

Sartre, den sidste filosof

Samtale med Alain Renaut

Hvis man ser ned over listen over Deres værker, finder man straks en række begreber og navne på filosoffer, som vender tilbage igen og igen: ret, individ, kritik, humanisme, antihumanisme, 68-tænkning, Kant, Fichte og Heidegger. Hvordan vil De placere Deres forfatterskab og Deres filosofiske udvikling med udgangspunkt i disse begreber og navne?

Jeg begyndte med Heidegger og var i en årrække ortodoks heideggerianer, som man siger. Som De sikkert ved, har Heidegger haft en indflydelse i Frankrig, som er næsten uden sidestykke i verden. Jeg har snarere lyst til at sige, at Heidegger er den største nutidige franske filosof. Frankrig er stort set det eneste land, hvor man har tillagt hans tænkning en sådan betydning.

Jeg har hovedsagelig lært to ting af Heidegger. På den ene side den kritiske diskussion af metafysikkens og navnlig den moderne metafysiks store temaer. Og på den anden side Heideggers konstante bestræbelse på at forbinde filosofihistorikerens præcise tekniske analyser, hans arbejde med de store tænkere og de store tekster, med ikke-filosofiske problemstillinger om fortolkningen af nutiden, om det politiske, æstetikken osv. Det forekommer mig at være en god fremgangsmåde, både fordi vi trods alt læner os op ad denne usædvanlige kapital af tekster, som filosofien udgør, og fordi vi ikke blot er historikere, der pietetsfulde rekonstruerer fortidens doktriner, som om vi var arkæologer. Vi står i tjeneste hos en række nutidige problemstillinger. Det er, set fra en metodisk synsvinkel, hvad jeg har lært af denne fase.

Jeg brød med den heideggerianske tendens for femten, ja snart tyve år siden, fordi det på et tidspunkt forekom mig, at kritikken af subjektiviteten, af subjektfilosofien og hvad der hos Heidegger svarer hertil, dvs. humanismen eller værditænkningen, førte til vanskeligheder. På den ene side har jeg altså fra Heidegger forsøgt at overtage og fastholde den nødvendige kritik af den filosofiske modernitets utilsigtede virkninger, men på den anden side har jeg også forsøgt at vise, at de fleste af de forestillinger, som havde bundfældet sig i subjektfilosofierne, stadig havde en mening og en funktion i vores nutidige måde at tænke på. Jeg vil i den forbindelse sige, at den nutidige udvikling af en reflektion over retten, etikken osv. viser i hvor høj grad, det er nødvendigt på ny

at mobilisere en reference til begreber som ansvar, frihed osv., kort sagt alle de begreber, Heideggers radikale fordømmelse af subjektivitetens metafysik ikke tillod at tage op igen.

Det er i store træk min udvikling. Hvis jeg skulle kalde mig selv noget, ville jeg snarere kalde mig selv for subjektfilosof, men en postmoderne subjektfilosof, selv om udtrykket måske er lidt uhyrligt. Det vil sige en filosof, der fra dekonstruktionen af subjektets metafysik overtager det, som i dag forekommer ubestrideligt, men som ikke af den grund udleder, at det er nødvendigt – som et gammelt fransk udtryk siger – at kaste barnet ud med badevandet. Vi er nødt til at give begrebet om subjektivitet en vis status, hvis vi vil tænke alle dimensionerne af den praktiske filosofi i dag.

Blandt de navne og filosoffer, som har spillet en rolle i Deres forfatterskab, er det især Fichte, der...

Der er tre grupper af filosoffer. For det første Heidegger som allerede omtalt. Jeg mener, vi i dag nødvendigvis må være post-heideggerianere. For det andet Kant og Fichte hvad angår den filosofiske position, som svarer bedst til min. Jeg mener, at man hos disse to tænkere finder en kritik af metafysikken, der er lige så radikal som nutidens kritik, som Nietzsches og Heideggers kritik, men som ikke munder ud i den samme opgivelse af modernitetens og humanismens værdier. Kant og Fichte er altså to privilegerede referencer. Og for det tredje hvad angår de af nutidens filosoffer, som jeg føler mig mest i dialog med, uden at jeg dog identificerer mig med dem, så er det Habermas, Apel og Ross.

Sidste år udgav De en bog om Jean-Paul Sartre med den meget provokerende titel Sartre, le dernier philosophe ('Sartre, den sidste filosof, Grasset 1993). Men hvorfor udgive en bog om Sartre i dag? Det hævdes jo ofte, at han som filosof er passé. Er det udelukkende for at fejre halvtredsåret for udgivelsen af Væren og intet (1943)? Eller er det fordi Sartre er blevet aktuel igen?

Jeg skal måske først forklare to ting. Hvorfor Sartre? Fordi jeg mener, at den skæbne, han har fået, ikke hos det kultiverede publikum, hvor han stadig er et fremtrædende navn, men hos specialisterne og især universitetsfilosofferne, er uretfærdig i den forstand, at man i høj grad har reduceret Sartre til kun at være hans mest populære værker. På den anden side er Sartre selv den, som har voldt sig selv størst skade, fordi den sene Sartre, Sartre efter 50'erne, i mange henseender er en problematisk tænker, navnlig på grund af hans ret dogmatiske og

sterile henvisning til marxismen. Af disse grunde er der en tendens til, at man ser bort fra Sartre.

Det, som for det første interesserer mig hos Sartre, er det faktum, at der er tale om en subjekt-tænkning, at der er tale om en humanisme, men en ikke-metafysisk tænkning. Det er i alle tilfælde et forsøg på at lave en ikke-metafysisk subjekt-tænkning og en ikke-metafysisk humanisme. Jeg havde i lang tid haft lyst til for mig selv at klargøre dette forsøg på, for halvtreds år siden, i *Væren og intet*, at lave en ikke-metafysisk humanisme, en ikke-essentialistisk humanisme, en subjekt-tænkning, der var befriet for cogito'ets illusioner. Jeg havde lyst til at placere mig selv i forhold til dette forsøg, men på en kritisk måde, for jeg tror, at hvor interessant Sartres forsøg end er, så forbliver det et mislykket forsøg.

