

At forstå er at ændre sig

– Om forholdet mellem marxisme,
antropologisk hermeneutik og knaphed hos Jean-Paul Sartre

Indledning

I en nyligt udkommen bog, der indeholder en række samtaler, som Jean-Paul Sartre (1905-1980) og John Gerassi (f. 1931) havde i perioden 1970-74, udtaler Sartre: ”Vi kan sige, at jeg fra 1940 til 1968 var en venstreorienteret intellektuel, og fra 1968 og frem blev en venstrefløjs-intellektuel. Forskellen har med handling at gøre.” (Gerassi 2009: 281). Sartres ni måneder lange ophold i en tysk krigsfangelejr i 1940 havde betydet, at han opdagede, at der var et sammenslynget forhold mellem det personlige og det politiske (Gerassi 2009: 41). Efter krigen blev han da også stadigt mere engageret i sin samtids politiske spørgsmål, der for en stor dels vedkommende udsprang af den nye bipolar verdensorden. Hans sympatier lå på venstrefløjen, men det ligger i hans udtalelse til Gerassi, at det væsentlige ved de bidrag, han kom med som politisk intellektuel, helt frem til ’68 blev udformet ved skrivebordet.

Således var Sartres opdagelse af *praxis* som den historiske udviklings ’hjerte’ først og fremmest en konceptuel opdagelse, men den blev støttet af politiske overvejelser (Flynn 1997: 216). Ligeledes anså Sartre sit storværk om Gustave Flaubert (Sartre 1988), som han arbejdede på op gennem 1960’erne, for at være et ”socialistisk arbejde” – og som sådan en politisk handling – fordi det kunne muliggøre et fremskridt i vores forståelse af mennesket fra et socialistisk synspunkt (Flynn 1997: 225). Det var imidlertid først efter ’68, at Sartre efter eget udsagn forstod, at ”alt er politisk” (Gerassi 2009: 155).

Dette biografiske eksempel vedrørende Sartres egen udvikling som politisk intellektuel er samtidig et eksempel på problemstillingen i denne artikel. Det ledende spørgsmål kan retorisk formuleres således: Er der forskel på hhv. at forstå en problemstilling og at blive forandret af en sådan

forståelse? Det svar, som jeg med Sartre har til hensigt at accentuere som en hermeneutisk pointe, er, at man egentlig ikke har forstået, før end man også agerer i overensstemmelse med denne forståelse; dette vil samtidig sige implicit at accentuere en anden hermeneutisk pointe, nemlig at forståelse altid også er selvforståelse (Sartre 1995: 21-22; Gadamer 1990: 265).

Forståelse er impliceret i enhver praxis. Faktisk hævder Sartre, at praxis er forståelse, idet han tilføjer, at praxis ikke begrænser sig snævert til handling og arbejde. Affektiviteten er f.eks. også en form af praxis, dvs. en måde, hvorpå vi forstår vores væren-i-verden, hvor dunkel denne forståelse så er (Sartre 1985b: 189; 1995: 116); i denne betydning af forståelse vil eksempelvis det at forstå det morsomme i en vittighed være ensbetydende med at grine af den.

I sin historiefilosofi skelner Sartre (1985b) mellem forståelse (*compréhension*) og begribelighed (*intelligibilité*). Med begribelighed sigter han til sit eget ambitiøse program i *Kritik af den dialektiske fornuft* (*Critique de la Raison dialectique* 1960) om at levere en historiefilosofisk begribelse af *samlige* praktiske virkeligheder i deres tidsliggørende og dialektiske tilblivelse, men uden hensyntagen til specifikke aktører. Med forståelse mener han derimod ethvert individs eller enhver gruppes praxis, for så vidt denne praxis er intentionelt frembragt af sin/sine aktører (Sartre 1985b: 190).

I nærværende artikel er jeg primært interesseret i at undersøge, hvad der karakteriserer aktørforståelsen, og hvad dette betyder for den konkrete antropologi, som Sartre vil udvikle i dialog med primært Marx. Således fremdrager jeg nogle eksempler fra Marx' *Louis Bonapartes attende Brumaire* (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* 1852/1869), som var et værk, Sartre beundrede (Sartre 1985a: 97), og som udover at have historiefilosofisk indhold også vidner om ansatser til en hermeneutisk tænkning hos Marx; dels hvad angår forståelse som selvforandring og dels som selvovertskridelse motiveret af en 'fremtidens poesi'.

Antagelsen af en sådan motivering giver mening i forhold til Sartre som hermeneutisk tænker, fordi han ikke bare anser historien som et resultat af, hvad man kunne kalde 'fungerende' praxis, men tillige af en *poietisk*, dvs. skabende praxis. Men jeg argumenterer for, at man hos Sartre må føre denne antagelse tilbage til en eksistensfilosofisk grundtanke, som han overtager fra Heidegger, nemlig at mennesket som et udkast (*projet*) mod sine muligheder bebuder for sig selv, hvad det er.

Det er derfor vigtigt at fastholde et begreb om subjektivitet, som er den formale mulighedsbetingelse for udkastet, dvs. menneskelig frihed;

dette relaterer jeg til Sartres begreb om knaphed, der er fremmedgørelsens formale mulighedsbetingelse. Endelig runder jeg af med at modstille praxis og hvad jeg forsøgsvis kalder top-down-hermeneutik. Top-down-hermeneutik implicerer magtudøvende indgreb i praxis, hvis væsen den modsætter sig, fordi dens manifestation antageligvis af afsenderen ikke forventes at virke tilbage på vedkommende.

