af ontologien i *L'être et le néant*. At være til er at være sig de andres tilstedeværelse bevidst, og det bliver hiin Enkelte netop ved at se på de andre og ved at blive set på af dem. Udvekslingen af blikke er ganske enkelt det ontologiske bevis for, at hiin Enkelte nok er ensom, men ikke er alene om det. Summa summarum: tyer man til en genoptøning af idéen om den forenede menneskehed som en sidste udvej og mulighed for at genetablere stabilitet og sammenhæng, opdager man til sin skræk

og rædsel, at det eneste mennesker deler, er følelsen af at være den absolutte undtagelse.

Og det ville endda slet ikke være noget problem, hvis altså ikke lige objektiviteten var så svækket, som den er. Det var den ikke for den Hegel, Sartre af samme grund frimodigt kritiserer i en ouverture til afsnittet om blikket. For Hegel falder den frie, kritiske bevidsthed til ro under den andens blik. Gennem den Anden – og kun gennem ham – formår vor modne helt at standse sin uendelige og slette stræben. Ved at anerkende den andens tilstedeværelse, der til gengæld anerkender min, forvandles den kritiske bevidsthed til selvbevidsthed. Jeg er mig, for så vidt jeg er den, jeg er for den anden, lyder logikken. Selvbevidstheden fremstår ganske vist stadig som en ligning – "Jeg er mig" – splittelsen forsvinder ikke, men selvhenvisningens endeløse stræben mod objektivisering har nået sit mål ved at blive set på udefra og er standset. Jeg *ved* nu, hvem jeg er, der eksisterer en sandhed om mig, hvilket ifølge Hegel er den absolutte forudsætning for, at jeg overhovedet kan sige om mig selv, at jeg eksisterer som andet end den tomme abstraktion.

Korrekt, siger Sartre, hiin myndige bliver rigtig nok til ved at distancere sig, polerne i det ontologiske bevis er som allerede nævnt samtidige, hvilket vil sige, at vor myndige bevidsthed eksisterer ved at skille sig ud fra alt det, den ikke er. Uden denne *mediation* i hjertet af ontologien ville bevidstheden blive et absolut intet, en selvberoende monade uden mening.

At være til vil ganske rigtigt sige at eksistere ud fra og gennem negation af *det andet*. Men ved at bygge mediationen på *viden* gjorde Hegel sig skyldig i, hvad Sartre kaldte en *epistemologisk optimisme*. "Jeg ved den Anden kender mig som sig selv", en gensidig anerkendelse af hinandens tilstedeværelse, som gør en objektiv overensstemmelse mellem den Anden og mig mulig. Som objekt for viden og ved tilsvarende at gøre den anden til vidensobjekt er vor myndige helts kritiske bevidsthed forvandlet til såkaldt universel selvbevidsthed.

Sartres indvending imod den epistemologiske optimisme er simpel og logisk: at eksistere som frisat – det vil sige som tvivlende og overskridende – *subjektivitet* kan ikke være det samme som at være til som stivnet *objektivitet*. De to væremåder må høre hjemme på hvert sit niveau. Sartre udelukker ikke muligheden af det sidste, at eksistere objektivt, men den dybtrækkende betydning for bevidstheden, objektiveringen under den Andens blik har, kan ikke pointeres kraftigt nok: Da vi ved, at en bevidsthed er til, før den kendes som objekt, jamen er en bevidnet bevidsthed så ikke aldeles modificeret i og med den bliver til vidensobjekt, spørger Sartre. "Er det 'at fremtræde som objekt for en bevidsthed' stadig 'at være bevidsthed'?" Nej, for objektet er præcis det, bevidsthe-

den eksisterer ved at distancere sig fra.

Den moderne kritiske bevidsthed kan altså ikke uden videre forvandle sig til universel selvbevidsthed, ja, faktisk er de ifølge Sartre adskilt ved en fundamental *ontologisk differens*. Sagen er, at nok konstitueres jeg som (videns)objekt for den Anden, men det er bare ikke ensbetydende med, at det også sker for mig selv. For vor modige helt betyder den Andens tilstedeværelse ikke andet end fornemmelsen af det særlige *ubehag* ved at flyde bort mod en sandhed, der principielt befinder sig uden for rækkevidde.