"Forestil Dem nu en sammenhængende række af frembrud, som river os løs fra os selv, som end ikke giver noget "os selv" nogen lejlighed til at blive til bag sig, men som tværtimod kaster os foran sig, ud i det tørre støv, ud på den nøgne jord, midt mellem tingene; forestil Dem, at vi således er kastet bort, forladt af selve vor natur i en ligegyldig, fjendtlig og modvillig verden; så ville De have begrebet den dybe betydning af den opdagelse, Husserl udtrykker i den berømte sætning: "Al bevidsthed er bevidsthed *om* noget. Mere skal der ikke til for at gøre en ende på denne lækre immanens-filosofi, hvor alt sker gennem overenskomster, protoplasmiske udvekslinger ved en lunken celle-vævs-kemi. Transcendens-filosofien kaster en ud på landevejen, ubeskyttet over for farerne, i et blændende lys. Væren er væren-i-verden, siger Heidegger. Forstå denne "væren-i" som en bevægelse. At være, det er at springe ind i verden, det er at gå ud fra en verdens og en bevidstheds ikke-væren for med ét at bryde-frem-som-bevidsthed-i-verden. Hvis bevidstheden nu ville forsøge at gribe sig selv, endelig engang at falde sammen med sig selv, ville den ganske og aldeles kvæles og gå til grunde. Dette bevidsthedens uomgængelige behov for at eksistere som bevidsthed om noget andet end sig selv kalder Husserl for 'intentionalitet'."

Jean-Paul Sartre: "En grundlæggende idé i Husserls fænomenologi: intentionaliteten", *La Nouvelle Revue française* (1939), genoptrykt i *Situations I* (1947)¹

Der er en anden ting, som efter min mening er spændende hos Sartre. Det er hans bestræbelse på efter *Væren og intet*, ja sådan som det allerede kommer til udtryk i slutningen af *Væren og intet*, at forbinde denne store teori om subjektet med en etik, det vil sige at tænke en moralfilosofi. Vi ser den etiske refleksion vende tilbage i nutidens filosofi, især i form af en bio-etik, og jeg ville gerne undersøge, hvordan Sartre forbandt moral og ontologi. Det er hovedsagelig de

to ting, som interesserer mig.

Men der er endnu en ting. Siden anden verdenskrig har den franske filosofi næsten hver femogtyvende år genopført en *querelle de l'humanisme*, en humanismestrid. Den første strid var naturligvis striden mellem Sartre og Heidegger.² Den anden strid var strukturalismens strid, striden mellem strukturalisterne og Sartre.³ Den tredje strid og foreløbig sidste strid drejede sig om Maj 68 og fandt sted i 1985-86.⁴ Set fra dette synspunkt havde jeg også lyst til, med Sartre som udgangspunkt, at lave en slags arkæologi over denne store og tilbagevendende debat om humanismen. Man siger ofte, at der ikke er nogen store debatter eller diskussioner i nutidens filosofi. Men jeg mener, humanismestriden er en god debat, en rigtig problematik, og den kendsgerning, at den dukker op igen og igen, at den genoptages, at der er forskydninger, mutationer og udskiftning af tænkere, gjorde, at jeg havde lyst til at følge den.

Sartre, den sidste filosofi *er selvfølgelig først og fremmest en bog om Sartre, men den indeholder også en iscenesættelse af en debat, som De kalder "venskabelig", en debat mellem på den ene side fænomenologien og arven efter Husserl og på den anden side kritikismen, Deres eget ståsted.*

Jeg er i de seneste år blevet overrasket over at se, at man også hos visse af fænomenologiens arvtagere, f.eks. Claude Lefort, finder et forsøg på ikke at udtrække det af fænomenologien, som man almindeligvis uddrager af dens heideggerske version, dvs. kritikken af humanismens værdier, af menneskerettighederne som subjektivitetens illusion osv. Hos visse tænkere finder man altså et forsøg på at lave en postmetafysisk subjekttenkning, der henviser til fænomenologien. På den ene side havde jeg lyst til at undersøge, hvordan disse to former for postmetafysisk subjekttenkning, den fænomenologiske og den kriticitiske, placerede sig i forhold til hinanden, og på den anden side ville jeg også gerne undersøge, ud fra hvilke valg inden for den fænomenologiske arv der kunne opstå to traditioner: en tradition, hvis store referent er Heidegger, og som af fænomenologien uddrager et program om omvæltning af modernitetens værdier, et anti-moderne program, og så en tradition, der indbefatter en relation, ganske vist en kritisk relation, men dog en relation, til humanismens værdier. Jeg har allerede nævnt Claude Lefort, men man kunne også nævne Lévinas. Her var der en særlig konfiguration, som jeg gerne ville undersøge, for så vidt jeg i en vis forstand føler mig beslægtet med tænkere som Lévinas i hans kritik af Heidegger, i hans kritik af anti-humanismen, i hans forsøg på at tænke en ny humanisme; men i øvrigt tror jeg ikke, fænomenologien er en fyldestgø-

rende filosofisk forankring til, at det kan lykkes. Set fra dette synspunkt interesserer Sartres forsøg på igen at tage udgangspunkt i fænomenologien og konstruere noget andet end det, Heidegger havde konstrueret, og noget, der netop går i retning af en humanisme, en etisk tænkning osv., mig, fordi jeg dermed kunne undersøge, hvor plastisk Husserls teori om subjektet og især hans teori om intentionaliteten er, siden den havde kunnet udnyttes på to så modsatrettede måder som *Sein und Zeit* og *Væren og intet*.

Man kan læse om denne iscenesættelse af debatten mellem fænomenologien og kritikismen i bogens anden del, hvor De laver en læsning af arven efter Husserl. På den ene side Heidegger, på den anden Sartre.

I begyndelsen af denne anden del giver De en meget kort præsentation af Deres metode. De siger, at der hverken er tale om en strukturel fortolkning eller om en genetisk fortolkning, og der er heller ikke tale om en dekonstruktion. Kunne De forklare lidt nærmere, hvori denne metode består? De taler f.eks. om en "historiefilosofiens filosofi". De siger, at De vil følge en "filosofiens logik". Det er fremtidens betydning, som er det vigtigste punkt.