Til en begyndelse skitserer jeg omstændighederne omkring Sartres vending mod marxismen og hans forhold til kommunismen, da det er i konteksten af denne vending, at artiklens øvrige emner tematiseres.

Intellektuel-historisk skitse

Sartre beretter i et tilbageblik i 1957 (Sartre 1985a), at han læste Marx første gang, allerede da han var i starten af 20'erne. Det var på et tidspunkt, hvor dialektisk historiefilosofi – dvs. Hegel og Marx – var forbandet langt væk fra de franske lærestalter. De studerende blev ganske vist opfordret til at læse Marx – for nemlig bedre at kunne kritisere ham. Men der var ifølge Sartre ingen lærerkræfter i 1920'ernes franske universitetsverden, der kunne undervise i disse tekster (Sartre 1985a: 28). Om sin første egenhændige læsning af Marx skrev han:

Jeg forstod alt lysende klart og jeg forstod absolut intet. At forstå er at ændre sig og gå ud over sig selv: denne læsning ændrede mig ikke. Hvad der derimod begyndte at ændre mig var marxismens *virkelighed*, den tætte nærværelse af arbejdermassen – en enorm og dunkel krop som *levede* marxismen, som *praktiserede* den og som på afstand udøvede en uimodstælig tiltrækning på de småborgerlige intellektuelle. (Sartre 1985a: 28; da. 1969: 23 – oversættelse lettere korrigeret, SL)

Fra 1930 og frem blev billedet af Hegel og Marx anderledes positivt i fransk filosofi (König 1994: 1078; Gerassi 2009: 53). Den filosofiske læsning, der imidlertid skulle ændre Sartre i disse år, var i stedet fænomenologien og i første omgang særligt Husserls. Men også den angivelige forandring motiveret af den 'levede marxisme' kan spores hos Sartre i denne periode, nemlig i det fænomenologiske arbejde over *Egoets transcendens* (*La transcendance de l'ego* 1936-37), hvor Sartre afslutningsvist nævner den historiske materialisme som en frugtbar arbejdshypotese, der ikke har brug for, hvad han kalder den metafysiske materialismes absurditet for at blive funderet. Dvs.: Det er ikke nødvendigt at hævde objektets forrang for sub-

jektet for at kritisere idealismen. Det kan – og bør – gøres med fænomenologiens midler, mente Sartre, for så vidt den uden selvmodsigelser kan hævde en realisme, hvor egoet er samtidigt med verden og antager dens strukturer, mens idealismens transcendentale selvbevidsthed må afvises, for så vidt egoet skulle være en beboer *i* selvbevidstheden. I stedet må transcendental selvbevidsthed forstås som et spontant og absolut, men *anonymt* bevidsthedsfelt med en intentional struktur (Sartre 1996: 86-87; Sartre 1950: 126).

Sartre brugte således meget tidligt fænomenologien som redskab i en politisk argumentation, hvor kortfattet og virkningsløs den så også var. Men da han i slutningen af 1949 satte sig for eksplicit at tilnærme sin filosofi til marxismen og siden – først og fremmest i artikelsamlingen *Kommunisterne og freden* (*Les communistes et la paix*), der udkom i årene 1952-54 – offentligt bekendtgjorde, at han nu støttede kommunisterne (Contat & Rybalka 1970: 247 f.), satte han tilsyneladende et stort punktum for den individualistiske eksistensfilosofi, som han efter Anden Verdenskrig var blevet verdensberømt for.

Hvad var der eksempelvis blevet af den kritiske distance til det 'revolutionære alvorsmenneske', som Sartre i *Væren og intet* (*L'être et le néant* 1943) beskrev som en person, der befinder sig i et selvbedrag, fordi vedkommende "på bunden af sig selv skjuler bevidstheden om sin frihed" for i stedet at opfatte sig selv som "en konsekvens af verden"? Det var netop Marx, der ifølge Sartre "fremsatte alvorens første dogme, eftersom han hævdede objektets forrang for subjektet, og mennesket er alvorligt, når det regner sig selv for et objekt." (Sartre 1948: 669).

I artiklen "Materialisme og revolution" ("Matérialisme et révolution") forholdt Sartre sig stadig eksplicit kritisk til det revolutionære alvorsmenneske, idet han samtidig kommenterede marxismen (Sartre 2003: 107, 122). Denne artikel blev publiceret første gang i tidsskriftet *Les Temps Modernes* i 1946 og var således oprindeligt skrevet, endnu inden den kolde krig var en udtalt realitet. Måske er det netop i det lys, vi bedst kan forstå, hvorfor Sartre på et tidspunkt begyndte ikke bare at tilnærme sin filosofi til marxismen – hvad der nok kan gives flere grunde til (jf. f.eks. Sartre 1985a: 21; Contat & Rybalka 1970: 247) – men i 1950'erne også begyndte at støtte kommunistpartiet. Det sidste begrundet han nemlig på følgende måde under en samtale med John Gerassi i 1970:

Jeg havde skrevet *Kommunisterne og freden* og var kommet til den konklusion, at hvis der skulle komme en Tredje Verdenskrig, ville det være, fordi Amerika ville starte den. Jeg kunne ikke lide det sovjetiske system det mindste, men jeg vidste, at Rusland aldrig ville starte Tredje Verdenskrig. Det kunne det hverken militært, nukleart eller økonomisk. Så jeg sagde, at vi måtte støtte kommunisterne. (Gerassi 2009: 44)

