

# Sune Liisberg

---

## Fantasien i førstefilosofien - Sartre og Husserl om fraværsbevidsthed

Kun intentionalitet kan modificere sig selv i intentionalitet.

Edmund Husserl (1985, nr. 54, 248)

Men bevidstheden er bevidsthed helt og aldeles.

Den kan kun begrænses af sig selv.

Jean-Paul Sartre (1995, 21)

'Den store begivenhed i filosofien før krigen,' noterer Sartre i 1936, 'er uden tvivl udgivelsen af det første bind af *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, som indeholdt Husserls hovedværk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*' (Sartre 1950, 139). Sartre skriver dette i sit første arbejde over indbildningskraften – *L'imagination* – som er en af frugterne af hans Husserl-studier, der kan føres tilbage til Sartres ophold i Berlin omkring 1933. '*Ideen I*' er i dag den gængse betegnelse for det nævnte værk af Husserl, idet der posthumt fulgte både et bind II og et bind III. Men hvori bestod ifølge Sartre den store filosofiske begivenhed ved udgivelsen af *Ideen I* i 1913? Og hvorfor er det særlig relevant at gøre opmærksom på dette i et værk om indbildningskraften? Det er bl.a. svar på disse spørgsmål, som jeg vil forsøge at give med denne artikel, og med det som forsæt, kommer Husserls filosofi naturligvis til at spille en afgørende rolle.

Det, som interesserer mig særligt ved forholdet mellem Sartre og Husserl, er et fænomen, som vi kan kalde fraværsbevidsthed.<sup>1</sup> En stor del af vores tilværelse handler rent faktisk – uden, at vi tænker over det – om fænomener, som enten allerede har været, eller som først skal komme, eller som befinder sig et andet sted, end vi selv gør, men på samme tidspunkt. Fraværsbevidsthed er noget vi *réelt* har, for så vidt, vi er bevidsthedsvæsner, hvis liv forløber i tid (jf. Warnock 1994, 2).

Men fraværsbevidsthed knytter sig ikke bare til det umiddelbare, tidslige eksistensvilkår, som vi normalt ikke skænker mange tanker. Fraværsbevidsthed er også en betegnelse for vores evne til at reflektere over fænomener, der ikke er os direkte givet gennem sanserne. I relation til fortid og fremtid er det nutids-fænomener, som egentligt ikke har noget sted. Det er fænomener, som altså enten er fortidige, idet jeg mindes nattens udskejelser, eller som er fremtidige, idet jeg håber på, at rygning ikke er forbudt på Island, fordi jeg snart skal derop. I begge tilfælde er der imidlertid gode chancer for, at jeg ad empirisk vej kan få be- eller afkræftet, hvad jeg nu end måtte bilde mig ind. Og netop heri adskiller disse tilfælde sig fra en anden type af fraværsbevidsthed, hvis fænomener er imaginære, dvs. fænomener, som måske slet ikke eksisterer – som er fantasi. Det er denne type, som jeg vil opholde mig mest ved i det følgende. Men det imaginære liv kan ikke helt fravristes sit ontologiske bånd til tidslighedsbevidstheden.

Hos Husserl kan vi finde to typer fraværsbevidsthed, som hører til den sidstnævnte kategori, nemlig fantasi og billedbevidsthed. Der er imidlertid forskel på de to bevidsthedstyper, og en af de store opgaver bliver her at gøre rede for denne forskel. På den måde får vi også forberedt den udlægning af Sartres teori om forestillingsbilledet og det imaginære, som skal føre os frem til artiklens sidste kapitel. Her rejses spørgsmålet om, hvilken rolle fantasien spiller i det, som Husserl – og før ham Descartes – kalder for førstefilosofi. Når dette er artiklens endelige sigtepunkt, så skyldes det ikke mindst den omstændighed, som man næsten uundgåeligt må tage højde for, når man vil beskæftige sig med Husserl og Sartre, nemlig at de begge er 'gode cartesianere'.

Husserl og Sartre er 'gode cartesianere' i den forstand, at de mener, at al fænomenologisk filosofi må tage udgangspunkt i selvbevidstheden (subjektiviteten). De er imidlertid uenige om, hvordan begrebet selvbevidsthed skal forstås, idet Husserl vil fundere en førstefilosofi på Descartes' cogito-argument, som han koger ned til udsagnet 'ego cogito'. På trods af alle analyser af den indre tidslighedsbevidsthed betragter Husserl – mest udtalt i *Cartesianische Meditationen – ego cogito* som bevidsthedens transcendentale identitets-pol. Sartre mener ganske vist, at cogito-argumentet er ufejlbarligt på det epistemiske niveau; men det hviler ikke i sig selv – i så fald 'ville det kun have et øjeblik sandhed' (Sartre 1995, 121). Descartes' 'cogito' forudsætter en prærefleksiv selvbevidsthed, en umiddelbar subjektivitet, som først og fremmest kendetegnes ved, at den opløser identitet, fordi den er tidslighedsindstiftende (Sartre 1995, 114). Den prærefleksive bevidsthed er en subjektiv modus af *væren*, som står i ledtog med *intet*; det vil sige, at det først er via bevidstheden, at intet bringes i spil som ontologisk realitet, idet bevidstheden erfarer og frembringer fravær. Med bevidstheden, sådan som Sartre forstår den, er der altså tale om en væren, der

er, og så dog alligevel ikke – nøjagtig som med fantasien og det imaginære liv. Som Schelling så flot har formuleret det: 'skønt *ikke* intet, så dog *som* intet. Ikke intet, fordi det dog er subjekt, *som* intet, fordi det ikke er objekt, fordi det ikke er som genstandsmæssigt værende' (Schelling 1926, 99).<sup>2</sup>

Dette stridspunkt mellem Husserl og Sartre – som i hvert fald for Sartre har været en filosofisk set afgørende realitet – er nu artiklens sidste udfordring: Hvilken rolle – om nogen – spiller fantasien i førstefilosofien? Eller spurgt med Sartres egne ord: forudsætter en fænomenologisk begrundet teori om bevidstheden generelt, at denne bevidsthed *må kunne* forholde sig til andet end realiteter, dvs. *må kunne* udfolde et imaginært liv?

For nu overhovedet at komme ind i problemstillingens lille kontekst vil det være meningsfuldt at starte med en lidt større sammenhæng. Et helt oplagt sted at slå ned er ved den fænomenologiske kritik af bevidsthedens naturalisering, som Husserl – såvel som Sartre – på forskellig måde udfolder idéhistorisk som et specifikt og aldeles dominerende problem i nytidens filosofi, dvs. filosofien fra Descartes og frem. Det skal vise sig, at denne kritik fører direkte til vores emne.

### *I. Fænomenologisk-idéhistorisk kritik af bevidsthedens naturalisering*

I 1923/24 holdt Husserl en forelæsningsrække over *Erste Philosophie*. Del I bar titlen *Kritische Ideengeschichte*, og den behandlede særtræk ved filosofien fra Platon-Sokrates og sofisterne over Descartes og de engelske empirister til Leibniz og Kant. Da Husserl på daværende tidspunkt mente, at han levede i en tid præget af et 'ulideligt åndeligt armod' (1992b, 7), skulle disse 27 forelæsninger gribe tilbage i idéernes historie, så filosofiens væsen kunne blive udlagt på ny – målet var en selvbesindelse, der ikke blot skulle gælde filosofien, men også have et kulturelt sigte. En sådan idéhistorie skulle tjene som et kritisk forarbejde til det, som det hele for Husserl handlede om, nemlig ved hjælp af fænomenologiens transcendentale reduktion at begrunde filosofien helt fra bunden.

Et af Husserls erklærede mål – som man kunne sige havde med det kulturelle sigte at gøre – var at finde vej ud af tilbøjeligheden til at sammenblende hverdagens 'gyldigheder', som i deres væsen er baseret på fordomme og selvfølgeligheder, med videnskabelig gyldighed, som i sidste instans må finde sin retfærdiggørelse i en transcendentalfilosofisk begrundelse af erkendelsen (1992b, 194). Tendensen til at sammenblende det, der er gyldigt i hverdagen, med det, som er gyldigt i videnskaben og den videnskabelige filosofi, kan ifølge Husserl opspores idéhistorisk som en eftervirkning af den engelske empirismes *naturalisering af bevidstheden*.

Naturalisering af bevidstheden vil kort sige, at bevidstheden opfattes som en *empiriske givet genstand* på lige fod med naturlige genstande. Dette kan Husserl på ingen måde acceptere, for som det hedder i *Ideen I*:

En naturs eksistens *kan* ikke betinge bevidsthedens eksistens, da naturen jo viser sig selv som bevidsthedskorrelat; naturen *er* kun, idet den konstituerer sig i regulerede bevidsthedssammenhænge (1992a, 109).

Naturaliseringen af bevidstheden forstået som en kombination af genstandsgørelse og kausalforklaring af det psykiske og evt. egologiske liv er med andre ord akilleshælen i det transcendentalfilosofiske projekt om bevidsthedssubjektiviteten – og her går halvokkulte udtryk som 'find dig selv' (dit astrallegeme) eller 'gå ind i dig selv' ikke fri. Men hvem 'kunne ville adskille den erkendende subjektivitet fra den følende, stræbende, begærende, villende, handlende subjektivitet, fra den i enhver nedre eller øvre mening værdsættende og formålsaktive subjektivitet?' spørger Husserl ud i salen (1992b, 47). I modsætning til en subjektivitetstænker som Sartre, der som indledning til *Questions de méthode* siger '*la philosophie* findes ikke, der findes i realiteten kun filosofier' (1985, 19), mener Husserl faktisk, at '*die Philosophie*' findes – ikke i statisk forstand, men i kraft af det uendelige, program-satte arbejde med den transcendentale fænomenologi (1992c, 156). Filosofi er den højeste form for videnskab – det er den videnskab, der indbefatter og forklarer alle de andre, når de får identitetsvanskeligheder, vil Husserl mene (for egen regning kan vi også henvise til Heidegger<sup>3</sup>). Husserls vision – i hvert fald i 1920'erne – er 'intet ringere end en reform af hele filosofien og deri indbefattet en universal reform af alle videnskaber overhovedet' (1992b, 7).