Det nemmeste for mig ville være at placere min måde at behandle forfatterne på i forhold til dekonstruktionens praksis. Når man er dekonstruktør, forsøger man at vise, at der i teksten eller tænkningen hos den forfatter, man arbejder med, er spændingsforhold, sprækker eller forskelle, som forfatteren ikke kan se, netop fordi de udelukkes af sammenhængen i hans tænkning. Hver gang man finder en sådan åbning, en sådan sprække, så opfatter man det som noget positivt. Set fra dette synspunkt er min metode diametralt omvendt: det, jeg forsøger at gøre, er at konstruere, hvordan en tænkning, ved sine grundlæggende principper, kan konstituere en slags model. Når denne kohærens er konstrueret, når jeg har anvendt min konstruktions- og ikke dekonstruktionsmetode, forsøger jeg at vise, i hvilket omfang forfatteren har draget alle de konsekvenser, som det er muligt at drage af denne model, der generelt består i en ontologi, i en position i forhold til objektiviteten. På denne måde kan jeg se forskydninger mellem modellen og dens iværksættelse, forskydninger, som jeg opfatter som mangler eller utilstrækkeligheder, som tegn på, at den grundlæggende position ikke kunne overtages i sin helhed. Man må så efter min mening spørge, om det er på grund af en svaghed hos den pågældende forfatter, eller om det er fordi den pågældende position medfører konsekvenser, som gør det umuligt at overtage den i sin helhed. Disse forskydninger er snarere tegn på sammenstød eller utilstrækkelighed end tegn på, at noget stort bryder igennem i denne

tænkning på trods af den kohærens, som tænkeren havde set. Det er altså det diametralt modsatte af den dekonstruktive metode.

“Min tilgang, der hverken overtager den ene eller den anden af disse to fremgangsmåder, som filosofihistorikerne holder så meget af [den strukturelle og genetiske fortolkning af et filosofisk værk, o.a.], drives frem af to vigtige ønsker:

– For det første vil jeg gerne vise, hvordan en filosofi bliver en *model* (i betydningen: en mulig type) for opfattelsen af virkeligheden (om man vil, i hegelianske termer: en type position i forhold til objektiviteten). Set fra dette synspunkt står det mig klart, at den undersøgte tænkning (som et *korpus* af værker) går langt udover det, som i den svarer til en sådan model. Filosofihistorikeren vil altså aldrig have besvær med at påvise mangler i mine rekonstruktioner, mangler, der for ham vil fremstå som lige så mange huller: tilbage er blot, at mit projekt ikke er det samme som hans, og at de to projekter udmærket kan eksistere side om side uden konkurrence.

– Min hovedinteresse, i dette arbejde med de konstituerede modeller, er dernæst en *filosofiens logik*, hvor der ikke så meget er tale om at rekonstruere episoder i en historie som at forstå betydningen af en vorden. En filosofihistoriens filosofi, om man vil, snarere end filosofihistorie: et forehavende, som man alt efter humør kan finde alt for ambitiøst eller naivt forældet, men som jeg vedbliver med at finde legitimt, hvis i det mindste man vil medgive mig, at filosofien i dag ikke stringent kan spørge til sine opgaver uden at begribe, i hvilken *forstand* filosofien, før ham, har udtømt de fleste, ja endog alle sine muligheder.”

Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*, pp. 76-77 (1993)

Hvad angår “filosofiens logik”, så er det snarere imod filosofihistorikerne, at jeg bruger dette begreb. Som universitetslærer i filosofi har jeg længe været forbløffet over at se, hvilken ekstraordinær plads den historiserende filosofihistorie har fået, i alle tilfælde i Frankrig. På de franske universiteter arbejder man stort set kun med filosofihistorie, som man underviser i på en særlig måde, dvs. meget videnskabeligt, meget filologisk. Konsekvensen bliver, at man kun husker forskellene mellem tænkerne, at man ikke længere er i stand til at forstå relationen mellem de forskellige momenter i filosofihistorien og især – fordi det interesserer mig – mellem de forskellige momenter i subjektivitetens moderne historie. Med historien kan man forklare alt, forklare alle tænkerne detaljeret, men man forstår intet af den logik, som er på spil i denne række af filosofier, for man forsøger ikke at uddrage princippet bag dem. Det er en meget lærd, men ikke særlig forståelses-orienteret historie. Selv om ideen om en filosofiens logik ikke findes hos alle de filosoffer, jeg har nævnt, ligger den i ån-

den ret tæt op ad det, som Heidegger forsøgte, det vil sige at skabe en tilgang, som kan gøre hele den moderne filosofi forståelig.

Er Deres metode en slags receptionshistorie, historien om, hvordan et værk er blevet modtaget og læst af andre filosoffer?

Ikke i den forstand at der er tale om at vise, hvordan den ene filosof har påvirket den anden. Hvis man tager det eksempel, som står i centrum af denne bog, dvs. det husserlske udgangspunkt, dernæst de to videreførelser af arven, de to iværksættelser, på den ene side Heidegger, på den anden side Sartre, så er det, jeg forsøger at gøre – det er i alle tilfælde metoden i denne bog – at uddrage princippet bag Husserls teori om subjektiviteten og at vise, hvilke muligheder der åbnede sig, og hvordan i mange henseender Sartre på den ene side og Heidegger på den anden har foretrukket en ud af to muligheder, som er opstået på grund af en tvetydighed i Husserls teori. En tvetydighed, fordi det på den ene side drejer sig om at tænke subjektet som åbning, som intentionalitet. Man kan sige, at det er en kritik af alle de forudgående teorier om bevidstheden som centreret omkring sig selv, en kritik, hvoraf man kan uddrage programmet for en omvæltning af subjektet. Men man kan også ligesom Sartre gøre det modsatte og insistere på, at subjektiviteten tænkt som intentionalitet fremfor alt er tænkt som aktivitet, som spontanitet, som frihed og altså se det som en teori om subjektiviteten. En ny udgave af det moderne subjekt som frihed.