Af betydning viger Sartres kritik af Hegels epistemologiske optimisme ikke tilbage for den betydning, der tillægges betegnelsen af den myndige bevidstheds væren for-sig-selv som kritisk-overskridende. Omfangslogisk er de nærmest som spejlbegreber, fremhævet med nogenlunde den samme pondus. For blikket er ontologi og etik i ét, svækkelsen af objektiviteten på de to niveauer svarer nøje til hinanden. Derfor kan vi ikke skabe et lykkeligt individ ved at isolere og styrke en etik, ligesom vi omvendt ikke kan frembringe etik ved at udtænke en stærk ontologi.

Umuligheden af en sådan abstraktion kan vi faktisk se af den grammatiske form for Sartres metafor. I bestemt ental er det umuligt at afgøre, hvor blikket har sit udspring og i hvilken retning det ser, det er i enhver forstand uden centrum. I flertal eksisterer blikkene med samme uomtvistelige sikkerhed som tingenes kontingens og som sådan udgør de det ontologiske bevis for, at hiin modne ikke er alene om at være en isoleret bevidsthed. Men for erfaringen, siger Sartre, fremtræder de frisatte subjekter som et enkelt, allestedsnærværende og undvigende blik. Pluraliteten er noget, som hører til objekterne. I virkeligheden er Gud ikke andet end den mystiske erfaring af de andres omnipræsens, blot med den sataniske hage ved sig, at han er blevet jordisk. Som sådan tilhører blikket alle og ingen.

*

Den metaforiske meddelelse i blikkets idé lyder altså, at vi som helt igennem jordiske væsener er overladt til os selv. Det sataniske består i for evig tid at skulle leve med ikke alene at være vort eget *overflødige* – og til og med uigen-nemførlige – projekt i en verden, hvor heterogenitet og temporalitet har afløst sammenhæng og evighed. Oveni skal moderne mennesker som myndige personer døje med et sandt djævelskab af uløselige konflikter imellem et utal af bevidstheder.

Realiseringen af den kritiske bevidsthed kan med andre ord tilføje nok en

uheldig konsekvens: *prostitutionens*. "Man tilhører alle", skulle Sartre tre år senere sige i Baudelaire-biografien. Er man ikke lige for loven, så er man det i hvert fald i hinandens øjne, fordi blikket bryder frem til kroppen. I biografien hedder det således, at "den populære maxime ifølge hvilken en kat har lov til at se på kongen, har frygtelige konsekvenser, thi for katten er der jo ingen konge". Ti øre for en tanke siger et andet klogt ordsprog, som nu har fået ny mening. For alle ser nu på hinanden med denne kats øjne, et blik, der, som Hans-Jørgen Schanz siger, ikke lader sig domesticere.

Den vundne frihed til at dømmes er derfor også et fald. Autonomi og myndighed i det moderne er ikke til at skelne fra udleveretheden til et publikum bestående af et principielt uendeligt antal ikke-domesticérbare domme. Ikke alene bliver jeg til stadighed betragtet fra højre og venstre; hvad de faktisk tænker om mig – hvad de "ser i mig" – er tillige principielt ubegribeligt for mig. Smerten i den moderne position bliver derfor dobbelt, for mit liv er til salg for en pris, jeg ikke engang kender. Kongstanken for Sartre er, at konflikten imellem bevidsthederne ikke er til at skelne fra denne åbning ud i det uransagelige, igennem hvilken mit indre forbløder. Et sådant mellemværende fremkalder ingen sandheder, men derimod *skam*.

I troen kunne man fyldes af Guds nærvær, djævelen bliver man derimod besat af. I og med distancen og kampen om metaforer er der virkelig noget diabolsk ved den måde, de andre begynder at gå hiin myndige på nerverne. Hvordan uudgrundeligheden og uforudsigeligheden maser sig på for fuld tryk hos den stressede bevidsthed, ser vi ifølge Sartre blandt andet hos Kafka. Den dystre og undvigende atmosfære i *Dommen* er ikke andet end vor levede uvidenhed om vor væren i de andres verden. Ganske vist er sandheden om menneskets handlinger hos Kafka uden tvivl givet for det helliges transcendens, men Guds uransagelighed er i virkeligheden ikke andet end begrebet om den Anden presset til det yderste. *Suspense* og uvished har afløst den rolige væren-til under Guds åsyn.