Det er en ledetråd for Husserl, at han på den ene side betragter *skepticismen* som en uting, der må overvindes, men på den anden side udmærket ser, at netop *skepticismen* i dens forskellige, historiske skikkelser – særligt den antikke sofistisk og subjektivismen (uden egentligt subjekt) – faktisk har haft en enorm betydning for udviklingen af den 'sande filosofi'. 'Sand filosofi' forholder sig til det evigt gyldige i statisk forstand (Platon), eller til det for bevidstheden evident givne i dynamisk forstand (Husserl). Modsat Platon får Husserl kombineret historicitet og evighed. Husserl/Derrida-kenderen John P. Leavey, Jr. forklarer:

Hvad er så historiciteten ved den matematiske (filosofiske) oprindelse, hvis *Ideen* regnes for at være idealitetens oprindelse? Både *Ideen* og *Fornuften* er historiciteter; begge må eksponere 'sig selv' for at kunne være, selvom ingen af dem bliver udtømt ved denne eksposition. De er evige og dog historiske, eftersom evigheden er en modus af historiciteten (Leavey 1989, 16-17).

Groft skitseret er der tre elementer i Husserls idéhistoriske undersøgelse:

- a) En rationalistisk eller *fornuftsfilosofisk* selvbesindelse, som knytter sig særligt til Platon-Sokrates og til Descartes.
- b) En nærmest udødelig *skepticiatisk* modstander, der i forskellig skikkelse fungerer som (filosofi)historisk drivkraft.
- c) Endelig er der Husserls eget projekt: En første filosofi forstået som en teori om den rene fornuft (Aprioriet) med dertilhørende transcendental subjektivitet og erfaringsfære.

Platon-Sokrates peger – opfattet som kompleks – i opposition til sofisterne på nødvendigheden af en lære om det *blivende*, det Gode, det Sande, det Skønne. Kritik og praktisk selvbesindelse via selverkendelse (Sokrates) og så idélæren som første filosofi, det er den korte udgave af den historie.

Siden kommer Descartes, som giver filosofien et radikalt nyt udgangspunkt, nemlig det transcendentale ego. Husserls idéhistoriske badutspring fra Platon til Descartes er her ret konsekvent.

Descartes er imidlertid nøjagtigt samtidig med Francis Bacon, der med induktionsprincippet anlægger vejen for den nye tids naturvidenskab. Som Schelling bemærker i *Geschichte der neueren Philosophie*, så har nytiden – løsrivelsen fra skolastikken – en to-foldig rod, idet 'det er en samtidig fornyelse af empirismen, som sker gennem Bacon, og af rationalismen, som sker gennem Descartes. Fra den nyere filosofis *begyndelse* går rationalisme og empirisme side om side [...]’ (1926, 29). Men naturvidenskaben vinder slaget. Husserl taler sågar om en 'naturvidenskabelig forblindelse' (1992b, 148), der gennemsyrrer denne epoke, og som stikker en kæp i hjulet for Descartes' opdagelse. Descartes ser ikke engang selv, hvor hans *cogito-argument* kunne føre filosofien hen. Hans nybegyndelse af filosofien alene gennem tankens egne midler åbner et *helt nyt erfaringsfelt*: nemlig det transcendentale jegs erfaringsfære, som først virkelig udfoldes af Husserl selv. Descartes gik det derimod, som det gik Columbus: han troede blot, at han havde fundet en ny vej til et land, som vi kendte i forvejen. I realiteten havde Descartes – og Columbus – opdaget et helt nyt land (1992b, 63-64).

Idéhistorisk fuldbyrdes naturaliseringen af bevidstheden gennem indflydelse fra den engelske empirisme, særligt Locke og Hume. Men allerede Descartes havde med sin to-substanslære valgt side (tænkningen er som den udstrakte natur en *ting*, en *res cogitans*). Husserl gør dog opmærksom på det idéhistoriske forhold, at ingen i Lockes samtid kunne forventes at tage anstod af hans naturalisering af bevidstheden. Det lå i tiden, mener Husserl, at naturvidenskaben var videnskabens – også den filosofiske videnskabs – ideal overhovedet (1992b, 148).

Det væsentligste filosofiske bidrag, der kom med John Locke og hans følge, er fra Husserls synspunkt iværksættelsen af en intuitiv metode. Altså en metode, der tager afsæt i *anskuelig evidens*, 'nemlig en tilbageførelse af alle erkendelser på deres intuitive urkilde i bevidstheden, til den indre erfaring, hvorudfra de må udredes' (1992b, 144). Men denne 'anskuelige evidens', forstået som indre erfaring, måtte udforskes sådan som den er *for en bevidsthed* af typen *Ego Cogito* (1992b, 146-147). Det var ikke tilfældet med Locke (eller Hume for den sags skyld), der med sin forestilling om menneskeforstanden som en *tabula rasa* og ego'et som et *Je ne sais quoi* i sagens natur ikke havde noget evidenter ego at anskue. Resultatet blev den naturaliserede bevidsthed: det, der kunne være genstand for sanselig (indre) erfaring, blev så at sige blot noteret på menneskesjælens tomme tavle, og således kunne en psykes historie langsomt tage sin begyndelse. Locke havde altså bidraget med en intuitiv metode, men ikke haft midlerne til at udfolde den som en genuin *egologi*; kimen til en væsens- og idélære ligger imidlertid i bevidstheden selv. Og det er det afgørende argument for den idéhistorisk reflekterende Husserl, for det er samtidig vejen ud af naturaliseringstendensen:

Der er ingen anden metode end den at gå tilbage til den *cartesianske* grund, til den rene erkendelsessubjektivitet og dennes rene bevidsthed, og så spørge til bevidstheden selv vedrørende dens evidenter egne mening, samt væsensgestalterne ved dens mulige sanseopfyldelse eller evidens, i hvilken objektivitet af enhver art konstituerer sig oprindeligt bevidsthedsmæssigt som det i selvpfattelsen begrebne selv (1992b, 138-139).

Nu bør det imidlertid nævnes, at det er Kant, der står bag transcendentalfilosofien som subjektfilosofisk disciplin, og Husserl siger forbavsende lidt om Kant i sine idéhistoriske forelæsninger. I sin kritik lægger Husserl vægt på, at Kant kun spørger efter *mulighedsbetingelser* for erkendelse, erfaring mv. (*quid juris*). Det, der irriterer Husserl, må altså være, at Kant – af egne gode grunde – ikke udforsker den transcendentale selvbevidsthed som et eget, selvstændigt erfaringsfelt – et transcendentalt *quid facti*, kunne man sige. I det følgende definerer Husserl sit centrale fænomenologiske begreb om 'evidensbevidsthed', der er sagen, som den giver sig ved sig selv, eller blot: 'sagen selv'. Jeg betragter dette som en af nøglerne til at forstå forskellen på Kant og Husserl, idet evidensbevidsthed ikke blot kan siges at være tænkning i form af, at jeg fælder en dom om en anskuet genstand. Evidensbevidsthed er snarere en anskuelse af tænkningen selv, den er i hvert fald anskuelse *anvendt* på tænkningen, for så vidt, det er jeget, der tænker. En sådan 'intellektuel anskuelse' er udelukket hos Kant (jf. *KrV*, B 307).<sup>4</sup> Medens Kant siger: 'Denken ist urteilen' (Frank

1993, 417), siger Husserl 'Urteilen ist Meinen' (1992c, 12). Evidensbevidsthed udelukker ikke domme, men før-prædikativ evidens går forud for prædikativ evidens (Husserl 1992c, 12).

Om evidens siger Husserl:

Enhver evidens er selvbegribelse af noget værende eller noget således-værende i modusen 'dét selv', med fuld vished om denne væren, der altså udelukker enhver tvivl. [...] En apodiktisk evidens besidder imidlertid den særlige egenskab, at den ikke blot generelt er vished om de evidente tings eller sagforholds væren, som den indeholder, men at den efter en kritisk refleksion også afslører sig som den simple utænelighed af disses ikke-væren; at den altså på forhånd udelukker enhver tænkelig tvivl som genstandsløs (Husserl 1992c, 17/Husserl 1999, 30).

Evidensbevidsthed er det, der blotlægges, når 'den transcendentale erfarings-sfære er lagt fri i overensstemmelse med sine universale strukturer', som det hedder i overskriften til Husserls *II. Cartesianske meditation*. I denne sfære finder vi det transcendentale ego, og det er også her, at den såkaldte 'Wesensforschung' (1992c, 73) stiller sig som opgave. 'Wesensforschung' bedrives som *eidetisk variation* (eidetik: af eidos = væsen). Den eidetiske variation kan forstås som en form for *fraværsbevidsthed*, hvor det, jeg varierer, er mine *mulige perceptioner*. Jeg er altså for så vidt uafhængig af den faktiske eksistens af det, jeg betragter og beskriver, og målet er at skue det intenderedes rene væsen. Dette må imidlertid ikke forveksles med en metafysisk lære om det evigt værendes væsen. Det skal forstås som en slags uendelig, betragtede og beskrivende variation af det endeligt givne. En genstandsperception er altid givet i et bestemt perspektiv (den er i den forstand endelig), og til perspektivet knytter sig en såkaldt horisontintentionalitet, dvs. en *fantaseret* foregribelse af mine *mulige* perceptioner, fx ved hjælp af en *pars pro toto*-figur. Jeg taler metonymisk ud fra det givne om det endnu ikke givne. Det er det, som i praksis gør, at jeg 'ser' hele objektet – et bord i lokalet, et skib – masten måske – i horisonten, uden at det er givet for mine sanser i sin helhed. I tidshorisonten hører jeg fx en melodi som et sammenhængende hele af en vis varighed, og skulle der være tale om et øjeblikks stilhed, så har også det en varighed.

Husserl opererer med ideale objekter, der først kan blive til via subjektivitetens historicitet (jf. Leavey 1989, 11-12). Ideale objekter (fx inden for geometri og matematik), eidetisk variation og fantasi er alle typer af *fraværsbevidsthed* for så vidt de – fri af den naturlige indstillings bånd – ikke behøver at afgøre noget vedrørende realeksistensen af det, som bevidstheden beskæftiger sig med; det rækker her, som Husserl et sted siger, at jeg har verden – altså det pågældende – som fænomen, som mit cogito's cogitatum qua *cogitatum* (jf. 1992c, 38). Og

det er nok – om ikke til endegyldigt at gendrive naturalismen, så i hvert fald til at sætte parentes om den.