Når man læser Deres bog, får man hurtigt det indtryk, at det afgørende punkt er spørgsmålet om subjektet, et punkt, hvor der, som De allerede har nævnt, er stor forskel mellem Heidegger og Sartre.

Et sted i bogen skriver De: "Sartre, men også i et vist omfang Merleau-Ponty, så ikke ideen om intentionalitet som princippet for en omvæltning af subjektet; de så den snarere som en mulighed for at forme opfattelsen af bevidstheden i en retning, der, idet den uddyber subjektiviteten som spontanitet og frihed, opfordrer til, at man recentrerer subjektfilosofien omkring det praktiske subjekt. Hvad enten den blev udført eller ej af Sartre (hvad der står tilbage at afgøre), så har en sådan gestus, det vil man sikkert tilstå mig, uden at jeg behøver at bevise det, på ny "fået aktualitet", som man siger, i det, som vort filosofiske univers er blevet til et halvt århundrede efter Væren og intet."

Jeg kunne nu alligevel godt tænke mig en slags "bevis" på denne aktualitet.

Jeg tror, man kan gøre det ved hjælp af både moralfilosofien og den politiske

filosofi. Man kan sige, at nutidens politiske filosofi i en vis forstand stadig er meget præget af opdagelsen af totalitetsfænomenerne og af nødvendigheden af på ny at reflektere over demokratiets mulighedsbetingelser. Men at reflektere over demokratiets mulighedsbetingelser er at reflektere over de betingelser, under hvilke man kan konstruere en politisk model, hvis centrale værdi er autonomi. Altså at grundlægge en politisk model på ideen om autonomi, på ideen om borgernes eller subjekternes selvgrundlæggelse af de rettigheder, som de vil underkaste deres sameksistens. Det er klart, at begrebet om det autonome praktiske subjekt må stå i centrum for disse post-totalitære refleksioner over den demokratiske model. Hvad angår de bio-etiske spørgsmål ser man ligeledes, hvordan kriterierne for, hvornår et levende væsen kan betragtes som et retssubjekt, igen og igen tages op til diskussion. Det gælder både for fostre og for syge, som ikke længere er i stand til at beslutte for dem selv. Også her har man altså refleksioner over ideen om autonomi, over de træk, som gør, at et levende væsen er et subjekt eller en person. Hvornår er det endnu ikke et subjekt? Hvornår er det ikke længere et subjekt? Hvad er tegn på, at man står over for en person?

I den tredje og sidste del af Deres bog, som bærer overskriften "Den umulige etik", finder man både en slags rehabilitering og en skarp kritik af Sartres position. Hvordan vil De placere Sartres og fænomenologiens bidrag til spørgsmålet om humanismen, der for Dem er det vigtigste spørgsmål i vores tid?

Allerførst vil jeg sige, hvordan jeg mener, man i dag skal reinvestere i en subjektfilosofi, og derefter vil jeg i forhold til dette sige, hvad Sartres version af det fænomenologiske forsøg bidrager med, og hvorfor dette forsøg alligevel forekommer mig at være mislykket.

Hvorfor genindskrive sig inden for rammerne af en subjektfilosofi? Eller snarere hvordan? Der kan naturligvis ikke være tale om at genindføre det gode, gamle metafysiske subjekt, der er selvgennemsigtigt og selvgrundlæggende, sådan som f.eks. den kartesianske metafysik har tænkt det. Og det af mindst to grunde. Vi kan ikke overtage det metafysiske subjekt, den metafysiske opfattelse af subjektet. For det første på grund af de forskellige opdagelser af det ubevidste, som får det metafysiske subjekts selvgennemsigtighed til at falde sammen. For det andet er det metafysiske subjekt ligeledes blevet meget fremmed og uacceptabelt for os i den forstand, at alle nutidige filosofier, lad os sige hele den post-hegelianske filosofi, er filosofier om menneskets radikale endelighed. Filosofier om den radikale endelighed, i forhold til hvilke det projekt om be-

herskelse, om selvgrundlæggelse, som er uadskilleligt fra det metafysiske subjekt, er et forældet projekt, eftersom tematikken om den radikale endelighed, hvordan man end tænker den, indebærer, at man fratager subjektet noget med hensyn til dets historie, dets handlinger eller betydningen af dets tanker.

Af disse to grunde kan der ikke være tale om at genindskrive sig i et subjekt af metafysisk art, men en kritik af den metafysiske version af henvisningen til ideen om et subjekt implicerer dog ikke, at denne idé ikke har nogen mening. Eller for at sige det på en anden måde: vi ved, at vi ikke er subjekter, vi ved, at vi ikke er gennemsigtige for os selv, vi ved, at vi ikke er grundlaget for vores egen fremtid, men er det ensbetydende med, at fordringen om subjektivitet, at fordringen om selvgennemsigtighed og fordringen om beherskelse, om ansvarlighed, fordringen om at være et subjekt, om man vil, mister enhver mening? Det tror jeg ikke. Jeg tror tværtimod, at vi har brug for at kunne henvise til dette begreb om et subjekt, men netop som en nødvendig fordring, som en *idé* i ordets kriticitiske betydning. Vi har brug for at kunne henvise til dette begreb om subjektet inden for etikken. Dette er den overordnede ramme.

Med udgangspunkt i en fortolkning af intentionalitetsteorien, som uden tvivl kan diskuteres rent filologisk, men det er ikke det, som er vigtigt for mig, er det, Sartre betoner i begrebet om subjektet, udelukkende frihed, intet, intetgørelse, løsrivelse fra vores naturbundethed. Hvad der i sidste instans er et begreb om subjektiviteten, som ligger ret tæt op ad et kantiansk-fichtiansk begreb, hvor subjektiviteten som praktisk subjektivitet betyder autonomi. Set fra dette synspunkt mener jeg, at Sartres bestræbelser på at befri det moderne begreb om subjektet fra dets "metafysiske handske", som man tidligere sagde, i meget stort omfang er på sporet af et filosofisk forsøg, som kan udgøre et program i dag, nemlig at tænke et subjekt, som ikke er et metafysisk subjekt.