Set fra den umiddelbare erfarings perspektiv er prisen for friheden efterhånden nået op i urimelige højder. Oplysningens sataniske imperativ har fremkaldt et sjældent ubehag ved den simple omgang med mennesker. Året efter biografien får tariffen for den uheldige blanding af suspense og anonymitet navn i teaterstykket *Lukkede døre* med den berømte sætning, "Helvede ... helvede, det er de andre.". Der er ingen vej ud, skærsilden er det eneste, som varer evigt. Den Anden bliver aldrig igen til min Næste, og på sådanne betingelser er det indlysende vanskeligt at danse med teologiprofessoren, Løgstrups, begreber om tillid og talens åbenhed, ligesom vi op imod ideologikritikken må konstatere, at

der er tale om et helvede uden mistanke om sammensværgelse. At Sartre senere – nærmere bestemt i sit andet hovedværk, *Critique de la raison dialectique* – indrømmer, at fremstillingen af konflikten imellem mennesker som tosidet var en abstraktion, som udelukkede den sociale og sproglige kontekst, menneskelige relationer eksisterer igennem, kan strengt taget ikke mindske spændingen. Sartre har blot tilstået, at konflikten og spændingen nødvendigvis må foregå i et *medie*. Hvad skulle den ellers...?

*

Vi ser, at nok er Gud fordrevet fra det ontologiske bevis. Alligevel er Sartres ontologi ikke uden bibelsk patos, den er blot blevet negativ. Eller sagt på en anden måde, svækkelsen af kategorierne i den occidentale tradition førte ejendommeligt nok ikke til en tilsvarende dæmpning af dramatikken, næsten tværtom. Er den sen-moderne dramatik ikke blodig som middelalderlige korstog eller moderne terror – områder hvor den såkaldt store fortællings stærke ontologi gør sig gældende, – så er den til gengæld allestedsnærværende for hiin myndiges bevidsthed. Sartres fænomenologi kan siges at være en erfaringsteoretisk registrering af, at dramatikken er gået hen og blevet et emne for *psykologien*. Ingen har som Sartre med så stor konsekvens vendt tingene på hovedet i opdagelsen af, hvorledes blikkets ontologi afstedkommer en potensering af netop det, som ikke kan ses. Moderne filosofi har sit udspring i den isolerede bevidstheds livtag med verden, det er her der leves med konflikten imellem de andres og vor helts egne flakkende myter, med overflødheden, med angsten og ikke mindst med friheden.

Vi er tilbage ved udgangspunktet, ved det biografiske og ved biografien med dens endeløse forsøg på at gøre en meningsfuld historie ud af det hele. At gøre sig selv og de andre forståelige er to problemer, der hænger sammen som to sider af samme stykke papir og må løses parallelt, og biografien er absolut sidste skanse, når vor myndige helt skal holde sammen på sig og sit i en samtid, der forekommer indskrænket og ubestemmelig på én gang. Det er ikke for ingenting, at biografien i dens kendte form optræder i litteraturhistorien stort set samtidig med søsætningen af oplysningens projekt.

Heideggers svar på spørgsmålet om – ikke oplysning, men – metafysik er i den forbindelse mere end almindeligt beslægtet med Sartres håndtering af spørgsmålet, *hvad kan man vide om et menneske?* Begge er de spørgsmål, der hele tiden må stilles på ny. "Må" står der, for at svaret aldrig kan være fuldendt fritager ikke fra opgaven, der må lades som om. Denne nødvendige laden-som-

om kunne man godt kalde *ironisk autenticitet*, og den er – siger Sartre – satanisk af karakter. I eventyret om sig selv insisterer vor helt på at standse sin frie bevidstheds endeløse flugt ved at lade den stivne under den Andens blik, og dét uden at vide, om denne har forstået historien korrekt. Der er altså to grunde til, at den såkaldte *transdescendens* er et umuligt projekt, men det må der leves med.

*it's like i'm walking through Rome
tenements all torn apart
instead of Nero
we got Madonna
she's fiddling with herself*
David Baerwald