## II. Husserl og Sartre om billedbevidsthed

Husserl står ikke uden gode argumenter mod naturalismen. Ja faktisk mener jeg, at det kunne forholde sig lige omvendt i spørgsmålet om, hvem, der med rette kan håne hvem, når Husserl skriver: Der findes en 'sætning, der som citat måtte egne sig særligt til, naturalistisk at forhåne den eidetiske erkendelse' (1992a, 148, note). Så lad os citere sætningen:

Således kan man virkelig, hvis man holder af paradoks tale, sige – og såfremt man forstår den mangetydige mening vel – i strikte sandhed sige, at '*fiktionen*' udgør *fænomenologiens – og alle eidetiske videnskabers – livselement*, at fiktion er den kilde fra hvilken erkendelsen af de 'evige sandheder' henter deres næring (1992a, 148).

Inden for det felt, som Husserl her blot refererer til som 'fiktion', kan man nu, som Dan Zahavi i sin bog om *Husserls fænomenologi* koncist har gjort det, redegøre for en afgørende forskel mellem fantasi og billedbevidsthed. Zahavi skriver:

Skønt både billedbevidsthed (imagination) og fantasi implicerer en bevidsthed om noget *fraværende*, er der alligevel en indlysende forskel mellem de to. I billedbevidstheden intenderer jeg noget via noget andet. Denne repræsentative funktion forekommer imidlertid ikke i fantasien. Der kan man ikke skelne mellem billedet og det afbildede. Derimod har jeg at gøre med et objekt, som jeg ikke opfatter som eksisterende (2001, 216, note 24; min kursivering, SL).

Husserl selv anvender gerne betegnelsen 'Bildbewusstsein', men når Zahavi her i en parentes lader forstå, at der med billedbevidsthed menes 'imagination' – hvilket så ikke må forveksles med fantasi – kan det hænge sammen med, at der jo i realiteten kunne være tale om bevidstheden om det aktuelt perciperede billede (maleri, foto, etc.) som sådan – altså uden at denne perception implicerede bevidstheden om det, der er fraværende, men repræsenteret. Man behøvede blot at antage, at betragteren var ude af stand til at 'fravriste billedet dets betydning som billede' (jf. Husserl, 1992b, 117). Eller som Sartre siger, så er der umiddelbart ikke noget problem vedrørende billedets *eksistens* som transcendent objekt: 'om portrættet af kong Charles VI er unøjagtigt eller om det ligner, om kongen er død eller levende eller endog aldrig har eksisteret, billedet forbliver dog en

eksisterende ting i verden' (1998, 345). Problemet er bare, at dette ikke – hverken for Husserl eller Sartre – har en fænomenologisk pind med 'billedbevidsthed' at gøre.

Inden vi går nærmere ind på selve fænomenet *billedbevidsthed* hos Husserl, vil det være passende forud at definere et beslægtet fænomen, idet det også indtager en væsentlig plads i Sartres vokabular (jf. Sartre 1998, hele II. del, p115 ff.), nemlig Husserls opfattelse af, hvad et *analogon* er, og hvordan det fungerer:

Et analogon er et analogon for noget andet, noget, som ligner det, som er det mere eller mindre lignende. I stedet for den ene ting [Sache, SL] har jeg en anden, som ligner den mere eller mindre (1992b, 117).

Husserl understreger samme sted, at der ikke er tale om, at fx huse eller træer, som jeg ser lige nu, skulle gælde som *analogo* for andre huse og træer på grund af deres lighed. For at noget kan fungere som *analogon* for noget andet, må der være en kvalitativ forskel på dets væren realiter og dets rene bevidst-væren:

Et analogon er noget, hvori noget andet gør sig lignende. Som noget givet, der for noget andet lignende er repræsentant, lighedssymbol, har det deri ikke en objektiv egenskab, men en ejendommelig måde at fungere på i den subjektive opfattelse. Det forudsætter altså en særlig analogiseringsbevidsthed, i hvilken analogon'et udelukkende har sit virkelige betydningssted (1992b, 117).

Et eksempel på, hvad Husserl her har defineret som *analogon*, kan man – stadig i en bevidsthedsfilosofisk kontekst – finde i idealistisk stil hos Schelling: 'Cartesius og hans efterfølger Spinoza havde rent udelukket tænkningen fra udstrækningen og det udstrakte. Men lyset er fx *i* den udstrakte verden tydeligvis et analogon for ånden eller tænkningen' (1926, 105-106). For den, der har øjne at se med, er lyset, her set i lyset af materien – paradoksalt formuleret – en *anskueliggørelse af ånden*. Lyset er åndens repræsentant i den udstrakte verden – *for den, der kan se det*. I den betydning går analogon-modellen igen, når Husserl skal definere, hvad han forstår ved billedbevidsthed:

Et billede er kun billede for den, der i en egenartet, afbildende bevidsthed afviger det betydningen som billede; bevidsthedsmæssigt må noget andet, som ikke selv er givet, fremstille sig for mig i noget anskueligt givet eller i de konkrete frembydende enkelttræk ved det anskueligt givne, ligesom i det maleriske eller tegnerisk fremtrædende landskab, der som noget anskueligt foresvævende afbilder det ikke selv sete, men her kun naturtro anskueliggjorte (1992b, 117-118).

For at uddybe strukturligheden mellem analogon-modellen og modellen for billedbevidsthed, er det mest oplagt at pege på, at de begge er, hvad de 'er', som en *fraværserfaring*, der går via det for bevidstheden aktuelt *nærværende*. Det er fx således, at betragtningen af et maleri implicerer kanaliseringen af et fik-tum via det réelt sansede. Det implicerer altså en repræsentation af noget fraværende i noget nærværende. Et eksempel, der byder sig til, er Magrittes maleri af en pibe; som de fleste vil vide, står der skrevet nedenunder: 'Ceci n'est pas une pibe' – dette er ikke en pibe (nej, det er nemlig et *billede af en pibe*). Et andet eksempel giver Sartre i forbindelse med et maleri, der forestiller Charles VIII: 'Det er ligeledes sådan, at hvis maleriet brænder, så er det på ingen måde Charles VIII i forestillingsbilledet, der brænder, men simpelthen det materielle objekt, som oppebærer analogon'et for manifestationen af det fantaserede objekt [*l'objet imaginé*, SL]. Således fremtræder det irréelle objekt med ét slag som værende uden for rækkevidde i forhold til realiteten' (1998, 352). Den akt, i hvilken billedbevidstheden nu – som Husserl siger – 'aftvinger billedet betydningen som billede', har Sartre karakteriseret som følger:

At sætte en billedbevidsthed er at konstituere et objekt i marginen af det réelles totalitet, det er altså at holde det réelle på distance, at frigøre sig fra det, med ét ord at negere det. Eller, om man vil, at negere et objekt som fremtræder i realiteten, det er at negere det réelle i og med, at man sætter objektet; de to negationer er komplementære og den sidste betinger den første (1998, 352).

For at opsummere: Med billedbevidstheden indføres et såkaldt *fiktum*, medens det, som er nærværende for min perception, eksempelvis er den ting – det maleri eller det postkort – der hænger på væggen. Det er med andre ord væsentligt at bemærke, at billedbevidsthedens *fiktum* altid må vejen over en perception af noget faktisk, som Husserl siger:

Det maleriske billede er et fiktum, der bliver bevidst i ét med denne perception, og det er selv kun til for mig i kraft af en egenartet bevidsthed, gennem hvilken fiktum'et medfremtræder – via perceptionen – i en sådan fundering (1992b, 118).

Hvad har altså 'analogisering, afbildning, beretning' at byde på? spørger Husserl: 'Intet uden perceptionen' (1992b, 119).

### III. På sporet af Husserls fantasibegreb

Husserls svar kan ikke undre; den originært givne perception, har altid forrang over for alle typer af anskueliggørelse (jf. 1992a, 146). Men der 'findes i fænomenologien, som i alle eidetiske videnskaber, grunde til, at anskueliggørelser og mere præcist frie fantasier i forhold til perceptioner opnår en fortrinsstilling, og det sågar i fænomenologien i forhold til perceptionen selv, hvilket naturligvis udelukker sansedata' (1992a, 147). Væsensforskningens frihed 'fordrer nødvendigvis at arbejde i fantasien' (1992a, 148). Eller som Husserl siger i forbindelse med den indre tidslighedsbevidsthed, forstået som den strøm af bevidsthedsoplevelser, der (også) er væsensforskningens udfoldelsesbetingelse:

*Successionsbevidstheden er en originært givet bevidsthed, den er 'perception' af denne følgen-efter-hinanden. Vi betragter nu den reproduktive modifikation af denne perception, og det vil sige generindringen. Jeg 'gentager' bevidstheden om denne succession, jeg anskueliggør den for mig erindrende. Dette 'kan' jeg, og dét 'så ofte jeg vil'. A priori ligger anskueliggørelsen af en oplevelse i området for min 'frihed'. (Dette 'jeg kan' er et praktisk 'jeg kan', ikke en 'blot forestilling')* (2000, 401-402).

I *Ideen I* forbinder Husserl nu tidslighedsbevidsthedens gentagelighed i anskueliggørelsen med fantasien: '*Den oprindelige tidslighedsbevidsthed selv fungerer som en perceptionsbevidsthed og har sit modstykke i en tilsvarende fantasibevidsthed*', idet det 'fantaserede er bevidst, ikke som 'virkeligt' nærværende, forgangent, eller tilkommende; det 'foresvæver' bare uden at blive sat som aktualitet' (1992a, 255-257).