"Den største vanskelighed i Sartres filosofi om subjektet ligger efter min mening i en farlig individualistisk afledning af den humanisme, som han ikke desto mindre selv, i sit berømte foredrag om eksistentialismen, påberåbte sig så højt og så kraftigt. En afledning, som han ikke indvarsler, men som han heller ikke korregerer, netop dér hvor han forsøger at genartikulere elementerne i en subjektfilosofi. Opildnet intellektuelt af værdier, der ligger tæt op ad anarkismens, har Sartre pantsat sit filosofiske forsøg med en forbløffende mangel på forståelse for den moderne humanismes principper, sådan som de byder os at skelne mellem og artikulere individet og subjektet. Men hvordan tænke en moral, hos de Moderne (jeg mener: når Lovens transcendens kun kan grundlægges inden for selve det menneskelige), uden at tage hensyn til denne artikulation, hvorved forholdet til den anden, som er indbefattet i selve begrebet om subjektivitet (netop igennem det, som adskiller den fra individualite-

ten), forstås i subjektets selv-bekræftelse som sådant?

Eksistentialismen, hvis vi accepterer at betegne Sartres filosofi om subjektiviteten på denne måde, er mere en individualisme end en humanisme.”

Alain Renaud: *Sartre, den sidste filosof*, pp. 231-232 (1993)

Tegnet på, at det alligevel ikke lykkes for Sartre, er hans mislykkede forsøg på at konstruere en moral. Man ser det tydeligst i *Cahiers pour une morale*, der rummer den mest fuldstændige udfoldning, Sartre har givet dette forsøg, der var som en besættelse for ham igennem næsten hele hans filosofiske karriere. Sartre fik aldrig skrevet *Cahiers pour une morale* færdig, og jeg tror ikke, det er nogen tilfældighed, at han aldrig blev færdig. Det element, som efter min mening er mest foruroligende i forhold til, at der er tale om at tænke en moral, er, at Sartre ikke kan tænke en normativitet anderledes end som undertrykkende. Enhver idé om normativitet, enhver idé, hvor der er tale om at definere grænser for subjektets bekræftelse af sin singularitet, kan kun fremstå som fremmedgørelse for ham, ikke i ordets marxistiske betydning, men i den forstand, at det er en underkastelse under den anden. Det, som er karakteristisk for Sartres “moral”, er, at forholdet til den anden – et forhold, som trods alt er uundgåeligt inden for rammerne af en etik – konstant opfattes som en konflikt, som en kamp, hvor den anden er en modstander, der hvert øjeblik kan få min subjektivitet til at stivne, som kan tilintetgøre min frihed og omforme mig til en ting. Jeg tror, Sartres måde at forestille sig forholdet til den anden på, som noget, der kan destruere friheden, skyldes en sammenblanding hos ham, som han ikke er alene om at lave i den moderne og nutidige filosofis historie: sammenblandingen af subjektivitet og individualitet, af subjektivitetens værdier og individualitetens værdier. Det er klart, at dér hvor Sartre taler om subjektivitet, dér forsøger han at tænke subjektiviteten i mig som bekræftelsen af min irreduktible subjektivitet. Derfor forsøger han at forstå den værdi, der svarer til subjektiviteten, som *uafhængighed* snarere end som *autonomi*.

“Alt ville rigtignok være perfekt, hvis *min* vilje, som den demokratiske doktrin hævder det, blev kastet virkelig intakt tilbage til mig af Suverænen. Men den bliver faktisk vendt om og fremmedgjort ved bevægelsen fra en bevidsthed til en anden, og til sidst er den ingens vilje; den er undertrykkelse for alle. Pligtmoralen er faktisk en type af menneskelige og sociale relationer: fremmedgørelsen, der kører i rundkreds, slaveriet uden herre, ofringen af mennesket til fordel for det *menneskelige*. Grunden hertil er at menneskeheden er struktureret som en detotaliseret totalitet. Som totalitet ville den være sin egen lov i den frie beslutnings autonomi. Som fuldstændig detotaliseret ville den opløse sig i suveræne individer. Som detotaliseret totalitet, der drømmer om totalise-

ringen i friheden, forfejler den altid denne totalisering, fordi der altid er nogen udenfor, og fordi denne nogen altid er *selv*, lige meget hvilket selv. Enten forsøger jeg så at virkeliggøre den Andens vilje *i mig* og at gøre den til min. Eller jeg konstituerer mig for de andre som suveræn vilje. Pligtens samfund lægger *enten* enheden i Gud, eller lægger den i den Anden, der lægger den i den Anden og så fremdeles, uden at der nogensinde gives en mulig retfærdiggørelse.”

Jean-Paul Sartre: *Cahiers pour une morale* (1983, skrevet 1948-48)⁵

Ved at fortolke friheden som uafhængighed, som en ensom frihed, bliver selve ideen om grænser uantagelig, for hvis man sammenblander begrebet om frihed og begrebet om singularitet, er det klart, at grænsen bliver ydre i forhold til subjektiviteten, og at bekræftelsen af subjektiviteten i dette tilfælde sker imod enhver form for etisk eller juridisk normativitet. Set fra dette synspunkt, det en-
somme subjekts moral, mener jeg, at Sartres forsøg er et mislykket forsøg. Men også af en anden grund, for dybest set har jeg det indtryk, at han dér, hvor han bekræfter friheden, så at sige tænker denne frihed i virkelighedstermer, som subjektets reelle betingelse, hvorimod det forekommer mig, at den eneste status, man i dag kan give friheden eller subjektiviteten, netop er en status som en nødvendig fordring, som en menigshorizont, som en idé, og slet ikke en status som en substantiel frihed. Derfor mener jeg, at *Væren og intet* på dette punkt er tæt ved at falde tilbage i en subjektivitetens metafysik.

Men har denne vurdering ikke udelukkende gyldighed for den tidlige Sartre? Er der ikke en udvikling i f.eks. hans teaterstykker? Der er jo meget stor forskel mellem f.eks. Lukkede døre (1944) på den ene side og Djævelen og den gode Gud (1951) på den anden. I det sidstnævnte teaterstykke forsøger hovedpersonen Götz at etablere en positiv relation til den anden.