Sartres tilslutning til kommunistpartiet havde altså rod i den kolde krig, og formålet med *Kommunisterne og freden* var, som han selv formulerede det, ”at fremsætte min enighed med kommunisterne i forhold til bestemte og afgrænsede emmer, idet jeg ræsonnerer ud fra *mine* principper og ikke ud fra *deres*” (Sartre 1984: 168). Men i *Dialektikkens eventyr* (*Les aventures de la dialectique*), der udkom i 1955, kommenterede Merleau-Ponty *Kommunisterne og freden*, som han mente bar på en indbygget selvmodsigelse: ”Sandt at sige er hans [Sartres] principper for ham ikke bare forskellige [fra kommunisternes], de er omtrent modsatte, og de medfører et konstant nederlag for dialektikken.” (Merleau-Ponty 1967: 133). Han fortsætter længere fremme: ”Vi søger således i *Kommunisterne og freden* indiciet på denne nye fase, som vi kalder ultra-bolschevistisk, hvor kommunisterne ikke længere retfærdiggør sig gennem sandheden, historiefilosofien og dialektikken, men gennem deres negation.” (Merleau-Ponty 1967: 137).

Ser vi imidlertid på den kritik af sin samtids marxister, som Sartre et par år efter dette angreb fra Merleau-Ponty selv fremsatte i *Metodespørgsmål* (*Questions de méthode*), der udkom første gang i 1957 under titlen *Ek-sisten-tialisme og marxisme* (*Existentialisme et marxisme*), kunne Merleau-Pontys ord nærmest have været Sartres (jf. f.eks. Sartre 1985a: 103).

Men allerede i 1956 brød Sartre med kommunistpartiet af andre grunde. Han tog nemlig skarp afstand fra Sovjets militære intervention mod det folkelige oprør i Budapest, og eftersom det franske kommunistparti støttede interventionen, ville han ikke længere levere moralsk støtte til partiet. I et interview i *L'Express* den 9. november 1956 udtalte han: ”Uanset årsagen var interventionen en forbrydelse. [...] Det, som det ungarske folk har lært os med deres blod, er socialismens fuldstændige fallit som marskandisergods importeret fra Sovjetunionen.” (Contat & Rybalka 1970: 305; jf. også Sartre 1985a: 32).

Sartres forhold til kommunisterne må derfor skelnes fra hans forhold til marxismen mere overordnet. Det første var en relativt kortvarig politisk affære, der ret præcist varede fra 1952-56. Det – ikke ukritiske – filosofiske

mellemværende med marxismen, som Sartre havde indledt i 1949, varede derimod resten af hans levetid.

Antropologisk hermeneutik

Sartre bemærker, at der i hjertet af marxismen er ”en tom plads til en konkret antropologi” (Sartre 1985a: 71). Denne konkrete antropologi må udarbejdes i såvel et historisk som et strukturelt perspektiv (Sartre 1985b: 14, 180, 183), og dens metode er i realiteten en filosofisk hermeneutik centreret om samtidigheden i den menneskelige praxis af udfoldelsesbetingelser og forandringspotentialer og det dialektiske spil mellem disse. Det er dette dialektiske samspil, der udgør den menneskelige virkelighed:

Det er sandt, at individet er betinget af det samfundsmæssige miljø og at individet på sin side igen vender sig mod miljøet for at indvirke på det; det er netop dette – og intet andet – som udgør dets virkelighed. (Sartre 1985a: 62-63; da. 1969: 60)

Ved dialektik forstår Sartre en ”helheds syntetiske enhed udfoldet i tiden.” (Sartre 1983a: 472). Det forstår jeg sådan, at han tænker helheden som en progressiv bevægelse, der består af sammensatte momenter, som gensidigt definerer hinanden, og hvor enheden er givet med det tidslige forløb (jf. f.eks. Sartre 1948: 712). I Sartres konkrete antropologi er mennesket som en konsekvens af verden – sådan som det revolutionære alvorsmenneske som nævnt ifølge Sartre opfatter sig selv – for så vidt indrømmet som ydre moment i denne syntese. Men mennesket er også skaber – ikke af væren, men af verden (Sartre 1948: 270) – og den menneskelige kreativitet er dialektikkens indre moment og mediationsprincip (Sartre 1985a: 81).

Sartres modernitetsteoretiske udgangspunkt for denne antagelse er, at ”vi er på et plan, hvor der kun findes mennesker.” (Sartre 1946: 36). Eller som det hedder i *Metodespørgsmål* med eksplicit reference til marxismen: ”der findes ikke andet end mennesker og de virkelige forhold mellem mennesker” (Sartre 1985a: 66; jf. f.eks. Marx 1972a). Mennesket er udgangs- og endepunkt for Sartres filosofiske hermeneutik, hvorfor jeg kalder den en antropologisk hermeneutik (jf. f.eks. Sartre 1985a: 110, 132).

F.eks. skriver han et sted:

En essayist troede forleden at kunne gendrive eksistentialismen, idet han skrev: 'Det er ikke mennesket, som er dybt, det er verden.' Han havde fuldstændig ret og vi er uden forbehold enige med ham. Man må blot tilføje, at verden er menneskelig, at menneskets dybde er verden og at dybden således kommer til verden gennem mennesket. (Sartre 1985a: 110; da. 1969: 114-115)

Som vi ved, hævder Sartre, at det at forstå er at ændre sig, men også, at det er at gå ud over sig selv (Sartre 1985a: 28 samt afsnit II ovenfor). Hvis der er en forandring af mig selv impliceret i at komme til en forståelse af noget, så må der følgelig være et moment af træghed i form af, hvad Sartre i anden sammenhæng har kaldt verdens "passive krav" (Sartre 1995: 76), der, som leverandør af det materiale, jeg ikke selv kan frembringe, betinger min forandring. I den forstand er verden dyb. På den anden side kommer dybden til verden gennem et aktivt moment – den menneskelige subjektivitet – som giver forståelsen retning i et selvoverskridende udkast (*projet*) mod fremtiden, og kun "udkastet som mediation mellem to momenter af objektivitet kan gøre rede for Historien, dvs. den menneskelige *kreativitet*." (Sartre 1985a: 81).