Vi kan allerede nu konstatere, at der er en sammenhæng mellem frihed ('jeg kan'), fantasi (anskueliggørelse) og tidslighedsbevidsthed. Det kan vi stille således op:

- a) Der er en sammenhæng imellem fantasi og (en negativt bestemt) frihed fra perception (sansning).
- b) Der er en sammenhæng imellem væsensforskning/eidetisk variation og *fri* fantasi (som måske er en positiv frihedsbestemmelse)
- c) Der er en sammenhæng imellem den indre tidslighedsbevidsthed og anskueliggørelsens praktiske 'jeg kan' (frihedsbevidsthed)

Med fantasien forholder det sig anderledes end med billedbevidstheden, ikke mindst hvad angår båndet til perceptionen. Som anført i citatet af Dan Zahavi ovenfor, 'er fantasi bevidsthed om noget fraværende, som jeg ikke opfatter som eksisterende'. Men hvordan kan man egentlig bedrive fænomenologi om

noget, der for det første er fraværende og for det andet slet ikke eksisterer? Det kan man i kraft af bevidsthedens intentionelle struktur, og det vender jeg tilbage til senere. Først må vi – på Husserls foranledning – holde os en distinktion for øje, som han opererer med i *Ideen I*, for der er 'en nærliggende forveksling, som man må vægre sig for, nemlig den mellem *neutralitetsmodifikation* og *fantasi*' (1992a, 250). Begge de nævnte modifikationstyper angår noget, som jeg betragter som ikke-eksisterende; i neutralitetsmodifikationen er der tale om en form for 'tom intention', hvor det, der modificeres, fx er troen på, eller formodningen om, et eller andet eksistens. Om det siger Husserl: 'det værende slet og ret, det muligt-, sandsynligt-, tvivlsomtstående, lige som det ikke-værende og alle andre af den slags negater og affirmater – er bevidsthedsmæssigt tilstede, men ikke på en 'virkelig' måde, men som det 'blot tænkte', som 'blot tanke' (1992a, 248). Problemet er, at dette for så vidt alt sammen også gør sig gældende for fantasien. Men der er en forskel, og den ligger i de pågældende modifikationstypers respektive gentagelighed/ikke-gentagelighed:

Den radikale forskel mellem fantasi i betydningen 'neutraliserende anskueliggørelse' og den neutraliserende modifikation overhovedet, viser sig [...] deri, at *fantasimodifikationen* som anskueliggørelse er *gentagelig [iterierbar]* (der findes fantasier på vilkårlige niveauer: fantasier 'i' fantasier), medens *gentagelsen af neutraliseringsens 'operation'* er *væsensmæssigt udelukket* (1992a, 252-253).

Med 'neutralisering' er der tale om en bevidsthedstype, der ikke sætter en genstand som virkelig værende i en perception. Det er også grunden til, at der hele tiden er tale om 'modifikationer', da vi på den ene eller den anden måde har ophævet genstandens direkte sansetilknytning gennem den reflektive bevidsthedsaktivitet. Der er endvidere tale om en bevidsthedstype, hvis genstand er fraværende og ikke-eksisterende. I tilfældet med neutralitetsmodifikationen hverken tros eller formodes genstanden, den bliver 'blot tænkt'; i tilfældet med fantasimodifikationen er der tale om, at den ikke-eksisterende genstand anskueliggøres. Forskellen var, at neutralitetsmodifikation overhovedet er en 'tom intention', mens fantasien har et eller andet mellemværende med det ikke-eksisterende, men anskueliggjorte – som kan akkumuleres til flere niveauer. Hemmeligheden er, tror jeg, at neutralitetsmodifikation – isoleret set – ligesom træder ud af tiden som en sur gammel mand, medens fantasien står i stadig forbindelse med tidlighedsbevidstheden – hvilket giver den såvel 'stof' som kontinuitet. Når altså først man via en neutralitetsmodifikation er trådt ind i fantasiens perceptionsafhængige verden, så synes anskueliggørelsens variationsmuligheder uendelige.

I de af Edith Stein nedstenograferede og af Martin Heidegger udgivne *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, siger Husserl:

Således som en fantasitone ikke er nogen tone, men fantasien om en tone, eller ligesom tonefantasi og tonefornemmelse er noget principielt forskelligt og ikke fx opfattelsen af det samme, men bare fortolket forskelligt: netop således er en primært anskueligt erindret *tone* noget *principielt* andet end en perciperet tone, ligesom en primær erindring (retention) om tonen er noget andet end fornemmelsen af en tone. [...] Erindring hhv. retention er ikke billedbevidsthed, men noget helt andet (2000, 393/394; jf. 1985, nr. 47, 178).

Punkt 'a' ovenfor passer på det, som Husserl her lægger vægt på. Der er en *principiel* – og altså ikke bare en fortolkningsmæssig – forskel på at fantasere om noget og at have et sanseindtryk af noget. Ligeledes er der en principiel forskel på at anskueliggøre en tone, der opnår en vis varighed gennem den primære erindring (retentionen<sup>5</sup>), og så selve toneperceptionen (Ur-impessionen), der er det sansede NU.

Fantasi er først og fremmest *anskueliggørelse*, siger Husserl et andet sted i de netop citerede forelæsninger, eller 'fantasi er bevidstheden karakteriseret som anskueliggørelse (*reproduktion*)' (2000, 404; min kursivering, SL); passende hermed – og i samklang med punkt 'a' ovenfor – må vi skelne 'mellem sansninger og fantasmer i den forstand, som dette strækker sig til opdelingen af alle fænomener i 'impression' og 'reproduktion' (Husserl 1985, nr. 44, 161). Husserl fortsætter sin forelæsning: 'Dvs. fantasi er ikke en bevidsthed, der kan fremstille en objektivitet [...] som givet ved sig selv. Ikke selv at give er netop fantasiens væsen. Selv begrebet om fantasi udspringer ikke af fantasien' (2000, 404).

Hvad nu? Hvordan får vi noget at vide om fantasien, når vi ikke – som tilfældet var med billedbevidstheden – i det mindste kan søge støtte i et perceptivt kanaliseret analogon? Husserl svarer:

Vi må naturligvis betragte fantaseringen, iagttage den: perceptionen af fantasien er den bevidsthed, der er den oprindelige leverandør til vores dannelse af fantasibegrebet; i denne perception skuer vi, hvad fantasi er, vi opfatter den i det ved sig selv givnes bevidsthed (2000, 404).

Fantasien – anskueliggørelsen (*Vergegenwärtigung*) – må altså alligevel sættes i forbindelse med perceptionen (*Wahrnehmung*). Men anderledes end ved billedbevidstheden; vi må danne os et begreb om fantasien *in flagranti* – med vind i håret, så at sige. For perceptionen af fantasien kan jo ikke sidestilles med

perceptionen af et maleri. Sidstnævnte eksisterer réelt; om det var et nok så ubestemmeligt abstrakt maleri, der var tale om, så ville der dog være et minimum af transcendens og dermed objektivitet<sup>6</sup> på færde. Der ville således være potentiale for et perceptivt kanaliseret fiktum. Men med fantasien befinder vi os ligesom ved bevidsthedens inderste kilde.

Husserl foretager endnu en sontring, som vi skal have med:

I 'perceptions-forestillingen' fremtræder objektet imidlertid til stadighed som værende selv og nu tilstede. I *fantasi*-forestillingen fremtræder det blot anskueliggjort. 'Der må' skelnes: *Billedforestilling* med bevidst billedlighed – gennem analogi, via billedobjekter, fx malerier, buster, fantasibilleder, genbeskrivelser, men ikke med bevidstheden om selvet – og fantasiforestilling som selvanskueliggørelse, men ikke gennem billeder (erindring) (Husserl 1985, nr. 18, 49).

Lad os prøve at danne os et overblik: Fantasi er for Husserl en 'anskueliggørelse' eller sågar en 'selvanskueliggørelse' som ikke foregår 'gennem billeder (erindring)' – vi bliver altså ikke sendt på sporet af den tabte tid, for at lede efter fantasibegrebet hos Husserl, men må indregne en form for fremadrettet *aktivitet*. Heri er Sartre helt enig: Om end erindringen kan inddrages i forbindelse med undersøgelsen af forestillingsbilledet, så er der dog *en essentiel forskel imellem mindet og forestillingsbilledet*, ligesom Husserl ovenfor afviser, at fantasiforestillinger skulle foregå gennem billeder (erindring). Sartre giver et eksempel: 'Hvis jeg mindes en begivenhed i mit forgangne liv, så har jeg ikke et forestillingsbillede om det, jeg fantaserer ikke, jeg *mindes* det. Det vil sige, at jeg ikke sætter det som et *givet-fravær*, men som en *givet-nutid* i *fortiden*. Hvis jeg fx mindes det håndtryk, som Sten gav mig i går aftes, da han gik, så har det på ingen måde undergået en irrealiseringsmodifikation, idet det flød ind i fortiden: håndtrykket har simpelthen undergået en *tilbagetrækning*, det er stadig réelt, men *fortidigt*. Det eksisterer *fortidigt*, hvilket er en réel værensmodus blandt andre' (1998, 348).

Om fantasien sagde Husserl imidlertid andetsteds (2000, 404), at den er en 'anskueliggørende *reproduktion*', idet 'ikke selv at give, er fantasiens væsen', mens 'perceptionen af fantasien er den bevidsthed', hvorfra vi skal hente vort oprindelige 'materiale' til fantasibegrebets dannelse. – Men derved opnår vi en forståelse af fantasien som noget *passivt*.

Vi er gået på sporet efter Husserls fantasibegreb. Men indtil videre et det som om, at ét spørgsmål endnu ikke er blevet besvaret: Er fantasien fri, eller er den en reproduktion, som intet giver, og som kun er hvad den er, når den perciperes i sin perceptionsuafhængighed?

'Vi geråder altid i modstrid med perceptionen' (1985, nr. 10, 30). – *Dét* synes at være Husserls egentlige problem med hensyn til fantasibegrebet. Han forsøger sig dog med lidt fantaserende udflugter, som fx i følgende passage:

Fantasifremtrædelsen repræsenterer perceptionsfremtrædelsen og middelbart genstanden. Ganske vist kommer genstanden nok til syne i fantasifremtrædelsen, men ufuldkomment. 'Fuldkomment' ville den kun komme til syne i en perceptionsfremtrædelse. Der havde vi en 'klar' bevidsthed? Hvordan nu, hvis vi derimod har en klar fantasiforestilling? var 'det' så bare i kort tid? Nuvel, da repræsenterer den gennem identitet: og jeg mener jo ikke, at tilsynekomsten selv skulle være her og nu. *Vi geråder altid i modstrid med perceptionen* (1985, nr. 10, 29-30; min kursivering, SL).