Jo, det er fuldstændig rigtigt. Det, som er mærkeligt, er, at det snarere er i de litterære tekster, også teaterstykkerne, at Sartre tematiserer dette. Det vil sige, at der sker en forskydning, en forskydning, som efter min mening blot udtrykker den kendsgerning, at Sartre var en tænker, der var overbevist om, at formålet med en subjektivitetens ontologi var at konstruere en etik, men som ikke havde begreberne til at lave denne filosofiske konstruktion.

Der er tre grunde til, at Sartres projekt mislykkes. For det første sammenblandingen af subjektet og individet og dermed den kendsgerning, at man ikke kan have nogen moral. For det andet det forhold, at subjektet tænkes i virkelighedstermer og ikke som bestemmelse og fordring. Og for det tredje, og det er

den skygge, som den fænomenologiske tendens kaster, det forhold, at det kognitive subjekt, det erkendende subjekts forhold til verden, tildeles en forrang på bekostning af det praktiske subjekt. Hvis man læser *Væren og intet*, bliver det klart, at den konstituerende erfaring for subjektiviteten er væren i verden, åbningen over for i-sig, det vil i sidste instans sige den kognitive relation, erkendelsesrelationen, og ikke det praktiske subjekt.

Det er selve kernen i den fænomenologiske arv.

Ja, det er konsekvensen af en bevidsthedsteori, som forbliver meget traditionel, fordi der er tale om en objekt-bevidsthed. Og når man vælger en filosofisk fremgangsmåde, der består i at tænke bevidstheden som værende hovedsagelig en objekt-bevidsthed – og en selvbevidsthed, netop fordi den er objekt-bevidsthed – bliver det meget vanskeligt at inkludere forholdet til den anden i denne selvbevidsthed, fordi forholdet til den anden i virkeligheden bliver en tilføjelse, som man forsøger at integrere i en teori om bevidstheden, der er konstrueret uafhængigt af dette forhold. Både de nutidige teorier om bevidstheden og subjektiviteten og de kritiske eller kriticistiske teorier om bevidstheden tager derimod udgangspunkt i forholdet til den anden, i intersubjektiviteten, som det grundlag, hvorudfra selvforholdet konstrueres. Her ser man, hvordan den praktiske relation, den intersubjektive relation, relationen mellem friheder, går forud for den kognitive relation.

De interesserer Dem udelukkende for Sartre i perioden 1943-1948, dvs. for den tidlige Sartre. Men hvad gør De med den sene Sartre, med forfatteren til Kritik af den dialektiske fornuft (1960)?

Retrospektivt vil jeg sige, at forsøget i *Kritik af den dialektiske fornuft* er et andet. Fremgangsmåden – at introducere subjektivitetens værdier i marxismen, at integrere frihedens værdier i det kollektives værdier – er interessant, der er blot det, at det ender i total fiasko. Jeg har her intet at tilføje til det bedste studie af dette, som efter min mening er blevet lavet, nemlig Raymond Arons bog om den dialektiske kategorisering, som hedder *Histoire et dialectique de la violence* (1972). I denne bog forklarer Aron udmærket, at af alle marxismens varianter, var Sartres variant, dvs. forsøget på at lave en eksistentialistisk marxisme, den mest lovende, men også den variant, som var mest dømt til fiasko af grunde, som især hænger sammen med den marxistiske forestilling om historien, nemlig at det ikke er subjektiviteten, som skaber historien.

Det vil sige, at Sartres aktualitet for Dem udelukkende ligger i 40'ernes Sartre?

Ja, så absolut. Årsagen til hans aktualitet, sådan som jeg opfatter det, ligger i nødvendigheden af at gentænke en etik, at gentænke en ret og at genoprette en henvisning til subjektet og til humanismens værdier, uden hvilke selve ideen om en ret eller selve ideen om en etik kun vanskeligt kan have mening. Ja, det er i forhold til dette, at den tidlige Sartre, forfatteren til de små tekster fra 30'erne, til *Væren og intet* (1943) og til det fejlslagne forsøg på at udlede en moral af denne subjektivitetens ontologi (1948), er aktuel. Disse værker udgør en interessant kerne, og jeg gør virkelig oprør mod ideen om, at Sartre i disse værker blot skulle være en andenrangs filosof eller, som man siger i Frankrig, en filosof, der kun egner sig til gymnasiernes filosofiundervisning. For det er ikke sandt. De problemstillinger, Sartre behandler, er problemstillinger, som i deres tekniske karakter og i deres dybde ikke står tilbage for det, filosofferne tænker over i dag. Det er ikke noget underordnet eller overfladisk.

I forordet til Sartre, den sidste filosof skriver De, at man i dag ikke længere kan skrive et værk som Væren og intet. Det er ret pessimistisk formuleret.

Det er meget tvetydigt. På den ene side er det sandt, at det, som gør, at jeg trods alt godt forstår, hvorfor fagfilosofferne har tendens til at betragte Sartre med en vis medlidenhed, er, at han er en filosof, som endnu tror, at man kan svare i sandhedstermer på massivt metafysiske spørgsmål af typen: Er menneskets frit? Eksisterer Gud? Hvad er vores bestemmelse her på jorden? Osv. I 60'erne og 70'erne ironiserede Foucault netop over Sartres illusion om, at han var en af de filosoffer, som kunne besvare disse spørgsmål. Det er rigtigt, at man i dag ikke længere tror, det er muligt. Ingen af nutidens filosoffer har på en så massiv måde genoptaget filosofiens klassiske spørgsmål for at besvare dem endnu en gang i sandhedstermer. Her har man indtryk af, at noget er gået tabt, ligesom den vilje, der endnu var så udtalt hos Sartre, til at totalisere svarene på alle de store spørgsmål, vi er i stand til at stille, er gået tabt. Sartres filosofi forbliver en klassisk filosofi i den forstand, at den, selv om den ikke har noget filosofisk system, selv om den ikke har nogen deduktiv arkitektur, bevarer det totaliserings- eller totalitetsprojekt, som er systemets traditionelle ambition. Ser vi på nutidens filosoffer, vil vi ikke finde en eneste, som vil hævde at have en så altomfattende tilgang. De nutidige filosoffer er langt mere specialiserede og orienteret mod afgrænsede områder og det i øvrigt i en sådan grad, at man udmærket kan interessere sig for den eller den af nutidens filosoffer uden at inte-