Med kreativitet mener Sartre også praxis (Sartre 1985b: 189-190), men her skal det tilføjes, som Thomas Flynn har bemærket, at "selvom historien, som ethvert menneskeligt forehavende, er en praxis, så er den for Sartre også en *poiesis*, en skaben." (Flynn 1997: 216). Vi kan således skelne mellem, hvad man kunne kalde 'fungerende' praxis, og så den historiske skabelse, som Flynn betegner som *poiesis*, og som vi kan kalde poetisk praxis, for så vidt også den er intentionel, dvs. motiveret på den ene eller anden måde. Praxis kan altså føre til historiske nybrud og som sådan må den være en (fordring om) forståelsesmæssig nytilegnelse. På den anden side kan nytilegninger ikke komme i stand, hvis der ikke forud leves og handles på en forståelse, hvor dunkel den så måtte være (jf. f.eks. Waldenfels 2000: 167, 185 ff.).

Ud fra denne skelnen mener jeg, at Sartres eksistentialisme og Marx' materialisme kan bringes i en måske lidt atypisk dialog vedrørende samtidighedsstrukturen af forståelsesvilkår og forståelsespraxis. Følgende eksempel fra Marx' *Louis Bonapartes attende Brumaire* kan tjene som en første illustration:

Således oversætter begynderen, der har lært et nyt sprog, altid dette sprog tilbage i sit modersmål; det nye sprogs ånd har han først tilegnet sig, og

han formår kun at frembringe noget frit i det, når han uden genkaldelse i erindringen bevæger sig i det, idet han glemmer sit nedarvede sprog. (Marx 1973: 115)

Har man selv gjort sig denne sproglige erfaring på rejse i udlandet, så har man formentligt også prøvet at betale med fremmed valuta: For at finde ud af, hvad tingene koster, regner man uvilkårligt om til danske kroner. Den dag, jeg ikke oversætter eller regner tilbage, er den dag, jeg *forstår* betydningernes og prisernes umiddelbare valør.

Forståelsen implicerer altså, at jeg forandrer mig *med* den, og at det, den angår, integreres i min praxis som umiddelbar meningshorisont for mine handlinger vis-à-vis en verden af tegn, dvs. 'passive krav', der har en valør. For denne tegnverden, der er relativ til mennesket, fordi det er mennesket, der bekræfter tegnenes valør, anmoder om handlinger, der kan eller skal udføres – ligesom når man træder ind i et lummert lokale og uvilkårligt styrer mod vinduet, 'der skal åbnes' (Sartre 1985a: 115). En sådan handling er ikke indskrevet i lokalets temperatur eller refleksbestemt på den ene eller anden måde, bemærker Sartre; der er derimod tale om nye – dvs. spontane – bevægelser, og dem kan vi kun gøre rede for, hvis vi forstår den iværksatte handlings intentionelle betydning, som den spiller dialektisk sammen med situationens udgangsbetingelser (Sartre 1985a: 115).

En betragtning hos Husserl, Sartres gamle mester (Sartre 1983b: 226), vil her være oplysende, idet jeg allerede flere gange har anvendt betegnelsen 'motivation' i forbindelse med praxis: I modsætning til den indstilling, der er nødvendig for at forklare naturlovmæssigheder ud fra årsagssammenhænge, udfolder forståelse sig i det, som Husserl kalder *motivations-sammenhænge*, som er den måde, hvorpå personers åndsliv organiserer sig efter en "Weil-So" (fordi-så) eller en "worauf hin" (hvorefter derhen) forbindelse (Husserl 1969: 229-230). Der indgår viden i motivationssammenhænge, f.eks. i form af simple informationer som 'det banker på døren' eller 'Jyske Banks aktier er steget', men viden kan ikke i sig selv belære os om, hvordan en person kommer fra det ene til det andet ud fra de informationer, vedkommende får. Det er noget, vi forstår eller kan bringes til at forstå – ligesom det omvendt er i det lys, at nogle handlinger kan forekomme meningsløse, uforståelige.

Det afgørende er, at 'kausaliteten' i en motivationssammenhæng ikke er et lukket system, og at udfaldet er knyttet til en lang række personligt særegne og situationsbundne omstændigheder. Motivationer er således ikke tilfældige, tværtimod, men de er ontologisk kontingente (jf. f.eks.

Sartre 1985a: 70, 79, 101).

Motivationerne stivner imidlertid bag det menneske, der *har haft* dem; de glider ubemærket over i fortiden, eller de manifesterer sig i det form- aspekt af materialitet, som Sartre i *Kritik af den dialektiske fornuft* kalder det praktisk-træge (*le pratico-inerte*). Herved forstår han alt, hvad der har været igennem en bearbejdende menneskelig praxis for som slutprodukt at fremstå i fuldendt træghed som artefakt. Væsentligt i indeværende afsnit er, at også sproget bærer stivnede spor af menneskelig praxis; derfor kan sproget – jeg minder om eksemplerne ovenfor vedrørende fremmedsprog og fremmed valuta – ”studeres på samme måde som penge: Som cirkulerende, trægt materialitet” (Sartre 1985b: 211). For ganske vist kommer betydningerne ”fra mennesket og dets udkast [*projet*], men de indskrives sig overalt i tingene og i tingenes orden.” (Sartre 1985a: 117).