Det er som om, at Husserl vægrer sig ved at tage skridtet fuldt ud i den frie fantasi – som han ellers sine steder taler varmt for. Sartre er da heller ikke overbevist om, at Husserl er kommet helt fri af den såkaldte 'chosistiske illusion' (Sartre 1995, 61-62; begrebet 'chosisme' uddybes i næste kapitel). Nu kan Husserl selvfølgelig have haft sine gode grunde til ikke at tage et sådant skridt – men som den filosofiske alvorsmand, han er, dvs. som fænomenolog, er der dog stort set ikke den idé, der ikke må luftes – også de dristige, når sagen kræver det.<sup>7</sup> I det følgende har Husserl lige diskuteret forholdet mellem erindringsbilleder og forventningsbilleder, hvorefter følgende overvejelse sætter ind:

Det ejendommelige er dog fra begge sider set, at *en fuldkommen forestilling principielt er mulig*, dvs. en sådan, som intet mere indeholdt af diskrepans mellem det givne og det intenderede, altså intet mere af en forskel mellem *billedobjekt* og *snjet*.

Er dermed ikke principielt en profetisk bevidsthed tænkelig (en bevidsthed, der udgav sig for at være profetisk)? (1985, nr. 45, 172).

Et transparent forestillingsbillede i stil med dette, som Husserl måske bare har flirtet med, forfører Sartre helt og aldeles. Ifølge Sartre har Husserl med sit intentionalitetsbegreb som sådan og med en analyse som den ovenstående 'genopført kunstnerens og profeternes verden: skrækkelig, fjendtlig, farlig, med naturlige havne af nåde og kærlighed' (Sartre 2000, 32).<sup>8</sup>

#### IV. Forestillingsbilledet og det imaginære. Sartre

Sartres *L'imagination* er lagt historisk-kritisk an og kan betragtes som en pendant til Husserls kritik af bevidsthedens naturalisering i *Kritische Ideengeschichte*, dog med særligt henblik på opfattelsen af indbildningskraften. Men som vi har set, er det netop et godt sted at sætte ind. Sartre forholder sig således kritisk dels til klassikere som Descartes, Leibniz og Hume, dels til fortrinsvis franske psykologer og filosoffer fra det 19. og det tidlige 20. århundrede. Det drejer sig om navne som Taine, Binet og i særdeleshed Bergson. Skriftet slutter med et kapitel om Husserl, hvorfra jeg citerede indledningsvist, og derfra er bolden spillet videre til *L'imaginaire*, som er et grundigere og rent fænomenologisk konciperet studie i indbildningskraftens væsen.

Et af de problemer, som Sartre identificerer i sin historisk-kritiske lektur, er tendensen til *chosisme*, dvs. den opfattelse, at forestillingsbilledet<sup>9</sup> har samme værenskarakter som et sansobjekt, en ting; og i sammenhæng hermed *associationismen*, som man fx finder den hos Hume:

Ifølge Hume består tænkning i manipulationen med idéer. At forstå et ord er et spørgsmål om at *associer* det med den rette idé. Og idéer er 'svage billeder' af sansindtryk. Således tilslutter Hume sig assimilationen af det sanselige og det intellektuelle [...] (Tye 1991, 9).

Associationismen giver det samme problem som naturaliseringen af bevidstheden, nemlig, at bevidstheden, forstået som erkendelsesgrund for verden, med nødvendig konsekvens går til grunde i tingsværen, i inert – som Sartre ynder at sige. Herved dør friheden og det specifikt bevidsthedsmæssige (spontanitet, fx) hen, indspundet i noget der ligner spinozistisk fatalisme, eller det, som Schelling kalder blind væren – og som Sartre kalder væren *en-soi* – fordi den *ikke har mulighed for at være andet*, end det, den er. En helt igennem naturaliseret væren er således – set fra det perspektiv – i grunden en død væren: 'Thi bevægelighed (= mulighed) er kun i subjektet. Spinozas substans er blot objekt' (1926, 40), som Schelling siger. Med tilfældet Spinoza er sagen så også sat på sin yderste spids.

Heller ikke Henri Bergson, der på det metafysiske plan omhyggeligt får skelnet forestillingsbilledet fra perceptionen, lykkes det på det psykologiske plan at komme fri af associationismen – som han eksplicit ønsker at bekæmpe. Bergson ser ikke, siger Sartre, at den eneste vej ud af associationismen eller chosismen (tingsliggørelsen) – denne dominerende doktrin, som altså er Sartres udgave af 'bevidsthedens naturalisering' – 'er at gå tilbage til forestillingsbilledet selv og at bevise, at dette er radikalt forskelligt fra et objekt' (1950, 57). Videre må man i indbildningskraftens tilfælde skelne mellem væsens-identiteten og eksistens-identiteten i forbindelse med det afbildede (jf. Sartre 1950,

2, 3 og 6). 'Væsen (= frihed fra væren)' (1926, 102), siger Schelling, og det rammer i første omgang sagens kerne, for så vidt væsens-identiteten netop angår forestillingsbilledet *i dets egen ret* som genuint bevidsthedsfænomen, mens eksistens-identiteten normalt angår den empirisk konstaterbare ting. Den afgørende forskel er, at jeg med hensyn til forestillingsbilledet – dvs. væsens-identiteten – *aldrig tager fejl*, som Sartre udtrykker det (1950, 3). Påstanden ud-  
dybes i *L'imaginaire*:

Kort sagt, perceptionens genstand overvælder konstant bevidstheden; forestillingsbilledets genstand er aldrig mere end den bevidsthed, som man har om det; det lader sig definere ved denne bevidsthed: man kan intet lære af et forestillingsbillede, som man ikke allerede vidste [...] det giver sig med et slag, som det, det er (Sartre 1998, 27).

Spørgsmålet om, hvorledes det forholder sig med forestillingsbilledets *eksistens*, må imidlertid nødvendigvis rejse sig: 'Hvis jeg undersøger mig selv uden at dømme på forhånd, så opdager jeg, at jeg spontant opererer med en skelen mellem eksistensen som ting og eksistensen som forestillingsbillede' (1950, 3), noterer Sartre. Forestillingsbilledet er jo ikke *intet*, men det er *som* intet – det *er*, men ikke som objekt, ikke som en sansbar realværen. Sartre reflekterer indledningsvist over denne problemstilling i *L'imagination*, idet han først har betragtet et blankt papirark på sit skrivebord og derefter drejet hovedet bort:

Det papirark, som fremtræder for mig i dette øjeblik, har en væsensmæssig identitet med det papirark, som jeg for lidt siden så på. Og ved væsen forstår jeg ikke bare strukturen, men endda selve individualiteten. Det er ganske vist det samme ark papir, papirarket, som lige nu befinder sig i mit kontor, men det eksisterer anderledes. Jeg *ser* det ikke, det *trænger sig* ikke på som en begrænsning af min spontanitet; ej heller er det noget inert givet eksisterende *i sig*. Med ét ord: papirarket eksisterer ikke *i virkeligheden*, det eksisterer *i forestillingsbilledet* (1950, 2-3).

Fra Husserl har Sartre først og fremmest overtaget idéen om bevidsthedens intentionalitet; Sartre udlægger den således:

Bevidstheden og verden er givet i ét og samme slag; i sit væsen ydre for bevidstheden er verden, i kraft af sit væsen, relativ til bevidstheden. [...] Denne nødvendighed for bevidstheden til at eksistere som bevidsthed om noget andet end sig selv, kalder Husserl for 'intentionalitet' (Sartre 2000, 30-31).

Selv siger Husserl i Sartres yndlingsbog *Ideen I*:

Det er intentionaliteten, som karakteriserer bevidstheden i prægnet forstand, og som retfærdiggør på samme tid at betegne den hele oplevelsesstrøm som bevidsthedsstrøm og som enheden i *én* bevidsthed (1992a, 187).

Derfor rammer Sartre også sagens kerne, når han problematiserer en hidtidig opfattelse af forestillingsbilledet som går på, at dette skulle være en sammen-sat størrelse (syntese), der indgår i sammenhænge med andre størrelser (indtryk og ideer) som *element* i en overgribende kausalitet. Herved mister forestillingsbilledet nemlig sin bevidsthedskarakter, sin spontanitet. Også Bergson gik galt i byen her; godt nok havde han fået bøjet bevidsthedsbegrebet så tilstrækkeligt, at både spontanitet og livsforløb kunne passes ind i det, men midt i 'denne rene varen (*durée*) havde han ladet sine inerte forestillingsbilleder synke til bunds som brosten i vandet' (Sartre 1950, 57). Fejlen kommer af, at forestillingsbilledet kun kan 'komme ind i bevidsthedsstrømmen, hvis det selv er en syntese og ikke et element. Der er ikke, ja vi vil ikke høre tale om, at der skulle være forestillingsbilleder *i* bevidstheden. Men forestillingsbilledet *er en bestemt type bevidsthed*. Forestillingsbilledet er en akt og ikke en ting. Forestillingsbilledet er bevidsthed *om* et eller andet' (1950, 162). Eller som det hedder i *L'imaginaire*: 'Forestillingsbilledet er defineret ved sin intention. Intentionen er det, som gør, at forestillingsbilledet af Sten er bevidsthed om Sten.' (Sartre 1998, 115). Og Længere fremme: 'Indbildningskraftens akt [...] er en magisk akt. [...] objektet i forestillingsbilledet er irréel. Det er uden tvivl nærværende, men samtidig uden for rækkevidde. [...] for at handle i forhold til disse irréelle objekter er det nødvendigt, at jeg deler mig selv op, at *jeg gør mig selv irréel* [*m'ir-réalise*]' (1998, 239-240). Jeg må altså *selv* træde ind i 'la vie imaginaire' (blive 'kunstner') – et imaginært liv, hvor 'forestillingsbilledet er som inkarnationen af den ikke-reflekterede tanke [...] en tanke, der konstituerer sig selv i og ved sit objekt', idet '[...] der for begrebet er to måder at fremtræde på: som ren tanke på det reflektive niveau og, på det ikke-reflekterede niveau, som billede' (1998, 216 og 219). Det er altså et miljø, hvor tanken er blevet billede og hvor billedet er en (intentionel) bevidsthed (om fraværende sten – fx).