resserer sig for den eller den anden filosof. Ser vi på fortidens filosoffer, så kan jeg ikke forestille mig, at man på Hegels tid kunne sige, at man ikke interesserede sig for det hegelianske system, eftersom alle de spørgsmål, som interesserer os, har en plads i dette system. I dag har man filosofiske diskurser, som er langt mere fragmenterede, langt mere specialiserede, langt mere orienterede mod afgrænsede områder, og som på den anden side ikke foregiver at svare i sandhedstermer, men som blot spørger til mulighedsbetingelserne for et svar.

Har filosofien vundet eller tabt ved dette? Mit svar er på én gang nostalgisk og alligevel præget af afstandtagen. Jeg tror, filosofien har vundet ved det, for så vidt den er blevet mindre naiv og mere kompetent. Specialiseringen, det faktum, at nutidens filosofiske diskurs er mere orienteret mod bestemte områder, nærmer i mange henseender filosofen til videnskabsmanden og giver ham en kompetence, der måske bevirker, at hans diskurs bedre svarer til de sandhedsmodeller, som i dag er blevet fremherskende igennem videnskabens skemaer. Men på den anden side tror jeg også, at nutidens filosofi har tabt ved det. Den har mistet en relation til publikum og til kravene fra det, man kalder den sunde fornuft, men som for mig ikke er et nedværdigende begreb, i det omfang de specialiserede diskurser, som nutidens filosofi udvikler, ikke længere tager sig af de store metafysiske spørgsmål om friheden, menneskets vilkår, døden, Gud osv., spørgsmål, som publikum uundgåeligt må stille sig, og som det gør ret i at stille sig. Jeg tror, det er en af forklaringerne på, hvorfor en filosofi som Sartres stadig er så populær, for her finder man netop denne slags spørgsmål, som dybest set er legitime spørgsmål. At man ikke finder denne slags spørgsmål og svar i nutidens filosofi, forklarer efter min mening også, hvorfor publikum henvender sig til erstatningsdiskurser, enten til det, man i Frankrig kalder de "intellektuelles diskurs", eller til de videnskabelige discipliners diskurs, f.eks. kognitionsvidenskaben, der netop har bemægtiget sig det område, som filosofien har forladt i forhold til de traditionelle spørgsmål. Jeg er meget bekymret over den større og større betydning, som kognitionsvidenskaben har fået på trods af, at dens spørgsmål er massivt metafysiske. Men det er der ikke noget overraskende i. Hvis vi ikke længere er i stand til at tage os af dette krav fra publikum og svare på disse spørgsmål, så vil bruddet mellem publikum og den specialiserede filosofi, der fordyber sig i sin tekniske karakter, dvs. i filosofihistorien på universiteterne, være uundgåeligt. I Frankrig er den gamle kløft mellem filosofen og den intellektuelle af den grund større end nogensinde. Det er i forhold til denne udvikling, at jeg nærer en vis nostalgi for Sartres epoke, fordi Sartre netop artikulerede filosofiens tekniske karakter i *Væren og intet*, men også muligheden for, ved den type spørgsmål, som han stillede, at

tage sig af spørgsmål, som henvendte sig til et langt større publikum.

Jeg sagde for lidt siden, at De lød en smule pessimistisk, men der er jo også mere optimistiske passager i Deres bog. I konklusionen skriver De: "Der er ikke længere tale om at frembringe en ny filosofi, men om at definere en ny måde at filosofere på." Hvori består denne nye måde at filosofere på?

Det er en måde at filosofere på, som bevarer det, som er legitimt, i filosofiens traditionelle spørgsmål, men som også ser, at det, vi må gøre som filosoffer i forhold til et spørgsmål som f.eks. spørgsmålet om frihed, det spørgsmål, der om noget var Sartres, ikke er at spørge, om vi er frie eller ej; det, som det drejer sig om i forhold til et spørgsmål af denne art, er at spørge til ideen eller fordringen om frihed i meningstermer, at spørge: hvad betyder det, at vi tænker os selv som frie?

På samme måde har vi, når der er tale om at sætte grænser, f.eks. for det behov for frihed, som kommer til udtryk igennem bio-etikken, brug for at kunne henvise til et begreb om ansvarlighed. Jeg tror, den nye måde at filosofere på består i at spørge til de betingelser, hvorunder man kan tænke et sådant begreb. Det er altså en ny måde at spørge på, som viser tilbage til kritikismen i den forstand, at der er tale om at spørge til mulighedsbetingelser, til de betingelser, hvorunder man kan tænke noget, altså en slags transcendental spørgen, men en transcendental spørgen – og det er måske det nye i forhold til kritikismen – som kan anvendes på langt mere konkrete og snævre spørgsmål. Jeg tror, at man, om De vil, kan lave en form for anvendt filosofi. Jeg tror, man kan spørge med hensyn til mulighedsbetingelser, i meningstermer, i forhold til en lang række fordringer, i særdeleshed inden for det etisk-juridiske område, hvor specialisterne, videnskabsmændene, lægerne, forskerne osv., ikke har mere kompetence end den almindelige borger til at finde svar, og hvor man kan henvende sig til filosofferne, ikke for at de skal komme med det endelige svar, men for at de skal klargøre de begreber, som man er nødt til at lave for at besvare disse spørgsmål, for at de skal klargøre de mulige svars logik. Dette er måske en ny måde at filosofere på, en måde, der reserverer en specifik plads til filosofernes intervention i nutidens debatter, men som på den anden side giver afkald på det gamle billede af konge-filosoffen, der bliver sat i scene igen og igen.

Det vil sige, at hvis Sartre er den sidste filosof, så er han den sidste filosof af en bestemt type. Der vil komme andre filosoffer, men af en anden type. Filosoffer,

som måske er mere beskedne...