Sproget er altså også praktisk-træghed og kan endda – som i princippet al praktisk-træghed – slå over i en art mod-finalitet (*contre-finalité*), når det som moment løsrives fra en given praxis’ fuldbyrdende og motiverede bevægelse. Sådan som en publiceret bog eksempelvis kan selvstændiggøre sig og eksistere *mod* sin skaber, som Sartre konstaterede allerede i *Væren og intet* (Sartre 1948: 25). Der er i det hele taget tale om mod-finalitet, når menneskelige hensigter slår om i deres modsætning. Ikke forstået som et omslag til et andet dialektisk moment, men som en løsrivelse fra dialektikken, dvs. som en anti-dialektisk forekomst – om end omslaget kan være midlertidigt (jf. f.eks. Sartre 1985a: 122-123; Sartre 1985b: 649).

Fremtidens poesi som historiefilosofisk og hermeneutisk kategori

Lad mig minde om den tråd, som jeg fremdeles ønsker at følge: At forstå er at ændre sig og gå ud over sig selv. I lys heraf, og af de foregående overvejelser, vil jeg give et andet citat fra *Den attende Brumaire*, hvor Marx indledningsvist gør grin med begivenhederne omkring overgangen fra Frankrigs anden republik, som blev udråbt efter februarrevolutionen i 1848, til Det andet Kejserdømme, hvor Napoleon I's nevø i 1852 besteg tronen som kejser Napoleon III:

Hegel bemærker et sted, at alle store verdenshistoriske kendsgerninger og personer så at sige indfinder sig to gange. Han har glemt at tilføje: Den ene gang som tragedie, den anden gang som farce. [...] i stedet for onklen får

vi nevøen. [...] revolutionen fra 1789-1814 draperede sig vekselvis som romersk republik og romersk kejserdømme, og revolutionen i 1848 vidste ikke bedre at gøre, [...] end der at parodiere den revolutionære overlevering fra 1793-95. (Marx 1973: 115)

Citatstedet indgår i den samme kontekst som stedet ovenfor vedrørende tilegnelsen af fremmedsprog. Det, som gør det interessant i denne sammenhæng, er da heller ikke så meget dets historiske indholdsreference, som det er udlægningen af den historiske udviklings logik, der strukturelt kan sidestilles med fremmedsprogstilegnelsen, som i dette tilfælde har været 'forbigående'. Følgende skal dog opsummerende siges om de historiske hændelser som forståelsesbaggrund: Efter Den store Revolution i 1789 bliver Kong Louis XVI styrtet i 1792/93, hvor også den første republik udråbes. Snart følger imidlertid rædselsregimet, og følgende republikkens nyligt indførte tidsregning var den 18. brumaire den dag og måned i året 8 (svarende til den 9. november 1799), hvor Napoleon lavede sit statskup og opslog sig som førstekonsul og siden kejser. Under februarrevolutionen i 1848 styrttes ligeledes først den i mellemtiden valgte konge, Louis-Philippe, hvorpå scenariet gentager sig: Den anden republik udråbes med Prins Louis Napoleon Bonaparte som valgt præsident, men efter få år – og atter efter et statskup – er Napoleon III's kejserdømme en realitet i 1852.

Jeg forstår Marx sådan, at det, der gør den første del af denne historie til en verdenshistorisk tragedie, er den mod-finalitet (med Sartre), der ligger i, at borgerskabets revolutionære praxis, med de hensigter om frihed, lighed og broderskab, der knyttede sig til den, forholdsvist hurtigt slog om i diktatur. I stedet for en konge fik man en kejser. Det er den strukturelle gentagelse af denne historie, der er tragediens genkomst som farce i perioden 1848-52.

Men der er også et indholdsmoment i dette, for farcen har ligeledes med at gøre, at revolutionen – som man vil vide – skal komme et helt andet sted fra, nemlig fra proletariatet; den forudsætter et radikalt *brud* med fortiden, der blot lever videre som *komediespil*, som Marx bemærkede allerede i 1843-44 i sin kritik af den hegelske retsfilosofi (Marx 1972a: 382, 391).

Konsulterer vi en sidste gang Marx' indledende afsnit til *den attende Brumaire*, får vi tilføjet en væsentlig pointe:

Menneskene skaber deres egen historie, men de skaber den ikke af egen drift, ikke under selvvalgte, men under umiddelbart forefundne, givne og overleverede omstændigheder. Alle afdøde slægters tradition rider de levendes hjerne som en mare. [...] Det 19. århundredes sociale revolution kan ikke skabe sin poesi ud af fortiden, men kun ud af fremtiden. (Marx 1973: 115-117)

Som historiefilosofisk kategori er denne 'fremtidens poesi' nærværende hos Sartre på en måde, der er nært beslægtet med Horkheimer og Adorno, når de bemærker, at det ikke drejer sig "om at konservere fortiden, men om at opfylde fortidens håb." (Horkheimer & Adorno 1995: 30). Det, der hos Marx kaldes den verdenshistoriske farce, kan nemlig ses som den forslidte sprogbrug, som "selv den ærligste reformator" benytter, når han "anbefaler fornyelsen" (Horkheimer & Adorno 1995: 29). At betjene sig af forslidt sprogbrug er det modsatte af at ændre sig og gå ud over sig selv; den forslidte sprogbrug er fortidens poesi, ikke fremtidens. Eller den er ikke "andet end en tilsyneladende fornyelse af en præmarxistisk opfattelse." (Sartre 1985a: 21).