Her har vi svaret på det spørgsmål, som jeg indledningsvist fremsatte. Udgivelsen af *Ideen I* i 1913 var så stor en begivenhed i det 20. århundredes filosofi ifølge Sartre, fordi der med det værk forelå en sammenhængende 'almen indføring i den rene fænomenologi' – dvs. sådan noget som en grundbog i intentionalitetens noetisk-noematiske væsen. Og det er den – idéen om den intentionelt strukturerede bevidsthed – der kan redde både friheden og fantasien.

Hvad Sartre imidlertid ikke overtager fra Husserl, er den programatiske egologi.<sup>10</sup> I et skrift, der udkom samme år som *L'imagination*, argumenterer Sartre for en ikke-egologisk forståelse af selvbevidstheden. Egoet er ikke en beboer af bevidstheden – som har en prærefleksiv eller ikke-positionel vished om sin egen eksistens; egoet selv er genstand for bevidstheden og således transcendent (jf. Sartre 1996, 77). Videre må også en overskrift som Husserls 'association som princip for den passive genese', det er § 39 i *Cartesianische Meditationen*, umiddelbart have generet Sartre. Husserl tænker godt nok ikke association som en 'empirisk lovmæssighed for komplekset af en 'sjæls' data', men derimod som en apriorisk funktion, der knytter sig til 'konstitutionen af det konkrete ego'. Ja, som først gør egoet tænkeligt, idet den passive genese – dvs. den 'passive erfarings syntese' – af det mangefold, der er umiddelbart givet i mit bevidsthedsfelt, lægger den konstituerende grund for min aktive skabelses 'bygearbejde', altså egoets aktive syntese (jf. Husserl 1992c, 80-81 og 83). Men det går Sartre imod at forene begrebet 'passivitet' med begrebet 'bevidsthed' (Sartre 1995, 24-25).<sup>11</sup> Det er netop det *radikale* ved intentionalteten, at den medfører idéen om en bevidsthed, der altid er *in actu*. Sartres alternativ til Husserls 'passive genese' taget isoleret er derfor den prærefleksive selvbevidstheds spil i fantom-dyaden '*reflet-reflétant*'; den vender jeg tilbage til i det sidste afsnit.

Når det derimod kommer til den fænomenologiske metode – nemlig 'bevidsthedsmetoden for erkendelsen af bevidsthed overhovedet' som udelukkende betjener sig af 'refleksionsakter' (Husserl 1992a, 165) – så er Sartre helt på linje med Husserl, her i forbindelse med udforskningen af indbildningskraften:

Vi vil ikke vide af noget andet om forestillingsbilledet end det, som refleksionen kan lære os om det. [...] vi vil forsøge en forestillingsbilledets 'fænomenologi'. Metoden er enkel: producere billeder i os selv, reflektere over disse billeder, beskrive dem, dvs. at forsøge at bestemme og klassificere deres distinktive særpræg (Sartre 1998, 17).

I det lille afsnit om Husserls *Ideen I*, som man finder i slutningen af *L'imagination*, fremhæver Sartre netop det sted, hvor Husserl taler om, 'at fiktionen er fænomenologiens livselement' (Sartre 1950, 141; Husserl 1992a, 148; jf. afsnit II ovenfor). Med dette værk om bevidsthedens noetisk-noematiske struktur havde Husserl jo bragt magien og rædslen tilbage til tingene; hvad godt er der ved det, kunne man selvfølgelig spørge. Mennesket er med ét slag bragt i et anmassende nært, ja nærmest intimt forhold til tingene. 'Til sagen selv', som det hed i *Logische Untersuchungen* (1992d, 10) – i Sartres udlægning gælder dette

også tingene, hvilket han eksempelvis eksponerer i romanen *Kvalme*, hvor tingene nærmest antager et eget liv. Men det, som det kommer an på at forstå, er, at 'sagen selv' er tings-*fænomenet* som det er for en bevidsthed. Hvad tingen er 'i sig selv' er ligegyldigt, den er der bare. Det er altså tingene forstået som noematiske korrelater til mine noetiske bevidsthedsakter, som det handler om; dvs.: intet kan trænge ind i bevidstheden, den er spontan, den er fri, den 'kan kun begrænses af sig selv' (Sartre 1995, 21); den er kvalitativt forskellig fra tingene, og dog 'er' den ikke andet end det, som den er bevidsthed *om*. Det er det gådefulde og samtidig fortryllende og rædselsvækkende, for de er der, tingene. Og det er netop også i kraft af intentionalitetens noetisk-noematiske struktur, at det overhovedet giver mening at bedrive fænomenologi om noget, der både er fraværende og som jeg samtidig opfatter som ikke-eksisterende. Jeg har jo forestillingsbilledet *qua cogitatum* – som noematisk korrelat til min bevidsthedsakt:

Den fantaserende bevidstheds sætten er radikalt forskellig fra en virkeliggørende (*réalisante*) bevidstheds sætten. Det betyder, at det fantaserede objekts eksistenstype, *for så vidt det er et forestillingsbillede*, er væsensforskellig fra eksistentstypen ved et objekt, der opfattes som réelt. Og – det er klart – hvis jeg lige nu former billedet af Sten, så omslutter min fantaserende bevidsthed en bestemt position for Stens eksistens for så vidt han, i dette øjeblik, er i Berlin eller i London. Men for så vidt, han *fremtræder for mig i forestillingsbilledet*, så *fremtræder* denne Sten, som er i London, for mig som *fraværende*. Dette principielle fravær, denne væsensbestemmende intethed ved det fantaserede objekt rækker til at differentiere det fra perceptionens objekter (Sartre 1998, 346).

Via sit begreb om forestillingsbilledet som *fraværsbevidsthed* forstærker Sartre Husserls kritik af bevidsthedens naturalisering. Vi har allerede set det hos Husserl selv, det er ham, Sartre har lært det af, blot tjener Sartres manglende beskedenhed til, at argumentet for den principielle adskillelse mellem perception (indtryk) og fantasi træder helt klart for dagen.

## V. *Fantasiens i førstefilosofien*

Jeg vil afslutningsvis koncentrere mig om, hvorledes Sartre med teorien om forestillingsbilledet, altså fantasien, som kendetegnedes ved, at 'man ikke kan skelne mellem billedet og det afbildede' (Zahavi/Husserl) – foregriber sin tese i *L'être et le néant* om, at intet funderer sin egen intethed i fantom-dyaden 'reflet-reflétant'. I Manfred Franks bog, *Zeitbennusstsein*, kan jeg finde støtte til denne

tese. Om 'det tomme henvisningsspil mellem skin og genskin ('le jeu reflet-reflétant')' skriver Frank: 'I det erkender man nu let det ontologiske fundament for det, som Husserl kaldte protention og retention. Spillet reflet-reflétant hører til bevidstheden som ikke-sættende og uselvstændigt moment ved den intentionale bevidstheds strukturhelhed' (1990, 90). Fantom-dyaden – spillet mellem skin og genskin – kan tænkes som en spejling, der (i et tomt 'rum') spejler sin egen spejling, dvs. sin givethed for sig selv som spejlende sin egen spejling, og derudover – intet.<sup>12</sup>

For nu meningsfuldt at bringe forestillingsbilledet i relation til den prærefleksive selvbevidsthed – dvs. intets metastabile selvkonstitution i spillet 'reflet-reflétant' – skal problemstillingen i *L'imaginaire* kort opridses. Sartre stiller den således op:

[E]r indbildningsfunktionen en kontingent og metafysisk specifikation af væsensbestemmelsen 'bevidsthed', eller må den derimod beskrives som en struktur, der er konstitutiv for denne væsensbestemmelse? Sagt på en anden måde: kan man udtænke en bevidsthed, som aldrig fantaserede og som var helt og aldeles opslugt af sine anskuelser af realiteten – i så fald ville muligheden for at fantasere være en kontingent berigelse, der fremstod som en kvalitet blandt andre af *vores* bevidstheder – eller forholder det sig sådan, at man, idet man sætter en bevidsthed, nødvendigvis må fremsætte den som altid værende i stand til at fantasere? (1998, 344).

Sartre berører her virkelig spørgsmålet om en mulig sammenhæng mellem fænomenet fantasi og så det, som Husserl ville kalde en 'førstefilosofi' – en videnskab om den transcendentale bevidsthed, hvori al anden viden (skab) må begrunde sin erkendelse. Sartre spørger fra to vinkler:

- 1) Den ene vinkel er *metafysisk*: er bevidsthedens evne til at fantasere blot et *kontingent* epifænomen; kunne det ligeså godt have forholdt sig anderledes? Kunne man altså lige så godt tænke sig en bevidsthed, der kun og udelukkende var optaget af realiteter?
- 2) Den anden vinkel er *fænomenologisk-ontologisk*: til bevidsthedens egen struktur hører nødvendigvis, at den som bevidsthed er konstitutiv for en verden (ligeegyldigt hvilken); følger det heraf, at evnen til at fantasere er impliceret hver gang, der er tale om en bevidsthed, der konstituerer en verden?

'Vi skal få at se', skriver Sartre videre, 'om de nødvendige betingelser for at virkeliggøre en fantaserende bevidsthed er *de samme*, eller om de er nogle *andre* end

mulighedsbetingelserne for en bevidsthed i almindelighed' (1998, 345). 12-13 sider længere fremme får vi et bekræftende svar: Mulighedsbetingelserne for en bevidsthed i almindelighed implicerer nødvendigvis en bevidsthed, der kan fantasere:

Vi kan nu tillade os at konkludere: indbildningskraften er ikke en empirisk og tilføjet evne ved bevidstheden; indbildningskraften er bevidsthed helt og holdent for så vidt, som den virkeliggør sin frihed; enhver konkret og réel situation for bevidstheden i verden er overordentlig imaginær for så vidt, som bevidstheden altid giver sig til kende som en overskridelse af det réelle. Det følger ikke heraf, at enhver realperception nødvendigvis må slå over i det imaginære; men ligesom bevidstheden altid er 'siteret', fordi den altid er fri [ville det 'ubevidste' eksempelvis kunne udvise sådan noget som 'situationsfornemmelse' eller – med forsæt – det modsatte? SL], så er der altid og i hvert øjeblik en konkret mulighed for, at bevidstheden producerer irrealitet (1998, 358).