Sartre er den sidste filosof af en type, som i det filosofiske projekt inkluderer en ambition om at være total. Han er den sidste filosof af en type, som tror, man kan give sande svar på problemstillinger, som ikke kan afgøres i sandhedstermer. Men de problemstillinger, der er tale om, har mening og kalder på svar, omend de så kun er delvise, i særdeleshed når vi må tage stilling til normative spørgsmål. Vi er nødt til at tage disse problemstillinger op, og den eneste måde at gøre det på er at tænke dem i meningstermer og ikke i sandhedstermer. Filosofien har altså en fremtid, men det vil være en filosofi, som er mere beskeden, og som er i stand til at eksistere side om side med andre diskurser, selv om filosofien kan gøre krav på det legitime og uerstattelige ved sit bidrag til debatten.

Finn Frandsen

Noter

1 Der citeres fra Niels Egebaks oversættelse i J.-P. Sartre: *Situationer. Udvalgte essays*, p. 16-17 (1964).

2 Den 28. oktober 1945 holdt Sartre sit berømte foredrag "L'existentialisme est un humanisme" i Club Maintenant i Paris. Året efter, i 1946, blev det udgivet som bog under samme titel (da. o. *Eksistentialisme er humanisme*, 1946) – i øvrigt den eneste bog, som Sartre siden ikke har villet vedkende sig (jvf. M. Contat og M. Rybalka: *Les écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée*, p. 132, 1970)).

Dette foredrag, hvor Sartre modstillede den klassiske humanisme (mennesket som mål og højeste værdi) og den eksistentialistiske humanisme (mennesket som projekt uden for sig selv), vakte stor opmærksomhed. En af de filosoffer, som blev grebet af debatten, var Jean Beaufret. Denne sender i efteråret 1946 – bl.a. med Sartre som anledning – et brev til Martin Heidegger, hvori han spørger den tyske filosof: "Hvordan kan ordet 'humanisme' gives en mening på ny?" Heidegger svarer Beaufret i form af det brev, som i dag er kendt under navnet "Humanismebrevet", og hvori det præciseres:

– "Enhver humanisme grunder sig enten i en metafysik, eller den gør sig selv til grundlag for en sådan. Enhver bestemmelse af menneskets væsen, som bevidst eller ubevidst allerede forudsætter udlægningen af det værende uden spørgsmålet om værens sandhed, er metafysisk. Derfor, nemlig med henblik på den måde, hvorpå mennesket bestemmes, viser al metafysiks særkende sig i, at den er "humanistisk"."

– "Kan denne tænkning, forudsat at et navn overhovedet betyder noget, stadig betegnes som humanisme? Afgjort nej, for så vidt humanismen tænker metafysisk. Afgjort nej, når den er eksistentialisme og repræsenterer den sætning, som Sartre udtaler: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* (L'Existentialisme est un humanisme p. 36). Tænkt ud fra "S.u.Z" skulle der i stedet siges: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Etre.*"

Se i øvrigt "Oversætternes indledning" (S. Gosvig Olesen og K. Wolgast) til M. Heidegger: *Et brev om 'humanismen'* (1947; da. o. 1988) samt J. Beaufret: *Dialogue avec Heidegger I-IV* (1973-1985).

3 I 1960 udgav Sartre *Kritik af den dialektiske fornuft*, et værk, hvor humanvidenskabsmændene defineres enten som "transcendentale materialister" eller som "æsteter", der studerer menneskene som om det var myrer.

To år efter, i 1962, bærer det sidste kapitel i Claude Lévi-Strauss' værk om *Den vilde tanke* overskriften "Historie og dialektik". Kapitlet indeholder en skarp kritik af Sartres historiefilosofi: "i Sartres system spiller historien netop rollen som en myte". Sartre svarer hurtigt tilbage i en samtale om antropologi i tidsskriftet *Cahiers de philosophie* nr. 2 (1966): "Det filosofiske felt er mennesket, dvs. at ethvert andet problem kun kan forstås i forhold til mennesket" (genoptrykt i *Situations IX* (1972)).

Samme år (altså 1966) omtaler Michel Foucault forfatteren til *Critique de la raison dialectique* som et menneske fra det 19. århundrede, der forsøger at tænke det 20. århundrede (interview i tidsskriftet *Arts*). Sartre tager til genmæle i det berømte interview med Bernard Pingaud om strukturalismen i *L'Arc* nr. 30 (1966), hvori Foucaults tænkning beskrives som "en eklektisk syntese, hvor Robbe-Grillet, strukturalismen, lingvistikken, Lacan og *Tel Quel* på skift bruges for at bevise umuligheden af en historisk refleksion" og som "den sidste dæmning, bourgeoisiet kan rejse mod Marx". Foucault svarer igen, i interviews, artikler og bøger, over en længere årrække, indtil begyndelsen af 70'erne, hvor man pludselig kan se Sartre og Foucault side om side på militante fotografier.

Af andre deltagere i den anden humanismestrid, der var langt mere direkte og offentlig end første, kan nævnes Henri Lefebvre og Lucien Goldman. Se i øvrigt afsnittet "Humanismestriden" i V. Descombes: *Moderne fransk filosofi 193-1978* (1979; da. o. 1986), F. Dosse: *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966*, pp. 290-291 og pp. 446-447 (1991) samt D. Eribon: *Michel Foucault et ses contemporains*, pp. 163-83 (1994).

4 Alain Renaut henviser her til den debat, som *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, skrevet af ham selv og Luc Ferry, vakte ved sin udgivelse i 1985. Denne tredje humanismestrids historie – i det omfang man overhovedet kan tale om en sådan – er endnu ikke skrevet. Se dog indledningen til denne samtale "Alain Renaut – en postmoderne subjektfilosof" samt D. Eribon: *Michel Foucault et ses contemporains*, pp. 73-102 (1994), hvor Renauts bog om Sartre i øvrigt omtales i en note (p. 76n2).

5 Der citeres fra Frans Storr-Hansens oversættelse i J.-P. Sartre: *Etik*, pp. 157-158 (1986).