Fremtidens poesi knytter sig til den poetiske praxis, som jeg omtalte ovenfor (afsnit III), og som Sartre tilskriver mennesketilværelsens karakter af udkast (*projet*), som det, der – som allerede citeret (også afsnit III) – alene kan "gøre rede for Historien, dvs. den menneskelige *kreativitet*." (Sartre 1985a: 81). Idéen om fremtidens poesi kan man hos Sartre derfor også udlægge som en hermeneutisk kategori, for så vidt som mennesket "for sig selv og for de andre er et betydende [*signifiant*] væsen, eftersom man ikke kan forstå de mindste af dets gestus uden at overskride den rene nutid og forklare den gennem den tilkommende tid [*l'avenir*]." (Sartre 1985a: 115).

Som udkast mod fremtiden bebuder mennesket for sig selv, hvad det er, bemærker Sartre med Heidegger (Sartre 1948: 148). Det betyder samtidig, at mennesket for Sartre – med Heideggers udtryk – er *ein Wesen der Ferne* (Sartre 1948: 53; Heidegger 1995: 55). Man kunne også formulere det sådan, at mennesket er sin egen fremtids poesi, men at det kun kan have et fremtidigt billede af sig selv via en imaginativ akt, dvs. som en art regulativ idé, og at det er det, der motiverer til poetisk praxis som en fuldbyrdende handling stadige selvoverskridelse.

Subjektivitet, fremmedgørelse og knaphed

På den ene side arbejder Sartre ud fra en antagelse om, at den historiske materialisme er ”den eneste gyldige fortolkning af den menneskelige Historie.” (Sartre 1985b: 158; da. 1972: 62). På den anden side har den marxistiske tænkning brug for et korrektiv, som skal komme fra eksistensfilosofien, dvs. den filosofisk-hermeneutiske antropologi, der leverer teorien om *udkastet*. For hvordan skal vi ”forstå, at mennesket *skaber* Historien, når det i øvrigt er Historien, som skaber mennesket?” (Sartre 1985a: 72). Komplexiteten i den marx’ske tankegang må derfor sammenfattes således, at ”mennesket i udbytningsperioden *på én gang* er sit eget produkts produkt og en historisk kraft, som på ingen måde kan opfattes som et produkt.” (Sartre 1985a: 73; da. 1969: 73).

Det sidste punkt er her overordentlig vigtigt, for det er betingelsen for, at det giver mening at tale om fremmedgørelse, for så vidt fremmedgørelsen hos Marx er ”den proces gennem hvilken mennesket glemmer, at den sociale verden, som det lever i, er skabt af mennesket selv.” (Witt-Hansen 2000: 18). Sartre formulerer i overensstemmelse hermed fremmedgørelsens mulighedsbetingelse på følgende måde i *Kritik af den dialektiske fornuft*:

[...] fremmedgørelsen eksisterer kun, *dersom* mennesket *først er handling*; det er friheden, som grundlægger slaveriet, det er inderlighedens [*intériorité*] direkte bånd, som de menneskelige relationers oprindelige form, der grundlægger det menneskelige forhold til det ydre [*extériorité*]. (Sartre 1985b: 292)

Nu er Marx ikke nogen nuanceret bevidsthedsteoretiker, når han sine steder sætter lighedstegn mellem sprog og bevidsthed og videre konciperer bevidstheden som værende bestemt helt og aldeles af sin samfundsværen (Marx 1969b: 30; 1972b: 9). Det er et af fænomenologiens, ikke mindst Sartres betydeligste argumenter, at subjektivitet eller selvbevidsthed har et førsprogligt – og dermed før-socialiseret – lag (Sartre 1948: 19-20; Frank 1991: 250; Zahavi 2003: 114 og passim). Imidlertid er det en afgørende pointe hos Sartre, at dette ikke implicerer nogen som helst form for ’stærkt’, dvs. substantielt set selvstændigt eksisterende subjekt (Sartre 1948: 713). Subjektiviteten er heller ikke et ”indre menneskes” sandhed, som Augustin f.eks. mente (Merleau-Ponty 2003: V; Taylor 2008: 129); den ”*kender* kun sig selv i verden” (Sartre 1995: 102). Dette er grunden til, at Sartre ikke behøver at tilbagekalde sin bevidsthedsteori i sine senere arbejder (jf. f.eks. Sartre 1985a: 39; 1985b: 167).

I *Metodespørgsmål* hedder det således, at eftersom subjektiviteten ”kun eksisterer for at objektivere sig, er det på dens objektivering, dvs. på virkeliggørelsen, at man dømmes den i sig selv og i verden.” (Sartre 1985a: 80). Sartre deler den opfattelse med Marx, at et menneske ikke skal vurderes ud fra, hvad det mener om sig selv, men ud fra, hvad det i realiteten *gør* (jf. f.eks. Marx 1969b: 21; 1972b: 9; 1973: 139; Sartre 1946: 23; Gerassi 2009: 19). Dette er samtidig subjektivitetens eneste *sandhed*, og det står i et dialektisk forhold til, hvad et menneske er blevet gjort til, dvs. til dets *relative forarmelse*, som kommer af, at ”ethvert menneske bestemmes negativt ved totaliteten af de muligheder, som for vedkommende er umulige, dvs. af en mere eller mindre lukket fremtid.” (Sartre 1985a: 78; da. 1969: 79). I forhold til forståelsesproblematikken er det hermed givet, at forandringspotentialet er relativt til visse overindividuelle rammer.