Jeg tenderer som antydnet mod at tolke dette i retning af Sartres begreb om *intet* – og i sidste ende hans begreb om *frihed* – sådan som disse størrelser udfoldes i hovedværket *L'être et le néant* fra 1943. Lad mig give et eksempel på, hvordan Sartres forestilling om intets fundering i fantom-dyaden 'reflet-reflétant' kunne illustreres. Her fra Dieter Henrich's berømte udlægning af 'Fichtes oprindelige indsigt' på et sted, hvor en vis metafor om øjet diskuteres i relation til jegets væren *for-sig*, *l'être pour-soi*, der netop er en terminologi – og en funktion – som Sartre overtager fra traditionen:

Øjet er modsætningen til spejlet. Billedet i spejlet er kun billede for en, som ser det. I Jeget er spejlet imidlertid selv seende, spejlet er blevet øje. Således er spejlbillederne ikke billeder af noget andet og for noget andet. Spejlets billeder er billeder af dets egen seen, som den seende også selv får øje på. De er af og for spejlet selv (Henrich 1966, 226; jf. også Frank 1990, 92, note 10).

I *Die Bestimmung des Menschen* bliver Fichtes indelukkede jeg imidlertid klaustrofobiramt, for hvordan kommer man ud af i sit spejlkabinet? Fichte iscenesætter følgende skrækscenarium:

Overalt er der intet af varighed, hverken uden for mig eller inden i mig, derimod kun en uophørlig vekslen. Jeg kender ikke noget til nogen væren, og heller ikke til min egen. Der er ingen væren. – *Jeg selv* ved det overhovedet ikke, og er ikke. *Billeder* er: de er det eneste, som er til, de har viden om sig selv, sådan som billeder nu har: – Billeder, der svæver forbi; som hænger sammen via billeder af billederne, billeder, uden at der er noget afbilledet i dem, uden betydning og formål. Jeg

selv er et af disse billeder; ja, selv det er jeg ikke, derimod kun et forvirret billede af billeder. – Al realitet forvandler sig til en vidunderlig drøm, uden et liv, der bliver drømt om, og uden en ånd, som drømmer om det; til en drøm, der hænger sammen i en drøm om sig selv (Fichte 2003, 100-101).

Henrich tilføjer angående øje-metaforen og den pågældende *Videnskabslære* fra 1798, at der – i modsætning til den *Videnskabslære*, der eksempelvis fulgte i 1801 – 'mangler den tanke, at der i øjet er 'indsat' en gøren' (1966, 227). At der kan være et teologisk anspil her, ser vi bort fra; det afgørende er, at der med en 'gøren' også må være tale om 'tid'. Derfor hedder det hos Manfred Frank:

For at tidsliggøre virtualiteten ved det hermetiske 'system reflet-reflétant' er der brug for en intervention fra et *en-soi* (fx i form af ens egen krop)' (Frank 1990, 92).<sup>13</sup>

Dieter Henrich får med Fichte illustreret jeget som det er *for-sig* – Sartre ville sige i dets selvnærvær (*présence à soi*). Men nærvær forudsætter fravær, *décalage*, forskydning (jf. Sartre 1993, 368), ellers ophører genspejlingen og selvbevidstheden går til grunde i åndløs materie. 'Fichte dannede øjemetaforen for at betegne det i sig selv indelukkede jeks væsen' (1966, 288), konstaterer Henrich. Som modstykke her til – kunne man sige – indfører Sartre for-sigs *diasporaværen* (1995, 172) for at betegne subjektivitetens kastethed, dens kontingente væren i verden og dens samtidige hjemløshed. Den komplementære side til dette er bevidsthedens meningsbegærende transcendens: den menneskelige virkeligheds *gøren* i begæret efter at være *en-soi*. Man kan nærmest sige, at *en-soi* intervenserer med den tingslige værensform som *analogon* for det, som Sartre kalder *la valeur* – den menneskelige virkeligheds idealtilstand, hvor Selvet er, hvad det er, uden derved at gå til grunde som bevidsthed (*l'être-pour-soi-en-soi*).<sup>14</sup> Men eftersom værdien aldrig kan blive andet end analogisk nærværende (man behøver blot at konsultere Sartres analyser af uoprigtigheden; se 1995, del I, kap. 2), bliver den diasporiske spredning for Sartre i *L'être et le néant* udlagt som den eneste mulige værensmodus for subjektiviteten – der af samme grund unddrager sig enhver substans-bestemmelse – nemlig en struktur, hvor bevidstheden *har* at være det, som den ikke er (sin egen fremtid) og ikke at være det, som den er (sin fortid).<sup>15</sup> Dette fx i form af, at 'jeg eksisterer min krop på samme tid som *point de vue* og *point de départ*' (jf. Sartre 1995, 366) – altså jeg er (qua fakticitet), men jeg overskrider bestandigt min væren for at blive *noget* (qua transcendens). Netop denne antagelse af et *point de vue* for ethvert *point de départ* – altså en situeret krop, der 'indsætter' en gøren i spillet 'reflet-reflétant'

– forhindrer friheden i at blive et blot metafysisk postulat om en *liberum arbitrium* – hvis denne betegnelse vel at mærke forstås i abstrakt, stoisk forstand.

Dette er afgørende for Sartre, også i forbindelse med det imaginære, '[t]hi et forestillingsbillede er ikke *verden negeret* slet og ret; forestillingsbilledet er altid *verden negeret fra et bestemt point de vue*, altså præcis det, som tillader at sætte fraværet eller ikke-eksistensen ved et sådant objekt, som man vil gøre nærværende 'i billedet' (1998, 355). Spillet i fantom-dyaden 'reflet-reflétant' behøver 'indsættelsen' af et *point de vue* for at få et *point de départ*; men hvor skal man putte femmeren i for at få lortet til at gå i gang, som Dan Turèll engang skal have udtalt om sit forhold til naturen.

Når det kommer til bevidstheden, ville Sartre (med Heidegger) sige, at 'naturen' altid allerede strukturerer bevidstheden, idet 'det er bevidsthedens væren-i-verden, der er den nødvendige betingelse for indbildningskraften' (Sartre 1998, 356). Uden et 'i-sig, som jeg negerer, ville jeg svinde bort i intet (Sartre 1995, 551) – subjektet ville blive ren indbildning. I-sig (*l'être en-soi*) er, 'femmeren, der får lortet til at gå i gang', ligesom dyaden 'reflet-reflétant' er den sprække i væren, som femmeren på magisk vis skal puttes ind i – dette sidste er et metafysisk problem, som Sartre samler under betegnelserne 'kontingens' og 'fakticitet'.

For at komme til en ende: Den prærefleksive *selvbevidsthed* er en endnu ikke realiseret *frihed* i spillet 'reflet-reflétant' (en indholdstom vekslen mellem retention og protention; jf. Frank ovenfor); *fantasien* er i nærmeste familie med dette vekselspil, men må forstås som den *irrealiserende frihed* i det transparente spil mellem forestillingsbilledet og den fantaserende bevidsthed (efter modellen 'reflet-reflétant' og *point de vue* som *en-soi*-intervention). Og som Husserl cirka sagde: når *billedobjekt* og *subjekt* er uden mindste diskrepans, så har vi opskriften på den profetiske bevidstheds mulighed. Eller den kunstneriske, ville Sartre måske tilføje, idet 'forestillingsbilledets funktion er *symbolske*' (1998, 189). I hvert fald befinder vi os på et transcendentalt niveau, i et rent 'rum', hvor 'kun intentionalitet kan modificere sig i intentionalitet' (Husserl, 1985, nr. 54, 248), og 'bevidsthed kun kan begrænses af bevidsthed' (Sartre 1995, 21).

Det kan synes ligeså uhyggeligt som Kierkegaards begreb om angst som den drømmende ånd, der ængstes ved *intet* og dette *at kunne*, da jeg i angsten jo står over for 'Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden' (1991, 136 og 142). Men er det ikke her, ved dette praktiske *jeg kan*, som ifølge Husserl var mere end en forestilling, at det hele begynder – ikke mindst filosofien? Hvad havde eksempelvis romantikken og den tyske idealisme været uden 'det ledende *heuristiske* princip, nemlig *opfindelsens* princip?' (Schelling 1926, 98)?

Selvom selvbevidstheden er et visheds*faktum* for såvel Fichte og Schelling, som for Sartre, så er den dog (netop) aldrig en tilstand eller en ting (et stykke

viden), men altid enten en selvfrebringende virksomhed (idealismen) eller en kontingent dekompression af væren i form af en tidslighedsindstiftende og identitetsopløsende transcendens af det givne. Og når Husserl taler om egoet som identitetspol og den transcendental-fænomenologiske egologi som førstefilosofi, hvor begyndelsen og metoden er apriorisk 'nødvendig og ubetvivlelig', så er dette altid – og derom vidner også hans enorme produktivitet – at tænke sig i form af et 'uendeligt program' (1992c, 156).

Intet af det foregående skal forstås derhen, at jeget er et fiktum; det skal forstås således – som Sartre kunne konstatere – at selvbevidsthed implicerer irrealiseringsmulighed – at der altså fænomenologisk-ontologisk set ikke er tale om et enten-eller mellem *væren* og *intet* (Hamlets problem er et metafysisk problem, ikke et fænomenologisk), men om et både-og; for så vidt kan vi fastholde vores parentes om bevidsthedens naturalisering.

## Litteratur

- Fichte, J. G. (2003 [1800]): *Die Bestimmung des Menschen*, Reclam, Stuttgart.
- Frank, Manfred (2002a) : *Selbstgeföhl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Frank, Manfred (2002b): 'Sartres Vortrag *Conscience de soi et connaissance de soi*. Eine Argumentationsskizze', in: H. Linneweber-Lammerskitten og G. Mohr (udg.), *Interpretation und Argument*, Festschrift für Gerhard Seel, Würzburg, 247-264.
- Frank, Manfred (1993): *Fragments einer Geschichte der Selbstbewusstseins-Theorie von Kant bis Sartre*, in: M. Frank (udg.), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Frank, Manfred (1992): *Der unendliche Mangel an Sein*, 2. udgave, stærkt udvidet og gennemarbejdet, Fink Verlag, München.
- Frank, Manfred (1990): *Zeitbewusstsein*, Verlag Günther Neske, Pfullingen.
- Henrich, Dieter (1966): 'Fichtes ursprüngliche Einsicht', in: *Metaphysik und Subjektivität*, Festschrift für Wolfgang Cramer, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Husserl, Edmund (1992a [1913]): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, in: *Gesammelte Schriften*, bd. 5, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Husserl, Edmund (1992b [1923/24]): *Erste Philosophie*, I. del: *Kritische Ideengeschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, bd. 6, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Husserl, Edmund (1992c [1929]): *Cartesianische Meditationen*, in: *Gesammelte Schriften*, bd. 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Husserl, Edmund (1992d [1900/01]): *Logische Untersuchungen II/1*, in: *Gesammelte Schriften*, bd. 3, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Husserl, Edmund (1985): *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, udg. og indl. ved Rudolf Bernet, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Husserl, Edmund (2000 [1928]): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, udg. af Martin Heidegger, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Husserl, Edmund (1999): *Cartesianske meditationer*, dansk oversættelse ved Peer F. Bundgaard, Hans Reitzels Forlag, København.
- Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV), Meiner Verlag, Hamburg.
- Kierkegaard, Søren (1991 [1944]): *Begrebet Angest*, in: *Samlede Værker* bd. 6, Gyldendal, København.
- Leavey, Jr., John P. (1989 [1978]) *Preface: Undecidables and Old Names* in: Jacques Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, translated by John P. Leavey, Jr., University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- Lüsberg, Sune (2004): 'Det principielle nederlag som hermeneutisk udfordring. Intern negation og viljen til forståelse hos Sartre og Gadamer', in: *Slagmark* nr. 40, Aarhus, 89-108.
- Lüsberg, Sune (2006): 'Johannes Sløk – historien om en undtagelse', in: *Et menneske lades ikke i ro – facetter af Johannes Sløks forfatterskab*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus, 98-114.
- Sartre, Jean-Paul (1950 [1936]): *L'Imagination*, Presses Universitaire de France, Paris.
- Sartre, Jean-Paul (1998 [1940]): *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, La Flèche.
- Sartre, Jean-Paul (2000 [1939]): *Une idée fondamentale de Husserl: L'intentionnalité* in: *Critiques littéraires (Situations, I)* Gallimard, La Flèche.

- Sartre, Jean-Paul (1996 [1936]): *La transcendance de l'ego*, J. Vrin, Mayenne.
- Sartre, Jean-Paul (1995 [1943]): *L'être et le néant*, Gallimard, Saint Amand.
- Sartre, Jean-Paul (1993 [1947]): *Conscience de soi et connaissance de soi*, in: Manfred Frank (udg.) *Selbstbenusstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Sartre, Jean-Paul (1988 [1971-72]): *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, bd. I-III, Gallimard, Paris.
- Sartre, Jean-Paul (1985 [1960]): *Questions de méthode*, in: *Critique de la Raison dialectique*, bd. I, *Théories des ensembles pratiques*, Gallimard, Mayenne.
- Schelling, F. W. J. (1926): *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1953 (= 1. udg. af *Gesamtausgabe von Schellings Werken*, bd. X, som er sideidentisk med det fotomekaniske genoptryk af den Schrötersche Jubilæumsausgabe fra 1926).
- Thomsen, Hans Jørgen (1988): *Frihed og kontingens. Træk af modernitetserfaringernes historie og betydning*, Modtryk, Aarhus.
- Tye, Michael (1991): *The Imagery Debate*, The MIT-Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Warnock, Mary (1994): *Time and Imagination*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- Zahavi, Dan (2001): *Husserls fenomenologi*, Gyldendal, København.
- Zahavi, Dan (1999): *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Illinois.

## Noter

<sup>1</sup> Det, som jeg her betegner 'fraværsbevidsthed', er i allernærmeste familie med det, som idéhistorikeren Hans Jørgen Thomsen i anknnytning til Ernst Bloch og Jean-Paul Sartre har kaldt 'fraværets ontologi'. Se Thomsen 1988, § 15, 49 og passim. Et citat fra Husserlforskeren Dan Zahavi (2001, 216, note 24), som jeg gengiver længere fremme, har også inspireret mig.

<sup>2</sup> At Schelling pludseligt dukker frem her som en trolde af en æske – og det vil ske igen – er ikke så kontroversielt og kontingent, som det kunne synes. Manfred Frank – som har forsket grundigt i både Schellings og Sartres filosofier – har flere steder påvist det meningsfulde og oplysende i at lade deres subjektivitets-teorier og bevidsthedsforståelse belyse hinanden. Se Frank 2002a, 234-243, 1992, 50-92.

<sup>3</sup> Jf. *Was ist Metaphysik* (1929).

<sup>4</sup> Sml. dette med følgende kommentar fra Husserl vedrørende evidensbevidsthed: 'At opfatte det, der er givet gennem sig selv, er imidlertid det samme som umiddelbar anskuelse, og det ville være en tåbelig indvendning mod denne udvidelse af begrebet om anskuelsen, med dens umiddelbarhed, hvis man (som det er sket) sagde: Tænkning er en middelbar bevidsthed over for den umiddelbare anskuelse (1992b, 130-131).

<sup>5</sup> Dvs. en form for intentionalitet, der fastholder opmærksomheden på den anskueliggjorte tone – og også konstituerer den – så den fri af al sanselighed dog bevarer en slags nutidsnærhed.

<sup>6</sup> Vedrørende spørgsmålet om, hvornår man hos Husserl kan tale om, at noget er et objekt, se Zahavi 1999, 75: 'Ifølge Husserl er det kun, når noget bliver oplevet som værende i besiddelse af en minimal form for transcendens, at det bliver oplevet som et objekt.'

<sup>7</sup> Jf. Husserls eget udsagn, som gælder det fænomenologiske arbejde generelt: 'Man skal

her bare, som overalt i fænomenologien, have modet til – i stedet for at omtyde det, der virkelig skal skues i fænomenet – netop tage imod det, sådan som det præsenterer sig selv, og beskrive det *ærligt* (1992a, 247).

<sup>8</sup> Sartre har sandsynligvis ikke kendt til det citerede sted hos Husserl, men så meget desto tydeligere fremstår hans kongenialitet med den fænomenologiske grundtanke. Mange år senere – i storværket *L'Idiot de la famille* (1988 [1971-72]) om Gustave Flaubert – sætter Sartre atter fantasien (kunsten) i seriøs forbindelse med det menneskeligt-profetiskes mulighed (på samme måde, som Kierkegaard mente, at *undtagelsen* – når blot den er berettiget, dvs. forholder sig med lidenskab – forklarer det almene langt bedre end det almene formår at forklare sig selv; Jf. Liisberg 2006, 103).

<sup>9</sup> I det følgende oversætter jeg Sartres termer *l'image* og *l'image mentale* under ét som forestillingsbillede; få steder som fantasieren (*imaginer*). Da Sartre med *l'image* aldrig mener billedet som transcendent objekt for bevidsthed – i så fald skriver han *l'image de tableau* eller lignende – men mener billedet som en bevidsthedstype, forekommer 'forestillingsbillede' – og altså få steder 'fantasieren' – mig at være en nogenlunde rammende oversættelse. Da det endvidere ikke må forveksles med Husserls begreb om 'billedbevidsthed', ville den term som oversættelse af 'l'image' virke forvirrende.

<sup>10</sup> Vedr. Husserls projekt som en 'egologi' se fx 1992b, 147, samt *Cartesianische Meditationen in toto* (1992c).

<sup>11</sup> Når Sartre alligevel sidst i forfatterskabet gør dette i forbindelse med sin Flaubert-læsning, så sker det i den paradoksale form, hvor han taler om kunstneren Flauberts *activité passive*. 'Med udgangspunkt i sin forhistorie er Gustave konstitueret som en flod af passive synteser. Kun er det endnu nødvendigt, at han *eksisterer* dem, dvs. at han oppebærer deres væren, idet han overskrider dem hen imod sig selv' (Sartre 1988, bd. I, 406 ff.)

<sup>12</sup> Jf. Sartre 1995, særligt 158, men også 184 og 188. Jeg har forsøgt at uddybe denne figur hos Sartre andetsteds; se Liisberg 2004, 96 ff.

<sup>13</sup> Dan Zahavi har givet et bud på, hvordan sådan noget som strukturen 'reflet-reflétant' hos Sartre – uden at det i denne forbindelse er ekspliciteret som sådan hos Zahavi – kan identificeres hos Husserl: 'Indre tidslighedsbevidsthed er et oplevelsesfelt, en manifestationsdimension, som indeholder alle tre temporale dimensioner. Strukturen ved dette oplevelsesfelt (ur-impression–retention–protention) er ikke en tidlig udstrækning. Retentionerne og protentionerne er ikke fortid eller fremtid i forhold til ur-impressionen, de er heller ikke samtidige hermed, så længe 'samtidighed' anvendes i almindelig betydning. De er 'sammen' eller 'co-aktuelle' med ur-impressionen' (Zahavi 1999, 81; min fremhævelse, SL). Systemet (eller strukturen) 'reflet-reflétant' var nu ifølge Frank 'det ontologiske fundament for det, som Husserl kaldte protention og retention' (Frank 1990, 90). Overført på Sartres fænomenologiske ontologi ville det, som Zahavi her identificerer som strukturen ved den indre tidslighedsbevidsthed hos Husserl, bestyrke Sartres tese om en transfænomenal dimension ved subjektiviteten (*l'être du 'pervipere'*; 1995, 16 ff.); dvs. det mysterium, at den intentionelt strukturerede bevidsthed ikke går til grunde som bevidsthed, idet den kun er, hvad den 'er', som bevidsthed om den anden transfænomenale værensdimension: væren i-sig (jf. det ontologiske bevis, Sartre 1995, 28-29).

<sup>14</sup> Denne tese kunne understøttes af Sartres særlige pointering af, at en af Flauberts fiktive figurer, den hellige Antonius, drømmer om 'at være materien' [*Être la matière*] (Sartre 1988, bd. I, 514)

<sup>15</sup> Jf. Liisberg 2004, 98 f. Se også Manfred Frank 2002b, samt 1990, 93.