Med ’den relative forarmelse’ har vi samtidig fat i et andet helt centralt begreb i denne periode af Sartres forfatterskab, nemlig *knapheden (la rareté)*. Knapheden – samt bemeldte mod-finalitet – udgør, hvad man kunne kalde fremmedgørelseserfaringens formale hhv. materiale aspekt. I modsætning til Marx og Engels, for hvem knapheden kun skulle forekomme under bestemte, historiske betingelser (jf. f.eks. Marx 1969b: 33), er knapheden hos Sartre ifølge en udlægning, som Leo Fretz har forestået, en historisk-transcendental kategori. Dvs., at knapheden ikke bare er en måde, hvorpå vi erfarer fremmedgørelsen, *når* den finder sted, men mulighedsbetingelsen overhovedet for fremmedgørelsens erfaring. Det betyder samtidig, at knapheden er det eneste perspektiv, hvori den menneskelige historie og socialitet *for os* kan gøres begribelig; knapheden er dermed også mulighedsbetingelsen overhovedet for Marx’ og Engels’ analyser (Fretz 1988: 256).

Det originale og frugtbare ved Fretz’ udlægning er, så vidt jeg kan se, at knapheden, forstået som vores historisk-transcendentale bevidstheds *anskuelsesform* – allusionen til Kants transcendentale æstetik er tilsigtet – dermed er en specifik tyding af den menneskelige endelighed. Vi kan godt tænke, at der på en anden planet kunne være en verden og en historie, der ikke var drevet af knaphed, men vi har ikke midlerne til at afgøre, om det er logisk muligt eller ej (Sartre 1985b: 237). Dvs., vi kan ikke egentlig fatte det uden allerede at udlægge det i lys af knapheden.

Samtidig implicerer Sartres begreb om mod-finalitet, som Fretz bemærker, at ”fremmedgørelsen også i socialistiske samfund er uundgåelig.” (Fretz 1988: 262). Det kommer dels og helt principielt af, at der i forhold til naturen må drages en erkendelseslogisk demarkation: At naturen skulle være dialektisk,

og dermed historisk, som Engels hævder, er ikke andet end en metafysisk hypotese, der er blevet til et dogme og dermed en trossag (Sartre 1985b: 147, 151-152; 2003: 112). Og dels viser den erfarede mod-finalitet vis-à-vis naturen sig i vor tid derved, at naturbeherskelsen truer med at slå om i, hvad Fretz tilbage i 1988 kaldte en ”enestående økologisk krise” (Fretz 1988: 263). Endelig, vil jeg tilføje, inkarnerer vores dødelighed, set i et eksistentielt perspektiv, i sidste ende og på én gang mod-finaliteten (livets ophør) og knapheden (vore dage er talte).

Afslutning: Praxis og top-down-hermeneutik

Fretz fremsætter videre den tese, at Sartres teori om knaphed påbegynder en fornyelse af socialvidenskaberne på en måde, der inden for naturvidenskaben er sammenlignelig med Einsteins revolution af Newtons mekaniske verdensbillede (Fretz 1988: 262). Lad mig afslutningsvist supplere den tese i lys af hovedpunkterne i det foregående.

Den filosofiske antropologi er ifølge Sartre en uomgængelig fundamentaldisciplin for videnskaberne om mennesket, hvortil han også regner marxismen (Sartre 1985a: 131-132 og passim). Men den ”eneste erkendelsesteori, som i dag kan have gyldighed, er den, der baseres på følgende mikrofysiske indsigt: Eksperimentatoren er en del af det eksperimentelle system.” (Sartre 1985a, 37; da. 1969: 146). I denne ”mikrofysiske indsigt” ser Sartre den eneste mulighed for at forhindre idealistiske illusioner, fordi kun den kan vise ”det virkelige menneske i den virkelige verden,” mens erkendelsesteorien er ”marxismens svage punkt.” (Sartre 1985a, 37; da. 1969: 146).

Antagelsen om, at eksperimentatoren selv er en del af det eksperimentelle system, implicerer for Sartre, at også erkendelsen nødvendigvis er en form af praxis: Den ændrer det erkendte ved selv at måtte være involveret som forståelsesudkast vis-à-vis sin genstand (Sartre 1985a: 124). Hvis det at forstå er at ændre sig og gå ud over sig selv, og hvis det er en forståelse, der er politisk motiveret af marxistiske erkendelser, så kommer denne gåen ud over sig selv – denne forandring af ’genstanden’ – følgelig til at fordre en ændring af verden. Marx skriver som bekendt i den 11. Feuerbachtese: ”Filosofferne har kun *fortolket* verden forskelligt; det skulle komme an på at *forandre* den.” (Marx 1969a: 7). Skal et menneske imidlertid vurderes på, hvad det gør, og ikke på, hvordan det fortolker verden og sig selv, så er det da umiddelbart et problem, at det et menneske gør – som

det så ofte sker – bliver fortolket af andre.

Måske er det grunden til, at Sartre vitterlig aldrig kunne formulere en positiv etik, sådan som det til stadighed lå ham på sinde (jf. f.eks. Gerassi 2009: 121). Sagen er bl.a. den, at heller ikke marxismen kan – eller kunne – levere nogen transparent og utvetydig fortolkningsnøgle uden at forcere udlægningen top-down og dermed transformere til anti-dialektik (jf. f.eks. Sartre 1985a: 35-36).

Det væsensbestemmende for en sådan forcering – som jeg forsøgsvis vil kalde 'top-down-hermeneutik' – er, at den, som et vertikalt indgreb i praxis, modsætter sig praxis' dialektiske væsen. For ganske vist er 'top-down-hermeneutik' praxis, for så vidt den er motiveret af bestemte hensigter, men som praxis er den svigefuld, fordi den dels ikke har ambitioner om at forstå verdens 'passive krav', men om direkte eller indirekte at diktere dem, og dels må det antages, at indgrebet af afsenderen ikke forventes at virke tilbage på vedkommende.

Med til dette hører, som Fretz bemærker, at eftersom knapheden er vores historisk-transcendentale anskuelsesform, undgår man ikke en vis magtudøvelse (Fretz 1988: 262). Enhver udfoldet top-down-hermeneutik må således være en manifestation af, hvad man kunne kalde *politisk knaphed*, der ikke begrænser sig til politik i snæver forstand, men som eksempelvis også må indbefatte det, som Sartre begrebsætter som "distinktionen".

Hos Sartre – som senere hos Bourdieu – er distinktionen et kritisk begreb, der betegner det trick, hvormed den borgerlige klasse seriel – dvs. som enkeltstående individer – retfærdiggør uantasteligheden i sin kulturelle arv. Det implicerer en fremmedgørelse af praxis, fordi "distinktionen som seriel Fornuft bliver den Andens diktatur. For lidt siden var det *min* undertrykkelse af *min* krop; distinktionen bliver alle de Andres undertrykkelse af min krop." (Sartre 1985b: 852). Distinktionen manifesterer sig således som top-down-hermeneutik. Men for mig at se kan top-down-hermeneutik ikke være udtømmende for kategorien 'politisk knaphed', som det ikke forekommer mig svært i andre tilfælde at identificere som et svigefuldt udfald af en demokratisk beslutningsproces – for ikke at sige 'folkestemningen'.

Jeg tror ikke, at Sartre forestillede sig en verden uden politisk knaphed. Men hvis det gælder om praxis, at eksperimentatoren selv er en del af det eksperimentelle system, så er top-down-hermeneutikkens eksistentielle usandhed i hvert fald åbenbar. For praxis er, når det kommer til stykket, den "eksistens, som vi er," og det særlige ved os er, at vi hver især er et

væsen, der ”står til diskussion i sin væren.” (Sartre 1985a: 124). Jeg tror, at det er denne ubehagelige, eksistensfilosofiske tanke, som er enhver fanatikers mareridt, der også motiverede Sartre som politisk filosof.

Litteratur

- Contat, M. & Rybalka, M. (1970): *Les écrits de Sartre*, Paris: Gallimard.
- Flynn, Th. R. (1997): *Sartre, Foucault, and Historical Reason*, bd. 1, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Frank, M. (1991): *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Reclam.
- Fretz, L. (1988): ”Knappheit und Gewalt: *Kritik der dialektischen Vernunft*“ i T. König (red.), *Sartre. Ein Kongress*, Hamburg: Rowohlt, s. 247-264.
- Gadamer, H.-G. (1990, [1960]): *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
- Gerassi, J. (2009): *Talking with Sartre*, New Haven & London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1995, [1929]): *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Horkheimer, M. & Th. W. Adorno (1995, [1944]): *Opfysningens dialektik*, København: Gyldendal.
- Husserl, E. (1969, [1952]): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch* i *Husserliana*, bd. IV, Haag: Nijhoff.
- König, T. (1994): ”Zur Neuübersetzung” i J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg: Rowohlt, s. 1073-1088.
- Marx, K. (1969a, [1845-46]): ”Thesen über Feuerbach“ i *MEW*, bd. 3, Berlin: Dietz, s. 5-7.
- Marx, K. (1969b, [1845-46]): *Die deutsche Ideologie I. Feuerbach* i *MEW*, bd. 3, Berlin: Dietz, s. 9-80.
- Marx, K. (1972a, [1843-44]): ”Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ i *MEW*, bd. 1, Berlin: Dietz, s. 378-391.
- Marx, K. (1972b, [1859]): ”Zur Kritik der politischen Ökonomie“ i *MEW*, bd. 13, Berlin: Dietz, s. 7-160.
- Marx, K. (1973, [1852/1869]): ”Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“ i *MEW*, bd. 8, Berlin: Dietz, s. 111-207.
- Merleau-Ponty, M. (1967 [1955]): *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003, [1945]): *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1946): *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel.
- Sartre, J.-P. (1948, [1943]): *L'être et le néant*, Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1950, [1936]): *L'imagination*, Paris: P.U.F.
- Sartre, J.-P. (1983a, [1947-48]): *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1983b, [1939-40]): *Les carnets de la drôle de guerre*, Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1984, [1952-54]): *Les communistes et la paix* i *Situations VI*, Paris: Gallimard, s. 80-384.

- Sartre, J.-P. (1985a, [1957]): *Questions de méthode* i *Critique de la Raison dialectique*, tome I, Paris: Gallimard, s. 19-132. Da. udg. (1969): *Eksistentialisme og marxisme*, København: Gyldendal.
- Sartre, J.-P. (1985b, [1960]): *Critique de la Raison dialectique*, tome I, Paris: Gallimard. Da. udg. i udvalg v. P. Kemp (1972): *Kritik af den dialektiske fornuft*, København: Vinten.
- Sartre, J.-P. (1988, [1971-72]): *L'idiote de la famille*, Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1995, [1939]): *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris: Hermann.
- Sartre, J.-P. (1996, [1936-37]): *La transcendance de l'ego*, Paris: Vrin.
- Sartre, J.-P. (2003, [1946/1949]): "Matérialisme et révolution" i *Situations III*, Paris: Gallimard, s. 103-166.
- Taylor, C. (2008, [1989]): *Sources of the Self*, New York: Cambridge University Press.
- Waldenfels, B. (2000): *Das leibliche Selbst*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Witt-Hansen, J. (2000): "Indledning" i *De store tænkere – Karl Marx*, Viborg: Rosinante, s. 7-47.
- Zahavi, D. (2003): "Før-sproglig selvbevidsthed" i D. Zahavi & G. Christensen (red.), *Subjektivitet og videnskab*, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, s. 113-142.

